

La traduction comme outil de promotion des perspectives autochtones : le cas de
Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada de Harold R. Johnson

Antoine Galipeau

Mémoire
présenté
au
Département d'Études françaises

comme exigence partielle au grade de
maîtrise ès Arts (Traductologie)
Université Concordia
Montréal, Québec, Canada

Septembre 2023

© Antoine Galipeau, 2023

UNIVERSITÉ CONCORDIA

École des études supérieures

Nous certifions par les présentes que le mémoire rédigé

par Antoine Galipeau

intitulé La traduction comme outil de promotion des perspectives autochtones :

le cas de *Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in*

Canada de Harold R. Johnson

et déposé à titre d'exigence partielle en vue de l'obtention du grade de

Maîtrise ès arts (Traductologie)

est conforme aux règlements de l'Université et satisfait aux normes établies pour ce qui est de l'originalité et de la qualité.

Signé par les membres du Comité de soutenance :

Pier-Pascale Boulanger Présidente

Daniel Salée Examineur

René Lemieux Examineur

Judith Woodsworth Codirectrice

Benoit Léger Codirecteur

Approuvé par : Françoise Naudillon

Directrice du Département d'études françaises

Le 20 novembre 2023 Pascale Sicotte

Doyenne de la Faculté

**La traduction comme outil de promotion des perspectives autochtones : le cas de
Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada de Harold R. Johnson**

Antoine Galipeau

La montée des voix autochtones et les relations de pouvoir inégales qui ont toujours cours au Canada soulèvent des enjeux éthiques et méthodologiques en ce qui concerne la traduction de ces voix entre les langues officielles. Alors que les auteurs utilisent en partie ces dernières pour être lus et reconnus, la traduction entre celles-ci gagne en pertinence. Ainsi, se pose la question à savoir dans quelle mesure un traducteur non autochtone peut traduire des œuvres autochtones entre le français et l'anglais dans le respect du texte et des marqueurs culturels. Pour aborder ce sujet, le présent mémoire se concentre sur la traduction de l'ouvrage *Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada* de l'auteur cri Harold R. Johnson et s'applique à examiner les enjeux, l'éthique et les méthodes de traduction entourant ces littératures. Est également explorée la pertinence de leur traduction, selon les dimensions culturelle, économique et idéologique de ce processus. Il met de plus en lumière les défis spécifiques liés à la traduction des œuvres autochtones par des non-Autochtones, notamment la nécessité de remettre en question les pratiques de la traduction en contexte de relations de pouvoir asymétriques. Enfin, ces valeurs éthiques proposées sont appliquées dans le cadre d'un commentaire de traduction afin d'aborder les difficultés rencontrées dans la traduction du livre de Harold R. Johnson et les choix de traduction visant à conserver la force et l'intention du texte, tout en respectant les particularités culturelles.

REMERCIEMENTS

Je souhaite offrir mes remerciements les plus sincères à tous ceux qui ont contribué à la réalisation de ce mémoire. Je tiens à exprimer ma profonde gratitude envers Judith Woodsworth et Benoit Léger, dont l'expertise, la générosité et le soutien ont été essentiels à la réalisation de ce projet. Votre patience et votre dévouement envers mon travail ont joué un rôle crucial dans ma réussite. Je vous suis reconnaissant d'avoir cru en moi et de m'avoir guidé tout au long de ce parcours.

J'adresse également mes plus tendres remerciements à mon épouse, Clara, dont la patience infinie et le soutien ont été les piliers sur lesquels je me suis appuyé tout au long de cette aventure. Je suis profondément reconnaissant de t'avoir à mes côtés, et je sais que ce projet n'aurait pas été possible sans toi. Je souhaite aussi exprimer ma reconnaissance à ma grand-mère. Tes mots d'encouragement et ta confiance en moi ont été une source de motivation. J'espère te rendre fière avec ce mémoire.

Merci également à mes collègues de l'Agence, qui m'ont appuyé et encouragé tout au long de la rédaction. Je m'estime chanceux de pouvoir travailler avec vous au quotidien et de faire partie d'une équipe si formidable et toujours disposée à se serrer les coudes. Je tiens aussi à remercier tous ceux et celles que j'ai rencontrés dans le cadre du programme et de l'Association étudiante. Je vous suis infiniment reconnaissant pour votre gentillesse, vos idées, votre soutien, et les bons moments passés ensemble, qui ont su enrichir mon séjour à l'Université Concordia.

Enfin, je souhaite remercier du fond du cœur Harold R. Johnson, qui m'a accordé sa confiance après seulement quelques brefs échanges et qui nous a quittés beaucoup trop tôt. Puissent mes réalisations à la suite de ce mémoire être une source de fierté pour lui et sa famille.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 : L’AUTEUR, SON ŒUVRE ET ÉTAT DE LA QUESTION.....	6
1.1 Harold R. Johnson	6
1.2 Présentation de <i>Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada</i>	7
1.3 Pertinence de la traduction de <i>Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada</i>	9
1.4 État de la question.....	11
CHAPITRE 2 : TRADUIRE LES LITTÉRATURES AUTOCHTONES ENTRE LES LANGUES OFFICIELLES DU CANADA	15
2.1 Fonction culturelle.....	15
2.2 Fonction économique	18
2.3 Fonction idéologique : appuyer la guérison	22
CHAPITRE 3 : COMMENTAIRE DE TRADUCTION	29
3.1 La traduction des voix autochtones	29
3.2 Traduire <i>Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada</i> de Harold Johnson	36
3.3 Traduction des extraits de <i>Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada</i>	50
CONCLUSION	88
BIBLIOGRAPHIE	96
ANNEXE 1 : EXTRAITS ORIGINAUX DE <i>PEACE AND GOOD ORDER: THE CASE FOR INDIGENOUS JUSTICE IN CANADA</i>	101

INTRODUCTION

Dans *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*, Lawrence Venuti (1998, p. 67) met en évidence l'inévitable tendance de la traduction à domestiquer les textes étrangers, tant sur le plan culturel que linguistique. Selon lui, traduire d'une langue à une autre implique une certaine altération de la voix et pose un défi au traducteur en raison de sa responsabilité à l'égard du texte étranger ainsi que de la culture d'arrivée. En effet, la modification des éléments étrangers est influencée par la culture dominante de la langue d'arrivée, ce qui explique la raison pour laquelle une traduction peut être vue comme choquante et menaçant l'intégrité des textes originaux. Cette conception prend d'ailleurs une importance plus significative à la lumière de récents petits scandales dans le monde de la traduction à l'échelle internationale et locale, notamment les controverses liées à la traduction du poème d'Amanda Gorman *The Hill We Climb* ainsi qu'à la nouvelle traduction de *Chasseur au harpon* de Markoosie Patsauq.

La polémique entourant la traduction du poème d'Amanda Gorman *The Hill We Climb* réitéré lors du discours d'investiture du président Joe Biden en 2021, événement hautement médiatisé, a créé un précédent lourd d'enjeux en ce qui concerne la traduction d'œuvres littéraires entre les cultures, les ethnies et les genres. Alors que la jeune poète afro-américaine a conquis le monde avec son poème, qui a reçu un grand succès en raison de sa force, de sa voix distinctive et de son message d'espoir et d'inclusion, la traduction de celui-ci dans différentes langues aux fins d'une diffusion internationale s'est retrouvée au cœur d'une controverse à cause du choix des traducteurs, sans tenir compte de la diversité culturelle et ethnique. En effet, l'appel à Marieke Lucas Rijneveld pour traduire la poésie de Gorman vers le néerlandais a provoqué une vague d'indignation, et des préoccupations ont été soulevées à savoir si la poésie de Gorman pourrait être fidèlement interprétée par quelqu'un d'une autre origine ethnique (Holligan, 2021). Víctor Obiols,

un traducteur espagnol, a été confronté à une situation similaire dans laquelle sa traduction catalane du poème a été rejetée parce que sa candidature ne correspondait plus au profil souhaité, soit celui d'une traductrice, jeune, militante et de préférence noire (CNN, 2021). D'autres traducteurs, en France, en Allemagne, en Suède et en Finlande ont aussi fait l'objet de controverses à l'égard de la représentativité et de l'identité dans la traduction de cette même poésie. Certains éditeurs ont opté pour des traducteurs concordant au profil recherché, tandis que d'autres ont choisi des traducteurs moins connus, mais qui partageaient une proximité culturelle avec Gorman (Agence France-Presse, 2021).

De même, au Canada, les récentes nouvelles traductions en anglais et en français du *Chasseur au harpon* de Markoosie Patsauq par Marc-Antoine Mahieu et Valerie Henitiuk depuis l'inuktitut ont suscité un certain débat (Ego, 2021) : il s'agirait de la première « vraie » (Harvey, 2021) traduction de l'œuvre inuite vers le français. Or, Claire Martin et Catherine Ego ont toutes deux traduit en français dans les années 1960 et en 2011, respectivement, le même livre à partir de la traduction anglaise réalisée par l'auteur lui-même. En effet, Catherine Ego, qui critique également l'idée de retraduire un texte déjà signé par l'auteur en inuktitut et en anglais, considère ces traductions antérieures comme tout aussi légitimes. À l'opposé, Mahieu et Henitiuk mettent de l'avant la nécessité de revenir au texte d'origine et de suivre son intention, puisque les traductions précédentes étaient fondées sur une adaptation anglaise éloignée de l'original à des fins de commercialisation, tout en dénonçant celle-ci en partie pour sa surdramatisation et ses stéréotypes sur le Nord (Tison, 2021).

Ces récents « scandales », pour reprendre le terme de Venuti (1998), ont donné lieu à un débat plus large sur la représentation, l'authenticité, l'inclusion et la manière de traduire afin de respecter l'intention du texte, ainsi que sur la nécessité de donner une voix aux groupes sous-

représentés. Ils illustrent les défis complexes auxquels sont confrontés les traducteurs pour demeurer fidèle au texte, en plus de mettre en évidence la tension entre l'identité et la culture du traducteur et le risque de déformer le fond et la forme de l'œuvre originale. À la croisée des chemins entre pouvoir, culture et identité, la traduction appelle ainsi à une réflexion approfondie sur les choix et les responsabilités du traducteur dans la préservation de l'intégrité des textes et des cultures qu'ils traduisent. Entre autres questions, quelles sont les considérations éthiques liées à la recherche d'un traducteur issu de la culture cible pour traduire une œuvre littéraire? L'ethnie, le genre, l'identité, la classe sociale, les croyances, entre autres marqueurs, sont-ils intrinsèquement attachés à la capacité du traducteur à traduire de manière fidèle les textes d'un autre groupe? Devrait-on s'abstenir de traduire les œuvres n'appartenant pas à son groupe pour des raisons éthiques même si cela entraîne une réduction du nombre de traductions de celles-ci et, par conséquent, de leur visibilité dans le champ littéraire?

Ces mêmes questions se posent dans le cadre de la traduction des littératures autochtones, comme elle met en évidence des relations de pouvoir inégales et des enjeux éthiques qui y sont liés. En effet, ce travail implique une réflexion préalable sur la position du traducteur et son projet, notamment pour réduire les risques de dépossession et de changement de sens lors de la traduction, tant du côté du fond que de la forme. Les voix autochtones ayant été tuées, marginalisées ou assimilées par des politiques, on ne saurait trop souligner le besoin d'exercer une grande prudence lors de la traduction de ces littératures.

Dans le contexte actuel où ces voix se font de plus en plus entendre au sein du Canada, la question de la traduction des œuvres autochtones gagne chaque jour en importance. Alors que certaines d'entre elles doivent attendre plus d'une décennie avant d'être traduites, d'autres ne le seront jamais. Et lorsque traduites, elles le sont la plupart du temps par des non-Autochtones, ce

qui soulève bien entendu une pléthore de questions éthiques et méthodologiques. À l'inverse, l'idée que les traducteurs ne devraient pas travailler sur ces œuvres marginalise encore plus des littératures qui pourraient profiter de davantage de visibilité. Afin d'entamer une réflexion sur le sujet, nous posons donc la question suivante : dans quelle mesure un traducteur non autochtone peut-il traduire – et pourquoi – une œuvre telle que *Peace and Good Order*, qui se veut avant tout une harangue véhémement appelant à la décolonisation du système judiciaire destiné aux Autochtones au Canada, en français? Et comme le mentionne Dalie Giroux : « À quelles conditions? Suivant quelles précautions » (2017, p. 23)? Notons que la signification de ce « peut » ici s'étend au-delà de la simple notion de capacité ou de droit libéral. En effet, son sens intègre également une dimension de sensibilisation et d'éducation. Il s'agit d'une aptitude et d'une liberté qui s'acquiert par le biais d'une réflexion approfondie sur des questions d'ordre social et éthique. Son utilisation invite à considérer non seulement ce qui est réalisable ou autorisé, mais aussi à prendre en compte les conséquences des actions.

Le présent mémoire a pour objectif de proposer des réponses à ces questions et de les appliquer ensuite dans la traduction de *Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada* de l'auteur cri Harold R. Johnson. Le premier chapitre donnera un aperçu du parcours de l'auteur, de son œuvre et de la pertinence de sa traduction. Il mettra également en lumière l'état actuel de la recherche en traductologie en ce qui concerne la traduction postcoloniale au Canada et présentera la problématique centrale. L'objectif de cette recherche est d'étudier les enjeux, l'éthique et les méthodologies impliqués dans la traduction entre les langues officielles du Canada des littératures autochtones. Le second chapitre aborde la pertinence de leur traduction entre les langues officielles du Canada, laquelle est explorée selon les trois fonctions de la traduction : culturelle, économique et idéologique. Enfin, le troisième chapitre se concentre sur la traduction

de ces littératures par des non-Autochtones. Il souligne les défis particuliers liés à cette forme de traduction en raison des relations de pouvoir inégales, ainsi que des différences culturelles et linguistiques et appelle à remettre en question les structures de domination coloniale et à travailler à la création d'espaces de dialogue. S'ensuit une exploration des difficultés de traduction rencontrées dans le cadre de l'ouvrage de Johnson, les complexités se situant principalement dans le respect du ton incisif, afin de conserver sa puissance, ainsi que la traduction de trois passages importants de l'œuvre. Ces derniers ont été sélectionnés pour illustrer les difficultés de traduction rencontrées et pour proposer des solutions qui permettent de transmettre fidèlement le fond et la forme de l'original.

Enfin, en tant que chercheur et traducteur, nous sommes fier d'avoir l'occasion de poursuivre le dialogue entre les cultures en faisant voyager les perspectives autochtones, qui ont été historiquement marginalisées. Alors que nous assistons actuellement à un changement de paradigme, l'étude de la traduction de ces littératures au moyen de *Peace and Good Order* de Johnson nous permet de participer à la décolonisation et à soutenir la lutte des Autochtones pour la reconnaissance, la justice et l'équité. En effet, la résilience et la passion dont font preuve les auteurs, qui continuent à écrire leurs récits malgré les obstacles auxquels ils sont confrontés, sont d'une inspiration inouïe. Or, nous avons aujourd'hui la possibilité de contribuer à combler le fossé qui existe depuis si longtemps entre les cultures au Canada et de reconnaître la richesse de leurs connaissances et histoires. Car, somme toute, il est plus que temps pour les non-Autochtones d'écouter et d'apprendre des différentes perspectives qu'ils ont réduites au silence pendant tous ces siècles.

CHAPITRE 1 : L'AUTEUR, SON ŒUVRE ET ÉTAT DE LA QUESTION

1.1 Harold R. Johnson

Harold R. Johnson, né le 30 août 1957 à Prince Albert (Saskatchewan) d'un père suédois et d'une mère crie, a grandi à Molanosa dans le nord de la province au sein d'une communauté de pêcheurs et de piégeurs. Après le décès de son père à ses huit ans, lui et sa famille ont déménagé à La Ronge, où il a appris les savoirs traditionnels de sa mère, qui l'emmenait régulièrement dans le territoire de piégeage (Johnson, 2017). À l'âge de 17 ans, Johnson s'est joint à la Marine canadienne avant d'occuper différents emplois manuels et de devenir conducteur de tombereaux dans une entreprise minière en Saskatchewan, où on disait que les conducteurs de tombereaux étaient des idiots. En 1991, afin de prouver qu'il n'en était pas un, Johnson s'est inscrit à l'Université de la Saskatchewan où il a acquis un baccalauréat en droit. Il a ensuite poursuivi ses études à la maîtrise en droit à l'Université Harvard, ce qu'il tenait à faire dans le but de réfuter l'idée reçue que les Autochtones décrochent des baccalauréats sans les mériter (Johnson, 2017). Une fois ses études terminées, il a travaillé plusieurs années à titre d'avocat, notamment pour le Syndicat de la fonction publique et la Federation of Saskatchewan Indian Nations (Johnson, 2005), avant de devenir procureur de la Couronne à la ville de La Ronge en Saskatchewan, et ce, tout en continuant à pratiquer le piégeage et la pêche avec son épouse Joan.

Après avoir pris sa retraite, l'auteur a dédié la majorité de son temps à l'écriture dans le but de changer les histoires qui façonnent les manières dont les Autochtones se voient et dont les autres les perçoivent. Harold R. Johnson est l'auteur de six romans, dont *Corvus* (2015), finaliste du Saskatchewan Book Award de 2016, ainsi que de cinq ouvrages non romanesques, dont *Firewater: How Alcohol is Killing My People (and Yours)* (2016), qui a fait partie des finalistes du Prix du Gouverneur général de 2016 dans la catégorie des études et essais de langue anglaise. La lancée

d'Harold Johnson est toutefois interrompue par un cancer du poumon dont il succombera le 9 février 2022 à l'âge de 64 ans. En 2023 est paru un ouvrage non romanesque posthume intitulé *The Power of Story*, représentant ainsi l'aboutissement du travail de sa vie (Cornet, 2022).

1.2 Présentation de *Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada*

À la fois harangue, autobiographie, témoignage et réquisitoire, *Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada*, publié en 2019, vise à exposer l'échec du système judiciaire canadien à l'égard des Autochtones au Canada. L'ouvrage est rédigé sous forme de réquisitoire, commençant par une déclaration liminaire et se terminant par un plaidoyer final, dans lequel on accuse le Canada d'avoir échoué et de continuer à échouer à assurer leur pérennité. Johnson, par son écriture viscérale et chargée d'intensité, y traite de questions d'injustice factuelle et des effets du colonialisme sur les populations autochtones. L'urgence et l'importance de résoudre les disparités auxquelles sont confrontées celles-ci dans le système judiciaire canadien y sont mises en évidence à travers des histoires, des anecdotes personnelles et des arguments étayés.

La rédaction de l'ouvrage a débuté à la suite de l'acquittement complet de Gerald Stanley, accusé du meurtre au second degré de Colten Boushie¹. Le verdict, rendu par le jury composé uniquement de Blancs, a permis de révéler les échecs du système judiciaire, tout en soulevant un tollé d'un océan à l'autre au Canada. Toutefois, selon Johnson, il ne s'agit que d'un des nombreux cas où la justice n'a pas pu être rendue pour les Autochtones. Il poursuit en exposant

¹ L'affaire Gerald Stanley s'est déroulée en août 2016. Colten Boushie, un jeune homme autochtone âgé de 22 ans, était avec un groupe d'amis lorsqu'ils ont pénétré sur la propriété de Gerald Stanley, un fermier de la région de Battleford en Saskatchewan. Une altercation a ensuite eu lieu entre les deux groupes et a abouti au décès de Boushie par balle. Le procès de Gerald Stanley a débuté en janvier 2018 et a suscité une attention médiatique considérable en raison de ses implications sur les relations interculturelles et les problèmes de discrimination systémique envers les peuples autochtones. Le 9 février 2018, Gerald Stanley a été acquitté du meurtre au second degré de Colten Boushie, ce qui a engendré des manifestations et des discussions sur les failles du système judiciaire et les tensions raciales au sein du pays.

l'incompatibilité de ces derniers avec le droit canadien à travers les époques. D'abord, le droit a permis l'enlèvement des enfants pour les envoyer dans les pensionnats jusqu'à la fin des années 1990, puis il a facilité la déportation de familles, et aujourd'hui, il continue de jouer un rôle dans leur incarcération. Au fil des pages, Johnson tisse des liens entre l'échec du système judiciaire et son expérience, qu'il qualifie de honteuse, à titre d'avocat et de procureur de la Couronne au sein de ce système. Johnson préconise une approche transformatrice de la justice qui reconnaît et adopte les points de vue des Autochtones. Il souligne les failles du système judiciaire actuel et appelle à l'incorporation de leurs systèmes judiciaires qui mettent l'accent sur la rédemption, la restauration et l'implication de la communauté. Ses nombreuses années d'expérience lui ont montré que le système ne peut être changé de l'intérieur, en raison de son ampleur et des valeurs occidentales qu'il incarne. Il apporte également une tout autre perspective au réquisitoire en indiquant que « This book is my act of taking responsibility for what I did, for my actions and inactions » (Johnson, 2019, p. 15), notamment parce qu'il se rend compte aujourd'hui que l'incarcération, méthode qu'il favorisait au cours de sa carrière afin d'éloigner les mauvaises influences des communautés, s'est révélée être une mauvaise solution. Ainsi, chacun des chapitres de l'ouvrage permet de traiter de différents aspects du système judiciaire, en commençant par la barrière qu'incarnent les études en droit, qui empêchent les Autochtones et les personnes défavorisées d'exercer les professions juridiques.

Après avoir fait valoir ses arguments et son témoignage contre la justice canadienne, Johnson présente dans le cadre de son plaidoyer final un ensemble d'échecs du système judiciaire, lequel punit les Autochtones sans toutefois les épauler dans l'obtention d'un véritable appui dont ils auraient tant besoin. En guise de solution, il suggère, entre autres, de modifier les sanctions imposées par la cour. Remplacer la dissuasion par un principe de rédemption permettrait selon lui

d'aider les personnes reconnues coupables d'entamer un processus de guérison au sein de leur communauté plutôt que de se retrouver en prison. Il soutient également que le Canada doit redonner aux Autochtones la capacité d'exercer leur propre juridiction, comme ils le faisaient avant l'arrivée des colonisateurs. Johnson termine avec force en incitant les Autochtones à se lever et à faire partie du changement avant qu'il ne soit trop tard pour eux, les provinces et le Canada étant trop lents à effectuer les ajustements nécessaires.

Le désir de Johnson de faire bouger les choses au moyen de son témoignage est d'autant plus révélateur par sa dédicace « to the next seven generations », principe selon lequel « all decisions must include consideration of impacts on community members seven generations into the future. This principle is reflected in Indigenous thinking throughout North America and around the globe » (Joseph et Joseph, 2019, p. 86). L'ouvrage, qui a d'ailleurs fait l'objet d'une réimpression le 29 août 2023, vise ainsi à appeler les lecteurs à se joindre au mouvement de décolonisation du système judiciaire.

1.3 Pertinence de la traduction de *Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada*

L'appel à l'action que lance Johnson, ainsi que sa façon d'illustrer selon lui l'incompatibilité du système judiciaire du Canada et des Autochtones, au moyen de sa propre biographie, inscrit son œuvre dans le mouvement de décolonisation. La forme de réquisitoire que prend son ouvrage lui permet d'inclure un grand nombre de faits dans le cadre de la déclaration liminaire et du plaidoyer final, tout en apportant sa propre perspective du système judiciaire canadien. En effet, dans l'introduction ainsi que dans la conclusion de son exposé, Johnson présente de manière substantielle ses idées fondamentales accompagnées d'arguments en faveur d'une transformation du système judiciaire. Il aborde avec une tonalité empreinte d'amertume le lent déclin des

populations autochtones au Canada, attribuable aux structures en place. Dans une tentative de remédiation, il décrit certaines pistes fondées sur la rédemption des contrevenants. Son analyse des disparités culmine en un segment d'une grande force, où il exhorte ces populations à se lever. Les deux parties susmentionnées de l'ouvrage se révèlent en ce sens être les plus saillantes et frappantes de l'ouvrage, principalement en raison de leur véhémence.

Dans les neuf chapitres, Johnson décrit ce qu'il considère comme l'inadéquation du système judiciaire vis-à-vis de la condition des peuples autochtones du pays, en abordant leur réalité en Saskatchewan. Reposant sur l'expérience de Johnson, les chapitres témoignent d'une grande amertume envers le système judiciaire, notamment en ce qui concerne la formation des professionnels, les fondements du droit canadien, les problèmes auxquels sont confrontés ces peuples et la nécessité d'apporter des changements importants. Les chapitres témoignent d'une perspective subjective qui illustre la manière dont les histoires, unités de base de savoirs chez les Autochtones (Smylie *et al.*, 2004, p. 141), peuvent influencer les interactions futures. Ces récits peuvent sensibiliser et informer les différents groupes sur la situation passée et actuelle et les inciter à reconsidérer les idées préconçues et les hiérarchies de pouvoir qui jouent un rôle dans la perpétuation des injustices et des inégalités.

Johnson se distingue par sa formation approfondie et son expérience étendue dans le domaine du droit, dont il se sert pour s'attaquer à l'un des piliers de la société. Or, comme la décolonisation ne peut progresser sans que des changements d'envergure aient lieu, la traduction de *Peace and Good Order* pourrait s'avérer pertinente dans le contexte actuel, en particulier en raison du message et du récit que l'ouvrage livre aux différentes communautés à l'égard du système judiciaire. La visibilité accrue qu'offre la traduction accorderait à l'ouvrage et, par extension, aux littératures autochtones, un plus grand capital littéraire et une présence attestée au sein de l'espace

littéraire et culturel canadien. Toutefois, si la traduction d'ouvrages semblables par un non-Autochtone soulève bon nombre d'enjeux, l'établissement de paramètres dans le cadre de l'horizon de traduction peut contribuer à réduire le risque de commettre des erreurs ou de reproduire des tendances propres au contexte colonial. Cette analyse de l'horizon de traduction, qui comprend la création d'un projet de traduction et l'adoption d'une position traductive, permet de situer la traduction dans un contexte précis et de l'appuyer en fonction des perspectives actuelles en études autochtones et en traductologie.

1.4 État de la question

L'idée selon laquelle aucune traduction n'est innocente (Bassnett, 2013, p. 8), énoncée lors du tournant culturel des années 1990, a grandement marqué la traductologie quant à la traduction d'ouvrages dans un contexte de relations de pouvoir inégales entre les cultures/langues traduites et traduisantes. Certains chercheurs, dont Bassnett, Brisset, Henitiuk, Suchet et Venuti, ont d'ailleurs accordé une attention particulière aux relations de pouvoir en contexte colonial et postcolonial. En ce qui concerne les recherches actuelles sur la traduction autochtone au Canada, on travaille essentiellement sur les enjeux éthiques de la traduction depuis et vers les langues autochtones. Ces recherches ont permis de révéler les deux principales fonctions de la traduction. D'une part, la traduction vers ces langues s'inscrit dans une stratégie de survie en élargissant le répertoire d'œuvres dans celles-ci (cité par Baker, 2014, p. 18). D'autre part, la traduction depuis ces langues contribue à la promotion de la langue et de la culture en question et offre davantage de visibilité aux auteurs traduits (Baker, 2014, p. 18). Ce type de traduction, bien que singulièrement bénéfique pour les cultures minoritaires lorsqu'elle est bien effectuée, n'est pas sans risque pour les littératures et les langues en raison des rapports de pouvoir entre les langues/cultures de départ et d'arrivée. Comme le fait remarquer Brisset,

la traduction est une opération fiduciaire qui porte en elle un danger de confiscation et d'instrumentalisation surtout si elle se déroule, comme c'est souvent le cas, entre partenaires de statut inégal. [...] Les pratiques de traduction sont alors repensées dans un cadre politique et axiologique qui dévoile les rapports de pouvoir et de domination entre cultures traduites et cultures traduisantes (Brisset, 2014, pp. 91-92).

Dans ce contexte, la traduction s'avère plus qu'un acte linguistique; il s'agit aussi d'un acte sociologique et éthique, voire politique, qui nécessite une réflexion préalable sur la position du traducteur et son projet de traduction. Toutefois, si les relations de pouvoir inégales sont sous-jacentes à la traduction vers une langue coloniale, la traduction de ces œuvres entre les langues coloniales soulève également les mêmes problèmes. Pis encore, la traduction entre celles-ci peut donner au traducteur la fausse impression que ce type de traduction n'engendre pas les mêmes risques de dépossession ou de changement de sens, car elle n'implique pas la traduction d'une langue autochtone. Or, les raisons pour lesquelles les écrivains publient leurs œuvres en anglais et en français s'avèrent complexes et variées. Entre autres raisons, de nombreux écrivains ne maîtrisent pas suffisamment leur langue maternelle, ce qui les conduit à opter pour l'une des langues officielles. Cette situation est cependant susceptible d'évoluer en raison des efforts de revitalisation des différentes langues. Par ailleurs, bon nombre d'écrivains publient dans les langues officielles du Canada en raison des relations coloniales et des présupposés qui ont fait en sorte qu'ils se croient aujourd'hui contraints d'écrire dans les langues coloniales afin d'être lus (Robinson, 1997, p. 35). Cela leur fait croire qu'ils ont l'obligation de traverser les barrières linguistiques et culturelles du Canada afin d'obtenir une forme de reconnaissance. Toutefois, les relations coloniales ne sont pas les seuls enjeux empêchant un écrivain qui rédige dans une langue minoritaire d'obtenir la consécration de son œuvre. En effet, comme l'entend Casanova,

[l]'inégalité linguistico-littéraire implique que la valeur littéraire d'un texte – sa valeur sur le marché des biens littéraires – dépende, au moins en partie, de la langue dans laquelle il est rédigé. Cette inégalité a des effets si puissants qu'elle peut empêcher objectivement (ou,

au moins, rendre difficile) la reconnaissance ou la consécration d'écrivains pratiquant des langues dominées (2002, p. 14).

Les Autochtones peuvent ainsi accéder plus aisément à la consécration en rédigeant en français et en anglais, ce qui accroît leur chance d'être traduits. Toutefois, rédiger dans ces langues peut entraîner des écarts, produits par interférence entre la langue autochtone, ainsi que le savoir qui s'y rattache, et la langue officielle. Ce sont ces particularités qui peuvent parfois marquer cette littérature, « laquelle tente de rendre en anglais (une langue coloniale) des idées, des valeurs et des problématiques propres à des langues et des cultures autochtones multiples, affectées à différents degrés par la colonisation » (Perreault, 2017, p. 3). Cependant, c'est « un problème de traductologie que peu d'analystes ont exploré jusqu'à présent » (Perreault, 2017, p. 3), si bien que la chercheuse dit n'en connaître aucun. Ce sous-domaine à la croisée de la traductologie et des études autochtones, ainsi que la traduction de ces littératures entre le français et l'anglais, demeure donc tout un champ à débroussailler. Il importe toutefois de noter que ce type de traduction présente des enjeux similaires à ceux observés dans le cadre de traductions depuis et vers des langues autochtones. Cette lacune constitue le point central de ce mémoire, qui vise par conséquent à apporter de nouvelles méthodes en traductologie, notamment en mettant en place des paramètres à respecter dans le cadre de ce type de traduction. Pour Henitiuk et Mahieu, en contexte de traduction inuite, il s'agit avant tout d'un processus respectueux dans lequel le traducteur doit demander la permission à l'auteur de l'œuvre qu'il souhaite ou est appelé à traduire afin d'éviter de reproduire les tendances d'appropriation (2021, p. 102).

