

**Faculté des sciences économiques,
sociales, politiques et de communication
École des sciences politiques et sociales (PSAD)**

Am I Sami enough ?

**Étude ethnographique sur l'imaginaire de l'authenticité
chez les Saamis de Jåhkåmåhke (Jokkmokk)**

Auteur : Léopold Beyaert
Promoteur(s) : Frédéric Laugrand
Lecteur(s) : Lionel Simon
Année académique : 2020-2021
Master en anthropologie sociale et culturelle

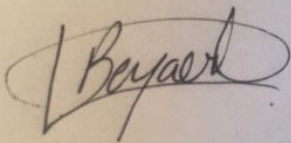
Déclaration de Déontologie

« Je déclare sur l'honneur que cette monographie a été écrite de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'elle n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'elle n'a jamais été publiée, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux, ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur.

Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de Déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave. »

Signature :

Date : le 06 juin 2021

A photograph of a handwritten signature in black ink on a light-colored surface. The signature is written in a cursive style and appears to read 'I. Bayaert'.

Chers amis de Jáhkkâmáhkke,

Avant de partager avec vous cette recherche ethnographique, j'aimerais exprimer quelques pensées qui m'ont traversé vers la fin de mon expérience de terrain de sept mois parmi vous. Tout d'abord, j'aimerais vous remercier du fond du cœur pour votre générosité et votre confiance. Depuis le premier jour, vous m'avez accueilli dans votre vie, aidé pour mon intégration sociale et mon confort matériel et fait assez confiance pour partager avec moi des expériences personnelles et collectives, des valeurs et des représentations. Bien évidemment, notre amitié a évolué et s'est renforcée au fil des mois mais je voudrais souligner le fait que dès mon arrivée, vous m'avez offert le cadeau de votre confiance. Michel de Montaigne, un philosophe français du XVI^e siècle a dit : « La [con]fiance [en] la bonté d'autrui est un non léger tesmoignage de la bonté propre. » (I, XIV, p. 67). Cette phrase me semble à propos pour exprimer mon sentiment à votre égard. Toute cette aventure m'a permis de m'approcher, jour après jour, un petit peu plus près de votre monde. Cependant, comme l'un de vous m'a dit lors d'un entretien : « En sept mois tu ne peux pas connaître une culture et une société, cela peut prendre le temps d'une vie, voire plus. Tout ce à quoi tu peux t'attendre, c'est de gratter la surface. » Je suis d'accord et garderai cet avertissement en tête lors de la rédaction de mes travaux sur votre culture. Mais, mes amis, croyez-moi lorsque je vous dis que je gratte cette surface avec ferveur et si mes ongles souffrent, mon esprit se remplit de joie à mesure que notre amitié et notre compréhension mutuelle grandissent.

Ces sentiments étant exprimés, je vous laisse découvrir ma recherche. Comme vous me l'avez dit pendant mon séjour, vous exigez que j'écrive avec vous et non pas sur vous. Je comprends cette demande et la respecterai autant que je peux. Je suis un *outsider* et le resterai toujours. C'est pourquoi chaque mot que je puisse écrire à propos de vous, de votre vie et de votre culture demande à être lu et critiqué par vos soins. Non pas seulement pour me permettre de me rapprocher de votre vérité, mais également pour pouvoir tendre vers une perspective postcoloniale en anthropologie. L'histoire des Saamis est et doit être entre vos mains. Cette considération me place dans une position problématique et inconfortable en tant qu'universitaire belge et me donne au moins deux options : 1. Renoncer à ces recherches académiques. 2. Faire de mon mieux pour vous inclure dans le processus d'écriture de ces recherches (en accordant une place centrale à l'auto-formulation des problématiques abordées, en partageant avec vous mes réflexions et écrits, en rejoignant vos intérêts de sujets de recherche, en gardant un état d'esprit humble vis-à-vis de l'interprétation de mes observations,

en restant en contact avec vous et en revenant chez vous, etc.). Dans cette perspective, la forme de mon étude doit alors suivre les implications éthiques et épistémologiques de son contenu. J'espère sincèrement que la deuxième option est acceptable pour vous, souhaitant modestement participer à la diffusion du savoir sur les Saamis.

Merci à mon promoteur Frédéric Laugrand pour m'avoir accompagné et conseillé avec la générosité qui est la sienne tout au long de ma recherche.

Merci à ma famille et à mes proches pour leur soutien et leur écoute sans lesquels cette étude n'aurait pas vu le jour.

Table des matières

Introduction	7
Jåhkåmåhke (Jokkmokk), un village polaire au milieu des terres.....	11
La construction du colonialisme suédois	25
Le pillage des ressources de Sápmi	25
Diviser pour mieux régner.....	28
Images exotiques des Saamis	31
Le tournant identitaire des années 1970	36
L’imaginaire de l’authenticité : Am I Sami enough ?	38
A la recherche des ancêtres pour se sculpter un être.....	38
L’imaginaire de l’authenticité et le doute de légitimité	62
L’imaginaire de l’authenticité et la transmission des traditions.....	66
L’allégorie de la boule de neige	68
L’hiver et l’élevage de rennes	73
La vigueur du joïk dans les traditions orales saamies: du local au global	79
La transmission orale des histoires et des connaissances.....	83
L’interprétation vocale : « on ne joïke pas à propos d’une chose, on joïke cette chose »	87
L’exploration de la mémoire et sa libre expression	89
La dimension sonore du lien social	92
Le joïk au sein de la vie affective.....	95
De sociétés microscopiques à la société macroscopique.....	98
Joïk traditionnel ou joïk moderne : une dichotomie inadéquate	100
Le joïk comme outil cosmopolitique.....	105
La réappropriation de l’imaginaire de l’authenticité à travers les médias	109
Un espace de visibilité.....	111
Un espace où laisser trace	118
La citoyenneté saamie : être autre et même à la fois.....	124
Conclusion.....	129
Bibliographie	136

Introduction

Une hôte de terrain me partage une réflexion qu'elle se fait sur la vie de ses ancêtres. Il n'y a pas si longtemps, ses grand-parents menaient une vie dure et exigeante pour pouvoir manger et se chauffer dans un climat polaire. Elle se demande si ses ancêtres, eux qui étaient si occupés à survivre, face à des besoins vitaux concrets, ne faisaient pas moins de place qu'elle aux problèmes abstraits de la vie, comme la mélancolie, la nostalgie et la dépression. Pourquoi a-t-elle tant de temps aujourd'hui à consacrer à ces problèmes? Est-elle trompée par une vision trop romantique de la vie de ses ancêtres? Voilà des questions qu'elle se pose, elle qui déteste toute image idéale collée à son peuple par les « outsiders ».

(Notes de terrain, janvier 2021, Jokkmokk).

Tu viens, lecteur, d'entrer dans ce que je nomme l'imaginaire de l'authenticité des populations de jeunes saamis contemporains. Cette recherche a pour objectif d'explorer quelques aspects de cet imaginaire, pour mieux comprendre les pratiques sociales auxquelles il donne vie. Je propose de t'emmener sur les pas de quatre de mes hôtes de terrain, Juhán, Hannes, Liv et Ulda, à travers une interprétation, libre mais informée, d'une partie de leur histoire. « *Am I Sami enough ?* » La première fois que j'ai entendu cette phrase sur mon terrain, j'ai su qu'elle regorgeait de sens pour celui qui la prononçait. A l'intérieur de ces mots, j'entrevois déjà tout un imaginaire qui bouillonnait. Qu'est-ce que l'imaginaire de l'authenticité ? La notion d'imaginaire, utilisée dans cette recherche, renvoie à la faculté humaine de composer des « idées chimériques » ou des « représentations stéréotypées » qui « s'opposent à l'expérience du monde environnant » (Toffin, 2017, p. 169). Les idées imaginaires permettent notamment d'appréhender le monde et les rapports sociaux qui le constituent de manière plus claire (*Ibid.*). La notion d'imaginaire est interdépendante de la notion de *réel*, associée au monde sensible et de celle de *symbolique* désignant la matérialisation de l'imaginaire (Godelier, 2015). Le concept d'authenticité quant à lui renvoie, chez mes acteurs de terrain, à la place qui nous est faite et que l'on se fait au sein de l'identité saamie. L'authenticité évoque, dans mon texte, le franchissement du seuil de la porte du « traditionnel », du « vrai », du « bon » ou du « légitime ». Les questions que pose l'imaginaire de l'authenticité peuvent s'adresser à des personnes, à des pratiques, comme à des objets. Elles seront appréhendées sous les angles suivants, dans cette présente étude : le juridique (la distribution inégale des droits autochtones en Suède par exemple), le social (la reconnaissance des membres de sa communauté par exemple) et l'intime (*Am I Sami enough ?*).

Les Saamis sont un peuple autochtone de l'Arctique. Anthropologues et Saamis s'accordent à reconnaître qu'ils partagent des traits culturels avec d'autres populations circumpolaires, comme les Inuits ou certains peuples autochtones de Sibérie et du Nord-Ouest de l'Amérique du Nord. Par exemple, l'anthropologue Irving Hallowell consacra des recherches aux rituels et cérémonies liés à l'ours dans les régions circumpolaires, incluant les traditions saamies dans cet ensemble culturel (Hallowell, 1926). La chasse et l'élevage du renne constituent d'autres exemples pointant un dénominateur commun à ces peuples de l'Arctique. André Leroi-Gourhan (1936) parlait même de « civilisation du renne » qui, à l'échelle de l'Europe, établit une profonde continuité entre les chasseurs du paléolithique et les chasseurs contemporains. Dans la même veine, l'ethnomusicologue Jean-Jacques Nattiez (1999) intègre la littérature orale saamie et en particulier le joïk (chant traditionnel) au sein des *musiques circumboréales*. Toute analogie a ses limites, mais celles-ci semblent bel et bien intégrer les Saamis au monde circumpolaire, et ce jusqu'à aujourd'hui où ces populations se voient en même temps à l'intérieur de l'Europe et à l'extérieur. Les Saamis contemporains se trouvent en effet dans une vaste région allant de la moitié nord de la Norvège et de la Suède, en passant par le nord de la Finlande, jusqu'à la péninsule de Kola en Russie. Ces territoires sont désignés aujourd'hui par le mot « Sápmi ».

Si l'on remonte environ 9000 ans en arrière, lorsque la calotte glaciaire disparut, Sápmi commença à accueillir des hommes. Des communautés restreintes de chasseurs-cueilleurs-pêcheurs commencèrent à arriver de régions distinctes. Ces groupes ne formaient donc probablement pas au départ une ethnie en tant que telle. Mais les modes de vie de ces populations étant relativement similaires, elles s'influencèrent mutuellement, notamment au niveau des techniques de chasse au renne et à l'élan, échangèrent et se rassemblèrent en groupes plus larges. Les groupes habitant les terres intérieures auraient gardé un mode de vie nomade et auraient donné naissance aux Saamis de la montagne et de la forêt, tandis que les groupes habitant les côtes abandonnèrent progressivement le nomadisme. Ceux-ci auraient donné naissance aux Saamis de la mer (Hansen & Olsen, 2014). L'historien romain Tacite fut probablement le premier en Occident à inscrire sur papier l'existence des Saamis, les « Fenni », comme il les nomme en 98 avant notre ère dans son *Germania*.

Avec le deuxième millénaire arriva la contrainte des taxes pour les Saamis, exigée par les peuples à l'ouest et à l'est de Sápmi, bientôt convertis au christianisme. Cette pression fiscale extérieure aurait favorisé une « identification ethnique et culturelle et une consolidation religieuse » parmi les Saamis (Solbakk, 2006, p. 20). La Norvège et la Novgorod (autorité historique située sur le territoire de la Russie actuelle) se divisèrent au XIII^e siècle le territoire de Sápmi au travers d'accords bilatéraux. Ces autorités extérieures matérialisaient leur domination sur la région en construisant des églises, comme celles de Lillhårdal et de Frösö, toutes deux achevées à cette époque (*Ibid.*). Au XVI^e siècle, plusieurs guerres pour les territoires de Sápmi opposèrent les royaumes de la région. Les frontières qui résultèrent de ces conflits furent dessinées, évidemment sans aucune consultation des Saamis, entre 1593 et 1613, et se maintiendront plus ou moins jusqu'à aujourd'hui (Odner, 2000). Au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, suites aux différentes activités et traités des envahisseurs, beaucoup de Saamis développèrent l'élevage du renne et en firent leur premier moyen de subsistance (Solbakk, 2006). La mission protestante à l'oeuvre à Sápmi à partir du XVII^e siècle, après quelques mouvements missionnaires catholiques et orthodoxes initiés au XIII^e siècle, considérait le joïk (chant traditionnel saami) comme un rituel païen à éradiquer absolument car dangereux pour l'avènement de la foi chrétienne chez les Saamis. Joïker signifiait désormais communiquer avec le diable et était donc sévèrement réprimé. Les *noaidi* étaient chassés et brûlés avec leur tambour, leurs rituels et connaissances enfouies sous terre et le joïk réduit au silence. La conversion au christianisme prit surtout de l'ampleur au début du XVIII^e siècle à Sápmi, suite aux politiques d'assimilation forcée des pouvoirs coloniaux, à travers notamment les pensionnats chrétiens (Odner, 2000). La couronne norvégienne sanctionne de peine de mort, dès le XVI^e siècle, tout comportement jugé appartenir à de la sorcellerie (Bours, 1991).

Il y aurait aujourd'hui à Sápmi entre 80 000 et 100 000 Saamis dont 20 000 habiteraient le côté suédois du territoire ancestral. Le Parlement suédois reconnaît les Saamis en tant que peuple autochtone en 1977, mais il faudra attendre les années 2000 pour que le Parlement vote une loi visant à protéger les langues minoritaires du pays. Les Saamis sont en effet une des cinq minorités reconnues par la Suède. En 2011 le peuple saami est inscrit dans la constitution suédoise, ce qui fait officiellement de lui le seul peuple autochtone et minoritaire de l'Etat scandinave. Les terres d'élevage de rennes s'étendent sur la moitié du territoire suédois, réparties en 51 zones formant les villages saamis. Dans ces villages se réunissent 4677 éleveurs dont un quart à peu près sont des femmes. 90% des éleveurs habitent Norrbotten, la région la plus au nord de la Suède. On compte près de 275 000 rennes sur le territoire suédois et 230

millions est le nombre de couronnes suédoises (SEK) engendré en un an par l'élevage de rennes en Suède. Un peu moins de la moitié des Saamis de Sápmi suédoise parleraient couramment leur langue maternelle originelle et tous les Saamis maîtrisant leur langue maternelle parlent également suédois. En 1993, le peuple autochtone fête l'inauguration du Parlement saami (1972 en Finlande, et 1989 en Norvège) (Samiskt informationscentrum, 2021)¹. De nombreux Saamis vivent également dans les villes de Kiruna, Østersund, Umeå et Stockholm. De nos jours, les autochtones présents en Suède prennent part à la majorité des activités économiques du pays (Solbakk, 2006).

Je souhaite explorer dans ce texte l'émergence d'un questionnement identitaire relativement nouveau pour les jeunes Saamis d'aujourd'hui. Je voudrais interroger l'imaginaire de l'authenticité qui influence la manière dont les jeunes Saamis se représentent et agissent de nos jours. Comment cet imaginaire s'est-il façonné ? Comment se transforme-t-il ? Quelles sont ses conséquences pratiques ? Pour ce faire, je me base sur une ethnographie en Sápmi suédoise de plusieurs mois où j'ai pu rencontrer plusieurs Saamis, principalement des jeunes de 18 à 35 ans et partager leur quotidien. L'observation participante était ma méthode d'enquête pour explorer ma question. Ainsi, je m'efforçais de participer autant que possible à la vie du village de Jokkmokk, en me créant un réseau social, en me joignant à des activités locales, comme la répétition de concerts, l'élevage de rennes, les soirées dansantes, ou le *duodji* (l'artisanat saami), tout en inscrivant, dans mes cahiers de terrain, le fil de mon expérience. De plus, je menais des entretiens semi-directifs, afin de préciser la compréhension de mes observations à la lumière de points de vue locaux. Il s'agissait pour moi de mesurer la distance culturelle qui me séparait de mes hôtes de terrain et, au travers de mon observation participante et de son inscription dans mes carnets de terrain, de me rapprocher de l'imaginaire local pour saisir la signification de ce que mes hôtes de terrain faisaient et disaient (Laurent, 2019).

Cette recherche ethnographique contient certaines limites. D'emblée je préviens le lecteur que je ne suis pas Saami et le laisse juge des implications éthiques et épistémologiques de mes origines belges sur cet écrit. Ensuite, cette étude restera ancrée dans un seul lieu et dans une seule fraction de la société saamie, celle des jeunes. Dès lors, elle appelle à être complétée par les perspectives d'autres lieux investis par les Saamis et d'autres fractions de leurs sociétés. En outre, cette recherche s'appuie principalement, après l'observation participante, sur la littérature

¹ Ces chiffres datent de 2013.

scientifique écrite en langue française et anglaise. Elle manquera ainsi de l'apport de la littérature saamie et scandinave pour éclairer mes observations de terrain.

Je débiterai cette étude ethnographique par la description de mon terrain, le village de Jåhkåmåhke, situé du côté suédois de Sápmi. Je plongerai ensuite dans l'histoire coloniale des Saamis afin d'être mieux équipé pour aborder les enjeux présents qui occupent l'esprit de mes acteurs de terrain. J'explorerai alors la manière dont l'imaginaire de l'authenticité transparait à travers quelques épisodes de la vie de Juhán, Hannes, Liv et Ulda. J'interrogerai également le rôle que tient cet imaginaire dans la transmission des traditions chères à mes hôtes de terrain. Pour ce faire, je considérerai principalement une tradition saamie, celle du joïk, telle qu'elle est vécue aujourd'hui à Jåhkåmåhke. Enfin, je m'intéresserai à la façon dont les nouveaux médias, en particulier *Instagram*, sont mobilisés par les Saamis pour influencer l'imaginaire de l'authenticité.

Jåhkåmåhke (Jokkmokk), un village polaire au milieu des terres

Je suis arrivé le 14 juillet 2020 à Jokkmokk, après avoir voyagé toute la nuit en train depuis Stockholm. J'y resterai 7 mois. Je me souviens que le soleil ne voulait pas se coucher ce soir-là. Je n'avais jamais vu les nuits d'été du grand Nord. Je m'installe dans un des deux campings du village. Le mois de juillet est chaud et pluvieux cette année. Jåhkåmåhke (Jokkmokk), littéralement « coin de la rivière lule », est un village d'environ 3000 habitants. Ce village est situé juste au-dessus du cercle polaire « dans la partie de Sápmi occupée par l'État suédois », pour d'emblée parler le langage de mes hôtes de terrain. Sur ces 3000 habitants, environ la moitié possède des origines saamies. Sápmi est le territoire traditionnel de la nation saamie, fracturé depuis le 16^e siècle par les frontières norvégiennes, suédoises, finlandaises et russes. Jokkmokk se nourrit depuis plusieurs millénaires de la tradition saamie de Lule qui s'est développée autour de la rivière de la région du même nom.



Figure 1 : Rivière Lule. Photo : L. Beyaert, 13 janvier 2021.

Le lendemain, je visite le musée saami *Ajtte* du village. Une partie de ce musée est dédié à la faune et à la flore locales. Je remarque que le musée possède une bibliothèque et un centre de recherche. Je me renseigne auprès de l'accueil, je prends le contact d'un chercheur archéologue de *Ajtte*. En sortant du musée, je me rends compte de la difficulté qui entoure ma démarche ethnographique. Comment expliquer ce que je veux ? Comment intégrer une communauté saamie en étant seul ? Comment me présenter et que demander ?

Le 3^e jour de mon arrivée à Jokkmokk, je décide d'aller faire le tour des magasins du village dans l'espoir de rencontrer des gens. Car je suis venu seul dans cet endroit et je ne connais personne sur place. Si j'ai choisi Jokkmokk comme destination de terrain, c'est presque par hasard. Ce choix, je le dois principalement à la crise du Covid-19 qui a fermé les frontières de beaucoup de pays du monde. Mi-juin, la Suède ouvre les siennes. Mi-juillet j'en profite. Un cousin à moi ayant apprécié les treks dans cette région du globe, m'a également poussé vers ce village qui, selon lui, était la capitale culturelle des Saamis en Suède. Je sors donc ce matin-là de mon camping qui se situe à 3km du village. Sur la route, j'aperçois une affiche repérée la

veille : *Sápmi Ren & Vilt shop*. Un drapeau saami flotte devant la porte d'entrée. J'ouvre la porte, faisant sonner une cloche de renne de l'autre côté. Je me trouve dans une boucherie locale. Un monsieur me présente en anglais les viandes et les poissons de son magasin : du renne surtout, coupé, séché, tranché ou fumé. Il y aussi de l'élan et plusieurs variétés de poissons régionaux. Je lui demande si je peux accompagner des groupes de chasseurs ou de pêcheurs ou bien faire du bénévolat dans son magasin. Il décline mon offre rapidement, l'air un peu amusé. Il me dit que son fils est chasseur, que je pourrais éventuellement m'adresser à lui mais que pour l'instant il est dans les montagnes pour le marquage des rennes. Il sera de retour au village dans deux semaines ajoute-t-il. Le marquage des rennes désigne la pratique d'entailler au couteau le motif-signature de l'éleveur dans l'oreille du faon. Chaque renne de la région appartient à un éleveur. Aucun renne n'est sauvage. Ils sont tous semi-domestiques et interdits de chasse. Les faons naissent en mai, début de la nouvelle année saamie, et suivent à la trace leur mère déjà marquée. En juin-juillet, les éleveurs montent dans les montagnes, repèrent les faons qui leur appartiennent et les marquent. J'achète par carte bancaire des chips de renne séchées et fumées et je continue mon bonhomme de chemin, direction le centre de Jokkmokk.

Arrivé au village, une autre affiche, *Sámi Duodji*, attire mon attention. J'entre dans ce magasin d'artisanat saami et je suis accueilli par Juhán-Niila Stålkka, qui y travaille en tant que vendeur. Cette rencontre sera décisive dans le déroulement de mon terrain. La sympathie, la confiance et la générosité de cet homme me toucheront à jamais le cœur. D'un interlocuteur, il est vite devenu un véritable ami. D'un touriste un peu étrange et curieux, je suis vite devenu un véritable ami pour lui. Les sept heures suivantes ont été une sorte d'entretien informel sur la culture saamie. Je n'ai noté ni enregistré nos longues conversations de cette journée car je voulais assurer la spontanéité de la rencontre. Très vite, il m'a écrit son numéro de téléphone et son nom et m'a dit : « Je sais que ça peut être difficile de ne connaître personne quand on arrive dans un nouveau village mais voici mon numéro. Ici lorsque tu connais une personne, tu peux en connaître beaucoup plus. Dis-moi si tu as des souhaits spéciaux à réaliser ici, comme pêcher par exemple, et je ferai mon possible pour t'aider à les réaliser. » Après la fermeture de son magasin, il m'a invité à manger chez lui avec sa copine. Il était 15h15 quand je suis entré dans le magasin. Je suis parti de chez lui à 22h15. Nous avons parlé artisanat, joïk, politique suédoise, études, Jokkmokk, femmes, nourriture, Suède, élevage de rennes,... Juhán a 22 ans, il a une grosse barbe et des lunettes. Il est assez grand et souriant. Il a un très bon niveau d'anglais. Son père est saami et vit à Jokkmokk. Sa mère est suédoise et vit à Stockholm. Juhán a grandi et vécu avec sa mère à Stockholm avant de venir s'installer à Jokkmokk il y a maintenant 3 ans.

Il préfère sa vie ici. Ce qu'il aime avant tout dans ce village c'est l'eau du robinet, l'ambiance familiale et l'entraide communautaire. Il connaît tous ses voisins et quasiment tout le village. Il me parle des liens forts qui existent entre les membres de sa famille. Il reconnaît ses cousins du 5^e degré et est en contact avec environ 100 membres de sa famille. Il a étudié son arbre généalogique sur un document, car comme il dit : « tu ne veux pas sortir avec une cousine ! » Juhán a terminé ses secondaires et réfléchit à l'idée de commencer des études : droit, théâtre, sciences sociales ? Il travaille depuis deux ans pour plusieurs ONG, dont *Amnesty International*, où il recrute des membres et défend les intérêts des Saamis lors de conférences. Il me parle, ce jour-là et les nombreux suivants, de certains enjeux socio-politiques de la population saamie, du système politique suédois et de l'organisation politique des Saamis de Sápmi suédoise. Il m'explique par exemple que, bien que sa nation soit reconnue comme autochtone et minoritaire sur le territoire suédois, elle est surtout considérée dans les faits comme une minorité parmi d'autres minorités nationales par le système juridique suédois. Une situation qui pose problème à Juhán puisque les droits associés au statut de peuple indigène sont dès lors peu reconnus par l'État suédois. De plus, la Suède est un État de type unitaire avec une idéologie dominante d'État-nation qui entrerait trop souvent en conflit avec les intérêts socio-culturels de la nation saamie².

Juhán est dans un groupe de musique où ils font du « joïk moderne ». Le joïk est le chant « traditionnel » des Saamis. L'appellation « moderne » qu'utilise mon hôte de terrain se réfère principalement à l'application d'instruments de musique au joïk. Cette appellation s'oppose à celle de « traditionnelle » qui se réfère surtout à la pratique *a capella* du joïk comme elle se faisait « traditionnellement » et continue à se faire aujourd'hui. Ces catégories de tradition et modernité seront discutées dans la suite de mon travail. Peu de temps après que je sois entré dans le magasin, qu'il tient seul de 10h30 à 16h la semaine, Juhán me parle de sa passion pour le joïk, me donne le nom de son groupe sur *Spotify* et me fait écouter une chanson de son groupe sur les baffles du magasin. En écoutant sa musique, il joïke à certains moments. Son groupe s'appelle *Blackálven*, qui est le nom d'une rivière de la région. Ce que fait Juhán dans son groupe c'est écouter la musique composée par son ami, écrire un texte et trouver un joïk en

² La lutte pour le statut juridique d'autochtone et ses implications effectives répond principalement à deux enjeux: « a) Remplacer les différents termes péjoratifs qui désignaient les peuples; b) Promouvoir et protéger différents droits que l'on a niés aux peuples autochtones pendant des siècles sous la colonisation [...] » (Tripura, 2018, p.43).

phase avec la mélodie et le rythme de la musique. Juhán a été initié à la pratique du joïk par son père :

”Mon père est le joïkeur de la famille. Quand j’avais six ans ou même plus tôt, on prenait la route jusque dans le nord. On vivait un peu au nord de Stockholm. Il me mettait dans la voiture et après avoir roulé environ 30 minutes, il commençait à joïker. Et il joïkait kilomètres après kilomètres jusqu’à ce que nous arrivions à Sundsvall qui se situe à mi-distance. Alors, il allait à la pompe à essence, achetait deux boîtes de snooze, une grande tasse de café et on roulait le reste du trajet jusqu’à Jokkmokk en joïkant. Donc à travers une longue exposition [...] durant le jeune âge, j’ai appris à joïker.”

(Extrait d’entretien, Juhán-Niila Stålka, octobre 2020, Jokkmokk).

Le joïk désigne une façon spécifique de s’exprimer/chanter. Il s’appréhende comme un système symbolique. Ses signes sont des sons de gorge capables d’exprimer des expériences de vie. En faisant varier le rythme et la mélodie de sa voix, le joïkeur peint un tableau et joue les différentes figures présentes dans celui-ci. Il n’y a pas de limite de contenu au tableau, si ce n’est l’imaginaire du joïkeur. Ainsi, il est possible de joïker des personnes, des animaux, des lieux, mais aussi des émotions, des sentiments, des souvenirs, des désirs, etc. Les sons, comme celui de l’eau qui ruisselle, peuvent prendre n’importe quelle forme, pourvu qu’ils soient placés dans un certain récipient, c’est-à-dire une régularité ou un agencement significatif. Et c’est ce processus d’agencement et de désagencement sonore qui permet de conter une histoire musicalement. Jocelyne Fernandez utilise la notion d’*espace musical* dans lequel se déploient ces variations de sons formant un ensemble de signes dont l’interprétation sémantique dépend de la communauté dans laquelle cet espace surgit. La chercheuse explique que les joïks utilisent des syllabes vides, « lo, la, le » par exemple, qui ne renvoient à aucun mot précis de la langue saamie mais servent à interpréter le sujet du joïk (Fernandez, 1997).

Mon hôte de terrain a l’habitude de dire aux clients qui viennent à *Sámi Duodji* que son magasin est mieux qu’un musée puisqu’il possède les qualités d’un musée (exposition d’objets, explication du guide, etc.) tout en permettant aux clients de toucher les œuvres. Et en effet, pour chaque objet qui appelait ma curiosité, mon ami de terrain m’expliquait sa matière, son utilisation, sa fabrication, son prix, son auteur. Il me le sortait ensuite de la vitrine et me le mettait en main, malgré la valeur monétaire de certaines œuvres allant jusqu’à 4000€ pour un panier en bois et racines de bouleau.



Figure 2 : Panier en bois de bouleau. Photo : L. Beyaert, 20 juillet 2020.

Ces paniers sont entièrement réalisés à la main. Les racines de bouleau sont traitées, taillées et pliées selon un motif « traditionnel ». Le plus grand panier aurait été réalisé en 40 heures environ. Juhán me montre également deux sacs en cuir de renne destinés à transporter le café.



Figure 3 : Sacs en cuir de renne. Photo : L. Beyaert, 20 juillet 2020.

Des pots de sel et autres récipients en bois de bouleau (faits à partir d'une maladie de l'arbre où des champignons viennent déformer et creuser le bois), des moufles et bonnets en fourrure de phoque teintée, décorent les vitrines du magasin.



Figure 4 : Mouflas en fourrure de phoque. Photo : L. Beyaert, 20 juillet 2020.

Il s'y trouve aussi des couteaux en bois de renne et en acier, des dessins, des bracelets, des bijoux en argent, des bâtons à renne et à ski, et un coffre en bois. *Sami Duodji*, en plus d'être un lieu où des objets d'artisanat local sont vendus à des personnes généralement non-locales, à travers un commerce équitable pour les artisans, est aussi une fondation. 60% du prix de vente d'une œuvre revient à son artisan, 20% est destiné à la gestion du magasin (qui ne fait pas de profit), et les derniers 20% payent les taxes. Les artisans pouvant exposer leurs œuvres au magasin de la fondation sont ceux qui ont accès au label *Sami Duodji*, c'est-à-dire tous les Saamis se trouvant sur la liste électorale du Parlement saami de Suède. Une journée réussie pour Juhán est une journée où la vente a été bonne mais également lorsqu'il a transmis des savoirs aux gens. Mon acteur de terrain fait des photos d'objets d'artisanat dans le cadre de son travail. Il les poste ensuite sur la page Instagram du magasin ce qui permet aux clients de jeter un œil, avant de se rendre sur place, sur les produits proposés, voire de les acheter directement en ligne. Instagram joue donc un rôle économique non négligeable pour *Sami Duodji*. Juhán m'explique ensuite que l'artisanat et l'art contemporain saamis suivent les formes et motifs de la nature. En guise d'illustration, il me montre un couteau fait en bois de renne. La forme du

bois dicte effectivement la forme finale du couteau. Il me montre ensuite des petites figurines de renne en bois. Il me raconte que leur auteur se plaisait à dire que si l'une des figurines perdait un bois, cela n'était pas grave, cela faisait partie de l'oeuvre, car dans la nature les rennes perdent leurs bois au cours de l'année. Mon hôte m'invite dans une salle où il propose des exposés sur la culture saamie aux écoles de la région. Il me sort trois valises remplies d'objets d'artisanat miniatures à but éducatif. Il me pose des questions sur l'utilité de ces objets, leur matériau, etc. La visite guidée se continuera chez Juhán où il me montrera trois couteaux, un coffre, une cuillère en bois de renne, ses habits « traditionnels » et d'autres objets dont un tableau d'Anders Sunna, un artiste saami engagé politiquement.

Un des centres de gravité de la ville de Jokkmokk est l'école d'artisanat saamie *Samernas*. L'école propose une formation de deux ans aux pratiques d'artisanat « traditionnelles », aux langues saamies et à l'histoire de la société saamie. La formation de deux ans d'artisanat coûte environ 1000€ sans le matériel, que l'étudiant doit lui-même financer. Auparavant, une formation à la cuisine saamie pouvait être suivie durant une troisième année à l'école. L'âge des étudiants varie entre 18 et 60 ans. Cette école est réputée dans tout Sápmi pour la qualité de ses enseignements. C'est pourquoi beaucoup de Saamis non-originares de Jokkmokk viennent expressément ici afin de s'inscrire à *Samernas*. Cette école joue donc un rôle significatif dans la rencontre entre les différentes traditions saamies et la tradition locale de Lule.

