
Les Inuit face aux changements climatiques et environnementaux

La résurgence de chocs cosmopolitiques ?

Frédéric Laugrand



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/communication/4458>

DOI : 10.4000/communication.4458

ISBN : 978-2-921383-44-8

ISSN : 1920-7344

Éditeur

Université Laval

Ce document vous est offert par Université catholique de Louvain



Référence électronique

Frédéric Laugrand, « Les Inuit face aux changements climatiques et environnementaux », *Communication* [En ligne], Vol. 31/2 | 2013, mis en ligne le 18 septembre 2013, consulté le 22 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/communication/4458> ; DOI : 10.4000/communication.4458

Ce document a été généré automatiquement le 22 octobre 2019.



Les contenus de la revue *Communication* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Les Inuit face aux changements climatiques et environnementaux

La résurgence de chocs cosmopolitiques ?

Frédéric Laugrand

- 1 Par la Conférence Inuit Circumpolaire, les Inuit du Canada se montrent depuis longtemps très attentifs à la question du réchauffement climatique. Au cours des derniers mois, des points de vue plus critiques ont fait leur apparition, notamment au Groenland, si bien que cette question demeure aujourd'hui complexe et inséparable de grands enjeux socioéconomiques. Tandis que Mary Simon, la présidente sortante de l'Inuit Tapiriit Kanatami¹, endosse les conclusions des experts du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC), d'autres leaders et de nombreux aînés font preuve de visions plus nuancées. Si de telles divergences résultent en partie de la présence de plusieurs cultures politiques — les aînés n'ont pas été formés dans les écoles et les institutions du Sud —, elles tiennent également à la continuité de schèmes d'entendement très anciens.
- 2 Dans ce numéro consacré aux nouvelles tensions politiques que peuvent susciter les débats liés au climat, il paraît du coup tout à fait opportun de mieux comprendre comment, sous l'angle des cosmologies et des ontologies, la question du réchauffement climatique engendre de nouvelles confrontations et de nouvelles formes de mise en scène du débat politique, pas seulement à l'échelle locale et régionale — les discussions demeurent peu nombreuses sur ce plan —, mais surtout à l'échelle internationale où les postures des uns et des autres découlent d'expériences du monde et de points de vue radicalement différents.
- 3 Dans les pays occidentaux, le naturalisme reste hégémonique, et ce, depuis Descartes, Darwin et les grands penseurs de la modernité. Inutile de rappeler combien cette cosmologie entérine une lecture mécanique et relativement cloisonnée des faits et des choses, une stricte séparation de la nature et de la culture (Descola, 2005) et une conception linéaire du temps. Sur le plan politique, planification, prédiction, progrès et précaution sont ainsi des dispositifs majeurs pour les gouvernants qui cherchent par tous

les moyens à conjurer « la terreur panique² » et à instaurer, enfin, ce que certains considèrent comme un oxymore : un « développement durable ».

- 4 Face à un tel système, bien d'autres cosmologies ne s'y retrouvent pas. Les individus et les cultures qui s'y inscrivent privilégient parfois d'autres paramètres. Pour en rester aux Inuit, leur cosmologie animique et analogique les rend peu réceptifs aux injonctions des climatologues, des biologistes, des écologistes et autres spécialistes de la faune et de l'environnement. Pour les Inuit, l'incertitude, le changement continu, l'imprévisibilité, la transformation sont des données constantes de leur environnement, de sorte que les maîtres mots demeurent plutôt l'observation, l'adaptabilité, la négociation, et même l'improvisation. En outre, le constat d'une profonde interdépendance des faits, des choses et des existants (humains et animaux, par exemple) justifie des points de vue plus nuancés, susceptibles de varier rapidement selon les contextes³. Les chasseurs inuit qui fréquentent la banquise savent combien il faut être constamment à l'écoute, attentif à des phénomènes qui s'enchaînent et prêt à s'ajuster en tout temps à de nouvelles configurations en faisant appel aux connaissances des aînés et des défunts. La maximisation des chances semble à ce prix : elle implique d'excellentes capacités d'observation, une confiance en soi et dans l'expérimentation, un esprit inventif et même un peu de témérité ! À certains égards, toutes les solutions sont bonnes si elles permettent d'atteindre l'objectif fixé, une attitude pragmatique qui présuppose donc ouverture et flexibilité, et une démarche par essais et erreurs à l'intérieur d'un cadre qui, lui, n'est certes pas sans limites.
- 5 Ces cosmologies varient enfin en fonction des conceptions spatio-temporelles et de la personne. Non linéaire, le temps inuit est plutôt cyclique. Il est étroitement imbriqué à l'espace, le même infixé *-vik* désignant à la fois le lieu et le temps de l'action. Contrairement aux Occidentaux, les Inuit trouvent également peu pertinent d'établir des liens de causalité entre le passé, le présent et l'avenir sauf, bien entendu, sur le plan ontologique. Là, l'identité d'une personne est profondément liée — par la transmission et le recyclage des noms (*atiit*) — à celle d'un ou d'une ancêtre éponyme. En effet, c'est en transmettant leurs noms aux vivants que les défunts se régénèrent en permanence dans des nouvelles générations qui reconnaissent hériter des propriétés et des qualités physiques ou mentales de leurs éponymes.
- 6 Qui plus est, il demeure enfin souvent malvenu pour un Inuk⁴ de parler du futur en termes négatifs, comme si pareille initiative pouvait lui porter préjudice. Aujourd'hui encore, les aînés et les chasseurs demeurent très attachés à ce que chacun sache maîtriser sa parole et faire preuve d'humilité.
- 7 Avec de tels éléments, il est fort compréhensible que sur certains points, la cosmologie des Inuit se heurte abruptement à celle des sociétés modernes. Avec l'avènement de nouvelles entités politiques comme le Nunavut, les débats politiques actuels sur la question du réchauffement climatique font ainsi resurgir des écarts culturels qui réactivent des conflits. Ils posent, par exemple, la question des compétences et des savoirs à privilégier, contribuant, de ce fait, à faire émerger de nouvelles formes de confrontation politique.
- 8 Sur la scène politique inuit, l'action la plus remarquée a été l'initiative d'un autre leader féminin, Sheila Watt-Cloutier qui, en 2005, a attaqué les États-Unis, accusant le pays de contribuer directement à la pollution de l'Arctique et à son réchauffement climatique. En 2009, les revendications des Inuit du Canada ont toutefois perdu de leur intensité. Au sommet de Copenhague, en décembre 2009, ces derniers se sont même alignés sur la

position plus conservatrice de leurs voisins, les Kalaaliit du Groenland. La Conférence Inuit Circumpolaire avait d'abord annoncé son souhait de (ré)concilier le développement économique de l'Arctique à la crainte du réchauffement climatique, les populations inuit affirmant leur espoir de voir augmenter leur niveau de vie. Mais l'annonce a ensuite été suivie par des déclarations plus ambiguës que les journalistes n'ont pas manqué de relever. Selon Jimmy Stotts, un journaliste du *Nunatsiaq News*, le président de la Conférence Inuit Circumpolaire aurait ainsi déclaré « trouver ironique » qu'on demande maintenant aux Inuit de diminuer leur développement industriel alors qu'ils n'ont jamais contribué au réchauffement climatique. Stotts a même mis en garde ses compagnons inuit de s'allier à des groupes environnementalistes inquiets des changements climatiques parce que les mesures qu'ils préconisent montrent leur méconnaissance des cultures inuit qui valorisent toujours la chasse aux mammifères marins (*Nunatsiaq News*, 17 décembre 2009).

- 9 C'est donc au Groenland que les Inuit ont fait preuve de la plus grande fermeté. La grogne existe toutefois ailleurs, comme nous avons pu le constater dans plusieurs communautés du Kivalliq, sur les blogues et les réseaux sociaux. Des solutions ambivalentes sont souvent proposées. À Copenhague, le premier ministre du Groenland, Kuupik Kleist, a d'un côté promis de développer de façon importante les projets hydroélectriques afin que ceux-ci constituent plus de 60 % des ressources énergétiques d'ici à 2020 et de l'autre fait comprendre que le Groenland ne s'empêcherait pas de se développer ni de s'enrichir en poursuivant la prospection pétrolière et son développement industriel. Le chef du gouvernement aurait même déclaré à un journaliste espagnol d'*El Pais* que son pays disposant sur son territoire des secondes plus grandes réserves de pétrole après l'Arabie saoudite, il avait bien l'intention de les exploiter en dépit du réchauffement climatique (*Nunatsiaq News*, 17 décembre 2009). Lors d'un dîner à Nuuk, en mai 2011, nous avons pu constater combien les nouveaux responsables du gouvernement groenlandais nourrissent bien l'espoir d'exploiter ces ressources en prenant soin de préserver les écosystèmes nordiques⁵. Comme d'autres nations émergentes, le Groenland subordonne donc le réchauffement climatique à ses objectifs de développement, une position qu'ont aussi adoptée l'Inde, le Brésil et la Chine.
- 10 Dans le présent article, qui portera seulement sur l'Arctique canadien, il s'agit de mieux saisir les réticences actuelles des aînés inuit à endosser le point de vue des écologistes et des environnementalistes en faisant le pari qu'elles reposent sur un certain nombre d'éléments d'ordre ontologique qui ne sont malheureusement jamais vraiment abordées par ceux et celles qui s'intéressent à la question du réchauffement climatique dans ces sociétés⁶. Si cette hypothèse se vérifie, elle expliquerait en partie pourquoi bien des Inuit qui ne nient pas les variations climatiques, ni la fonte des glaces, ni encore la vulnérabilité de leur écosystème et de leur société, voient plutôt cette question climatique à la fois comme une fatalité et comme une obsession occidentale. Pour plusieurs, les craintes sont également disproportionnées. Pour d'autres, les pays incriminés demeurent ceux du Sud. Pour d'autres encore, il n'est guère envisageable d'invoquer le réchauffement pour gérer la faune par de nouveaux quotas de chasse, les méthodes de recensement des biologistes étant fortement contestées.
- 11 Ainsi, tout en reconnaissant qu'il existe des liens entre l'action humaine et le changement climatique, que le milieu arctique doit être protégé de la pollution industrielle, les aînés inuit continuent de se méfier. Ils craignent d'être étouffés par de nouvelles règles, par un fondamentalisme écologique qui risque de nuire, une fois de plus, à leur mode de vie de