Ce chapitre a mis en lumière la complexité des enjeux liés à la traduction des littératures autochtones entre le français et l'anglais. Le manque de connaissances dans ce domaine nous amène à envisager, dans le chapitre suivant, la pertinence de ce type de traduction et les implications culturelles, économiques et idéologiques qui en découlent. Par la suite, dans le

chapitre 3, nous approfondirons les méthodes et perspectives pertinentes à la traduction de ces littératures.

CHAPITRE 2 : TRADUIRE LES LITTÉRATURES AUTOCHTONES ENTRE LES LANGUES OFFICIELLES DU CANADA

Si elle possède sensiblement les mêmes fonctions et entraîne des risques semblables, la traduction entre les langues officielles du Canada ne peut revêtir la même portée que la traduction entre celles-ci et les langues autochtones. Elle ne peut pas contribuer à la revitalisation des langues qui ont tant besoin de la traduction pour « acquérir peu à peu une existence internationale » (Casanova, 2002, p. 9). Mais on ne peut nier la pertinence de traduire ces œuvres écrites en anglais et en français dans l'autre langue officielle du Canada. Cela ne veut pas dire qu'elle ne peut rien en ce qui concerne la protection de ces langues et des cultures qui y sont associées, puisque la préservation d'une langue/culture menacée peut prendre la forme de mesures extralinguistiques.

L'Enquête nationale auprès des ménages de 2011 révèle qu'environ 10,5 % des Autochtones au Canada parlent les deux langues officielles, tandis qu'un peu moins de 5 % parlent le français et 84 % parlent l'anglais (gouvernement du Canada, 2013). En ce qui concerne le bilinguisme français-anglais au sein de la population en général, on le chiffre à 18 % selon le recensement de 2021 (gouvernement du Canada, 2022). Le recours à la traduction au sein du territoire pourrait donc s'avérer grandement bénéfique pour une vaste partie de la population, autochtone ou non. Afin de structurer le propos, nous diviserons ce chapitre selon les trois principales fonctions de la traduction, c'est-à-dire les fonctions culturelle, économique et idéologique (Sapiro, 2014, p. 86).

2.1 Fonction culturelle

L'une des principales fonctions culturelles de la traduction consiste à consacrer les œuvres traduites, ainsi que ses auteurs, notamment en les faisant passer dans un nouveau centre littéraire. Véritable « arme » dans la « lutte pour la légitimité littéraire » (Casanova, 2002, p. 14), la traduction

d'une œuvre témoigne de sa pertinence en montrant qu'elle vaut la peine d'être lue à la fois au sein de son propre centre littéraire et de celui d'arrivée. Par ce processus, les œuvres traduites obtiennent plus de visibilité, ce qui augmente leurs chances d'être traduites de nouveau vers d'autres langues, puisqu'elles auront prouvé être dignes d'une traduction. Dans ces circonstances, la traduction acquiert donc la fonction d'outil de promotion des littératures autochtones entre les champs littéraires et à l'intérieur de ces derniers.

En contexte canadien, compte tenu de l'inégalité entre les champs littéraires canadiens, anglais et américains ainsi que des limites du champ littéraire canadien-français, les littératures autochtones au Canada se retrouvent doublement minoritaires – considérant le nombre d'auteurs autochtones par rapport au nombre total d'auteurs – dans un marché littéraire restreint lorsqu'on les compare aux autres centres littéraires connexes, tels que ceux des États-Unis et de la France. La légitimation de ces littératures au moyen de la traduction se veut d'autant plus importante au sein des champs canadiens, notamment pour obtenir davantage de consécration et de visibilité à l'échelle internationale, car sans soutien, quel qu'il soit, il est bien plus complexe pour les littératures minoritaires d'acquiescer toute forme de légitimité :

Pour accéder à la simple existence littéraire, pour lutter contre cette invisibilité qui les menace d'emblée, les écrivains ont à créer les conditions de leur « apparition », c'est-à-dire de leur visibilité littéraire. La liberté créatrice des écrivains venus des « périphéries » du monde ne leur a pas été donnée d'emblée : ils ne l'ont conquise qu'au prix de luttes toujours déniées comme telles au nom de l'universalité littéraire et de l'égalité de tous devant la création, et de l'invention de stratégies complexes qui bouleversent totalement l'univers des possibles littéraires (Casanova, 1999, p. 220).

La traduction des littératures autochtones des dernières décennies permet également d'appuyer la consécration d'œuvres et d'auteurs qui n'ont pas encore eu l'occasion de connaître leur succès potentiel en raison des demandes du marché du livre et de la « la logique “économique” des industries littéraires et artistiques qui [...] [confèrent] la priorité à la diffusion, au succès

immédiat et temporaire, mesuré par exemple au tirage, et se [contentent] de s'ajuster à la demande préexistante de la clientèle » (Bourdieu, 2015, p. 199). Alors que ces littératures se retrouvent de plus en plus dans les librairies par l'influence de leur gain en popularité, de nombreuses œuvres des dernières décennies n'ont toujours pas eu la possibilité d'être publiées, réimprimées ou traduites. Toutefois, comme l'indique Casanova, la traduction est un moyen de redonner une nouvelle vie à une œuvre importante qu'on aurait oubliée dans le passé :

[L]a traduction est le seul moyen de « rattraper » du temps littéraire. En d'autres termes, elle est un instrument d'« accélération temporelle » : elle permet à l'ensemble d'un champ national très éloigné temporellement des centres d'entrer dans la concurrence littéraire mondiale en lui donnant à connaître l'état des luttes (esthétiques) au méridien littéraire. Elle est alors une arme spécifique d'une très grande efficacité dans la concurrence mondiale et elle peut permettre à tout un champ littéraire de changer sa position dans l'espace international et, à travers le pôle le plus autonome, de déplacer l'ensemble de l'univers (Casanova, 2002, p. 13).

Traduire ouvre donc la porte à une redécouverte et une revalorisation des littératures autochtones, bien qu'elles aient été en partie ignorées ou négligées par le passé. Leur donner vie dans une autre langue devient ainsi un moyen de contribuer à les renforcer en les enrichissant et les diversifiant, mais aussi à les rendre accessibles à un public plus large et leur éviter de tomber dans l'oubli, de sorte à préserver la richesse culturelle des communautés et à pousser les écrivains à écrire de nouvelles œuvres. Ainsi, ces littératures peuvent grandement bénéficier de la traduction pour être consacrées, mais elles ont aussi besoin de consécration afin d'accroître leur potentiel de traduction, en particulier les œuvres des dernières décennies.

Enfin, la traduction entre les langues officielles des littératures et des ouvrages autochtones pourrait appuyer la formation d'un corpus spécialisé et diversifié provenant de l'ensemble du territoire canadien, ce qui donnerait l'occasion à plus de chercheurs des deux communautés d'échanger des discours critiques constructifs destinés à l'amélioration des savoirs collectifs. Alors que bon nombre de livres spécialisés ne restent disponibles qu'en anglais, leur traduction, selon

Isabelle St-Amand, pourrait « faciliter les échanges entre écrivains et chercheurs qui évoluent dans différentes aires linguistiques et culturelles » en sélectionnant les ouvrages les plus pertinents au développement des savoirs dans l’espace francophone du Québec afin d’aider les chercheurs (St-Amand, 2010, p. 48).

2.2 Fonction économique

Le terme anglais « Indigenomics », que nous traduirons par « économie autochtone », lancé en 2012 en tant que mot-clic sur Twitter par Carol Anne Hilton, se définit comme « [t]he practice of bringing an Indigenous perspective to economic and social development » (Delvin, 2016). Il s’agit de la transformation de la réalité moderne, qui implique d’assurer la transition d’une période de plus de 150 ans de colonisation à la construction d’une réalité positive, saine et cohérente (Delvin, 2016). L’inscription de ces pratiques dans la modernité prend en compte l’histoire, la culture et les valeurs, tout en promouvant la croissance fondée sur les répercussions à long terme, notamment sur les sept prochaines générations (Hilton, 2021, p. 92), et vise à mettre fin aux inégalités. Appliquée à la traductologie, cette perspective sur l’économie soulève plusieurs questions quant aux possibilités qu’offre la traduction dans cette sphère. Quelle pertinence a-t-elle aux fins de la promotion des littératures autochtones et quelles occasions offre-t-elle à cet égard? En quoi peut-elle contribuer à l’essor de ces littératures et des auteurs? Quelles répercussions peut avoir la traduction de ces œuvres sur les maisons d’édition spécialisées et leurs pratiques? Nous aborderons ces questions en trois temps selon les thèmes suivants : l’expansion des marchés, le renforcement des agents du système littéraire, tels que les maisons d’édition, et la réconciliation.

Comme il a été mentionné auparavant, la traduction de ces littératures au Canada joue un rôle crucial dans leur consécration et leur visibilité, particulièrement en les introduisant dans de nouveaux centres littéraires. Elle favorise la reconnaissance internationale et soutient les auteurs

face aux inégalités des champs littéraires. Or, c'est par leur consécration que la traduction peut vêtir une importance primordiale dans l'épanouissement de l'économie autochtone au sein du marché du livre. En effet, si la traduction de ces littératures permet aux auteurs de voir leur lectorat et la vente des droits s'accroître, elle solidifie aussi l'intégralité du système littéraire qui se rattache à ces littératures. Notons ici que le système littéraire se définit en tant que « système sociohistorique englobant l'ensemble des acteurs, des instances et des processus contribuant à l'histoire littéraire » (Vaillant, 2017, p. 241) et, comme l'explique Casanova, ce système comprend des institutions, telles que les académies, les jurys, les revues et les critiques, dont la légitimité est mesurée par leur reconnaissance (2004, p. 28).

Alors que toute maison d'édition cherche à répondre à la demande du marché, la traduction représente un moyen complémentaire d'acquérir du capital littéraire. Cette logique s'applique aussi aux maisons d'édition autochtones, qui peuvent en bénéficier pour enrichir leur catalogue et tisser des liens avec les autres agents, principalement les autres maisons d'édition, dans le but d'obtenir une plus grande visibilité sur la scène nationale et internationale. De plus, en rendant les œuvres accessibles à un public plus large, la traduction permet d'atteindre des lecteurs et des marchés internationaux qui s'intéressent à la diversité culturelle et à de nouvelles perspectives. On constate d'ailleurs un engouement de plus en plus présent en Europe pour les littératures des Autochtones, particulièrement en Allemagne et en France (L'Italien-Marcotte, 2022). Cela encourage le développement économique entourant ces littératures en renforçant la capacité à produire et à promouvoir leurs propres littératures, tout en contribuant à diversifier les lectorats, à augmenter la demande pour ces œuvres et à stimuler l'économie de ce créneau.

De plus, la consolidation du système littéraire qu'entraîne la traduction peut permettre aux maisons d'édition autochtones, telles que les Éditions Hannenorak, au Québec, et Theytus Books,

en Colombie-Britannique, d'offrir davantage de possibilités aux écrivains. Ces maisons d'édition, qui se trouvent au sein des communautés de Wendake et de Penticton, se distinguent surtout par leur mission de donner une voix aux auteurs, notamment en se consacrant en tout et pour tout à la publication d'ouvrages autochtones. Dans ce contexte, la traduction peut jouer un rôle clé dans leur durabilité et leur capacité à les soutenir, à promouvoir leur voix et à préserver les traditions littéraires de l'industrie éditoriale en favorisant leur croissance économique. Elle permet également la création et la tenue d'événements littéraires, de prix et de programmes de résidence d'écrivains, comme le Salon du livre des Premières Nations à Québec ou les prix Voix autochtones, lesquels offrent une visibilité aux maisons d'édition et aux auteurs. Dans cette optique, l'agrandissement d'un corpus d'œuvres grâce à la traduction encourage les initiatives et la création d'entreprises liées au système littéraire. Un corpus élargi permet aussi la diversification des littératures, ce qui ouvre la voie à des revues littéraires, à des collections spécialisées ou à des programmes universitaires axés sur ces littératures. Ainsi, un système solide alimente une boucle de rétroaction positive qui favorise l'entrepreneuriat et l'épanouissement de ces littératures.

Un système littéraire qui leur est propre leur permet de plus d'éviter de devoir passer par les institutions habituelles et, par le fait même, de rencontrer des obstacles, comme « cultural and language barriers; the residential school system; ethnocentrism in academia; competition from non-Indigenous authors; and a lack of Indigenous-controlled editing and publishing » (Younging, 2018, p. 25). Bien que toutes les communautés ne possèdent pas les mêmes ensembles de protocoles, comme le respect des Aînés et des traditions orales (Younging, 2018, p. 43), le fait d'interagir avec des maisons d'édition autochtones leur permet de respecter des protocoles qui tiennent davantage compte de leurs valeurs et perspectives :

Les Éditions Hannenorak participent à l'émergence de pratiques éditoriales nouvelles, comme la consultation des aînés et des traditionalistes, le travail collectif autour du choix

d'une version du mythe, et la mise de l'avant de la nation au détriment de l'auteur. Ces procédés, respectueux du protocole culturel autochtone, rappellent ceux de maisons d'édition autochtone au Canada anglais, comme Theytus Books. La mise sur pied d'institutions littéraires autochtones modifie les pratiques et les lieux de légitimation entourant la publication de récits issus du savoir traditionnel des autochtones et, de ce fait, elle contribue au processus de décolonisation (Jeannotte, 2016, p. 26).

L'augmentation du nombre d'institutions littéraires qui leur sont propres, ainsi que l'abattement des barrières susmentionnées qu'elle entraîne, pourrait donc pousser les Autochtones à publier davantage d'ouvrages. Alors que « [t]o date, works by Indigenous authors are overshadowed by a greater number of books about Indigenous Peoples written by non-Indigenous authors, who continue to develop a separate body of literature about Indigenous Peoples » (Younging, 2018, p. 22), force est de reconnaître qu'un système spécialisé permettrait d'enrichir un corpus d'œuvres authentiques et d'encourager les auteurs à s'exprimer librement, sans l'ombre des récits imposés par d'autres groupes. Cela aiderait de même à rétablir l'équilibre dans le paysage littéraire, en donnant la priorité aux voix autochtones pour raconter leurs propres histoires et contribuer activement à la richesse et à la diversité de la littérature mondiale.

Enfin, dans le même ordre d'idées, traduire ces littératures représente un outil de plus vers la réconciliation économique au Canada. Cette dernière se définit comme « the process of creating and facilitating meaningful partnerships and mutually beneficial opportunities to support Indigenous economic prosperity and inclusion » (Hilton, 2021, p. 168). En effet, solidifier un système littéraire conçu par les Autochtones et principalement destiné à ces derniers et à la diffusion de leurs perspectives au Canada pourrait contribuer à la réconciliation, étant donné que « [e]conomic reconciliation should serve a dual function: to establish a critical mass of positive action for inclusion and to establish processes “to make right” that builds on the truth that Indigenous Peoples have been systematically denied the right to an economy » (Hilton, 2021, p. 192). Pour avoir un sens, elle doit donc déboucher sur des résultats tangibles qui contribuent au

bien-être socio-économique. Fondée sur des valeurs d'inclusivité et d'équité, cette réconciliation dans le marché du livre implique alors de créer des occasions pour les auteurs de publier leurs œuvres en valorisant et en promouvant leurs voix et leurs perspectives, ce que peut offrir un système littéraire solide appuyé par la traduction.

Or, la solidité et l'ampleur du système littéraire autochtone étant intimement liées à sa capacité de diffuser les valeurs que véhiculent les œuvres, favoriser leur visibilité et leur accessibilité par la traduction permettrait d'ailleurs de faire voyager toujours plus les idées aux fins de réconciliation et de guérison, ce que nous aborderons dans la partie suivante.

2.3 Fonction idéologique : appuyer la guérison

Les littératures des Autochtones font foi de la présence actuelle et future des cultures auxquelles elles sont attachées à la fois dans le système littéraire et le centre d'arrivée. La traduction affirme donc leur présence sur un territoire et étend sa portée au sein des différents groupes qui ont accès à ces littératures, notamment ceux avec lesquelles ils partagent le territoire, car « [f]undamentally, they [Indigenous literatures] affirm Indigenous presence – and our *present*. That our nations do indeed have a vibrant present gives us hope that we'll have a future, too » (Justice, 2018 p. xix, italique dans le texte). La traduction donne aussi aux différentes nations un moyen d'échanger des connaissances et des histoires entre elles. En effet, on accorde une place prépondérante à ces dernières, en tant que sources de connaissances qui représentent les unités principales du savoir et auxquelles on octroie une portée didactique, de sorte qu'elles permettent d'en apprendre sur les cultures et le monde :

In Indigenous knowledge systems, generation of knowledge starts with “stories” as the base units of knowledge; proceeds to “knowledge,” an integration of the values and processes described in the stories; and culminates in “wisdom,” an experiential distillation of knowledge. This process can be viewed as cyclical, as “wisdom” keepers in turn generate new “stories” as a way of disseminating what they know (Smylie *et al.*, 2004, p. 141).

L'échange par la traduction entre les communautés qui n'ont habituellement pas de contact entre elles en raison des nombreuses nations qu'on retrouve au Canada et de la distance géographique et culturelle séparant chacune leur donne alors l'occasion de former un nouveau réseau de connaissances. En effet, si l'on a souvent tendance à rassembler à tort les nombreuses et différentes cultures autochtones au Canada sous une seule et même bannière sans connaître les diversités de ces cultures, celles-ci diffèrent grandement et ne partagent pas toujours les mêmes connaissances, opinions et idées. Les littératures deviennent donc un moyen pour les Autochtones de raconter leurs propres histoires et de faire part de leurs expériences de vie, tout en contribuant à la préservation de leurs cultures et de leurs patrimoines. Or, c'est en partie par la création d'un réseau de connaissances ancrées dans leur propre culture qu'ils pourraient favoriser la guérison des communautés. En renforçant leur identité culturelle et en reconnaissant la valeur de leurs savoirs, ils pourraient ainsi retrouver la force et la résilience nécessaires pour surmonter les traumatismes passés et guérir collectivement.

Le concept de guérison par les histoires, auquel on croit depuis la nuit des temps (Episkew, 2009, p. 182), a pris de l'essor au Canada avec le théâtre de la guérison dans les années 1990 grâce aux productions Ondinnok. Il s'agissait avant tout d'une forme de théâtre qui visait à aider les membres des communautés à guérir des traumatismes causés par la colonisation. On avait principalement recours à des techniques de thérapie narrative et cathartique dans le but d'aider les participants à explorer leurs expériences et à trouver des moyens de guérir en s'enracinant dans l'identité culturelle. Sa fonction consistait à lutter « contre l'autodénigrement, la mémoire obsessionnelle, le mépris de soi et de sa propre communauté, puis [d'entamer] la recherche de la réparation, la réconciliation, le dialogue avec soi-même et les autres, l'élucidation du rapport perpéteur-victime et la refondation du sentiment d'estime de soi » (Paré, 2001). Le

théâtre allait au-delà du jeu d'acteurs : il devait redonner confiance en des cultures marquées par les effets de la colonisation par l'exposition des iniquités vécues. Le théâtre pouvait être utilisé comme outil de guérison individuelle et communautaire.

Les histoires en tant qu'outils de transmission d'expérience, de valeurs et de connaissances possèdent la capacité de susciter l'empathie des personnes, tout en leur permettant de comprendre les autres et de s'identifier à des perspectives et à des émotions qui peuvent être différentes des leurs. Raconter une histoire a pour but de susciter les mêmes émotions, d'aider à établir des liens avec la vie et de favoriser l'apprentissage et la transformation, deux valeurs sacrées pour les Autochtones (Methot, 2019, p. 7). Or, cela n'est pas seulement bénéfique pour ceux qui les entendent et les lisent; les histoires possèdent aussi le pouvoir d'aider les victimes à se détacher des événements et à envisager un changement en tant qu'auteur de sa propre histoire de survie :

When the survivor creates a coherent narrative for themselves – creating a story with details about who, when, where, how they felt then, and how they feel now – they are able to name the traumatic event(s). This helps them externalize it. By separating themselves from the event – placing it outside themselves – they are able to separate themselves from the survivor-perpetrator's story, the beliefs they have internalized, and the explanations they have created to help them make sense of their feelings. Once the individual has externalized the event, they are able to see that any difficulties they may be experiencing in life are not rooted in who they are but in what they have experienced. This, in turn, makes it possible for them to imagine change – whether they are the survivor-perpetrator or the victim-survivor (Methot, 2019, p. 71).

Les histoires peuvent donc créer des liens profonds, inspirer l'empathie et favoriser la compréhension mutuelle. Lorsque les Autochtones racontent la leur, ils trouvent souvent la force et l'espoir dont ils ont besoin pour surmonter le traumatisme qu'ils ont subi et reconstruire leur vie. Faire part de leurs expériences ouvre ainsi la voie à une profonde guérison et contribue à la résilience.

On entend par guérison la réappropriation et la légitimation des mythes fondateurs et des épistémologies autochtones par le refus de l'histoire coloniale (Episkenew, 2009, p. 170) et de son « colonialisme malade » (Episkenew, 2009, p. 182). Il s'agit de réécrire l'Histoire (Methot, 2019, p. 69) et de redéfinir l'identité en réaffirmant les histoires des communautés afin de redonner toutes leurs valeurs aux cultures, car « [s]ans vérité, il ne peut y avoir de réconciliation; sans vérité, il ne peut y avoir de guérison; et sans un récit commun de notre réalité collective (passée et présente), il ne peut y avoir de vérité » (Episkenew, 2009, p. 178). En ce sens, la littérature peut aider les Autochtones à se réapproprier leur culture et à trouver des réponses aux questions sur leur identité et leur place sur terre. La lecture de ces littératures peut contribuer à la guérison personnelle et collective en les aidant à se sentir plus ancrés et en paix avec leur passé et leur présent. La traduction en elle-même n'est toutefois qu'un outil à la guérison, un moyen plutôt qu'une fin. Elle appuie la guérison par le transfert des connaissances et des vérités non seulement entre les différentes cultures autochtones ou non, car c'est la littérature traduite, dans ce contexte, qui possède le pouvoir de « transformer chacun de nous de l'intérieur » (Todorov, 2007, p. 72) et non la traduction.

Comme la « littérature autochtone est intrinsèquement communautaire en ce qu'elle cherche à ressouder la dislocation causée par les atteintes à l'intégration inhérentes au processus colonial » (Episkenew, 2009, p. 184), la traduction permet de promouvoir et de transmettre des histoires qui ont le pouvoir « de panser les blessures des collectivités en aidant les individus à renouer des liens avec le grand tout » (Episkenew, 2009, p. 184). Elle devient alors un outil visant à contribuer à la guérison des différents peuples qui ont tous vécu la colonisation de manières différentes et de sensibiliser les populations non autochtones à l'égard des injustices. Il s'agit alors de tisser des liens qui n'existeraient pas sans la traduction d'œuvres marquantes et pertinentes à la pérennité des communautés. De plus, comme l'entend Todorov, la littérature peut « nous conduire vers les autres

êtres humains autour de nous, nous faire mieux comprendre le monde et nous aider à vivre » (2007, p. 72). Il n'en va pas autrement pour les littératures dont les histoires consistent à créer et à réparer des liens :

[R]elationship is the driving impetus behind the vast majority of texts by Indigenous writers – relationship to the land, to human community, to self, to the other than-human world, to the ancestors and our descendants, to our histories and our futures, as well as to colonizers and their literal and ideological heirs – and that these literary works offer us insight and sometimes helpful pathways for maintaining, rebuilding, or even simply establishing these meaningful connections (Justice, 2018, p. xix, italique dans le texte).

Traduire ces littératures permet donc de recoller et de reconstruire ce que la colonisation a morcelé afin d'aider les nombreuses communautés à se réapproprier leurs cultures et leurs savoirs tout en se rassemblant. De plus, ces littératures pourraient conduire au respect et à la compréhension entre les deux groupes :

Healing from intergenerational trauma isn't just work for Indigenous peoples, though. Non-Indigenous Canadians must recognize the wisdom contained within Indigenous science and philosophy and must accept this wisdom — this way of seeing — as a legitimate body of knowledge within Canadian systems and institutions. This means going beyond “inclusion” and actually making room for another culture's worldview. Then, and only then, will Canada be a post-colonial country (Methot, 2019, p. 22).

La traduction contribue ainsi à bâtir des ponts entre les cultures et à promouvoir la valorisation des connaissances et des points de vue autochtones en les rendant accessibles dans d'autres langues. Cela renforce l'idée selon laquelle ces savoirs doivent être considérés comme une forme légitime de connaissance. Elle permet l'ouverture et la construction d'une société qui appuie la décolonisation et qui fait valoir et intègre des perspectives diverses.

Il n'est toutefois pas anodin que les chercheurs occidentaux adoptent rarement une perspective autochtone, ne serait-ce que pour nuancer leurs propos. En effet, les conceptions occidentales et autochtones en ce qui a trait à la manière d'effectuer des recherches diffèrent grandement :

[Alors que] le recours à des modèles autochtones vise à ce que le processus de recherche s'effectue de manière considérée comme éthique, respectueuse, applicable, solidaire, profitable et en lien avec les expériences des peuples autochtones, [...] les méthodes occidentales de recherche sont définies comme des enquêtes ou des expériences visant à découvrir ou interpréter des faits [en adoptant] une approche méthodologique systématique visant à recueillir et à analyser l'information pour créer de nouvelles connaissances (Saini, 2013, pp. 7-9).

Et bien que ces méthodes de recherche soient de plus en plus appliquées dans les départements universitaires spécialisés, comme ceux d'anthropologie, et les instituts de recherche, la différence de méthodologie n'échappe pas aux enjeux de relation de pouvoir, de sorte que cette perspective est souvent mise de côté par les chercheurs occidentaux :

This is the prevailing negative Eurocentric perception of Traditional Knowledge (TK) that forms the basis for the status quo. Despite the advances made by knowledge systems throughout the Indigenous world, the Western world's general response throughout the colonial and most of the post-colonial periods was to dismiss the value of TK (Younging, 2018, p. 107).

En somme, la traduction des littératures autochtones offre l'occasion d'accroître le capital littéraire et de promouvoir les cultures qui y sont liées au Canada et ailleurs. Par le fait même, les horizons de la littérature mondiale se trouvent élargis par l'inclusion de ces nouvelles perspectives et expériences. Néanmoins, soutenir ces cultures ne se limite pas à la reconnaissance et à la célébration des auteurs. Le soutien apporté crée parallèlement des occasions économiques et favorise le développement des ressources locales en aidant les auteurs à obtenir une plus grande part du marché du livre. Traduire contribue ainsi à inverser les inégalités historiques.

La valorisation de ces cultures dépasse également le domaine littéraire en offrant aux communautés de nouvelles ressources pour guérir et surmonter les traumatismes hérités du colonialisme. En effet, on ne peut négliger la traduction comme outil visant à accroître la résilience des communautés en leur donnant des moyens d'expression et en encourageant la participation des

écrivains. Il est par conséquent impératif de soutenir et de célébrer ces cultures et littératures par le biais de la traduction.

Toutefois, s'il est pertinent de les traduire pour toutes les raisons susmentionnées, il demeure que ces langues hégémoniques, dont on pourrait favoriser l'utilisation par souci de « simplicité » et d'accommodement et, particulièrement, pour élargir le lectorat, représentent une option de rechange à double tranchant. Celles-ci peuvent permettre en effet de valoriser les différentes cultures autochtones et d'augmenter le nombre de personnes qui s'y intéressent, mais elles peuvent aussi ralentir, voire malmener, la revitalisation des langues en renforçant l'assimilation linguistique et en rendant les littératures accessibles majoritairement dans les langues du colonisateur. Il est donc important de garder à l'esprit les risques que pourrait engendrer l'utilisation des langues hégémoniques sur les efforts de revitalisation des langues autochtones afin que les mesures nécessaires soient prises.

CHAPITRE 3 : COMMENTAIRE DE TRADUCTION

3.1 La traduction des voix autochtones

Longtemps discutée, la notion de fidélité suscite depuis les derniers siècles un vif débat à savoir à qui et à quoi les traducteurs doivent-ils être fidèles : est-ce au sens du texte source, à l'intention présumée de l'auteur, à la culture de départ ou à celle d'arrivée? Dolet, Tytler et Yan Fu, entre autres traducteurs des siècles passés, ont jeté les bases de ce débat, lequel se poursuit de nos jours, alors que des théoriciens plus récents de la traduction comme Venuti et Berman préconisent une traduction à la fois fidèle à l'original et étrange dans la langue d'arrivée. Tantôt fidèle au sens et au texte, tantôt privilégiant une approche adaptative pour préserver l'essence des idées étrangères et les intégrer, la traduction ne peut être réduite à un simple exercice de transposition. Néanmoins, il convient de souligner que la fidélité totale dans la traduction demeure une tâche insurmontable, car les nuances et le contexte culturel de l'œuvre d'origine ne peuvent être entièrement reproduits en raison des choix de traduction.

Le traducteur est donc tenu de maîtriser non seulement le sens, le fond, le ton et le style, mais aussi les références culturelles sous-tendant le texte d'origine, afin de pouvoir le restituer de manière compréhensible au public cible. Or, en est-il de même pour la traduction des littératures autochtones par des non-Autochtones? L'œuvre de Johnson s'adresse à la fois à un public autochtone, à titre d'appel au soulèvement et au changement, ainsi qu'à tous les Canadiens, dans un esprit de sensibilisation sur les échecs de leur système judiciaire. Sa traduction par un non-Autochtone, qui doit agir en tant qu'intermédiaire, soulève bon nombre de questions en ce qui concerne la façon dont le traducteur abordera le projet de traduction. Les relations de pouvoir inégales qui ont toujours cours ainsi que la manière dont ces relations peuvent engendrer des répercussions sur la traduction forcent les traducteurs à revoir leur pratique, puisque « [i]n the

postcolonial context, the continued hegemony of the ex-colonizers ensures that the dominant representations of the ex-colonized remain powerful » (Baker, 2014, p. 16).