Un autre centre de gravité du village, dont je n'ai pu ressentir la force d'attraction cette année en raison de la crise du Covid-19, est le marché d'hiver. Depuis 415 ans, chaque année durant la première semaine de février, Jokkmokk s'enflamme. Le village passe de 3000 habitants à plus de 30.000 ! C'est un bouillonnement économique et socio-culturel qui se prépare des mois à l'avance. Dès mon arrivée sur le terrain en juillet, on m'en parlait déjà. Sept jours de fête intense. Des gens arrivent des quatre coins de Sápmi pour acheter des produits locaux, se retrouver, assister à des concerts, des conférences, des contes et des spectacles. Une semaine qui a une importance cruciale dans le rythme de l'année locale puisque comme les saisons, elle oriente les actions. Cette année, et pour la première fois dans l'histoire du marché d'hiver de Jokkmokk, celui-ci s'est déroulé de manière digitale. Une organisation originale sur laquelle je reviendrai plus tard dans mon histoire.

Jokkmokk, ou « Jåhkåmåhkke » en saami de Lule, est de structure triangulaire. Le village possède deux supermarchés, un cinéma (fermé les premiers mois de mon terrain à cause de la pandémie), un musée, un taxi, une clinique, une maison de retraite et deux bibliothèques. Il s'y trouve aussi un restaurant « kebab », un autre « thaï », deux pizzerias, une boulangerie et deux bars. Certains jeunes sortent dans une des pizzerias qui fait office de boîte de nuit le vendredi soir de 23h à 1h, après la « pré » fête et avant l' « after » fête. Certains bâtiments du village ont une architecture inspirée de la culture saamie³. C'est le cas de la « maison de la connaissance » qui dispense plusieurs types de cours, dont SFI (Svensk för invandrare), un enseignement du suédois pour immigrants, que j'ai suivi pendant 6 mois.



Figure 5 : La maison de la connaissance de Jokkmokk. Photo : L. Beyaert, 23 juillet 2020.

³ À propos de l'architecture saamie contemporaine et son rôle identitaire et décolonial voir notamment: Haugdal (2017).

Parmi les 1500 Saamis vivant à Jokkmokk, 20% d'entre eux parleraient couramment une langue saamie. Certains ont le saami comme langue maternelle, d'autres l'ont appris en deuxième ou troisième langue. Il existe une dizaine de langues saamies différentes. Mes hôtes parlent bel et bien de « langue » et non de « dialecte » car ces différentes branches linguistiques se sont développées si singulièrement qu'un locuteur saami de Lule a vraiment du mal à comprendre un locuteur Sami du Nord par exemple. Il arrive donc que certains samophones communiquent entre eux en suédois dans cette partie de Sápmi. Mais la majorité des Saamis de Jokkmokk parlent suédois mieux que saami, ce qui fait que la langue germanique, celle du colon, est la langue parlée dans la vie quotidienne à Jokkmokk. Il faut également prendre en compte dans cette pratique locale de la langue, les 1500 Suédois qui vivent dans le village. Les locuteurs saamis ainsi que les personnes qui étudient le saami, conscients de la préciosité mais aussi de la précarité de leur langue, s'efforcent parfois de communiquer entre eux en saami. Et cela peut être délicat si ces personnes se sont toujours parlé en suédois ou si l'un parle une langue saamie différente de l'autre. Ou encore si deux locuteurs font partie d'un groupe d'amis dont certains ne parlent pas du tout le saami. De plus, beaucoup de locuteurs saamis parlent uniquement cette langue à leurs enfants afin qu'ils l'acquièrent comme langue maternelle et deviennent des locuteurs à leur tour. Ces enfants apprennent donc le saami à la maison et le suédois à l'école. Enfin, une bonne partie des éleveurs de rennes de Jokkmokk parlent suédois pendant le travail, alors que le saami serait beaucoup plus adapté à leur pratique, dans la mesure où cette langue s'est développée en symbiose avec leurs modes de vie. Le maintien, la diffusion et le développement des langues saamies constituent donc des enjeux importants pour les populations autochtones de la région.

Jokkmokk est, pour beaucoup de mes interlocuteurs, un lieu paisible, tranquille et agréable où leurs racines culturelles trouvent un sol fertile pour pousser avec confiance et vigueur. C'est un endroit relativement isolé géographiquement (le premier village voisin se trouve à 40 km) et imprégné totalement par les dynamiques naturelles propres aux forêts polaires du milieu des terres de Sápmi. Les maisons sont en bois, peintes avec des couleurs fortes (rouge, bleu, jaune, etc.), à l'instar des couleurs de l'habit « traditionnel » saami, ce qui offre aux yeux un agréable contraste avec la blancheur de la neige d'hiver. L'habit « traditionnel », le kolt, n'est porté de nos jours qu'à l'occasion d'événements importants. Un kolt orné de ses accessoires d'argent peut valoir jusqu'à 15.000€. Ces couleurs serviraient à établir une différence entre l'homme et l'animal. Une frontière qu'il s'agit de délimiter notamment pour bien différencier l'homme du

gibier lors de la chasse. Sur la photo suivante, on peut me voir portant le chapeau des quatre vents qui rappelle la structure architecturale de la maison des connaissances de Jokkmokk.



Figure 6 : Fête nationale saamie. Photo : L. Beyaert, 06 février 2021.

Des bâtons de ski, des bois de rennes et des drapeaux saamis ornent certaines maisons du village. Des forêts de pins, sapins et bouleaux fournissent plusieurs sortes de baies et champignons en été, ainsi que des sources, lacs et rivières où s'abreuver et s'alimenter. Les champignons sont rares et lorsqu'une personne a trouvé un endroit propice à la cueillette, elle le garde souvent pour elle-même, petit secret entre elle et la forêt, et le transmet à ses descendants la veille de sa mort. Des *goahte*, tentes « traditionnelles » utilisées lorsque les Saamis étaient encore nomades, sont positionnées dans certains coins du village. La chasse est pratiquée par de nombreux villageois, Saamis et Suédois, selon les saisons, par nécessité ou par plaisir. Une des activités locales consiste à faire des aller-retours en voiture sur la route principale qui traverse le village, tout en écoutant de la musique et en rigolant avec les amis. Une autre activité très prisée ici est le *fika*, qui réunit deux personnes ou plus autour d'un café

et d'un met sucré à n'importe quelle heure de la journée. Il y a deux églises dans la ville. Une des deux serait considérée plus « saamie » que l'autre en raison de son architecture et de sa décoration.

Si le nombre d'habitants (3000) du village permet une atmosphère communautaire, voire familiale, forte (tout le monde quasiment est une connaissance de tout le monde), l'absence de privacité serait pesante pour beaucoup. « Si tu fais une erreur, tout le monde le saura, les gens en parleront et tu auras honte. Ce n'est pas comme à Stockholm où tu peux mener une vie discrète », me disait Juhán. Une autre personne me confiait à ce propos qu'elle se sentait souvent sous contrôle ici, qu'elle n'avait jamais totalement son intimité car tout le monde savait qui elle était, ce qu'elle faisait et comment elle le faisait. Le jeu social qui se joue ici tourne autour de règles d'inspiration saamie et scandinave, la vie du village étant depuis plusieurs siècles plongée dans une multiculturalité. Une règle en vigueur est la distance physique et psychique entre les personnes. La bulle d'intimité est dure comme fer dans le Nord de l'Europe et n'a pas attendu les recommandations suédoises contre la pandémie pour se mettre en place. Pour une interlocutrice, la distance sociale est perçue ici comme de la politesse: « on ne veut pas mettre l'autre dans une position inconfortable [...] on ne veut pas le déranger [...] je ne me considère pas assez importante pour aller parler à cette personne. » Une sorte de contrat social est en vigueur à Jokkmokk à cet égard. Par contre, lorsque l'on est dans le cercle d'amis, on l'est à fond et « pour de bon ». C'est pourquoi, être invité à la maison ou chez les grand-parents d'une personne est considéré comme une grande étape dans l'amitié et la confiance. Une deuxième norme sociale de Jokkmokk est ce que mes hôtes de terrain appelle l'esprit « macho ». Cet esprit pousserait les gens à boire et à montrer qu'ils peuvent boire, à posséder de grosses voitures et motoneiges, à évacuer l'expression de sentiments chez les hommes, à développer leur musculature, etc. Et l'esprit « macho » atteindrait autant les imaginaires des hommes que ceux des femmes de Jokkmokk, selon mes hôtes. Une troisième règle que je pourrais énoncer ici sans prétendre nullement à l'exhaustivité, est celle qui oblige à l'humilité. Mes amis de terrain ont insisté sur le fait que la conscience de sa juste place était un mode de pensée inscrit au plus profond des habitants de Jokkmokk. Etre vertueux socialement inclut ici de connaître sa place et d'y rester, de ne pas se montrer plus important, plus savant ou plus doué que les autres. Et cet acteur de terrain qui m'expliquait avec insistance cette attitude locale : « Ne pense pas que tu es spécial, que tu vaux mieux que les autres, que tu peux devenir quelqu'un d'important, tu es comme tout le monde. » Je lui demande alors : « est-ce que cela est quelque chose que l'on dit simplement ou c'est aussi quelque chose que l'on pense sincèrement ici? »

Il me répond: « C'est profondément ancré dans le cerveau reptilien ici ! Tout le monde le pense sincèrement. »

Juhán doit prendre bientôt une décision importante : sa grand-mère possède sept rennes et voudrait que Juhán hérite de sa « marque » en devenant éleveur de rennes à son tour. Cependant avoir un troupeau de moins de dix rennes n'est pas assez pour vivre de cette activité : « c'est tellement de travail pour si peu d'argent » me dit Juhán. D'ailleurs la majorité des éleveurs de rennes de Jokkmokk combinent plusieurs métiers afin de subvenir à leurs besoins. Juhán se tâte, ne veut pas décevoir sa grand-mère, mais en même temps ne veut pas se décevoir lui-même. Il ne veut pas diminuer son confort de vie actuel et envisage de partir étudier au Canada. Il est enfant unique et n'a qu'un cousin qui pourrait potentiellement reprendre la marque de la grand-mère. Devenir éleveur de rennes dans le monde d'aujourd'hui est bel et bien un grand engagement de temps, de détermination, d'énergie, d'adaptation, etc. Des efforts qui augmentent à mesure que la marque héritée et le nombre de proches éleveurs sont petits. Dans beaucoup de cas, si les parents ne sont pas eux-mêmes éleveurs, les enfants ont peu de chances de le devenir, même s'ils le voulaient. Cela est dû à l'importance du réseau familial dans le démarrage individuel des pratiques d'élevage. Bien que les éleveurs de rennes de Jokkmokk fassent partie d'un « village » (association familiale d'élevage de rennes), chaque éleveur, en principe, possède sa propre entreprise d'élevage.

Ensuite, mon hôte de terrain m'explique que sa grand-mère a été très tôt envoyée dans un pensionnat chrétien. Ces écoles pour Saamis faisaient partie des politiques d'assimilation forcée mises en place par l'Etat suédois, surtout dans la deuxième moitié du XIXe siècle, jusqu'aux années 1960 (Aamold, 2018). Les élèves de ces pensionnats étaient coupés de leur culture d'origine, de leur famille et territoire afin qu'ils assimilent l'identité du colon. Une éducation qui se déroulait souvent de manière violente et qui a laissé des séquelles ineffaçables et souvent inexprimables chez de nombreux Saamis. Mon hôte de terrain me raconte que le pensionnat interdisait de parler le saami et de croire en la religion « traditionnelle » saamie. A cette époque et particulièrement dans ces pensionnats, parler le saami, c'est-à-dire sa langue maternelle et la langue locale, c'était prendre le risque de se faire frapper par les professeurs. Il ajoute que dès lors que l'on est éduqué de manière stricte à la religion chrétienne, cela laisse des marques et des traumatismes indélébiles. Sa grand-mère évoque très peu la religion « traditionnelle » saamie et continue aujourd'hui de se rendre à l'église. Juhán, lui, me dit être ouvert à la discussion à propos de la religion « traditionnelle » saamie, ce qui suggère la présence d'un tabou autour de

ces questions. Selon lui, les croyances locales sur les dieux et les esprits sont toujours présentes à Jokkmokk mais de manière discrète. Il y aurait toujours des *noaidi*, ces personnes qui avaient autrefois une place centrale au sein de la vie communautaire saamie, même si ceux-ci pratiqueraient leurs rituels dans l'ombre. Les parents de deux de mes hôtes de terrain ont été dans ces pensionnats chrétiens dans les années 60' et 70'. Sur mon terrain, je ferai également la rencontre de Ninni, une aînée suédoise née à Jokkmokk. Ses arrière-grands-parents se sont installés ici au 18^e siècle. Elle me raconte que dans sa jeunesse une grande différence socio-économique existait dans le village polaire. Il y avait du racisme envers la société autochtone. Elle me confie qu'elle était jadis amie avec trois filles saamies et que lorsqu'elles jouaient ensemble, toutes les quatre parlaient suédois. Ninni regrette aujourd'hui de ne s'être pas rendu compte assez tôt des injustices sociales de l'époque et de n'avoir pas appris le saami pour parler dans la langue maternelle de ses trois amies.

La construction du colonialisme suédois

La colonisation est un processus de domination d'un peuple sur un autre qui se réalise de manière physique et concrète, là où le colonialisme désigne une « philosophie—avec une idéologie et un imaginaire—avec une série d'impératifs à partir desquels la colonisation est justifiée » (Browning, 2018, p.117). Je vais essayer de retracer dans ce chapitre quelques pratiques, discours et stratégies qui ont fabriqué, au fil des siècles, le colonialisme suédois qui colle encore aujourd'hui à la peau des Saamis et influence leur perception d'eux-mêmes.

Le pillage des ressources de Sápmi

Au XVII^e siècle, le royaume de Suède intervint dans la guerre de Trente Ans. Il fallait alors trouver de l'argent pour financer la guerre. L'année 1634 fut marquée par la découverte de ressources minières d'argent au sein de la montagne de Nasa, située entre la Norvège et la Suède. De 1635 à 1810, le minerai était extrait et transporté sur plus de 400 km par les Saamis et leurs rennes jusqu'au golfe de Botnie. Les travailleurs avaient peu de droits, les rennes moururent en masse. De nombreux Saamis s'exilèrent en Sápmi norvégienne à cause de ces conditions de travail. Au XIX^e siècle, la Suède mit la main sur des minerais de fer et fit sortir de terre les villes minières de Kiruna et de Gällivare (Kuoljok & Utsi, 1993). Je discutais sur mon terrain avec un employé de la mine de Kiruna. Il me disait que la mine poursuivrait ses activités pendant encore 50 ans avant d'épuiser les ressources locales de fer. Et si la mine avait

créé la ville de Kiruna, elle pouvait également la détruire et la déplacer. En effet, une partie considérable de la ville a déjà été déplacée ou détruite afin de continuer l'exploitation de la mine sous-terrainne dans la zone. Une autre interlocutrice me disait que la ville minière avait transformé si fort le paysage de Kiruna que l'endroit était devenu un « non-lieu comme l'on peut en faire l'expérience en se réveillant sur un bateau ou dans un avion ». Car tous les soirs la dynamite explosant dans les profondeurs terrestres faisait trembler la ville à 2h30 du matin et cette pensée rendait triste mon hôte de terrain. Apparemment, il n'y aurait pas de conflits là-bas, les gens seraient satisfaits par les hauts revenus engendrés par l'exploitation minière. Je me rappelle d'une discussion avec un étudiant en droit qui me racontait vouloir travailler à la mine comme son ami qui gagnait 10.000€ par mois environ et dont le travail serait « tranquille ». De plus, il pourrait prendre sa retraite à 40 ans et ne plus travailler à vie selon lui. A partir du XXe siècle, Sápmi observe une accélération du pillage de ses ressources.

Les états nationaux ont en grande partie bâti leur prospérité sur les mines, les forêts, l'énergie hydraulique et la pêche industrielle en mer. L'exploitation s'est faite en grande partie sans que les Saamis ne puissent l'empêcher. Et encore aujourd'hui, les Saamis n'ont pas non plus de droit de veto contre des projets industriels, bien que les occupations originales telles que l'élevage des rennes, la pêche, la chasse et l'artisanat soient constamment touchées par l'intrusion. Par l'exploitation minière, la sylviculture et l'hydro-électricité, avec les sociétés s'y rattachant, l'élevage des rennes s'est vu éliminé sur d'énormes superficies. Pâturages, routes de migration, sols de vèlage et habitations saamiennes ont été détruits sur une grande échelle. De grandes surfaces de zones de forêts vierges sont parties en coupes blanches et en forêts de plantation. La plupart des grandes rivières sont entièrement utilisées pour l'hydro-électricité. De longues vallées entières sont recouvertes d'eau et des rapides sont asséchés. Les routes de migration du saumon sont coupées. Il ne reste plus rien des riches eaux à poissons d'autrefois.

(Kuoljok & Utsi, 1993, p.46).

Jokkmokk est plus connu pour ses nombreux barrages hydroélectriques que pour ses mines. Il n'y a pas de mine dans la région pour l'instant, mais la donne pourrait bientôt changer avec le projet minier à Gállock. Gállock est un lieu potentiel d'installation d'une mine de cobalt sous la direction d'une entreprise britannique. Le projet minier, débuté en 2012, serait bloqué pour l'instant suite aux mouvements protestataires des populations locales qui ont lieu depuis 2012. Cette exploitation du sol participerait à la pollution industrielle de l'eau de la région Norrbotten, à la division des pâturages de rennes et à la perturbation de leur mode de vie. Les éleveurs de rennes de la région, mais également beaucoup d'autres Saamis, s'opposent au projet en

invoquant notamment le droit à l'eau et la protection du patrimoine. Ils attendent des réactions de l'Union européenne. Gállock est situé dans le village saami de Ulda, une hôte de terrain.



Figure 7 : Graffiti sur un panneau électrique de Jokkmokk. Photo : L. Beyaert, 20 décembre 2020.

Un éleveur de rennes m'a parlé, lors d'un entretien, de la grande place qu'avait l'homme dans les religions monothéistes. Il m'expliquait que dans la religion traditionnelle saamie, l'homme est un être parmi d'autres, sans privilèges. Quant aux dieux, ils ne s'intéressent pas plus que cela aux hommes. Il évoque la tripartition de l'Univers, ainsi que l'action des morts dans le monde des vivants. Mon hôte de terrain imaginait devant moi ces « faiseurs d'argent » qui

pillent Sápmi depuis des siècles et détruisent l'environnement, réincarnés en insectes ou en rats. Et ces insectes et ces rats-là, il se plaisait à les concevoir souffrant à leur tour du réchauffement climatique et de la détérioration de l'environnement qu'ils ont jadis causés : « A la fin, la nature les attrapera »... Me parlait-il d'une justice extra-humaine? En tous cas il me parlait de réincarnation non-exempte de considérations morales. Je me souviens qu'il insistait beaucoup sur la puissance de la nature et sur ses règles propres que les « gens d'argent » par folie avaient perdues de vue à leurs dépens. Il évoquait enfin un âge d'or, qu'il situe entre 1970 et 2000 où les animaux abondaient, où « les éleveurs avaient le temps de regarder les nuages et où l'hiver arrivait plus tôt ». Il était heureux d'avoir vécu cet âge d'or.

Diviser pour mieux régner

Jadis, Sápmi était divisée en zones géographiques correspondant aux terres des siiddas saamies. La siidda renvoyait à un territoire partagé entre familles saamies en vue de favoriser collectivement les pratiques de chasse et de pêche (Fernandez, 1997). La colonisation de Sápmi troubla ces divisions territoriales pour les remplacer par d'autres divisions issues des guerres entre rois scandinaves. La frontière qui sépare la Suède et la Norvège a vu le jour en 1751 par un traité signé sans considération des intérêts saamis. Il y eut tout de même un amendement à cet accord frontalier, autorisant les Saamis à franchir la frontière si leurs routes de pâturage l'exigeaient. Cet amendement, appelé le « codicile lapon », sera par la suite mis à mal par les pouvoirs colonisateurs. De plus, cet accord limitait la taxation des Saamis qui ne devaient alors rendre des comptes qu'à un seul pays. De manière générale, chaque nouveau découpage de Sápmi provoqua des migrations forcées et des troubles économiques pour les communautés saamies (Kuoljok & Utsi, 1993). Au cours du XIXe siècle, les droits des Saamis protégés par le codicile lapon furent affaiblis par l'arrivée de nombreux fermiers non-Saamis dans les zones de pâturage des éleveurs saamis. Cette immigration engendra une poussée de nationalisme du côté suédois, ce qui expliquerait en partie la transformation progressive du codicile (Aamold, 2017). « Ces tendances concordent aussi potentiellement avec l'idéologie d'Etat-nation, basée sur une unité culturelle, ethnique et linguistique, existante ou potentielle, au sein du peuple dominant. Pour être membre de l'Etat-nation, les Saamis devaient, c'était entendu, être assimilés aux langues et modes de vie norvégiens et suédois. » (*Ibid.*, p.78). Une autre tendance idéologique qui façonnait l'imaginaire colonial de l'époque était le darwinisme-social. Selon cette doctrine, tous les peuples se situent dans une même lutte pour le « développement » et la « civilisation » et pourraient dès lors être considérés les uns par rapport aux autres sur cette

échelle unique. Le colonialisme suédois se serait fabriqué au travers de cette doctrine utilisée pour proclamer une soi-disant supériorité des peuples scandinaves par rapport aux Saamis sur le plan de la « civilisation » (Aamold, 2017).

Les politiques d'assimilation forcée des XIXe et XXe siècle mises en place par le Suède se justifiaient par le darwinisme-social. Elles transformèrent profondément l'image que les Saamis se faisaient de leur propre culture. La honte brida les consciences de ces enfants moqués et battus pour être nés de parents saamis. L'identité autochtone était souillée et il fallait s'en détacher pour entrer dans la société majoritaire, être reconnu comme citoyen légitime et homme digne (Hautala-Hirvioja, 2017). « Beaucoup de bande-dessinées, de publicités [...] représentaient le Saami comme exotique, naïf et primitif, habillé en costume coloré traditionnel, existant par et appartenant à la nature et au sauvage. Ces facteurs ont causé de la colonisation mentale, appris aux Saamis les valeurs de la société majoritaire ainsi que la manière dont elle les percevait et exhorté les Saamis à adopter des idées souvent stéréotypées et des valeurs occidentales. » (*Ibid.*, p. 99). Parmi les nombreux témoignages que j'ai pu entendre sur mon terrain concernant les politiques d'assimilation forcée et leurs conséquences sur les imaginaires locaux, en voici quelques-uns évoquant les traumatismes qu'ont subis certains parents et grands-parents de mes hôtes nés entre 1950 et 1970 en Suède :

[...] J'ai mon grand héritage saami du côté de mon père. Quand sa grand-mère était jeune, elle n'était pas autorisée à être Saamie. C'était cette époque où tu n'étais pas autorisé [...] à parler saami [...] et sûrement pas à joïker.

(Extrait d'entretien, septembre 2020, Jokkmokk).

Avant c'était moche d'être Saami donc ma famille du côté de mon père n'a simplement jamais parlé de nos origines saamies ou de nos relations.

(Notes de terrain, septembre 2020, Jokkmokk).

En évoquant une histoire de la mythologie saamie avec deux hôtes, l'un deux confie alors à l'autre qu'il n'a jamais rien entendu sur les contes et légendes saamis, que sa famille ne lui en avait jamais parlé car selon lui: « Christianity is so strong up there in the north. »

(Notes de terrain, décembre 2020, Jokkmokk).

Deux hôtes de terrain, Juhán et Marc m'expliquent, lors d'une soirée, la stratégie de « diviser pour mieux régner » du gouvernement suédois des années 30'. Cette conversation est partie du fait que Marc se trouvait à une réunion saamie habillé en kolt du Nord, alors qu'il vient de la région de Lule. Une dame originaire de la tradition du Sud, en apprenant que le kolt venait de la tradition saamie du Nord, aurait eu un ton méprisant envers Marc. L'origine de ces tensions entre Saamis remontent, selon mes hôtes, aux années 1930 lorsque le gouvernement suédois força beaucoup de Saamis du Nord à migrer vers les régions du Sud de Sápmi. La Norvège et la Finlande fermaient alors leurs frontières car ils ne voulaient plus que les rennes viennent abîmer les champs des paysans scandinaves. Les Saamis du Nord, qui possèdent généralement des troupeaux très importants, ont dû migrer vers le Sud afin de pouvoir continuer le pâturage. Leurs nombreux rennes se sont ainsi mélangés aux plus petits troupeaux des Saamis des autres régions, ce qui a eu pour résultat d'englober les petits troupeaux dans les grands. Les pratiques d'élevage différant selon la tradition, ces métissages humains et animaux auraient engendré des conflits entre Saamis encore visibles aujourd'hui, comme dans l'épisode de Marc. Les décisions gouvernementales de l'époque ont donc créé les conditions de violences latérales entre Saamis aujourd'hui. Et la fabrication de ce terreau de violence aurait été voulu par la Suède, selon mes hôtes, afin de mieux asseoir leur domination dans la région en divisant les forces saamies.

Enfin, la première moitié du XXe siècle vit naître une idéologie au sein des politiciens suédois qui sera appelée l'idéologie *les Lapons seront lapons*. En invoquant un souci de préservation du peuple autochtone de Suède, des politiciens suédois ségrégationnistes associèrent tous les Saamis à des éleveurs de rennes. Préserver, ou mieux « sauver » la culture saamie de son extinction voulait dire à l'époque, au Parlement de Stockholm, les enfermer dans une case, un lieu, une activité. Il fallait que les autochtones aient le moins de contacts possibles avec la société suédoise, leurs lieux, leurs activités. Une des conséquences pratiques de cette idéologie était que les Saamis qui quittaient le milieu de l'élevage pour faire des hautes études n'étaient pas autorisés à revenir ensuite et devenir éleveur de rennes. L'interlocuteur qui m'a raconté cela évoquait une stratégie coloniale de « fuite de cerveaux » au sein du peuple indigène. L'idéologie *les Lapons seront lapons* niait le droit aux Saamis de s'auto-définir en tant que peuple et justifiait la mise à l'écart de ce peuple par rapport à la société majoritaire occidentale. L'accaparement et l'instrumentalisation de l'identité saamie par les colons divisera une nouvelle fois les Saamis entre eux. Tous les Saamis non-éleveurs de rennes se sont vu nier le droit d'être autochtones en Suède et d'être Saamis à Sápmi et ailleurs. Cette idéologie, qui restera gravée dans les mémoires de Sápmi suédoise, nourrit toujours un certain nombre de

stéréotypes et de préjugés sur les Saamis, comme je propose de le voir dès à présent. Le gouvernement colonial suédois, dont l'impérialisme était teinté d'exotisme, ne se préoccupait guère des diversités socio-culturelles inhérentes au peuple saami. Il considérait ainsi qu'un saami était un éleveur de rennes (cf. l'idéologie *les Lapons seront lapons*). En réduisant les traditions et moeurs saamies à l'élevage du renne, il exclua toute une portion de la population saamie de la reconnaissance ethnique et des droits qui l'accompagnaient (comme l'appartenance à un village saami et l'utilisation de ses ressources ou bien le vote aux élections saamies). Parmi les nombreuses privations de liberté que subissent les Saamis en Suède, figure donc la négation de s'autodéfinir en tant que peuple au profit d'une définition arbitraire et stratégique du colon. Plusieurs de mes hôtes de terrain relieront clairement leurs difficultés à se sculpter une identité saamie à l'histoire coloniale. En développant des politiques ethnocidaires et en triant les Saamis « légitimes » et les saamis « illégitimes » selon les intérêts de l'Etat-nation, la main sanglante du colon allait lancer de nombreux jeunes Saamis dans une lutte de reconnaissance identitaire.

Images exotiques des Saamis

Le lendemain de mon arrivée sur le terrain, j'aperçois le centre d'information touristique de la commune. Je me dis : faisons une tentative, il faut bien commencer à s'informer. J'arrive à la réception du centre devant une jeune femme. Je lui dis un peu hésitant, ne mesurant pas vraiment la signification de mes mots : « Je suis intéressé par la culture saamie et j'aimerais aller dans un village et vivre là-bas afin d'apprendre comment ils élèvent les rennes et comment ils chassent. » Etonnée et les sourcils froncés, cette femme me répond, telle une professeure commentant un mauvais examen oral : « Les Saamis ne vivent pas dans des « villages ». Ils vivent ici à Jokkmokk et ont des boulots normaux. Ils ne chassent pas les rennes mais les élans. » La conversation s'éteint très vite. Je ne savais plus trop ce que je devais lui demander. Ensuite, un peu perturbé par la réaction de la réceptionniste, je me questionne sur ce que j'ai bien pu dire de travers. Ce ne sera que des semaines plus tard que je me rendrai compte que ces demandes étaient teintées d'exotisme et de clichés sur les moeurs des Saamis.

Une fois rentré au camping, assis dans ma tente, je m'interroge : pourquoi faire une ethnographie de 7 mois chez les Saamis ? Les réponses que j'écris dans mon cahier de terrain convergent toutes vers l'apaisement de ma douleur de vivre et la transformation de mon esprit.

Mon voyage est une fuite loin et ailleurs⁴. Combattre ses démons me paraît plus facile lorsqu'on leur fait perdre leurs repères linguistiques, géographiques et culturels. Je voudrais les rendre ivres d'exotisme. Mes démons se nourrissent du tiraillement entre cette volonté de vivre, qui anime un jeune homme de 22 ans, et le scandale et l'absurdité de sa propre mort. Je vis avec un sentiment de déchirure. Une déchirure entre un désir débordant et une perspective de néant, l'horizon ultime. L'idée de ma fin vient détruire chaque jour mon monde. Projets, valeurs, joies et tranquillité d'âme tremblent régulièrement sur ce sol instable. Je suis peut-être à la recherche d'un sol plus grand que moi où ancrer l'inanité de mon individualité. Je suis parti pour rencontrer des gens et comprendre comment eux font pour vivre. Trouver des personnes à aimer, peut-être pour m'aimer moi-même un peu plus à travers leurs regards.

Relire mes notes de début de terrain et comprendre de mieux en mieux mes intentions de départ me fait réaliser à quel point j'étais ignorant de la réalité de mes hôtes saamis. Les motifs qui me poussaient à partir et rencontrer des personnes autochtones étaient les fruits de mon imaginaire. Je m'imaginai les Saamis nomades ou semi-nomades, ayant un mode de vie et des activités différentes de nos sociétés industrielles, plus proches de la « nature », autant par la pensée que par la pratique. Et il est possible de prolonger la liste de mes préjugés : le mépris des richesses et du confort matériel, le calme, la tranquillité, les animaux, les plantes et les promenades. Je voulais fuir ma société productiviste, guérir de ma mélancolie individualiste, voire carrément trouver une voie de salut. Plus je creuse ces premiers motifs de départ sur le terrain ethnographique, plus je me rends compte qu'ils sont ancrés non seulement dans mon histoire personnelle mais aussi dans l'histoire de ma culture. L'égoïsme et l'ethnocentrisme constituaient le prisme de ma perception de la société saamie. Ces représentations fantaisistes de la société indigène, aussi éloignée d'une société industrielle capitaliste que je puisse les façonner, restent bel et bien des projections ethnocentriques puisqu'elles sont construites à partir de mes catégories culturelles. Un doux mirage ou une illusion réconfortante de possibilité de sortie de l'amertume du monde moderne. Un exemple

⁴ « Dans l'ensemble, la distinction entre les motivations n'était pas si nette, et l'on peut affirmer sans grand risque d'erreur que tous ces jeunes gens et jeunes filles [qui partent en terrain ethnographique] étaient peu ou prou mus par ces trois sentiments : celle de la recherche de l'Autre même ou du Même-autre, c'est-à-dire d'un miroir (pour soi, son groupe, son histoire, sa culture), et celle d'une libération par le départ (ou la fuite). En tout état de cause, pour tous, la grande affaire était bien celle du voyage à accomplir. » (Caratini, 2004, p. 13).

de cet *écart* (Laurent, 2019) entre ces images et préjugés que je décris et le point de vue des Saamis semble formulé par Juhán de la manière suivante:

Il attire mon attention sur les quelques lumières que nous apercevons au loin dans les montagnes : « C'est sauvage tout ça ? Je ne le pense pas. Pour moi il n'y a pas de nature sauvage en Suède » Différence de perspectives...

(Notes de terrain, août 2020, Jokkmokk).

Cette construction du concept de l'indigénité comme associé à une certaine simplicité et primitivité, à un lointain et un ailleurs, à un « nous » et un « eux » ferait partie d'un esprit colonial hérité de l'histoire de l'Europe. Un imaginaire colonial, souvent inconscient car profondément ancré dans nos idées et perceptions, m'a suivi jusqu'ici comme une ombre. Je commence seulement à en prendre conscience après 5 mois sur le terrain, à force d'accumuler les expériences empiriques, de les enregistrer (dans la mémoire et dans mes carnets de terrain) et de les digérer (Laurent, 2019). Il s'agit maintenant de déconstruire ce colonialisme. Cette déconstruction m'apparaît comme autant un enjeu éthique qu'épistémologique. En effet, il me semble moralement nécessaire de ne pas participer aux violences coloniales que les Saamis subissent depuis des siècles, et scientifiquement nécessaire de m'éloigner de mon imaginaire pour me rapprocher de celui des Saamis que je rencontre.