chasseurs. D'autres indiquent que de tels sacrifices arrivent à un très mauvais moment, les besoins en développement socioéconomique demeurant importants, notamment du fait de la jeunesse des populations qui résident dans les régions nordiques. Certains jeunes vont même plus loin encore, accusant les pays industrialisés de se tromper de cible puisque les mesures les plus adéquates et les plus efficaces pour réduire la pollution et le réchauffement climatiques devraient se prendre dans le Sud où sont concentrées les zones industrielles, ces régions étant les véritables responsables de la dégradation des écosystèmes du Grand Nord⁷. Tandis que les Inuit renouvellent donc leur volonté de voir leur environnement mieux préservé, ils demeurent peu enclins à en assumer seuls les mesures et les sacrifices. Plusieurs font preuve d'opportunisme en se montrant prêts à exploiter les ressources, convaincus par ailleurs que les animaux comme les humains auront l'intelligence de s'adapter à ces transformations en trouvant des solutions. En définitive, les Inuit n'entendent pas céder à la passion écologique qu'ils ont jusqu'ici toujours combattue, qu'on pense à la politique des quotas ou à l'interdiction d'exporter des fourrures décrétées par l'Union européenne.

- 12 À l'égard du climat, il n'est évidemment pas dans les compétences d'un anthropologue d'évaluer l'ampleur du réchauffement climatique qui affecte les régions nordiques ni de le situer dans la longue histoire des climats. *A contrario*, il peut constater combien ce thème, avec celui du développement durable et celui de la préservation de la biodiversité, a maintenant profondément pénétré les idéologies du monde nordique et les imaginaires⁸. Mais laissons ces constats de côté pour revenir à des questions ontologiques, l'objectif étant de montrer comment les Inuit ont toujours été sensibles aux changements climatiques et environnementaux, valorisant l'adaptabilité, l'anticipation (Nutall, 2010 : 23), la résilience en cas de choc et n'éprouvant aucune crainte devant l'imprévisible.
- 13 La discussion se fera en cinq points. La première section traitera d'abord du froid et de l'intelligence du monde, puis de la pensée entropique inuit. Les effets du réchauffement climatique seront ensuite discutés, celui-ci pouvant même être perçu comme un événement salutaire. Nous reviendrons alors sur les rapports que les chasseurs établissent avec les animaux et terminerons la réflexion par une mise en perspective plus large des conceptions de la nature, de la modernité et de la transcendance, en mobilisant ici des travaux de Bruno Latour.

Les Inuit, le froid et l'intelligence du monde

- 14 Comme le rappelait récemment l'ethnolinguiste Michèle Therrien dans une conférence intitulée « Les Inuit ne trouvent pas cela extrême », les Inuit aiment le froid⁹. Ils ont depuis longtemps développé d'ingénieuses techniques pour s'en accommoder¹⁰. Ces peuples considèrent que le corps humain ne doit lui-même jamais connaître une chaleur excessive, un tel signe indiquant plutôt la présence de la maladie. La chaleur a donc mauvaise réputation. Elle est associée à la faiblesse, à un dérèglement alors que le vent frais, lui, est bien accueilli. Certains lui attribuent même le pouvoir de chasser la maladie.
- 15 Les Inuit se montrent donc attachés à un climat plutôt sec et froid. Aujourd'hui, même si certains parmi les jeunes se plaignent des températures glaciales, le froid reste une valeur établie.

- 16 Les Inuit valorisent le froid et les conditions hivernales depuis longtemps. L'hiver facilite les déplacements, la chasse et la circulation des familles. Jadis, il permettait les grands rassemblements festifs alors que l'été, temps de la dispersion des familles dans des camps, reste la période la moins propice aux activités cérémonielles. Marcel Mauss n'a pas manqué de relever cette opposition structurante dans son essai bien connu sur les variations saisonnières des Eskimos.
- 17 Toutefois, si les Inuit considèrent qu'ils vivent dans un pays agréable, ils soulignent combien celui-ci demeure exigeant et imprévisible, notamment du fait que les conditions climatiques et environnementales changent en permanence. Les savoirs environnementaux sont, du coup, indissociables de l'intelligence humaine. La notion de *sila* désigne à la fois l'univers, l'extérieur, le temps et l'intelligence humaine. À Iglulik, *Silaup inua* était jadis l'esprit du ciel, l'esprit du temps. Selon certaines traditions, comme chez les Inuit Netsilik, *Sila* était personnalisé par un nourrisson, l'enfant du géant connu sous le nom de Naarjuk (Rasmussen, 1929 : 72 ; Saladin d'Anglure, 2001). D'autres Inuit, comme le révérend Armand Tagoon (1975), considéraient *Sila* comme la personnalisation du peuple de l'air qui contrôle tout et veille sur les humains, mais dont on dit qu'il détruira l'univers au moment venu, déclenchant vents violents et grandes marées. Ces représentations sont toujours d'actualité (Laugrand et Oosten, 2009 : 143-146), mais elles varient selon les régions et les familles. D'autres se sont profondément modifiées avec l'adoption du christianisme.
- 18 Mieux partagés sont ces récits transmis par les aînés et les chasseurs de la présence de *silaat*, « des œufs de la terre », dans la toundra. Il est bien connu qu'il faut absolument éviter de briser des *silaat*, au risque de déclencher la tempête et des vents violents. Selon les aînés, ces *silaat* donnent naissance à des animaux de taille géante et de couleur blanchâtre : ici des caribous albinos, là des ours géants, etc. Jadis, explique Knud Rasmussen, on préconisait de ne pas tuer ces animaux, auquel cas il fallait appliquer les mêmes interdits que ceux qui sont prescrits pour les funérailles d'un humain.
- 19 La notion de *silatujuq* (littéralement « il a du *sila* », métaphoriquement « il est intelligent, sensé ») laisse bien apparaître ce lien étroit entre l'intelligence intuitive de la personne et l'ordre du monde, l'intelligence étant cette capacité à comprendre l'environnement changeant qui entoure la personne. La notion de *sila* embrasse ainsi plusieurs registres puisque le terme permet de se référer à la fois au ciel, à la raison et à la météorologie. Aujourd'hui encore, c'est par respect du *sila* que les Inuit ne se plaignent pas du temps qu'il fait, car il serait bien incongru d'affirmer que le *sila* est mauvais¹¹.
- 20 Jadis, et ce, dès le plus jeune âge, les enfants étaient invités à suivre de près les indications et les fluctuations météorologiques. Plusieurs aînés gardent en mémoire les ordres qu'ils recevaient de leurs parents qui exigeaient d'eux, alors qu'ils n'étaient encore que des enfants, de sortir chaque matin de l'iglou ou de la maison afin de humer le vent, d'examiner le ciel et les étoiles et ainsi permettre aux adultes d'évaluer la situation. Cette capacité à devancer le temps météorologique et à réagir immédiatement aux conditions climatiques dont on sait qu'elles vont ensuite influencer la neige, la banquise, le comportement des animaux, etc., s'inscrit donc dans un véritable *habitus*. Les chasseurs et tous ceux qui voyagent le savent, les savoirs inuit sont riches et complexes sur ce plan. Aussi, les Inuit apprenaient à détecter et à déchiffrer les signes du moindre changement en ayant conscience de l'existence de véritables chaînes associatives : la direction du vent du Nord annonce la tempête, l'arrivée des moustiques annonce celle de la harde de caribous, tel nuage ou telle formation indique un changement abrupt de températures,

etc. De nombreuses techniques et pratiques divinatoires permettaient enfin de trouver des réponses en questionnant les esprits des défunts.