Les littératures autochtones expriment avant tout un héritage culturel, fruit d'un amalgame d'expériences du monde et de points de vue uniques. Les thèmes, les motifs et le style qui en découlent sont profondément influencés par les traditions orales, les rituels, les croyances et les récits fondateurs. En leur qualité de formes expressives de l'expérience culturelle et historique des peuples autochtones, ces littératures ont le pouvoir d'apporter une substance et une finalité à leur existence. Elles offrent un cadre de référence pour comprendre la manière dont les individus peuvent assumer leurs responsabilités mutuelles ainsi que vis-à-vis du monde (Justice, 2018, p. 2). Elles se veulent pour cette raison « dialogiques » (McKegney, 2018, p. 153), c'est-à-dire qu'elles « reflètent et créent à la fois l'identité et la communauté » (cité par McKegney, 2018, p. 153). Cependant, il est important de reconnaître que les auteurs ne sont pas simplement des représentants de leur culture. Ils sont des individus uniques qui peuvent avoir des intentions, un style et des influences littéraires variés, qui ne sont pas nécessairement liés à leur héritage culturel. Comme l'explique Lee Maracle :

Je ne peux plus soutenir l'hypothèse binaire d'une séparation claire entre une écriture « autochtone » et « non autochtone », une distinction aux frontières rendues floues par l'oralité transformée en écriture et par l'écriture adoptant des aspects de l'oralité. De telles dichotomies font des généralisations, sont souvent fondées sur des partis pris idéologiques et ne laissent place ni à la complexité de la création littéraire ni à une perception dynamique de la culture (cité par Eigenbrod, 2018, p. 145).

En effet, les auteurs peuvent opter pour des styles d'écriture, des thèmes et des formes littéraires qui s'apparentent à ceux des non-Autochtones afin d'exprimer leur propre voix et leur propre expérience. Dans cette mesure, il s'avère crucial de ne pas réduire leur production littéraire à une représentation stéréotypée de leur culture, mais plutôt de les considérer comme des auteurs singuliers arborant leur propre style et leur propre voix. Il est donc impératif de reconnaître et de

respecter la diversité des voix et des expériences parmi les auteurs, plutôt que de les réduire à des représentants d'une culture monolithique. De plus, traduire selon la notion de « langue-culture », comme l'entend Meschonnic (1973, p. 308), se veut problématique dans le contexte de la traduction d'œuvres autochtones, car leur traduction entre les langues officielles du Canada ne peut se faire sans la scission entre langue et culture. Si on associe généralement une langue à une culture, bon nombre d'auteurs se voient contraints à rédiger dans une langue seconde – une des deux langues coloniales – s'ils souhaitent atteindre un lectorat élargi. On ne peut alors traduire ces textes comme on le ferait normalement pour un texte de l'anglais au français, puisque la culture reposant sur la langue anglaise pour véhiculer son message n'a pas cette pensée coloniale de l'anglais.

Compte tenu de ces enjeux et afin de diminuer les risques de produire une traduction irrespectueuse de l'œuvre autochtone originale, l'établissement d'un ensemble de paramètres formant, comme l'entend Berman (1995, p. 79), l'horizon du traducteur ainsi que l'analyse de la position traductive et du projet de traduction², peut faciliter la compréhension des enjeux sous-jacents à ce genre de traduction. Il faut alors bien reconnaître la visée de la traduction ainsi que ses limites, notamment celles du traducteur. Une traduction respectueuse du texte et éthique dans une relation hégémonique serait donc avant toute sourcière (Ladmiral, 2017, p. 542) pour demeurer le

² Ces concepts bermaniens se définissent comme suit.

Projet de traduction : Chaque acte de traduction est guidé par un ensemble de choix linguistiques, culturels, esthétiques et éthiques et de décisions de la part du traducteur. « Le projet ou visée sont déterminés à la fois par la position traductive et par les exigences à chaque fois spécifiques posées par l'œuvre à traduire. [...] Le projet définit la manière dont, d'une part, le traducteur va accomplir la *translation* littéraire, d'autre part, assumer la traduction même, choisir un "mode" de traduction, une "manière de traduire" » (Berman, 1995, p. 76).

Horizon du traducteur : « [L]'ensemble des paramètres langagiers, littéraires, culturels et historiques qui "déterminent" le sentir, l'agir et le penser d'un traducteur » (Berman, 1995, p. 79).

Position traductive : « [L]e "compromis" entre la manière dont le traducteur perçoit en tant que sujet pris par la *pulsion de traduire*, la tâche de la traduction, et la manière dont il a "internalisé" le discours ambiant sur le traduire (les "normes") » (Berman, 1995, pp. 74-75).

plus fidèle possible aux idées et à la manière dont elles sont présentées, puisque « [l']acte éthique consiste à reconnaître et à recevoir l'Autre en tant qu'Autre » en « ouvr[ant] l'Étranger à son propre espace de langue » (Berman, 1985, p. 88). Il ne s'agit pas ici de traduire à l'aide d'un littéralisme rigoureux, mais plutôt de respecter la cohérence matérielle du texte (Suchet, 2009, p. 173) en atteignant un certain équilibre. En effet, une traduction n'est jamais purement sourcière ou cibliste (Ladmiral, 2017, p. 542); elle représente un ensemble de compromis qu'a dû faire le traducteur dans le cadre de son travail.

À l'opposé, la traduction ne peut être également trop libre, car comme le souligne Younging en citant Lee Maracle dans *Elements of Indigenous Style*, les non-Autochtones ont un point de vue différent en ce qui concerne la manière dont les idées sont présentées et ce qu'elles signifient (2018, p. 30). Par conséquent, l'apport de changements considérables au sein du texte, tels que l'adaptation de passages, la fusion de plusieurs phrases ou le retrait d'une répétition qui semble superflue, pourrait entraîner des changements sémantiques à l'échelle du texte. De plus, comme la traduction s'adresse non seulement à un lectorat autochtone, mais aussi à un lectorat francophone, le traducteur ne peut se pencher sur un texte de ce type sans évaluer sa position traductive afin de mieux comprendre les défis auxquels il doit faire face, « [c]ar la traduction n'est pas une simple médiation : c'est un processus où se joue tout notre rapport avec l'Autre » (Berman, 1984, p. 287).

Il devient alors pertinent de bien garder en tête le concept de relation de pouvoir et de réfléchir extensivement à la façon de traduire, par exemple, certains noms et adjectifs, afin d'éviter de reproduire des tendances qui ont cours dans un contexte colonial. Enfin, l'éthique de la traduction ne peut toutefois se réduire qu'à la fidélité, car tout processus de traduction fait l'objet d'une interprétation (Venuti, 1998, p. 82) qui varie en fonction de la culture d'arrivée et du traducteur. Il s'agit alors de trouver un équilibre entre la traduction littérale et l'idiomaticité dans

la langue et culture d'arrivée. Mais comment l'atteindre? Une éthique de la traduction pourrait-elle fournir la réponse recherchée?

Dans son éthique de la différence culturelle, Spivak soutient que la traduction ne peut être éthique que lorsque le traducteur s'adonne complètement au texte ainsi qu'à la langue et à la culture de l'Autre. Elle ne peut l'être qu'après que le traducteur a abandonné sa propre identité, à la croisée des deux langues (Spivak, 1993, p. 205). Toutefois, cette vision s'apparente davantage à « une forme d'action socio-politique », plutôt que linguistique (Godard, 2001, p. 77). En effet, selon Godard, la traduction chez Spivak :

prend explicitement la voie d'une intervention dans des luttes de pouvoir afin de changer l'axe de la transmission du savoir en construisant un lieu de résistance contre-hégémonique. La traduction [...] est plutôt la reconnaissance de l'étrangeté d'une culture autre dans un mouvement d'exotopie (2001, p. 77).

Traduire l'Autre consisterait alors à importer l'étrangeté sans l'altérer, du moins dans la mesure du possible. On retrouve également chez Venuti cette idée d'abandon de soi de la part du traducteur afin de laisser place à l'altérité, car pour honorer l'Autre,

a project must take into account the interests of more than just those of a cultural constituency that occupies a dominant position in the domestic culture. A translation project must consider the culture where the foreign text originated and address various domestic constituencies (Venuti, 1998, p. 83).

Bien qu'elles présentent somme toute un état d'esprit à adopter pour produire une traduction éthique, les conceptions que défendent Spivak et Venuti en ce qui concerne la traduction éthique, l'abandon de soi et la reconnaissance de l'altérité, reposent sur l'idée que le traducteur est pleinement en mesure de renoncer à sa propre identité et à sa culture afin de ne laisser place qu'au texte qu'il traduit. Or, comme le mentionnent Hatim et Mason, « the translator, as processor of texts, filters the text world of the source text through his/her own world-view/ideology, with differing results. Degrees of translator mediation may not always correspond to degrees of

domestication » (2005, p. 122). Notons ici qu’Hatim et Mason définissent l’idéologie comme « les hypothèses tacites, les croyances et les systèmes de valeurs qui sont partagés collectivement au sein d’un groupe social » (2005, p. 120; notre traduction). Ainsi, l’abandon de soi dont peut faire preuve le traducteur dans le cadre d’une traduction éthique se limite non seulement à la connaissance qu’il possède de l’Autre, mais aussi à sa capacité d’introspection. Si le traducteur n’est pas apte à prendre conscience de son bagage culturel et des idées reçues qui circulent au sein de son propre groupe social, il ne sera pas nécessairement en mesure de s’abandonner complètement à la culture de l’Autre sans y ajouter ses propres conceptions au passage, qu’il le veuille ou non, d’autant plus « [q]ue cette domestication des valeurs étrangères (c’est-à-dire du texte source) soit un processus conscient ou involontaire n’a guère d’importance : l’effet est le même, à savoir assimiler à une culture dominante, voire hégémonique, tout ce qui est étranger [au traducteur] » (Hatim et Mason, 2005, p. 121; notre traduction). La traduction d’une œuvre autochtone nécessite donc bien plus qu’une éthique de la traduction, car le traducteur, à la croisée des langues-cultures du projet de traduction, représente intrinsèquement la limite même de cette éthique. Aucun cadre de travail ni aucune méthodologie ne pourra remédier à cette limite dans son ensemble.

De plus, comme la traduction peut s’avérer un outil de domination culturelle qui a pour fin d’imposer les normes et les valeurs de la culture dominante aux groupes minoritaires dans un contexte hégémonique, une traduction éthique implique une reconnaissance de la diversité culturelle, ainsi qu’une volonté de travailler avec les Autochtones pour créer des espaces de dialogue et de compréhension mutuelle. Cependant, comme Daniel Salée et Salma El Hankouri l’indiquent (2021, p. 98), la transformation ne peut se faire sans une remise en question profonde des structures sociales et culturelles qui maintiennent la domination coloniale en place. Ils soutiennent que la mise en place d’espaces de traduction équitables ne peut se faire sans une

transformation radicale de ces structures. La transformation implique une remise en question profonde des normes intellectuelles et culturelles qui sous-tendent la domination coloniale, ainsi qu'une volonté réelle de transcender les identités et les normes culturelles existantes. Sans cela, toute déclaration officielle de respect de la différence autochtone ne sera qu'artificielle et ambiguë. Cependant, ils terminent leur propos en mentionnant que la « Canadian society is not there yet. Far from it. Until it gets there, Indigenous languages will likely continue to exist on the margins of the public sphere » (Salée et El Hankouri, 2021, p. 98). Il reste par conséquent beaucoup à faire pour lutter contre la marginalisation des langues, des cultures et des littératures autochtones.

C'est en partie pourquoi il importe que les traducteurs non autochtones souhaitant traduire une œuvre de ce type se présentent d'abord à l'auteur, notamment pour lui demander la permission de travailler sur son œuvre. Tandis que bon nombre d'auteurs souhaitent être traduits, peu importe l'origine du traducteur, d'autres pourraient refuser qu'un traducteur non autochtone effectue le travail, car cela pourrait être vu comme une extension du colonialisme. En demandant l'autorisation de l'auteur, les traducteurs témoignent du respect à l'égard de l'auteur et de sa culture. Cette démarche pourrait également permettre aux traducteurs de travailler en collaboration avec les auteurs, et leur donnerait l'occasion de mieux comprendre d'autres perspectives, comme le mentionne Younging : « Indigenous style recognizes the essential role of relationship and trust in producing works with authentic Indigenous content, and the source of relationship and trust in truthfulness, honesty, mindfulness about community impacts, and continuity with history and heritage » (2018, p. 98). Les traducteurs pourront ainsi acquérir une connaissance plus approfondie de la culture de l'auteur, ce qui peut avoir une incidence positive sur leur manière de traduire et le respect de l'intention d'origine. Le traducteur a donc tout à gagner en établissant la communication avec l'auteur.

3.2 Traduire *Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada* de Harold Johnson

Les difficultés de traduction de l'œuvre de Johnson résident dans le respect de son ton virulent et vulgarisateur. Sans une certaine intervention de la part du traducteur, l'amertume et l'indignation dont fait preuve l'auteur tout au long de l'ouvrage pourraient subir un appauvrissement qualitatif, l'une des tendances déformantes de Berman (1985, p. 58), de sorte que le ton pourrait se retrouver homogénéisé. Dans le contexte actuel, cette intervention se présente sous la forme de choix de traduction qui ont pour but de conserver dans la mesure du possible la force, la simplicité et l'influence du texte au moyen des ressources linguistiques du français. Le commentaire de traduction ci-dessous vise donc à expliquer certains choix de traduction considérables en matière, entre autres, de phraséologie, de terminologie et de syntaxe. Parmi ces choix de traduction, plusieurs reposent sur les recommandations de Younging qui préconisent des textes qui « reflect Indigenous realities as they are perceived by Indigenous Peoples, are truthful and insightful in their Indigenous content [and that] are respectful of the cultural integrity of Indigenous Peoples » (Younging, 2018, p. 96).

Syntaxe

Voix passive

Dans son exposé introductif, Johnson emploie de manière répétée la voix passive lorsqu'il aborde les abus législatifs qu'a commis le Canada à l'égard des Autochtones. Parmi ces nombreuses phrases passives qui servent notamment dans le contexte actuel à « mettre en évidence l'agent de l'action » (Delisle, 2013, p. 505), on en compte environ une dizaine débutant toutes par « Law has been/was used to ». Ces phrases mettent l'accent sur l'utilisation du droit afin d'aliéner les Autochtones et l'opposition qui en résulte; dans l'idéal, rappelons-le, les lois sont censées

« reconna[ître] et prot[éger] également les libertés et les droits individuels fondamentaux comme la liberté et l'égalité (gouvernement du Canada, 2021) ». Johnson nous montre cependant qu'il en est tout autre.

Bien que l'on ait tendance à transformer les phrases passives en phrases actives dans la traduction de l'anglais vers le français, notamment pour éviter la lourdeur qu'apporte cette voix en français, nous avons préféré assumer son usage dans l'optique de conserver l'accent sur le droit comme outil d'aliénation des Autochtones. Par exemple, la phrase passive « Law has been used to confine us to tiny plots that are economically unsustainable » est donc devenue « Le droit a été invoqué pour nous confiner dans des parcelles minuscules et non viables économiquement ». Cette solution permet entre autres d'éviter la répétition du verbe « utiliser », que l'on retrouve en abondance à la fin du chapitre et qui apporte très peu sémantiquement en français, tout en renforçant l'opposition entre le droit et les injustices que l'on a fait subir aux Autochtones au moyen du droit.

Tournures et pronoms possessifs

L'utilisation de tournures et de pronoms possessifs pour décrire les Autochtones représente une erreur courante, puisqu'ils sous-entendent que les États coloniaux possèdent les Autochtones (Younging, 2018, p. 89). Dans le but d'éviter ce type d'erreur dans notre traduction, nous avons opté pour plusieurs stratégies. D'une part, pour éviter toute forme d'ambiguïté que pourrait engendrer la préposition « de », qui, à la fois, marque la provenance de quelque chose et dénote l'idée de possession, nous avons substitué tout déterminant impliquant l'idée de possession par un déterminant de lieu, tel que « à (au) » et « en » lorsqu'il est question des peuples autochtones. Les tableaux suivants présentent quelques exemples :

Anglais	Français
---------	----------

<p>Today, more than half of Indigenous people in Canada live in urban areas.</p>	<p>Aujourd’hui, au Canada, plus de la moitié des Autochtones vivent en milieu urbain.</p> <p>*Au lieu de « [...] la moitié des Autochtones du Canada vivent [...] ».</p>
--	--

Nous avons également adopté cette méthode lorsque l’auteur employait lui-même une tournure possessive en anglais aux fins d’uniformité. Bien que nous croyions qu’il est important d’éviter de modifier le plus possible le sens des phrases, la recommandation de Younging prévaut selon nous.

Anglais	Français
<p>There is no reason to give conservation officers assault rifles other than to send a message that Saskatchewan is prepared to go to war with its Indigenous population.</p>	<p>La décision de munir les agents de protection de la nature de fusils d’assaut n’a aucune raison d’être, si ce n’est d’envoyer le message que le gouvernement de la Saskatchewan est prêt à entrer en guerre contre les Autochtones.</p> <p>*Au lieu de « [...] si ce n’est d’envoyer le message que la Saskatchewan est prête à entrer en guerre contre ses Autochtones. »</p>

Passages déjà traduits : la paix et le bon ordre [peace and good order] et agent [officer]

Certains passages de l'ouvrage sont tirés textuellement de rapports officiels et de traités précédemment traduits par le gouvernement du Canada. Aux fins d'uniformité et afin de faciliter la recherche ainsi que de respecter les droits d'auteur, le cas échéant, nous avons conservé les traductions originales de ces documents en les plaçant entre guillemets. Alors que les coquilles ont été retirées sans marques ou crochets, nous avons toutefois décidé de placer entre crochets les modifications importantes en ce qui concerne la terminologie.

D'une part, nous avons changé « la paix et la bonne harmonie » de la traduction originale par « la paix et le bon ordre ». Bien que la traduction « la bonne harmonie » semble utilisée dans les différents traités au Canada, il demeure toutefois que le syntagme « le bon ordre » semble bien plus attesté aujourd'hui dans les textes de loi que la tournure pléonastique « bonne harmonie ». On retrouve notamment le syntagme « le bon ordre » dans les lois constitutionnelles de 1867 à 1982 dont Johnson fait mention. Enfin, comme ce syntagme est amplement répété tout au long de l'ouvrage, nous avons préféré conserver le syntagme le plus évoquant aux fins d'uniformité.

D'autre part, afin de conserver une uniformité et d'assurer la cohérence du texte, nous avons dû modifier le terme « officier » par « agent ». L'utilisation d'« officier » dans la traduction originale du passage cité convenait, puisqu'on ne mentionnait que « les officiers de Sa Majesté » sans nommer de titre de poste en particulier. Toutefois, ce sens semble aujourd'hui vieilli et ne peut convenir pour traduire l'ensemble des agents dont Johnson fait mention par la suite. Voici un exemple de passage dans lequel il est nécessaire de remplacer « officier » par « agent » afin d'assurer la cohésion du texte et de respecter la terminologie d'aujourd'hui.

Anglais	Français
----------------	-----------------

<p>The final treaty clause stipulates that we “will aid and assist the officers of Her Majesty.”</p> <p>That doesn’t necessarily mean officers of Canada’s North-West Mounted Police or Canada’s Royal Canadian Mounted Police. Those are officers of Her Majesty, but a police force established by us would also be officers of Her Majesty. Peace officers in Canada, as defined in the Criminal Code, may be mayors, reeves, conservation officers, fisheries officers, border guards, prison guards, police officers, immigration officers, airplane pilots, or members of the Canadian Armed Forces. As peace officers, they are all officers of Her Majesty.</p>	<p>La clause finale du traité stipule que nous « aideron[s] et assisteron[s] les [agents] de Sa Majesté ». Il ne s’agit pas nécessairement d’agents de la Police à cheval du Nord-Ouest du Canada ou de la Gendarmerie royale du Canada. Ce sont bien des agents de Sa Majesté, mais si nous créons un corps policier, ses membres en seront également. Les agents de la paix au Canada, au sens du <i>Code criminel</i>, peuvent être des maires, des préfets, des agents de protection de la nature, des agents des pêches, des gardes-frontières, des gardiens de prison, des agents de police, des agents d’immigration, des pilotes d’avion ou des membres des Forces armées canadiennes. À titre d’agents de la paix, ils sont tous des agents de Sa Majesté.</p>
---	---

Mots et locutions d’origine crie : *aski poko* et *Semaganisak*

Comme notre traduction vise à respecter avant tout l’intention du texte, nous avons conservé toute trace de plurilinguisme dans le texte en français. À l’instar des segments n’ayant pas à être traduits ou adaptés, tels que les noms de regroupement figurant dans le texte (Mothers Against Drunk Driving, Northern Alcohol Strategy, Students Against Destructive Decisions), les mots appartenant

à la langue crie ont été ajoutés en italique à la version en français sans avoir subi de modification typographique. Alors que la locution « *aski poko* » était écrite en italique dans la version anglaise, ce n’était pas le cas pour le terme « *Semaganisak* », que nous avons écrit en italique en français aux fins d’uniformité.

Anglais	Français
The Cree phrase <i>aski poko</i> was fundamental to the negotiations of this adhesion. Directly translated, <i>aski poko</i> means “land only.”	L’expression crie <i>aski poko</i> a joué un rôle fondamental lors des négociations de cette adhésion. Traduit littéralement, <i>aski poko</i> signifie « terre seulement ».
In my own Cree territory we had a police force— <i>Semaganisak</i> —who were specially trained and respected.	Sur mon propre territoire cri, nous avons notre corps policier – <i>Semaganisak</i> – spécialement formé et respecté.

Lexique

Aîné [Elder] et Gardien du savoir [knowledge keeper]

L’utilisation de la majuscule pour le terme « Elder » dans l’ouvrage n’est pas anodine. Comme l’explique Younging,

Indigenous style uses capitals where conventional style does not. It is a deliberate decision that redresses mainstream society’s history of regarding Indigenous Peoples as having no legitimate national identities; governmental, social, spiritual, or religious institutions; or collective rights (2018, p. 76).

Toutefois, la question à savoir si l’on doit rendre ou non la majuscule en français pour les deux termes demeure, car Johnson n’utilise la majuscule que pour le terme « Elder » et non pour

« knowledge keeper ». Or, le lexique terminologique bilingue préparé par l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA) indique que la majuscule permet de discerner les aînés, c'est-à-dire les personnes âgées autochtones, des Aînés, qui sont des « Autochtones respectés pour leur sagesse, leurs connaissances, leur expérience, leurs antécédents et leur clairvoyance » (ENFFADA, 2018). Pour cette raison, nous croyons qu'il est préférable de conserver la majuscule du terme « Aîné » lorsque la majuscule est employée dans la version en anglais, puisqu'il s'agit dans ce contexte-là d'un titre. Aux fins d'uniformité, nous appliquerons le même principe pour le terme « Gardien du savoir », même s'il ne possède pas la majuscule en anglais, car il représente également un titre; l'utilisation de la majuscule, à l'opposé de « Elder », n'entraîne pas de changement sémantique. De plus, cet usage de la majuscule est approprié selon *Le français au bureau*, qui indique que la majuscule de signification est valable lorsqu'elle permet de supprimer les ambiguïtés (Guilloton et Cajolet-Laganière, 2014, p. 202).

Autochtone, Indien, non-Autochtone, allochtone, amérindien, Premières Nations [Indigenous, Aboriginal, Indian, non-Indigenous, First Nations]

Comme l'indiquent Bob Joseph et Cynthia Joseph, « le langage possède le pouvoir de respecter et d'honorer, tout comme celui de blesser et d'offenser. Et cela est particulièrement vrai lorsqu'on travaille entre les cultures » (Joseph et Joseph, 2019, p. 161). Pour cette raison, nous avons accordé une grande importance à la sélection des termes pour nommer les Autochtones dans l'ouvrage selon leur statut et les particularités de chacun des termes.

En premier lieu, nous avons employé « Autochtone (autochtone) » pour traduire « Indigenous » et « Aboriginal », étant donné que le terme en français est plus inclusif et de plus en plus privilégié (ENFFADA, 2018). La majuscule permet ici de différencier le substantif de l'adjectif. En ce qui concerne le terme « Aboriginal », nous avons consulté la *Loi constitutionnelle*

de 1982 afin de connaître la traduction officielle du terme, comme il a cours dans les textes juridiques du Canada.

En deuxième lieu, nous n'avons traduit « Indian » par « Indien » que lorsqu'il était question d'Indiens inscrits en vertu de la *Loi sur les Indiens* ainsi que d'Indiens visés par un traité. En raison de son caractère offensif, le terme n'a été employé dans aucun autre contexte. Il en est de même pour « amérindien », qui est de plus en plus remplacé par « Autochtone » et « Premières Nations ».

En troisième lieu, le choix de privilégier le terme « Autochtone » par rapport à « Premières Nations » pour traduire « Indigenous » s'appuie sur diverses considérations présentées entre autres dans le lexique terminologique bilingue de l'ENFFADA. En effet, bien que le terme « Premières Nations » ait été introduit dans les années 1970 pour remplacer des termes jugés offensants comme « Indien » et « bande indienne », sa définition juridique demeure ambiguë (ENFFADA, 2018). De plus, le terme ne tient pas compte des Inuits et des Métis, ce qui exclut un grand nombre d'Autochtones. Par souci d'éviter toute confusion et de favoriser l'inclusion, nous avons donc préféré le terme « Autochtone », sauf pour traduire les occurrences de « First Nations ».

Enfin, nous préférons le terme « non-Autochtone (non autochtone) » à « allochtone » pour traduire « non-Indigenous », en raison de la différence considérable entre le sens courant d'« allochtone » et celui ayant cours dans le domaine de la sociologie. Comme l'indique la fiche du *Grand dictionnaire terminologique*,

[...] le terme *allochtone* est parfois utilisé en sociologie ou dans le vocabulaire politique pour remplacer des expressions du type *issu de l'immigration* ou *d'origine étrangère*. Toutefois, on désapprouve souvent cet emploi en raison des connotations discriminatoires qui lui sont associées [...]. Le concept fait ainsi souvent référence à un sens très restreint du terme. Au Canada, par exemple, on distingue parfois les personnes d'origine amérindienne ou inuite que l'on nomme *autochtones* et les personnes d'autres origines que l'on nomme *allochtones*. Cet usage est souvent critiqué en raison des risques de confusion entre cette acception particulière et le sens premier du terme, toujours en usage (Office québécois de la langue française, 2006).

Notons que ce sens ne semble attesté que dans le dictionnaire *Usito*. Les autres dictionnaires de langue générale ne le recensent pas. Nous considérons donc le terme « non-Autochtone » comme préférable, puisqu'il évite toute forme d'ambiguïté.

Colonisateur [settler]

Si on peut habituellement rendre « settler » en français par les termes « colon » et « pionnier » dans un contexte historique, l'emploi de « settler » que fait ici l'auteur pour désigner les non-Autochtones au Canada dans un contexte actuel oblige à trouver une traduction qui convient mieux au ton de l'ouvrage. Simon Pillet propose de traduire « settler » par « allochtone dans sa condition d'occupant » (cité par Côté, 2019, p. 36). Toutefois, bien que cette solution permette en effet de rendre le concept actuel de « settler » en français, elle ne convient pas ici, comme elle ferait fi du ton de l'auteur, qui se veut par moment amer. C'est la raison pour laquelle, en considérant que, « [e]n contexte colonial, la traduction sert souvent à construire des représentations de l'autre, et ces dynamiques de représentation se poursuivent dans les situations postcoloniales, puisque les pouvoirs hégémoniques renforcent les stéréotypes à l'égard de certaines communautés et régions. » (Henitiuk, 2017, p. 40; notre traduction), « settler » pourrait ici se traduire par « colonisateur » afin de conserver l'idée de la colonisation et des relations de pouvoir sous-tendues et d'éviter que la traduction réponde aux intérêts de la culture du traducteur. La modification par le traducteur non autochtone des dynamiques représentatives dont l'auteur autochtone se sert pour désigner le groupe dominant s'avère être un moyen de contrôle et d'atténuation du message. Par conséquent, il est préférable que le traducteur non autochtone adopte autant que possible un rôle d'« agent for subaltern resistance, instead of an extension of the long arm of the oppressor » (cité par Baker, 2014, p. 17). Cependant, cette manière de traduire le terme ne peut être adoptée dans l'ensemble

du texte, comme « settler » n'est pas toujours employée de façon péjorative. Pour retirer toute connotation à ces passages plus neutres, le terme a alors été rendu par « non-Autochtone ».

Contrevenant [offender]

Dans le *Code criminel*, les termes « délinquant » et « contrevenant » sont tous les deux employés pour traduire « offender ». Toutefois, seule la définition du terme « contrevenant » trouve sa place dans la loi fédérale, laquelle correspond à ce qui suit : « Personne dont la culpabilité à l'égard d'une infraction a été déterminée par le tribunal, soit par acceptation de son plaidoyer de culpabilité soit en la déclarant coupable » (*Code criminel*, 1985, art. 2). Dans l'ouvrage, « contrevenant » incarne mieux la perception de Johnson lorsqu'il est question d'Autochtones. L'auteur précise qu'il n'a jamais rencontré de gens qu'il qualifierait de criminels et que la loi comporte de nombreuses iniquités à l'égard des Autochtones, voire qu'il s'agit d'un outil d'assujettissement. Or, par définition, « délinquant » met l'accent sur le délit commis, tandis que le terme « contrevenant » fait avant tout référence à l'idée de transgression d'une loi ou d'un règlement, comme la culpabilité d'une personne est établie à l'égard de l'infraction. Ce dernier terme respecte donc davantage la vision de Johnson, selon laquelle la notion de criminalité est intrinsèquement liée à la manière dont les lois sont conçues et appliquées relativement aux Autochtones. Ainsi, compte tenu des définitions susmentionnées et dans le but de rendre justice à la vision de Johnson, seul « contrevenant » a été employé pour traduire « offender ».

Droit/loi [law]

La décision de traduire « law » par « droit » plutôt que par « loi » lorsque le choix était ambigu s'est révélée complexe, notamment en raison du rapprochement sémantique des deux mots. Comme on le voit dans le tableau ci-dessous, la comparaison des définitions, tirées du dictionnaire *Usito*, montre que les mots partagent certaines similarités, c'est-à-dire qu'ils sont tous les deux des règles

appliquées par un État ou une autorité souveraine et qui dicte la vie en société. D'une part, le droit est un ensemble de règles et de principes qui régissent les relations sociales et le comportement des individus dans une société donnée. Le droit peut comprendre des lois écrites, des règles de droit non écrites et des principes fondamentaux comme la protection des droits de la personne et des libertés individuelles. D'autre part, la loi est une règle écrite édictée par une autorité, comme un gouvernement ou une assemblée. L'objectif de la loi est donc de réglementer le comportement individuel et les relations sociales et de protéger les droits et les intérêts des individus et des groupes. A priori, même si « droit » s'avère en réalité l'hyperonyme de « loi », ces derniers pourraient-ils parfois être interchangeables selon le contexte?