Ces explications sur les images exotiques qui remplissaient mon imaginaire sur les Saamis n'auraient pas beaucoup d'intérêt si elles renvoyaient uniquement à mon propre apprentissage. Cependant, je soupçonne que ces représentations entrent en résonance avec de nombreux propos que j'ai pu entendre en discutant avec mes proches d'une part, et d'autre part en écoutant les témoignages de mes hôtes de terrain concernant les images exotiques projetées sur eux par de nombreux non-Saamis. Des préjugés et stéréotypes qui entraînent souvent des mécompréhensions et des violences autant verbales que physiques, comme le livre *#vardagsracismotmigsomsame* (*Racisme quotidien contre moi en tant que Saami*) de Katarina Hällgren (2017) le met en avant. Il m'a donc paru important de partager mes anciennes perceptions sur les Saamis qui, comme je l'ai répété, s'ancrent dans un imaginaire colonial, encore largement présent en Occident. Les Saamis que j'ai rencontrés à Jokkmokk sont conscients de ces images exotiques projetées sur eux, côtoyant quotidiennement des non-Saamis vivant ici ou venant visiter la région.

Les réactions de mes hôtes face à ces images exotiques sont diverses. J'ai noté trois catégories de réactions: 1. Le rire, l'humour et la moquerie 2. La colère et l'exigence de déconstruction de cet imaginaire 3. La recherche d'adhésion à ces images. Afin de documenter le premier type de réaction que j'ai relevé face à ces images exotiques, à savoir le rire, l'humour et la moquerie, je vais relater ici l'histoire qui, selon un ami de terrain, est la « meilleure de sa vie. » Il y a quatre ou cinq personnes à Jokkmokk coiffées de « dreadlocks » et tout le monde sait qui ils sont. Un jour, cet hôte remarque plusieurs autres personnes coiffées de la même façon dans le village. Intrigué, il prend « en stop » une de ces personnes. Elle lui raconte alors qu'elle se trouve à Jokkmokk pour assister à un rassemblement de la communauté *rainbow*, une communauté qui s'inscrit dans le courant de pensée occidentale *New Age*. La personne conduit mon hôte jusqu'au lieu de rassemblement situé en dehors de la ville, à un endroit où un village saami les avait autorisés à rester. Ils étaient tous en rond et se passaient le bâton de la parole pour que chacun s'exprime à propos de l'installation du campement dans une prairie ou dans une forêt: « Je pense qu'on devrait aller dans la forêt car c'est un endroit sacré pour le peuple saami. » ; « Les Saamis arrivent ce soir ! » ; « Je trouve qu'on devrait aller dans la prairie. » Mon hôte de terrain est déjà assis parmi eux, habillé en jeans, veste *addidas* et montre *applewatch* et arrive son tour. Il se lève et dit de manière éloquente: « Vous avez dit que les Saamis arrivaient ce soir, eh bien ils sont déjà là. Nous sommes le peuple saami et nous disons que vous devez installer vos tentes dans la prairie. » Après cette prise de parole, tout le monde était très étonné et silencieux. Mon hôte m'expliqua que si 4000 personnes montaient en forêt, ils détruiraient l'environnement. Finalement, les « rainbows » se sont installés dans la prairie. Plus tard, mon acteur de terrain rencontrera un autre membre de la *Rainbow Family* qui lui dira: « On était tous là assis et soudain un homme s'est levé et a révélé qu'il était un Saami! » Selon mon hôte, cette histoire met bien en avant les images exotiques gravitant autour du peuple saami que peuvent avoir certaines personnes. Et sur ce même type de réaction face à cet imaginaire, cette anecdote de terrain me semble à propos. Un soir de septembre, en écoutant Jacques Brel, mes hôtes, Hannes et Juhán, rigolent à pleins poumons en me disant : « Avant de venir ici tu ne t'attendais pas à écouter de la musique de ton propre pays ! Ça doit être vraiment exotique! »

Un deuxième type de réaction est celui de la colère et de l'exigence de déconstruction de ces images exotiques. En discutant avec une hôte de terrain, je lui demande quel genre de travail anthropologique serait utile pour les Saamis. Elle me répond que j'ai de bonnes intentions mais que je suis naïf. Elle m'explique que des gens voulant faire un travail de recherche sur la culture saamie, elle en a vu plusieurs. Elle souligne la tentation des chercheurs de suivre uniquement

leurs intérêts et leurs désirs d'exotisme. Elle me demande d'avoir toujours en tête l'histoire coloniale de la région et les nombreuses violences qui l'ont accompagnée. Violences parfois rappelées par les anthropologues contemporains malgré eux⁵. Cette hôte de terrain, pour me faire prendre conscience des relents néocoloniaux de ma démarche ethnographique, s'essayait à changer nos rôles: « Je vais venir en Belgique, prendre des photos de ta famille, de tes animaux, de ton jardin et puis je vais les analyser! » En ajoutant sur la fin de sa mise en scène: « Oh les Lapons, que c'est exotique ! » Ensuite, mon hôte me dit qu'une recherche utile pour elle serait une étude qui montrerait la complexité des personnes et de la culture, les nuances, une étude qui briserait les clichés et stéréotypes sur les Saamis. Elle en a marre des questions cliché du type: « Est-ce que vous vivez dans des tentes? ». Elle me confie avoir eu peur lorsque j'ai interpellé une personne assise à côté de nous en demandant : « J'ai une question ». Selon mon hôte de terrain, ces images stéréotypées rappellent de manière caricaturale d'anciens éleveurs de rennes venant du Nord de Sápmi. Ces stéréotypes diffuseraient l'ignorance et auraient des effets discriminatoires violents en excluant de « l'authenticité » les Saamis ne correspondant pas à ces représentations. Certains Saamis iraient même jusqu'à s'identifier à ces représentations simplistes, s'efforçant de les rendre vraies par souci de reconnaissance sociale. Ce colonialisme, rappelé par certains anthropologues, dont me parlait mon hôte, la grand-mère de Juhán ne l'a pas oublié. Un après-midi, alors que l'on prenait le *fika* sur la terrasse de ses grands-parents, la grand-mère et sa soeur m'expliquaient que dans les années 20' des scientifiques sont venus faire de la pseudo-science pour voir si les Saamis avaient le même cerveau que les Suédois. La grand-mère me dira glacialement, après avoir compris dans quelle discipline je m'inscrivais: « Nous sommes des personnes normales tu sais! »...

Enfin, un autre type de réaction face à ces images exotiques serait la recherche d'adhésion à ces images. Une adhésion volontaire expliquée selon certains de mes hôtes par des motifs économiques. Cela fait vendre de se plier aux clichés qu'ont les touristes sur les Saamis. Que ce soit lors du marché d'hiver, où les lacs deviennent des pistes de courses et les rennes des voitures, ou dans les magasins de Jokkmokk, le tourisme de masse veut des sensations. Ce sont les vacances après tout. Et dans cette perspective économique, il devient profitable pour les Saamis de faire apparition sur la scène du théâtre occidental du retour à la « nature » et à la vie « authentique ». Un soir, un ami de terrain me racontait qu'une personne non-saamie lui avait envoyé un message pour lui demander de venir cuisiner un plat saami « traditionnel » pour

⁵ Sur les liens entre anthropologie et colonialisme, voir notamment Herzfeld (2007).

quatre personnes. Selon lui, le repas sera sûrement accompagné de la question : « Sais-tu joïker? ». Un second ami de terrain assiste à la scène et dit à l'autre qu'il peut se faire de l'argent avec cette demande de repas. Il lui conseille alors de ne pas cuisiner gratuitement et lui affirme que pour ce genre de demande, il peut facilement exiger entre 50 et 130€ pour la soirée.

Beaucoup de stéréotypes et préjugés qu'a la société majoritaire suédoise à l'égard des Saamis convergent vers une image romantique et exotique de la population autochtone⁶. Un des motifs principaux de colère et de lutte contre ces représentations serait que ces images tendent à exclure les Saamis de la construction contemporaine de la société (locale et globale). En effet, ces clichés sont souvent vécus par les Saamis comme une façon de les infantiliser ou de les placer dans une sorte de paradis terrestre où le travail et la souffrance ne les toucheraient pas. En réduisant les Saamis à un statut d'enfant, de bon sauvage, voire de victime impuissante de la colonisation, ces représentations imaginaires excluent la population autochtone de la catégorie d'interlocuteur légitime, c'est-à-dire, en fin de compte, de la citoyenneté (Frazer, 2005). Les stéréotypes peuvent être interprétés comme des « objets de pouvoirs » (Machillot, 2012, p. 92) qui rempliraient une *fonction idéologique* en valorisant la position d'un groupe dominant (les Suédois) tout en dévalorisant celle d'un autre groupe dominé (les Saamis). Ainsi, « le stéréotype peut servir à expliquer et justifier des opinions, des attitudes, des comportements mais aussi des systèmes et des hiérarchies sociales. Il légitime enfin tout autant qu'il dénote » (*Ibid.*, p. 92). La fabrication d'un imaginaire colonial apparaît donc consubstantielle à la colonisation effective en ce qu'elle la justifie et l'appuie. Le pouvoir physique appelle constamment le pouvoir des idées pour le nourrir. Un rapport de force face auquel de nombreux Saamis ont protesté au cours des années 70'.

Le tournant identitaire des années 1970

Autour des années 1970 à Sápmi, des mouvements politiques saamis prennent forme pour accorder une place juste au peuple autochtone dans les sociétés scandinaves modernes. Une dynamique de réveil culturel et de renforcement juridique de la société saamie prend progressivement de l'ampleur. Cette vague protestataire s'inscrit dans la continuité de la révolution de mai 68. Elle s'inspire des combats socio-politiques de la fin du XIXe et du début

⁶ Sur le colonialisme suédois et l'utilisation des images dans l'altérisation des Saamis, voir aussi Bergesen (2017).

du XXe siècles de leaders politiques comme Elsa Laula Renberg. Cette femme saamie, figure héroïque anti-coloniale née en 1877 en Suède, est la fondatrice de plusieurs associations saamies comme *l'Association centrale lapone* ou *la Ligue des femmes saamies* et participe à l'unification de différentes traditions de Sápmi autour d'enjeux socio-politiques communs (Solbakk, 2006).



Figure 8 : Dessin de l'auteur représentant l'artiste Lars Pirak. Photo : L. Beyaert, 18 novembre 2020.

Dans les années 80' à Alta, un village situé en Sápmi norvégienne, les Saamis utilisèrent la violence comme moyen de protestation contre le gouvernement norvégien, à l'annonce de la construction d'un barrage hydroélectrique, ce qui aurait fortement marqué les esprits car le peuple saami serait connu pour son pacifisme. Oslo finit par accepter, sous la pression autochtone, quelques revendications socio-politiques. L'une d'elles fut l'inauguration du Parlement saami de Norvège. D'autres parlements autochtones en Finlande et en Suède virent

le jour suite à ces événements qui, malgré la construction du barrage, renforcèrent la position politique des Saamis ainsi que leur solidarité. Les générations de Saamis qui suivirent cette période, de 1970 à nos jours, revendiqueront activement et fièrement leur appartenance culturelle et beaucoup continuent les combats sociaux de leur aïeux. La honte est derrière eux, maintenant l'honneur⁷. Ces mouvements de revendication, réappropriation, voire de découverte d'une identité ethnique feraient surgir chez les Saamis le besoin de définir ce que veut dire être Saami dans le monde contemporain globalisé.

L'imaginaire de l'authenticité : *Am I Sami enough* ?

« Si je meurs, les gens sauront que j'ai fait autant d'efforts que possible pour être Saami. »

(Notes de terrain, novembre 2020, Jokkmokk).

A la recherche des ancêtres pour se sculpter un être

Un vendredi soir de juillet, je me rends à une soirée chez Juhán. Un ami à lui, Hannes Suopanki Lakso, nous rejoint. Hannes deviendra très vite un interlocuteur privilégié mais surtout un véritable ami. Il a 30 ans et vit dans les appartements de *Samernas*, l'école d'artisanat saami du village où il a étudié trois années consécutives dont une année d'apprentissage de la cuisine saamie. Hannes, en plus d'être artisan et cuisinier, est joïkeur et musicien. Il est depuis quelques années dans un processus de réappropriation de son identité saamie. Ses origines autochtones, la tradition saamie du Sud, remontent à une de ses grands-mères. Après elle, personne dans sa famille ne se serait considéré saami, mis à part Hannes :

La culture saamie n'a pas fait partie de ma vie quand j'étais enfant. La culture s'est entièrement perdue dans ma famille du côté paternel depuis des générations. Du coup, je réaffirme et me réapproprie mon héritage saami. Et cela inclut aussi la tradition du joïk. Donc, pour moi, apprendre de nouvelles choses, apprendre un nouveau joïk c'est juste positif. Je suis toujours heureux d'apprendre et reconnaissant vis-à-vis de ceux qui m'enseignent.

(Extrait d'entretien, Hannes Suopanki Lakso, octobre 2020, Jokkmokk).

⁷ « [Une] prise de conscience culturelle « qui est sûrement un des phénomènes les plus remarquables dans l'histoire mondiale de la fin du XX^e siècle. Les peuples ont découvert qu'ils avaient leur propre "culture". Avant ils ne faisaient que la vivre. Maintenant leur "culture" est une valeur consciente et articulée. Quelque chose qu'il faut défendre et, si nécessaire, réinventer » » (M. Sahlins cité par Babadzan, 2009, p. 116).

J'explique à mes deux hôtes de terrain que je compte écrire un travail universitaire suite à mon séjour à Jokkmokk. J'ajoute que mon promoteur de mémoire m'a conseillé, au début de mon terrain, de « tout oublier et d'écouter ». Ils sont alors agréablement surpris par ce conseil et se montrent ouverts vis-à-vis de mon projet, me disant que c'est une « bonne chose » que la culture saamie soit documentée et expliquée en Belgique. Hannes me confiera le lendemain qu'il ne me considère pas comme un touriste, en tout cas pas un touriste comme les autres: « Tu es ici pour les faits, pas pour une image exotique issue de ton imagination. Tu poses de bonnes questions. Tu es curieux et tu veux comprendre » me dira-t-il. L'attitude la plus appréciée localement chez moi par mes hôtes était le souci de comprendre, libre de jugements moraux, selon mes observations. J'ai tâché d'adopter cette attitude autant que possible.

Au cours de la soirée, mes deux hôtes évoquent le terme « Lapp », qui est traduit en français par « Lapon » et se trouve à la racine du terme « Laponie⁸ ». Ce mot, venant du finlandais, s'enracine dans l'histoire coloniale de Sápmi et désigne péjorativement la population saamie. Je leur dis que j'en étais conscient avant de venir sur mon terrain et que je faisais attention à ne pas les appeler des « Lapons » afin de les respecter. Hannes me demande alors: « Cette attitude respectueuse, est-ce que tu l'adoptes en raison d'un principe personnel ou à cause de l'histoire coloniale de ton pays? » Cette question m'a surpris et m'a travaillé... J'y reviendrai. Le lendemain, nous nous réveillons à 14h50 chez Hannes. Il reçoit deux invités. Ils ont environ 18 ans et viennent d'une famille d'éleveur de rennes. L'un des deux invités compte s'inscrire l'an prochain à *Samernas*. Hannes nous montre une photo de son ancienne classe à l'école d'artisanat. Tous les élèves portaient l'habit « traditionnel ». Une multitude de couleurs et de motifs vestimentaires apparaissent. Mon hôte m'explique, à partir de cette diversité du vêtir, les différentes régions et traditions qui peuplent *Samernas*. Selon lui, il est important que chaque élève respecte sa propre tradition dans l'apprentissage de l'artisanat et de la langue. Revenons aux deux invités. Ils parlent tous les deux une langue saamie, contrairement à Hannes et Juhán. Ils rigolent du fait que je viens de rencontrer Hannes car ils pensaient en arrivant que l'on était des amis de longue date.

⁸ « L'imaginaire colonial est jalonné par la nomination, la description et l'observation de choses. Il est possessif et marqué par la propriété et les noms sont des signes de possession qui revendiquent la propriété privée et résultent dans la dépossession. » (Browning, 2018, p. 118).

Les deux invités m'expliquent qu'ils ont été éduqués selon un principe consistant à privilégier les livres et les programmes télévisés en saami plutôt qu'en suédois afin que le saami soit leur langue maternelle. Mes hôtes de terrain me disent qu'ils comptent appliquer ce même principe éducatif à leur tour avec leurs futurs enfants. Nous allons ensuite avec Hannes au supermarché acheter les ingrédients pour cuisiner un plat « traditionnel » saami : le *blodpaalt* (mot suédois signifiant : palettes de sang). Pour réaliser du blodpaalt, il faut de la viande de renne, du sel, de l'eau, du beurre, de la bière, de la farine et de la marmelade de canneberge. Mon hôte commence par faire bouillir l'eau, ajouter du sel et plonger la viande durant trois heures. Dans un autre plat, il verse un demi verre de bière et une pincée de sel. Il y ajoute le sang de renne et la farine avant de mélanger le tout. A l'aide de deux cuillères, il plonge les palettes de sang dans l'eau bouillante jusqu'à se qu'elles flottent à la surface, signe qu'elles sont prêtes. Enfin, sur l'assiette se trouvent deux morceaux de viande, trois palettes de sang, un morceau de beurre et de la marmelade de canneberge. Sans oublier le verre de bouillon de rennes pour accompagner le plat.



Figure 9 : *Blodpaalt* cuisiné par Hannes Suopanki Lakso. Photo : L. Beyaert, 25 juillet 2020.

Le 26 juillet, j'accompagne Juhán et son père chez les grands-parents de Juhán dans leur chalet d'été où ils se sont confinés en ces temps de pandémie. Sur la route, le père de Juhán me montre une usine à *bitcoin* et m'explique que certaines compagnies informatiques installent leurs serveurs dans la région afin d'économiser les frais de refroidissement de leurs bases informatiques. Plus loin, nous passons devant un barrage hydroélectrique. Des rennes se trouvent sur la route et n'ont pas l'air inquiétés par notre voiture. Je demande alors s'ils ont peur des voitures et des personnes : « Ils étaient là avant les routes ! » me lance Juhán avant de rigoler. Arrivés chez les grands-parents, Juhán et son père, munis de tous les outils possibles et imaginables, fixent deux marches sur le toit du chalet afin que le ramoneur puisse venir. Ils réparent ensuite la gouttière et fabriquent, en deux heures de temps, un escalier et une rampe. Les chalets ont été construits par le grand-père et le père de Juhán. La grand-mère me glisse dans l'oreille à propos de son fils : « Tu peux lui demander ce que tu veux, il le construira. » Nous sommes invités à passer à table pour manger du renne et des boulettes. Juhán explique mon projet ethnographique à ses grands-parents. Le grand-père dit alors à son petit-fils qu'ils ont trois problèmes majeurs ici sur lesquels je pourrais écrire : les barrages hydroélectriques, les mines et la déforestation. La grand-mère me raconte alors, en anglais, que dans sa jeunesse elle vivait de l'autre côté du lac qui borde leur chalet et qu'elle a été forcée de migrer à cause d'une compagnie minière. « C'était une autre époque [...] Je ne parlais pas suédois » me raconte la grand-mère parlant de sa jeunesse. Elle aimait chasser, pêcher et se débrouiller dans la forêt. Et quand j'ai demandé à Juhán son meilleur souvenir d'enfance ici : « Jouer et construire des trucs dans les bois avec mes cousins ! »

Lors d'une conversation avec Hannes et Juhán, mes hôtes évoquent leurs idéaux de vie future. Juhán voudrait acheter une ferme légèrement à l'extérieur de Jokkmokk où il pourrait mener une vie libre et autonome. Un renne ou un élan au congélateur, couper son propre bois et construire des cabanes, faire pousser ses fruits, légumes et pommes de terre, aller au lac et pêcher, etc. Les désirs d'Hannes évoquant son mode de vie future rejoignent ceux de Juhán. Cependant, si Juhán a la possibilité de couper du bois, de l'utiliser pour construire sa maison et de pêcher dans le village saami de sa grand mère, ce n'est pas le cas pour Hannes. En effet, une des différences entre mes deux hôtes est cette appartenance à un village saamie. Je rappelle qu'un village saamie désigne à la fois une entreprise familiale d'élevage de rennes et un territoire dont les ressources sont accessibles à cette famille ou communauté. Appartenir à un village saami c'est donc aussi avoir le droit d'utilisation des biens de ce village. Juhán a donc accès à ces ressources, Hannes en est exclu.

En parlant d'Hannes, Juhán me dit : « Il est l'un des plus Saami que tu connais non? Mais malgré cela, il ne peut pas voter au Parlement saami et ne peut pas faire partie d'un village saami. » Et cette division socio-politique entre Saamis « légitimes » et saamis « illégitimes » continue sur le terrain de l'éducation. En effet, Hannes me racontera comment il a eu des difficultés à s'intégrer à *Samernas*. Dans cette école, officiellement, tout le monde peut s'inscrire. Cependant, dans les faits, seuls les Saamis seraient acceptés. Même les Suédois très talentueux seraient refusés car « ce serait comme s'ils volaient notre culture », selon les mots de mon acteur de terrain. Ainsi, beaucoup de débats auraient eu lieu à *Samernas* afin de déterminer les critères d'éligibilité permettant l'inscription scolaire. Parler une langue saamie? Avoir déjà fait de l'artisanat au sein de sa famille? Avoir des parents saamis? Hannes ne remplissait aucun de ces trois critères. Il a tout de même fini par pouvoir s'inscrire à *Samernas* et être reconnu par ses pairs. Il n'empêche, ce que je pourrais nommer sa *situation identitaire* a suscité des questions au sein de l'établissement. Dans le cadre de mon terrain, une *situation identitaire* est un positionnement, socialement construit, par rapport à l'appartenance à l'identité saamie et qui s'appréhende à l'aide d'indicateurs de « saamité ». Ce positionnement émergerait, en effet, d'une multiplicité d'indicateurs tels que la langue, le sang, la parenté, l'activité professionnelle, le talent, le caractère, les valeurs, le lieu de vie, l'attitude face à la colonisation de Sápmi, etc.

Nous poursuivons notre discussion autour de l'identité saamie⁹. Mes deux hôtes critiquent le fait que les Saamis - et tout être humain en général - soient différenciés en fonction d'un pourcentage : « Ils me disent que je suis 50% Saami, eh bien quelle partie de mon corps est saamie alors ? » dit Juhán en plaisantant. Il se référait aux origines saamies reçues de son côté paternel et à celles suédoises de son côté maternel. Dans la suite de notre conversation, Juhán met l'accent sur la manière fière et intense avec laquelle les Saamis du village réalisent une pratique « traditionnelle ». Ils auraient tendance à vouloir bien séparer ce qui relève de la culture

⁹ « Un programme politique saami fut adopté à la conférence nordique saamie de Tromsø en 1980; il définit un Saami comme étant une personne qui : "a le saami comme langue maternelle, ou dont le père, la mère ou un des grands-parents a le saami comme langue maternelle, ou se considère elle-même Saamie et vit en accord complet avec les règles de la société saamie, et qui est reconnue par le corps représentatif saami comme étant Saamie, ou a un père ou une mère qui satisfait les conditions mentionnées ci-dessus pour être Saamie." » (Solbakk, 2006, p. 13).

suédoise et de la culture saamie. Cependant dans les faits, cette séparation peut être délicate à réaliser pour mon hôte, qui prend alors l'exemple du baptême, des camps de confirmation ou encore de la façon de manger assis autour d'une table. Hannes me demande de faire attention à ces distinctions culturelles lorsque je ferai part de mon expérience. De plus, il y aurait une différence entre les personnes nées et ayant grandi ici et celles venues d'ailleurs. Il ne serait pas aisé d'entrer dans ce cercle local. Juhán, qui fait partie de ceux ayant grandi ailleurs, me confiera à ce propos qu'ici la plupart de ses meilleurs amis ne sont pas « locaux ». Je lui demande ensuite : « Est-ce qu'il y a aussi un clivage entre les personnes saamies et les personnes non-saamies ici? ». « Oui », selon lui. Un clivage qui se verrait notamment lors des fêtes du village. A une « fête saamie », chacun vient en habit saami auquel est souvent ajouté une touche personnelle. Quelqu'un aurait un jour fabriqué une robe saamie à partir de sacs bleus d'Ikea. Dans une telle fête, cela serait bizarre de venir sans habit saami. Et inversement, lorsque c'est une « fête non-saamie », mes hôtes ne portent pas spécialement des habits saamis.

Un vendredi soir où je me trouvais dans la discothèque de Jokkmokk vers 23h30, j'aperçois à une table Hannes. Je m'empresse de le rejoindre. Il me présente à quelques amis et m'invite à continuer la fête chez l'un d'eux. Mon hôte me dit alors très sérieusement de marcher droit devant moi en quittant la boîte de nuit, de baisser les yeux, de ne surtout parler à personne et de tourner à gauche au niveau du trottoir. Une fois éloigné du bar je lui demande : « Pourquoi tant de précautions ? » Il me répond qu'ici les « afterparty » sont très prisées, la discothèque fermant ses portes à 1h du matin, et que si à la sortie des gens voient des personnes partir, ils leur demandent souvent s'ils peuvent les suivre. Mais comme quasiment tout le monde se connaît ici, l'hôte de la fête peut très vite se retrouver avec tout le village dans sa maison. En chemin vers notre destination, Hannes m'informe que nous allons à une fête où se trouvent uniquement des Saamis. Il insiste sur le fait que j'ai beaucoup de chance de m'y rendre. L'autre jour dans la voiture il me disait d'ailleurs : « J'espère que tu mesures combien tu es chanceux. » Il ajoute : « Ne pose pas de questions sur la culture saamie à la fête. » Selon lui, il existe à Jokkmokk une sorte d'entre-soi saami qui permet une ambiance plus détendue et relaxante lors des soirées. « Et ce ne serait pas la même chose s'il y avait des Suédois ? » Il me répond que non car dans ce cas les Saamis « devraient montrer combien ils peuvent boire, faire la fête, etc. ». Il m'explique qu'il me considère comme le poisson placé dans un sachet qui doit se mélanger progressivement à l'eau de l'aquarium avant d'être plongé seul dans l'aquarium. L'acclimatation du poisson wallon, il s'en est occupé et continue de s'en occuper en me décrivant de manière positive à ses amis et en me les présentant. Il est très protecteur avec moi,

comme s'il avait pris sur ses épaules la charge de m'intégrer socialement, de m'apprendre les normes et coutumes locales : « Assieds-toi ici ! », « Suis-moi ! », « Léopold, dépêche-toi ! », « Si tu as le moindre problème, dis mon nom ! », « Attends-moi ici ! », sont des phrases assez descriptives de son attitude vis-à-vis de mon acclimatation à l'eau arctique.

Nous entrons dans la maison. Je fais la rencontre du cousin de Juhán, Andreas Kuoljok, qui est professeur de saami à *Samernas*, artisan et joïkeur. Il a enseigné la pratique du joïk à Hannes et a été lui-même l'élève du père de Juhán. Hannes est très reconnaissant à l'égard d'Andreas et de Juhán de lui avoir transmis ces savoirs. Il me racontera lors d'un entretien sur le joïk :

J'ai appris de deux de mes amis, Juhán et Andreas. Andreas était mon premier professeur, pourrait-on dire, c'est lui qui m'a introduit au style « traditionnel » du joïk, à comment penser, et à quel genre d'état d'esprit il faudrait avoir quand on veut joïker. Et Juhán a été [...] moins un professeur qu'un camarade de joïk on peut dire, il ne m'a pas enseigné le joïk de la même manière que Andreas l'a fait mais on a toujours parlé de joïk et échangé des idées. On s'est écoutés l'un l'autre à propos de la manière dont on pensait le joïk et de ce qu'on joïke. Donc le joïk est un bon cadre interactif dans lequel placer des idées.

(Extrait d'entretien, Hannes Suopanki Lakso, octobre 2020, Jokkmokk).

Quinze minutes après mon arrivée à la soirée, Andreas me décrit ce qu'est le joïk, d'abord par des mots, ensuite en joïkant une personne. Il me demande de l'écouter attentivement. Hannes me conseille de fermer les yeux et de regarder vers le bas pour maximiser mon attention. Andreas me montre ensuite une vidéo de lui joïkant à Stockholm lors d'un événement culturel. Il me prévient maintenant qu'il s'apprête à joïker le moment que l'on est en train de vivre ici autour de cette table, toujours dans un objectif éducatif. Il m'invite à essayer de joïker avec lui lorsque je me sens prêt. Très vite, toutes les personnes autour de la table me disent que le joïk doit venir de l'estomac et non de la bouche. Grande respiration et expulsion musicale. Je tente maladroitement. Andreas se lève, plie légèrement les genoux, balance ses épaules, forme un angle droit avec ses mains, ferme les yeux et joïke. Mon hôte m'avertit à présent qu'il va me joïker. Mon joïk se compose d'une mélodie répétée une fois, de deux phrases chantées, de la répétition du tout. Les phrases en saami de Lule signifiaient littéralement : « Je m'appelle Léo. Je bois une bière. » Nous sortons dans le jardin de la maison pour continuer le cours de joïk. « Maintenant, je vais te joïker et tu peux enregistrer sur ton téléphone pour t'entraîner seul », me dit Andreas. Quelques minutes après l'enregistrement sonore, mon hôte me prévient qu'il

est sur le point de joïker le corps d'une femme. Il ferme les yeux, assis à côté de moi, joïke, se laisse aller à certains rires, joïke de nouveau. Lorsqu'il rouvre les yeux, il me raconte qu'il y avait cette femme ravissante qui se déplaçait autour de la table du jardin à laquelle il était assis. Elle était juste là, devant nous et il voulait la séduire mais elle n'était pas du tout intéressée alors elle est partie. Quand j'ai demandé à mon hôte pourquoi il rigolait pendant son joïk, il m'a répondu : « C'est compliqué d'expliquer quand tu ne connais pas... Je ne savais pas comment tu avais vécu ton joïk avant. » Enfin, Andreas demande à Hannes de joïker. Il s'en suivra un spectacle de gratitude et d'amitié enivrées. Je rentrerai au camping à 5h30 du matin sous un soleil d'été polaire.

Je voudrais évoquer le rôle qu'ont eu les fêtes et l'alcool sur mon terrain dans mon intégration sociale et *a fortiori* dans l'acquisition de quelques-unes de mes connaissances sur les Saamis de Jokkmokk. Je sortais faire la fête au moins une fois par semaine, le vendredi ou le samedi, en discothèque ou chez quelqu'un. Et à chaque occasion, je faisais de nouvelles rencontres. De soirée en soirée, j'ai été intégré à un réseau social qui me permet aujourd'hui d'écrire ces lignes. Sans ces festivités, mon acclimatation à l'« aquarium saami » de Jokkmokk aurait certainement été plus lente et plus difficile. Combien de rencontres humaines aurais-je ratées ? Combien de discussions passionnantes de fin de soirée aurais-je manquées ? Combien d'entretiens m'auraient été refusés ? Comment aurais-je fait pour rester ? Mon âge, mon caractère, mes désirs et la situation de pandémie ont fait que j'ai passé le plus de temps sur mon terrain en compagnie de jeunes qui avaient entre 18 et 35 ans. Il est important de souligner également que la majorité de ces jeunes avaient au moins un de leurs parents qui n'était pas d'origine saamie. De plus, beaucoup d'entre eux avaient voyagé et vécu en dehors de Sápmi au cours de leur vie. Tous ces facteurs façonnent la situation identitaire de ces Saamis. En guise d'exemple descripteur du rôle des soirées dans mon acquisition de connaissances locales, je pourrais parler d'une rencontre avec une joïkeuse. La fête était déjà bien entamée lorsque je fais la connaissance de cette personne. Elle est originaire du sud de Sápmi, elle parle le saami du Sud qu'elle a appris à *Samernas*, il y a quelques années, où elle est maintenant professeur de langue. Le saami du sud aurait, de nos jours, moins de 500 locuteurs. Elle a sorti 4 chansons sur *Spotify* et aimerait beaucoup réaliser un album. Elle a aussi gagné le *Sámi grand prix*, un concours de chant pour Saamis. Un cadre atteste de sa victoire dans sa cuisine, sur une étagère en hauteur. Mon hôte de terrain me confie : « Je suis passée de presque rien à ce que je suis maintenant. Je suis très fière de moi. J'aime qui je suis et ce que j'ai réalisé. » Cela est essentiel pour elle de transmettre sa culture et sa langue à d'autres, de leur donner les moyens de s'exprimer, de leur

fournir inspiration et volonté. Pour elle, il s'agit de se réapproprier une tradition qui s'est faite discrète pendant des siècles de colonisation. Si pour ses grands-parents il n'était pas question de revendiquer une identité saamie, pour mon hôte, c'est un devoir de le faire, un devoir d'héritage. Elle sera la première à me donner un entretien formel, une semaine plus tard, sur sa pratique du joïk.