- 21 Aussi, avant de craindre le réchauffement du climat, les Inuit redoutaient avant tout celui de la terre (*nuna*), laquelle est encore conçue par certains comme une entité vivante. « La terre est en train de devenir vieille », observent certains aînés.
- 22 Plusieurs mythes présentent la terre comme la toute première mère nourricière. Selon ces récits, deux ancêtres auraient émergé de petites buttes de terre, des *niaqutait*, ramassant ensuite leur progéniture à même le sol et se servant de terre comme nourriture. La terre n'a d'ailleurs pas fait naître que les humains, elle a donné naissance à des animaux comme les caribous que la langue chamanique nomme les « poux de la terre ».
- 23 Les Inuit considèrent que la terre est donc vivante et qu'elle doit être respectée. L'ethnographe Rasmussen (1929 : 19) rapporte qu'elle pouvait se mettre en colère si les chasseurs travaillaient trop avec des pierres. Les Inuit Nattilik considéraient que tout ce qui se trouve sur le sol lui appartenait si bien qu'on demandait aux gens de ne jamais déplacer les pierres, notamment celles qui servent à fixer les tentes. Il fallait également respecter les *nabluit*, ces endroits de passage qu'empruntent les caribous lorsqu'ils entreprennent de traverser une rivière au cours de leurs longues migrations. Il était enfin interdit d'avoir des rapports sexuels avec la terre, une prescription qui renvoie directement au mythe d'origine des premiers humains nés de cette même terre.
- 24 Dans plusieurs régions, comme à Iglulik, les Inuit considéraient qu'ils devaient se déplacer tous les trois ou quatre ans afin de permettre à la terre de se refroidir et de se régénérer. Un aîné d'Iglulik, Hubert Amarualik, a relaté ces pratiques : « Les Iglulingmiut estimaient que si l'on restait trop longtemps au même endroit, la terre devenait chaude et cela affectait la santé des résidents. » Amarualik raconte que les gens quittaient donc leurs lieux de résidence après trois années d'occupation consécutive afin d'éviter que la terre ne se réchauffe : « C'est pour cette raison que la communauté a été déplacée d'Avajja à Iglulik. Avant sa mort, Ittuksardjuat a fait savoir qu'il voulait que les lieux soient abandonnés pendant trois ans afin que la terre ait la chance de se refroidir », concluait-il¹².
- 25 On le constate, la vie sédentaire et la chaleur sont associées à un excès dans la pensée des Inuit. La concentration excessive ou la surpopulation conduit inéluctablement au cataclysme. Wim Rasing, un anthropologue hollandais, a repris un adage d'Iglulik en intitulant son ouvrage *Too Many People* (1994) pour justement rappeler cette profonde conviction inuit. Aujourd'hui, alors que les Inuit vivent de plus en plus en milieu urbain, l'idée selon laquelle la vraie vie, saine et vivifiante, n'est pas celle de la communauté, mais celle qu'on mène sur le territoire, à l'extérieur du village, a donc encore de beaux jours devant elle ! Pour les Inuit, c'est dans ces espaces ouverts que l'on bénéficie des vertus régénératrices de la terre et que l'on peut entrer en contact avec ses ancêtres.
- 26 De nos jours, certaines pratiques anciennes sont d'ailleurs réactivées. Il en va ainsi du *qinngarniq*, une procédure au cours de laquelle on doit crier dans la toundra déserte le nouveau nom que l'on va transmettre à une personne. Un tel rite montre combien, du point de vue des Inuit, les humains sont littéralement plus possédés par l'espace qu'eux-mêmes ne le possèdent. Plusieurs programmes gouvernementaux du Nunavut ont également été pensés dans cette perspective, comme ceux qui permettent aux aînés d'emmener les jeunes délinquants afin de les resocialiser dans la toundra. Dans le Sud-

Baffin, cette relation étroite qui lie la terre aux humains apparaît d'une autre manière, comme l'illustre le témoignage suivant de Aalasi Joamie, une aînée d'Iqaluit :

Une fois la disette passée, nous devions lancer un peu de viande à l'endroit où nous avions souffert de la faim. Nous vous avons déjà dit que s'il ventait longtemps sans relâche, il fallait monter jusqu'au sommet d'une colline, ou sur n'importe quelle hauteur, et là nous devions baisser notre pantalon et montrer nos fesses en direction du vent. Il fallait de la même manière lancer un morceau de viande si nous passions en umiak (une embarcation de bonne taille) ou en traîneau à chiens à l'endroit où nous avions eu faim. Nuvija Aipili, qui a de vastes connaissances dans différents domaines, m'a appris qu'il fallait lancer un morceau de viande à l'endroit précis où nous avions connu la disette (Therrien et Laugrand, 2001: 207).

- 27 Il est vrai que la terre demeure bien évidemment l'espace qui accueille les corps des défunts qui lui sont remis. Jadis, ces corps étaient déposés sur le sol puis empierrés, mais ils sont aujourd'hui placés dans des coffres et des cimetières.
- 28 Pour finir, mentionnons que la place de la terre est telle que même pendant les négociations politiques qui ont conduit à la création du Nunavut, les leaders inuit ont cru bon d'exprimer leur inconfort à parler de la terre en termes de possession, *nuna* n'appartenant pas aux humains. Plusieurs expressions rappellent que ce sont plutôt les humains qui lui appartiennent, d'où certaines solidarités : *nunaqatigiit* désigne des Inuit qui partagent la même terre alors que le terme de *silaqatigiit* renvoie à ceux et à celles qui partagent le même air (Therrien, 1987 : 43).
- 29 Tous ces éléments montrent qu'ontologiquement, les Inuit se pensent toujours en contact étroit avec la terre et l'environnement qui les entoure. Examinons à présent pourquoi les Inuit associent si étroitement les catastrophes climatiques à des sanctions prises par les esprits pour répondre aux fautes et aux transgressions qu'ils commettent¹³.

Quand les hommes mettent le monde et le climat en péril

- 30 L'idée selon laquelle l'action des humains a d'importants effets sur la terre, conçue comme une entité ou une agence vivante (et réciproquement), est à la fois un point de jonction et un point de friction entre les cosmologies inuit et celles de l'Occident qui, de ce point de vue, ont conservé certaines caractéristiques analogiques.
- 31 Dans l'Arctique, les premières craintes de la fin du monde recensées datent de bien avant les débats actuels sur le réchauffement climatique. Dans les années 1868, le père Gasté relate ainsi sa rencontre avec des Inuit qui avaient peur que la terre ne s'entrouvre et ne vomisse des flammes. Dans les années 1920, Rasmussen rapporte, lui, les récits d'Inuit qui craignaient l'effondrement des piliers de la terre, ce qui aurait précipité sa destruction. Ces craintes ont trouvé une certaine résonance dans les peurs infernales qu'ont divulguées plus tard les missionnaires, notamment les anglicans. Elles n'ont aujourd'hui pas disparu, en particulier chez les pentecôtistes et certains groupes évangéliques tentés de lire dans le réchauffement climatique un signe annonciateur, non pas d'une catastrophe, mais d'une élection divine puisque ce réchauffement rendrait accessibles de nouvelles ressources minières et annoncerait un nouveau départ.
- 32 Plus fondamentalement, le système chamannique inuit comprend plusieurs dispositifs rituels qui présupposent l'idée qu'en agissant de manière favorable sur la terre, les humains peuvent agir avantageusement sur les animaux et les conditions

météorologiques. Évoquons d'abord toutes ces offrandes dont les chasseurs s'acquittent à certains endroits en y déposant de minuscules morceaux de viande pour nourrir et réjouir les défunts et les non-humains. Originaire d'Arviat, Margaret Uyauperk Aniksak a évoqué l'existence d'une corrélation : « Lorsque les gens ne font pas attention et que la terre est endommagée, il est certain que leur santé ne s'améliorera pas. La terre est formée par la pensée des gens. Toute terre sur laquelle vous avez habité doit être récompensée par un don qu'il faut faire à certains endroits afin qu'elle vous le rende » (Laugrand et Oosten, 2009 : 134).

- 33 Les chamanes étaient des intermédiaires privilégiés pour améliorer les conditions atmosphériques. Les aînés du Sud-Baffin expliquent qu'ils sectionnaient les vents avec des crochets pour rétablir le calme (*silagiqsaqtuq*). D'autres devaient parfois descendre au fond de l'océan et calmer la femme de la mer en la coiffant. Dans le Nord-Baffin, les chamanes devaient sortir en pleine tempête et s'élever dans le ciel en agitant leurs fouets (Rasmussen, 1929 : 72). Lors des fêtes de Sedna, certains chamanes (les *nunagiksaqtuq*) recouraient à d'autres techniques. Ils apportaient les confessions des participants à la femme de la mer, qui acceptait alors de relâcher du gibier.

- 34 Pour les aînés, rien de surprenant donc à penser sur un mode analogique qu'il existe des liens de cause à effet entre les actions humaines et les phénomènes climatiques et environnementaux. À l'occasion de la crise du verglas qui a lourdement touché le Québec et une partie de l'Ontario en 1998, Lucaasie Nutaraaluk a fait observer les risques que les humains prennent en voulant s'affranchir trop vite des *piquait* et des *maligait*, ces règles sociales indispensables au bon fonctionnement de la société :

Je crois que l'environnement nous discipline lorsque nous commettons de mauvais gestes. Ottawa et Montréal sont des preuves manifestes que des crimes ont été commis. Je pense que de nombreuses personnes voient ces tempêtes comme de simples phénomènes de la nature ou scientifiquement explicables, mais à mon sens, c'est une manière de se faire discipliner pour les mauvaises actions que nous faisons. Dès que nous ne nous comportons pas bien, on se fait discipliner de différentes manières, par des tremblements de terre par exemple. Même ici à Iqaluit, si on continue à se chamailler, il pourrait y avoir un jour un tremblement de terre ou du mauvais temps (Oosten, Laugrand et Rasing, 1999: 175).

- 35 De nos jours, les mouvements évangéliques, de plus en plus présents dans les communautés, entretiennent encore très bien cette idée selon laquelle la terre est malade en raison des mauvaises actions — en particulier liées à de la prostitution — qu'ont commises jadis les humains, Inuit et Blancs confondus. Ils préconisent d'abord de purifier et de guérir la terre pour résoudre des problèmes épineux comme la violence dans la famille ou l'alcoolisme. D'où les initiatives et pratiques rituelles accomplies depuis 2006 par des Inuit et des autochtones en provenance des îles Fidji, regroupés au sein de la Healing the Land Team (Laugrand et Oosten, 2007a et 2009). Au cours de ces rituels, qui ont d'ores et déjà eu lieu dans plus de six communautés du Nunavut, les officiants utilisent des substances comme l'huile, le sel et l'eau, leur action combinée étant censée éliminer les maux sociaux et psychologiques qui empoisonnent les humains : ici on pratique un exorcisme, là on retourne le sort d'un chamane, etc.