Droit	Loi
1. « Ensemble des règles qui régissent les rapports des individus entre eux, et qui impliquent une répartition équitable des biens et une jouissance égale des prérogatives et des libertés. »	1. « Règle émanant de l'autorité souveraine d'une société et entraînant pour tous les individus l'obligation de s'y soumettre, sous peine de sanctions. »
1.1 « Ensemble des règles régissant la vie en société et sanctionnées par l'État. »	

D'un point de vue philosophique, ces concepts ont des significations et des implications différentes. Bien qu'ils puissent être parfois interchangeables afin de rendre « law » en français dans l'ouvrage de Johnson, ces termes n'ont pas la même portée, principalement en ce qui se rattache au ton. À l'opposé de la loi, le droit implique une idée intrinsèque d'équité et de liberté et, « dans son acception actuelle, [...] [il peut se définir par] l'équation "droit = loi + jurisprudence + coutume + doctrine" [...] » (Liendle, 2012). En ce sens, le droit, « qui se délie en quelque sorte en une double

qualité, qualité objective, parce qu'il est issu d'un ordre socialement établi et imposé et qualité subjective, parce qu'il est accepté consciemment » (Liendle, 2012), ne se compose pas seulement d'un ensemble de règles, mais aussi de différentes coutumes et doctrines appartenant au groupe autoritaire.

Prenons par exemple la phrase suivante : « Law has been used to confine us to tiny plots that are economically unsustainable [Le droit a été invoqué pour nous confiner dans des parcelles minuscules et non viables économiquement] ». Afin de respecter le ton virulent de l'ouvrage et de rendre l'idée de Johnson selon laquelle l'autorité s'est servie de ses pouvoirs en tant qu'outils d'asservissement des Autochtones au Canada, nous avons donc opté pour le mot « droit », qui fondamentalement, renforce l'idée que Johnson s'attaque à l'essence des lois, qui sont censées être objectives et justes.

Exposé introductif [opening argument] et plaidoirie de clôture [closing argument]

Les traductions des termes « opening argument » et « closing argument », titres de l'introduction et de la conclusion de l'œuvre de Johnson, pullulent et relèvent de divers domaines dans *Termium Plus* et *Le grand dictionnaire terminologique*. Toutefois, aucun de ces termes répertoriés n'appartient précisément au domaine de la common law. Afin d'assurer que la terminologie adoptée est propre au procès criminel, forme que prend l'ouvrage de Johnson, nous avons consulté le *Juriterm*, la banque de terminologie de la common law, qui propose respectivement les termes « exposé introductif » et « plaidoirie de clôture ». Cette décision vise à conserver l'authenticité du discours.

Pérennité [continued existence]

Our continued existence depends upon our own action. → Notre pérennité repose sur nos propres actions.

Si « continued existence » peut se traduire de différente manière dans le contexte actuel, notamment par « survie », « subsistance », voire par « existence » tout simplement, nous constatons chez Johnson par sa dédicace aux « sept prochaines générations » une idée bien ancrée de changement, de refus de la situation actuelle. L'idée de la survie ou de la subsistance ne semble donc pas concorder avec la vision de l'ouvrage, qui appelle à l'insurrection, car on y réfute précisément la situation actuelle dans laquelle les nombreuses communautés autochtones se trouvent en état de survie. Pour cette même raison, le mot « existence » ne pourrait fonctionner dans ce contexte, car, contrairement à « pérennité », il ne revêt pas la connotation de la résistance, de la lutte tant proclamée dans le discours de l'auteur. « Pérennité » semble donc représenter la meilleure solution pour conserver cette idée de stabilité et de durabilité.

Territoire de piégeage [trapline]

Parmi les différentes traductions que proposent *Le grand dictionnaire terminologique* et *Termium*, dont « ligne de piégeage » et « sentier de piégeage », le terme « territoire de piégeage » semble plus approprié au contexte pour deux raisons distinctes. D'une part, comme on semble parler d'un endroit plutôt que de la manière dont sont disposés les pièges, « territoire de piégeage » convient mieux que « ligne de piégeage » ou « sentier de piégeage ». D'autre part, le territoire, figure de liens ancestraux, occupe une place prépondérante au sein des cultures autochtones, c'est-à-dire que « [l]e rapport au territoire des peuples autochtones montre que celui-ci n'est pas strictement perçu comme un espace géographique, mais comme une "matrice de culture" » (Létourneau, 2015, p. 53). Dans *Peace and Good Order*, comme Johnson associe le territoire de piégeage à sa famille, soit sa

mère, qui lui a tout appris en ce qui a trait à la pêche et au piégeage, et à son épouse, il convient d'inclure le concept de territoire.

3.3 Traduction des extraits de *Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada*

EXPOSÉ INTRODUCTIF

L’AFFAIRE CONTRE LA JUSTICE CANADIENNE

Tard dans la soirée du 9 février 2018, j’ai entendu à la radio l’annonce du jugement rendu dans le cadre du procès de Gerald Stanley. Un jury entièrement composé de Blancs l’avait reconnu non coupable d’avoir tué Colten Boushie, un Cri de vingt-deux ans de la Première Nation Red Pheasant. Le 9 août 2016, Colten Boushie ainsi que quatre de ses amis, Kiora Wuttunee, Cassidy Cross-Whitstone, Eric Meechance et Belinda Jackson, avaient passé la journée à se baigner. Cross-Whitstone était au volant de sa Ford Escape et rentrait chez lui quand ils ont heurté un ponceau et se sont retrouvés avec une crevaison. Ils se sont arrêtés à une ferme appartenant à Gerald Stanley, un Blanc de cinquante-six ans, puis Cross-Whitstone et Meechance sont sortis du véhicule. Ils ont été confrontés à Stanley et à son fils, Sheldon, qui croyaient que les jeunes hommes avaient l’intention de voler un véhicule tout-terrain. Meechance et Cross-Whitstone sont immédiatement remontés dans l’Escape et ont tenté de s’enfuir, mais le véhicule a dévié de sa trajectoire avant de foncer dans celui de Stanley. Pendant que Sheldon Stanley courait vers la maison, son père a pris une arme de poing semi-automatique dans sa remise. Il a ensuite tiré deux coups d’avertissement; Cross-Whitstone et Meechance se sont enfuis en laissant Colten Boushie et les deux femmes dans l’Escape. Lors du procès, des témoignages contradictoires ont été livrés sur ce qui s’est passé ensuite : Gerald Stanley a affirmé que, lorsqu’il s’est précipité dans la voiture pour prendre les clés du contact, le coup est parti accidentellement et a atteint Colten Boushie à la tête. Belinda Jackson a déclaré que le coup avait été tiré de manière intentionnelle. Les douze jurés blancs ont cru M. Stanley.

Après avoir travaillé pendant vingt ans comme avocat, d'abord en tant qu'avocat de la défense, puis à titre de procureur au sein des communautés à forte criminalité du nord de la Saskatchewan, j'ai éprouvé un profond traumatisme indirect en réaction au verdict. J'ai éteint la radio et ignoré tous les médias sociaux. Je ne voulais pas m'en mêler. Je voulais me cacher dans ma cabane sur mon territoire de piégeage avec mon épouse, mes textes et mon attelage de chiens pour prétendre que je ne faisais pas partie de ce monde. Ce n'était pas mon affaire. L'accusé ou la famille de la victime n'avaient pas fait appel à moi. J'avais pris ma retraite, heureusement, et n'avais donc pas été mêlé à l'affaire de quelque manière que ce soit. Je me disais que ce n'étaient pas mes affaires et que personne ne m'avait rien demandé.

Le lendemain matin, à mon réveil, j'ai trouvé sur mon téléphone un message texte d'un bon ami, un juge de la cour provinciale à la retraite.

Harold,

J'espère que tu dors et que ce message texte ne te réveillera pas. Il est 0 h 38. Je suis assis à la table de cuisine et je pleure. J'ai honte. J'ai honte. Après avoir entendu le verdict de l'affaire Stanley à North Battleford, j'ai honte. J'ai honte de mon héritage blanc. Et j'aurais dû voir à quel point le système est en défaveur des Autochtones au Canada. J'ai tellement honte, et je m'apitoie sans doute sur moi-même aussi, car j'ai envie de pleurer.

Je ne peux pas en ce moment imaginer à quel point les familles qui souffrent de cette situation font preuve de tolérance.

Je suis désolé de te déranger avec ça, Harold. J'avais juste besoin de dire à quelqu'un à quel point je me sens triste.

Plus tard ce jour-là, mon épouse et moi avons quitté notre maison dans la forêt boréale. Nous nous rendions à plus de quatre cents kilomètres au sud, jusqu'à la Première Nation de Sweetgrass, près de chez Colten, pour assister à une cérémonie. En conduisant, j'ai eu tout le temps de penser à ce que mon ami avait dit lors de la conversation qui a suivi. « Ce qui me décourage tant, c'est que je crois que, dans les régions rurales et les terres agricoles de la Saskatchewan, beaucoup croient que Stanley avait le droit de tuer Colten Boushie. »

Mon ami le sait bien. Après une carrière d'avocat, puis de juge dans le nord de la Saskatchewan, il a pris sa retraite et s'est retiré dans un ranch du sud, heureux de revenir là où il a grandi, près de sa famille et des chevaux. Il a entendu tout ce que ses voisins agriculteurs disaient. Ils se rassemblaient dans des restaurants locaux et d'autres lieux et renforçaient leur aversion mutuelle envers les peuples autochtones. Quand la majorité d'une communauté croit aux stéréotypes, et lorsque le jury est constitué à partir de ce groupe, l'acquittement d'un fermier blanc qui a tué par balle un Autochtone est quasiment assuré.

Pendant que nous traversions cette terre désolée, loin de la station-service la plus proche ou d'un établissement disposant de toilettes, mon épouse m'a demandé de m'arrêter, puis elle a précisé : « Pas dans une cour de ferme. » Je me suis rendu compte que cette femme forte, qui vit avec moi sur un territoire de piégeage, qui parcourt régulièrement des sentiers seule dans l'obscurité, tout en sachant qu'il y a des loups, que je n'ai jamais vue avoir peur de quoi que ce soit, craignait maintenant les agriculteurs.

Et si nous croyons Gerald Stanley, les agriculteurs avaient peur d'elle.

Qu'est-ce que je sais de la peur? Pas grand-chose. Je sais qu'un chien effrayé est plus susceptible de mordre qu'un chien en colère. Je sais qu'une personne qui a peur assez longtemps voit sa peur se transformer en colère, puis en haine. Et je sais que la haine mène à la souffrance.

Peu après le jugement Stanley, les gangs de rue autochtones de Saskatchewan ont prévenu les dirigeants des Premières Nations qu'ils étaient armés et prêts à commencer à tirer. Tout ce dont ils avaient besoin était que quelqu'un leur donne le signal. Nos dirigeants leur ont demandé de ne pas s'en mêler. Le gouvernement de la Saskatchewan, soucieux de recueillir des voix, a jeté de l'huile sur le feu en remettant des fusils d'assaut aux agents de protection de la nature et en modifiant les lois sur les intrusions afin d'écartier la possibilité d'accéder librement aux terres

inoccupées. La décision de munir les agents de protection de la nature de fusils d'assaut n'a aucune raison d'être, si ce n'est d'envoyer le message que le gouvernement de la Saskatchewan est prêt à entrer en guerre contre les Autochtones. Dans la province, il aurait suffi d'un incident de plus, d'un autre décès pour que les dirigeants des deux camps s'en servent à des fins politiques et qu'éclate une véritable guerre raciale.

Le jugement rendu dans l'affaire Stanley a profondément bouleversé les peuples autochtones. La justice canadienne semblait se soucier davantage des droits de propriété des colonisateurs que de la vie des jeunes Autochtones. Gerald Stanley avait utilisé une force mortelle pour protéger sa propriété, et le droit a décidé que c'était acceptable. Pendant ce temps, le taux d'incarcération des Autochtones ne cessait d'augmenter.

Dans son rapport annuel de 2017-2018, le Bureau de l'enquêteur correctionnel du gouvernement fédéral déclare ce qui suit :

Au cours de la décennie écoulée entre mars 2009 et mars 2018, la population carcérale autochtone a augmenté de 42,8 %, alors que la croissance générale a été de moins de 1 % pendant la même période. Au 31 mars 2018, les détenus autochtones représentaient 28 % de l'ensemble de la population carcérale sous responsabilité fédérale, tandis que les Autochtones ne constituent que 4,3 % de la population canadienne. La situation continue de s'aggraver pour les femmes autochtones. Au cours des dix dernières années, le nombre de délinquantes autochtones sous responsabilité fédérale a augmenté de 60 %, passant de 168 en mars 2009 à 270 en mars 2018. À la fin de la période visée par le rapport, 40 % des femmes incarcérées au Canada étaient d'ascendance autochtone. Ces chiffres sont troublants.³

La surincarcération des peuples autochtones se poursuit malgré les efforts déployés pour la ralentir. En 1995, le gouvernement canadien a modifié l'article 718.2(e) du *Code criminel* afin d'obliger les juges, au moment de condamner les contrevenants autochtones, à tenir compte de leur

³ BUREAU DE L'ENQUÊTEUR CORRECTIONNEL (2018). *Rapport annuel 2017-2018*. Disponible à : <https://www.oci-bec.gc.ca/cnt/rpt/pdf/annrpt/annrpt20172018-fra.pdf> [consulté le 6 septembre 2022].

situation particulière. Malgré les changements apportés à la législation, le taux d'incarcération a continué de grimper. La Cour suprême du Canada, dans l'arrêt Gladue de 1999, leur a dit qu'ils devaient se conformer au *Code criminel* et a spécifiquement indiqué aux juges les circonstances à prendre en compte, notamment les effets des pensionnats, l'éclatement de la famille, les bouleversements, la dépossession, la pauvreté et les mauvaises conditions de vie. Le taux d'incarcération a tout de même augmenté. La Cour suprême, dans l'arrêt Ipeelee de 2012, a de nouveau mentionné aux juges qu'ils devaient se conformer au *Code criminel*, et là encore, rien n'a changé.

Dans les années 1940 et 1950, on comptait très peu d'Autochtones en prison. Les disparités en matière d'incarcération des hommes autochtones n'ont commencé qu'au cours des années 1960 et n'ont cessé de s'accroître depuis. Le taux d'incarcération des femmes autochtones a commencé à suivre la même courbe ascendante. Celui des enfants continue également d'augmenter, sans fin en vue. Celui des Autochtones en Saskatchewan est l'un des plus élevés au monde.

Les États-Unis affichent le taux d'incarcération global le plus élevé, où plus de 700 personnes par 100 000 sont incarcérées. Au Canada, il est beaucoup plus faible. Ici, nous en incarcérons environ 114 par 100 000. Par rapport au reste du monde, nous nous situons dans la moyenne. Le taux d'incarcération en Angleterre se chiffre à environ 148 par 100 000 habitants et au Japon à environ 62 par 100 000. Celui de la Saskatchewan est plus élevé que la moyenne nationale et mondiale. Dans la province, nous incarcérons quelque 207 personnes par 100 000.

En 2015 et en 2016, la Saskatchewan comptait en moyenne 1812 personnes en détention un jour donné. De ce nombre, 76 pour cent, soit 1378, étaient des Autochtones. Les peuples autochtones en Saskatchewan représentent 16,3 pour cent de la population provinciale. Le taux

d'incarcération au sein de la population autochtone en Saskatchewan se situe à environ 786 par 100 000 habitants, ce qui est plus élevé que le taux global aux États-Unis.

Tout le monde est pleinement conscient des chiffres. Nous savons tous qu'il y a beaucoup trop d'Autochtones en détention, et nous le savons depuis un moment.

La Commission royale sur les peuples autochtones de 1996 a fait état du taux d'incarcération en Saskatchewan. Entre 1976 et 1993, la Saskatchewan a connu une augmentation de 54 pour cent du nombre de personnes incarcérées; les peuples autochtones représentaient 77 pour cent de cette augmentation.

Et nous savons bien que l'incarcération aggrave la situation des gens. En 2002, le solliciteur général du Canada a mené une enquête afin de déterminer si l'emprisonnement réduisait la criminalité. Un rapport qui a examiné 117 études portant sur environ 442 000 contrevenants et leurs sentences a révélé que les peines sévères non seulement ne réduisaient pas la criminalité, mais qu'elles augmentaient la probabilité que les contrevenants commettent à nouveau des crimes. Dans son rapport final publié en 2004, la *Commission on First Nations and Métis Peoples and Justice Reform* de la Saskatchewan déclare :

L'emprisonnement ne réduira pas la criminalité. Les recherches et l'échec des pratiques visant à sévir contre la criminalité en Saskatchewan l'ont prouvé. La Saskatchewan emprisonne plus de jeunes par habitant et affiche toujours le taux de criminalité le plus élevé au Canada. Les politiciens, les juges et les participants au système judiciaire doivent fournir au public des renseignements exacts sur l'échec de l'emprisonnement comme moyen efficace de dissuasion de la criminalité.⁴

De toute évidence, ce que nous faisons ne fonctionne pas. Pourtant, nous continuons de le faire, encore et encore, et d'empirer les choses.

⁴ Notre traduction.

À mon retour de la cérémonie tenue dans le sud de la Saskatchewan, j'ai appelé quelques amis et, ensemble, nous avons organisé un tournoi de pêche pour commémorer la signature du Traité n° 6 en 1889. Mon arrière-grand-père James Ross avait assisté à certaines des négociations du traité cent trente ans plus tôt, le 11 février 1889. Ce traité négocié entre le Canada et les Cris des plaines en 1876 concernait 120 000 milles carrés de terres essentiellement constituées de prairies. En 1889, la signature du traité entre le Canada et mon peuple, les Cris des bois, a ajouté 11 000 milles carrés de forêt boréale au territoire visé par le traité.

L'expression crie *aski poko* a joué un rôle fondamental lors des négociations de cette adhésion. Traduit littéralement, *aski poko* signifie « terre seulement ». On a dit à mes ancêtres que la Couronne voulait avoir le droit de couper du bois et d'extraire des minéraux. Lorsqu'ils ont posé des questions sur les poissons, on leur a répondu que leur pêche ne serait pas perturbée. Lorsqu'ils ont posé des questions sur les animaux qui nagent – le castor et le rat musqué –, on leur a répondu que leurs activités de piégeage ne seraient pas affectées. Mon arrière-grand-père et les autres personnes présentes à ces négociations croyaient avoir conservé la compétence sur l'eau et n'avoir cédé que la terre ferme, *aski poko*.

Conformément aux promesses qui lui avaient été faites, James Ross n'a jamais acheté un permis de chasse ou de pêche. Ses fils s'en procuraient un pour lui et le portaient en son nom, mais il a insisté, continuant d'affirmer qu'il n'avait pas renoncé au droit de vivre comme il l'avait fait avant le traité. Le Canada, disait-il, n'avait aucun pouvoir sur lui quant à la façon dont il tirait sa subsistance du territoire.

Les négociations de 1889 se sont déroulées à quelques centaines de mètres de l'endroit où je vis maintenant, au nord du lac Montreal. Mes ancêtres ont utilisé ce site pendant des millénaires. Je trouve parfois des traces de notre histoire et de notre lien avec cet endroit quand la montée et la

descente des eaux déplacent le sable de la plage en révélant des pointes de flèches. Lorsque mes ancêtres ont négocié le Traité n° 6, l'entente visait à partager les richesses de ce territoire avec les nouveaux arrivants. Toute la richesse tirée de celui-ci provient des droits reçus en vertu d'un traité, c'est-à-dire ceux de couper du bois, d'extraire des minéraux, puis de construire des routes, des villages et des villes, et j'irais même jusqu'à dire que le droit d'exister du Canada est un droit conféré par traité.

Au Canada, on s'attend généralement à ce que la justice soit équitable. Lorsqu'un Blanc tue un Autochtone, les peuples autochtones s'attendent à ce qu'il soit traité avec la même sévérité que celle qui nous a été infligée. Le droit est fondamental dans la relation entre les peuples autochtones et les colonisateurs. Mais alors que nous pourrions nous attendre à une certaine équité, notre expérience a été tout autre.

Tout ce qu'on a fait aux peuples autochtones était légal. Le droit a été invoqué pour nous refuser l'accès aux ressources naturelles des territoires que nous partageons avec les colonisateurs. Le droit a été invoqué pour nous confiner dans des parcelles minuscules et non viables économiquement. Sous le régime des laissez-passer, instauré par la loi en 1885 et abrogé seulement en 1951, les Indiens ne pouvaient quitter leur réserve que sur autorisation de l'agent des Indiens, que ce soit pour rendre visite à des parents voisins ou pour chasser, pêcher ou cueillir, et la police veillait à ce qu'ils ne puissent sortir sans l'avoir obtenue. Le droit a cédé de vastes étendues de notre territoire à des sociétés étrangères qui en ont exploité les ressources naturelles tout en nous privant des lieux sacrés, des sources de nourriture, des médicaments et des revenus. On nous arrêtait si nous entrions sur le territoire où nos parents, grands-parents et arrière-grands-parents avaient vécu, chassé, pêché, piégé et cueilli. À la création du parc national du Canada de Prince Albert en 1927, c'est la GRC qui est venue annoncer à la famille de ma mère que le territoire où elle vivait

et duquel elle tirait sa subsistance était désormais un parc et que les membres de la famille devaient abandonner leur maison, leur jardin, les sentiers, la terre et les animaux qui leur étaient familiers pour déménager ailleurs.

Le droit canadien a défini qui nous étions. En vertu de la *Loi sur les Indiens*, si une femme des Premières Nations épousait un non-Autochtone, elle perdait son statut d'Indienne. Elle et ses enfants perdaient leur droit de chasser, de pêcher et de cueillir. Si on les surprenait à chasser ou à pêcher, ils étaient souvent arrêtés, accusés, condamnés et emprisonnés pour le crime de nourrir leur famille. Je me souviens quand j'étais jeune et que Ben, le frère de ma mère, a été arrêté et emprisonné pour avoir chassé. Sa famille immédiate n'a pas été la seule à souffrir; toute la communauté a souffert, car Ben était un chasseur exceptionnel qui fournissait de la viande à bien d'autres personnes que sa femme et ses enfants. Je suis né dans une petite communauté nordique de trappeurs et de pêcheurs, d'une mère crie et d'un père suédois issu des Finlandais des forêts. Ce n'est qu'en 2011 que la *Loi sur les Indiens* a été modifiée et que le droit canadien m'a reconnu en tant qu'Indien.

Les peuples autochtones n'ont pas seulement été soumis à des lois qui les ont confinés et subordonnés. On nous a également privés de la possibilité de leur résister. Tout autre citoyen canadien faisant l'objet d'une loi injuste pouvait la contester devant les tribunaux. Pas nous. De 1927 à 1951, la loi interdisait aux peuples et aux communautés autochtones de retenir les services d'un avocat, sans le consentement du gouvernement, afin d'intenter des poursuites contre lui en vue de rétablir des terres ou des droits qu'il leur avait lui-même retirés.

Le droit a été invoqué pour nous contraindre à abandonner nos enfants aux pensionnats, où des horreurs leur ont été infligées dans le but d'éradiquer notre culture et notre langue. La police a collaboré en enlevant nos enfants. (Ma mère a fréquenté un pensionnat pendant une année,

vers 1930, et plusieurs de mes cousins y ont été envoyés dans les années 1970 et 1980. Cette horreur a été épargnée à mes frères et sœurs ainsi qu'à moi-même.)

Le droit a de nouveau été invoqué contre nous dans les années 1960, période où des travailleurs sociaux, accompagnés d'agents de police, ont arraché des enfants autochtones à leur foyer sous prétexte qu'ils n'étaient pas bien traités. Après le décès de mon père, on a annoncé à ma mère que si elle continuait à nous retirer de l'école, mes frères et sœurs et moi, pour nous emmener au territoire de piégeage, le gouvernement lui retirerait ses enfants. En 1967, si on disait à une Autochtone qui avait une année de scolarité et six enfants à la maison qu'on lui enlèverait ses enfants, elle faisait tout ce qu'on lui disait de faire. Ma mère a donc renoncé à son indépendance. Elle nous a emmenés dans une plus grande communauté, où elle a été forcée de recourir à l'aide sociale.

Enfin, le droit a été invoqué pour remplir les prisons d'hommes, de femmes et d'enfants autochtones à des taux en constante augmentation. Non seulement les Autochtones sont-ils plus susceptibles d'être incarcérés, mais ils sont aussi soumis à certaines des punitions les plus sévères, dont l'isolement, l'attribution de cotes de sécurité élevées et les transferts contre leur gré entre institutions.

Affirmer que le droit et la justice ont abandonné à leur sort les peuples autochtones au Canada relève de l'euphémisme éhonté. Il semble plutôt s'agir d'instruments destinés à poursuivre l'assujettissement de toute une population.

En février 2018, il était trop tard pour tenir le premier tournoi de pêche annuel issu de notre traité à la date d'anniversaire de l'adhésion, mais nous avons réussi à l'organiser quelques semaines plus tard. La ville de La Ronge, la Première Nation de Lac La Ronge, le village d'Air Ronge et la nation crie du lac Montreal ont appuyé le tournoi. Un groupe formé de membres des Premières

Nations et de non-Autochtones s'est réuni pour célébrer notre traité parce qu'il appartient à tous et qu'il est le fondement de la relation entre les peuples autochtones et les colonisateurs. Nous nous sommes réunis et avons appris à nous connaître en tant qu'êtres humains sur le territoire que nous partageons ainsi qu'à ne pas avoir peur les uns des autres.

Puis j'ai commencé à écrire ce livre.

Mon ami le juge à la retraite a déjà dit avoir honte du temps passé dans le système judiciaire. C'est aussi mon cas à propos de l'époque où j'étais avocat de la défense et procureur de la Couronne : j'ai honte de n'avoir pas eu le courage de me lever dans la salle d'audience et de crier : « Ça suffit! »

Le dernier pensionnat au Canada a fermé en 1996 et, en 2008, le premier ministre Stephen Harper a présenté des excuses aux survivants. En 2017, le premier ministre Justin Trudeau a présenté des excuses à la communauté LGBTQ2 au sujet des politiques gouvernementales qui ont eu cours des années 1950 au début des années 1990. En 2019, le premier ministre Trudeau a de nouveau présenté des excuses, cette fois pour la façon discriminatoire dont les Inuits atteints de tuberculose ont été traités de 1940 à 1960. Et un jour, un premier ministre du Canada se lèvera et présentera des excuses pour avoir contribué à la surincarcération des peuples autochtones.

Ce livre est ma manière d'assumer la responsabilité de ce que j'ai fait, de mes actions et de mon inaction.

TÉMOIGNAGE

Je suis tombé dans le droit par hasard.

Je n'ai jamais voulu être avocat. Je suis tombé dans le droit par hasard.

Je suis né dans une petite communauté nordique de trappeurs et de pêcheurs. J'ai grandi avec l'idée que je pouvais être trappeur et pêcheur, car ce sont les histoires que j'ai entendues. Je ne connaissais pas d'avocat. La première à qui j'ai parlé était Alice Robert; les Métallurgistes unis d'Amérique, le syndicat auquel j'appartenais, l'avaient embauchée.

En 1991, je travaillais à la mine d'uranium de Key Lake, dans le nord de la Saskatchewan, à titre de conducteur d'équipement lourd. Une histoire circulait, principalement au sein de la direction, mais aussi parmi les travailleurs, selon laquelle les conducteurs de camion Cat ou de camion de roulage étaient idiots. Pour prouver que je ne l'étais pas, j'ai quitté les mines pour aller à l'université. J'ai opté pour ce que je croyais être le programme d'études le plus difficile. J'ai choisi le droit, non pas parce que je souhaitais être avocat, mais pour prouver un point : Harold Johnson n'est pas stupide.

Les Autochtones qui obtiennent un baccalauréat dans n'importe quel domaine se feront reprocher de ne pas l'avoir mérité. L'école le leur a simplement remis en raison de leur statut d'Indien. Afin de prouver que personne ne m'avait donné quoi que ce soit, je suis entré à Harvard et j'ai obtenu une maîtrise en droit.

Il m'a fallu cinq ans, à partir du moment où j'ai quitté les mines sans même une douzième année, comme j'avais abandonné l'école plus tôt pour m'engager dans la marine, avant d'obtenir ma maîtrise. Cette période m'a permis d'apprendre certaines choses.

Au début, les études de droit étaient difficiles. J'essayais de comprendre la matière depuis ma propre perspective culturelle, et cela n'a pas tout à fait marché. Lorsque j'ai commencé à regarder le droit de la manière dont j'imaginai qu'un homme blanc le ferait, c'est devenu beaucoup plus simple. Le droit est profondément enraciné dans la pensée occidentale blanche.

Lorsque l'on vient d'une culture qui ne suppose pas systématiquement que les droits de propriété sont naturels, normaux et nécessaires, il devient difficile de comprendre les décisions en matière de droit de la faillite, de droit immobilier, de testaments, de fiducies et de droit international et criminel.

Lorsque l'on vient d'une culture qui n'est pas marquée par la croyance monothéiste chrétienne en un dieu puissant, omniscient, omniprésent, colérique et vengeur, on ne reconnaît pas automatiquement le principe de dissuasion qui sous-tend non seulement le droit criminel, mais aussi le droit dans le domaine du travail, les droits de la personne, le droit fiscal et le droit de l'environnement ainsi que tous les autres domaines où les sanctions et les punitions sont appliquées comme si elles étaient naturelles, normales et nécessaires.

Si les gens qui rédigent les lois et ceux qui les interprètent, ainsi que ceux qui enseignent le droit, sont tous issus de la même culture et partagent les mêmes valeurs, comme c'était le cas quand je suis allé à la faculté de droit, ils n'ont pas à expliquer pleinement leur raisonnement ni à le remettre en question. Les décisions que j'ai étudiées ont été rédigées principalement par des juges blancs, et pour ce faire, ils se sont appuyés sur leur propre sens des convenances. Les juges expliquent le raisonnement qui sous-tend leurs décisions, mais omettent souvent bien des choses.

Le problème réside essentiellement dans le fait que seules les personnes adhérant aux mêmes croyances culturelles peuvent combler les lacunes.