Figure 10 : Forêt de Jokkmokk. Photo : L. Beyaert, 04 août 2020.

Début août, je vis toujours au camping. Les nuits commencent à se rafraîchir et ma tente à se refroidir. Je dois trouver un logement chauffé. Juhán m'informe que deux de ses amies cherchent un colocataire. Il va alors me recommander auprès d'elles et me mettre en contact avec l'une d'elles. Je fais ainsi la connaissance de Ulda, par appel vidéo; elle est en visite chez sa mère à Stockholm. Ulda est âgée de 31 ans, a vécu une grande partie de sa vie à Stockholm avec sa maman et est venue s'installer à Jokkmokk, où vit son père, il y a 3 ans. Son père est Saami, sa mère d'origine hongroise. Ulda a décidé de venir à Jokkmokk pour faire la formation d'artisanat à *Samernas* et pour « vivre plus près des rennes », selon ses propres mots. Elle est donc devenue éleveuse de rennes depuis quelques années, accompagnée dans ce projet par son

père et ses cousins, également éleveurs à Jokkmokk. En plus de son travail d'éleveuse, Ulda travaille dans une association culturelle locale qui promeut la littérature saamie. La plupart des éleveurs de rennes de Jokkmokk sont obligés de combiner, en plus du métier d'éleveur, un ou plusieurs autres métiers, afin de subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille. Le copain de Ulda s'appelle Hector. Il vivra une semaine par mois avec nous. Il a 30 ans et vient d'un village d'environ 250 habitants situé à deux heures de voiture de Kiruna, près de la frontière finlandaise. Il travaille depuis 13 ans à la mine de Kiruna, mine souterraine en activité depuis plus de 100 ans et qui engage plus de 5000 personnes, dont évidemment des Saamis selon mon hôte. Hector vient d'une famille d'éleveur de rennes, ses deux parents sont Saamis du Nord et lui ont transmis, entre autres, la langue saamie de cette tradition. Ulda, de son côté, n'a pas reçu le saami de Lule en langue maternelle. Elle est en train de l'apprendre en suivant des cours proposés par *Samernas*.

J'emménage dans la colocation le 6 août 2020 et j'y resterai jusqu'à la fin de mon terrain, en février 2021. La première chose qui m'a sauté aux yeux lorsque j'ai découvert cet appartement, c'est la multitude d'objets liés, d'une manière ou d'une autre, au renne: des tableaux, des photos, des affiches (avec différents mots désignant les types de bois de renne), des figurines, des bois de rennes, des lassos, des tasses et plateaux, des manteaux, chaussures, bonnets en fourrure de renne, etc. Symboliquement, les rennes tournaient constamment autour de moi dans ce lieu. Je m'assieds à la table du salon. Devant moi j'aperçois plusieurs objets qui, réunis dans mon regard, me procurent un sentiment fort, comme si tout ce que je cherchais sur mon terrain était simplement déposé là. Tout semble se trouver en face de moi, à portée de main, comme peint sur un tableau. Cependant ce tableau, aussi concret soit-il, me paraît crypté. Sur le mur de gauche, j'aperçois deux peintures aux couleurs chaudes. L'une représente, dans un style impressionniste, un arbre aux feuilles oranges reposant au bord de l'eau, bercé par une montagne multicolore et un ciel jaune. L'autre, un peu plus grand, plus abstrait et plus cubiste, m'évoque des montagnes. Sur le mur qui me fait face, un miroir rectangulaire aux bords blancs accueille une bougie presque entièrement consumée, reflétant sa mélancolie. En-dessous du miroir, un imposant étui de violoncelle attire mon attention. A sa droite se situe une étagère, une fois et demi plus grande que l'étui de violoncelle, en bois de couleur bleue-verte, installée sur le parquet. En haut de l'étagère, suspendue au bord gauche du meuble par le museau, s'étend de toute sa rousse longueur, une peau de renard. Sur le toit de l'étagère repose une boîte à couture fermée sur laquelle trône un bois de renne. L'étage le plus haut comprend quelques classeurs remplis de feuilles. Sur celui en-dessous un fil de lumière et de fausses fleurs encerclent une

boîte ronde. L'étage encore en-dessous contient trois boîtes de couleurs différentes, toutes avec des motifs floraux. A côté des boîtes, une clochette de renne dorée. Enfin, au premier étage j'aperçois un autre classeur, deux boîtes en carton fermées, un petit sac et deux pots de colle liquide grâce auxquels j'ai pu fixer ces souvenirs.

Quelques semaines après mon emménagement, Ulda entre dans l'appartement, ouvre une lettre qu'elle vient de recevoir et la lit dans le hall d'entrée. Un grand sourire se dessine sur ses lèvres et un cri de joie lui sort soudain du cœur ! Elle vient d'apprendre qu'elle va recevoir une aide financière de l'Etat pour la soutenir dans son entreprise d'élevage. Les émotions explosent, c'est une victoire longtemps attendue pour mon hôte de terrain. Elle avait en effet postulé pour ces subsides il y a trois ans. Obtenir cette aide financière nécessite l'adéquation de l'éleveur de rennes à certains critères, tels qu'être âgé de moins de 40 ans, avoir au minimum 3 ans d'expérience dans l'élevage, être encadré professionnellement par un mentor, avoir un « faible » capital économique, etc. Avec cet argent, Ulda compte acheter des rennes supplémentaires pour agrandir son troupeau. Elle m'explique qu'elle devra peut-être attendre un peu pour acheter des rennes, à cause du rude hiver dernier qui a décimé de nombreux rennes. Elle appelle son mentor pour l'informer de cette bonne nouvelle et pour l'inviter à la fêter avec elle. Avec cet argent, ma colocataire me dit pouvoir se lancer sérieusement dans l'élevage de rennes. Elle ne pourra cependant pas y consacrer tout son temps et abandonner son autre travail : « Je garderai mon autre emploi qui prend 75% de mon temps de travail, mais peut être pourrai-je consacrer 50% de mon temps de travail à l'élevage de rennes désormais. » Obtenir ce type de subside est assez rare pour les éleveurs, selon mon hôte. De plus, comme dit précédemment, les revenus de l'élevage ne suffisent généralement pas à combler les besoins des éleveurs. C'est pourquoi lorsqu'un éleveur bénéficie d'un subside de l'Etat, il reste très discret et n'en informe que ses proches, afin de ne pas attirer des jalousies, des médisances, voire des actes de vengeance.

Un samedi matin, je petit-déjeune avec Ulda et Hector, son copain et leur montre un dictionnaire scientifique suédois-français que m'a prêté un hôte de terrain. Mes colocataires me disent alors qu'il serait vraiment utile d'avoir ce genre de dictionnaire en version saami-suédoise. Après le repas, Ulda révise quelques verbes dans un livre de saami de Lule. Elle me confie être fière de cet effort. Une feuille reprenant une série de pronoms personnels en saami est accrochée sur le côté du frigo de la cuisine. Dans le cadre de la fondation pour laquelle elle travaille, ma colocataire a organisé cette année une conférence sur un programme de traduction. Ce programme informatique, qui sert à traduire du norvégien en saami du Nord, pourrait se

développer et permettre des traductions du suédois en saami du Nord, voire dans les autres langues saamies. Le saami du Nord étant la langue de Sápmi ayant le plus de locuteurs, ce type d'initiative est habituellement orienté vers cette langue. A ce jour aucun programme informatique de traduction n'existe entre saami et suédois. La prochaine conférence de la fondation sera centrée sur l'écriture d'une nouvelle en 50 jours et deux écrivains viendront animer la session et proposer des *workshops*. Une autre activité à laquelle Ulda a participé était la lecture d'une histoire amérindienne traduite en saami de Lule à des enfants de Jokkmokk. Cette histoire racontait les relations entre les hommes de la terre et des habitants du monde souterrain, les hommes-grenouilles. Des similarités existent entre le monde souterrain de cette communauté autochtone d'Amérique du Nord et celui des Saamis, selon mon hôte. Par exemple, la volonté de certains êtres souterrains d'attirer les hommes chez eux afin de leur voler leur âme. Lorsque Ulda répète cette histoire pour la lire à voix haute le lendemain, elle s'aide de certains mots clé en suédois pour suivre le fil de l'histoire traduite en saami.

Liv Aira est la seconde colocataire de l'appartement. Elle vit avec Ulda depuis l'année passée. Liv est directrice artistique, danseuse et chorégraphe. Comme Ulda, elle a des origines saamies du côté paternel, et des origines scandinaves du côté maternel. Liv a grandi à Jokkmokk, est partie vivre durant son adolescence dans le sud de la Suède, et est revenue au village polaire en 2019, sept ans plus tard. Deux jours après mon arrivée dans la colocation, Liv donnait un spectacle de danse saamie contemporaine où elle performait en symbiose avec une autre danseuse et une joïkeuse. J'assisterai au spectacle. Mais avant de décrire ce spectacle, j'aimerais raconter la journée qui l'a précédé. Nous retournions, Juhán et moi, au chalet de ses grands-parents, pour fixer des planches de bois, au sol cette fois. Nous devons d'abord vider une grande partie du chalet pour pouvoir travailler. Nous nous retrouvons devant un tas d'objets dont la liste qui suit est loin d'être exhaustive: un fusil de chasse, du matériel de ski, une cage pour faire sécher la viande, des tronçonneuses, du matériel isolant, une demi-cuisine, un bureau en pièces détachées, des outils, une hache, des planches de bois, au moins 10 bouteilles d'essence (la plupart vides), un frigo, une machine pour retourner la terre, des peaux de rennes, etc. Impressionné, je demande à Juhán pourquoi ses grand-parents gardent autant de choses. Il me répond : « Je ne sais pas...à toi de me le dire! » Ce que je lui dirais aujourd'hui, vu qu'il me le demande, c'est que si certains voient là du désordre ou du « brol » à jeter, comme c'est le cas pour Juhán, il est possible que d'autres y voient des ressources, des matériaux, utiles à la vie du

foyer et de ses habitants¹⁰. Une sorte de principe de recyclage et de transformation inhérent au mode de vie de ses grands-parents saamis, qui peut-être s'est altéré avec l'arrivée, à Jokkmokk, de la société de consommation. Un principe, que je nommerais *principe de continuité*, qui se retrouverait notamment dans la tradition *duodji*, celle du joïk, ainsi que celle de l'art saami contemporain, telle une constante esthétique de la culture saamie.

On pourrait regarder en quoi ce principe de continuité se donne à voir dans la tradition *duodji* et dans l'art contemporain saami. Je me souviens d'une oeuvre d'art qu'avait réalisée Lou, une hôte de terrain, qui semble matérialiser ce principe. Cette oeuvre, inspirée de l'oeuvre et de la personne de l'artiste saamie Outi Pieski, avait été réalisée à partir de fils de couture colorés et d'une branche de bouleau, des matériaux classiques de la tradition *duodji*. Lou avait fait pendre ces fils sous la structure de bois, ce qui en avait fait, selon elle, de l'art. En me montrant la photo de son oeuvre, mon hôte m'explique que bien que ces matériaux soient «traditionnellement » destinés à faire des vêtements ou des objets, placés dans une certaine disposition et dans un lieu particulier, ils deviendraient artistiques. Elle insiste, au cours de son explication, sur la possibilité d'arracher ces différents objets de leur agencement esthétique, et de les réutiliser dans la vie de tous les jours pour en faire de nouveaux vêtements par exemple. Cette transformation, si elle se réalise, pourrait à son tour être altérée et redevenir de l'art, et ainsi de suite.

¹⁰ « Dans la pensée du bricoleur, si bien décrite par Claude Lévi-Strauss (1962), le critère essentiel est la valeur d'usage ou l'adéquation de l'objet en fonction des besoins, et non son origine. Le bricoleur thésaurise des objets hétéroclites, sa règle est de « toujours s'arranger avec les “moyens du bord” [...] en vertu du principe que “ça peut toujours servir” » » (Lévi-Strauss cité par Laugrand & Delâge, 2008, p. 4).



Figure 11 : Oeuvre d'art réalisée par Lou. Photo : Lou, 17 septembre 2020.

J'ai également cru voir ce principe de continuité lorsque Ulda s'appliquait à coudre des sacs à partir de différents bouts de tissus récupérés à droite à gauche de son appartement. Il s'agissait d'une ancienne de ses jupes et du rideau de sa mère. Ces sacs seront offerts aux membres de sa famille lors de la fête de Noël. Dans cet exemple, j'ai retrouvé la transformation des matériaux, la redirection des fins, les nouvelles vies basées sur d'anciennes. Toutes des caractéristiques qui correspondraient à l'oeuvre de Lou, mais également à la réserve des grands-parents de Juhán! Enfin, ces observations qui ont abouti à la formation du principe de continuité rappellent les caractéristiques qu'Odner (2000) donnait à la tradition circumpolaire¹¹.

¹¹ « Que le trait fondamental de la tradition circumpolaire soit l'animisme est indéniable [...]. La nature et la connaissance (les mythes) sont dotées d'âmes et chaque âme est une personne. Dans ce cosmos d'âmes, les humains n'ont aucune position privilégiée [...]. Il y a un accent qui est mis sur la transformation des formes, ce qui est une métaphore de continuité à travers l'Univers. [...]. Les membres de la famille décédés n'ont pas cessé d'exister ; ils vivent sous terre et leur personnes vitales renaissent en bébés ; les mères rêvaient de leurs propres ancêtres qu'elles avaient nourris dans leurs entrailles. Dans le règne animal, il y avait aussi de la continuité. Les parties durables des animaux abattus étaient recyclées [...] pour les faire renaître. [...]. Les hommes se métamorphosaient en ours et en loup et, pendant les performances chamanistiques, des oiseaux et des animaux aidaient les chamanes pendant leurs vols. » (Odner, 2000, p. 349-350).

Je demande à Juhán si j'ai le droit de dessiner des objets d'artisanat saamis. Il me répond que oui, à condition que l'usage que je ferai de ces dessins (ou photos, vidéos, artisanat, etc.) soit personnel ou scientifique. Mais cela ne serait plus accepté à partir du moment où je souhaite vendre ces dessins. Après avoir terminé le sol du chalet, nous partons, Juhán, son chien et moi, pêcher. Nous montons dans un petit bateau à moteur appartenant à la famille de Juhán et qui se trouve sur une rive du lac bordant le chalet. En partant, la grand-mère me prévient : « tu vas chanter dans le bateau! » Gilet de secours pour le chien, matériel de pêche, sandwiches, essence et huile dans le moteur et nous embarquons. Le lac est calme, l'eau est haute. Le barrage voisin s'est ouvert récemment. Mon capitaine me montre l'endroit où habitait sa grand-mère avant d'être obligée de partir à l'endroit actuel où se trouve le chalet. Il joïke au rythme du moteur et des vagues. Nous apercevons, un peu plus loin, le chalet des cousins de Juhán. Mon hôte coupe le moteur. Il me dit que l'on est arrivé à son endroit de pêche habituel. Selon lui, l'important pour pêcher ce n'est pas tant la qualité du matériel que la connaissance d'un bon endroit. Il m'apprend à utiliser la canne à pêche. Mon ami pêche un premier brochet en 5 minutes. Il commence à pleuvoir. Nous entendons l'orage se rapprocher de nous. Nous cherchons un autre endroit sous un meilleur ciel. Sa boîte à hameçons est remplie d'appâts colorés en plastique ou en métal de différents poids. Les plus lourds se lancent plus loin et coulent plus vite. Au moment où Juhán attrape son deuxième brochet, j'en pêche un également. Nous gardons quatre brochets au surgélateur de l'appartement de Juhán. Nous restons 2h30 sur le lac. Au retour sur la rive, mon hôte m'apprend comment vider les poissons de leurs boyaux à l'aide d'un couteau et de ses mains. La fatigue et les moustiques ne m'ont pas facilité la tâche. Juhán finira par me déposer en voiture au lieu du spectacle de Liv qui se donnera le lendemain. J'installe ma tente dans une forêt et m'endort épuisé par cette journée.



Figure 12 : Juhán-Niila Stålka, Eldar et moi à la pêche. Photo : L. Beyaert, 07 août 2020.

Le lendemain, je découvre un paysage montagneux sous un ciel bleu. Je suis à 1h30 de Jokkmokk au *Naturum*, un centre culturel de l'Unesco. Je rencontre pour la première fois Liv qui est en train de se préparer pour son spectacle. Elle m'explique qu'elle a créé une mise en scène en l'honneur de ses ancêtres et de leur lieu de vie. Les bruits et sons du spectacle ont été enregistrés dans la région par Liv et son père: du feu, des branches qui craquent, du vent, de l'eau qui coule. Ma colocataire de 26 ans me confie qu'elle est contente de performer ici à Sápmi, elle qui voyage beaucoup lors de ses tournées. Une structure de bois de bouleau à l'arrière-plan permet de faire pendre des peaux de rennes. Des bois de rennes sont attachés à côté des baffles par terre. Une personne joïke, deux personnes dansent, toutes sont vêtues de cuir de renne. La danse raconte, selon Liv, la vie dans la montagne et dans la forêt. Les danseuses deviennent, tour à tour, vent, arbre, feu, eau, danger, prédateur, souffrance, mort, naissance, artisan, artiste, renne, oiseau, chasseur, cueilleur et pêcheur. Elles me regardent dans le blanc des yeux et sourient à la montagne qui se trouve derrière la fenêtre du bâtiment. Le joïk enlace les respirations rythmées des danseuses. Un tambour accentue les battements de mon cœur. Le spectacle dure une heure. Mon hôte de terrain m'expliquera que sa danse était

constituée d'efforts courts et intenses. Le rythme est si élevé qu'il lui arrive de se laisser guider par son instinct et d'improviser car elle n'a plus la force de penser à ce qu'elle fait. Parfois la danse suit le joïk, parfois le joïk suit la danse, donnant momentanément à l'une ou l'autre artiste les rênes du spectacle. Il arrive même que ces deux arts s'expriment de manière indépendante au cours de la performance. Voici comment Liv me décrit ce spectacle:

Tout cela a commencé pendant mon master lorsque j'ai créé mon style, mon style de danse basé sur le joïk, avec des influences de la danse contemporaine. J'ai créé un tour d'improvisation basé sur la manière dont on crée un joïk : tu joïkes quelque chose, pas à propos de quelque chose. Et j'ai la même expérience quand je danse : je danse quelque chose, pas à propos de quelque chose, je le deviens et l'incorpore. Donc j'ai créé un style de danse basé sur ça et utilisé différents mots de Sápmi dans lesquels je peux retrouver Sápmi. Par exemple: « renne », « soleil de minuit », les montagnes, ma maison, moi enfant, des choses qui me connectent à la culture saamie. [...]. Le spectacle parle de la vie, c'est *Ajttega*, ça veut dire « ancêtres » en langue saamie. C'est une sorte de célébration des ancêtres qui ont tracé le chemin pour la génération actuelle et comment on continue cette tradition et on la transmet à nos générations futures.

(Extrait d'entretien, Liv Aira, novembre 2020, Jokkmokk).

Selon Liv, la danse n'est pas reconnue par la société saamie comme une activité «traditionnelle». Or mon hôte interprète les anciens rituels du *noaidi* et les mouvements inhérents à ces rituels comme des sortes de danse. Pour elle, la danse a toujours fait partie de la culture saamie. Elle insiste sur la vitalité de sa culture et perçoit le changement, l'évolution et la création comme les signes de cette vitalité. Ma colocataire n'aime pas regarder sa culture comme un vestige du passé bon pour les livres d'histoire et les vitrines des musées. Elle veut la montrer vivante, en chair et en os, l'incarner, la développer en créant de nouveaux éléments. Et bien qu'il soit essentiel pour elle de respecter le passé et la tradition, elle se sent fière de continuer à faire vivre sa culture en dansant. Liv me raconte un jour une expérience marquante qu'elle a vécue avec une joïkeuse lors d'un spectacle à Barcelone. Lorsqu'elle était en train de danser, mon hôte de terrain s'est mise à prononcer quelques mots en saami, ce qu'elle ne fait pas d'habitude, pendant que son amie joïkait et jouait du tambour. Elles auraient toutes les deux senti une émotion forte à ce moment-là du spectacle et vu des personnes qui n'étaient pas dans la salle. Elles ont fait une expérience ineffable, « quelque chose de spirituel. »

La danse permet à Liv de s'exprimer. C'est un moyen d'expression d'elle-même, un mode d'être particulier. S'exprimer à travers la danse équivaut à vivre sa culture. Liv aime montrer ce qu'elle valorise dans sa tradition saamie, aux autres Saamis comme aux Suédois et au reste du monde. Elle souhaite « soulever des questions à partir de la danse et initier une discussion sur le peuple saami », pour reprendre ses mots. Une autre motivation pour Liv émane du sentiment d'appartenance identitaire et de fierté qu'elle désire transmettre aux Saamis, qui se trouvent en situation de minorité dans les classes d'école en Suède. Entendre du saami, au travers de contes et de légendes, serait si rare dans le système éducatif suédois que lorsque Liv performe dans ces lieux, « les Saamis se sentent faire partie du groupe majoritaire pour une fois ». Elle souhaite également suivre des cours de saami de Lule, cette année dispensés en ligne par l'Université de Umeå. Elle m'a répondu ceci quand je lui ai demandé pourquoi elle voulait apprendre le saami :

J'ai toujours voulu apprendre le saami. Quand j'étais jeune, j'allais à l'école saamie et j'étais la seule qui ne pouvait parler correctement le saami. La langue maternelle de tous les autres était le saami. Quand j'aurai des enfants, je leur parlerai en saami car je ne veux pas qu'ils aient à apprendre plus tard le saami comme moi. C'est une langue très difficile. Je veux qu'ils parlent saami et suédois.

(Notes de terrain, Liv Aira, août 2020, Jokkmokk).

En septembre, je fais la connaissance de la présidente actuelle de *Sáminuorra*, une organisation qui représente les jeunes Saamis de Suède, dont fait partie Juhán également. Selon la présidente, l'objectif à long terme de l'organisation est de redonner aux Saamis la liberté de disposer d'eux-mêmes en tant que peuple, l'auto-détermination des terres ancestrales, de la langue et de la culture locale. L'organisation est originellement apparentée à *Sámiid Riikkasearvi*, l'association saamie de Suède (SSR), qui défend principalement les intérêts des éleveurs de rennes sur le territoire. Cet agenda politique s'expliquerait encore par l'idéologie *les Lapons seront lapons* qui, je le rappelle, amalgamait les Saamis aux éleveurs de rennes (Solbakk, 2006). Mon hôte de terrain m'explique également que *Sáminuorra* permet aux jeunes Saamis de se

réunir, de se rencontrer et de dialoguer. Sápmi étant une vaste région, les jeunes se retrouveraient assez dispersés et ne se connaîtraient dès lors pas beaucoup entre eux¹².

Lors d'un dîner en compagnie de Ulda, Hector et une de leurs amies, je suis interpellé sur mon prénom et sur mon histoire. Léopold II et l'histoire coloniale de la Belgique. L'amie de mes colocataires me demande : « Que penses-tu de ce qui est arrivé ? Ressens-tu de la honte ? » Deuxième occurrence de responsabilisation personnelle par rapport à l'histoire de mon pays. Hannes m'avait déjà demandé de me positionner, de rendre des comptes à ce sujet. Je ne comprenais pas. J'ai à peine 23 ans, je n'ai rien à voir avec ces histoires, pensais-je confortablement. Pourquoi donc m'interrogent-ils sur le passé de mon pays et sur les conquêtes coloniales de mes ancêtres ? Cette sombre histoire n'est-elle pas dépassée ? Ces interpellations, qui ne seront pas les dernières, ont été majeures dans la compréhension de mon terrain. Elles m'ont aidé à progressivement transiter d'une perspective de colonisateur à une perspective de colonisé. En tant que descendant de colon belge, je n'avais pas beaucoup entendu parler de la colonisation, je pensais vivre à une autre époque, ce passé me paraissait révolu et extérieur à ma personne, le rôle de mes ancêtres dans la structuration de ma conscience me semblait si faible. Plus j'avancais dans mon expérience, plus je me rendais compte de la place majeure de la colonisation dans la construction des identités de mes hôtes. Mon schème de pensée initial qui plaçait l'histoire coloniale belge dans le passé et, ce faisant, hors de moi, s'est transformé à

¹² « *Sáminuorra* [l'association des jeunes Saamis de Suède] était autrefois appelée *le jeune concile du SSR* et fut fondée ainsi en 1963 à la Haute Ecole saamie de Jokkmokk. [...]. Le travail de l'Organisation est d'assurer et promouvoir les intérêts économiques, sociaux, culturels, légaux et administratifs des jeunes Saamis, avec une attention particulière au commerce saami. Cela consiste à promouvoir, chez les jeunes Saamis, la connaissance et le respect des caractéristiques et valeurs particulières aux échanges commerciaux et à la culture des Saamis. Tous les jeunes Saamis peuvent devenir membre de *Sáminuorra*, soit à travers un village saami, une organisation saamie locale ou comme individu. Les activités de *Sáminuorra* vont des camps pour enfants en bas âge aux programmes de publicité visant le gouvernement et le Parlement suédois. Certaines de leurs activités incluent les camps de confirmation et les camps de sport. Elle agit aussi en tant que corps représentant qui participe à l'écriture de beaucoup de rapports. *Sáminuorra* éduque également les jeunes Saamis en dispensant des cours et des séminaires sur différents sujets. En permettant aux jeunes Saamis de se rassembler et d'échanger des idées, elle joue un rôle social important. L'association publie une revue pour les membres quatre fois par an. » (Solbakk, 2006, p. 203-204).

travers ces frictions d'imaginaire (Laurent, 2019) répétitives sur mon terrain, me poussant à répondre du passé belge. D'un point de vue saami, la colonisation n'appartient pas plus au passé qu'au présent et au futur. Leur peuple, autochtone et minoritaire en Suède, subit des injustices depuis plus de 400 ans et les effets de ces injustices sont tangibles quotidiennement (racisme structurel, canaux politiques encrassés, système éducatif centré autour de la société suédoise, etc.). Je me rappelle cette interpellation d'un hôte de terrain qui me demandait, pour la méthode et le sujet de ma recherche, de ne jamais oublier l'histoire coloniale des Saamis et les séquelles qu'elle a laissées et continue de provoquer. Les Saamis m'ont aidé à me décentrer de ma perspective inconsciente de colonisateur. Ils m'ont invité à découvrir l'histoire coloniale de mon peuple et de ma famille, d'en déceler les ressorts agissant sur ma conscience et son jugement, à ne pas sous-estimer le rôle de mes ancêtres dans ma vie présente. Ainsi, j'ai commencé à poser des questions autour de moi, que mon éducation en Belgique m'avait très peu donné l'occasion de poser : qu'est-ce que la colonisation belge du point de vue des Congolais ?¹³ Ce chemin de réappropriation de mon histoire, je ne fais que le commencer et je réalise à ma manière mon devoir d'héritage. Un principe éthique cher aux jeunes Saamis de mon terrain et qui personnellement me pousse à chercher mes origines¹⁴, me dégager du colonialisme belge et promouvoir la décolonisation des peuples.

Chaque fois que l'on me demandait de répondre de l'histoire coloniale belge (il m'est arrivé de me faire appeler « mon petit colon » par un acteur de terrain en fin de soirée), ma compréhension des imaginaires locaux s'affinait. Sur ma personne était projetés sans arrêt de nombreux rayons de l'imaginaire de mes hôtes qu'il s'agissait d'incorporer, de noter, et d'interpréter une fois l'expérience interculturelle bien entamée. Pierre-Joseph Laurent (2019) parle d'*instrumentalisation de la subjectivité* à ce propos. Il s'agit de se servir de sa personne comme d'un outil attirant à lui des jets d'imaginaires de ses hôtes de terrain. S'instrumentaliser, c'est en quelque sorte faire de sa vie une expérience scientifique, considérer que tout ce qui nous tombe dessus est source potentielle de savoir qui appelle à se symboliser, c'est-à-dire, dans le cas de l'*ethnographie*, à se verbaliser et à se conceptualiser (Laurent, 2019). Cette attitude fait du vécu personnel un moyen de connaissance et non plus une fin en soi (source d'égoïsme,

¹³ En rentrant de mon terrain, je me suis plongé dans la lecture de *Congo* de David Van Reybrouck (2012) qui rend compte de l'histoire du Congo à partir de points de vue congolais.

¹⁴ La lecture des *Essais* de Montaigne sur mon terrain, ainsi que les plusieurs références à cet ouvrage de la Renaissance française, ne sont pas arrivées uniquement par hasard dans cette recherche.

d'angoisse et d'insatisfaction). *L'instrumentalisation de la subjectivité* (Ibid., 2019) et la joie de comprendre à partir de soi est une attitude que je rapprocherais du *gai savoir* de Nietzsche¹⁵. Dans cette perspective la vie devient une sorte de jeu. Et cette idée m'est si séduisante que je ne peux m'empêcher de voir, à l'intérieur de l'épistémologie anthropologique, une éthique. Cependant, je ne voudrais pas caricaturer et idéaliser la démarche d'observation participante¹⁶ en faisant l'impasse sur tous les moments de doute, d'angoisse et d'ennui qu'elle mêle à la joie de l'aventure et de l'apprentissage. Pour en témoigner, voici un extrait de mon cahier de terrain après presque 7 mois d'observation participante :

Je m'ennuie. Cela fait plus d'un mois que je désire rentrer chez moi, retrouver ma famille et leurs façons de vivre, revoir mes amis et rire avec eux, me sentir chez moi dans mon confort matériel incluant jardin, ordinateur et internet. Cela fait plus de 6 mois que je ne me sens pas chez moi. Je suis chez quelqu'un d'autre. Ma légitimité doit être sans cesse renouvelée. Et puis encore cette humilité ethnographique (doute de soi et écoute de l'Autre), aussi éclairante et libératrice qu'elle puisse être, me pousse, encore une fois, en dehors de chez moi à l'intérieur de moi-même. Enfin, il y a bien longtemps que les bras de ma langue maternelle ne me bercent plus. Que faire avec tout ce temps? Il y a trop de temps. Il abonde presque autant que la neige ici. [...]. Est-ce que l'ennui, le profond, celui qui ôte toute valeur aux actions, pris au sérieux, habité et accueilli, débouche vers du mieux et du plus sage? Ou bien est-il juste vain? Pendule schopenhauerien... Il m'a en tout cas fait sourire en écrivant ces lignes.

(Extrait de cahier de terrain, février 2021, Jokkmokk).

L'instrumentalisation de la subjectivité a besoin, pour s'enclencher et donner ses fruits, d'une autre pratique, celle du cahier de terrain et de la réflexivité (Laurent, 2019). Que fais-je quand j'écris dans mon carnet de terrain? J'aide ma mémoire à enregistrer mes expériences de terrain. Retenir, relire, remémorer, réinterpréter, en vue d'une compréhension profonde de la vie de mes hôtes mais également de l'écriture de mon terrain. Une visée épistémologique se dessine

¹⁵ NIETZSCHE, F., *Le gai savoir* (trad. P. Klossowski), Paris, Club français du livre, 1957.

¹⁶ « L'observation participante » se traduit par la présence physique et de longue durée du chercheur sur son « terrain ». Cette relation particulière avec l'« objet » d'étude signifie une observation en profondeur de la réalité concernée et une attention particulière à la qualité des rapports sociaux qui constituent un groupe. Elle place d'emblée le chercheur au-delà de toute vision simplificatrice, formelle et institutionnelle de la réalité » (Kilani cité par Laurent, 2019, p. 10).

ici où une méthode rigoureuse—celle de l’observation participante—et une fondation solide de connaissance sont mises en évidence. Ensuite, si je porte mon attention sur le contenu de mes carnets, je peux y voir, entre les lignes des descriptions ethnographiques, le récit des passions qui me tourmentent. Ces parties, que l’on pourrait considérer plus intimes, sont écrites dans les mêmes cahiers sans séparation formelle vis-à-vis des descriptions ethnographiques. Je pense que ce choix de disposition et d’écriture est à propos, dans la mesure où il montre l’intrication et la consubstantialité entre le terrain et le chercheur. « Je n’ay pas plus fait mon livre que mon livre m’a fait, livre consubstantiel à son auteur, d’une occupation propre, membre de ma vie » comme écrivait Michel de Montaigne (II, XVIII, p. 69). « Nous » ne pouvons pratiquer notre science ethnographique qu’à travers nous, avec notre subjectivité teintée de nos désirs, affects et perceptions propres. Je suis en note de bas de page de mon texte¹⁷.