Les effets du réchauffement climatique sur l'environnement : fin ou salut du monde ?

- 36 Après plus d'un siècle de christianisation, les Inuit du Nord canadien se définissent aujourd'hui comme des chrétiens. Pourtant, de nombreux éléments de leur cosmologie n'ont pas disparu. Souvent, bien des transformations observables cachent des continuités avec des conceptions plus anciennes. Le territoire offre un bel exemple de ce processus. Bien qu'il soit moins fréquenté avec la sédentarisation, celui-ci a en effet conservé toute sa dimension sociale et relationnelle. Il continue à incarner le lieu où les non-humains se manifestent. Il impose également toujours ses règles aux humains, qui doivent s'y plier au risque d'en assumer les conséquences. À tel endroit, le visiteur devra faire des offrandes ou prononcer certaines paroles, à tel autre, il devra ramper sur sol, etc. La christianisation n'a donc pas entraîné la disparition de ces comportements. Elle fait plutôt intervenir de nouvelles entités comme Dieu ou des figures démoniaques.
- 37 Des animaux, par exemple, on ne dit plus comme jadis qu'ils appartiennent à des *inuut*, ces esprits maîtres du gibier. Les chasseurs affirment qu'ils sont désormais la propriété de Dieu. Rachel Ujarasuk, une aînée originaire d'Iglulik, a longuement expliqué ce point en prenant comme exemple les caribous (Oosten et Laugrand, 1999 : 15). Certains groupes évangéliques comme le Canada Awakening Ministries renchérissent et organisent même des exorcismes sur certains sites (par exemple, Marble Island), allant jusqu'à prouver, images à l'appui, que Dieu récompense les hommes qui lui sont fidèles en leur offrant du gibier, du poisson ou des baies en abondance mais également des minerais¹⁴.
- 38 C'est par conséquent toujours sur le territoire que les Inuit décryptent l'action et la réaction des entités non humaines qui les entourent ; c'est sur le territoire aussi que Dieu accorde ses faveurs aux humains afin qu'ils puissent prospérer à condition qu'ils sachent, bien entendu, respecter les règles sociales. Pour les mouvements évangéliques et pentecôtistes, toute forme d'abondance est le signe manifeste d'une reconnaissance et d'une récompense divines. Un exemple suffira ici à illustrer ces conceptions.
- 39 Les faits remontent à 2008 lorsque, pour des raisons inexplicables, 609 narvals se retrouvent prisonniers des glaces à Mittimatalik, un village du Nord-Baffin. Rapidement, la nouvelle se répand. Des écologistes en appellent au gouvernement canadien pour qu'il libère ces animaux. On le prie de dépêcher sur place un brise-glace susceptible de rompre le piège pour éviter ainsi le « massacre » de ces animaux par les chasseurs inuit, les narvals étant protégés depuis longtemps par des quotas. Mais pour les Inuit qui, d'une part, considèrent que plus on chasse l'animal, plus il s'offre en grand nombre et, d'autre part, voient dans cette aubaine inespérée un véritable don de Dieu, la démarche des écologistes est inacceptable. Pire, elle est une insulte pour ces animaux et pour leur propriétaire divin ! Sur place, la tension monte et les chasseurs semblent bien seuls jusqu'à ce que les évangéliques du village leur apportent finalement un appui. Une forte connivence apparaît alors entre les chasseurs et les évangéliques, qui s'insurgent contre ce fondamentalisme écologique qui subordonne l'homme à sa proie qui le fait vivre. Il faut admettre que pour les groupes évangéliques, la défense des chasseurs inuit ne leur confère pas seulement un gain sur le plan politique, elle devient l'occasion tant attendue de pouvoir enfin opposer la vraie religion de Dieu à la fausse que véhiculent les écologistes : celle de l'adoration de la nature. Dans son rapport des événements, un leader évangélique a ainsi souligné le rôle de Dieu en établissant immédiatement une opposition

entre deux religions : celle de l'environnementalisme, qui considère la nature et les animaux comme des éléments sacrés à vénérer, les animaux se voyant même accorder une plus grande valeur que les humains, et celle du vrai christianisme, qui remet la nature et les animaux à leur place, soit au bon usage des humains, les animaux n'étant qu'une partie de la Création. Et ce leader évangélique de citer le commentaire congruent d'un chasseur de Mittimatalik :

Les gens de Pond Inlet font tout leur possible pour chasser tous les narvals qui sont prisonniers des glaces afin qu'aucun d'entre eux ne soit gaspillé. Les Inuit ont un grand respect pour les animaux qu'ils chassent. Nous remercions le Créateur de nous offrir ces animaux et nous le remercions chaque fois que nous capturons du gibier. Nous espérons que vous comprenez que les Inuit respectent les animaux et que rien ne sera gaspillé. Nous remercions Dieu de nous donner autant de viande pour notre usage, et merci à tous ceux et celles qui nous appuient (Laugrand et Oosten, 2010: 84).

- 40 Pour mieux saisir ces événements, sans doute faut-il rappeler que c'est à Mittimatalik que quelques années auparavant, en 1999, des leaders du même groupe évangélique avaient affirmé avoir été témoins de l'arrivée du Saint-Esprit. Pour le mouvement évangélique, la crise des narvals tombait donc à point, car elle permettait de montrer qu'il existait bien un lien étroit entre la prière et une meilleure accessibilité aux ressources (animales ou autre). Un tel événement renforçait enfin l'idée que le Grand Nord est un espace privilégié, un lieu de renouveau spirituel (*revival*), l'endroit où doit se réaliser le second avènement du Christ¹⁵.
- 41 Dans cette optique, le réchauffement climatique et ses effets apparaissent parfois comme une preuve que Dieu souhaite récompenser ses fidèles. Les Inuit évangéliques se montrent profondément convaincus d'être l'un des premiers peuples que Dieu récompense pour sa ferveur religieuse, d'où ces apparitions de caribous en grand nombre, ces récoltes prodigieuses de baies, ces nouvelles découvertes dans le domaine des ressources naturelles ou cette accessibilité à des ressources minières... Bref, loin de cette image des « terres infertiles » que déploraient jadis les missionnaires, les missions évangéliques brandissent maintenant l'image d'un riche territoire à exploiter.
- 42 Les points de vue évangéliques ne sont toutefois pas unanimement partagés. Pour bien des aînés — en particulier des catholiques —, les chasseurs doivent ralentir les convoitises des compagnies minières et les ardeurs des développementalistes qui semblent prêts à tout pour exploiter les ressources. Le conflit se pose dans ces termes au nord de la Terre de Baffin où la communauté majoritairement évangélique de Mittimatalik appuie le projet de Mary River. Celui-ci vise l'exploitation locale de mines de fer à ciel ouvert et l'exportation de ce minerai à partir d'Iglulik dans des superpétroliers chinois. L'aubaine paraît d'autant plus alléchante que ce projet exige la construction d'un chemin de fer entre les deux villages, une belle occasion de fournir des emplois aux jeunes, affirment les Inuit de Mittimatalik... Mais les risques d'endommager l'environnement sont importants, car une telle infrastructure coupera pour toujours un territoire que traversent annuellement des hardes de caribous, rétorquent vainement les Inuit catholiques et quelques anglicans d'Iglulik attachés au maintien des activités de chasse.
- 43 Ailleurs, comme à Baker Lake où la mine d'or de Meadowbank est exploitée depuis 2010, les Inuit font preuve d'un certain opportunisme, acceptant au contraire de prendre des risques pour bénéficier immédiatement des avantages d'un tel projet sur les plans des infrastructures, de l'emploi et des finances, sans trop s'interroger sur ses conséquences à plus long terme (Laneuville, 2013). Confiant en l'avenir et par rapport aux capacités

d'adaptation des humains comme des animaux, les Inuit refusent ainsi de se perdre en conjectures pour saisir des occasions d'affaires immédiates¹⁶.

- 44 De même, la crainte d'un bouleversement climatique ne mobilise pas tous les jeunes, les aînés, les chasseurs et les politiciens de la même manière. La question inquiète moins les aînés, habitués aux changements incessants de leur environnement, que les politiciens qui, formés dans les écoles résidentielles, ont été coupés de leurs traditions et se montrent plus réceptifs aux arguments occidentaux et à plus d'autonomie dans la gestion de leurs affaires. Comme l'observe également Pascale Laneuville (2003), les perceptions varient enfin selon le genre : les femmes se montrent plus soucieuses que les hommes des effets néfastes de l'exploitation des ressources du sous-sol, un tel contraste s'expliquant peut-être par le caractère féminin de *nuna*, la terre génitrice. En somme, si la volonté de préserver la chasse remporte partout un grand assentiment, elle n'exclut pas pour autant la volonté de procéder, selon les occasions, à une plus grande exploitation des ressources du sous-sol dont on espère des revenus pour l'ensemble des habitants des villages et des retombées en matière d'autonomie politique.