J'ai eu de la difficulté à comprendre le droit jusqu'à ce que j'apprenne à combler les lacunes avec ce que je connaissais de la culture industrielle occidentale des Blancs. Une fois que j'y suis arrivé, le droit est devenu bien plus facile à comprendre.

C'est une autre chose que j'ai apprise. Nul besoin d'être intelligent pour obtenir un diplôme de droit.

Le droit n'est pas difficile. C'est en fait assez simple. La plupart des professeurs que j'ai eus étaient des hommes. Mais lorsqu'un être humain, peu importe son genre, se voit confier un pouvoir sur d'autres, il a tendance à en abuser, et les professeurs de droit n'y échappent pas. J'en ai rencontré plus d'un qui était des brutes. Les professeurs de droit ont beaucoup de pouvoir en classe. À l'opposé des étudiants, ils connaissent la matière. Beaucoup de mes professeurs avaient enseigné pendant des années et même des décennies, et ils avaient appris à anticiper les questions et les réponses des étudiants. Ils pouvaient se tenir à l'avant de la salle et se comporter comme s'ils possédaient une intelligence exceptionnelle, alors qu'en fait, ils n'avaient eu que la possibilité d'apprendre la matière avant les étudiants. La connaissance préalable de la matière mettait les professeurs dans une position qui leur permettait d'intimider et de ridiculiser les étudiants à volonté.

Un de mes professeurs se comportait comme un paon, en se pavanant et en s'exhibant devant la classe, tout en nous invitant à applaudir son génie. Lors d'un échange personnel, je lui ai dit : « Ceux qui savent faire font. Ceux qui ne savent pas faire enseignent. » Une fois que je lui ai tenu tête et l'ai mis à sa place, il a arrêté d'essayer de m'impressionner. Je crois que mes professeurs souhaitaient que le travail qu'ils avaient accompli soit important. Ils voulaient faire croire au monde

qu'ils étaient intelligents et avaient donc complexifié les cours qu'ils donnaient. Ce n'était pas délibéré; je ne crois pas. C'est la tradition qui les poussait : le droit est censé être compliqué. Des cours portant sur des sujets tels que la faillite et l'insolvabilité sont présentés comme complexes, mais le droit dans ce domaine ne l'est pas vraiment. Il y a quelques règles et procédures à apprendre. Il y a une histoire qui vaut la peine d'être connue. Mais dans l'ensemble, le droit de la faillite et de l'insolvabilité n'a pas beaucoup changé au fil des décennies.

On n'a pas besoin de professeurs de droit pour enseigner le droit criminel. Beaucoup de prisonniers en savent tout autant sur celui-ci et sur la procédure que les jeunes avocats chargés de les représenter. J'ai souvent vu des personnes qui détenaient de l'expérience personnelle du droit criminel prodiguer des conseils aux accusés au sein de leur communauté, et on fait souvent appel à de telles personnes dans les centres correctionnels.

Mais les facultés de droit ne visent pas simplement à enseigner le droit.

Elles servent à s'assurer que les indésirables n'accèdent pas à une profession juridique.

On rend le parcours déraisonnablement difficile, non pas parce que le droit est complexe, car ce n'est pas le cas. Il s'agit plutôt de maintenir la réputation que le droit est compliqué et que seuls quelques-uns peuvent réussir dans la profession. La plupart des cours se concluent par un examen de trois heures qui compte pour 100 pour cent de la note. La pratique qui consiste à imposer des examens comptant pour 100 pour cent de la note finale dans les facultés de droit accroît délibérément le stress. Les étudiants entrent dans la salle, conscients que leur performance au cours des trois prochaines heures sera le seul facteur déterminant de leur réussite. Il n'est pas inhabituel que des personnes qui ne sont plus à la faculté de droit depuis vingt ou trente ans se réveillent toutes secouées et en sueur après avoir fait des cauchemars dans lesquels elles se présentent à un examen de droit en panique, faute d'avoir étudié.

J'avais trente-cinq ans lorsque je suis entré à la faculté de droit. J'étais confiant. J'avais de l'expérience. Mon travail dans l'industrie m'avait suffisamment colonisé pour me permettre d'envisager des études de droit. J'avais fait partie de l'équipe de négociation de mon syndicat local et m'étais opposé à l'entreprise pour renégocier notre convention collective. Nous avons dû demander un vote de grève auprès de nos membres avant de conclure les négociations. Et je savais travailler. J'avais l'habitude de travailler des quarts de douze heures dans les mines. À la faculté de droit, j'ai rapidement appris que travailler douze heures par jour permettait d'obtenir des notes acceptables. Si je faisais plus d'heures, mes notes s'amélioraient. J'avais aussi l'habitude d'arriver toujours à l'heure. J'avais passé plusieurs années à travailler pour une entreprise qui souhaitait me licencier en raison de mon militantisme, ce qu'elle aurait fait si je lui avais donné la moindre raison. J'avais passé plusieurs années en sachant que je serais renvoyé si j'arrivais au travail ne serait-ce que quelques minutes en retard. Le stress m'était donc également familier. Pourtant, en dépit des avantages que m'offraient mon âge et mon expérience, je me rappelle très bien m'être rendu à la faculté de droit un matin d'avril et avoir connu de brusques changements d'humeur; tantôt jubilant, tantôt rempli d'excitation et d'énergie, puis, l'instant d'après, je me trouvais submergé par la peur et l'anxiété. J'étais excité à un moment, effrayé l'instant d'après, et inversement, encore et encore. Le stress a des effets dévastateurs.

La seule chose que la faculté de droit m'a apprise, c'est la façon de rédiger des examens de trois heures. J'ai enduré trois années d'études intenses pour apprendre une seule compétence que je n'utiliserais jamais. À aucun moment, au cours de mes vingt années de pratique du droit, je n'ai rencontré une situation où la maîtrise de la rédaction d'examens constituait un avantage.

La faculté de droit n'est pas le pont vers la profession. C'est la porte. Elle est là pour garder les gens à l'écart. Pour veiller à ce que les pauvres, les femmes, les peuples autochtones, les parents

seuls et les autres personnes marginalisées n'entrent pas. Elle a été conçue par et pour les hommes blancs riches et célibataires.

L'Université de la Saskatchewan offre un cours en particulier aux étudiants en droit autochtones. Elle fournit un soutien pédagogique. Les étudiants y apprennent à rédiger des dissertations et à présenter des cas et reçoivent des conseils sur la rédaction d'examens. J'y ai assisté à quelques reprises, mais ce n'était qu'un travail supplémentaire qui s'ajoutait à une charge déjà ingérable. Il s'agissait plus d'un désavantage que d'un avantage.

Les étudiants autochtones que je connaissais à la faculté de droit n'avaient pas besoin de soutien pédagogique. Nous avons besoin de soutien à la vie. Nous avons besoin de garderies fiables, de transports abordables et de services de santé.

Je me souviens d'une jeune Autochtone en première année. Nous étudions ensemble et elle était brillante. Grace n'avait aucun problème à saisir la pensée juridique occidentale. C'est elle qui m'a dit de penser comme un Blanc et qui m'a montré que le droit n'était pas difficile à comprendre. Mais elle ratait souvent les cours. La Première Nation dont elle était issue voulait envoyer le plus de gens possible à l'université, mais ne disposait que d'un petit budget. La communauté donnait donc à chaque étudiant la moitié du montant nécessaire afin d'en envoyer deux fois plus à l'université. La situation financière de Grace aurait été bien meilleure si elle avait quitté l'école et été bénéficiaire de l'aide sociale. Elle avait deux jeunes enfants. Elle n'avait pas besoin de garderie, puisque sa mère avait emménagé avec elle. Mais la mère s'occupait aussi de son fils handicapé qui avait besoin d'une attention presque constante.

Le problème de Grace était qu'elle n'avait pas assez d'argent pour nourrir ses enfants, sa mère, son frère et elle-même. Elle fréquentait la faculté de droit à temps plein pour être admissible au financement de sa Première Nation. Elle avait un emploi à l'extérieur où elle travaillait quarante

heures de plus par semaine. Elle était mère de ses enfants et aidait sa propre mère à s'occuper de son frère handicapé. Elle vivait dans un appartement trop petit pour cinq personnes et ne pouvait pas venir étudier dans le calme de la bibliothèque, car on avait besoin d'elle à la maison.

Mon amie n'avait pas besoin de soutien pédagogique. Elle n'a pas abandonné parce qu'elle trouvait le droit trop complexe. Elle n'a pas fait d'études de droit parce que les circonstances de sa vie l'ont empêchée de réussir.

J'ai parlé en 2019 à des étudiants autochtones en droit et à un ami professeur de droit à l'Université de la Saskatchewan. Ils m'ont tous affirmé que, mis à part quelques simples retouches, rien de substantiel n'a changé à la faculté de droit que j'ai fréquentée il y a près de trois décennies. Les facultés de droit, dans leur arrogance et par leur volonté de perpétuer le mythe selon lequel le droit est un ensemble complexe de principes, continuent d'attribuer des charges de travail exagérées, de maltraiter les étudiants en augmentant inutilement leur niveau de stress et de donner abusivement du travail supplémentaire aux étudiants autochtones ou défavorisés, sous prétexte qu'ils sont trop peu intelligents et ont besoin de soutien.

La pratique du droit ne demande pas un régime d'études exigeant au point que les étudiants souffrent du stress. Le droit n'est pas si compliqué. Les facultés de droit maintiennent simplement la fiction pour préserver leur prestige et servir de porte d'entrée à la profession.

PLAIDOIRIE DE CLÔTURE

L’AFFAIRE POUR UNE JUSTICE AUTOCHTONE

Afin de réduire le crime, la violence et la surincarcération des peuples autochtones, il est nécessaire d’adopter une méthode fondée sur des données probantes. Avant l’arrivée des Européens, les Premières Nations appliquaient leurs propres lois, et tout porte à croire que nous y parvenions avec succès. Sur mon propre territoire cri, nous avions notre corps policier – *Semaganisak* – spécialement formé et respecté. Il y avait des escarmouches aux frontières avec d’autres Premières Nations, et parfois l’un des nôtres agissait de façon inappropriée, mais la plupart du temps, la paix et le bon ordre régnaient.

Lorsque nous avons conclu le traité avec la Reine, nous n’avons pas renoncé à notre compétence en matière de droit criminel. Voici la clause finale du Traité n° 6, négocié et conclu entre les Cris et Sa Majesté la Reine en 1876 :

Et les chefs soussignés, en leur nom et au nom de tous les autres Indiens habitant l’étendue du pays présentement cédé, déclarent solennellement par les présentes qu’ils s’engagent et promettent d’observer strictement ce traité, et aussi de se conduire et comporter comme de bons et loyaux sujets de Sa Majesté la Reine.

Ils promettent et s’engagent que sous tous les rapports ils subiront et se conformeront à la loi, et qu’ils maintiendront la paix et [le bon ordre] entre eux, et aussi entre eux et les autres tribus d’Indiens, ainsi qu’entre eux-mêmes et les autres sujets de Sa Majesté, qu’ils soient Indiens ou blancs, habitant maintenant ou devant habiter par la suite quelque partie de la dite étendue de pays cédée, et qu’ils ne molesteront pas la personne ou la propriété d’aucun habitant de telle étendue du dit pays cédé, ni la propriété de Sa Majesté la Reine, et qu’ils n’inquiéteront pas ni ne troubleront aucune personne passant ou voyageant dans ladite étendue de pays ou aucune partie d’icelle, et qu’ils aideront et assisteront les [agents] de Sa Majesté à amener à justice et à châtement tout Indien contrevenant aux dispositions de ce traité ou enfreignant les lois en force dans ce pays ainsi cédé.⁵

⁵ MINISTRE DES APPROVISIONNEMENTS ET SERVICES CANADA (1981). *Copie du Traité n° 6 conclu entre Sa Majesté la reine et les Cris des Plaines, les Cris des Bois et d’autres tribus indiennes aux Forts Carlton et Pitt et à Battle River, et adhésions à ce dernier*. Disponible à <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100028710/1581292569426> [consulté le 6 septembre 2022].

Cette clause finale du Traité n° 6 a préservé notre compétence en matière de justice sur notre territoire. Nous avons toujours maintenu la paix et le bon ordre entre nous. Le texte du traité ne fait que reconnaître notre pouvoir de continuer à le faire. La promesse d’obéir aux lois et de les respecter était une promesse faite à l’égard de celles qui étaient en vigueur à l’époque, c’est-à-dire les nôtres.

Le choix des mots est important. L’expression « la paix et le bon ordre⁶ » revêtait une signification distincte au moment des négociations du traité. L’*Acte de l’Amérique du Nord britannique* de 1867, adopté neuf ans avant le Traité n° 6, accorde au nouveau Dominion du Canada le pouvoir sur « la paix, l’ordre et le bon gouvernement ». Cette expression remonte à la Proclamation royale de 1763, dans laquelle le roi George III conférait le pouvoir aux nouvelles colonies sur « la paix, le bien-être et le bon gouvernement ». L’expression est répétée dans l’*Acte de Québec* de 1774, l’*Acte constitutionnel* de 1791, qui créa le Haut et le Bas-Canada, puis dans l’*Acte d’union* de 1840, qui réunit les deux provinces afin de former la province du Canada. Lorsque le représentant de la Reine a rédigé le Traité n° 6, il a choisi d’utiliser des mots qui ont un sens constitutionnel distinct. Nous n’avons pas seulement conservé la compétence nécessaire au maintien de la paix et du bon ordre entre nous; les dispositions du traité vont plus loin et confèrent le pouvoir de maintenir la paix et le bon ordre entre nous et les autres tribus d’Indiens, ainsi qu’entre nous et les autres sujets de Sa Majesté, indiens ou blancs, qui habitent ou habiteront toute partie de l’étendue cédée.

⁶ NDT : L’expression « peace and good order », qui figure dans la version anglaise, a initialement été traduite par « la paix et la bonne harmonie » dans les différents traités. Nous avons cependant conservé la traduction « la paix et le bon ordre », qui est aujourd’hui bien plus attestée. Ce choix est abordé plus en profondeur dans le [commentaire de traduction](#).

Les peuples des Premières Nations du territoire visé par le Traité n° 6 sont reconnus comme ayant compétence dans l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* de 1867 et ont vu cette compétence étendue par la Reine en 1876. Le Dominion du Canada et les peuples des Premières Nations sont reconnus par la Couronne pour avoir une compétence égale en matière d'élaboration et d'application du droit. La Constitution du Canada n'a pas préséance sur le Traité n° 6; nous tirons tous deux notre compétence législative de la même source.

La clause finale du traité stipule que nous « aideron[s] et assisteron[s] les [agents] de Sa Majesté ». Il ne s'agit pas nécessairement d'agents de la Police à cheval du Nord-Ouest du Canada ou de la Gendarmerie royale du Canada. Ce sont bien des agents de Sa Majesté, mais si nous créons un corps policier, ses membres en seront également. Les agents de la paix au Canada, au sens du *Code criminel*, peuvent être des maires, des préfets, des agents de protection de la nature, des agents des pêches, des gardes-frontières, des gardiens de prison, des agents de police, des agents d'immigration, des pilotes d'avion ou des membres des Forces armées canadiennes. À titre d'agents de la paix, ils sont tous des agents de Sa Majesté.

Les membres de toute force de maintien de la paix que nous établirons seraient également des agents de Sa Majesté. Un maire ou un préfet peut être un agent de Sa Majesté, de même qu'un chef ou un conseiller de bande. Si nous récupérons notre compétence en matière d'application du droit, de l'environnement ou de sécurité frontalière, ou si nous créons des centres de détention, nous pouvons désigner les employés comme étant aussi des agents de Sa Majesté.

Les traités conclus avec la Reine n'ont pas conféré au Canada de compétence sur nous. Ils ont donné au Canada le droit d'exister. Le Canada n'a pas acquis sa compétence par la découverte. Celle-ci ne confère aucun droit en droit international. Les Australiens et les Afrikaners ont revendiqué des droits sur le principe de *terra nullius*, ou territoire sans maître, en se fondant sur

l'hypothèse qu'il n'y avait pas d'êtres humains à cet endroit à l'arrivée des colonisateurs. La décision de la Haute Cour d'Australie dans l'affaire *Mabo c. Queensland* (n° 2) de 1992 a mis fin à la doctrine de *terra nullius*. Les États-Unis prétendent avoir conquis le territoire qu'ils ont volé aux premiers habitants, malgré le droit international qui nie la conquête comme source légitime de compétence. La Cour suprême du Canada a déclaré que nous n'avons jamais été conquis et que le Canada ne peut donc pas s'appuyer sur le principe de la découverte, des terres inhabitées ou de la conquête comme source de sa compétence. Le traité est la seule source légitime de compétence du Canada. Nos traités sont des documents fondamentaux qui équivalent à la Constitution.

Un des principes fondamentaux du droit canadien veut que l'honneur de la Couronne doive être préservé en toutes circonstances. La Couronne ne peut pas être perçue comme participant à des négociations de mauvaise foi, et pourtant, les décisions judiciaires qui portent sur la souveraineté canadienne demeurent fondées sur l'idée qu'elle exerce sa compétence sur l'ensemble du Canada. Son allégation de compétence la place dans une situation intenable. En l'absence d'une justification valable de sa souveraineté, la Couronne a, semble-t-il, en fait volé le territoire sans fondement juridique ou moral lorsqu'elle a affirmé sa compétence sur l'ensemble du Canada. Cette proposition met en péril son honneur.

Le Dominion du Canada a usurpé notre compétence en matière d'élaboration et d'application du droit lorsqu'il a envoyé la Police à cheval du Nord-Ouest sur notre territoire en 1885 et a commencé à arrêter et à pendre des gens. La partie du traité stipulant « qu'ils ne molesteront pas la personne ou la propriété d'aucun habitant de telle étendue dudit pays cédé, ni la propriété de Sa Majesté la Reine, et qu'ils n'inquiéteront pas ni ne troubleront aucune personne passant ou voyageant dans ladite étendue de pays ou aucune partie d'icelle » signifie simplement que lorsque nous administrons la justice sur nos territoires, nous le ferons de manière équitable.

Elle est liée à la clause précédente dans laquelle nous promettons d'être de bons et loyaux sujets de la Reine, de la même manière que les autres Canadiens sont tenus de l'être. Les Premières Nations et le Canada sont censés administrer la justice de manière équitable sur leurs territoires respectifs.

Si le Dominion assume la compétence en matière d'élaboration et d'application du droit, il a alors le devoir de créer et d'appliquer le droit qui maintient la paix et le bon ordre. Or, il a échoué dans ce devoir.

L'état actuel de nombreuses de nos communautés ne peut être décrit comme paisible ou ordonné, et l'état des choses entre nous et les autres sujets de Sa Majesté qui habitent ou qui habiteront une partie quelconque de ladite étendue de pays cédé est sur le point d'aboutir à une guerre raciale. En plus d'avoir usurpé notre juridiction et imposé la sienne, le Dominion a fait un bien piètre travail dans le maintien de la paix et du bon ordre.

La différence fondamentale entre les Premières Nations et le Canada en ce qui concerne le maintien de la paix et du bon ordre réside dans le fait que les premières appliqueraient les principes de rédemption, alors que le second s'appuie sur la dissuasion. Nous savons que la punition en tant que moyen de dissuasion ne fonctionne pas pour réduire les comportements criminels. Les punitions, aussi sévères soient-elles, ne modifient pas les comportements. Les États-Unis s'appuient fortement sur la punition et présentent le taux d'incarcération le plus élevé au monde. Pourtant, après plusieurs décennies de fermeté à l'égard de la criminalité, ils sont incapables de faire état d'une quelconque amélioration de ce taux. Les chiffres varient en fonction des facteurs pris en compte, mais la plupart des rapports indiquent que les États-Unis incarcèrent environ 700 personnes sur 100 000, soit près d'un pour cent de la population. Selon les mêmes rapports, le

Canada incarcère un peu plus de 100 personnes sur 100 000. Le Danemark, la Suède et la Norvège en compteraient environ 60 sur 100 000 et le Japon en incarcérerait environ 40 sur 100 000.

Lorsque nous parlons des portes tournantes du système judiciaire, nous faisons généralement référence à la perception selon laquelle les personnes sont remises en liberté, commettent d'autres crimes, puis sont à nouveau arrêtées et incarcérées. Si la justice fait bien partie d'un système rotatif, son fonctionnement ne se résume pas à cette simple perception. La justice ne résout jamais les problèmes sur lesquels elle se prononce. Une fois que le juge a rendu la sentence et que le procureur a écrit « clos » sur la couverture du dossier, rien ne change dans la communauté. Un des membres peut s'absenter pendant quelques mois ou quelques années, mais il reviendra, probablement plus mal en point qu'à son départ. En outre, la décision relative à la détermination de la peine, aussi sévère soit-elle, n'a eu aucun effet positif sur la communauté. Elle n'a pas empêché quiconque de commettre une infraction similaire. Elle n'a pas réduit le taux de criminalité. Elle n'a réglé aucun des facteurs à l'origine de la criminalité.

La rédemption, en revanche, est axée sur la résolution du problème et la remise en ordre de la situation. Lorsque nous avons condamné Hillary Cook à trois ans de prison, nous n'avons rien fait pour réduire le nombre de personnes tuées par un conducteur en état d'ébriété. Garry n'est pas revenu. Ses enfants et petits-enfants n'ont pas été épargnés par la douleur. Brennan n'a pas obtenu de mentor, et Hillary n'a pas eu l'occasion de réparer son erreur fatale.

Pendant toutes mes années de pratique du droit criminel, je n'ai jamais rencontré quelqu'un que je qualifierais de « criminel », soit une personne qui se comporte délibérément de façon criminelle pour son propre bénéfice à long terme. J'ai rencontré des gens qui buvaient trop et qui, sous l'influence de l'alcool, commettaient des actes violents, voire des atrocités. Certaines de ces personnes étaient dans un état de santé tel qu'elles représentaient un danger pour elles-mêmes et

pour les autres. Pourtant, je n'ai jamais rencontré quelqu'un qui avait consciemment prévu d'agir de façon criminelle afin d'améliorer son sort à long terme. Il arrivait parfois qu'une personne braque un magasin d'alcools ou une banque, mais il s'agissait toujours de répondre à un besoin immédiat; ce n'était jamais une stratégie à long terme.

Les contrevenants sexuels récidivistes et chroniques ne répondent pas non plus à la définition d'un criminel, même si leurs actes sont planifiés et délibérés et visent à leur satisfaction personnelle. Il y a quelque chose qui ne va pas chez ces gens. Ils semblent prisonniers d'une façon de penser perverse possiblement liée à une dépendance. Jusqu'à présent, nous n'avons pas trouvé de traitement efficace, si bien que la prison reste la meilleure solution disponible pour en protéger les gens.

Je suis sûr qu'il existe de vrais criminels. Je n'en ai tout simplement jamais rencontré.

Je me rappelle avoir été chargé d'une accusation de meurtre; un des enquêteurs m'avait vivement impressionné. Le travail du Groupe des crimes majeurs de la GRC est éprouvant, mais cet agent semblait avoir tout ce qu'il fallait. Il était préparé, poli, n'exagérait jamais ses arguments et traitait l'accusé avec déférence. Lors d'une pause au cours d'un procès, alors que nous étions debout dans le couloir du tribunal, il m'a dit : « Ça a changé quand j'ai cessé de penser à nous et à eux. C'est tout simplement nous. Nous sommes tous semblables. Ils ont juste fait des erreurs. »

Le concept de criminel donne aux politiciens une raison de nous protéger. La promesse de sévir contre la criminalité est un bon moyen de recueillir des voix. Mais des peines de prison plus longues, l'augmentation du nombre de policiers et des sentences plus sévères ne réduisent pas la violence dans nos communautés. Elles l'accroissent. Le fait d'étiqueter une personne comme étant criminelle ne contribue pas à sa réhabilitation et limite sa capacité à se réintégrer au sein de sa communauté et à en devenir un membre productif.

Sir Michael Marmot, le célèbre épidémiologiste, a attiré l'attention du monde entier sur les déterminants sociaux de la santé. Il a montré en quoi les écarts de richesse influencent la longévité. L'espérance de vie d'une personne vivant dans un quartier difficile d'une ville peut être inférieure de vingt ans à celle d'une personne vivant dans un quartier plus riche de la même ville⁷.

Le Canada est confronté à un problème dans la mesure où un enfant sur cinq vit dans la pauvreté. En Saskatchewan, c'est encore pire; on en compte un sur quatre. Mais la pauvreté ne constitue pas à elle seule le problème. La population de Cuba, par exemple, a un revenu moyen d'environ 10 000 dollars par an, mais elle a une meilleure espérance de vie que celle des États-Unis, dont le revenu annuel moyen est quatre fois plus élevé. Et depuis 2015, l'espérance de vie des citoyens américains est en baisse, principalement à cause des surdoses et des suicides.

Le problème semble lié à l'espoir. Ceux et celles qui vivent dans des conditions de pauvreté ont tendance à avoir moins d'espoir que les choses changeront un jour. Dans le cadre du célèbre test réalisé à l'Université Stanford dans les années 1970, les enfants se voyaient offrir une guimauve immédiatement, ou deux s'ils attendaient quinze minutes. Les études de suivi ont révélé que ceux qui avaient choisi d'attendre ont fait mieux les choses dans les années à venir, tout en ayant un indice de masse corporelle inférieur et des résultats plus élevés au *Scholastic Aptitude Test* (SAT). Le test de la guimauve était plus prédictif des chances de réussite dans la vie que les tests de QI.

Le test de la guimauve révèle que les gens sont prêts à reporter une gratification immédiate s'ils pensent qu'ils seront récompensés plus tard. Les personnes qui ne croient pas à une récompense à venir, qui sont sans espoir, opteront pour une gratification immédiate et assurée. Celles qui sont sans espoir fumeront en sachant que la cigarette raccourcira leur vie, mangeront du

⁷ Michael Marmot, *The Health Gap: The Challenge of an Unequal World* (Londres: Bloomsbury, 2015).

gâteau tout en étant conscientes que cela aura des conséquences sur leur tour de taille et leur santé et boiront de l'alcool, alors qu'elles savent qu'il provoque des maladies du cœur, des accidents vasculaires cérébraux ainsi que des cancers et qu'il altérera leur capacité à prendre des décisions, ce qui entraîne parfois de graves problèmes.

Le taux de criminalité est plus élevé dans les quartiers pauvres, dans ces enclaves de désespoir aux logements miteux et aux écoles primaires sous-financées, où sévissent le chômage, les dépendances, le manque d'aliments sains et d'espaces naturels et où les prédateurs des communautés voisines viennent acheter des drogues et des faveurs sexuelles. Lorsque tout espoir a été épuisé, il ne reste que l'existence quotidienne.

Lorsqu'on n'a aucun espoir de trouver un emploi, pourquoi se donner la peine d'en chercher un? Lorsqu'on n'a aucun espoir d'obtenir un diplôme collégial ou universitaire, pourquoi aller à l'école secondaire? Lorsqu'aujourd'hui n'est pas plus prometteur qu'hier, pourquoi prendre la peine de sortir du lit?

Lorsqu'on n'a aucun espoir, aucune promesse d'avenir, les principes judiciaires de dissuasion n'ont aucun sens. Lorsqu'on commet un acte criminel aujourd'hui pour répondre à un besoin immédiat, on ne pense pas à la peine qu'un juge infligera dix-huit mois plus tard. On ne réfléchit pas à la façon dont cette peine se traduira par un casier judiciaire et à la façon dont celui-ci nuira à la recherche d'un emploi ou à la possibilité d'accéder à certaines professions.

Non, au moment présent, boire jusqu'à l'ivresse permet d'échapper à la réalité, et si quelqu'un est énervant, ou si l'on est furieux pour une chose commise la veille ou que l'on est simplement enragé, alors on agit de manière violente ou destructrice; la police viendra et procédera à une arrestation, et comme elle se souvient de la dernière fois, elle ne fera pas de concession et la personne violente ira en détention. Et à la libération, il y aura encore moins d'espoir.

Il n'existe jamais de solutions faciles à des problèmes complexes. L'administration du droit criminel touche à la quasi-totalité des aspects de notre vie : l'éducation, la santé mentale, les dépendances, la pauvreté, les rapports de genre, la famille, les enfants, la sécurité, les communautés et les nations. Toutefois, la modification d'une seule clause du *Code criminel* pourrait avoir des répercussions considérables et généralisées. Si nous remplaçons la dissuasion par la rédemption, le tout premier acte consisterait à présenter des excuses pour les préjudices commis. Le contrevenant devra tout de même payer un prix, mais celui-ci sera payé aux victimes et à la communauté sous la forme d'un service. Plutôt que de consulter les relevés des sentences afin de déterminer la durée d'incarcération requise pour une infraction donnée, un procureur demanderait à la communauté et aux victimes ce dont elles ont besoin dans le but de corriger la situation.

Je prédis que les changements les plus profonds concerneraient les contrevenants. La rédemption comporte deux parties. La première vise à remettre la communauté et la victime sur pied. Et la deuxième consiste en la guérison du contrevenant, ou ce que le *Code criminel* appelle la réadaptation. Une fois que le contrevenant aura regagné sa place au sein de la communauté, il retrouvera sa fierté et sa dignité, au lieu d'être en colère et mauvais. Il pourrait sentir que sa contribution améliore les choses. Et une fois la rédemption achevée, il n'aurait pas de casier judiciaire qui limiterait son potentiel.

La rédemption ne consisterait pas à forcer le contrevenant à se racheter. Il s'agirait de lui permettre de réintégrer sa communauté. La rédemption ne peut être forcée. Elle se mérite. La modification du *Code criminel* enlèverait la responsabilité aux administrateurs des droits et la confierait à la victime, à la communauté et au contrevenant.

À la fin de mon entretien avec Hillary Cook, il a mentionné qu'il voulait se rendre dans les écoles pour parler aux jeunes des dangers de l'alcool. J'ai reçu quelques jours plus tard une

invitation du groupe *Students Against Dangerous Driving* (SADD) pour parler à des élèves du secondaire à La Ronge. J'ai demandé si je pouvais emmener Hillary, et le groupe a accepté. J'ai parlé de l'alcool en général et de ce que l'on ressent quand on perd un frère à cause d'un conducteur en état d'ébriété. Hillary a parlé de ce qu'il avait ressenti au réveil, sans souvenir de la nuit précédente, quand il a constaté que son camion était endommagé et qu'on lui a dit qu'il avait causé un décès.