Par la mise par écrit de mon intimité, de ma vie affective, je peux digérer mes passions et m’en distancier voire m’en libérer et ce faisant, en plus du plaisir propre, me rendre plus disponible aux vies de mon terrain. Car celui dont l’esprit est toujours agité réunit tous ses efforts pour se déprendre, ce qui ne lui laisse plus beaucoup de forces pour comprendre l’esprit d’autrui. Dans mes cahiers de terrain transparait donc un double mouvement de connaissance. Une compréhension de l’Autre qui s’affine et une transformation de soi qui s’apprivoise. La visée épistémologique du terrain et de ses cahiers s’accompagne donc nécessairement, pour moi, d’une visée éthique. Celle-ci fut présente avant mon terrain, pendant et après celui-ci. Je la retrouve dans mes motifs de voyage, dans le choix de mon terrain, dans la rigueur de ma recherche, ainsi que dans l’envie d’être utile aux Saamis. Ces dimensions morales accrochées au processus ethnographique et à ses valeurs épistémiques me laisse penser que l’écriture des cahiers se rapproche aussi pour moi d’un *exercice spirituel* au sens que Pierre Hadot (2002) donne à cette expression. J’entends par là une action ayant pour but d’avancer vers la vertu en accordant les valeurs et les actes. La pratique du cahier de terrain me donne les forces de me déprendre de mes cristallisations psychiques, de me familiariser avec la vie de mon esprit et déjouer mes conditionnements socio-culturels. Par le récit de soi et le récit des autres (et l’expérience longue du terrain), j’altère ma personnalité, je casse des chaînes, je trouble mon

¹⁷ « De tout ce qu’on écrit, je n’aime que ce qu’on écrit avec son sang. Ecris avec ton sang, et tu découvriras que le sang est esprit. » NIETZSCHE, F., *Ainsi parlait Zarathoustra I* (trad. G. Blanquis), Paris, Aubier-Flammarion, 1969, p. 111.

imaginaire. La découverte de l'imaginaire de mes hôtes nécessite la percée de mon propre imaginaire. Je pense que l'ethnographe, pour bien faire son travail, doit scier la branche sur laquelle il est assis. En somme, je me rends de plus en plus malléable et volubile, ethnographe et libre! Mes carnets sont mes véhicules tout-terrain car en assemblant les conditions d'une réflexivité, ils me font avancer sur le chemin du sages. Le carnet de terrain est un outil formidable dont peuvent se servir tous les explorateurs de l'homme. Il permet d'enregistrer la mémoire, de symboliser les expériences sensibles et leurs affects et, enfin, de se tendre un miroir et apercevoir un reflet de son être.

Vivre parmi une population colonisée m'a permis de prendre conscience que j'étais moi-même pris dans un imaginaire de peuple colonisateur dont il me fallait me détacher pour entendre les voix de mon terrain. Des voix saamies auxquelles je souhaite laisser un maximum de place dans ce travail, par le biais de citations et d'extraits d'entretien notamment. A ce propos, Juhán m'a dit un jour qu'un travail muni de témoignages et écrit dans un langage parlé aurait probablement plus d'impact sur les lecteurs saamis qu'un texte jargonnant et pédant. J'ai donc essayé de suivre un rythme fluide et un style oral tout au long de ce mémoire, dont j'aime à penser qu'il pourra servir en dehors des murs de l'université. D'ailleurs, je me suis engagé vis-à-vis de mes hôtes de terrain à traduire ma recherche en anglais afin qu'ils puissent la lire s'ils le souhaitent¹⁸.

L'observation participante m'amène ainsi à penser les processus de sculptage identitaire de mes hôtes. Des processus principalement basés sur les traditions ancestrales et sur la colonisation de Sápmi. Le tournant socio-politique des années 1970 a amené un questionnement identitaire fort. Il fallait désormais s'accorder, en vue de l'obtention de droits, sur ce qu'était un Saami et ce qui était traditionnel. Des questions qui feraient appel à l'imaginaire de l'authenticité. L'identité saamie, est-ce une question de sang, d'activités, de valeurs, de lieu de vie, de langue? Et dans quelle mesure? Le problème de la mesure me paraît ici central puisque l'instrument avec lequel l'identité saamie serait déterminée semble introuvable. Les contours de la «saamité», ces frontières de l'« authenticité » ethnique, ne peuvent donc être tracés que partiellement voire arbitrairement. Dans un premier temps, mes acteurs de terrain exigent de récupérer le pouvoir de juger de l'appartenance ethnique, c'est-à-dire se réapproprier

¹⁸ Sur la place de l'intimité de l'ethnographe au sein de sa monographie, voir notamment : DEFREYNE, E., HAGDAD MOFRAD, G., MESTURINI, S., VUILLEMENOT, A.-M., *Intimité et réflexivité. Itinérances d'anthropologues*, Louvain-La-Neuve, Academia, 2015.

l'imaginaire de l'authenticité encore largement conditionné par le colonialisme suédois (cf. *supra*, la construction du colonialisme suédois).

Dans les conditions requises pour voter au Parlement saami de Suède, on observe une claire insistance sur la langue saamie.

Les élections du Parlement saami de Suède accorde le droit de vote aux personnes suivantes:
"Le droit d'être inclus dans la liste électorale et de ce fait avoir le droit de vote est accordé à toute personne se considérant Saami et qui a ou a eu le saami comme langue à la maison. Le vote est aussi accordé si les parents ou les grands-parents ont ou ont eu le saami comme langue à la maison, ou si un des parents est répertorié dans les registres électoraux saamis. Il faut être âgé de 18 ans le jour des élections et être un citoyen suédois. Si vous n'êtes pas citoyen suédois, vous devez avoir résidé en Suède depuis plus de trois ans."

(Solbakk, 2006, p. 14).

Là où l'idéologie *les Lapons seront lapons* définissait les Saamis selon la pratique d'élevage de rennes, les textes juridiques suédois se basent plutôt sur la langue maternelle pour déterminer qui a le droit d'être Saami. Je rappelle que beaucoup de Saamis de ma génération ont perdu leur langue maternelle originelle suite aux politiques d'assimilation forcées, les pensionnats chrétiens par exemple, où leur parents et grands-parents ont été envoyés. Et une des conséquences de ces politiques fut un sentiment de honte par rapport à la culture saamie et une diminution de la transmission des langues saamies aux descendants. J'observe donc deux tentatives de définition, l'une basée sur l'élevage de rennes, l'autre sur la langue maternelle. Mais ces deux définitions ont été largement élaborées de l'extérieur, par les politiciens suédois (et leur imaginaire). Pourtant ce sont elles qui comptent dans la reconnaissance juridique des Saamis.

L'imaginaire de l'authenticité et le doute de légitimité

Les définitions arbitraires de l'identité saamie, aussi vieilles, ethnocentrées, et coloniales soient-elles, influencent le regard des Saamis sur eux-mêmes. Ainsi, l'absence de définition stable de l'identité saamie, due à l'histoire coloniale et à ses catégories colonialistes, engendrerait des violences latérales chez les Saamis. Une violence latérale, dans ce contexte, est une violence qui a lieu entre deux ou plusieurs personnes, groupes ou institutions appartenant à une même société. Ces violences intestines auraient pour effet de fragmenter la société saamie et provoquer des tensions psychiques chez certains de ses membres (cf. *supra* la stratégie « diviser pour mieux régner » de la Suède). Je propose maintenant d'évoquer quelques types de questionnement identitaire qui résultent de ces violences latérales que subissent parfois mes acteurs de terrain. J'ai relié différentes observations empiriques à une formulation entendue plusieurs fois sur mon terrain qui me semble au cœur de ces fractures personnelles et sociales: *Am I Sami enough?* Enfin, ce questionnement existentiel, qui déploie l'imaginaire de l'authenticité, pourrait se poser dans tout Sápmi mais pas chez tous les jeunes Saamis, selon une hôte de terrain. Par exemple, il est très peu probable qu'une personne dont les deux parents sont Saamis, qui habite à Sápmi depuis sa naissance, qui parle le saami et qui est baignée dans l'élevage de rennes, soit piquée par cette interrogation. Ces doutes toucheraient plus les personnes ayant décidé, un moment ou un autre de leur vie, de se réapproprier leur héritage saami, parvenu à eux par l'histoire d'un ou plusieurs de leurs ancêtres.

Am I Sami enough si un de mes deux parents n'est pas Saami? Juhán, Hannes, Liv et Ulda ont tous les quatre en commun d'avoir un parent dépourvu d'origine saamie. Ce ne sont pas des exceptions à Jokkmokk. Parmi l'ensemble des interlocuteurs avec qui j'ai pu m'entretenir au village, j'estimerai à plus de 50% le pourcentage de Saamis dans cette situation identitaire. Juhán trouvait cela ridicule de différencier les Saamis selon qu'ils aient plus ou moins de «bons» gènes, assez ou pas assez de sang indigène. Il se demandait avec humour si c'était la partie de son corps situé au-dessus de la ceinture ou en-dessous qui était saamie? Mes hôtes de terrain, bien qu'ils se sachent être Saamis et non pas bâtards, doivent parfois faire face à ce genre de discrimination. N'avoir qu'un parent saami signifie, par exemple, obtenir moins de chance d'être nourri dans l'élevage de rennes et dans la langue originelle. Cela augmente également les probabilités de vivre une partie de sa vie en dehors de Sápmi avec l'autre parent, ce qui peut engendrer des sentiments d'illégitimité lors du retour au pays.

Am I Sami enough si je ne parle pas une langue saamie? En décrivant quelques aspects de Jokkmokk, je racontais que la langue saamie n'est pas la langue la plus parlée au village. Le suédois domine la vie quotidienne. Parmi la moitié saamie des habitants, environ 20% parlent quotidiennement une langue saamie, selon les estimations de mes interlocuteurs. Je demandais un jour d'été à Liv pourquoi elle s'inscrivait à un cours de saami de Lule. Elle me répondit que lorsqu'elle était petite, à l'école saamie de Jokkmokk, elle était « la seule qui ne pouvait pas parler bien le saami. » Le soir même, Liv et moi nous rendons à une soirée. Une discussion de groupe se lance entre Liv et ses amis d'enfance. Soudain, les trois personnes en face de Liv commencent à parler saami. Elle me regarde alors, triste d'être exclue de la conversation et m'explique qu'ils sont en train de parler cette langue qu'elle ne comprend pas. Pendant la journée quelques heures plus tôt, elle m'avait confié être triste de ne pas avoir eu le saami en langue maternelle comme la plupart de ses amis. Pour beaucoup de jeunes Saamis, être dépossédé de leur langue maternelle originelle constitue une souffrance. Les Saamis non-samophones se retrouveraient mal à l'aise face à cette norme sociale selon laquelle il faudrait transmettre aux descendants l'héritage culturel. Et dans cet héritage abyssal se trouve les différentes langues saamies. De nombreux jeunes Saamis se sentiraient dès lors coupables ou honteux de ne pouvoir porter leur langue maternelle originelle à travers le temps et l'offrir à la génération suivante. Cette exigence sociale de transmission et d'appartenance pousse donc certains jeunes à réapprendre le saami à l'université à défaut de l'avoir appris en famille. C'est le cas de Lou, qui a réappris le saami du Nord, sa langue maternelle oubliée, pendant 5 ans à l'université en Sápmi finlandaise. Mais comme me l'ont souvent rappelé mes hôtes de terrain, il est tout à fait possible de cheminer dans la culture saamie sans maîtriser sa langue. D'autres chemins mèneraient à l'héritage des ancêtres, comme l'artisanat, l'élevage, la cuisine ou le joïk. Tous des chemins tracés par leur imaginaire de l'authenticité. J'ai demandé à Hannes et Juhán s'il était important que j'apprenne la langue saamie pour mes recherches sur la culture saamie. Ils m'ont répondu qu'apprendre des mots et des phrases par-ci par là - ce qu'ils font personnellement - aide certainement dans la familiarité avec tous les domaines de la culture. Cependant, ils ne me recommandent pas de centrer toute mon énergie sur l'apprentissage de la langue, mais plutôt de privilégier l'observation participante. De plus, selon eux, « connaître quelques mots montrera que tu es motivé pour apprendre, que je ne vais pas juste écrire sur eux mais avec eux. »

Am I Sami enough si je ne pratique pas l'élevage de rennes et que je ne fais pas partie d'un village saami ? Non, selon les partisans de l'idéologie *les Lapons seront lapons* ou pour les têtes formatées par des images exotiques. Sont-ils les mêmes? Les éleveurs de rennes posséderaient un statut social élevé dans la société saamie. Historiquement, ils possédaient souvent plus de richesses que les Saamis des mers et des forêts et socialement seraient considérés aujourd'hui par beaucoup comme le fer de lance de la continuité culturelle autochtone à Sápmi. Si tout le monde s'accorde pour dire que le renne est une figure centrale dans la culture saamie (matériellement comme symboliquement), les avis divergent quant à son rôle de pilier de la tradition. Certains affirment que sans les rennes, il n'y a plus de Saami. D'autres pensent que la culture saamie peut survivre à la disparition des rennes, comme elle a déjà survécu aux nombreuses hostilités de l'histoire. Le fait est qu'avoir sa place au village saamie, de surcroît être éleveur (Liv et Juhán font partie d'un village saamie et ne sont pas éleveurs), garantit presque à coup sûr l'entrée dans l'« authenticité » ethnique. Ce serait un signe fort d'appartenance sociale, à côté de la maîtrise de la langue originelle et du « capital saami » de la famille. Au-delà des avantages sociaux de faire partie du village, figurent les avantages économiques. Comme le village saami est à la fois entreprise et territoire, je rappelle que l'accès aux ressources naturelles de ce territoire est réservé, par la loi suédoise, à ses villageois. J'ai évoqué les projets d'avenir de Juhán et Hannes, qui souhaitent s'installer dans une maison-ferme et se construire une vie autarcique en s'entourant de bois, d'animaux, d'eau etc. Seulement Juhán, reconnu juridiquement en tant que « villageois », sait où installer son domaine. Hannes ne le sait pas, puisqu'il ne bénéficie d'aucun territoire. Avec ce cas empirique, j'observe qu'une définition de l'identité ethnique procure des avantages juridiques et sociaux qui influencent les représentations de soi. Un hôte de terrain me confie un jour qu'il souffre et est en colère à cause de ce tri arbitraire réalisé par la Suède (soutenu par l'idéologie *les Lapons seront lapons*) qui a eu pour conséquence de placer toute sa famille dans la catégorie de «Saamis illégitimes » : « Le gouvernement a décidé que ma famille n'était pas saamie car elle possédait une vache et non un renne » me disait-il âprement. Ce faisant, « l'ennemi », le gouvernement d'il y a 50 ans, a procédé à une double exclusion à l'égard de sa famille. D'une part, ses ascendants n'ont pu jouir des droits alloués aux éleveurs de rennes et, d'autre part, sa famille a subi des discriminations par manque de reconnaissance sociale de sa propre communauté. Dans l'histoire familiale de mon hôte apparaît l'enracinement colonial de l'imaginaire de l'authenticité et des violences latérales qu'il peut engendrer. Mon hôte de terrain ne se considère pas saami, bien qu'il ait des origines saamies à côté de ses racines roms et wallonnes. Cela lui arrive d'utiliser le mot à consonnance péjorative « lappish », Lapon en suédois, en guise peut-

être de provocation ou de vengeance ? Cette année, il portera tout de même le kolt saami, pour la première fois de sa vie, lors de la fête nationale saamie du 6 février.

Am I Sami enough si je vis ou ai vécu en dehors de Sápmi ? Ulda me confie un jour qu'elle ressentait parfois un manque de légitimité lorsqu'elle a débuté l'élevage de rennes car elle avait vécu une partie de sa vie en dehors de Sápmi. Ulda a fait 5 ans d'étude de biologie à Stockholm. Elle me confie que si elle avait étudié à Jokkmokk ou dans le nord de la Suède, elle aurait fait une formation plus « pratique ». Elle ajoute : « Parfois j'ai l'impression d'avoir étudié 5 ans pour rien. » Elle se servirait peu de ses connaissances en biologie dans l'élevage des rennes. Elle peut comprendre les maladies des rennes mais pour devenir vétérinaire, elle devrait étudier 5 ans de plus. Commencer l'élevage de rennes après avoir fait des études dans le sud de la Suède est bien différent de continuer une pratique familiale dans laquelle nous avons grandi. Pour « revenir » à l'élevage après avoir fait des études universitaires, si on a la chance de faire partie d'un village saami, il faut faire ses preuves. Il y a, en effet, une pression sociale de la part des éleveurs expérimentés, qui s'exerce à l'encontre du nouvel éleveur. Ulda se considère comme une nouvelle éleveuse et s'applique à développer au mieux sa nouvelle entreprise d'élevage, en coopération avec celles de son père et de ses cousins. Vivre en dehors du territoire traditionnel pendant un certain temps, voire pendant toute sa vie, peut ainsi être un facteur de « non-authenticité » pour ses pairs vivant au sein de la « mère nourricière ». Cela peut être interprété comme un éloignement par rapport aux modes de vie « coutumiers » en phase avec l'environnement local.

Am I Sami enough? Une question qui s'enracine dans la violence et l'arbitraire de la colonisation. Un doute parti d'idéologies impérialistes et transporté vers l'intimité des consciences d'aujourd'hui. Une discrimination raciale qui devient juridique et sociale. Cadeau empoisonné des colons pour les autochtones à préserver, que dis-je, à sauver ! Ces tris arbitraires du passé influencent à présent les représentations que se font les Saamis d'eux-mêmes. Et ces représentations jouent un rôle dans la reconnaissance de l'autre en tant que Saami « légitime ». J'ai voulu questionner les origines coloniales du doute de légitimité qui peut gangrener les consciences de mes acteurs de terrain qui se demandent : *Am I Sami enough?*

A présent je voudrais explorer un autre côté de la question existentielle, son côté moral. Lorsque l'ordre social et l'ordre étatique n'empêchent pas un individu de se considérer légitimement Saami, lorsque celui-ci a le sentiment de passer le seuil de la porte de l'authenticité, il peut

survenir le souci de transmission de cette « authenticité ». Quand l'identité saamie est désirée et reconnue, elle viendrait imposer un devoir moral : fais vivre l'héritage. *Am I Sami enough?* se transforme alors en une question que l'on se pose à soi-même lorsque l'on juge ses actes, non plus tellement par souci de légitimité mais dans l'objectif de s'autodépasser, de réaliser ses idéaux. Le nouveau côté de l'interrogation existentielle pousserait donc mes hôtes de terrain à mener leur vie en découvrant leurs origines et en les portant vers l'avenir. Une interrogation morale qui se traduirait en pratiques concrètes liées aux traditions de Sápmi, toutes des manières de « vivre sa culture », pour reprendre les mots de Liv.

L'imaginaire de l'authenticité et la transmission des traditions

En septembre, juste au-dessus du cercle arctique, Jokkmokk s'assombrit doucement mais sûrement. Les chaleurs d'été laissent place à une timide dizaine de degrés. Les jours interminables sont mangés progressivement par les créatures nocturnes. Le soleil ferme ses rideaux et s'endort avant 20h. La cueillette des baies est finie. La saison de la chasse à l'élan va bientôt commencer, les éleveurs abattent les rennes mâles et âgés et les ours préparent leur tanière. La nature vieillit en silence, les bouleaux jaunissent et le sol rougit, c'est l'automne polaire qui prend ses aises.



Figure 13 : Paysage d'automne à Jokkmokk. Photo : L. Beyaert, 19 septembre 2020.

Le 20 septembre, à l'appartement, je vois Ulda entrer avec une patte de renne à la main, qu'elle dépose sur le comptoir de la cuisine. Une autre patte arrive avec Hector. Mes deux hôtes ressortent de l'appartement pour ramener les autres parties du renne que Ulda vient d'acheter à sa soeur, elle aussi éleveuse. Ulda me regarde et s'exclame : « Quand tu viens à Jokkmokk tu vois des choses différentes! » Mes deux hôtes de terrain sont concentrés et silencieux. Ils agissent avec zèle. Tous les deux découpent, salent, emballent le renne. Les parties de l'animal sont étiquetées, soit avec le nom de la partie, soit avec le futur plat auquel elle est destinée. Le cou est vidé de sa chair et rangé dans une malle. Tous les paquets de viande seront mis au congélateur. Selon les estimations de ma colocataire, elle peut tenir un an avec ce renne. Si l'automne est la période habituelle d'abattage des rennes, certains Saamis, dont ceux du Nord, attendent l'hiver pour abattre. L'éleveur cherche toujours à abattre ses animaux lorsque ceux-ci ont le plus de poids. Et le moment de l'année où le renne mâle pèse le plus lourd, c'est juste avant la période de rut où la compétition pour les femelles débute. Cette période étant très énergivore pour les rennes, notamment en raison des combats entre mâles, ceux-ci perdent rapidement leur masse. C'est pourquoi les éleveurs abattent leurs rennes avant le rut, c'est-à-dire entre septembre et décembre. Le 23 septembre, après sa journée de travail à *Ren och Vilt*, Hannes arrive chez moi pour prendre le *fika*. Il est très fatigué car *Ren och Vilt* a acheté plus de cent rennes aujourd'hui et il a dû les découper et les ranger dans la chambre froide de l'entreprise. Mon hôte m'explique que les morceaux de viande sont emballés dans du plastique et congelés. Ils seront découpés en plus petites parties lorsqu'ils seront mis en rayon. Comme l'abattage des rennes se déroule uniquement à cette période, l'entreprise doit s'approvisionner suffisamment pour toute l'année.

Un lundi matin de novembre, vers 8h30, nous partons, Ulda, Hector et moi en voiture, fermer les barrières de leurs zones de pâturage situées dans les montagnes. L'objectif derrière ces fermetures d'espace est de contenir les rennes d'Ulda dans une aire particulière de son village saami afin de pouvoir plus facilement les diriger vers les forêts une fois la neige arrivée. Sur la route, Ulda fait un premier arrêt aux bureaux de *Vattenfall*, la plus importante compagnie d'électricité de la région. Le pass que Ulda a reçu de la compagnie pour ouvrir les murs métalliques entourant leurs barrages hydroélectriques ne fonctionne plus. Ulda ne peut donc plus circuler sur les routes bétonnées des montagnes pour rejoindre son village saami. « Entre les deux rivières » est la traduction française du nom du village de ma colocataire. Ulda règle le problème du pass et nous continuons à grimper. Nous arrivons aux portes d'un grand barrage

et nous les ouvrons afin de rouler sur cette cime grise, lourde et étroite venant brider les instincts de la rivière lule. Sur notre droite, cette haute masse d'eau, où son père à l'habitude de pêcher, remplit silencieusement les turbines enfouies dans les profondeurs. Sur notre gauche, des routes et une cascade gelée se dessinent loin en-dessous de nous. Nous descendons de la voiture et apercevons des pylônes électriques. Nous nous rapprochons d'eux et entendons leur bourdonnement juteux. Les flux aqueux se transforment ici en flux électriques. Ulda écoute et me confie être angoissée par ces bruits bizarres d'écoulement d'énergie. Elle me dit ensuite que la région de Jokkmokk possède 12 ou 13 barrages, ce qui la place au-dessus de toutes les autres régions suédoises, voire d'Europe, en terme de nombre d'installations hydroélectriques. Nous nous reposons aux pieds d'un marais et mangeons du renne bouilli, réchauffé au bec Bunsen, assis sur des peaux animales. Une fois le repas terminé, je remarque Hector qui s'éloigne de nous. Je demande alors à Ulda ce qu'il est en train de faire : « Je lui ai demandé d'enterrer les os du renne au pied d'un bel arbre. Tu ne peux pas les laisser n'importe où. Tu dois le respecter, le remercier et le rendre à la terre. C'est une tradition. » J'aurai l'occasion d'observer l'application de cette pratique traditionnelle plusieurs autres fois sur mon terrain¹⁹.

L'allégorie de la boule de neige

Je discutais un jour avec Juhán des possibilités de sujets pour ma présente recherche. Pourquoi pas le joïk? Juhán semble appuyer mon idée qu'il m'a bien évidemment suggérée plus d'une fois. Pour mon hôte, le joïk est une passion et un champ de savoirs pour lequel il se considère être un « nerd » (un « geek », un « mordu »). Passion et connaissances que lui a transmises son père. Juhán me donne les coordonnées d'un chercheur ayant réalisé un doctorat sur le joïk. Mon ami ajoute que le joïk est un sujet très vaste pour lequel il nous faudra réfléchir à un aspect à aborder en particulier. Il me suggère que l'on établisse ensemble un panorama des

¹⁹ Cette pratique semble évoquer ce qu'Odner explique à propos des liens sociaux entre humains et non-humains dans la vision du monde saamie : « Comme dans toutes les interactions sociales, une relation sociale était comprise en tant que transaction. Les pierres sacrées étaient vaniteuses et voulaient être belles et brillantes, donc elles demandaient à être recouvertes de graisse. Elles voulaient aussi l'âme des rennes qui était contenue dans la partie la plus durable du corps du renne. Les rennes étaient structurés, comme toutes les autres personnes, avec un corps qui était impermanent et un souffle vital qui lui survivait. C'est tacitement entendu que la pierre ramènerait les âmes au gardien des âmes, qui, en temps voulu, leur fournirait de nouveaux corps » (Odner, 2000, p. 169).

possibilités de recherche ainsi qu'un plan, ce que nous ne ferons pas finalement. Il me conseille d'aller écouter les joïks et les archives que son père a éditées sur une playlist d'*Itunes* disponible au musée *Ajje* du village. Beaucoup de ces joïks, entretiens et histoires racontées ont été enregistrés durant le marché d'hiver de Jokkmokk. Certaines archives remontent aux années 1960. Pendant que Juhán est en train de réfléchir à voix haute à toutes les personnes que je pourrais rencontrer pour ma recherche, Ulda nous rejoint. Elle se met également à réfléchir à des contacts potentiels. Juhán a lui même écrit un article sur le joïk il y a quelques années. Il m'explique qu'il avait eu du mal à trouver des informations sur internet ou en bibliothèque pour la rédaction de cet article. Selon lui, il manque de la littérature sur le joïk qui serait accessible facilement et gratuitement pour qui le souhaiterait. En l'état des choses, il ne voit pas comment s'informer sur le joïk sans rencontrer directement des joïkeurs.

Je me trouve chez Juhán un soir. Une hôte de terrain que j'avais rencontrée précédemment nous rejoint. Elle fait connaissance avec Juhán. Dans les premières questions qui surgissent de la rencontre : « D'où viens tu? Quel est ton nom de famille? Sommes-nous cousins? A combien de degrés? » Ensuite, mes deux hôtes évoquent le sujet de l'art. Ils affectionnent l'oeuvre d'Anders Sunna, artiste saami qui possède un atelier à Jokkmokk. Leur conception de l'art est proche de celle de l'artiste. Selon eux, l'art doit avoir un but : « Pas simplement des rennes, mais l'art doit aller un pas plus loin. Il doit avoir un objectif. » Anders Sunna chercherait à provoquer, choquer et interroger à travers son art.

Juhán apporte ensuite son habit saami, des couteaux, un collage de carton en forme de renne et une ceinture qu'il est en train de fabriquer, pour nous les montrer. L'autre personne admire ces objets et m'explique que ces couleurs et ces motifs sont typiques de la tradition saamie de Lule dont ils sont tous deux issus. Un débat se lance alors à propos de la rigidité des formes, motifs et styles de la tradition de Lule. Quelle place aurait la créativité personnelle au sein de cette rigidité ? Juhán raconte qu'il avait amené un objet d'artisanat, gardé par sa famille pendant plusieurs générations, à *Samernas* lors d'un cours. Les formes et les couleurs de son objet, âgé de 100 ans, différaient de ce que l'enseignante appelait les formes et couleurs « traditionnelles » de la tradition de Lule. Et cela avait amené l'enseignante à disqualifier l'objet apporté par Juhán, le relayant dans la catégorie « non-traditionnelle ». Qui de l'enseignante ou de l'ancêtre de Juhán devait servir de modèle pour les productions artisanales contemporaines ? Qui peut légitimement construire cette catégorie de « tradition » ? Comment et pourquoi la construire ? Selon mes hôtes, la réticence de la professeure à accepter une pluralité de styles au sein de la

tradition artisanale de Lule, est symptomatique du souci de protection et de reproduction de la culture locale. Ainsi, définir des critères stricts de l'artisanat « traditionnel », posséder une catégorie « tradition » qui soit tangible, contruire soigneusement un imaginaire de l'authenticité, seraient des réactions socio-culturelles face à la situation de précarité dans laquelle la colonisation de Sápmi plongeait la tradition *duodji* de Lule.

Cependant, cette approche de l'héritage, si elle est nécessaire dans une certaine mesure à la continuité culturelle (il semble en effet compliqué de transmettre la culture sans sélectionner ce qui vaut d'être transmis), doit inclure un contre-poids pour mes hôtes. Ce contre-poids serait celui de la souplesse et du mouvement dans l'appréhension d'une tradition. Sans cette tension entre ouverture et fermeture, souplesse et rigidité, la tradition mourrait. Il est donc essentiel pour eux de protéger la tradition en fixant certains indicateurs d'authenticité, tout en continuant à développer ces indicateurs, les adaptant au fil des circonstances. Ce concept dialectique, écosystème de la tradition, Juhán le capture par l'allégorie de la boule de neige. Imaginons-nous en pleine bataille de boules de neige. Nous préparons les boules à lancer. Afin de réaliser les plus belles et les plus puissantes, nous tassons la neige dans le creux de notre main pour lui donner une forme bien ronde. Nous continuons à tasser la boule ce qui la rend de plus en plus rigide et précise dans ses contours. Nous voyons alors que si l'on continue de tasser notre boule, elle se rétrécira de plus en plus et finira par se briser en petits morceaux. Cette force centripète que nous utilisons pour tasser la neige, laissée à elle-même est donc mortifère pour la boule de neige. Il faut bel et bien ajouter une force centrifuge, c'est-à-dire ajouter de la neige continuellement à la boule, pour que celle-ci grandisse avec vigueur et ordre. Nous constatons ainsi une force résultant de ces deux forces, l'une centripète et l'autre centrifuge, qui porterait une tradition à travers les époques. L'idée de mon hôte de terrain, derrière l'allégorie de la boule de neige, peut également s'exprimer sous forme de dilemme : comment innover sans abîmer et consolider sans écraser ? Tâchons de garder l'allégorie de la boule de neige en tête car le comportement de mes hôtes de terrain, que je tente de décrire dans cette étude, peut s'interpréter comme des réponses ingénieuses à ce dilemme²⁰.

²⁰ Les processus de labellisation de certaines productions des traditions de Sápmi peuvent être un cas intéressant à analyser pour tenter de trouver des réponses au dilemme que pose l'allégorie de la boule de neige. Je pense notamment au label *Sami Duodji* qui régule les traditions artisanales saamies en indiquant l'« authenticité » d'une œuvre.



Figure 14 : Paysage d'hiver à Jokkmokk. Photo : L. Beyaert, 07 décembre 2020.

Je discute un soir avec Reatta. Elle a réalisé un mémoire universitaire sur l'évolution de la culture *duodji* depuis les années 70'. Elle a fait des études indigènes à l'université, où elle était la seule autochtone de sa classe. Dans son travail, elle abordait notamment l'impact de la globalisation sur les productions artisanales, les techniques commerciales, ou encore l'institutionnalisation de la tradition *duodji*. Je lui demande alors ce qu'elle pense de ces changements et si ceux-ci ne risquent pas d'impacter profondément les valeurs de la tradition *duodji*. Elle me répond :

Je pense que le changement est toujours une bonne chose car il fait partie d'une culture vivante. Je pense aussi que c'est important d'avoir une institution qui décide ce qu'est le *duodji* et ce qu'il n'est pas. Nous avons une culture forte qui est capable de garder ses valeurs à travers

le changement. Nous avons toujours été influencés par les échanges internationaux et c'est une bonne chose. Et nous avons des institutions qui prennent soin de notre culture *duodji*.

(Lou, notes de terrain, octobre 2020, Jokkmokk).

Dans les mots de mon hôte de terrain, le dynamisme de la boule de neige transparait clairement. Le changement est valorisé comme étant un signe de vitalité de la tradition *duodji* et semble correspondre à ce que j'ai appelé la force centrifuge de la boule de neige. Ensuite mon hôte ajoute qu'il est important d'avoir des institutions régulatrices de ces forces créatrices. Cette régulation peut se rapprocher de ce que j'ai appelé la force centripète de la boule de neige, dont le rôle est de maintenir et consolider une forme « traditionnelle ». Une culture « forte » capable de « maintenir ses valeurs à travers le changement » serait donc une culture qui évolue dans le temps en mettant en tensions deux pôles : la volubilité de l'innovation et la rigidité de la règle.