L'animal dans le contexte du réchauffement climatique

- 45 Les chasseurs inuit ont noté depuis plusieurs années déjà des variations climatiques et peut-être des signes avant-coureurs d'un changement du climat¹⁷. Cependant, contrairement aux scientifiques occidentaux, ils se gardent de toute prédiction hâtive. Ajoutons que le savoir lié au territoire demeure très subjectif et toujours basé sur des expériences personnelles, de sorte que les Inuit aiment souvent moins formuler ou entendre des observations générales que partager des expériences vécues et des points de vue particuliers.
- 46 Dans tous les cas, la plupart des Inuit de l'Arctique canadien s'affirment encore comme des chasseurs. Les pratiques cynégétiques sont valorisées et les humains reconnaissent en permanence leur dette à l'égard des animaux qui s'offrent à eux. La revitalisation actuelle de la chasse collective à la baleine qui a pris son essor depuis les années 2000 illustre ce point, comme si les humains avaient donc besoin des animaux pour exister en société (Fréchette, 2013). Les conflits des chasseurs avec les écologistes et les biologistes sont donc loin de s'estomper, et les incompréhensions risquent de se multiplier dans un proche avenir. Indépendamment de la question du réchauffement climatique, la plupart des chasseurs inuit continuent de penser que la politique des quotas, élaborée par des fonctionnaires qui n'ont jamais vécu auprès de ces animaux, n'aboutit qu'à des excès. Les chasseurs contestent ici les méthodes comme les résultats des spécialistes de la faune. Pour eux, ces façons de gérer l'animal sont vouées à l'échec dans la mesure où elles ignorent l'agencité de l'animal, son intelligence et sa mobilité continue. Certains vont plus loin encore, rappelant combien les animaux n'aiment pas être des proies délaissées par les chasseurs. Pour les Inuit, l'animal est doté d'une capacité d'adaptation et de compréhension des humains. En échange de sa chair, ces derniers doivent donc le respecter en le chassant et en suivant une série de règles : ne pas le faire souffrir, ne pas gaspiller sa chair, la partager, etc.
- 47 Deux chasses semblent tout particulièrement conflictuelles : celle de l'ours polaire et celle de la baleine.

- 48 L'imposition de quotas pour la chasse à l'ours envenime les rapports entre Inuit et agents des gouvernements provinciaux et fédéraux depuis longtemps. Le *Nunatsiaq News*, l'un des journaux les plus importants du Nunavut, publie régulièrement des articles sur ce sujet. Or, les opinions des chasseurs sont unanimes. Les Inuit ne reconnaissent ni le bien-fondé des méthodes des biologistes pour compter le nombre d'ours (ces procédés contribueraient du reste à fâcher les animaux) ni leur diagnostic d'une disparition imminente de cet animal sur leur territoire. Au contraire, les chasseurs pensent que les ours sont des populations en bonne santé, très mobiles, de plus en plus habituées à la présence de l'humain et pas du tout en voie de disparition. Ils préconisent donc de ne pas diminuer les quotas de chasse, encore moins d'en interdire la capture, contrairement à ce que proposent plusieurs organismes fédéraux et associations environnementalistes américaines. Pour les chasseurs, réduire la chasse à l'ours ne pourra qu'entraîner une baisse supplémentaire du nombre d'ours, étant entendu par ailleurs que ceux-ci, perçus comme des figures mythiques de leur ancestralité, n'apprécient pas ce manque d'attention à leur égard.
- 49 La situation de la baleine est assez semblable au cas de l'ours mais fort intéressante du fait d'un dénouement qui a eu lieu il y a quelques années, lorsque les biologistes ont dû reconnaître leurs erreurs après plus de trente années de débats avec les chasseurs inuit. Pour la première fois en effet, les experts ont reconnu s'être trompés dans leurs estimations du nombre de baleines, et ce, dans des proportions importantes. Ils ont fait part de ces erreurs dans des communiqués de presse qui n'ont malheureusement pas été relayés. Le 14 avril 2008, la journaliste Jane George titrait ainsi son compte rendu publié dans *News North* : « De nouvelles estimations des populations de baleines montrent que les Inuit ont raison. Le ministère de Pêches et Océans estime qu'elles sont maintenant 15 fois plus nombreuses¹⁸ ». Les observations des chasseurs inuit avaient donc été les plus précises. La validité et la fiabilité des savoirs dits traditionnels devenaient difficiles à nier.
- 50 En somme, sur le plan des effets environnementaux du réchauffement planétaire et des actions à entreprendre pour préserver les animaux, les opinions des Inuit demeurent plurivoques. Le spectre des attitudes est large. Il varie selon les âges, mais la plupart des chasseurs continuent de s'opposer à une gestion trop naturaliste de la faune. Pour eux, la chasse ne se réduit pas à un loisir et le territoire à un parc naturel à préserver. Le territoire, entendu comme un vaste espace ouvert accueillant un réseau de sentiers et marqué de lieux signifiants, est au fondement de l'identité relationnelle des Inuit. Il se fréquente et se partage. Il ne se possède pas de manière exclusive, car il facilite depuis toujours les rencontres et les échanges. La chasse, quant à elle, est ce qui permet aux humains de vivre en société, la viande et le poisson demeurant encore à la base de l'alimentation et des échanges. Pour les chasseurs, il est donc souhaitable de privilégier encore les savoirs inuit à la science moderne qui obéit à d'autres paramètres et régimes de valeur. Le Nunavut semble prendre ces orientations très au sérieux en ayant instauré depuis quelques années sa politique de l'*Inuit qaujimajatuqangit* qui consiste à valoriser « les savoirs et les valeurs de jadis qu'on juge toujours pertinents ».

La nature, la modernité et la transcendance

- 51 Quelles leçons doit-on déduire de ces différentes observations, de ces visions conflictuelles et des multiples enjeux autour du climat, de la chasse et de l'environnement ? À une époque où de nouvelles instances politiques émergent et

entendent définir elles-mêmes leurs priorités, comme l'illustre l'exemple du Nunavut ou du Groenland, doit-on s'attendre à une résurgence de conflits cosmopolitiques, à de nouvelles formes de tensions ?

- 52 Dans un article intitulé « Will non-humans be saved ? An argument in ecotheology », Latour (2009) avance l'idée que si les Européens avaient récemment cessé d'être modernes, les non-modernes auraient cessé d'être « des autres » :

Nous sommes tous les témoins d'une renégociation immensément complexe des valeurs et des éléments que la fin de la modernisation a rendus possibles et que le terme de globalisation exprime de manière plutôt maladroite. Mais une chose est certaine: la planète ne sera plus modernisée. Quelque chose de radicalement différent est à l'œuvre (Je traduis).

- 53 Autant Latour a raison de penser que l'écothéologie est un domaine en pleine expansion, et on le constate avec ce cas des Inuit où le rapport de prédation à l'animal est en quelque sorte récupéré par les groupes évangéliques *contre* les écologistes, autant sa lecture prospective sur la fin de la modernisation du monde apparaît peut-être un peu prématurée.

- 54 Après la religion, la science, et maintenant probablement le droit et l'éthique, le projet moderne serait en danger, affirme Latour. L'homme demeure pourtant plus que jamais au centre de la création et ses croyances (encore considérées comme des superstitions par la science) sont toujours stigmatisées au nom de la raison. Avec le réchauffement climatique et la poussée démographique mondiale, il y a gros à parier que les scientifiques vont continuer d'affirmer leur volonté de préserver la planète, de la sauver du désastre au risque d'accélérer une apocalypse annoncée. Éviter la destruction des environnements demeurera ainsi longtemps encore une injonction collective de plus en plus étayée par les discours scientifiques. Or, si des convergences peuvent exister entre animiques inuit et annonceurs écologiques de l'entropie, les recettes avancées pour retarder cette entropie ne sont pas les mêmes. Elles reposent chacune sur des conceptions fort anciennes, et leur légitimité reste difficile à contester, d'où la pertinence de cette notion de chocs cosmopolitiques.

- 55 Latour pointe à juste titre l'ampleur de la tâche qu'implique la sortie de la modernité. Il dresse avec finesse un étroit parallèle entre ce processus et celui de la passion religieuse chrétienne qui demande elle aussi à ses adeptes de se transformer radicalement et d'avoir la foi, d'avoir confiance donc :

Moderniser ou écologiser? Telle est la question. [...] La modernisation ne fonctionnera pas. Mais ce qui reste flou est de savoir ce qu'écologiser signifie exactement. La gamme des attitudes, prescriptions, mises en garde, restrictions, des sommations, des sermons, et des craintes qui accompagnent l'écologie semblent étrangement en décalage avec la magnitude des changements attendus de nous tous, avec les requêtes nombreuses qui nous heurtent sur tous les plans et jusqu'aux moindres détails de notre existence matérielle. C'est comme si l'injonction plutôt apocalyptique « votre mode de vie doit être intégralement modifié ou autrement vous disparaîtrez comme civilisation » dépassait l'étroitesse de nos passions et de nos calculs que l'on place sous le terme de conscience écologique. [...] Il apparaît totalement impossible de demander aux héritiers d'une tradition centrée sur l'émancipation de se convertir pour se plier soudainement à des attitudes d'abstinence, d'attention, d'ascétisme, surtout quand des millions de gens à côté aspirent à une existence décente et à un confort minimal (Latour, 2009: 462. Je traduis).