Le 24 avril 2019, Hillary et moi avons fait une présentation au groupe *Mothers Against Drunk Driving* (MADD) à Pinehouse, au début de sa marche commémorative le long de l'autoroute jusqu'au lieu de l'accident où plusieurs membres de cette communauté avaient perdu la vie. En voyant Hillary et moi ensemble, les gens se consolent de leur chagrin. Montrer que je peux pardonner à l'homme qui est responsable de la mort de mon frère les aide à se montrer plus indulgents.

Mais, pour moi, la rédemption d'Hillary se trouve au cœur de ces présentations. Trois années de prison ne lui ont pas permis de se racheter. Toutefois, se rendre dans les écoles et dans la communauté afin d'y parler en toute honnêteté de ce qui s'est passé aide à la fois Hillary et la communauté. Hillary a encore un long chemin à parcourir pour regagner sa place dans la société, mais il y travaille. Si nous avons de nouveau l'occasion d'offrir des présentations ensemble, nous accepterons.

L'incarcération demeurerait un recours pour les contrevenants qui ne sont pas disposés à accepter la responsabilité de leurs actes, à présenter des excuses et à s'efforcer de corriger la situation. Mais nous incarcérerions beaucoup moins de gens.

Si nous souhaitons réellement apporter des solutions à la surincarcération des Autochtones et des personnes marginalisées, nous devons examiner ce qui fonctionne, plutôt que de nous

appuyer sur des idéologies qui se sont révélées être des échecs. Nous pourrions commencer par analyser le taux de récidive des clients des agents de probation et trouver les dix agents de probation dont les clients ont le moins récidivé et leur demander ce qu'ils font de différent. Nous constaterions probablement qu'ils manient l'empathie, écoutent, et entretiennent une relation avec le contrevenant. Mais nous ne le saurons que si nous leur parlons.

Lorsque nous en aurons fini avec les agents de probation, nous pourrions analyser les résultats en matière de récidive de chaque procureur. Que font-ils de différent? Nous pourrions alors examiner ceux de chaque juge. Leurs pratiques de détermination de la peine ont-elles une incidence quelconque? Ensuite, nous pourrions examiner ceux des avocats de la défense, en commençant par l'aide juridique. Certaines prisons ont-elles de meilleurs résultats que d'autres? Quelles sont les commissions des libérations conditionnelles qui ont les meilleurs résultats? Une fois que nous disposerons des renseignements et que nous les aurons analysés, nous aurons une meilleure idée des mesures qui fonctionnent et de celles qui échouent. Si nous révisons le droit et changions les politiques selon les résultats obtenus, nous pourrions d'autant plus améliorer ces derniers.

Cette démarche fondée sur des preuves en vue de résoudre le problème de récidive peut facilement être mise en œuvre, et je prédis qu'elle influencerait positivement les résultats. Je ne m'attends pas du tout à ce que les ministères de la Justice fédéral et provinciaux mettent en œuvre ces idées. Au cours de ma carrière dans le système judiciaire, on a souvent parlé de changements potentiels, mais très peu se sont concrétisés. Le système semble trop vaste, trop complexe et trop enraciné pour changer un jour.

Au début du mois d'octobre 2015, j'ai dû me rendre au lac Hatchet, dans le coin nord-est de la Saskatchewan, afin de mener des poursuites. À un certain point, je ne pouvais plus ignorer

les preuves toujours plus nombreuses que la justice telle que je la pratiquais ne faisait qu'empirer les choses.

Dale McFee, que l'on avait récemment nommé sous-ministre des Services correctionnels, se trouvait dans l'avion ce jour-là. Il était venu dans le nord avec nous pour voir ce qui se passait sur le terrain. Il a passé la journée avec l'agente de probation, qui avait installé une table à l'arrière de la salle de conseil de bande où se tenait le tribunal. Tout au long de la journée, des personnes en probation ou en liberté sous caution se sont présentées à elle. À la fin de la journée, alors que nous faisons le trajet en avion de Lac Hatchet à La Ronge, Dale a dit : « Quarante-cinq personnes se sont présentées à l'agente de probation aujourd'hui. Quarante-quatre d'entre elles ont dit avoir un problème de consommation d'alcool; la quarante-cinquième personne était un garçon de douze ans atteint du trouble du spectre de l'alcoolisation fœtale. Harold, qu'est-ce qu'on va faire? »

« Les Autochtones doivent changer l'histoire que nous nous racontons à propos de l'alcool », ai-je répondu.

« Que peut faire le gouvernement pour aider? » a demandé Dale. Ma grande gueule a répliqué avant que ma tête ne puisse l'arrêter. « Donne-moi un congé de six mois et je vais te montrer. »

Il m'a accordé le congé et nous a nommés, mon épouse Joan (qui occupait un poste d'agente de probation pour personnes présentant des besoins particuliers), Carla Frohaug (agente de probation) et moi, afin d'élaborer la *Northern Alcohol Strategy*. Nous avons commencé notre travail le 1^{er} janvier 2016. Dans un premier temps, nous nous sommes rendus à la bande indienne de Lac La Ronge dans le but de solliciter l'appui du chef et du conseil de bande. Nous sommes ensuite allés à la ville de La Ronge et au village d'Air Ronge pour obtenir l'appui de leur maire et de leur conseil respectifs.

Nous voulions créer un plan d'action communautaire, mais il fallait d'abord demander aux gens ce qu'ils voulaient. Nous avons essayé d'organiser des réunions communautaires, mais nous avons dû annuler à maintes reprises parce que la salle que nous voulions était occupée pour des funérailles ou des veillées funèbres. Lorsque nous avons enfin pu organiser les réunions, la plupart des participants étaient payés pour être là; il s'agissait de travailleurs sociaux et d'intervenants en toxicomanie. La participation à ces rencontres faisait partie de leur description de poste. Nous avons besoin de les entendre, sans nous limiter pour autant à ces derniers. Nous avons donc opté pour une nouvelle stratégie : aller à la rencontre des gens plutôt que de leur dire de venir à nous. Nous avons abordé des personnes dans la salle d'audience qui attendaient que le tribunal les appelle. Nous avons parlé aux propriétaires d'entreprises et à la chambre de commerce. Nous avons interrogé des personnes qui faisaient la queue pour recevoir un chèque d'aide sociale. J'ai fait du porte-à-porte et j'ai rencontré les gens chez eux. Nous sommes allés dans leur milieu de travail et les avons interrogés sur l'alcool et la communauté. Nous avons discuté avec le clergé, les gardiens du calumet et les gardiens de suerie. J'ai prononcé le sermon dominical à l'église unie. Nous tentions de créer des alliés partout où nous allions.

Nous avons parlé aux médecins locaux au lendemain du pire week-end que le service d'urgence du centre de santé de La Ronge a connu dans son histoire. Ils étaient occupés au point de devoir enjamber des personnes en état d'ébriété et inconscientes sur le plancher, et certaines d'entre elles étaient de plus en plus ivres parce qu'elles volaient et buvaient du désinfectant pour les mains. Les médecins étaient prêts à entendre quoi que ce soit qui promettrait un changement. Ils sont devenus nos plus grands alliés.

Le docteur James Irvine, médecin hygiéniste responsable du nord, a obtenu l'autorisation de mener une étude sur l'alcool et les urgences. Pour le mois d'octobre 2016, on a documenté la

raison de chaque visite aux urgences. Il a ensuite reporté ces données sur un graphique et les a comparées à celles que nous avons recueillies auprès de la GRC et de la *Saskatchewan Liquor and Gaming Authority* (SLGA). Le graphique de James Irvine affichait une série de jours de paie dans la partie supérieure : les jours de paie du gouvernement, les jours de paie de la bande, de même que les jours de versement du crédit d'impôt pour enfants, de l'aide sociale et de la pension de vieillesse.

Le graphique a également révélé une augmentation des achats d'alcool selon les jours de paie, tout comme des visites aux urgences et des appels de service à la GRC liés à l'alcool. Nous avons obtenu des registres de fréquentation scolaire, qui ont révélé que les élèves étaient absents de l'école la veille de la remise des chèques, et qu'ils ne revenaient que quelques jours plus tard.

Nous avons organisé un séminaire avec le Collège des médecins et chirurgiens de la Saskatchewan et fait appel à des experts pour former les médecins, les infirmiers, les pharmaciens, les travailleurs sociaux, les intervenants en toxicomanie, les avocats, les policiers, les agents de protection de la nature, les propriétaires d'entreprises et même les Aînés des communautés voisines à l'égard des stratégies fondées sur des données probantes en matière de problèmes de consommation d'alcool. En une semaine, plus de deux cents membres de la communauté ont reçu une formation sur les interventions pharmacologiques et les stratégies tenant compte des traumatismes. Nous avons fait appel à des experts chargés de conseiller les enseignants des écoles dirigées par la province et la bande sur la façon d'aborder ouvertement le sujet de l'alcool avec les jeunes.

Après bien des efforts et des discussions au sein de la communauté, la ville de La Ronge a modifié le règlement local spécifiant les heures de vente d'alcool. Auparavant, on pouvait vendre de l'alcool jusqu'à trois heures, même si les services de taxi fermaient à une heure. Dans le cadre

du nouvel horaire, la vente d'alcool est interdite après vingt-trois heures, du lundi au samedi, et elle n'est permise que de treize heures à vingt heures le dimanche.

Le magasin d'alcool géré par l'État a accepté de distribuer des exemplaires des Directives de consommation à faible risque du Canada lors de tout achat. Désormais, lorsque la GRC libère des personnes de la cellule de dégrisement le lendemain matin, les agents leur parlent de la raison de leur arrestation et de leur surconsommation d'alcool, puis ils leur fournissent des renseignements sur les ressources offertes au sein de la communauté qui pourraient les aider.

Ces activités et bien d'autres, comme la campagne d'information du groupe *Students Against Destructive Decisions*, se sont déroulées tout au long des trois années de la *Northern Alcohol Strategy*.

En 2019, des données ont révélé le fruit de nos efforts et de notre engagement communautaire. Le taux de criminalité de la région de La Ronge est en baisse. Les appels à la GRC ont diminué, les ventes d'alcool ont chuté et les visites aux salles d'urgence en raison de blessures ont reculé de 15 %. Une communauté entière s'est réunie pour tenir une discussion franche sur l'alcool. La conversation n'a pas été facile. Les gens devaient examiner leur propre consommation d'alcool et leur style de consommation. Mais nous avons prouvé que c'était possible. La criminalité peut être réduite simplement par les agissements de la communauté. Ce sont les habitants locaux qui doivent résoudre les problèmes locaux.

L'idée que les peuples autochtones reprennent la compétence en matière de droit criminel sur leurs territoires ne date pas d'hier. L'Enquête publique sur l'administration de la justice et les peuples autochtones, mise en place au Manitoba en 1988, a recommandé que les peuples autochtones assument graduellement leur compétence, d'abord en ce qui concerne les délits mineurs, puis une fois bien établie, sur l'ensemble du droit criminel. Les commissaires ont

recommandé que le gouvernement provincial adopte un droit reconnaissant la compétence des Autochtones et que le gouvernement fédéral modifie le *Code criminel* et la *Loi sur les Indiens* de façon à permettre le transfert de compétence. Le rapport de 1996 de la Commission royale sur les peuples autochtones recommandait également que « les gouvernements fédéral, provinciaux et territoriaux reconnaissent le droit des nations autochtones d'établir et d'administrer leurs propres systèmes de justice conformément à leur droit inhérent à l'autonomie gouvernementale, y compris le pouvoir de légiférer, dans le territoire de la nation autochtone. »

Voilà plus de trente ans que l'Enquête publique sur l'administration de la justice et les peuples autochtones du Manitoba a été lancée et près de trente ans que le Canada a créé la Commission royale sur les peuples autochtones. Au cours de ces trois décennies, le taux d'incarcération des Autochtones n'a cessé d'augmenter. De nouveaux fléaux comme le VIH/SIDA, les opiacés et la méthamphétamine ont dévasté nos communautés. Le taux d'infection du SIDA en Saskatchewan se situe à environ 15 pour 100 000, alors que la moyenne nationale se chiffre à 6 pour 100 000. Dans certaines régions, comme celle de Prince Albert, le taux d'infection atteint 66 pour 100 000 habitants et, dans tout le nord de la province, où je vis et travaille, il se chiffre à environ 27 pour 100 000 habitants. Environ 75 pour cent des personnes atteintes du SIDA en Saskatchewan sont autochtones, et la cause la plus fréquente d'infection s'avère être la consommation de drogues injectables, qui représente environ 67 pour cent des infections, suivie de la transmission par les rapports hétérosexuels, qui constitue environ 20 pour cent des infections.

Nos taux de suicide continuent de grimper, les flambées survenant de manière sporadique, passant d'une communauté à l'autre. Nos populations s'accroissent et sortent des réserves. Aujourd'hui, au Canada, plus de la moitié des Autochtones vivent en milieu urbain. Pour beaucoup de nos semblables, l'expérience de la ville consiste en une ghettoïsation et une existence marginale.

Dans le cadre d'une rencontre des Aînés à laquelle j'ai participé dans le nord de la Saskatchewan, une femme a parlé avec beaucoup de vigueur et a affirmé que, selon son expérience, les problèmes de sa communauté étaient attribuables à deux causes : l'imposition de l'aide sociale et le système judiciaire. Tous deux avaient servi à détruire la communauté de son enfance. Ces forces extérieures avaient remplacé toute la bonté dont elle se souvenait par une bureaucratie insensible qui n'avait pas à cœur les intérêts de sa communauté. Elles n'étaient là que pour satisfaire leurs propres intérêts.

Ce sont probablement les paroles de cette Aînée qui m'ont amené à réfléchir. Je savais déjà, par expérience personnelle, que l'aide sociale avait un effet destructeur. À la mort de mon père, ma mère avait été contrainte de cesser le piégeage et de se tourner vers l'aide sociale. Toutefois, que le système judiciaire soit également destructeur était une idée nouvelle pour moi à l'époque. J'ai commencé à y porter attention.

Aujourd'hui, après une dizaine d'années d'observation et de réflexion attentionnées, je suis convaincu que le système judiciaire empoisonne notre existence. Nous ne pouvons plus attendre que le Canada ou les provinces apportent des changements. De toute évidence, ils ne viendront pas régler le problème. Ce n'est pas dans leur intérêt. Nous devons le faire nous-mêmes. Nous devons nous réapproprier notre juridiction, établir nos propres processus. Nous pouvons copier le système de tribunaux des colonisateurs, sa police, ses procureurs et ses juges ou trouver de nouveaux mécanismes qui nous conviennent. Nous pouvons travailler en collaboration avec le Canada et les provinces, négocier des ententes et des financements, mais nous n'avons pas à leur demander la permission; nous n'avons pas besoin de leur approbation.

Quoi que nous fassions, nous devons agir vite. L'augmentation des incarcérations, de la violence, du désespoir et des morts annonce toujours plus notre extermination. Nous ne pouvons

plus attendre. Notre pérennité repose sur nos propres actions. Le Canada ne peut pas attendre non plus. Les agents de police et le personnel militaire ne sont pas assez nombreux pour affronter ce qui les attend. Les Autochtones sont particulièrement jeunes – selon les données du recensement canadien de 2016, l'âge moyen de notre population s'élevait à 32,1 ans, soit près d'une décennie de moins que celui de la population non autochtone, âgée en moyenne de 40,9 ans – et ils sont en colère. À l'heure actuelle, nous évacuons nos frustrations sur nous-mêmes et sur ceux qui nous entourent, d'où les suicides et la violence. Mais nous ne continuerons pas ainsi. Nous ferons éclater nos frustrations sur le colonisateur. Un jour, nous cesserons de nous tuer les uns les autres et d'enlever la vie à nos proches et commencerons à tuer l'opresseur.

Le Canada ne décolonisera pas son système judiciaire à temps. Nous parlions des peuples autochtones et du système judiciaire bien avant la Commission d'enquête du Manitoba et la Commission royale. J'ai entendu Ovide Mercredi raconter qu'il avait assisté à une conférence portant sur « les Indiens et le droit » en 1970. Nous avons eu des discussions intéressantes à ce sujet lorsque j'étais à la faculté de droit, il y a près de trente ans. Au fil des années, j'ai assisté à des conférences et à des colloques au Canada qui abordaient la décolonisation et l'autochtonisation du système judiciaire. Nous en parlons maintenant depuis environ cinquante ans et rien n'a changé.

Il me faut recommander aux intervenants du système judiciaire qui se préoccupent des peuples autochtones de renoncer à ces assemblées et d'y mettre fin. Arrêtez de tenir des conférences. Arrêtez de tenir des colloques. Laissez tomber. Vous perdez votre temps. Vous n'avez même pas mis en œuvre le modeste bricolage dont vous parlez sans cesse. Vos idées manquent d'envergure et tardent trop. Au lieu de vous réunir afin de discuter entre vous, profitez du temps, de l'énergie et de l'argent que vous gaspillez actuellement pour mener ces mêmes discussions avec les peuples autochtones. Si vous insistez à tenir un colloque, assurez-vous d'entendre quelqu'un

qui a passé du temps dans vos prisons. Si votre conférence a lieu dans une ville, faites entrer des Autochtones de la rue, donnez-leur quelque chose à manger, laissez-les se réchauffer et écoutez ensuite ce qu'ils ont à dire. Vous ne trouverez jamais de solutions si vous continuez à avoir des discussions à propos de nous sans nous.

Peuples autochtones au Canada, je vous le rappelle : vous n'avez pas besoin d'autorisation pour créer vos propres systèmes de justice. Vous avez les ressources nécessaires. Vous avez les Aînés et les Gardiens du savoir, qui se rappellent. Vous avez les avocats, les juges et les travailleurs auprès des tribunaux. Vous pouvez avoir des forces policières qui travaillent pour les gens plutôt que contre eux. La transition sera semée d'embûches. Ceux qui ont un intérêt direct dans le système actuel, dont l'identité et l'estime de soi sont ancrées dans le tissu du système, se dresseront devant vous. Mais soyez assurés que la majorité des Canadiens savent aussi que le système actuel ne leur convient pas non plus. Vous aurez des alliés.

Certains pousseront des hurlements, d'autres grinceront des dents et s'arracheront les cheveux. « Et le népotisme, le favoritisme, les petites querelles communautaires? Et pourquoi pas un droit unique pour tous? L'égalité? La Charte, bon sang, la Charte! »

À cela, je n'ai qu'une seule réponse : la situation ne pourrait être pire.

CONCLUSION

Le présent mémoire avait pour but d'étudier dans quelle mesure un traducteur non autochtone est capable et a le droit de traduire un ouvrage comme *Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada*, qui se veut avant tout une harangue véhémement dans lequel l'auteur lance un appel à l'action pour réformer le système judiciaire. Comme ce texte s'adresse aussi bien aux Autochtones qu'à l'ensemble de la population canadienne, il était crucial de se pencher sur les conditions et les précautions nécessaires à sa traduction tout en conservant son virulent et puissant message. De surcroît, en proposant la diffusion de l'ouvrage dans les deux langues officielles, l'intention était de créer un pont entre les cultures et de favoriser une réflexion commune sur la décolonisation judiciaire.

Dans le cadre du premier chapitre, nous avons présenté Harold R. Johnson et son texte, qui expose selon lui l'échec du système judiciaire canadien à l'égard des Autochtones. Le livre, aux allures de harangue, adopte la forme d'un réquisitoire qui accuse le Canada de ne pas assurer la pérennité de ces derniers. Pour appuyer sa thèse, Johnson se sert d'anecdotes personnelles et d'arguments fondés sur des statistiques visant à mettre en évidence les disparités et les injustices rencontrées par les Autochtones dans le système, tout en préconisant une justice fondée sur la rédemption plutôt que sur la dissuasion et qui intègre leurs perspectives.

Nous avons aussi exploré en quoi la traduction permettrait de diffuser le message de Johnson en ce qui concerne les inégalités du système judiciaire à l'égard des Autochtones et de donner une plus grande visibilité à leur littérature. Toutefois, la traduction pose des défis en raison des relations de pouvoir inégales entre les cultures et demande à prendre en compte ces dynamiques et à adopter une approche respectueuse et éthique. Si les recherches actuelles en traductologie

mettent l'accent sur les enjeux éthiques de la traduction depuis et vers les langues autochtones, celle entre les langues coloniales soulève également des problèmes similaires, c'est-à-dire qu'elle peut être perçue comme un moyen de déposséder davantage ou d'altérer les discours. Cette question nécessite une réflexion approfondie et des paramètres clairs pour guider les traducteurs.

Le second chapitre a abordé la pertinence de la traduction des littératures autochtones entre les langues officielles du Canada, laquelle est explorée selon les trois fonctions de la traduction : culturelle, économique et idéologique. Sur le plan culturel, la traduction permet de consacrer les œuvres en les faisant passer dans de nouveaux centres littéraires et leur donne une plus grande visibilité. Il s'agit ainsi d'un outil puissant dans la lutte pour la reconnaissance littéraire, qui témoigne de la valeur des œuvres à la fois dans leur propre centre et dans celui d'arrivée. De plus, la traduction peut également appuyer la création d'un corpus diversifié provenant de tout le territoire canadien, ce qui facilite les échanges entre chercheurs et contribue à l'essor des savoirs dans l'espace francophone du Québec.

La fonction économique de la traduction a été abordée selon l'économie autochtone, telle que définie par Carol Anne Hilton, qui met de l'avant des pratiques fondées sur les perspectives des Autochtones et cherche à les inscrire dans la modernité. Selon cette vision, la traduction contribue à la promotion de leurs littératures et discours, ainsi qu'au développement économique de l'industrie du livre qui y est liée. En effet, elle permet d'élargir les marchés et de renforcer les agents du système dans le but d'atteindre un public plus vaste, de favoriser la diversification des lectorats et de stimuler l'économie de ces littératures. Ce faisant, elle permet aux Autochtones d'éliminer les obstacles liés aux institutions habituelles. En interagissant avec des maisons d'édition qui leur sont propres, les communautés respecteront des protocoles qui tiennent compte de leurs valeurs et perspectives, ce qui contribue à la décolonisation. Enfin, un système littéraire

qui leur est destiné permettrait d'enrichir un corpus d'œuvres authentiques et donnerait la priorité à leurs voix aux fins de la réconciliation économique au Canada.

Enfin, en ce qui concerne la fonction idéologique, nous avons souligné que la traduction des littératures autochtones sert à préserver les cultures qui y sont liées et d'affirmer leur présence, de créer un réseau de connaissances et de contribuer à la guérison des communautés. La traduction des récits, considérées comme des outils de transmission de connaissances et de guérison qui sont enracinés dans l'identité culturelle des Autochtones, permet donc aux différentes nations de se les échanger entre elles. De plus, la guérison par les histoires est intimement liée à la réappropriation et à la légitimation des mythes fondateurs et des épistémologies afin de rejeter l'histoire coloniale. Par conséquent, leurs littératures les aident à se reconnecter à leurs cultures, à trouver des réponses sur leur identité et à se sentir ancrés et en paix avec leur passé et leur présent. La traduction, en tant que moyen plutôt que fin, soutient cette guérison en permettant l'échange des connaissances et des vérités entre les différentes nations, mais aussi en les rendant plus accessibles aux non-Autochtones. Elle crée ainsi des ponts entre les cultures et promeut la valorisation de leurs savoirs, ce qui favorise la construction d'une société qui appuie la décolonisation et intègre des perspectives diverses.

Au troisième chapitre, nous avons entamé une discussion sur la traduction par des non-Autochtones. En effet, la traduction totale et exacte reste un défi insurmontable en raison des choix qui ne peuvent en tous points reproduire l'intention d'origine de l'œuvre et de l'auteur, ce qui peut s'avérer problématique dans le cas de ces littératures, influencées par les traditions orales, les croyances et les récits historiques. Leur traduction nécessite ainsi une approche attentive et réflexive de la part des traducteurs, notamment à cause des répercussions qu'entraînent les relations de pouvoir inégales. Afin de produire une traduction respectueuse, il importe dès lors de revoir la

pratique, d'établir une position traductive, comme l'entend Berman, et de comprendre les enjeux sous-jacents à ce travail.

Une prise de conscience de la culture du traducteur et de son bagage culturel s'avère donc essentielle. Berman, Spivak et Venuti, en ce qui concerne la traduction éthique, proposent chacun à leur manière que le traducteur renonce à son identité et à sa culture pour laisser place uniquement au texte à traduire. Cependant, Hatim et Mason soulignent que le traducteur, qui filtre le texte source à travers sa propre vision du monde, incarne lui-même la limite de cette approche. Ainsi, une traduction éthique nécessite une reconnaissance de la diversité culturelle, une remise en question des structures de pouvoir et une collaboration avec les Autochtones pour créer des espaces de dialogue.

Enfin, la seconde partie de ce dernier chapitre prend la forme d'un commentaire de traduction explorant les difficultés de la traduction de l'ouvrage de Johnson. Nous avons établi qu'il nous était crucial d'intervenir dans le texte afin de conserver sa force et son influence tout en respectant le discours de l'auteur, ce qui a nécessité des choix de traduction en matière de phraséologie, de terminologie et de syntaxe. Entre autres décisions, nous avons évité l'utilisation de tournures et de pronoms possessifs à l'égard des Autochtones et préservé l'usage de termes et de locutions d'origine crie dans la traduction en français, sans modification typographique. Nous avons adopté la majuscule pour les expressions « Aîné » et « Gardien du savoir » pour tenir compte de leur importance et respecter les recommandations du livre *Elements of Indigenous Style*. En ce qui concerne les termes employés pour désigner les Autochtones, comme la terminologie a bien évolué à la fois en anglais et en français et qu'il est important de tenir compte de ces changements, nous avons privilégié le terme « Autochtone » qui est plus inclusif et largement utilisé au Canada. Le choix du terme « Autochtone » plutôt que « Premières Nations » pour traduire « Indigenous »

est également motivé par des considérations d'inclusivité, puisqu'il exclut les Inuits et les Métis. De plus, le mot « Indien » a été réservé aux Indiens inscrits en vertu de la *Loi sur les Indiens* et aux Indiens visés par un traité. Enfin, pour traduire le terme « settler », nous avons opté pour « colonisateur » afin de conserver l'idée de colonisation et de relations de pouvoir sous-jacentes et d'éviter de produire une traduction qui répondrait aux intérêts de la culture d'arrivée.

Il importe de préciser certaines limites de la présente étude. Tout d'abord, comme l'ont souligné Hatim et Mason, chacun adopte sa propre vision du monde, laquelle influence la compréhension et l'interprétation des renseignements et des idées. Si cela est vrai pour la traduction, il en est de même pour la recherche, qui est sujette à un filtre restreignant l'approche et pouvant entraîner des biais. Ce filtre se manifeste à travers nos perspectives et connaissances et façonne notre conception des choses et risque d'influencer nos choix méthodologiques et nos conclusions. Cela est d'autant plus vrai dans la présente étude dont le cadre méthodologique est principalement fondé sur les recherches et les perspectives de spécialistes européens en traductologie. Peut-être verra-t-on un jour de nouveaux cadres émaner des chercheurs autochtones qui se spécialisent dans ce domaine?

Il est également crucial de reconnaître que les chercheurs non autochtones qui mènent des études semblables bénéficient d'un certain privilège, comme la position sociale, l'accès aux ressources et aux institutions éducatives et la capacité à faire valoir leurs perspectives et leurs idées, ce qui risque d'influer sur leur compréhension, surtout si ce privilège se manifeste par un manque de respect à l'égard des Autochtones ou une asymétrie des pouvoirs, et entraîner des distorsions dans l'approche et la réalisation de la traduction. Malgré tous nos efforts, cette recherche ne saurait par conséquent pleinement saisir les complexités et les dynamiques de pouvoir en raison de notre position.

Ensuite, alors que cette recherche met de l'avant l'importance de donner la priorité aux voix autochtones dans le processus de traduction, il aurait été pertinent d'inclure une discussion sur la manière d'y intégrer des agents, comme des auteurs, des traducteurs, voire des éditeurs de leur système littéraire, en ce qui concerne certains choix linguistiques, afin de s'assurer que leurs perspectives et leurs préférences sont respectées. Il est d'ailleurs regrettable que nous n'ayons pas été en mesure d'établir une collaboration avec Johnson en raison de son décès prématuré. Nous avons communiqué avec lui afin de lui demander son accord en ce qui concerne le projet. Cependant, cette collaboration n'a pas pu avancer au-delà de ce point, ce qui a constitué un obstacle pour obtenir des renseignements complémentaires sur la façon d'aborder son ouvrage. Il aurait notamment été enrichissant d'aborder sa perspective sur certains termes comme « settler » ou le ton virulent de l'ouvrage.

En outre, alors que cette étude se concentre sur la traduction des littératures autochtones au Canada, il serait pertinent de poursuivre une recherche semblable selon une perspective internationale. Comme il a été soulevé, certains pays européens ont un engouement croissant pour ces littératures et tentent de les importer par la traduction. Or, les relations de pouvoirs inégales concernent principalement les Autochtones et les non-Autochtones dans les anciennes colonies, ce qui pousse les traducteurs d'ici à revoir leur pratique en toute conscience de ces relations pour produire des traductions sourcières qui se veulent éthiques et respectueuses du texte. Étant donné que ces relations complexes sont essentiellement différentes à l'international, il serait donc pertinent de comparer nos futures traductions et retraductions à celles des autres pays importateurs à l'extérieur des Amériques selon cette idée afin d'étudier la diversité des approches de traduction de ces littératures.

Enfin, nous avons constaté un manque de données et de recherches approfondies sur le marché du livre et le système littéraire autochtones et leurs agents au Canada. Cette lacune a complexifié l'intégration de concepts et de recherches plus poussés dans notre analyse des fonctions culturelle et économique de la traduction. En effet, les statistiques sur l'édition, la traduction, y compris le nombre de traducteurs autochtones, et la publication de leurs littératures au Canada se sont avérées inexistantes, ce qui a limité notre capacité à évaluer pleinement les répercussions économiques possibles de la traduction. En considérant les lacunes de la recherche actuelle, explorer davantage le marché du livre et le système littéraire autochtones ainsi que leurs acteurs au Canada pourrait s'avérer une piste fructueuse pour les futures recherches. Cette démarche élargirait considérablement le champ de connaissance et permettrait de mieux cerner les retombées potentielles de la traduction de ces littératures dans le contexte littéraire canadien.