Lou est depuis cette année élève de *duodji* et professeure d'histoire et langue à *Samernas*. Elle donne ses cours en anglais car elle ne maîtrise pas suffisamment le suédois, langue parlée par la majorité des étudiants de l'établissement. Elle a déménagé à Jokkmokk pour s'inscrire à cette formation dont elle avait entendu parler il y a quelques années. Ses origines saamies s'inscrivent dans la tradition saamie du Nord. Je lui demande un jour de m'aider à établir une liste de questions à propos du *duodji*, afin d'être équipé lors de mes futurs entretiens. Elle accepte et dessine un schéma reprenant quelques angles d'approche du vaste et ancestral savoir *duodji*. Lou retourne ensuite la feuille et y écrit une liste de questions en s'inspirant de son schéma. Elle me prêtera également une pile de livres sur l'esthétique, le *duodji* et l'art contemporain saamis. Ces livres étaient écrits par des chercheurs universitaires et rédigés en anglais. Un de ces ouvrages était même écrit en français. Elle me donnera également le contact d'un de ses anciens professeurs, spécialisé dans les questions entourant le joïk. Je lui fais lire les questions que j'ai écrites sur le joïk. Elle trouve certaines pertinentes et une en particulier qui interroge les rapports entre joïk et littérature orale. Elle ajoute qu'il est intéressant pour les Saamis d'avoir des questions d'*outsiders* (non-Saamis) car cela peut leur apporter des perspectives et réflexions auxquelles ils n'avaient pas songé.

L'hiver et l'élevage de rennes

Le samedi 17 octobre vers 17h, il neige pour la première fois à Jokkmokk depuis la fin du dernier hiver. Ces premières neiges dureront deux semaines et fonderont complètement. Il faudra attendre le mois de novembre pour que l'hiver polaire prenne complètement ses droits au village. Le territoire sera à lui pendant les six mois suivants. La neige s'accumulant, s'accumulant et s'accumulant, pour former une couche d'environ 1,20 mètre en février, cette année à Jokkmokk. L'arrivée de la neige illumine enfin le village après les sombres mois d'automne. Je fais de longues promenades dans les forêts enneigées. La température oscille entre -1 et -8 degré celsius. Le lac du village, Talvatis, est déjà gelé et des stalactites se forment sous les branches d'arbres suspendues au-dessus des cours d'eau. Le froid calme mon esprit, mes sens sont aux aguêts et mes pensées coulent tranquillement. Je découvre l'arctique. Je me promène partout pendant des heures, tandis que pour mes hôtes de terrain « c'est reparti pour six mois d'hiver ». La neige signifie, pour les éleveurs de rennes et pour beaucoup d'autres personnes, encore plus de travail. Il faut dégager les roues, les routes et les portes utilisées dans l'élevage. Il faut travailler dans des conditions climatiques de plus en plus froides et de plus en plus sombres. Mais le plus important pour eux, c'est de veiller à ce que les rennes survivent à l'hiver, malgré le souvenir des coups mortels des glaces passées.



Figure 15 : Pré d'hiver d'Ulda. Photo : L. Beyaert, 10 décembre 2020.

En décembre, Ulda a la gentillesse de me laisser venir à certaines *skjilningar*, les « séparations de rennes » de l'hiver. J'accompagne, j'apprends et j'aide comme je peux. Le matin du 4 décembre, je participe à ma première séparation de rennes avec ma colocataire et d'autres éleveurs. Des pick-ups et camionnettes dirigent les remorques animalières sur le parking de l'infrastructure. Des motoneiges arrivent. Dessus, des hommes portant des chapeaux ou des casquettes, des ceintures sous lesquelles pendent les couteaux, des lassos enroulés autour de l'épaule et de la taille, en plastique ou en corde selon l'âge. Ils sont vêtus de pantalons imperméables aux poches infinies, et ont des bottines qui n'ont rien à envier aux pattes des rennes. Je pouvais lire des inscriptions telles que *Ren och Vilt* (Renne et sauvage) ou *Jakt för livet* (Chasse pour la vie) sur les casquettes de certains éleveurs. Nous entrons dans un petit enclos de couleurs gris et jaune. La neige est peu profonde, la température oscille autour de 0 degré celsius. Les rennes sont très agités et tournent en rond très vite. A côté d'eux, le contraste est fort avec les éleveurs du village de Ulda, en groupe, debouts et statiques, discutant de la gestion du pâturage d'hiver. Les éleveurs des autres villages - il y a trois villages représentés - ne participent pas à la discussion et se tiennent légèrement en retrait. Quand ils ont fini de débattre, la séparation commence. Les rennes grognent et courent dans tous les sens, le rond se déforme, les rennes nous évitent, j'essaye de suivre Ulda à la trace. Elle en attrape un à la main par un de ses bois quand elle pense reconnaître sa marque sur son oreille. Elle regarde et tâte son oreille. Il s'agit bien de sa marque. Nous tirons alors, chacun une main sur un bois, le renne vers l'enclos numéro 6. Le renne a de la force. Il m'a déjà fait tomber auparavant alors que j'essayais de l'attraper. Soit il résiste, jusqu'à se jeter complètement à terre, soit il court. Il s'agit d'utiliser la force de l'animal lorsqu'on le peut. S'il court en direction de l'enclos, nous courons avec lui, s'il résiste, nous le traînons de force. Nous attrapons six rennes. Ulda administre un vaccin à un faon. Après ces quelques prises, je suis si essoufflé, ne maîtrisant pas les techniques que je viens d'évoquer, que je dois m'allonger par terre. J'ai chaud et j'ai froid. Mes pensées sont troubles et agitées. Je reprends peu à peu mon souffle. Une vingtaine de rennes sont rassemblés dans l'enclos numéro 6.



Figure 16 : Séparation de rennes. Photo : L. Beyaert, 15 décembre 2020.

J'entends alors un bourdonnement au-dessus de ma tête. Le village est en train de prendre une photo aérienne avec un drone pour compter le nombre de rennes qui ont été répartis aujourd'hui. Ensuite, deux rennes sont mis à l'écart dans un petit enclos. Deux hommes en sortent un de l'enclos. L'un le tient fermement par ses bois, l'autre lui enfonce son couteau dans le crâne. Le renne cesse instantanément de gémir, l'instinct de survie lâche et il s'écroule calmement dans la neige. Un des hommes, avec son couteau, tranche la gorge de l'animal mort. Une rivière de sang coule alors sur le sol blanc. L'intensité de ce rouge contraste si fort avec la blancheur de la neige. La couleur chaude s'est refroidie au contact de l'eau gelée, laissant la place à la tiède mort. Certains éleveurs récupèrent le sang à ce moment-là à l'aide d'un récipient. Lorsque les mains se secouent, des gouttes de sang tachent le tapis blanc. Le sang sur l'intérieur des peaux est nettoyé avec la neige et les ongles. La tête du renne est découpée et déposée quelques mètres plus loin. Le second renne est abattu de la même manière. Les carcasses sont placées à l'envers sur une structure métallique rouge à un mètre au-dessus du sol. La peau est détachée en commençant par celle des pattes. Le bout des pattes est d'abord brisé et ensuite arraché. Avec le couteau, ses mains et ses avant-bras, l'éleveur retire progressivement la peau du cervidé. Une fois la peau entièrement enlevée, une fissure est faite du ventre à l'anus du renne et les boyaux sont jetés à terre. Le foie et une membrane sont conservés et le reste est jeté. La mâchoire de l'animal est brisée en deux. Les membres du corps sont sciés. Pendant que j'assiste à cette scène, tout-à-fait hors du commun pour moi, des enfants d'éleveurs observent tranquillement

le découpage et le démembrement du renne. En apercevant les têtes détachées des corps des animaux, un des enfants demande à son père : « Quelle tête appartient à quel corps papa? » Les corps des rennes refroidissent dans la neige avant d'être mis sur des bâches dans les coffres des voitures. Entre-temps, les autres rennes ont été placés dans les remorques des éleveurs qui les conduiront dans leur zone de pâturage hivernale.



Figure 17 : Séparation de rennes. Photo : L. Beyaert, 19 décembre 2020.

J'ai entendu de nombreuses fois sur mon terrain que le métier d'éleveur de rennes était un métier difficile. Les horaires de travail sont très flexibles, les conditions climatiques rudes, l'effort physique intense et les salaires bas. Du peu que j'ai pu expérimenter de ce métier, je me suis dit que s'il m'arrivait de revenir dans ces enclos, il me faudrait développer ma musculature, mon endurance, ma détermination et surtout mon courage. Les trois semaines précédant Noël, la quantité de travail s'intensifie pour les éleveurs. Ils veulent en effet rassembler un maximum de leurs rennes pour prendre soin d'eux pendant l'hiver, ce qui augmente la fréquence des séparations. Au cours de cette période, il arrive que les éleveurs travaillent vingt heures par jour. Le 14 décembre Ulda est rentrée chez elle à 4h30 du matin après avoir travaillé toute la

journée et est repartie pour une autre séparation à 9h du matin. « Si je ne travaille pas, je n’obtiens pas assez d’argent pour payer l’essence de ma motoneige. Si je ne peux conduire ma motoneige, je ne peux pas prendre soin des rennes » m’explique Ulda. En décembre, il fait en moyenne -15 degrés celsius et les journées durent à peu près 4h. Ma colocataire s’étonne de voir autant d’argent dépensé en essence. Pour sa voiture et sa motoneige, deux véhicules nécessaires aujourd’hui à son métier d’éleveuse, elle a dépensé 450€ en un peu moins de 20 jours. Elle pourra récupérer une certaine portion de cette somme dépensée dans le cadre de son travail, comme tous les autres citoyens suédois peuvent le faire. Mais elle ne reçoit aucune réduction du prix de l’essence du fait d’être autochtone en Suède. Elle me confie enfin être si fatiguée ces derniers jours qu’elle a besoin de quelques instants au réveil pour « réaliser qui elle est ».

Je suis en train de relire l’ouvrage de Pierre-Joseph Laurent, *Devenir anthropologue dans le monde d’aujourd’hui*. Me replonger dans ce livre au milieu de mon terrain ethnographique me pousse à rechercher avidement les *objets précieux de la vie quotidienne* et les *objets de mise en résonance de deux imaginaires*. Les *objets précieux* sont le support matériel véhiculant l’identité d’une personne. Les *objets de mise en résonance* sont le support matériel à partir duquel l’ethnographe se rend compte que son imaginaire diffère de celui de ses hôtes de terrain (Laurent, 2019). Il m’apparaît d’abord évident à cette étape de ma recherche que le renne constitue un *objet précieux de la vie quotidienne* (*Ibid.*). Le renne, dans toutes ses formes et parties, est à chaque fois investi d’une nouvelle signification, il fait toujours écho à l’histoire personnelle, sociale, culturelle et politique de chacun de mes hôtes. Le renne concentre en lui une multitude d’imaginaires, tous abreuvés par la rivière lule.

Ensuite, je note trois exemples d’*objets de mise en résonance de deux imaginaires* (Laurent, 2019). Le premier, je l’ai déjà évoqué précédemment. Il a été aperçu lorsque Juhán et moi regardions un paysage montagneux un peu en dehors du village de Jokkmokk. Là où je voyais une nature vaste et tranquille, de longs espaces silencieux et sauvages, mon hôte de terrain, lui, voyait le lieu d’habitation et de vie de son peuple, des maisons allumées, des zones de pâturage, des lieux de pêche et des terrains de chasse. Le deuxième *objet de mise en résonance* est également un objet visuel (*ibid.*). Nous discutons dans la cuisine de l’appartement lorsque Ulda regarda par la fenêtre et me dit : « Les arbres bougent! Il y a du vent... Regarde! » Je ne comprends pas très bien, nous étions en pleine conversation sur un tout autre sujet et voilà qu’elle interrompt net la discussion pour me dire qu’il y a du vent. Cette sensation visuelle

provoque en moi les pensées suivantes : *J'aurai probablement froid en sortant dehors. Mais pourquoi regarde-t-elle le vent comme ça si soudainement?* Mais quel ne fut pas mon étonnement quand j'ai entendu l'explication de Ulda : « Le vent fait tomber la neige des arbres, qui recouvre alors la nourriture des rennes et la rend plus dur à trouver. » L'odeur et la vue de la nourriture déposée pour les rennes s'effacent, en effet, à mesure que le vent fait tomber la neige retenue dans les arbres. Le troisième exemple de ces objets aidant l'ethnographe - et ses lecteurs - à appréhender le monde de l'Autre par la mise en avant d'un malentendu ou d'une différence de perspectives (Laurent, 2019) serait le suivant : avant de venir sur mon terrain, je me demandais s'il y avait des Saamis en Suède et j'évoquais la « Laponie suédoise ». Sur mon terrain, ces propos m'ont peu à peu fait honte. J'ai réalisé que ce n'était pas les Saamis qui étaient en Suède, sottise sortie tout droit d'un imaginaire colonial, mais bien la Suède qui était chez les Saamis! D'ailleurs, rappelons-nous de la façon dont un de mes hôtes parlait de Jokkmokk : « un village situé juste au dessus du cercle polaire dans la partie de Sápmi occupée par l'Etat suédois ». Maintenant que j'ai repéré ces objets, relevé quelques clefs d'interprétation (boule de neige) qui me permettent d'appréhender plus justement le dynamisme propre aux traditions locales de mon terrain, je propose de me lancer dans l'analyse d'une tradition spécifique, le joïk saami. Au travers de cette tradition, et en me concentrant sur les transformations contemporaines de cette tradition, je souhaite interroger l'impact de l'imaginaire de l'authenticité sur le joïk tel qu'il se manifeste de nos jours.

La vigueur du joïk dans les traditions orales saamies: du local au global

Le joik est l'abri des pensées, elles y trouvent refuge.
Aussi ne contient-il que peu de mots à livrer en dehors.
Les sons libres d'attaches ont plus de portée que les mots.
Le joik élève l'esprit de l'homme,
Il s'envole avec les pensées au-dessus des petits nuages.
Il tient les pensées pour ses compagnes au sein des splendeurs de la nature.
(Paulus Utsi, *Juigosa birra*).

Juhán s'est rendu à un vide grenier chez un de ses voisins saami l'autre jour. Il lui a acheté, pour décorer sa maison, un vieux lasso, une cloche de renne et des ustensiles et machines de cuisine qui ne datent pas d'hier. Aujourd'hui, il veut utiliser ses nouveaux instruments pour faire du pain plat qui est « typique » de la cuisine saamie. Hannes nous rejoint. Nous allons au supermarché pour acheter les ingrédients. Juhán nous montre ensuite trois sels aromatisés qu'il a achetés chez *Ikea*. Hannes nous informe que ces genres de sel ne peuvent s'utiliser avec les viandes de renne et d'élan qui ont déjà un goût très fort. Il nous raconte ensuite sa journée de travail chez *Ren och Vilt*, cette boucherie locale dans laquelle il fait un stage. Mon ami de terrain aurait emballé 80 paquets de 1kg de viande de renne aujourd'hui. Tous ces paquets seront fumés. Il a mal au dos. La veille, Hannes s'est rendu dans les montagnes pour participer à l'abattage de rennes. Juhán nous offre, en plus du pain plat, de la moelle de renne. Mes hôtes me montrent comment extraire la moelle de l'os en soufflant fermement dans la partie la plus étroite de l'os afin de faire tomber la moelle dans l'assiette. Nous la dégustons avec du gros sel, seule épice de la région. Au cours de la soirée, Juhán appelle un éleveur de rennes qu'il connaît pour lui acheter un renne entier afin de faire des réserves de viande. Le renne fait 50kg. Juhán obtient un prix d'ami à 9,50€/kg. Hannes se met à jouer à la guitare des chansons anglaises, suédoises et françaises. Juhán l'accompagne par moment en joïkant. Il me joïke vivant au camping de Jokkmokk et joïke Hannes, non sans une pointe de moquerie. Plus tard dans la soirée, mon hôte joïkera un oiseau qui sautille, un autre qui vole, un élan, un loup et finalement son père. Lorsqu'il chante le joïk de son père, mon hôte a les larmes aux yeux. Il me confie que quand son père mourra, il chantera sans arrêt son joïk. Il est dit à Sápmi qu'en écoutant soigneusement le joïk d'une personne, il est possible de déterminer quand cette personne va mourir. Un bon joïkeur pour Juhán est avant tout une personne qui écoute attentivement son environnement.

Le joïk a accompagné l'histoire de ce peuple depuis ses débuts jusqu'à nos jours. Des rituels chamaniques aux playlists de *Spotify* en passant par l'élevage du renne, la pratique du joïk n'a cessé de peindre les histoires des Saamis à travers ses rythmes et ses mélodies. Ces chants picturaux ne doivent pas être entendus comme une description ou une image du monde. En effet, ces sons visent moins à représenter des expériences de vie qu'à les présenter, les incarner, les jouer. Joïker est un verbe, une action directe où le joïkeur tient plus de l'acteur de théâtre que du souffleur. « *On ne joïke pas à propos d'une chose, on joïke cette chose* » est une phrase que j'ai entendue maintes fois à Jokkmokk. Si le joïk est pratiqué par le *noaidi*, le « chaman » saami, s'aidant de son tambour pour visiter les autres mondes, il fait surtout partie de la tradition orale saamie. Joïker permet de transmettre des histoires. Ces sons de gorge sont porteurs d'informations et d'imaginaires qui se communiquent de génération en génération à *Sápmi*. Ainsi, se mettre à l'écoute du joïk c'est avoir la possibilité d'entendre des formes singulières d'existences humaines et animales, des couleurs et bruits typiques du pays saami, des rythmes de douleurs et de combats, ainsi que des exclamations de joie.

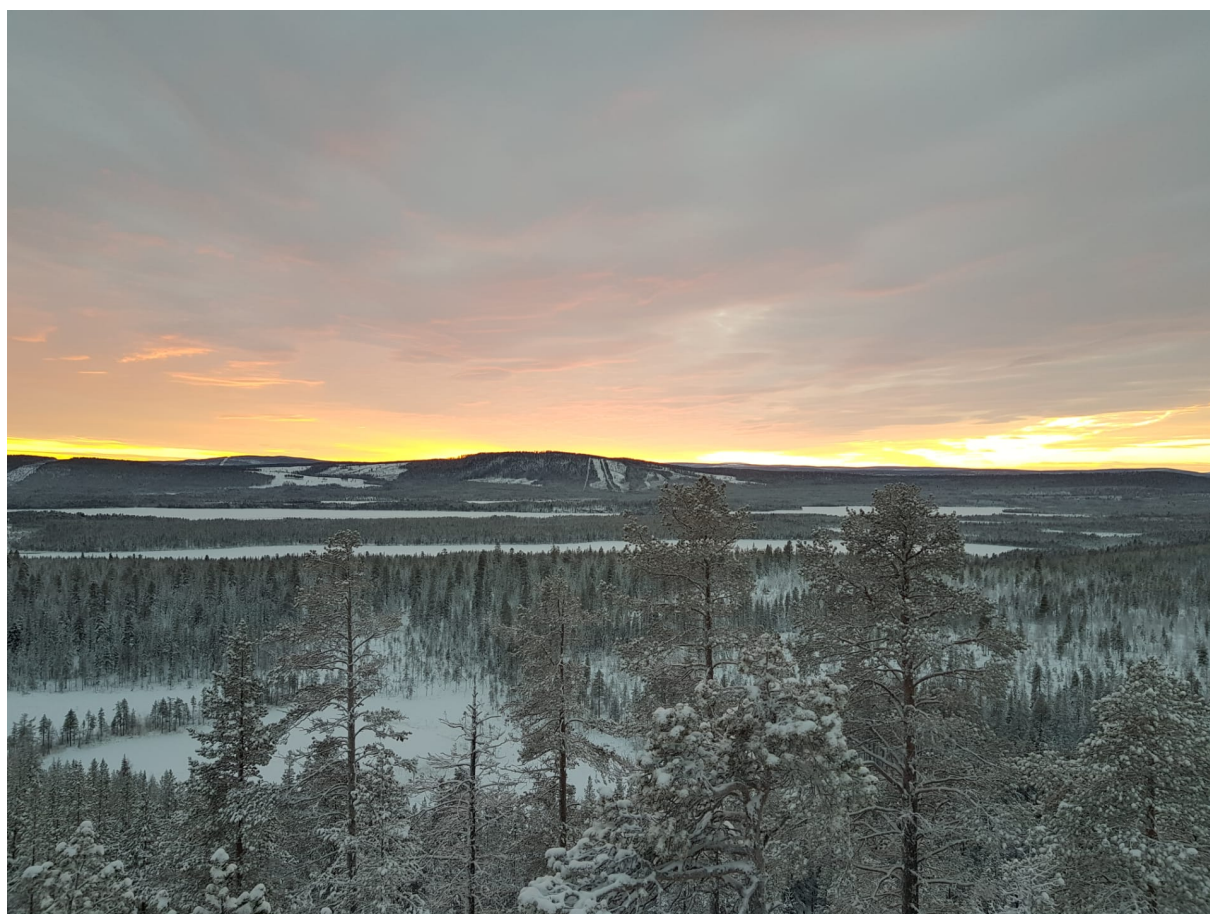


Figure 18 : Couché de soleil d'après-midi. Photo : L. Beyaert, 28 décembre 2020.

Le joïk s'est rapidement imposé à moi en arrivant sur mon terrain. En effet, les deux personnes avec qui je passais le plus de temps, Juhán et Hannes, sont de jeunes joïkeurs qui m'entretenaient largement de cette tradition. Dans ce chapitre, je souhaite interroger quelques conséquences de la globalisation sur la tradition orale saamie. La littérature orale saamie est très vaste et le joïk a fait l'objet de nombreux travaux (ce n'était pas l'impression de Juhán). Ses origines et ses rapports avec la mythologie saamie ont été documentés par de nombreux chercheurs (Gaup, 1995, Gaup, 2005 ; Krumhansl et al. 2000 ; Lüderwaldt 1976, 2001; Wersland, 2005), ainsi que son intrication avec l'environnement de Sápmi (Arnberg et al. 1997a ; Aubinet 2017 ; Edström 2003 ; Gaski 2008, ; Graff, 2011, Helander & Kailo 1998 ; Ramnarine 2009 ; Sara 2002). D'autres recherches ont mis en avant les variations régionales diversifiant la tradition du joïk (Arnberg et al., 1997a ; Fagerheim, 2014 ; Saastamoinen, 2007). La diabolisation du joïk par l'Eglise chrétienne et la place que lui accordait la branche protestante laestadienne ont aussi été analysées (Delaporte 1978 ; Graff, 2016, Wersland, 2005). La technique vocale (Diamond 2007 ; Somby, 2007 ; Stockmann, 1994) ainsi que la structure musicale du chant (Aubinet, 2015 ; Graff, 2004, ; Krumhansl et al., 2000 ; Lüderwaldt, 1976 ; Szomjas-Schiffert, 1996) ou encore le rapport du joïk avec la communication des vivants avec les morts ont aussi été étudiés (Eriksson, 2002 ; Gaup, 1995 ; Rydving, 2013 ; Wennström, 1996). Enfin, des travaux ont mis en avant la fonction thérapeutique du joïk (Domokos, 2006 ; Gaup, 1991, 2005 ; Hanssen, 2011 ; Helander & Kailo, 1998 ; Hämäläinen et al., 2017, 2018, Ragazzi, 2012) ainsi que sa fonction identitaire et politique contemporaine (Gaski, 2008 ; Graff 2016 ; Hilder, 2013 ; Jones-Bamman, 1993 ; Szomjas-Schiffert, 1996).

L'intensité avec laquelle des chercheurs ont enregistré, collecté et archivé une multitude de joïks au cours du XX^e siècle témoigne de la croyance de l'époque selon laquelle la tradition du joïk touchait à sa fin (Jones-Bamman, 1993 ; Lundberg & Ternhag, 2001). A l'instar du chamanisme polaire, ces croyances des chercheurs occidentaux quant à la décadence de ces traditions autochtones restent vivaces (Oosten, Laugrand & Remie, 2006). Il avait été démontré à cette période qu'il existait une intrication profonde entre la tradition du joïk, le mode de vie nomade et l'environnement de Sápmi. Ces recherches destinaient donc le joïk à mourir avec la sédentarisation et l'assimilation des Saamis. Plusieurs chercheurs ont cependant et très justement exprimé un jugement différent, insistant sur la vigueur de cette tradition (Aubinet, 2017, Edström, 2003, Gaski, 2008, Graff, 2011). La profusion foisonnante, dans les années 70', de ce que certains appellent le « joïk moderne » non seulement a permis à la tradition orale de

continuer sa route mais elle lui a offert également une place au sein du monde globalisé (Jones-Bamman, 1993). Aujourd'hui, des chercheurs, comme Thuen par exemple, remarquent dans leurs travaux une corrélation positive entre l'accélération des luttes décoloniales saamies initiées principalement au XIX^e siècle et l'apparition de nouvelles formes de joïk (Thuen, 2007). Le tournant identitaire des années 60-70' à Sápmi fut marqué par des mouvements politiques dont l'objectif principal consistait à accorder une place juste aux Saamis dans les sociétés scandinaves modernes (Solbakk, 2006). Nils-Aslaak Valkeapää, peut-être l'artiste le plus connu à Sápmi, fut un des premiers Saamis à mêler au joïk des instruments de musique. Il était soucieux d'affirmer une identité personnelle et ethnique « profondément enracinée et pourtant en constante évolution » (Bours, 1991, p.128). Le joïk commença ainsi à sortir du tabou dans lequel l'avait plongé la colonisation, pour jouer au contraire un rôle significatif dans ces luttes de reconnaissance sociale et juridique. La tradition orale, via le joïk, reprend donc massivement sa place autour des années 1970 à Sápmi. Elle est portée fièrement sur la scène de l'espace public en tant que symbole. Le joïk symbolise une tradition orale avec sa littérature, sa langue et son territoire, trop longtemps maltraitée par l'envahisseur occidental. En d'autres termes, comme le soulignent plusieurs observateurs, le joïk symbolise l'union de la résistance saamie (Fernandez, 1997 ; Gaski, 2008 ; Jones-Bamman, 1993).

Selon Gaski, la tradition du joïk serait traversée désormais par deux forces, une qui tend à l'enracinement régional et une autre qui tend à un sentiment d'appartenance autochtone (Gaski, 2008). Cette seconde tendance ferait du joïk un symbole fort d'unité ethnique par-delà les divergences de coutumes locales (Jones-Bamman, 1993). L'ethnomusicologie saamie placerait donc dans la catégorie de joïk traditionnel : le contexte culturel local, la relation à l'autre, à l'environnement et aux animaux, la spontanéité de l'expression, le savoir des ancêtres et les pratiques coutumières. Tandis que dans la case du joïk moderne se trouveraient : la décontextualisation du chant, les enjeux sociopolitiques contemporains, la recherche identitaire, et la performance de scène (Graff, 2016 ; Hilder, 2013). On peut dès lors se demander quel rapport existe entre cette nouvelle forme de joïk et la manière coutumière de « joïker » lorsque l'on constate que la littérature scientifique a tendance à opposer ces catégories. Le joïk « moderne » s'oppose-t-il au joïk « traditionnel » ou bien lui est-il complémentaire ? Dans le premier cas de figure, quel sera le sort du joïk traditionnel dans les prochaines années ? Dans le second cas, comment ces deux types de joïks peuvent-ils coexister ? Où se situent les ruptures et les continuités ? L'autochtonie du joïk résiste-t-elle à sa globalisation ?

La transmission orale des histoires et des connaissances

En lisant un matin de décembre un livre sur la mythologie saamie, je constate que les perceptions sonores, beaucoup plus que les perceptions visuelles et autres, sont ce qui met en contact le monde des humains avec celui des dieux, des esprits, des morts et des créatures.



Figure 19 : Représentation de Stallú. Photo : L. Beyaert, 03 janvier 2021.

La photo ci-dessus montre une représentation de la figure mythologique du Stállu. Cette figure faite de bois et de fourrure de renne garde soigneusement la porte du père de Liv. Lorsque j'ai évoqué le personnage mythologique devant le père de Liv, celui-ci fut étonné que je l'aperçoive, ajoutant que « peu de personnes l'ont reconnu ». Ensuite il me dit que selon lui, les contes et légendes saamis relatent des événements qu'ont vécus ses ancêtres. Les Stállu sont costaux, énormes et simples d'esprit. Ils ressemblent aux hommes de par leur physique et leurs coutumes et habitent les forêts de Sápmi. Ils raffolent des femmes saamies qu'ils enlèvent des communautés pour les marier et défient les hommes de les combattre. Ils ont soif d'argent et autres richesses dont ils prennent soin, armés de leurs couteaux et de leurs chiens (Fernandez,

1997). On raconte que l'homme qui entend un sifflement derrière les arbres de la forêt est sur le point de tomber sur un Stállu. Beaucoup d'hommes auraient donc fui rapidement à l'écoute d'un tel signal (Aikio, 2013).

Pendant très longtemps, les Saamis n'ont pas ressenti le besoin de lire ni écrire pour se développer en tant que peuple. Les histoires qui se déroulaient à Sápmi, les connaissances qui s'accumulaient, la conception de l'Univers qui se façonnait, génération après génération, se transmettaient oralement. La pratique du joïk fait partie de cette foisonnante littérature orale. Elle l'a même peut-être initiée. « Certaines histoires disent que le commencement était un joïk, que tout a débuté avec un joïk » me racontait une hôte de terrain lors d'un entretien. Si l'origine du joïk est incertaine pour les Saamis, car cette pratique remonte à des temps immémoriaux, ce qui semble plus assuré est qu'elle fasse partie de la tradition du contage d'histoire :

Oui, je pense certainement cela... Peut être que tous les joïks n'ont pas eu de très longs textes et n'ont pas décrit quelque chose de A à Z, mais d'une certaine manière tous les joïks pris ensemble, si tu considères les joïks comme un ensemble, représentent certainement une grande partie du contage d'histoire. Et chaque joïk pris individuellement contribue au grand tableau ou à l'Histoire.

(Extrait d'entretien, Piera Niilá Stålka, janvier 2021, Jokkmokk).

Imaginez-vous en train de veiller sur vos rennes, positionné sur les hauteurs d'une montagne enneigée après une longue journée de marche. Les rennes doivent à présent se reposer afin de poursuivre leurs efforts le lendemain. Pour les apaiser et les endormir, vous commencez à joïker ce que vous apercevez aux alentours : une renne qui allaite son faon, un aigle qui survole le troupeau, quelques loups qui rôdent dans le coin, cette montagne qui vous regarde de haut et cette cascade qui coule jusqu'à vos pieds. Vous admirez et exprimez ce coucher de soleil d'après-midi au loin. Toute la chaleur et la couleur du ciel absorbées en un coin du paysage, vous laissant blanc comme neige sur ce mont gelé. Les quelques nuages agrandissant l'horizon de montagnes. La neige qui tombe, épaississant le monde et le recouvrant de surfaces lisses et brillantes dans lesquelles le clair de lune peut désormais scintiller. Ces couches de sable blanc ralentissant le pas autant qu'elles permettent la glisse. Le soleil presque sous l'horizon. Vous vous laissez bercer par ces teintes bleu polaire, ces nuages roses et mauves, ces timides sapins verts aux troncs bruns et beiges. Un vrai jus d'agrumes glacé dégoulinant dans votre gorge...



Figure 20 : Couché de soleil d'après-midi. Photo : L. Beyaert, 07 janvier 2021.

Ce tableau sonore que vous venez de peindre, imprégné de couleurs et de formes, cette histoire que vous venez de réciter, pleine de descriptions, vous lui donnerez un nom, le coin de la rivière. Un joïk est né, qu'entendront vos enfants et leurs amis, qui le répéteront à leur tour, à leur manière, à la génération suivante, et ainsi de suite. Le joïk est un acteur majeur de ce théâtre qu'est la littérature orale saamie car il permet d'emballer des expériences de vies dans des rythmes et des mélodies, puis d'offrir ce précieux cadeau à d'autres. Joïker revient à s'exprimer sur le monde, raconter une histoire, un vécu, un proche, un lieu, un animal, un groupe ou un mode de vie. Les pratiques de joïk se sont développées de manière singulière selon les régions et les traditions saamies. Comme la région de Jokkmokk accueille la tradition saamie de lule, les joïks qui émergent de ce territoire sont teintés d'une certaine couleur. La source de ces joïks est la rivière de lule, inspirant leur tonalité triste, leur longue durée, leur forme, remplie de mots.