- 56 Une fois de plus, Latour a raison dans ses doutes, dans ce lien qu'il établit, dans la perspective de philosophes comme Hans Jonas, entre l'écologie (ou la conscience religieuse) et la théologie (ou la spiritualité chrétienne). Il a probablement encore raison de préférer un rétablissement des liens entre la religion et la création, et non entre la religion et la nature, cette dernière équation ayant l'inconvénient de nous laisser dans la modernité alors que la première est plus tolérante, plus ouverte puisqu'elle présuppose de tout sauver, et pas seulement les humains. Il reste à excaver cette tradition des Pères de l'Église, poursuit-il. Est-ce possible ?
- 57 Nous n'irons pas plus loin dans cette réflexion, mais revenons sur la résilience de la modernité. C'est en fait depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, après les grandes révolutions industrielles, qu'a émergé une prise de conscience du fait que les ressources dites naturelles n'existaient pas en quantité illimitée, d'où la nécessité de plus en plus affirmée de protéger la nature devant son exploitation. Selon la vision du monde moderne, les sociétés partagent en effet la responsabilité de protéger l'environnement naturel, un dispositif qu'elles estiment essentiel pour leur développement... ou pour la beauté du monde (Descola, 2005) ? Car la question se pose : pour qui doit-on sauver la planète et ses animaux ? Quelles sont ces générations futures et de qui parle-t-on au juste ?
- 58 Revenons sur ces questions de nature et de transcendance (Laugrand et Oosten, 2007b) à la base de ces nouveaux conflits politiques.
- 59 Pendant longtemps, l'environnement naturel n'était pas perçu comme une ressource inextinguible et d'aucune manière comme relevant d'une sphère particulière. Au contraire, les sociétés considéraient que leur développement dépendait de leur capacité à s'approprier les ressources naturelles dont elles avaient besoin pour évoluer et se transformer. Ce sont ce que les économistes ont nommé le développement, qui fait valoir profit et rentabilité...
- 60 En définitive, la frontière que les cultures établissent entre les domaines de la nature et de la culture varie de manière importante selon les types de sociétés auxquels on a affaire et selon les modes de vie qu'elles génèrent. Selon un principe assez largement partagé, les ressources naturelles que s'approprient les humains proviennent d'une source qui ne relève pas directement de la société, mais qui lui est extérieure, qu'il s'agisse de divinités maîtres du gibier ou d'autres ressources, d'esprits, de défunts ancêtres ou d'autres entités transcendantes. Les humains s'emparent donc ici de ressources qui à l'origine ne leur appartiennent pas, mais qui doivent faire l'objet d'une sorte d'appropriation pour pouvoir être pleinement utilisées et devenir la propriété de ceux et celles qui en ont besoin. Un tel processus exige le consentement des entités qui possèdent originellement ces ressources. Ce transfert ne s'opère pas n'importe comment, mais en respectant certaines règles et interdictions ainsi que des dispositifs rituels : règles de chasse, tabous, lois coutumières, rites cycliques, etc. En somme, tous ces dispositifs rituels sont acceptés dans la mesure où ils permettent d'ouvrir ce transfert des ressources, lequel ne demeure jamais acquis d'avance ni sans danger. C'est du reste aussi en raison de tous ces risques que les vivants recherchent toujours une forme de protection qu'ils trouvent auprès d'entités non humaines, sollicitant ainsi des esprits, des défunts, des saints, des divinités, etc. Et ce n'est finalement qu'une fois ce processus de transfert terminé que les produits de la nature peuvent être pleinement utilisés et intégrés à la fabrique de la société.

- 61 Pour les humains, les relations entre toutes ces entités transcendantes demeurent toutefois ambiguës. D'une part, ces figures non humaines restent toujours menaçantes et potentiellement dangereuses. Ainsi, dans le cas où le préleveur n'observe pas les rituels attendus ou les règles adéquates, les sanctions tombent et se manifestent autant par des maladies que par des catastrophes naturelles, du mauvais temps, de la famine, etc. Les humains savent que ces entités non humaines sont puissantes et capables de détruire complètement leur univers. À ce titre, le discours des sociétés modernes contemporaines qui consiste à prédire la fin du monde si l'environnement n'est pas mieux respecté rejoint bien le point de vue des sociétés non modernes qui prévoient, elles, la fin du monde comme une sanction opérée par les non-humains qui les observent. D'autre part, comme bien des cas en témoignent, les sociétés humaines ont souvent le sentiment qu'elles peuvent toujours forcer les entités non humaines à céder davantage de ressources en observant strictement les règles requises et, parfois même, en leur offrant une partie des gains. Ce partage s'opère de multiples manières, et c'est ici sans doute ce qui fait croire à la société qu'elle dispose toujours de moyens pour imposer ses choix, sa volonté sur ce qu'elle définit comme étant son environnement naturel. Dans le cas des Inuit, c'est ainsi que lorsque la femme de la mer refusait de libérer du gibier, un chamane pouvait descendre au fond de la mer, pénétrer dans sa maison et la forcer à relâcher du gibier marin afin que les chasseurs puissent obtenir leurs prises. Une telle procédure ne pouvait cependant aboutir qu'à condition que tous les participants à la séance chamanique acceptent de confesser leurs fautes, leurs transgressions et acceptent de se soumettre aux règles de mise. Ce n'est qu'à cette condition que ces derniers pouvaient espérer un retour du gibier. Dans cette perspective relationnelle, l'ordre moral de la société paraît un élément décisif dans son bon fonctionnement, une forme de contrôle, comme si l'adhésion de tous les participants à cet ordre demeurerait une condition *sine qua non* à l'exploitation collective des ressources naturelles.
- 62 Une fois de plus, la différence entre les sociétés modernes et les autres semble ici s'estomper. Certes, les attitudes varient selon les types de sociétés, qu'on ait affaire à des sociétés de chasse ou à des sociétés agraires. Mais une telle opposition demeure encore trop forte, dans la mesure où un grand nombre de sociétés combinent en fait ces deux modes de vie autant que les points de vue qui y sont associés. Dans les sociétés de chasse, il paraît évident que l'obtention ou l'appropriation du gibier demeure un point central. Les animaux peuvent être possédés par des esprits maîtres, par d'autres esprits ou même par Dieu, le chasseur sait qu'il est toujours observé par ces entités qui possèdent ce qu'il cherche. Pour s'assurer de bonnes prises, il doit par conséquent ne pas faillir dans le respect des règles. Autrement, sa proie, sa propre vie ou sa famille seront visées par la vengeance. Dans ces sociétés, on observe souvent aussi l'existence de nombreux interdits rituels, des règles de chasse et de partage du gibier, comme si le chasseur devait partager, autant que possible, la responsabilité de sa prise et de son prélèvement de vie. Inversement, le chasseur sait bien que le non-respect des règles du jeu et le non-respect du gibier entraîneraient sa perte et peut-être même la famine pour tout son groupe.
- 63 Dans les sociétés agraires, l'appropriation des récoltes n'est pas exempte de dispositifs rituels à suivre. Souvent, la récolte demeure associée à la terre ou à certaines entités qui contrôlent la terre et ses produits. Dans ce contexte, des règles précises s'imposent à plusieurs occasions : au moment de la préparation des terres en vue de leur usage pour des cultures, au moment des semailles ou des plantations. Des rituels existent aussi pour la collecte des premiers fruits et des récoltes, comme s'il fallait une procédure pour

ouvrir le cycle et permettre l'exploitation des ressources naturelles par la société tout entière. Dans les sociétés pastorales, ce sont parfois des animaux qui font l'objet de sacrifices pour permettre à toute la société de bénéficier de viande et de produits tirés des animaux, lesquels peuvent maintenant être pleinement intégrés à la fabrique de la société. À la suite de procédures rituelles, certains animaux peuvent également devenir une propriété individuelle ou encore des biens d'échange dans les multiples tractations essentielles à la reproduction de la société (dots pour les mariages, monnaie, etc.). Dans les grands systèmes sacrificiels, ils deviennent même des objets de médiation entre les humains et les entités transcendantes. Dans ce type de société, en effet, les animaux domestiques perdent eux-mêmes leur statut d'entités de la transcendance pour devenir des objets de médiation entre les vivants et d'autres entités transcendantes.

- 64 De nos jours, la vision du monde véhiculée par les sociétés dites modernes inverse à bien des égards celle des non-modernes. Pour ces derniers, la nature est une entité transcendante (entendre ici l'environnement, le climat, les animaux, les défunts) capable de sanctionner les humains lorsqu'ils transgressent les règles requises et ne respectent pas l'ordre moral de la société. La différence fondamentale de perspective entre modernes et non-modernes ne se situe donc pas tant dans l'exploitation des ressources de l'environnement naturel (Inuit et développeurs s'accordent sur la prédation) que dans le déni de la nature transcendante de l'environnement. Pour les modernes, la nature n'est pas conçue comme un univers peuplé d'esprits et de défunts ancêtres qui seraient les véritables maîtres du jeu, mais comme une ressource limitée qui, bien au contraire, doit être contrôlée par les agents de la société, par la collectivité. Les sociétés dites modernes s'autoproclament elles-mêmes comme des entités transcendantes, situées par conséquent au-dessus de tout, une observation qui nous ramène à l'hypothèse ancienne de Durkheim selon laquelle Dieu ne serait peut-être qu'une expression figurative de la société. Or, à partir du moment où la société moderne ne reconnaît plus que sa légitimité découle d'une source transcendante, une seule et unique autre avenue lui reste : celle d'y substituer ses propres valeurs fondamentales, ce qu'elle effectue par l'intermédiaire de dispositifs éthique et juridique.
- 65 Dès lors, les substitutions s'enchaînent et font émerger de nouvelles représentations naturalistes. Une autre idée tend alors à s'imposer : « mère Nature », pour reprendre une expression commune dans les sociétés modernes, ne peut prendre soin de nous que si nous prenons soin d'elle, et nous voici entrés dans l'écothéologie. En ce sens, la transcendance de la science écologique et du droit évoque bien la transcendance de Dieu, mais elle reste à mille lieues du point de vue animique, autre choc cosmopolitique !