Les dernières années, marquées par des controverses sur la traduction d'auteurs issus de cultures minoritaires, ont mis en évidence, au sein de la population, une prise de conscience des enjeux liés aux relations de pouvoir asymétriques, une ouverture au débat à ce sujet ainsi que la nécessité d'approfondir la réflexion sur les responsabilités des traducteurs. La traduction de ces littératures et la représentation équitable des groupes marginalisés de ce marché exigent en effet de remettre en question les structures de pouvoir et de déployer des efforts pour créer des espaces de collaboration. Malgré les problèmes persistants chez les Autochtones, tels que l'incarcération disproportionnée, l'abus de substance, la pauvreté, la santé précaire et les taux élevés de suicide, qui remettent en question l'idéal d'unité au sein du Canada, nous nous trouvons à un tournant crucial de l'histoire où nous avons la possibilité de renverser la tendance par la mise en lumière de ces enjeux. Alors que les savoirs et cultures des Autochtones, dont les valeurs et les visions du monde contribuent à l'inclusion, à la cohabitation et à la préservation de l'environnement pour les

générations futures, gagnent de plus en plus en visibilité et en reconnaissance, les non-Autochtones du Canada ont à présent l'occasion de se sensibiliser davantage à leur égard et d'apprendre de ces derniers après avoir largement négligé leurs voix et perspectives par les siècles passés. L'heure est donc venue d'écouter véritablement leurs voix et de leur accorder la place qui leur revient dans la construction d'un Canada uni et ouvert aux différences. La traduction, figure de pont entre les cultures, nous invite à rebâtir les nôtres dans un esprit d'empathie, de compréhension et d'unité.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus primaire

JOHNSON, Harold R. (2019). *Peace and Good Order: The Case for Indigenous Justice in Canada*. Toronto, McClelland & Stewart.

Corpus secondaire

Traductologie

BAKER, Mona (2014). « The Changing Landscape of Translation and Interpreting Studies », dans S. Bermann et C. Porter, dir. *A Companion to Translation Studies*. Hoboken, John Wiley & Sons, pp. 15-24.

BASSNETT, Susan (2013). « Postcolonialism and/as Translation », dans G. Huggan, dir. *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*. Oxford, Oxford University Press.

BERMAN, Antoine (1984). *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris, Gallimard.

BERMAN, Antoine (1985). « La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain », *Les tours de Babel*. Mauvezin, Trans-Europ-Repress.

BERMAN, Antoine (1995). *Pour une critique des traductions : John Donne*. Paris, Gallimard.

BRISSET, Annie (2014). « La traduction à l'épreuve des cultures : approches contemporaines », dans L. Quaquarelli et K. Schubert, dir., *Traduire le postcolonial et la transculturalité : enjeux théoriques, linguistiques, littéraires, culturels, politiques, sociologiques*. Paris, les Presses universitaires de Paris Ouest, pp. 66-93.

CASANOVA, Pascale (2002). « Consécration et accumulation de capital littéraire : La traduction comme échange inégal ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 144, 4, pp. 7-20.

CÔTÉ, Isabelle (2019). « Théorie postcoloniale, décolonisation et colonialisme de peuplement : quelques repères pour la recherche en français au Canada ». *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 31, 1, pp. 25-42.

GODARD, Barbara (2001). « L'Éthique du traduire : Antoine Berman et le "virage éthique" en traduction ». *TTR*, 14, 2, pp. 49-82.

HATIM, Basil et Ian MASON (1997). *The Translator as Communicator*. London, Routledge.

HENITIUK, Valerie (2017). « Of Breathing Holes and Contact Zones: Inuit-Canadian Writer Markoosie in and through Translation ». *Target*, 29, 1, pp. 39-63.

HENITIUK, Valerie et Marc-Antoine MAHIEU (2021). « Response by Henitiuk and Mahieu to "Representing Experiential Knowledge" ». *Translation Studies*, 14, 1, pp. 99-104.

LADMIRAL, Jean-René (2017). « Comment peut-on être sourcier? Critique du littéralisme en traduction. » *Meta*, 62, 3, pp. 538–551.

MESCHONNIC, Henri (1973). *Pour la poétique II : Épistémologie de l'écriture. Poétique de la traduction*. Paris, Gallimard.

MESCHONNIC, Henri (1999). *Poétique du traduire*. Lonrai, Verdier.

PERREAULT, Julie (2017). « I am Woman de Lee Maracle : Traduire entre les cultures et les contextes de sens ». *Trahir*. Disponible à : <https://trahir.files.wordpress.com/2017/07/trahir-perreault-maracle.pdf> [consulté le 8 septembre 2021].

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1993 [2009]). *Outside in the Teaching Machine*. Routledge.

SUCHET, Myriam (2009). *Outils pour une traduction postcoloniale : littératures hétérolingues*. Paris, Archives contemporaines.

VENUTI, Lawrence (1998). *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. London, Routledge.

Études autochtones

CÔTÉ, Jean-François (2017). *La renaissance du théâtre autochtone : Métamorphose des Amériques I*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 145 p.

EIGENBROD, Renate (2018). « Colmater les brèches ou résoudre la quadrature du cercle? Une rétrospective », dans M.-H. Jeannotte, J. Lamy et I. St-Amand, dir., *Nous sommes des histoires : Réflexions sur la littérature autochtone*. Montréal, Mémoire d'encrier, pp. 131-149.

EPISKENEW, Jo-Ann (2018). « Mythe, politique et santé », dans M.-H. Jeannotte, J. Lamy et I. St-Amand, dir., *Nous sommes des histoires : Réflexions sur la littérature autochtone*. Montréal, Mémoire d'encrier, pp. 169-191.

JEANNOTTE, Marie-Hélène (2016). « De la voix au papier. Stratégies de légitimation des publications de mythes oraux des Premières Nations au Québec ». *Mémoires du livre / Studies in Book Culture*, 7, 2. Disponible à : <https://id-erudit-org.lib-ezproxy.concordia.ca/iderudit/1036860ar> [consulté le 15 juin 2023].

JOHNSON, Harold (2005). *Back Track*. Saskatoon, Thistledown Press.

JOHNSON, Harold (2017). [Discours d'ouverture]. Conférence prononcée dans le cadre de la *Think Indigenous Education Conference* de 2017. Disponible à : <https://thinkindigenous.usask.ca/presentation-videos-2017.php> [consulté le 15 août 2021].

JOSEPH, Bob et Cynthia JOSEPH (2019). *Indigenous Relations: Insights, Tips & Suggestions to Make Reconciliation a Reality*, Vancouver, Page Two Books.

JUSTICE, Daniel Heath (2018). *Why Indigenous Literatures Matter*. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.

LÉTOURNEAU, Jean-François (2015). *Le territoire dans les veines : Étude de la poésie amérindienne francophone (1985-2014)*. Thèse de doctorat, Département des lettres et communications, Université de Sherbrooke.

MCKEGNEY, Sam (2018). « Stratégies d'engagement éthique : Lettre ouverte aux spécialistes non autochtones des littératures autochtones », in M.-H. Jeannotte, J. Lamy et I. St-Amand, dir., *Nous sommes des histoires : Réflexions sur la littérature autochtone*. Montréal, Mémoire d'encrier, pp. 151-160.

METHOT, Suzanne (2019). *Legacy: Trauma, Story, and Indigenous Healing*. Toronto, Ontario, Canada, ECW Press. Retrieved from <https://www.deslibris.ca/ID/479971>.

ROBINSON, Douglas (1997). *Translation and Empire: Postcolonial Theories Explained*. Manchester, St. Jerome.

SAINI, Michael et NATIONAL COLLABORATING CENTRE FOR ABORIGINAL HEALTH (2013). *Revue systématique des modèles de recherche occidentaux et autochtones : évaluation de la validation croisée pour l'exploration de la compatibilité et de la convergence*. Prince George, Centre de collaboration nationale de la santé autochtone. Disponible à <https://www.deslibris.ca/ID/235991> [consulté le 30 septembre 2021].

SALÉE, Daniel et Salma EL HANKOURI (2022). « Indigenous Peoples-settler Relations and Language Politics in Twenty-first-century Canada », dans J. Woodsworth, dir., *Translation and the Global City: Bridges and Gateways*. New York: Routledge, pp. 81-103.

SMYLIE, Janet, *et al.* (2004). « Knowledge Translation and Indigenous Knowledge ». *International Journal of Circumpolar Health*, 63, 2, pp. 139-143.

YOUNGING, Gregory (2018). *Elements of Indigenous Style: A Guide for Writing by and about Indigenous Peoples*. Edmonton, Brush Education.

Littérature

SAPIRO, Gisèle (2014). *La sociologie de la littérature*. Paris, La Découverte.

TODOROV, Tzvetan (2007). *La littérature en péril*. Paris, Flammarion.

VAILLANT, Alain (2017). *L'histoire littéraire*. Paris, Armand Colin.

Autres

Code criminel, L.R.C., 1985, ch. C-46, art 2.

CORNET, Derek (2022). « Harold Johnson Fund Launched to Empower People to Change Their Story ». *La Ronge Now*. Disponible à : https://larongenow.com/2022/06/03/harold-johnson-fund-launched-to-empower-people-to-change-their-story/?utm_source=dlvr.it&utm_medium=facebook [consulté le 1^{er} août 2022].

- DALIE, Giroux (2019). *Parler en Amérique : Oralité, colonialisme, territoire*. Montréal, Mémoire d'encrier.
- DELVIN, Megan (2016). « Indigenomics, and Why the Time Is Right », *The Tyee*. Disponible à : <https://thetyee.ca/News/2016/06/03/Indigenomics/> [consulté le 3 mai 2023].
- EGO, Catherine (2021). « Réplique : les traductions françaises de Markoosie ». *Trahir*. Disponible à : <https://trahir.wordpress.com/2021/02/22/ego-markoosie/> [consulté le 15 juillet 2023].
- ENQUÊTE NATIONALE SUR LES FEMMES ET LES FILLES AUTOCHTONES DISPARUES ET ASSASSINÉES – NATIONAL INQUIRY INTO MISSING AND MURDERED INDIGENOUS WOMEN AND GIRLS (2018). Lexique terminologique. Disponible à : <https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2018/05/lexicon-of-terminology.pdf> [consulté le 30 août 2021].
- GOVERNEMENT DU CANADA – GOVERNMENT OF CANADA (2013). *Les peuples autochtones et la langue*. Disponible à : https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-011-x/99-011-X2011003_1-fra.cfm [consulté le 15 juin 2023].
- GOVERNEMENT DU CANADA – GOVERNMENT OF CANADA (2021). *La nature de la loi*. Disponible à : <https://www.justice.gc.ca/fra/sjc-csj/just/02.html> [consulté le 15 mai 2022].
- GOVERNEMENT DU CANADA – GOVERNMENT OF CANADA (2022). *Le Quotidien : Alors que le français et l'anglais demeurent les principales langues parlées au Canada, la diversité linguistique continue de s'accroître au pays*. Disponible à : <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/220817/dq220817a-fra.htm> [consulté le 15 juin 2023].
- GUY, Jack (2021). « A translator for Amanda Gorman's poem has been dropped in Spain ». *CNN*. Disponible à : <https://www.cnn.com/style/article/amanda-gorman-catalan-translation-scli-intl/index.html> [consulté le 15 juillet 2023].
- HARVEY, Matisse (2021). « Première "vraie" traduction française du Chasseur au harpon, de Markoosie Patsauq ». Disponible à : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1771674/markoosie-patsauq-chasseur-harpon-livre-inuit> [consulté le 15 juillet 2023].
- HOLLIGAN, Anna (2021). « Why a white poet did not translate Amanda Gorman ». *BBC News*. Disponible à : <https://www.bbc.com/news/world-europe-56334369> [consulté le 15 juillet 2023].
- HONORÉ, Hugues (2021). « La traduction de la poésie d'Amanda Gorman fait polémique ». *La Presse*. Disponible à : <https://www.lapresse.ca/arts/litterature/2021-04-03/la-traduction-de-la-poesie-d-amanda-gorman-fait-polemique.php> [consulté le 15 juillet 2023].
- LIENDLE, Marie (2012). « La place de la loi dans la question du droit : exemples issus du domaine de la santé. » *Recherche en soins infirmiers*, 110, pp. 21-26. Disponible à : <https://doi-org.lib-ezproxy.concordia.ca/10.3917/rsi.110.0021> [consulté le 15 mai 2022].

L'ITALIEN-MARCOTTE, Charles-Émile (2022). « Le renouveau de la littérature autochtone ». *Radio-Canada*. Disponible à : <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1873903/litterature-premieres-nations-livres-editions-ecrivains-autochtones> [consulté le 15 juin 2023].

TISON, Marie (2021). « Chasseur au harpon : retour aux racines inuites ». *La Presse*. Disponible à : <https://www.lapresse.ca/arts/litterature/2021-02-21/chasseur-au-harpon-retour-aux-racines-inuites.php> [consulté le 15 juillet 2023].

Ouvrages de référence

ENQUÊTE NATIONALE SUR LES FEMMES ET LES FILLES AUTOCHTONES DISPARUES ET ASSASSINÉES – NATIONAL INQUIRY INTO MISSING AND MURDERED INDIGENOUS WOMEN AND GIRLS (2018). Lexique terminologique. Disponible à : <https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2018/05/lexicon-of-terminology.pdf> [consulté le 30 août 2021].

GUILLOTON, Noëlle et Hélène CAJOLET-LAGANIÈRE (2014). *Le français au bureau*. Québec, Les publications du Québec.

OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE. *Le grand dictionnaire terminologique*. Disponible à : <https://gdt.oqlf.gouv.qc.ca/index.aspx>.

UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE (2013). *Usito*, dictionnaire général de la langue française sous la direction d'Hélène Cajolet-Laganière, de Pierre Martel et de Chantal-Édith Masson, et avec le concours de Louis Mercier. Disponible à : <https://usito.usherbrooke.ca>.

ANNEXE 1 : EXTRAITS ORIGINAUX DE *PEACE AND GOOD ORDER: THE CASE FOR INDIGENOUS JUSTICE IN CANADA*

OPENING ARGUMENT

THE CASE AGAINST CANADIAN JUSTICE

Late in the evening on February 9, 2018, I heard the decision in the Gerald Stanley trial announced on the radio. An all-white jury had found Stanley not guilty of shooting and killing Colten Boushie, and four of his friends—Kiora Wuttunee, Cassidy Cross-Whitstone, Eric Meechance and Belinda Jackson—had spent the day swimming. Cassidy Cross-Whitstone was driving their Ford Escape home when they hit a culvert and punctured a tire. They pulled into a farm belonging to Gerald Stanley, a fifty-six-year-old white man, and Cross-Whitstone and Meechance got out their vehicle. They were confronted by Stanley and his son Sheldon, who believed the men intended to steal an ATV. Meechance and Cross-Whitstone jumped back into the Escape and tried to drive away, but veered into Gerald Stanley’s car and crashed. While Sheldon Stanley ran toward the house, Gerald Stanley grabbed a semi-automatic handgun from his shed. When Stanley fired two warning shots, Cross-Whitstone and Meechance ran off, leaving Colten Boushie and the two women in the Escape. At trial, conflicting testimony was offered as to what happened next: Gerald Stanley testified that when he lunged into the Escape to take the keys from the ignition the gun went off accidentally, hitting Colten in the head. Belinda Jackson testified that the gun was fired intentionally. Twelve white jurors believed Mr. Stanley.

After twenty years as a lawyer, having worked first as defence counsel and then as a prosecutor in the high-crime communities of northern Saskatchewan, I experienced some vicarious trauma in response to the verdict. I shut off the radio and ignored all social media. I didn’t want to be part of it. I wanted to hide in my cabin on my trapline with my wife, my writing and my dog team and pretend that I was not part of that world. It wasn’t my file. I hadn’t been hired by the accused or the family of the victim. I had retired, thankfully, and so hadn’t been involved in the case in any way. I could tell myself it was none of my business, and no one had asked me to make it so.

The next morning I awoke to find a text message on my phone from a dear friend, a retired provincial court judge.

Harold,

I hope that you’re fast asleep and that this text doesn’t wake you. It’s 12:38 a.m. I’m sitting at my kitchen table and I’m crying. I’m ashamed. I’m ashamed. After hearing the verdict in the Stanley case in North Battleford I’m ashamed. I’m ashamed of my Caucasian heritage. And

I should have seen how stacked the system is against indigenous Canadians. I feel so ashamed, and I must be sorry for myself too because I want to cry.

The forbearance of the families who suffer this is more than I can understand right now.

I'm sorry to bother you with this, Harold. I just needed to tell somebody how sad I feel.

Later that day, my wife and I left our home in the boreal forest. We were heading more than four hundred kilometres south, down to Sweetgrass First Nation, near Colten's home, to attend a ceremony. As I drove, I had lots of time to think about what my friend had said in our subsequent conversation. "The thing that discourages me so much is that I believe that in rural, farmland Saskatchewan, there are many that believe Stanley had the right to kill Colten Boushie."

My friend would know. After a career as a lawyer and then a judge in northern Saskatchewan, he retired to a ranch in the south, happy to be back where he grew up, close to family and horses. He heard all the things his farmer neighbours were saying. Coming together in local restaurants and other meeting places, they reinforced each other's dislike of Indigenous Peoples. When the majority of a community believes the stereotypes, and when the jury is selected from this pool, the acquittal of a white farmer in the shooting of an Indigenous man is all but guaranteed.

While we were crossing that desolate land, far from the nearest gas station or other facility with a washroom, my wife asked me to pull over, and she stipulated, "Not in a farmyard." I realized that this tough woman, who lives with me on a trapline, who regularly walks trails alone in the dark knowing there are wolves out there, whom I have never seen to be afraid of anything, was now afraid of farmers.

And if we believe Gerald Stanley, the farmers were afraid of her.

What do I know about fear? Not much. I know that if a dog is afraid, it is more likely to bite than a dog that is angry. I know that if a person is afraid for long enough, their fear turns into anger and their anger becomes hate. And I know that hate leads to suffering.

Shortly after the Stanley decision, the Indigenous street gangs in Saskatchewan informed First Nations leadership that they were armed and prepared to start shooting. All they needed was for someone to give them the okay. Our leadership told them to stand down. The Saskatchewan government, in an effort to garner votes, added fuel to the fire by issuing assault rifles to conservation officers and altering trespass laws to remove the assumption of free access to unoccupied lands. There is no reason to give conservation officers assault rifles other than to send a message that Saskatchewan is prepared to go to war with its Indigenous population. All that was needed in the province for a full-blown race war was one more incident, one more death, and for leadership on both sides to use the incident for their own political ends.

Indigenous Peoples across Canada were extremely upset by the Stanley decision. It seemed that Canadian justice cared more about the property rights of settlers than about the lives of

Indigenous youth. Gerald Stanley had used deadly force to protect his property, and the law decided that was okay. Meanwhile, Indigenous Peoples were serving prison time at an ever-increasing rate.

The 2017/18 annual report of the federal Office of the Correctional Investigator stated:

In the ten-year period between March 2009 and March 2018, the Indigenous inmate population increased by 42.8% compared with a less than 1% overall growth during the same period. As of March 31, 2018, Indigenous inmates represented 28% of the total federal in-custody population while comprising just 4.3% of the Canadian population. The situation continues to worsen for Indigenous women. Over the last ten years, the number of Indigenous federally sentenced women increased by 60%, growing from 168 in March 2009 to 270 in March 2018. At the end of the reporting period, 40% of incarcerated women in Canada were of Indigenous ancestry. These numbers are distressing.

The over-incarceration of Indigenous Peoples continues despite efforts to slow it down. In 1995, the Canadian government amended section 718.2(e) of the Criminal Code to require judges, upon sentencing Indigenous offenders, to consider their unique circumstances. Despite the change to legislation, though, the incarceration rate has continued to climb. The Supreme Court of Canada, in the Gladue decision in 1999, told judges they had to obey the Criminal Code and specifically told them which circumstances to consider, including the effects of the residential school system, family breakdown, dislocation, dispossession, poverty and poor living conditions. Yet still the incarceration rate climbed. The Supreme Court, in the Ipeelee decision in 2012, again told judges they had to obey the Criminal Code, and again nothing changed.

In the 1940s and '50s there were very few Indigenous people in prison. Disparities with regard to the incarceration of Indigenous men began only in the 1960s and have steadily widened since then. Incarceration rates of Indigenous women have begun to follow this same upward curve. The incarceration rates of children likewise continue to increase, with no end in sight. The incarceration rate of Indigenous Peoples in Saskatchewan is among the highest in the world.

The country with the highest overall incarceration rate is the United States, where more than 700 out of every 100,000 people are in custody. In Canada that rate is much lower. Here we incarcerate about 114 out of every 100,000. Compared with the rest of the world, we are average. England's incarceration rate is about 148 per 100,000 and Japan's is about 62 per 100,000. The rate in Saskatchewan is higher than the national and the global average. In this province we incarcerate about 207 out of every 100,000.

In 2015/16, Saskatchewan had an average of 1,812 people in custody on any given day. Of that number, 76 percent, or 1,378, were Indigenous. Indigenous Peoples in Saskatchewan represent 16.3 percent of the province's population. The incarceration rate among the Indigenous population in Saskatchewan is about 786 out of every 100,000, which is higher than the overall rate in the U.S.

Everyone is fully aware of the numbers. We all know that there are far too many Indigenous people in custody, and we've known for some time.

The 1996 Royal Commission on Aboriginal Peoples reported on incarceration rates in Saskatchewan. Between 1976 and 1993 Saskatchewan experienced a 54 percent increase in the number of people it incarcerated; Indigenous Peoples accounted for 77 percent of that increase.

And we know that incarceration makes things worse for people. In 2002, the Solicitor General of Canada investigated whether imprisonment reduced crime. A report that reviewed 117 studies involving roughly 442,000 offenders and their sentences concluded that harsher penalties not only did not reduce crime, but they increased the likelihood that offenders would commit crimes in the future. In Saskatchewan, the Commission on First Nations and Métis Peoples and Justice Reform reported in 2004: “Imprisonment will not reduce crime. This has been proven through research and the failure of Saskatchewan’s ‘get tough’ practices. Saskatchewan incarcerates more youth per capita and still has the highest crime rate in Canada. Politicians, judges, and court system participants must provide accurate information to the public about the failure of imprisonment as an effective deterrent to crime.”

Clearly, what we are doing is not working. Yet we continue doing it, on and on, making things worse.

When I returned from the ceremony in southern Saskatchewan, I called a few friends, and together we set up a fish derby to commemorate the signing of the 1889 Adhesion to Treaty 6. My great-grandfather James Ross had attended some of those treaty negotiations 130 years earlier, on February 11, 1889. Treaty 6 had been negotiated between Canada and the Plains Cree in 1876 and encompassed 120,000 square miles of primarily prairie land. The adhesion in 1889 between Canada and my people, the Woods Cree, added another 11,000 square miles of boreal forest to the treaty territory.

The Cree phrase *aski poko* was fundamental to the negotiations of this adhesion. Directly translated, *aski poko* means “land only.” My ancestors were told that the Crown wanted the right to cut timber and mine minerals. When they asked about the fish, they were told that their fishing would not be interfered with. When they asked about the things that swam—the beaver and the muskrat—they were told that their trapping would not be interfered with. My great-grandfather and others at those negotiations believed that they had kept jurisdiction over the water and that all they gave up was the dry land, *aski poko*.

In accordance with these promises, James Ross refused to ever buy a hunting or fishing licence. His sons would purchase one for him and carry it on his behalf, but he insisted that he had not given up the right to live as he had before the treaty. Canada, he said, had no jurisdiction over him when it came to how he made his living from the territory.

Those 1889 negotiations occurred a few hundred metres from where I now live, at the north end of Montreal Lake. This site has been used by my ancestors for thousands of years. I find evidence of our history and connection to this place when the sands on the beach are shifted by rising and dropping water levels and shards from knapping arrowheads rise to the surface. When my ancestors negotiated Treaty 6, it was an agreement to share the wealth of this territory with the

newcomers. All the wealth generated from this territory comes from the rights—to cut timber, to mine minerals, to build roads and villages and cities—received at treaty, and I would go so far as to argue that Canada's right to exist is a Treaty Right.

In Canada there is a widely held expectation that the law will be fair. Indigenous Peoples expect that when a white man kills an Indigenous person, he will be treated with the same sternness that has been applied to us. Law is fundamental to the relationship between Indigenous Peoples and settlers. But while we might *expect* fairness, our experience has been otherwise.

Everything that has been done to Indigenous Peoples has been legal. Law was used to deny us access to the natural resources within the territories we share with settlers. Law has been used to confine us to tiny plots that are economically unsustainable. Under the pass system, introduced by law in 1885 and not repealed until 1951, Indians needed the permission of the Indian agent to leave our reserves to visit neighbouring relatives or to go hunting or fishing or gathering, and the Indian agent relied upon the police to enforce his decisions to deny permission. Law gave huge tracts of our territory to foreign corporations to exploit the natural resources, depriving us of sacred sites, food sources, medicines and income. We were arrested if we entered into territory where our parents, grandparents and great-grandparents had lived, hunted, fished, trapped and gathered. When the Prince Albert National Park was created in 1927, it was the RCMP who came to tell my mother's family that the territory where they lived and found sustenance had become a park and they had to leave their houses and their gardens and the trails and the land and animals they were familiar with and move somewhere else.

Canadian law determined who we were. Under the terms of the Indian Act, if a First Nations woman married a non-First Nations man, she lost her status as an Indian. She and her children lost their right to hunt, fish and gather. If they were caught hunting or fishing, they frequently were arrested, charged, convicted and sentenced to jail—for the crime of feeding their families. I can remember when I was young and my mother's brother Ben was arrested and sent to jail for hunting. Not only did his immediate family suffer; the entire community suffered because Ben was an exceptional hunter who provided meat to a lot more people than just his wife and children. I was born in a small northern community of trappers and fishers to a Cree mother and a Forest-Finn Swede father. It was not until 2011 that the Indian Act was changed and Canadian law recognized me as an Indian.

Indigenous Peoples were not only the subject of laws that encircled and diminished us. We were also denied the ability to resist those laws. Any other Canadian citizen who was the subject of an unjust law could challenge that law in court. We could not. From 1927 until 1951, it was against the law for Indigenous people or communities to hire a lawyer, without the government's consent, to bring claims against the government to restore lands or rights taken away by that government.

Law has been used to compel us to surrender our children to residential schools, where horrors were inflicted upon them in an attempt to eradicate our culture and language. The police were instrumental in rounding up our children. (My mother attended a residential school for one

year, in about 1930, and several of my cousins were sent in the 1970s and '80s. My siblings and I were spared that horror.)

Law was used again in the 1960s, when social workers, accompanied by police officers, removed Indigenous children from their homes on the pretext that they were not being cared for properly. After my father died, my mother was told that if she continued to take me and my siblings out of school to go to the trapline with her, the government would take her children away. In 1967, if you told an Indigenous woman with one year of schooling and six children at home that you were going to take her children away from her, she would do anything she was told. My mother surrendered her independence. She moved us to a larger community, where she was forced to go on welfare.

And law has been used to fill the jails with Indigenous men, women and children at rates that continue to rise. Not only are Indigenous people more likely to be sentenced to prison, but they are also subject to some of the most restrictive types of punishment, including segregation, high-security classifications and involuntary transfers.

To say that law and justice have failed Indigenous Peoples in Canada is a vast understatement. Law and justice appear to be the tools employed to continue the forced subjugation of an entire population.

Back in February 2018, we were too late to hold the derby on the adhesion's anniversary date, but we managed to hold the First Annual Our Treaty Fish Derby a couple of weeks later. The derby was endorsed by the Town of La Ronge, the Lac La Ronge Indian Band, the Village of Air Ronge and the Montreal Lake Cree Nation. A group of First Nations people and settlers came together to celebrate our treaty because it belongs to everyone and is the basis of the relationship between Indigenous Peoples and settlers. We came together and experienced each other as human beings on the land we share and learned not to be afraid of each other.

Then I began writing this book.

My retired judge friend had said that he was ashamed of his time involved in the justice system. I too feel this way about my time as both defence counsel and Crown prosecutor: ashamed that I didn't have the courage to stand up in the courtroom and shout, "Enough is enough!"

The last residential school in Canada closed in 1996, and in 2008, Prime Minister Stephen Harper apologized to residential school survivors. In 2017, Prime Minister Justin Trudeau apologized to the LGBTQ2 community for government policy from the 1950s to the early 1990s. In 2019, Prime Minister Trudeau again apologized, this time for the discriminatory way Inuit with tuberculosis were treated between 1940 and 1960. And someday in the future a prime minister of Canada is going to stand up and apologize for my participation in the over-incarceration of Indigenous Peoples.

This book is my act of taking responsibility for what I did, for my actions and inactions.

TESTIMONY

I fell into law by chance.

I never wanted to be a lawyer. I fell into law by chance.

I was born in a small northern community of trappers and fishers. I grew up believing I could be a trapper and fisherman because those were the stories I heard. I didn't know any lawyers. The first lawyer I ever spoke to was Alice Robert, who was hired by the United Steelworkers of America, the trade union I belonged to.

In 1991, I was working at the Key Lake uranium mine, in northern Saskatchewan, as a heavy equipment operator. There was a story going around, primarily among management but also among the workers, that if you operated a Cat or a haul truck, you were stupid. To prove I wasn't stupid, I quit the mines to go to university. I picked what I thought was the hardest course of study. I picked law not because I wanted to be a lawyer but to prove a point: Harold Johnson isn't stupid.

If you are Indigenous and you get a bachelor's degree in anything, people will say you didn't earn it. The school just gave it to you because you are an Indian. To prove no one gave me anything, I went to Harvard and got a master's degree in law.

It took five years, from when I left the mines with less than a grade twelve education—I had quit school early to join the navy—for me to graduate with my master's. I learned a few things in that time.

At first law school was hard. I tried to make sense of the material through my own cultural lens, and it didn't quite work. When I started looking at law the way I imagined a white male would look at it, it became much simpler. Law is deeply rooted in white Western thought.

If you come from a culture that does not automatically assume that property rights are natural, normal and necessary, you are going to struggle to understand decisions in bankruptcy law, real estate law, wills, trusts and international and criminal law.

If you come from a culture that is not dominated by a Christian monotheistic belief in one powerful, all-knowing, all-seeing, angry, punishing god, you will not automatically accept the principle of deterrence that is fundamental not only to criminal law but also to labour, human rights, tax and environmental law, as well as to all other areas where penalties and punishment are relied upon as though they are natural, normal and necessary.

If the people who write the law and the people who interpret the law and the people who teach the law are all from the same culture and share the same values, as they were when I went to law school, they do not have to fully explain their reasoning or ever question it. The decisions I studied in law school were written primarily by white male judges, and in writing their decisions they relied upon their own sense of propriety. Judges explain the rationale behind their decisions

but often leave a great deal unsaid. The problem is that only people who share their particular cultural beliefs can fill in the blanks.

I struggled to make sense of law until I learned to fill in the blanks with what I knew from white Western industrial culture. Once I was able to do that, law became much easier to understand.

That's another thing I learned. You don't have to be smart to get through law school.