Un hôte de terrain qui avait travaillé un temps sur des archives de joïks de la seconde moitié du XXe siècle m’expliquait que beaucoup de ces documents audios ressemblaient à des « conversations ». Les auteurs de ces conversations racontaient des lieux, des personnes et des pratiques coutumières, en alternant à leur guise langage parlé et joïk :

Quand je travaillais à *Ajite* [le musée saami de Jokkmokk] nous avons reçu une cassette de joïk, un vieux monsieur avait enregistré des joïks [...]. C’était comme une conversation, pas vraiment une conversation, mais il parlait de quelque chose et soudain il commençait à joïker et puis il recommençait à parler. Il était en train de décrire la manière dont ils avaient migré avec les rennes, il joïkait différents endroits. Entre les joïks, il parlait. Parfois, la différence n’était pas nette entre la parole et le joïk [...]. Dans cette perspective, cela ressemblait vraiment fort au contage d’histoire [...]. Le joïk pouvait véhiculer des informations que même les hommes ne pouvaient pas connaître ou qu’ils ne pouvaient pas comprendre, mais c’était contenu dans le joïk. Il y a, par exemple, ce joïk dans lequel tu peux entendre [...] si l’homme à qui appartient le chant allait mourir prochainement. Tu peux entendre cela dans le joïk [...]. La manière dont on considérait les joïks dans l’ancienne société saamie n’était pas une œuvre créée par quelqu’un mais quelque chose que l’on pouvait entendre. C’était déjà composé. Tu avais déjà ton joïk, la mélodie était donnée toute faite. Et un bon joïkeur n’était pas celui qui faisait la mélodie mais celui capable de l’entendre [...]. Donc il y a cette autre dimension du joïk aussi. Ce n’est pas simplement le contage d’histoire mais quelque chose de plus profond qui peut, je pense, être dur à comprendre dans une société moderne. Mais peut-être dans une société où l’on vit plus près de la nature et où l’on n’est pas contaminé par les modes de pensée et de vie occidentaux, c’est peut-être plus facile d’accepter cette fonction du joïk.

(Extrait d’entretien, Piera Niilá Stålka, janvier 2021, Jokkmokk).

Si l’intrication du joïk avec le contage d’histoire est souligné ici, mon hôte ajoute une autre dimension au joïk : la vérité. En effet, joïker, ce ne serait pas seulement « dire des histoires » mais également saisir des vérités sur le monde. Cette autre « fonction du joïk » est celle de transporter des secrets sur les hommes et sur l’Univers, parfois impénétrables pour l’oreille et la raison humaine, comme le futur et la mort. Découvrir son joïk et ceux de ses proches, en hériter d’autres de ses ancêtres et joïker soi-même faisaient donc sûrement partie d’enjeux importants dans l’« ancienne société », comme la prédiction des événements, la connaissance de soi, des autres et du monde.

Mes hôtes de terrain relient également la tradition du joïk aux rituels du *noaidi* qui avait autrefois une place centrale dans la communauté :

Quand le *noaidi* était en train de joïker par exemple quand tu avais un problème, tu te rassemblais avec les autres, tu jouais du tambour et tout le monde dans la lavvu [une tente saamie démontable] joïkait. Et tu continuais à joïker jusqu'à ce que le *noaidi*, le chaman, le médecin, tombe en transes. Et la raison pour laquelle tu continuais à joïker était pour s'assurer que le *noaidi*, lorsqu'il visite le monde spirituel, puisse retrouver son chemin jusqu'à son corps.

(Extrait d'entretien, Juhán-Niila Stålka, octobre 2020, Jokkmokk).

Le *noaidi* resta une figure très structurante au sein des communautés saamies jusqu'au XIX^e siècle. Le *noaidi* remplissait un rôle de messenger entre le monde des hommes et le monde spirituel. Il pouvait compter sur ses dons et compétences ainsi que sur ses instruments (le tambour, le pointeur et le marteau) et ses connaissances (les esprits, les animaux, les morts) pour communiquer avec les dieux. Pour ce faire, il entrait en transe, comme le racontait mon hôte de terrain, et était guidé par les joïks durant ses voyages spirituels. De nos jours, les quelques Noajd'i qui restent se cachent pour pratiquer leur rituel et les tambours qui n'ont pas été brûlés par les colons scandinaves continuent de susciter chez certains une attitude d'admiration, d'hostilité et de respect (Sunna, 2006). Et le joïk, selon les mots d'Etienne Bours, accueille toujours « un sens de la projection de soi-même dans la nature ou dans la communication physique autant que spirituelle avec les êtres » (Bours, 1991, p.119-120). L'habilité à se métamorphoser et à communiquer avec les autres êtres de la nature, vécue comme une « source de pouvoir », serait commune aux peuples arctiques (Odner, 2000, p. 169-170). Le joïk contemporain offre toujours des façons de communiquer et de se métamorphoser, comme je propose de l'analyser ci-dessous.

L'interprétation vocale : « on ne joïke pas à propos d'une chose, on joïke cette chose »

Si c'est un aigle qui est joïké, les sons du joïkeur suivront les cris de l'aigle mais aussi ses mouvements, son poids, sa forme, son environnement et même ses intentions. Et plus un joïkeur a accumulé d'expériences avec cet aigle, plus sa connaissance de celui-ci est précise, plus il sera capable de le joïker adéquatement. C'est pourquoi, il est dit qu'un bon joïkeur est une personne à l'écoute de la nature. Une écoute au sens propre, car il s'agit bien d'imiter les cris de l'aigle et les sons de son environnement, mais également au sens figuré d'une attention

aux différents aspects de la vie de cet aigle (son habitat, son alimentation, son comportement, etc.). Mais le joïkeur ne décrit pas la vie et les caractéristiques de cet aigle comme un spectateur qui écrirait ce qu'il perçoit en l'observant. La relation entre le joïkeur et le sujet joïké est beaucoup plus proche que cela. Le joïkeur devient cet aigle, il se métamorphose en aigle et le joue sur la scène sonore. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la phrase suivante entendue sur mon terrain et si essentielle à la compréhension du joïk : « On ne joïke pas à propos d'une chose, on joïke cette chose. » L'action est directe, comme le souligne une hôte de terrain :

[...] c'est ça le truc spécial du joïk parce que quand on chante une chanson, c'est comme si on décrivait un sujet avec des mots et on a écrit une chanson à propos de ce sujet. On redit le sujet. Mais avec le joïk, on dit le sujet.

(Extrait d'entretien, Sarah Hermansson, septembre 2020, Jokkmokk).

Il ne s'agit donc pas de représenter l'aigle mais bien de le présenter ou de le jouer avec sa voix. La peinture devient en quelque sorte vivante et déroule une histoire vécue. Cette présentation et ce jeu interprétatif prennent place au sein d'un certain espace-temps ou au sein d'un « événement » selon le mot de Juhán, qui est celui du joïk :

En saami, il n'y a pas de mot pour désigner « un joïk » [...]. C'est un verbe, c'est quelque chose que tu fais et c'est pour ça que le joïk n'est pas un objet, ce n'est pas quelque chose que tu peux joïker, c'est plutôt un événement ou quelque chose qui apparaît, c'est un moment, c'est un verbe. [...]. Quelqu'un m'a dit que c'était comme une respiration d'air, on inspire et on expire.

(Extrait d'entretien, Juhán-Niila Stålkka, octobre 2020, Jokkmokk).

Les processus à l'œuvre dans l'émergence d'un joïk ne peuvent se lire à travers les catégories occidentales de création artistique, comme par exemple celles du romantisme, exaltant la création *ex-nihilo* du chef-d'œuvre du génie. Non, on se situe ici dans un tout autre contexte culturel. Il y aurait plusieurs manières de faire advenir un joïk. Selon l'une d'elles, il est moins question de faire un joïk que de l'entendre et de le prendre en soi. Dans cette perspective, les joïks sont déjà là dans la nature et le joïkeur a à les repérer et les incorporer avant de les exprimer. Un bon joïkeur sera défini dans ce cas comme une personne faisant soigneusement attention aux mouvements de la nature et capable de les (re)produire musicalement. Ces conditions de possibilité du joïk transparaissent dans les propos suivant d'une hôte :

[...] Le joïk est très spécial, on ne peut pas le forcer [...], on doit simplement faire confiance, avoir confiance dans l'arrivée du joïk au moment où on sera prêt. Du coup j'ai essayé de tempérer mes attentes et plus tard, c'est juste, c'était d'une nuit à l'autre, le joïk est arrivé. C'était naturel. On dit aussi que le joïk vient à toi, on ne s'assied pas, étudie un cours et crée un joïk, il arrive à toi, il vibre avec toi, tu ne le crées pas, il est simplement là, tu as juste à l'attraper et l'amener jusqu'à toi.

(Extrait d'entretien, Sarah Hermansson, septembre 2020, Jokkmokk).

Une autre manière de faire advenir un joïk serait par un processus analogue à la cuisine où il s'agit de faire « mariner les mots dans le joïk », pour reprendre la formule d'un hôte de terrain. Dans ce cas de figure, le joïkeur assemblerait quelques ingrédients (ses expériences, ses sentiments, ses désirs, ses connaissances, etc.) et irait ici et là, en goûtant et en tâtant, mijoter un bon plat en donnant à ses sentiments la saveur de la tradition :

[...] imagine tu as une grande casserole [...], tu y plonges différents ingrédients et tu mélanges le tout. Et ensuite, de l'autre côté, un joïk se formera.

(Extrait d'entretien, Juhán-Niila Stålka, octobre 2020, Jokkmokk).

Et à la fin, tout d'un coup, une idée te tombe dessus : eh ça là, je l'ai joïké auparavant, oui, ça sonne bien [...], peu à peu, les composants s'assemblent et forment le joïk que tu voulais faire.

(Extrait d'entretien, Hannes Suopanki Lakso, octobre 2020, Jokkmokk).

L'exploration de la mémoire et sa libre expression

Si à travers le joïk, un Saami peint un tableau vivant, les motifs de ce tableau sont toujours inspirés par l'histoire personnelle du joïkeur. Qu'il s'agisse d'un joïk « trouvé » ou « cuisiné » par le joïkeur ou bien que celui-ci interprète un joïk entendu préalablement, le processus à l'œuvre dans la production du joïk fait toujours intervenir la mémoire du joïkeur. La raison en est que pour transformer des images, sensations et sentiments en sons, encore faut-il aller chercher dans les recoins de sa mémoire ces images, sensations et sentiments. Le vécu est premier et donne son sens (une signification et une direction) aux sons. Un sens qui sera interprété différemment par les auditeurs du joïk puisqu'ils ont d'autres vécus. Mais il est également raisonnable de penser que ce sens sera chaque fois légèrement décalé par le joïkeur lui-même lorsqu'il rechant ce « même » joïk (les souvenirs se transformant et les expériences s'accumulant avec le temps).



Figure 21 : Rivière Lule. Photo : L. Beyaert, 14 janvier 2021.

Un joïkeur en action plonge dans ses souvenirs, réactive le mieux qu'il peut ses perceptions sonores, visuelles, olfactives, tactiles et gustatives liées à une certaine expérience gardée en sa mémoire. Les yeux se ferment souvent afin de faciliter ce voyage au pays du passé. Il me paraît important d'insister sur le fait que, bien que le résultat factuel produit par le joïk soit sonore, le travail de remémoration nécessaire à cette production fait bel et bien intervenir tous les sens du joïkeur. L'ensemble de ces expériences perceptives est présenté par le chant du joïkeur. Ces interférences sensorielles inhérentes à la pratique du joïk sont explicitées ainsi par Hannes :

[...] si tu as un endroit que tu aimes vraiment, tu peux joïker cet endroit et par après tu peux voir cet endroit dans ta tête et tu peux te rappeler comment il sentait, quand une odeur passait [...] ça peut toucher tous les sens que tu as, selon bien sûr, le type de joïk. Le joïk doit avoir une relation spéciale avec toi et ça, ça n'arrive pas à tout le monde. Tout le monde ne ressent pas autant les joïks mais certaines personnes oui. C'est très très vague tu sais, donc c'est pas super intense, les

sentiments, mais [...] c'est là [...]. Mes autres sens interagiront plus car je me rappellerais ou penserais à cet endroit (...). Ce serait plus fort, la mémoire de cet endroit serait plus forte. Je me souviendrais de manière plus vive des sons que je peux entendre à cet endroit ou l'odeur, ou comment l'eau fait du bruit là [...]. Il n'y rien de concret [...] juste des sentiments, des légers sentiments.

(Extrait d'entretien, Hannes Suopanki Lakso, octobre 2020, Jokkmokk).

Cependant, il ne faudrait pas concevoir cette exploration de la mémoire comme un processus contrôlable, méthodique ni même volontaire, que le joïkeur pourrait anticiper et diriger en amont de l'exploration. Ce voyage aux pays des souvenirs relève souvent de l'improvisation et son expression se réalise sous le mode de la spontanéité. Il est rare que le joïkeur décide à l'avance ce qu'il va joïker, pourquoi et comment il va le faire. Cela arrive simplement, cela le prend et plonge sa conscience dans les nombreux plis de son intériorité ne sachant pas très bien où elle veut aller. Plusieurs de mes hôtes de terrain m'ont dit avoir improvisé un joïk alors qu'ils en avaient un autre en tête. Ou alors, commencer un certain joïk et puis digresser sur les sentiers d'un autre et puis encore un autre, porté par le vent de leur imagination. L'expression du joïk suit donc de près la libre émergence des émotions et des pensées. Joïker c'est comme « penser à voix haute » selon les mots d'un hôte. De la même manière que l'on ne décide pas des émotions et des pensées qui animent notre esprit, personne ne peut choisir les émotions et les pensées qui l'animeront pendant qu'il joïke. Ces explications m'aident à comprendre la difficulté qu'avait eue Andreas à me dire pourquoi il avait rigolé pendant qu'il joïkait cette ravissante femme. L'anecdote suivante que m'a racontée un hôte de terrain appuie cette caractérisation du joïk comme mode d'expression spontanée, comme un flux de pensée sonore. Mon hôte de terrain me racontait qu'il se trouvait à une réunion de joïkeurs où ils faisaient la fête, rigolaient et joïkaient. A un moment de la soirée, une des personnes décide de faire une sieste sur un des canapés de la pièce. Après une petite heure, mon hôte de terrain se rapproche de lui et l'entend ronfler. En tendant l'oreille un peu plus, il se rend compte que ce monsieur, entre ses ronflements, était en train de marmonner un célèbre joïk, celui d'un lac de Sápmi situé tout près de la ville de Kautokeino.

La dimension sonore du lien social

Être joïké par une autre personne, recevoir enfin son joïk, est un cadeau très significatif et attendu par de nombreux joïkeurs aujourd'hui. Avoir un joïk personnel serait une manière d'exister au sein du groupe, d'être reconnu et inscrit dans l'histoire orale de la communauté. Joïker une personne est un signe fort de familiarité et d'intimité car il est nécessaire pour ce faire de bien connaître la personne, ses traits de caractères, sa corpulence, ses habitudes, son histoire personnelle, les moments partagés avec elle, etc. Découvrir le joïk d'une personne, souvent celui d'un proche, serait donc une manière de symboliser (par des signes sonores) un lien social et affirmer la relation interpersonnelle. Et une convention saamie entourant les joïks personnels exige que celui qui joïke une personne ne possède pas ce joïk mais l'offre à cette personne. Le joïk prendra le nom de la personne. Ainsi, si A joïk B, le joïk appartient à B et est nommé « le joïk de B ». Les individus ne se joïkent généralement pas eux-mêmes. Cette idée n'a même pas vraiment de sens dans la mesure où un des enjeux principaux des joïks personnels est la reconnaissance d'appartenance de l'individu par les autres au sein du groupe. Cela serait plus « honorable si quelqu'un d'autre t'offre un joïk », pour reprendre les mots d'une interlocutrice.

Un hôte de terrain avait entendu dire que dans certaines régions de Sápmi, les gens n'étaient pas autorisés à écouter leur propre joïk. Ils connaissaient leur joïks, ils savaient qu'on les joïkait quand ils n'étaient pas là mais ils ne pouvaient l'entendre car parfois les joïks personnels pouvaient choquer leur propriétaire ou servaient à régler des différends. Il arrive aussi que les joïks exagèrent des traits de personnalité ou de physique pour se moquer de l'ami avec bienveillance. Les joïks personnels seraient donc autant mobilisés pour s'honorer que pour se déshonorer entre membres d'un même groupe.

Se joïker les uns les autres est une chose, joïker avec les autres en est une autre. Et cette expérience qui consiste à se rassembler à deux ou plusieurs personnes et joïker en groupe a été vécue comme une expérience « forte » ou « puissante » par beaucoup de mes interlocuteurs. Se réunir avec d'autres joïkeurs, plus ou moins expérimentés, serait un moment de partage intense: partage de connaissances, de styles, d'histoires et d'émotions.

J'étais assis aux côtés de mon oncle une nuit et on joïkait. Et c'est très spécial quand deux joïkeurs joïkent ensemble. Quand je suis rentré à la maison cette nuit-là, il m'a dit : « Bon, maintenant tu as ton joïk. » Donc c'est comme cela que l'on a découvert quel était mon joïk. Il

m'a fait un joïk cette nuit-là et c'était très poignant, poignant et puissant. Et je pense que ces moments font partie des meilleurs moments où tu t'assieds avec quelqu'un, un vieil ami, un nouvel ami, peu importe mais un bon joïkeur et vous joïkez ensemble, simplement. Pour moi, c'est une sorte d'exploration. Tu ne décides sur rien à l'avance, tu débutes simplement avec une note ou une petite mélodie et puis l'autre personne compose à partir de là et ensuite tu reprends la composition et cela va devenir quelque chose de différent à chaque fois. Donc un « cocktail de joïk ». C'est très puissant quand cela arrive.

(Extrait d'entretien, Juhán-Niila Stålka, octobre 2020, Jokkmokk).

En outre, le thème du joïk est systématiquement présent lorsque Hannes et Juhán passent du temps ensemble. A chaque moment de socialisation, les deux amis évoquent un certain joïk connu, se partagent leurs idées sur cette tradition orale, se conseillent des techniques à utiliser, se joïkent l'un l'autre en rigolant ou encore joïkent ce qui leur passe par la tête. Je me souviens d'une soirée de juillet chez Hannes où l'on était tous les trois assis à la table de la cuisine quand soudain mes deux amis se lèvent brusquement, ouvrent la fenêtre donnant sur la rue et commencent à joïker. Ils avaient repéré un lapin. Ils joïkaient avec zèle ce lapin comme s'ils voulaient communiquer avec lui. Mes hôtes m'expliqueront que le joïk du lapin est un joïk assez connu qu'ils apprécient tous les deux. Ils avaient appris ce joïk du père de Juhán, l'un directement (en écoutant son père) et l'autre indirectement (en l'apprenant de Hannes, lui aussi élève du père de Juhán). La course de ce lapin aurait donc réveillé un lien affectif et communautaire entre les deux amis, qui se serait matérialisé en sons à travers le joïk de l'animal.

Les joïks des animaux représentent une partie importante de la tradition orale. De même qu'avec les hommes, joïker un animal engendre du lien social. Le joïkeur possède une certaine relation avec l'animal qu'il joïke, une relation de connaissance, d'observation, d'imitation qui lui permet d'interpréter cet animal sur la scène de la littérature orale. Il n'est pas étonnant qu'il y ait autant de joïks consacrés au renne, vu la place que tient cet animal dans la culture saamie. Les rennes, autrefois chassés, maintenant élevés à Sápmi, ont depuis fort longtemps côtoyé les Saamis et fourni à ceux-ci matière à manger, à se vêtir, à s'outiller et à penser. Les connaissances sur les rennes et les relations développées avec l'animal sont donc foisonnantes chez ce peuple et se reflètent dans la tradition du joïk. Se trouvent dans ce grand répertoire de chants, des histoires sur le plus beau renne de la famille, sur le renne du voisin, sur ce troupeau de rennes sorti de sous la terre, sur le fameux renne aux bois de fer. Mais aussi, sur les routes coutumières de pâturage et les chiens d'élevage, sur les prédateurs des rennes, les loups, les ours, les gloutons, les aigles et sur les prédateurs des éleveurs, les compagnies minières,

forestières et hydroélectriques. Tous les animaux de Sápmi ont leur joïk spécifique et ces chants participent ainsi à façonner l'héritage oral du territoire ancestral.

Mais les animaux ne sont pas les seuls êtres avec les hommes à donner vie à la littérature orale saamie. Les montagnes, les arbres, les fleurs, le feu, l'eau, le vent, la lune et le soleil font également partie de ce monde musical. La cartographie de Sápmi progresse à travers les joïks qui dessinent l'environnement. Les routes de pâturage et les lieux de repos des aïeux sont répertoriés dans ces chants. Et ce train de vie ancestral pouvait être invoqué par quiconque voulait se rappeler sa grand-mère décédée : son visage souriant, son odeur parfumée, son humour et son courage. Joïker sa grand-mère aiderait à retrouver les sentiments éprouvés en sa présence et à honorer sa mémoire :

Les morts ne sont pas partis tant qu'on se souvient d'eux, qu'on parle d'eux et qu'on les joïke. Donc ils sont toujours avec nous, ils marchent en-dessous de nous. Donc oui, c'est une manière de garder leur mémoire en vie. Et oui, simplement parler d'eux, raconter des histoires sur eux comme s'ils étaient vivants [...]. Ils sont partis physiquement bien sûr, mais leur mémoire et leur esprit sont toujours présents tant qu'on les joïke [...]. Il s'agit de préserver les souvenirs que l'on a avec ces gens [...]. Si tu joïkes une personne décédée alors cela peut t'aider, comme pour d'autres, à se rappeler différents moments partagés avec cette personne.

(Extrait d'entretien, Hannes Suopanki Lakso, octobre 2020, Jokkmokk).

Joïker des personnes que l'on porte dans notre coeur, cela permet aussi de les présenter aux membres de la famille qui n'ont pu les rencontrer. Ceux-ci ont alors un écho de qui a pu être cet être humain si admiré dans leur famille, de la même manière que l'on peut tomber au grenier sur un journal intime ou sur une peinture de l'arrière-grand-père. Et puis, il est doux de s'imaginer rester dans la mémoire de ses proches sous forme de joïk, comme me l'a confié une interlocutrice : « Non, je n'ai pas encore reçu mon propre joïk mais je ne suis pas stressée parce que je sais que s'il ne vient pas pendant ma vie, alors il viendra quand je serai morte. Je pense que quand je mourrai, les gens joïkeront ma mémoire. Je le crois. »

Etienne Bours, lisant les recherches de Yves Delaporte et Marie Roué, insistait en 1991 sur la fonction sociale du joïk comme moyen de communication entre membres du groupe. Joïker les autres pour affirmer un lien social, pour déclarer sa flamme, pour se moquer ou encore pour faire passer des informations sur de longues distances. Je n'ai aucun mal à placer mes

observations ethnographiques dans leurs idées. Je ne partage cependant pas la vision de Bours lorsqu'il affirme que « jamais on ne chante les morts » et que « le chant disparaît, en principe, avec la personne » (Bours, 1991, p.126). Car ce que me confiaient mes hôtes de terrain sur les joïks personnels des proches décédés allait à l'encontre de cette thèse. Juhán s'imaginait joïker toute la journée son père le jour de sa mort et un autre acteur de terrain entendait déjà délicieusement son joïk chanté par ses amis en deuil, pour reprendre ces deux exemples.

Un matin d'automne, Ulda est en train de feuilleter un livre de contes et légendes saamis qu'elle a emprunté à la bibliothèque de *Ajtte*. Elle me raconte une des histoires qu'elle utilisera dans le cadre de son travail. Ce livre, rédigé en saami, est traduit en suédois et en anglais. Ma colocataire m'explique la structure saamie de l'Univers, divisé entre le monde d'en-haut, le monde des hommes, et le monde souterrain. Je lui demande alors si les morts se rendent dans le monde souterrain : « Non, ils restent ici dans notre monde. Ou peut-être certains montent. Je ne sais pas vraiment. » J'ai eu également l'occasion d'évoquer ce thème de la mort avec Liv qui m'expliquera que :

Dans la culture saamie, nous pensons que les morts sont toujours parmi nous, s'ils choisissent de l'être, dans différents espaces ou dimensions. Il y a probablement des personnes avec nous en ce moment. Peut-être que la mort ne me préoccupe pas beaucoup car je sais que d'une manière ou d'une autre, les morts restent dans ce monde. J'ai plusieurs anneaux, chacun d'eux vient d'un membre de ma famille et quand je les porte, je sais qu'ils sont là avec moi. Et chaque fois que j'ai besoin d'eux, ils viennent à moi.

(Notes de terrain, Liv Aira, novembre 2020, Jokkmokk).

Le joïk au sein de la vie affective

Lors d'un entretien avec un éleveur de rennes d'une cinquantaine d'années, j'évoque le sujet du joïk au sein de son travail. Après m'avoir dit qu'aujourd'hui rien n'était plus pareil à ce niveau-là, ce monsieur me raconte qu'il n'y a pas si longtemps, quand le cours des événements était favorable, il se « prenait un joïk ». Cette expression, traduite de l'anglais « to take a joïk » m'a frappé car c'était la première fois que je l'entendais après six mois de terrain en compagnie de jeunes joïkeurs. Se « prendre un bon petit joïk » comme on prend un « ptit café » ou une « petite clope ». L'expression anglaise qu'utilise ce monsieur qui parle le suédois évoque, selon moi, la dimension quotidienne et banale du joïk. Il ne faut pas toujours être cérémonieux et sérieux pour joïker. Combien de fois sur mon terrain, au supermarché ou à

l'appartement, en peignant ou en cuisinant, mes hôtes ne se sont pas pris un bon joïk. Simplement pour exprimer une émotion de joie, pour parachever un plaisir gustatif ou répondre à un oiseau chantant. Voici le contexte dans lequel cet éleveur de rennes aimait se prendre un bon joïk :

Auparavant c'était plutôt normal [...] dans l'élevage de rennes [...]. Tu pouvais te prendre un joïk quand tu étais de bonne humeur, quand le travail des rennes allait bien, quand tu étais heureux, quand tu voyageais [...]. C'est plus psychologique [...] Je veux dire que lorsque tu travailles dur dans la nature et que le travail va bien alors tu te sens heureux, tu es de bonne humeur et tu deviens plus fort pour travailler [...]. Si tu chasses et tires un grand élan, tu peux devenir joyeux et te prendre un joïk.

(Extrait d'entretien, Marc, janvier 2021, Jokkmokk).

Je relèverais de cet extrait d'entretien la dimension psychologique du joïk mise en avant par mon interlocuteur. Il évoque des états d'âme agréables, positifs qui appellent à sortir de la conscience et s'exprimer sur le champ sonore sous forme de joïk. Le travail va bien, il est heureux, il joïk, il peut reprendre son travail avec plus de vigueur. Beaucoup de mes hôtes de terrain ont souligné cette dimension psychologique du joïk en expliquant que ces chants leur permettaient d'exprimer des émotions fortes et ce faisant, qu'ils étaient capables de les apprivoiser. Et cela leur faisait du bien de pouvoir s'alléger d'un poids psychique, d'avoir licence d'agir sur ces nécessités de l'esprit et du corps, de les transformer en musique. Joïker pour soi-même, pour le plaisir de joïker, pour se connecter avec soi et se sentir bien. « Laisser tout le reste s'en aller et simplement joïker avec ses émotions » pour reprendre les termes d'une interlocutrice. Car le joïk n'est pas seulement mobilisé chez mes hôtes quand « tout va pour le mieux » mais également lors de grandes angoisses ou moments de mélancolie profonde. Et puis ce qui est très pratique avec le joïk, c'est qu'il peut se déployer n'importe où et n'importe quand. Il ne nécessite pas d'instrument ni même l'utilisation des mains. D'ailleurs cet avantage pratique avait sa raison d'être dans une vie de nomade, comme me l'expliquait Juhán, et cette habilité du joïk à entrer en soi, au plus proche de sa vie affective, à se soigner le corps et l'esprit, rappelle les rituels de *noaidi* pour certains.

Ensuite, se souvenir de ceux que l'on a aimés ou même de ceux que l'on a haïs peut réveiller des sentiments parfois très intenses. Des sentiments vécus en présence de ces personnes, souvent les dernières traces vivantes dans le palais de notre mémoire, que le joïkeur va

s'efforcer de suivre pour leur donner rythme et mélodie. L'exploration de la mémoire dont je parlais précédemment peut ainsi attiser des flammes essoufflées. Et cette expérience serait même amplifiée si le joïk se forme à plusieurs voix ou en groupe comme le raconte une interlocutrice:

Quand tu écoutes un artiste qui est en train de joïker et que tu es présent dans la pièce ou au même endroit, dans la nature ou n'importe où, quand vous vous rassemblez et que tu écoutes la personne qui joïke, l'ambiance est très lourde [...], genre plein de vibrations et tu sens que le joïk t'impacte beaucoup. Mais tu peux aussi faire cette expérience en écoutant un joïk à la maison mais ce n'est pas pareil [...] parce que je crois que le joïk est aussi une très forte connection entre personnes, comme si tu partageais l'énergie [...]. Parfois cela peut être très spirituel. Le joïk a un certain pouvoir.

(Extrait d'entretien, Sarah Hermansson, septembre 2020, Jokkmokk).

Une phrase que j'ai souvent entendue à Jokkmokk à propos des relations entre joïk et vie affective est la suivante : « Quand les mots finissent, le joïk commence ». Plusieurs de mes hôtes m'ont raconté des expériences lors desquelles leurs sentiments avaient atteint une telle intensité qu'ils étaient incapables de parler. A la place, pour ne pas implorer, ils ont joïké. A un enterrement, une interlocutrice était sur le point de dire au revoir à son arrière-grand-mère décédée. Après les funérailles, il était l'heure de partager un petit discours en l'honneur de la défunte. Mon interlocutrice avait préparé un texte, le connaissait par cœur, mais n'a pas pu le réciter, elle ne pouvait pas parler tellement elle était émue. Alors elle a commencé à joïker à la place et me confiait que ce joïk est venu à elle « naturellement » et qu'il était « si puissant ». Ainsi, « quand les mots finissent, le joïk commence » signifierait que le joïk prend la relève du langage quand les ressources de celui-ci sont insuffisantes pour exprimer un ressenti. Quand les mots nous échappent ou semblent trop faibles, trop vides, ou encore quand on est en incapacité de parler, le joïk peut être mobilisé pour raconter, expulser, et respirer. Enfin, pour symboliser un sentiment complexe, le joïk serait un outil très adéquat également. Lorsque les mots paraissent trop futiles et simplistes pour embrasser la bigarrure de la réalité, un paysage splendide par exemple, alors le joïk viendrait appuyer et renforcer la description de l'expérience vécue. Encore faut-il savoir l'entendre.

Enfin, Delaporte et Roué (cité par Bours, 1991) considèrent que le joïk revêt une fonction sociale très grande dans la société saamie, qu'ils qualifient de *société de refoulement*. Selon eux, une norme sociale en vigueur à Sápmi, dans les années 80', était la modération publique des sentiments. En société, il fallait être introverti. Le joïk, par sa puissance d'expression, engendrait donc, selon les auteurs, « un climat psychologique particulier » qui libérait les sentiments réprimés normativement, assurait un « équilibre » et permettait de « remettre la balance au bon niveau » (Delaporte & Roué cité par Bours, 1991, p. 122). La pratique du joïk aurait donc une vertu sociale puisqu'elle participerait au maintien de l'équilibre psychique de la communauté (*Ibid.*). J'ai noté également, dans cette étude, cette norme sociale de contrôle de l'expression des sentiments sur mon terrain. Pour m'expliquer cette coutume, mes interlocuteurs évoquaient un « esprit de machisme » qui serait en vogue dans le nord de l'Europe. Et j'ai pu également observer la spontanéité d'expression de sentiments, surtout l'amitié, la gratitude et la joie, lors de partages intenses de joïks au cours de soirées alcoolisées. De plus, en notant tout le plaisir, le soulagement et le mystère qui ressortent des témoignages sur le joïk que j'ai proposés dans ce chapitre sur la vie affective, je pense que la thèse énoncée par ces auteurs reste pertinente aujourd'hui.

De sociétés microscopiques à la société macroscopique

Le joïk est peut-être l'une des plus vieilles traditions musicales du continent européen. Il n'a cessé d'évoluer et de changer de signification au cours du temps et selon les régions. Rappelons qu'avant de se sédentariser complètement au cours du XX^e siècle, les Saamis vivaient en groupes réduits et menaient une vie de nomade. La frontière qui sépare la Norvège de la Finlande, ainsi que celle qui sépare la Suède de la Finlande, se sont fermées à la fin du XIX^e siècle, ce qui a contraint les Saamis, surtout les éleveurs de rennes, à la sédentarisation (Fernandez, 1997). Ce changement de mode de vie aurait provoqué l'affaiblissement, voire la perte de compétences ancestrales concernant l'écoute et le décryptage de joïks. « Nous avons perdu l'habilité d'entendre et d'écouter » me disait un interlocuteur à propos de la sédentarisation. Et ces pertes de connaissances sur le joïk seraient à relier à l'éloignement des sociétés saamies vis-à-vis de leur territoire ancestral, phénomène engendré par la colonisation. Selon un joïkeur de 50 ans, les anciennes sociétés saamies étaient probablement plus outillées pour comprendre, sentir et utiliser les joïks que ne le sont les sociétés d'aujourd'hui. Il compare le joïk à un pinceau que l'on utilise pour peindre un tableau abstrait. Si l'auteur du tableau, son histoire, ses mœurs et ses intentions sont ignorés du spectateur, impossible pour lui de

comprendre ce que représente le tableau. Mais si le spectateur connaît toutes ces informations sur l’auteur, alors il peut recomposer à partir des taches de couleurs et des formes abstraites une idée assez précise de ce qu’a voulu représenter son auteur.