Conclusion

- 66 Que retenir de ces chocs cosmopolitiques que l'on a essayé ici d'explicitier à partir du cas inuit ? Vont-ils alimenter de nouvelles tensions autour d'une économie de plus en « moralisée » ? Appellent-ils de nouvelles approches ?
- 67 L'histoire de l'exploration, la géographie classique et une certaine littérature ont contribué à transformer l'Arctique en lieu emblématique de « l'extrême ». Il serait plus juste d'indiquer que les Inuit vivent dans un milieu soumis à de constants changements climatiques. Après tout, le Groenland était plus chaud aux XI^e et XII^e siècles qu'il ne l'est aujourd'hui. On pouvait y cultiver des légumes, d'où son nom de « Terres vertes ».

- 68 Devant l'imprévisibilité, un système de connaissance ouvert et des mécanismes d'ajustement sont quelques-uns des dispositifs qui ont permis à ces sociétés originaires de la Sibérie de se développer, de perdurer plusieurs siècles durant, de connaître une démographie ascendante et de s'affirmer aujourd'hui politiquement comme des nations singulières. Il nous faut de ce point de vue redoubler d'attention à l'égard de toutes ces visions d'une catastrophe annoncée¹⁹...
- 69 On a vu que dans l'Arctique, ces visions apocalyptiques véhiculées par les groupes écologistes sont aujourd'hui largement tempérées par celles des groupes évangéliques et pentecôtistes qui voient au contraire d'un bon œil l'accessibilité de certaines ressources en raison de la diminution des glaces et associent même ces découvertes à l'action de Dieu voulant récompenser les Inuit de leurs prières et de leur ferveur. En véhiculant un discours moral, les scientifiques et les écologistes ont-ils pris la place de ces missionnaires anglicans qui annonçaient jadis la fin du monde ?
- 70 Le parallèle que Bruno Latour et Isabelle Stengers établissent entre la science et la religion paraît une fois plus éclairant, car comment ne pas reconnaître avec eux que la religion a en effet perdu ses démons alors que la science, elle, semble les retrouver sous des formes inédites que l'on nomme du CO₂ ou des pesticides, par exemple ? Les parallèles ne s'arrêtent du reste pas là puisque le dogmatisme n'est plus le propre de la religion, mais maintenant aussi celui de la science et de la technique, capables de renouveler sans cesse leurs problématiques et leurs outils, capables enfin de condamner ceux qui ne souscriront pas à ses conclusions. Ces observations conduisent Latour à s'interroger : « La science est-elle plus spirituelle que la religion ? »
- 71 Quoi qu'il en soit, pour de nombreux chasseurs et leaders inuit, leurs territoires demeurent des espaces peuplés de non-humains, d'esprits et de défunts ancêtres qui restent les véritables maîtres lieux et des gibiers. La toundra n'est donc jamais conçue comme un espace vide, désertique, fragile et susceptible de disparaître. Elle est un espace plein et relationnel, un lieu d'expérience et de ressourcement social et spirituel, où les humains ne sauraient déroger à certaines règles qui s'imposent à eux en raison de l'omniprésence des esprits et des ancêtres. En d'autres termes, c'est probablement en continuant d'y vivre comme des chasseurs que ces derniers peuvent le mieux préserver ces territoires !
- 72 Les Inuit d'aujourd'hui restent cependant divisés. Certains craignent l'émergence de nombreux problèmes environnementaux et plus de pollution. D'autres ne cachent pas leur enthousiasme à voir leurs régions se réchauffer, devenir plus accessibles, et soudainement pourvues de richesses minières et pétrolifères dont l'exploitation permettrait à la fois de faire avancer leur quête d'autonomie et de participer de façon intéressante à l'économie mondiale²⁰. D'autres préfèrent le silence et l'expectative, mais il est indéniable que le réchauffement climatique n'est pas un problème du même ordre pour tout le monde.
- 73 En somme, le réchauffement climatique et les débats qu'il fait naître, de même que les solutions qu'il appelle montrent que l'homme, dans nos sociétés, se pense toujours comme un être hiérarchiquement supérieur aux autres espèces, animales et végétales, capable en bon maître de la nature d'infléchir le cours des événements. Tant que ces points de vue ne seront pas modifiés, le projet moderne et celui d'aboutir à un ordre global se poursuivront, continuant de faire émerger ici et là des chocs cosmopolitiques. Une autre avenue serait peut-être de changer d'échelle et de revenir à des solutions

locales en acceptant qu'elles ne puissent être les mêmes partout ni applicables pour tout le monde. Une telle orientation exigerait, par exemple, que certaines nations acceptent des sacrifices et une décroissance pour que d'autres puissent émerger en profitant, elles, du réchauffement climatique pour exploiter leurs ressources naturelles. Mais c'est là une utopie ou une tout autre culture politique...

BIBLIOGRAPHIE

- ARCTIC CLIMATE IMPACT ASSESSMENT (ACIA) (2005), *Impacts of a Warming Arctic : Arctic Climate Impact Assessment*, scientific report, Cambridge, Cambridge University Press.
- BECK, Ulrich (2008), *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion.
- BERKES, Fikret et Derek ARMITAGE (2010), « Co-management institutions, knowledge, and learning : Adapting to change in the Arctic », *Études Inuit Studies*, 34(1), p. 109-132.
- BERKES, Fikret et Dyanna JOLLY (2002), « Adapting to climate change : social-ecological resilience in a Canadian Western community », *Conservation Ecology*, 5 [En ligne]. <http://www.consecol.org/vol5/iss2/art18>. Page consultée le 5 janvier 2013.
- BJORST, Lill Rastad (2010), « The tip of the iceberg : Ice as a non-human actor in the climate change debate », *Études Inuit Studies*, 34(1), p. 133-150.
- CRATE, Susan et Mark NUTALL (dir.) (2009), *Anthropology and Climate Change. From Encounters to Actions*, Walnut Creek, Left Coast Press.
- DESCOLA, Philippe (2005), *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DUPUY, Jean-Pierre (2003), *La panique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- DUPUY, Jean-Pierre (2005), *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil.
- FIENUP-RIORDAN, Ann (2010), « Yup'ik perspectives on climate change : <The world is following its people> », *Études Inuit Studies*, 34(1), p. 55-70.
- FORD, James D. et COMMUNITY OF IGLOOLIK (2006), « Sensitivity of Iglulingmiut hunters to hazards associated with climate change » dans R. RIEWE et J. OAKES (dir.), *Climate Change : Linking Traditional and Scientific Knowledge*, Winnipeg, Aboriginal Issues Press, p. 147-154.
- FORD, James D. et al. (2006), « Vulnerability to climate change in Igloolik, Nunavut : What we can learn from the past and présent », *Polar Record*, 42(221), p. 127-138.
- FRÉCHETTE, Robert (dir.) (2013), *Arvik ! In Pursuit of the Bowhead Whale*, Montréal, Avataq Cultural Institute.
- KRUPNIK, Igor et Dyanna JOLLY (dir.) (2002), *The Earth is Faster Now : Indigenous Observations of Arctic Environmental Change*, Fairbanks, Arctic Research Consortium of the United States.
- LANEUVILLE, Pascale (2013), *Chasse et exploitation minière au Nunavut : comment les Inuit de Qamani'tuaq vivent leur territoire ? Mémoire de maîtrise sous la direction de F. LAUGRAND*, Québec, Université Laval.

- LATOUR, Bruno (2009), « Will non-humans be saved ? An argument in ecotheology », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, p. 459-475.
- LAUGRAND, Frédéric et Jarich OOSTEN (2007a), « Reconnecting people and healing the land : Inuit pentecostal and evangelical movements in the Canadian Eastern Arctic », *Numen*, 54, p. 229-269.
- LAUGRAND, Frédéric et Jarich OOSTEN (2007b), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, Presses de l'Université Laval, Coll. « Mondes autochtones ».
- LAUGRAND, Frédéric et Jarich OOSTEN (2009), *Inuit Shamanism and Christianity in the Canadian Arctic. Transitions and Transformations*, Montréal/Kingston, McGill-Queens University Press.
- LAUGRAND, Frédéric et Jarich OOSTEN (2010), « The religion of nature. Healing, environment, and evangelism », *Études Inuit Studies*, 34(1), p. 71-90.
- NICKELS, Scot et al. (2006), *Unikkaaqatigiik (Putting a Human Face on Climate Change). Perspectives from Inuit in Canada*, Ottawa, Inuit Tapiriit Kanatami, Nasivik Centre for Inuit Health and Changing Environments, Ajunnginiq Centre (National Health Organization).
- NUTALL, Mark (2010), « Anticipation, climate change, and movement in Greenland », *Études Inuit Studies*, 34(1), p. 21-38.
- OOSTEN, Jarich et Frédéric LAUGRAND (dir.) (2001), *Travelling and Surviving in Our Land, Inuit Perspectives on the XXth Century*, vol. 3, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College.
- OOSTEN, Jarich, Frédéric LAUGRAND et Wim RASING (dir.) (1999), *Perspectives on Traditional Law, Interviewing Inuit Elders series*, vol. 1, Iqaluit, Nunavut Arctic College.
- OOSTEN, Jarich et Frédéric LAUGRAND (dir.) (1999), *The Transition to Christianity, Inuit Perspectives on the XXth Century series*, vol. 1, Iqaluit, Nunavut Arctic College.
- RASMUSSEN, Knud (1929), *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, vol. 7(1) of *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard (dir.) (2001), *Cosmology and Shamanism, Interviewing Inuit Elders series*, vol. 4, Iqaluit, Nunavut Arctic College.
- SAYLES, J.S. et M. MULRENNAN (2010), « Securing a future : Cree hunters' resistance and flexibility to environmental changes, Wemindji, James Bay », *Ecology and Society* [En ligne]. 15(4), p. 22. <http://www.ecologyandsociety.org/vol15/iss4/art22/>. Page consultée le 5 janvier 2013.
- SEARCH (2001), *Study of Environmental Arctic Change, Science Plan*, Seattle, University of Washington, Polar Science Centre, Applied Physics Laboratory.
- STUCKENBERGER, Nicole (2007), *Thin Ice : Inuit Tradition Within a Changing Environment*, catalogue d'exposition, Woodward, Hanover, Hood Museum of Art and Dartmouth College, University Press of New England.
- TERRIEN, Michèle et Frédéric LAUGRAND (dir.) (2001), *Perspectives on Traditional Health, Interviewing Inuit Elders series*, vol. 5, Iqaluit, Nunavut Arctic College.
- UNESCO (2009), *Climate Change and Arctic Sustainable Development : Scientific, Social, Cultural and Educational Challenges*, Paris, Unesco.