Law is not difficult. It's actually quite simple. Most of the professors I had were male. But male or female, when a human is given power over other humans, there is a tendency to abuse that power, and law professors are not exempt. I met more than a few who were bullies. Law professors have a lot of power in the classroom. They know the material and the students do not. Many of my professors had taught their course for years and even decades, and they had learned to anticipate students' questions and responses. They could stand at the front of the room and behave as though they had superior intelligence, when in fact all they had was the opportunity to learn the material before the students. Prior knowledge of the material put professors in a position where they could intimidate and ridicule students at will.

I had a professor who behaved like a peacock, strutting around and showing off in front of the class, inviting us to applaud his brilliance. In a personal exchange I told him, "Those who can, do. Those who can't, teach." Once I stood up to him and put him in his place he quit trying to impress me. I think my professors wanted the work they did to be important. They wanted people to think they were smart, so they complicated the courses they taught. It wasn't deliberate, I don't think. It's the story that held them: law is supposed to be hard. Courses such as bankruptcy and insolvency are taught as though they are complex, but the law in that area really isn't. There are a few rules and procedures to learn. There is some worthwhile history to know. But overall, the law around bankruptcy and insolvency has not changed much over the decades.

Criminal law doesn't require law professors to teach it. There are many people in jail who know as much about criminal law and procedure as the junior lawyers assigned to represent them. I have often seen people with personal experience in criminal law giving advice to accused persons in their communities, and they are certainly relied upon in correctional centres.

But law school is not about teaching law.

Law school is about making sure undesirable people do not enter the legal profession.

Law school is made unreasonably difficult—not because law is complex: it isn't. It's about maintaining the reputation that law is complex and that only a select few are capable of succeeding in the profession. Most courses in law end with three-hour exams worth 100 percent of the final grade. The practice of assigning 100 percent finals in law school is a deliberate stress magnifier. Students enter the examination room knowing that their performance during the next three hours will be the single determinant of success. It is not uncommon for people who have been out of law school for twenty or thirty years to wake up shaky and sweaty from nightmares about entering a law school examination in a panic because they hadn't studied.

I was thirty-five years old when I entered law school. I was confident. I was experienced. I was colonized sufficiently by my work in industry to be able to imagine going to law school. I had been on the negotiations team for my local union and gone up against the company to renegotiate our collective agreement. We had to call for a strike vote of our members before we concluded negotiations. And I knew how to work. I was accustomed to twelve-hour shifts in the mines. In law school I quickly learned that putting in twelve hours a day resulted in reasonable grades. If I put in more hours, my grades improved. I was also in the habit of showing up on time every day. I had spent several years working at a site where I knew the company wanted to fire me because of my activism and would fire me if I gave them the slightest reason. I had spent several years knowing that I would be fired if I came to work even a few minutes late. And so I was also familiar with stress. Yet even with the relative advantages my age and experience afforded me, I have a distinct memory of walking to law school one April morning and suffering wild mood swings—one moment I would be jubilant, filled with excitement and vigour, and the very next moment I'd be overcome with fear and anxiety. Excited one moment, afraid the next, back and forth, again and again. Stress is a killer.

The only thing law school taught me was how to write three-hour exams. I endured three years of intense study to learn a single skill that I would never use again. At no time during my twenty years of legal practice did I ever encounter a situation where the skill of writing examinations was an advantage.

Law school is not the bridge into the profession. It's the gate. It is there to keep people out. It's there to make sure poor people, women, Indigenous Peoples, single parents and other marginalized people do not make it through. It is designed by and for wealthy single white males.

The University of Saskatchewan offers a special class for Indigenous law students. It provides academic support. Students are taught essay writing and case briefing and are given tips on writing exams. I attended the class a few times but found that it was just additional work piled on an already unmanageable workload. It was more of a disadvantage than an advantage.

The Indigenous students that I knew in law school did not need academic support. We needed *life* support. We needed things like reliable daycare, affordable transportation and health services.

I remember one young Indigenous woman in first-year law school. We studied together and she was brilliant. Grace did not have problems understanding Western legal thinking. She was the one who told me to think like a white man and showed me that law was not difficult to understand. But she missed a lot of classes. The First Nation that she came from wanted to send as many people to university as possible, but they only had a small budget, so they gave each student half the amount needed in order to send twice as many students to university. Grace would have been far better off financially if she had quit school and gone on welfare. She had two young children. Daycare was not a problem because her mother moved in with her. But her mother was also taking care of a disabled son who required almost constant attention.

Grace's problem was that she didn't have enough money to feed herself, her children, her mother *and* her brother. She attended law school full-time to qualify for the funding from her First Nation. She had an outside job where she worked an additional forty hours a week. She was a mother to her children and assisted her mother in looking after her disabled brother. She lived in an apartment that was too small for five people and she could not come and take advantage of the quiet of the library to study because she was needed at home.

My friend did not need academic support. She didn't drop out because law was too complex for her to grasp. She didn't make it through law school because her life circumstances made it impossible for her to succeed.

In 2019, I spoke to Indigenous law students and a law professor friend at the University of Saskatchewan. They all assured me that other than mere tinkering, nothing substantial has changed at the law school I attended almost three decades ago. Law schools, in their arrogance, in their perpetuation of the myth that law is a complex body of thought, continue to assign exaggerated workloads, continue their abuse of students by elevating stress levels unnecessarily and continue to insultingly assign extra work to Indigenous and disadvantaged students and insinuate that the problem is that the students are not smart enough and require remedial assistance.

The practice of law does not require such an onerous regime of study that students are injured by stress. Law is not that complicated. Law schools simply maintain the fiction to maintain their prestige and to act as the gate to the profession.

CLOSING ARGUMENT

THE CASE FOR INDIGENOUS JUSTICE

To reduce crime, violence and the over-incarceration of Indigenous Peoples requires an evidence-based approach. Prior to contact, First Nations administered our own laws, and all the evidence suggests we were quite successful at it. In my own Cree territory we had a police force—Semaganisak—who were specially trained and respected. There were border skirmishes with other First Nations, and sometimes one of our own acted inappropriately, but for the most part we had peace and good order.

When we entered into treaty with the Queen, we did not give up our jurisdiction over criminal law. Here is the final clause in Treaty 6, negotiated and agreed to between the Cree and Her Majesty the Queen in 1876.

And the undersigned Chiefs on their own behalf and on behalf of all other Indians inhabiting the tract within ceded, do hereby solemnly promise and engage to strictly observe this treaty, and also to conduct and behave themselves as good and loyal subjects of Her Majesty the Queen.

They promise and engage that they will in all respects obey and abide by the law, and they will maintain peace and good order between each other, and also between themselves and other tribes of Indians, and between themselves and others of Her Majesty's subjects, whether Indians or whites, now inhabiting or hereafter to inhabit any part of the said ceded tracts, and that they will not molest the person or property of any inhabitant of such ceded tracts, or the property of Her Majesty the Queen, or interfere with or trouble any person passing or travelling through the said tracts, or any part thereof, and that they will aid and assist the officers of Her Majesty in bringing to justice and punishment any Indian offending against the stipulations of this treaty, or infringing the laws in force in the country so ceded.

This concluding clause of Treaty 6 retained our jurisdiction over justice in our territory. We had always maintained peace and good order amongst ourselves. The text of the treaty merely recognized our authority to continue to do so. The promise to obey and abide by the law was a promise to obey the laws in force at the time, which were our own laws.

The choice of words is significant. The phrase “peace and good order” held a distinct meaning at the time of treaty negotiations. The British North America Act of 1867, passed nine years before Treaty 6, granted to the new Dominion of Canada power over “Peace, Order, and good Government.” The phrase has roots going back to the Royal Proclamation of 1763, in which King George III granted power to the new colonies over “Peace, Welfare, and good Government.” It is repeated in the Quebec Act (1774), the Constitutional Act (1791) that created Upper and Lower

Canada, and again in the Act of Union (1840), which united the two provinces into the Province of Canada. When the Queen's representative drafted Treaty 6, he chose to use words with distinct constitutional meaning. We not only retained jurisdiction to maintain peace and good order amongst ourselves; the treaty went further than that and granted the power to maintain peace and good order between ourselves and other tribes of Indians, and between ourselves and others of Her Majesty's subjects, whether Indians or whites, then inhabiting or thereafter to inhabit any part of the said ceded tracts.

First Nation Peoples of Treaty 6 Territory are recognized as having jurisdiction in the British North America Act of 1867 and had that jurisdiction extended by the Queen in 1876. The Dominion of Canada and First Nation Peoples are recognized by the Crown as having equal jurisdiction over law-making and law enforcement. The Constitution of Canada does not override Treaty 6; we both get our law-making power from the same source.

The final treaty clause stipulates that we "will aid and assist the officers of Her Majesty." That doesn't necessarily mean officers of Canada's North-West Mounted Police or Canada's Royal Canadian Mounted Police. Those are officers of Her Majesty, but a police force established by us would also be officers of Her Majesty. Peace officers in Canada, as defined in the Criminal Code, may be mayors, reeves, conservation officers, fisheries officers, border guards, prison guards, police officers, immigration officers, airplane pilots, or members of the Canadian Armed Forces. As peace officers, they are all officers of Her Majesty.

Any peacekeeping force that we establish would also be officers of Her Majesty. If a mayor or reeve can be an officer of Her Majesty, so can a Chief or band councillor. If we retake our jurisdiction over law enforcement or the environment or border security, or establish detention centres, then we can designate those employees as also being officers of Her Majesty.

The treaties with the Queen did not give Canada jurisdiction over us. The treaties gave Canada the right to exist. Canada did not gain jurisdiction through discovery. Discovery bestows no rights in international law. The Australians and Afrikaners claimed rights through *terra nullius*, or no one's land, based upon the premise that when the settlers arrived there were no humans there. The Australian High Court decision *Mabo v. Queensland (No.2)* (1992) put an end to *terra nullius*. The United States claims to have conquered the territory it took from the original inhabitants despite international law that denies conquest as a legitimate source of jurisdiction. The Supreme Court of Canada has stated that we were never conquered, and so Canada cannot rely upon discovery, empty land or conquest as the source of its jurisdiction. Treaty is the only legitimate source through which Canada received jurisdiction. Our treaties are foundational documents equivalent to the Constitution.

It is a fundamental principle of Canadian law that the honour of the Crown must be upheld in all matters. The Crown cannot be seen to be involved in sharp dealing, yet court decisions about Canadian sovereignty continue to be premised upon the idea that the Crown asserted jurisdiction over all of Canada. The Crown's assertion of jurisdiction puts it in an untenable situation. Without a valid justification for its sovereignty, it appears that when the Crown asserted its jurisdiction over

all of Canada, in effect it stole the land without a legal or moral basis. This proposition puts the honour of the Crown in jeopardy.

The Dominion of Canada usurped our law-making and law-enforcement jurisdiction when it sent the North-West Mounted Police into our territory in 1885 and began to arrest and hang people. That portion of the treaty that says “they will not molest the person or property of any inhabitant of such ceded tracts, or the property of Her Majesty the Queen, or interfere with or trouble any person passing or travelling through the said tracts, or any part thereof” simply implies that when we administer justice in our territories, we will do so in a fair fashion. It ties in with the previous clause in which we promise to be good and loyal subjects of the Queen, the same way that other Canadians are expected to be her good and loyal subjects. Both First Nations and Canada are expected to administer justice in their respective territories fairly.

If the Dominion assumes jurisdiction over law-making and law enforcement, then it has the duty to create and enforce laws that keep peace and good order. The Dominion has failed in that duty.

The present state in many of our communities cannot be described as peaceful or orderly, and the state of affairs between ourselves and others of Her Majesty’s subjects now inhabiting or hereafter to inhabit any part of the said ceded tracts is nearing a race war. Not only has the Dominion usurped our jurisdiction and imposed its own, it has done a very poor job of keeping peace and good order.

The fundamental difference between how First Nations would maintain peace and good order and how Canada has administered it is that First Nations would apply principles of redemption, whereas Canada relies upon deterrence. We know that punishment as deterrence does not work to reduce criminal behaviour. Punishment, no matter how severe, does not modify behaviour. The United States relies heavily upon punishment and has the highest rate of incarceration in the world, yet after several decades of being tough on crime cannot show any improvement in crime rates. The numbers vary depending upon which factors are considered, but most reports have the United States incarcerating around 700 out of every 100,000 citizens, or nearly one percent of its population. Those same reports have Canada incarcerating a little more than 100 out of every 100,000. Denmark, Sweden and Norway are reported at about 60 per 100,000 and Japan is reported to incarcerate about 40 per 100,000.

When we talk about the revolving door of the justice system we are usually referring to the perception that people are released, commit more crimes, are arrested again and brought back in. Justice is part of a revolving system, but it is more complex than this simple perception. Justice never resolves the problems it adjudicates. After the judge issues the sentence and after the prosecutor writes “Closed” on the cover of the file, nothing changes in the community. One community member might be gone for a few months or years, but they will come back, probably worse off than when they left. Other than that, the sentencing decision, no matter how severe, has not had any positive effect on the community. It has not deterred anyone from committing a similar

offence. It has not reduced the crime rate. It has not addressed any of the underlying factors that result in crime.

Redemption, on the other hand, is focused on solving the problem and making things right again. When we sentenced Hillary Cook to three years in prison, we did nothing to reduce the number of people killed by drunk drivers, Garry didn't come back, his children and grandchildren were not spared their grief, Brennan did not get a mentor, and Hillary wasn't given the opportunity to make amends for his big mistake.

In all my years practising criminal law, I never met anyone I would call "criminal." A criminal is someone who deliberately behaves criminally for their own long-term benefit. I met people who drank too much and while under the influence committed violent acts up to and including atrocities. Some of these people were so unhealthy they were a danger to themselves or to others. Yet I never met anyone who consciously planned to act criminally for their own prolonged betterment. Sometimes a person would rob a liquor store or a bank, but it was always to satisfy some immediate need rather than a long-range strategy.

Long-term, repeat sexual offenders also don't meet the definition of criminal even if their actions are planned and deliberate and for their personal gratification. There is something wrong with these people. They seem to be trapped in a perverse pattern of thinking that is perhaps related to addictions. So far, we have not found any successful treatments, and jail remains the best available solution to protect people from them.

I am sure there are true criminals out there. I've just never met any.

I remember prosecuting a murder charge and being very impressed by one of the investigating officers. The work of the Major Crime Unit of the RCMP is demanding, and this officer appeared to have it all together. He was prepared, he was polite, he never overstated his case and he treated the accused decently. During a break in the trial, while we were standing in the hallway of the courthouse, he told me, "It changed when I quit thinking of us and them. It's all just us. They're the same as me. They just messed up."

The idea of the criminal gives politicians something to protect us from. The promise to be tough on crime is a good vote-garnering slogan. But longer prison sentences and more police officers and stricter sanctions do not reduce the violence in our communities. They increase it. Labelling someone a criminal does not assist in that person's rehabilitation and it limits their ability to re-engage with their community and to become a productive member of it.

Renowned epidemiologist Sir Michael Marmot has brought global attention to the social determinants of health. He has shown how wealth disparities influence longevity. The life expectancy of a person living in a rough part of a city might be as much as twenty years shorter than that of a person living in a wealthier part of the same city.⁸

We have a poverty problem in Canada, with one in five children living in poverty. In Saskatchewan it is worse, at one in four. But poverty alone is not the problem. Cuba, for example,

has an average income of about \$10,000 annually yet has better life expectancies than the United States, which has an average annual income four times higher. And since 2015, the life expectancy of U.S. citizens has been going down, mostly because of overdoses and suicides.

The problem seems to be about hope. People living in impoverished conditions tend to have less hope that anything will ever change. In the famous marshmallow test conducted at Stanford University in the 1970s, children were offered either one marshmallow now or two if they waited fifteen minutes. Follow-up studies showed that those who chose to wait did better in future years, with lower body mass indexes and higher SAT scores. The marshmallow test was more predictive of life outcomes than IQ tests.

What the marshmallow test shows is that people will postpone immediate gratification if they believe they will later be rewarded. People who do not believe a reward is coming, who do not have hope, will take the certainty of immediate gratification. People without hope will smoke the cigarette now knowing it will shorten their lives, will eat the cake now knowing it will affect their waistlines and their health, and will drink the alcohol now knowing it causes heart disease, stroke and cancer and will impair their decision-making, resulting sometimes in severe problems.

Crime rates are higher in impoverished areas, in these pockets of hopelessness with their shabby housing, unemployment, addictions, underfunded primary schools, scarcity of healthy food and scarcity of natural space and where predators from neighbouring communities come to buy drugs and sex. When hope has been siphoned away, all that remains is daily existence.

When you have no hope of finding a job, why bother to look for one? When you have no hope of a college or university degree, why go to high school? When today holds no more promise than yesterday, why bother to get out of bed?

When you have no hope, no promise of a future, judicial principles of deterrence have no meaning. When you commit a criminal act today to satisfy an immediate need, you are not thinking about the sentence a judge will impose upon you eighteen months in the future. You are not thinking about how that sentence will result in a criminal record and how that record will hinder your ability to find a job or keep you out of select professions.

No, today you are going to get drunk, because drunk is better than reality, and if someone pisses you off, or you are pissed at them for something they did yesterday, or you are pissed off just because, then you are going to act violently, or destructively, and the police are going to come and arrest you and the police remember you from last time so you are not going to get a break and you are going into custody. When you are released from custody you will have even less hope.

There are never easy answers to complex problems. The administration of criminal law touches on almost all aspects of our lives: education, mental health, addictions, poverty, gender relations, family, children, security, communities and nations. But changing one clause in the Criminal Code could have significant, widespread impact. If we replaced “deterrence” with “redemption,” the very first act of redemption would have to be an apology for the harms committed. The offender would still pay a price, but it would be paid to the victims and the

community through some form of service. Instead of looking at sentencing digests to determine the length of incarceration a particular offence required, a prosecutor would ask the community and the victims what they needed to make things right.

I predict the most profound change would be to the offender. Redemption has two parts. The first part is making the community and the victim whole again. The second part is healing the offender, or what is referred to in the Criminal Code as rehabilitation. Once the offender earned his way back into his community he would regain his pride and dignity, instead of being angry and mean. He could feel that he was contributing and making things better. And once redemption was complete, he would not have a criminal record to limit his potential.

Redemption would not be about forcing the offender to make reparations. It would be about allowing him to work his way back into his community. Redemption cannot be compelled. It must be earned. Amending the Criminal Code would take responsibility away from the administrators of law and give it to the victim, the community and the offender.

Close to the end of my interview with Hillary Cook, he mentioned that he wanted to go into schools and speak to youth about the dangers of drinking. A few days later I received an invitation from Students Against Dangerous Driving (SADD) to speak to high school students in La Ronge. I asked if I could bring Hillary along, and they agreed. I talked about alcohol in general and what it felt like to lose a brother to an impaired driver. Hillary spoke about what it felt like to wake up in the morning, unable to remember the night before, to find damage to his truck and be told that he was responsible for a death.

Hillary and I presented to Mothers Against Drunk Driving (MADD) in Pinehouse on April 24, 2019, at the beginning of their memorial walk down the highway to the crash site where several members of that community had lost their lives. Seeing Hillary and me together helps people reconcile their grief. When I show that I can forgive the man who is responsible for my brother's death, it helps them to be more forgiving.

But, for me, the best part of these presentations is that Hillary is earning his redemption. Three years in prison did not allow him to make amends. Going into schools and into the community and speaking honestly about what happened helps both Hillary and the community. Hillary has a long way to go to earn his way back into society, but he is working at it. If other opportunities arise for us to present together, we will accept.

Incarceration would still be a recourse for those offenders who were unwilling to accept responsibility for their actions, to apologize and work at making things right. But we would incarcerate many fewer people.

If we are serious about finding solutions to the over-incarceration of Indigenous and marginalized people, we have to look at what is working, instead of relying upon ideologies that are proven failures. We could begin by analyzing the recidivism rates of probation officers' clients. Find the top ten probation officers whose clients reoffended the least and ask them what they are

doing that is different. We would probably find that they practise empathy, that they listen well and that they have a relationship with the offender. But we won't know until we ask.

When we are done with the probation officers, we could analyze the recidivism outcomes of individual prosecutors. What are they doing that is different? Then we could look at the recidivism outcomes of individual judges. Do they have any impact based upon their sentencing practices? Then we could look at the recidivism outcomes of defence counsel, beginning with legal aid. Do some jails have better outcomes than others? Which parole boards have better outcomes? Once we have the information and have analyzed it, we would have a better idea of what works and what doesn't. If we revised laws and changed policies based upon measured outcomes, we might improve those outcomes.

This evidence-based approach to solving recidivism is easily implemented and I predict would positively influence outcomes. I really don't expect either the federal or provincial departments of justice to implement these ideas. In my time in the justice system, there was a lot of talk about potential changes, but rarely were there any substantial changes. It seems the system is too large, too cumbersome, and too entrenched to ever change.

In early October of 2015, one of my prosecution points was Hatchet Lake, up in the northeastern corner of Saskatchewan. I had reached a moment when I could no longer ignore the mounting evidence that justice as I was practicing it was making things worse.

Newly appointed deputy minister of corrections Dale McFee was on the plane that day. He'd come up north with us to see what was happening on the ground. He spent the day with the probation officer, who had a table set up in the back of the band hall where we were conducting court. Throughout the day, people on probation or bail orders reported to her. At the end of the day, as we were flying from Hatchet Lake back to La Ronge, Dale said, "Forty-five people reported to probations today. Forty-four of them said they had a problem with alcohol; the forty-fifth was a twelve-year-old boy with FASD. Harold, what are we going to do?"

"Indigenous people have to change the story we tell ourselves about alcohol," I said.

"What can government do to help?" Dale asked. My big mouth answered before my brain could stop it. "Give me a six-month leave of absence and I will show you."

He gave me the leave and appointed me, my wife Joan, who was working as a special needs probation officer, and Carla Frohaug, a probation supervisor, to form the Northern Alcohol Strategy. We began our work January 1, 2016. The first thing we did was go to the Lac La Ronge Indian Band to ask the Chief and the band council to endorse our efforts. Then we went to the town of La Ronge and the village of Air Ronge to get their respective mayors and councils to endorse us too.

We wanted to create a community action plan, but we first needed to ask the people what they wanted. We tried to hold community meetings, but had to cancel several times because the hall we wanted was being used for funerals or wakes. When we were finally able to hold the meetings, most of the people who showed up were people paid to be there—social workers,

addictions workers. Attending was part of their job description. We needed to hear from them, but not just them. We changed strategies and instead of asking people to come to us, we went to the people. We approached people in the courtroom who were waiting for their case to be called. We talked to business owners and the Chamber of Commerce. We interviewed people standing in line to receive a welfare cheque. I went door to door and interviewed people in their homes. We went to people's offices and asked them about alcohol and the community. We talked to clergy and pipe carriers and sweat lodge keepers. I gave the Sunday sermon at the United Church. Everywhere we went we tried to create allies.

We spoke to the local doctors the day after the La Ronge Health Centre had just experienced one of the worst weekends in their emergency department's history. They had been so busy they'd had to step over intoxicated people passed out on the floor—and some of the people there became more intoxicated because they were stealing and drinking hand sanitizer. The doctors were ready for something, *anything* that promised change. They became our greatest allies.

Dr. James Irvine, the Medical Health Officer responsible for the north, obtained permission to study alcohol and the emergency room. For the month of October 2016, the reason for every visit to emergency was documented. He then took that data and put it on a graph that he overlaid with data we collected from the RCMP and the Saskatchewan Liquor and Gaming Authority (SLGA). Irvine's graph showed a series of payday days across the top: government paydays, band paydays, and child tax credit, welfare, and old age pension days.

The graph revealed that alcohol purchases went up in relation to the paydays, as did RCMP calls for service related to alcohol and emergency room visits related to alcohol. We obtained school attendance records that revealed students were more often absent from school the day before the cheques arrived, and that they didn't return for a few days after.

We organized a seminar with the College of Physicians and Surgeons of Saskatchewan and brought in experts to train our doctors, nurses, pharmacists, social workers, addiction workers, lawyers, police officers, conservation officers, business owners, and even Elders from neighbouring communities in evidence-based strategies for problematic alcohol use. In one week, over two hundred community members received training in pharmacological interventions and trauma-informed strategies. We brought in experts to help teachers in both the province- and band-run schools have honest conversations with youth about alcohol.

After a lot of work and community discussion, the Town of La Ronge changed the local bylaw stipulating the hours alcohol could be sold. Previously, alcohol had been sold until three a.m., though even the taxis quit running at one a.m. Under the new hours, the sale of alcohol is prohibited after eleven p.m., Monday to Saturday, with Sunday hours from one p.m. to eight p.m.

The government-run liquor store agreed to provide copies of Canada's Low-Risk Alcohol Drinking Guidelines with each purchase. Now, when the RCMP release people from the drunk tank in the morning, officers talk to them about the reason for their arrest and about their overuse

of alcohol, and they provide them with information on resources available in the community to help.

These and many other activities, like the Students Against Destructive Decisions information campaign, have continued during the three years of the Northern Alcohol Strategy.

In 2019, data revealed the results of our efforts and community engagement. The crime rate in the La Ronge region is down. Calls for RCMP service went down, alcohol sales went down, and emergency room visits related to injuries decreased by fifteen per cent. An entire community came together to have an honest conversation about alcohol. The conversation was not easy. People had to examine their own use of alcohol and their style of drinking. But we have proven it can be done. Crime can be reduced simply by the community taking action. It takes local people to solve local problems.

The idea that Indigenous Peoples resume jurisdiction over criminal law in their territories is not new. The Aboriginal Justice Inquiry, commissioned in Manitoba in 1988, recommended that Aboriginal Peoples assume jurisdiction gradually, first taking over summary offences and then, when firmly established, taking over all criminal law. The commissioners recommended that the provincial government enact legislation recognizing Aboriginal jurisdiction, and that the federal government amend both the Criminal Code and the Indian Act to allow for the transference of jurisdiction. The 1996 report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples also recommended that “federal, provincial and territorial governments recognize the right of Aboriginal nations to establish and administer their own systems of justice pursuant to their inherent right of self-government, including the power to make laws, within the Aboriginal nation’s territory.”

It has been more than thirty years since the establishment of the Manitoba Inquiry and nearly thirty years since Canada established the Royal Commission on Aboriginal Peoples. In those three decades the incarceration rates of Aboriginal Peoples have steadily increased. New plagues like HIV/AIDS and opiates and crystal meth have devastated our communities. Saskatchewan’s AIDS infection rate is about 15 per 100,000 compared to the national average of 6 per 100,000. Pockets like the Prince Albert area have infection rates as high as 66 per 100,000 and the whole north of the province, the area where I live and work, has an infection rate of about 27 per 100,000. About 75 percent of the people with AIDS in Saskatchewan are Indigenous and the most frequent cause of infection is injection drug use, at about 67 percent of infections, followed by transmission through heterosexual sex, at about 20 percent of infections.

Our suicide rates continue to escalate, with outbreaks occurring sporadically, jumping from one community to the next. Our populations are swelling and bursting out of the reserves. Today, more than half of Indigenous people in Canada live in urban areas. For many of our people, the city experience is one of ghettoization and marginal existence.

At an Elders gathering I attended in northern Saskatchewan, a woman spoke quite forcefully and asserted that in her experience the problems in her community could be traced to two causes: the imposition of welfare and the justice system. Both had been used to destroy the community of

her childhood. Those outside forces had come in and replaced all the goodness she remembered, with uncaring bureaucracies that did not have the best interests of her community in mind. They were there to serve their own purpose.

It was probably that Elder woman's words that started me thinking. I knew welfare was a destructive force, knew that intimately from personal experience. After my father died my mother had been forced to quit trapping and go on welfare. But that the justice system was destructive as well was a new idea to me then. I began to pay attention.

Now, after nearly a decade of close observation and thought, I am convinced that the justice system is making our existence worse. We can no longer wait for Canada or the provinces to make changes. They are clearly not going to come and fix this. It is not in their interest to do so. We have to do it ourselves. We have to reclaim our jurisdiction, establish our own processes. We can copy the settlers' system of courts with police and prosecutors and judges, or we can find new mechanisms that work for us. We can work in collaboration with Canada and the provinces, negotiate agreements and funding, but we do not have to ask their permission; we do not need their approval.

Whatever we do, we have to do it soon. The trajectory of increased incarceration, violence, hopelessness and death points increasingly toward our extermination. We cannot wait. Our continued existence depends upon our own action. Canada cannot wait either. There are not enough police officers or military personnel to handle what is coming. Indigenous people are primarily young—according to 2016 Canadian Census data, the average age of the Indigenous population was 32.1 years, nearly a decade younger than the non-Indigenous population at 40.9 years—and frustrated. Today we are taking out our frustrations on ourselves and on those around us, hence the suicides and violence. But we are not going to keep doing that. We will start taking out our frustrations on the colonizer. At some point we will stop killing ourselves and our relatives and begin killing the oppressor.

Canada is not going to decolonize its justice system in time. We were talking about Aboriginal Peoples and the justice system long before the Manitoba Inquiry or the Royal Commission. I have heard Ovide Mercredi talk about attending an "Indians and the Law" conference in 1970. We had interesting discussions on the subject when I was in law school almost three decades ago. I have attended conferences and symposiums across Canada over the years discussing the decolonization or indigenizing of the justice system. We have been talking for about fifty years now and not a thing has changed.

I must recommend to the participants in the justice system who are concerned about Indigenous Peoples that they cease and desist. Stop holding conferences. Stop with the symposiums. Give it up. You are wasting air. You haven't even implemented the modest tinkering that you endlessly discuss. Your ideas are too little and too late. Instead of coming together for discussions amongst yourselves, spend the time, energy and money you presently waste by having those same conversations with Indigenous Peoples. If you insist on holding a symposium, make sure you hear from someone who has spent time in your jails. If your conference is in a city, bring

in Indigenous people from the street, give them something to eat, let them warm up and then listen to what they have to say. You are never going to find solutions if you continue to have conversations about us without us.

To Indigenous Peoples across Canada, I remind you, you do not need permission to create your own justice systems. You have the resources. You have Elders and knowledge keepers who remember. You have lawyers and judges and court workers. You can have police forces that work for the people instead of against the people. The transition will involve hurdles. Those who have a vested interest in the present system, whose identities and self-worth are woven into the fabric of the system, are going to oppose you. But be assured, the majority of Canadians also know the present system is not working for them, either. You will have allies.

I can hear the screaming, the gnashing of teeth, the pulling of hair—“What about the nepotism, the favouritism, the petty community feuds? What about one law for all? Equality? The Charter, damn it, the Charter!”

I have only one reply: it couldn't be any worse than what we have now.