NOTES

1. Inuit Tapiriit Kanatami (jadis Inuit Tapirisat of Canada) est l'une des principales organisations politiques des Inuit du Canada qui défend les droits des résidents inuit dans les quatre grandes régions où ils vivent (Inuit Nunangat) : le Nunatsiavut (Labrador), le Nunavik (Québec), le Nunavut et la région des Inuvialuit (Territoires du Nord-Ouest). Fondée en 1971, ITK représente ainsi 55 000 Inuit qui vivent dans 53 communautés.
2. La citation de Hobbes provient de l'excellent petit livre de Jean-Pierre Dupuy *La panique* (2003 : 7).
3. Ces changements continuels seraient à mettre en perspective avec « l'inconstance de l'âme » qu'Eduardo Viveiros de Castro reconnaît dans le registre du religieux.
4. L'ethnonyme *Inuit* a remplacé celui d'*Eskimaux/Eskimos*, d'origine étrangère et utilisé jusque dans les années 1970. *Inuit* signifie « les hommes ». *Inuk* désigne « une personne » et la forme duelle *Inuuk* désigne « deux personnes ». Dite polysynthétique, la langue inuit appartient aux langues eskaléoutes. La langue inuit se subdivise en quatre grands groupes : l'inupiaq (Alaska), l'inuktun (Arctique canadien occidental), l'inuktitut (Arctique canadien oriental) et le kalaallisut (Groenland).
5. En 2008, le Groenland a voté par référendum son choix de devenir indépendant. Pour cela, il sait qu'il doit augmenter ses revenus, ce qu'il compte faire en exploitant davantage ses richesses locales.
6. Dans une littérature abondante, plusieurs rapports font état de grands enjeux et des impacts multiples du réchauffement climatique : ACIA (2005), Unesco (2009). Des chercheurs ont également bien documenté les différentes stratégies des peuples autochtones de l'Arctique en soulignant leur capacité d'adaptation. La théorie de la résilience demeure ici le principal paradigme : Krupnik et Jolly (2002) ; Search (2001) ; Ford *et al.* (2006) ; Nickels *et al.* (2006) ; Berkes et Armitage (2010) ; Sayles et Mulennan (2010). Stuckenberg (2007) est l'une des rares anthropologues à traiter plus à fond des perspectives ontologiques.
7. À ce sujet, les feux agricoles de la Saskatchewan qui envoient leurs fumées et leurs polluants jusqu'au Groenland (*Nunatsiaq News*, 11 décembre 2009) sont très préoccupants pour la transformation des écosystèmes arctiques.
8. En 2010, la revue *Études Inuit Studies* a consacré un volume à ces questions sous la direction de Stuckenberg. Voir aussi un volume comparatif qui comporte plusieurs textes sur le Nord (Crate et Nutall, 2009).
9. Conférence présentée à l'Université de tous les savoirs [En ligne]. http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/les_inuits_ne_trouvent_pas_ca_extreme_michele_therrien.1518. Page consultée le 23 décembre 2012.
10. Voir ces vêtements isolants très sophistiqués fabriqués avec des peaux animales ou l'ingestion du sang de phoque conseillée en cas d'hypothermie.
11. De la même manière, quand il s'agit de faire circuler un objet ou de distribuer la parole pendant une réunion, les Inuit préconisent de respecter le sens du *sila* (la direction du soleil quand il se déplace). Cette règle est si fondamentale que ne pas la respecter engendre le malheur.
12. Amarualik (IE 287). Voir aussi le témoignage de George Agiaq Kappianaq dans Oosten et Laugrand (2001 : 63).
13. La situation est semblable en Alaska, comme le montre Fienup-Riordan (2010 : 69).
14. Voir Laugrand et Oosten (2009).

15. Pour des détails sur ce qui s'est passé à Mittimatalik, voir Laugrand et Oosten (2009 et 2010). Selon les évangéliques, plusieurs autres régions du monde auraient reçu la visite du Saint-Esprit, en particulier les îles Fidji.

16. Ces derniers ne regardent pas davantage dans le passé pour voir ce qui s'est produit avec d'autres mines. Les Inuit de Baker Lake s'abstiennent ainsi d'examiner le cas de la North Rankin Nickel Mine qui, après cinq ans d'exploitation (de 1957 à 1962), a mis brutalement tous ses employés au chômage, ce qui a provoqué un certain désarroi.

17. Citons ici quelques exemples. Pendant la construction d'iglous, disent les chasseurs, la neige aurait aujourd'hui tendance à mollir dans la partie inférieure. D'autres indiquent qu'il y aurait de plus en plus de tempêtes soudaines. Selon Cornelius Nutaraq, la neige aurait changé depuis que le mode de vie lui-même a changé et que les gens ne souhaitent plus construire d'iglous (Oosten et Laugrand, 2001 : 153).

18. Voir le titre original en anglais : « New bowhead numbers show Inuit are right. DFO population estimates now 15 times greater ».

19. La banquise aura entièrement disparu en 2020 et peut-être même en 2015 selon les spécialistes d'ArcticNet de l'Université Laval, qui révisent à la baisse la prédiction du GIEC qui indiquait 2050 ou 2100 (*La Presse*, 19 septembre 2012). L'avenir le dira, mais ces prédictions scientifiques au ton un peu catastrophiste montrent que nous sommes bien entrés dans la société du risque, pour reprendre l'expression d'Ulrich Beck (2008). Comme l'écrit Dupuy, « à une époque où Dieu n'existe plus, nous essayons peut-être de nous persuader que le salut du monde est désormais entre nos mains et que l'humanité se doit à elle-même d'être son propre sauveur » (2005 : 9).

20. Avec un peu de cynisme, on peut se demander si l'industrie ne partage pas cet avis et si elle n'a pas elle-même tout intérêt à suivre la piste du durable et du recyclable, car ces perspectives ouvrent de nouveaux marchés qui tombent à pic avec la baisse de la demande dans les pays riches et suréquipés.

RÉSUMÉS

L'auteur propose une lecture anthropologique et critique de quelques débats actuels sur l'écologie et les enjeux environnementaux dans l'Arctique canadien. Il montre qu'à partir du moment où la société moderne ne reconnaît plus que sa légitimité découle de sources transcendantes, elle tend à y substituer ses propres valeurs, ce qu'elle effectue par l'intermédiaire de dispositifs éthique et juridique qu'elle souhaite aujourd'hui imposer aux populations locales. Dans le contexte des débats sur le réchauffement climatique, la transcendance de la science écologique et du droit paraît de plus en plus évidente, mais les politiques qui en résultent suscitent des résistances locales, donnant lieu à des chocs cosmopolitiques.

The author presents a critical anthropological reading of some current debates regarding ecological and environmental issues in the Canadian Arctic. When modern society ceases to acknowledge the transcendental source of its legitimacy, it tends to substitute its own values and to impose them upon local populations by way of ethical and legal frameworks. Within the context of ongoing debates on climate warming, it is becoming more and more evident that

Ecology and Law are acquiring a transcendental nature and that the policies they foster are giving rise to local resistance, thus creating the issue of a “cosmopolitical shock.”

El autor propone una lectura antropológica y crítica de algunos debates actuales sobre la ecología y los desafíos medioambientales en el Ártico Canadiense. Él demuestra que a partir del momento en que la sociedad moderna ya no reconoce que su legitimidad deriva de fuentes trascendentes, esta tiende a sustituir sus propios valores, lo que realiza a través de medios ético y jurídico que desea imponer actualmente a las poblaciones locales. En el contexto de los debates sobre el calentamiento, la trascendencia de la ciencia ecológica y del derecho parece cada vez más evidente aunque estas políticas provocan resistencias locales, dando lugar a choques cosmopolíticos.

INDEX

Palabras claves : cambios climáticos, ecología, Inuit, cosmopolíticos, Canadá

Keywords : climate change, ecology, Inuit, cosmopolitics, Canada

Mots-clés : changement climatique, écologie, Inuit, cosmopolitique, Canada

AUTEUR

FRÉDÉRIC LAUGRAND

Frédéric Laugrand est professeur au Département d'anthropologie à l'Université Laval. L'auteur exprime ses plus vifs remerciements à Bernard Lamizet, pour sa confiance, ainsi qu'à Aude Porcedda. Courriel : Frederic.laugrand@ant.ulaval.ca