Selon mon hôte cette comparaison avec la peinture abstraite sert à comprendre comment les Saamis ont pu perdre ces compétences de lecture des joïks. Car dans une société microscopique où chaque individu du groupe est familier avec tous les autres, chaque joïk personnel appartenait à un proche. Il était donc plus facile d’appréhender la signification d’un joïk car on savait qui il peignait. Souvent les joïks des membres d’une même famille possédaient une résonance commune. Mais si maintenant nous considérons une société beaucoup plus large possédant de nombreux contacts avec d’autres sociétés, traversée par des flux de personnes plus importants que notre première société, alors les joïks personnels peuvent appartenir à n’importe qui. Les informations sur la personne sont beaucoup plus cachées pour qui voudrait les connaître. Les joïks deviennent de plus en plus impersonnels et abstraits car le contexte local qui donnait les clefs de l’audition est transformé par les vents de la globalisation. L’un de mes interlocuteurs, Piera, explique :

Dans l’ancienne société saamie, les joïks étaient bien sûr plus locaux aussi. Les gens connaissaient les personnes joïkées ou ils avaient une certaine relation avec elles. Mais quand on passe de cette petite société, cette société microscopique à la société macroscopique [...]. Quand tu fais quelque chose pour une performance de scène ou pour un cd, le contexte devient un petit peu différent. Et je pense que d’une certaine manière c’est ce qui est arrivé au joïk. Il est passé d’une société microscopique où on joïkait sa propre famille à une société macroscopique. De nos jours, on peut écouter des joïks de différentes régions [...] car on vit dans un monde globalisé [...]. Peut-être tu racontes une histoire différente si tu fais un chant qui interprète ton meilleur ami pour ton meilleur ami que si le public que tu vises est le monde ou le marché d’hiver de Jokkmokk.

(Extrait d’entretien, Piera Niilá Stålka, janvier 2021, Jokkmokk).

L’argumentation de mon interlocuteur suggère l’idée selon laquelle le joïk remplissait un rôle social plus important à l’époque où les sociétés saamies étaient composées de groupes réduits et isolés. Les descriptions contenues dans les joïks étaient gorgées de métaphores et d’allusions dont seule la communauté restreinte possédait les clefs d’interprétation. La société microscopique connaissait « le code » ou « le langage quasi secret » utilisé par le joïkeur pour peindre son monde (Bours, 1991, p.121). Mais un autre phénomène que l’élargissement

démographique de la communauté semble avoir impacté fortement le rôle social du joïk : la technologie. Je soulignais précédemment la capacité du joïk à véhiculer des informations, à établir des portraits, des biographies, à raconter des histoires. Avec l'avènement des technologies à Sápmi, et en particulier avec le développement des réseaux sociaux, ces informations se trouvent désormais sur internet pour la majorité des personnes. Le recours au joïk, pour obtenir des informations sur des personnes, pour saisir les images d'un corps ou pour enregistrer les récits d'une vie, régresserait ainsi rapidement.

Joïk traditionnel ou joïk moderne : une dichotomie inadéquate

Dès mon arrivée à Jokkmokk, lorsque j'ai commencé à poser des questions sur le joïk, mes hôtes ont d'abord utilisé les catégories de tradition et de modernité pour m'aider à arpenter ce vaste terrain. La première fois que j'ai rencontré Juhán-Niila Stålka, il m'a dit faire partie d'un groupe de « joïk moderne », m'expliquant que l'on appelait « joïk moderne » tous les joïks accompagnés d'instruments de musique. Le « joïk traditionnel » serait alors un joïk réalisé *a capella*. Plus je m'imprégnais de la culture locale, plus je me rendais compte que ces catégories étaient moins stables qu'elles n'en avaient l'air au début et qu'elles s'adressaient aussi surtout à moi. D'ailleurs, Juhán lui-même a remis en question ces catégories, leur reprochant leur eurocentrisme oublié ainsi que leur relativité historique, comme le montre l'extrait suivant d'un entretien avec lui :

J'imagine que dans 200 ans, les choses que je considère « modernes » aujourd'hui [...] seront très « traditionnelles ». Le joïk évolue tout le temps et change [...]. Nous avons vu des changements précédemment et un des plus grands facteurs de changement a été bien sûr les musiques d'église. [...]. Et cela n'apparaît peut-être pas « traditionnel » mais aujourd'hui on considère ces joïks comme des joïks traditionnels de ma région car ils ont 100 ans ou quelque chose comme cela. Les joïks sont toujours influencés par ce qui les entoure.

(Extrait d'entretien, Juhán-Niila Stålka, octobre 2020, Jokkmokk).

Car Juhán qui se dit membre d'un groupe de joïk moderne se présente également comme un joïkeur traditionnel. Comment peut-il se revendiquer traditionnel si son joïk s'accompagne d'instruments? Au moins trois autres facteurs viennent pimenter notre affaire de tradition et de modernité dans la pratique du joïk. La question de la technique vocale, de l'ancienneté et du message. Si je considère d'abord la question de la technique vocale, j'apprends qu'il existe une manière de chanter spécifique au joïk et répandue dans tout Sápmi. Et l'utilisation de cette

technique marquerait aussi le caractère traditionnel ou non du joïk. Ensuite, si j'interroge le critère de l'ancienneté, je réalise que certains joïks ont une vieille histoire, se sont transmis de génération en génération et les joïkeurs se les sont appropriés à leur manière jusqu'à aujourd'hui. L'interprétation de ces joïks-là joue également un rôle dans le caractère traditionnel ou non du chant. Enfin, le message transmis par le joïk. Si le joïkeur s'applique à véhiculer un message, de l'information, à travers ses sons de gorge avant de rendre son joïk mélodieux, c'est-à-dire agréable à l'oreille, alors il penchera plutôt du côté de la tradition que celui de la modernité. Je me souviens de Juhán qui soulignait l'importance du message inhérent au joïk et qui me disait que si une personne est désagréable, brusque et chaotique pourquoi vouloir la joïker de manière agréable, douce et harmonieuse ? Cela n'a en effet pas de sens si le but premier est l'adéquation du joïk avec le sujet joïké, cette visée de vérité sous-jacente au contage d'histoire.

Plus je creusais la question de la variation des joïks, plus les catégories de tradition et de modernité me glissaient des mains et m'apparaissaient problématiques. Les frontières de ces notions sont plus floues qu'il n'y paraît au premier abord. Et j'ai remarqué que l'on peut vite passer d'une catégorie à l'autre selon la perspective adoptée ou le contexte, comme Juhán qui se dit un jour moderne et l'autre traditionnel. Il n'y a pas vraiment de critère stable à l'aune duquel l'on pourrait ranger un joïk dans la boîte de la modernité ou de la tradition. Nous possédons tout au plus, si l'on se borne à le faire, d'indicateurs instables. Et puis, les catégories de tradition et de modernité me semblent caduques pour saisir le réel, en raison du fait qu'elles rendent immuable et intemporelle une tradition de laquelle une modernité vigoureuse se serait arrachée. Je trouve plus sensée l'approche de Piera qui considère une seule tradition de joïk, évidemment plurielle, qui a pris deux voies différentes.

[...] on pourrait dire que le joïk a pris deux chemins différents. Si on appelle joïk traditionnel les joïks *a capella* sans instrument, on peut dire que c'est un chemin. Ces joïks se sont transformés pendant des décennies et des siècles. D'une certaine manière on peut dire que cette tradition est toujours très vigoureuse à Sápmi et il existe ces compétitions de joïks tous les ans à Kautokeino où des joïks traditionnels sont jugés en tant que joïks traditionnels par de très bons juges qui savent exactement ce qu'ils cherchent dans les joïks. Et d'une certaine manière on peut dire que ces jugements sur la façon de joïker représentent les valeurs traditionnelles. Sur l'autre chemin, le joïk a été mélangé avec des instruments. Il y a eu toutes les fusions possibles entre le

joïk et le jazz, le joïk et la techno, le joïk et le rock, le joïk et la pop, le joïk et le flamenco, tout ce qu'on peut imaginer.

(Extrait d'entretien, Piera Niilá Stålka, janvier 2021, Jokkmokk).

En regardant l'histoire du joïk sous cet angle, il dépasse l'obstacle de la tradition fixe et déperissante devant affronter la vigoureuse et destructrice modernité. La tradition du joïk a toujours été influencée par son environnement et son contexte socio-économique. Elle s'actualise continuellement. La pluralité des formes contemporaines de joïk et son balancement entre la rigueur des règles traditionnelles et la souplesse de l'innovation sont des signes de sa vitalité, selon mes interlocuteurs. De plus, ces deux chemins du joïk semblent se superposer à ce que j'ai appelé le double mouvement de la boule de neige. Cette allégorie de la boule de neige, reçue de Juhán lors d'une discussion où il m'expliquait que toute règle traditionnelle doit inclure un contre-poids, celui de la souplesse et du mouvement, je m'en sers pour analyser comment la tradition du joïk doit, pour rester vivace, être balancée équitablement entre la subversion et l'ordre. Ainsi, le premier chemin, suivant une voie plus « locale », arpenterait la rigueur des règles traditionnelles ancrées dans un contexte déterminé. Tandis que le second, suivant une voie plus « globale », rejoindrait le côté subversif de la balance, embrassant le mélange culturel, la technologie et toutes les autres innovations de la globalisation. Ce double mouvement de la boule de neige, équilibre vital, s'appliquerait donc à la pratique du joïk contemporaine, comme l'illustrent les propos suivants d'une interlocutrice:

J'essaye de trouver ma propre manière de joïker tout en ne dépassant aucune limite, toujours suivre la tradition, ou s'inspirer des quelques traditions dont on a encore trace, et ensuite y ajouter ma touche personnelle.

(Extrait d'entretien, Sarah Hermansson, septembre 2020, Jokkmokk).

Le joïk se réinvente chaque jour en s'appliquant à rester dans les règles de l'art, dans les limites de la tradition, afin de garder la forme. En 2021 à Sápmi, ce sont les moteurs de bateaux, de motoneiges et d'hélicoptères qui s'unissent musicalement aux joïks et c'est *Spotify* qui sert de professeur. Et tout cela apparaît comme un signe de vigueur et non de déclin pour la tradition orale, capable de s'adapter à son environnement sans cesse changeant et de se l'approprier. La question de l'apprentissage et de l'enseignement contemporain du joïk est un enjeu socio-politique important pour les Saamis, conscients que le futur visage de Sápmi sera modelé par l'éducation des jeunes générations d'aujourd'hui. Pendant des siècles, la pratique du joïk était

transmise d'une personne à l'autre au sein de la famille et de la tradition locale. Progressivement les phénomènes de sédentarisation et de globalisation ont redistribué les cartes de l'éducation du joïk. Internet a ouvert les portes de toutes les autres traditions de Sápmi ainsi qu'à la plupart des traditions musicales du monde. Déjà le père de Juhán, né à Jokkmokk en 1975, a appris le joïk principalement en « écoutant des anciens enregistrements » de joïks dont certains datent des années 60. La radio, la télévision et internet seraient des moyens très efficaces pour archiver des joïks de tous genres et de toutes traditions, pour les rendre accessibles et utilisables et même pour les équiper d'une facette visible.

Spotify, je pense, est le meilleur exemple car là où moi j'ai appris le joïk de mon père quand on roulait en voiture, je pense que mes enfants apprendront le joïk en écoutant *Spotify*. Il y a tellement de joïks auxquels participer, à écouter et à apprendre. Donc c'est une bonne manière de débiter votre aventure au sein du joïk [...]. Les gens partagent, je veux dire la consommation médiatique augmente chaque jour avec les réseaux sociaux donc je pense que peut-être les gens y participent plus et que c'est plus facile pour partager. Cependant ce n'est pas organisé du tout, nous n'avons aucun groupe de discussion [...] où l'on débat sur le joïk.

(Extrait d'entretien, Juhán-Niila Stålkka, octobre 2020, Jokkmokk).

Si, comme le mentionne Juhán, il n'existe pas de cadre institutionnel en Sápmi suédoise qui régulerait l'apprentissage et l'enseignement du joïk (contrairement aux traditions artisanales *duodji*), des initiatives privées émergent sur internet pour remplir ces rôles. Par exemple, il existe des chaînes YouTube où des joïkeurs enseignent leur pratique à travers des capsules vidéo. Quant à l'exposition du joïk à la radio, à la télévision et sur les plateformes médiatiques, cela est souhaitable et doit s'accroître, selon une hôte de terrain. La raison en est que dans le système éducatif suédois, les élèves apprennent très peu la culture saamie et même à certains endroits, pas du tout. Ainsi, avoir du joïk à la radio, à la télévision et sur les réseaux sociaux, même si cela donne une image partielle de ce qu'est le joïk, permet de montrer que les Saamis existent, que leur culture est vivante et non pas de l'histoire passée bonne pour les vitrines de musées. Parmi les artistes saamis les plus présents sur la toile, se trouve Sofia Jannock, une des « grandes popstars du joïk contemporain », pour reprendre les mots de Juhán. La trajectoire professionnelle de cette femme illustre un phénomène assez récent dans la tradition orale saamie, la professionnalisation du joïk. La possibilité de faire carrière, de voyager, de se faire connaître et de gagner sa vie à travers cette pratique ancestrale autochtone. Sofia Jannock aurait pris le second chemin du joïk, celui « avec instrument », celui global, pour faire une carrière

musicale. La voie est harmonieuse et le joïk suit et accentue les paroles de la chanson, alors que dans des joïks plus anciens, ce seraient l'inverse, à savoir les paroles qui suivent et accentuent le joïk. Enfin, la professionnalisation du joïk amène souvent une ouverture du public visé, la scène devient internationale, ce qui pousse souvent les artistes à utiliser l'anglais ou une langue scandinave à la place du saami dans leurs joïks.

Au cours d'une soirée, Juhán m'expose une réflexion sur laquelle il cogite depuis un bon moment : la dichotomie tradition-modernité serait-elle une façon de penser issue de la colonisation ? Selon lui, « jadis » les Saamis ne se posaient pas ce genre de question : est-ce que je respecte la tradition ? Mon style de vie est-il trop moderne ? Que penseraient mes ancêtres de mon choix de vie ? Les Saamis de « l'époque », isolés en petits groupes nomades, auraient simplement suivi les us et coutumes familiales pour orienter leur mode de vie. La tradition, pour eux, c'étaient les valeurs de la famille et nullement un concept s'opposant à ce que les historiens occidentaux appelleront la « modernité ». Suite à sa réflexion, je pose la question suivante à mon hôte : « Pourquoi si souvent lorsque vous vous référez au passé, c'est une époque abstraite, éternelle ou hors du temps ? » Il me répond, après avoir confirmé mon impression, que selon lui cette tendance à imaginer un passé commun et abstrait participe à un sentiment d'unité chez les Saamis d'aujourd'hui. Un sentiment relativement récent et indispensable à toute mobilisation socio-politique de la nation saamie comme il a été vu.

« Before », « in the past », « our ancestors », « the old sami society », « the government » sont des mots que j'ai pu abondamment entendre sur mon terrain ethnographique lorsque je m'efforçais de récolter des données. Il me semble que ces mots ont en commun d'être ce que j'appellerais des *idées fixes*. De quel gouvernement parle-t-on ? Évoque-t-on la famille royale suédoise ou l'exécutif de l'État suédois contemporain ? Qui ? Quand et où ? Les *idées fixes* ont cet avantage de mépriser ce genre de question. Ce n'est pas leur affaire d'y répondre. Elles ne sont pas là pour cela. Leur rôle n'est pas épistémique mais éminemment social. Mais qu'est-ce qu'une *idée fixe* au juste ? Si je devais essayer de définir le concept je le formulerais de la manière suivante : une *idée fixe* est un concept qui tend à essentialiser des identités et dont la raison d'être première est la cohésion d'un groupe d'individus. Ainsi, « the old sami society » renverrait moins à un moment précis du passé qu'à un point d'appui identitaire d'un groupe présent. Ces idées seraient doublement fixes, temporellement et fonctionnellement. Temporellement car elles semblent se situer hors du devenir temporel, représentant plusieurs époques, lieux et personnes à la fois sans les englober entièrement. Fonctionnellement car leur

objectif serait de fixer. Et que chercheraient-elle à fixer ? Une identité ethnique sans cesse changeante, influencée, menacée voir menaçante (l'exigence sociale de « pratiquer » sa culture, en apprenant une langue ou une activité par exemple, pour en être membre). Mais également une identité personnelle non moins soumise au changement que n'est l'identité ethnique, et qui demande à se stabiliser dans une construction subjective de sens. Et ce sculptage identitaire requiert certains outils, dont les *idées fixes*, pour s'actualiser. Dans ce dernier cas de figure, l'idée fixe la tête de son propriétaire en lui servant de modèle ou d'exemple à suivre (ou à éviter comme l'*idée fixe* de « gouvernement suédois ») et de point de repère pour situer son action dans un univers de sens et ainsi se sculpter une identité. Ainsi, la dichotomie tradition-modernité peut être, il me semble, interprétée en tant qu'*idée fixe* dans la mesure où ces catégories essentialisent des pratiques, comme le joïk, en continuelle transformation.

Le joïk comme outil cosmopolitique

Un acteur de terrain me racontait ces personnes déplacées de force par la police pendant qu'elles étaient en train de joïker sur le site du projet minier de Gállok dans la région de Jokkmokk en 2013. Les discours sur le joïk que j'ai pu récolter sur le terrain associaient systématiquement à cette pratique les notions de force et de puissance. Des émotions fortes pour la dimension affective du joïk, une puissance d'expression pour sa dimension symbolique, par exemple. Je vais essayer de montrer à présent que ces ressorts psychologiques et symboliques peuvent être mobilisés pour faire du joïk un puissant instrument politique.

Une des raisons pour lesquelles « on joïke » lors de manifestations saamies est que l'écoute de ces sons tend à réveiller aujourd'hui un sentiment d'unité saamie. Quand les vibrations du joïk pénètrent leurs oreilles, mes interlocuteurs me disent qu'ils se sentent soudain comme connectés à la société saamie. Et ce sentiment est souvent exalté par le groupe de manifestants où chacun aperçoit, en se regardant l'un l'autre, une flamme commune monter. Cela a pour effet de renforcer la cohésion du groupe comme j'ai pu l'entendre lors d'un entretien. Je demandais à mon interlocuteur si le joïk pouvait influencer l'action politique.

Oui, il peut certainement le faire parce que je pense tout d'abord que le joïk est très puissant et très fort. Il existe beaucoup d'exemples au cours de l'Histoire où le joïk fut utilisé politiquement, où il était très vif. C'est parce que le joïk est très fort. Je pense [...] qu'une fonction du joïk est de renforcer le groupe saami car c'est un genre de musique très puissant qui peut te soulever [...]. Le joïk utilisé en concert est très puissant. Donc je pense que c'est une très bonne manière

et une opportunité de rassembler les Saamis. [...]. Une société saamie forte est bien sûr importante, même au niveau politique. D'ailleurs il y avait un programme radio dans les années 50 ou 60 appelé « le joïk comme chant protestataire » et je pense qu'ils ont repris pas mal d'exemples de joïks utilisés comme chant protestataire. C'était il y a plus de 50 ans. [...] Cela pourrait être un sujet de mémoire universitaire de considérer les joïks comme des chants protestataires aussi.

(Extrait d'entretien, Piera Niilá Stålka, janvier 2021, Jokkmokk).

D'autres exemples suivirent, illustrant le rôle du joïk dans le mouvement d'Alta en 1980, qui protestait contre la construction du barrage hydroélectrique au Nord de Kautokeino. De grands concerts étaient organisés en l'honneur du mouvement et des joïks peignant le conflit sont devenus célèbres par la suite. Et voici une autre raison de la pertinence politique du joïk : raconter le conflit. Il s'agit, à travers le joïk, par le rythme, la mélodie et les paroles, de conscientiser, attirer l'empathie, dire les injustices, se faire entendre sur d'autres scènes (festivals indigènes, arènes politiques, internet, etc.). Raconter des événements historiques à travers le joïk n'est pas nouveau à Sápmi. En effet, un ancien joïk appelé « Sámeeatnan álgodbmuid birra », littéralement « Des premiers habitants de Sápmi », transcrit au XIX^e siècle par Jacob Fellman, relate l'origine du peuple saami. Dans ce joïk on peut d'abord entendre la conquête de Sápmi par un peuple très ancien qui, se mélangeant aux populations locales, deviendra la nation saamie. Ensuite une autre ère historique s'ouvre et raconte l'arrivée d'un deuxième peuple, apparenté et bientôt mélangé au premier, qui apporte avec lui, non sans violence, un renouveau technique et culturel. Enfin, une troisième période de l'histoire est racontée où les rois scandinaves s'attaquent aux coutumes saamies pour leur substituer leurs propres systèmes politiques (Solbakk, 2006).

Dans ses travaux sur l'oralité des Saami, Jocelyne Fernandez distingue deux types de joïk : les longs et les courts. Les joïks longs exposeraient des épisodes historiques et mythiques des peuples saamis à travers de long textes épiques, là où les joïks courts laisseraient le soin du sens à la mélodie et au rythme du chant plus qu'à ses mots (Fernandez, 1997). La chercheur écrit en 1997 que les joïks longs ont « totalement disparu aujourd'hui » (*ibid.*, 1997, p.165). Il me semble cependant que ce que j'appelais la voie globale de la tradition du joïk, en remettant au centre le texte présent dans le chant et en marginalisant le sens des rythmes et des mélodies, reprend des caractéristiques des joïks longs. C'est parce que sur cette voie globale le public visé par le joïk n'est plus une société microscopique mais la société macroscopique que les rythmes

et mélodies ont perdu en signification. Le sens de ce type de joïk aurait donc, en vertu de ce changement, glissé vers les paroles qui racontent souvent des épisodes historiques et des conflits contemporains. La chanson *WE ARE STILL HERE* de Sofia Jannok et d'Anders Sunna, deux artistes saamis engagés, en est un exemple. Voici ce que m'a expliqué à ce propos une joïkeuse de la tradition saamie du Sud, qui souhaite faire carrière dans la musique.

J'écris des chansons avec des joïks de fond [...]. J'utilise le joïk pour accentuer les paroles afin de renforcer le texte et renforcer la chanson encore plus mais quand tu as un joïk traditionnel je crois que tu fais l'inverse, tu utilises quelques mots pour renforcer le joïk, pour l'accentuer et le clarifier mais tu n'as pas besoin des mots.

(Extrait d'entretien, Sarah Hermansson, septembre 2020, Jokkmokk).

Ici se croisent et se renforcent mutuellement les dimensions psychologiques et symboliques du joïk. Il est possible que ces deux dimensions se nourrissent mutuellement dans le cas d'un chant protestataire basé sur un joïk. D'une part, la cohésion du groupe serait exaltée par les sons qui procurent aux individus des émotions fortes et transmissibles aux autres. D'autre part, le joïk raconterait le conflit et mettrait en scène les dynamiques de résistance et les motifs de lutte. Enfin, Juhán me racontait un jour qu'il avait déjà manifesté dans ce genre d'événement symptomatique des conflits socio-environnementaux auxquels doivent se confronter beaucoup de peuples autochtones du monde entier. Et il me confiait que « souvent quand on s'organise pour agir contre un problème pareil, il y a un sentiment de désespoir, un sentiment que ce qu'on fait ne suffit pas, donc avoir de la musique et du joïk est un bon moyen de dépasser ces sentiments d'impuissance ». Ce que mon hôte semble mettre en avant dans ce qu'il me partage est la capacité du joïk et de la musique à exalter le courage et la détermination.

Les joïks contemporains qui se laissent entendre à Jokkmokk, dans les mouvements protestataires comme dans les arènes politiques, obligent à voir l'altérité au sein d'un système politique suédois imprégné de l'idéologie d'État-nation. Se rassembler et joïker des conflits socio-environnementaux, tels que le projet minier de Gállock, permet aux Saamis de mettre en doute les notions ethno-centrées de progrès et de développement chères à l'État suédois. Joïker serait un acte symbolique et politique puissant dans la mesure où cela affirme un mode d'être au monde particulier aux saamies qui luttent pour une place plus juste au sein des sociétés dont ils font aujourd'hui partie. La revendication politique semble donc inséparable de l'affirmation d'une vision du monde, d'une identité autochtone, d'un cosmos, ce qui m'invite à considérer,

à l'aune de *la proposition cosmopolitique* de Isabelle Stengers (2007), le joïk comme un outil cosmopolitique. Ainsi, les joïks tels les *diplomates* de Stengers donnent « voix à ceux dont la pratique, le mode d'existence, ce qu'on appelle souvent l'identité, sont menacés par une décision ». (Stengers, 2007, p. 64-65).

En appliquant la dichotomie tradition-modernité aux différents joïks qui se donnent à entendre de nos jours à Sápmi, la tradition du joïk se fige, se glace et s'essentialise dans une *idée fixe*. Le joïk dit « traditionnel » serait : le contexte culturel local, la relation à l'autre, à l'environnement et aux animaux, la spontanéité de l'expression, le savoir des ancêtres et les pratiques coutumières (Graff, 2016 ; Hilder, 2013). Tandis que les joïks dits « modernes » seraient par ce qualificatif exclus de la tradition, fixés ailleurs, déconnectés des origines ancestrales. En déjouant les pièges essentialisant des *idées fixes* de tradition et de modernité, en reconnaissant la relativité historique de ces notions, leur eurocentrisme, certains joïkeurs que j'ai rencontrés à Sápmi portent un regard différent sur la tradition du joïk. Selon eux, les joïks « modernes » sont aussi traditionnels que les autres, ne s'opposent pas à eux mais s'inscrivent dans le même mouvement inhérent à la tradition orale saamie. Les joïks sont visiblement le signe d'une tradition qui évolue et s'adapte aux circonstances extérieures comme l'image de la boule de neige vient refléter. Mon étude de cas à Jokkmokk demande à être complétée et nuancée par d'autres études issues de différentes régions de Sápmi et du monde ainsi qu'à être mise en parallèle avec la littérature scientifique en langue saamie et scandinave, que je n'ai pu m'approprier. Au niveau théorique, ces constats empiriques appuient la notion de *continuité transformative* que Laugrand et Delâge (2008) ont formulée suite à leurs recherches ethnographiques sur les traditions amérindiennes du Nord. Je parlerais volontiers, à l'instar de ces chercheurs, d'« homologues de structures et de relations » (Laugrand & Delâge, 2008, p. 6) ou encore de « structures feuilletées » (*Ibid.*, p. 6) pour qualifier la transformation de la tradition du joïk. Et je me retiendrai d'utiliser le concept de *tradition inventée* de Hobsbawm et Ranger (1983) dans le cas du joïk saami contemporain puisque la continuité avec l'héritage ancestral n'est pas de l'ordre de l'illusion théâtrale mais est bel et bien effective au regard de mes observations de terrain. La tradition du joïk coule, sans jamais se figer, dans une essence immuable. Et si différents types de joïk ont cours aujourd'hui le long de la rivière de Lule, tous seraient néanmoins abreuvés par la même source : la terre de Sápmi.

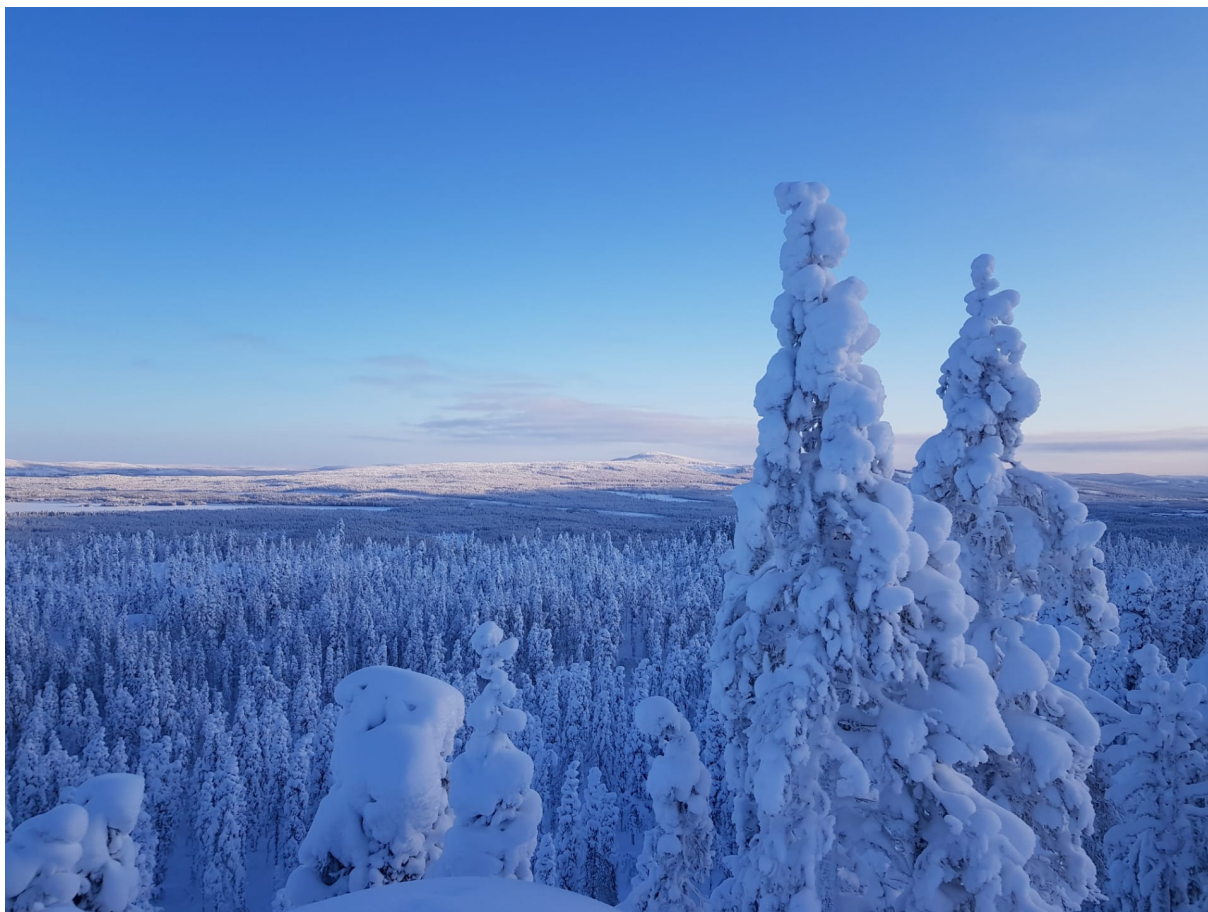


Figure 22 : Terre de Sápmi. Photo : L. Beyaert, 19 janvier 2021.

La réappropriation de l’imaginaire de l’authenticité à travers les médias

Ce dernier chapitre porte sur l’utilisation d’Internet dans le cadre de luttes sociales saamies pour l’autodétermination. Plus particulièrement, je considérerai l’objectif d’autodétermination identitaire, c’est-à-dire la capacité de dire et transmettre sa propre histoire. Pour explorer cette question, je me base sur mon terrain ethnographique de 7 mois à Jokkmokk ainsi que sur une ethnographie virtuelle de 3 mois dans les mondes numériques qu’habitent les Saamis où j’ai pu récolter des images, vidéos et paroles, suivre des fils de conversation, questionner mes interlocuteurs et croiser l’ensemble de ces données.

Après quelques mois d’observation participante en pays saami, je prends conscience que j’avais omis jusqu’à présent une dimension importante de mon terrain, sa dimension numérique. Cette prise de conscience découle de plusieurs rencontres avec des interlocuteurs qui me sortaient leur téléphone portable quand ils entendaient l’objectif de ma recherche. S’ils prenaient leur téléphone, c’était pour me montrer, la plupart du temps sur la plateforme Instagram, des photos

d'oeuvres artisanales qu'ils avaient réalisées. Ils semblaient fiers de partager avec moi leurs réalisations et m'expliquaient ce qu'était l'objet, comment le fabriquer et s'en servir. Un de ces interlocuteurs, pour me partager ses photos, me montra la page Instagram *mittsapmi*. Il m'expliqua que cette page permettait, aux Saamis qui le souhaitent, de publier pendant une semaine du contenu sur leur vie sous forme de photos, vidéos et textes. Ensuite, les abonnés de la page, qui sont plus de 20.000 personnes aujourd'hui, principalement des Saamis et des Suédois, ont la possibilité de découvrir une façon singulière de déployer une identité saamie. Quelques semaines plus tard, ce sera au tour de Juhán, Hannes et Liv, trois de mes quatre principaux hôtes de terrain, de publier sur *mittsapmi*. Ce qui m'a également dirigé vers ces extensions virtuelles de mon terrain est une conversation avec Lou. Mon hôte évoquait des pages Instagram tenues par des Saamis qui publiaient régulièrement des *memes*. Un meme est un montage photo humoristique sur lequel est ajouté du contenu textuel. Et dans le cas de ces pages de *memes* saamies, les messages véhiculés par ces images sont souvent engagés politiquement. Lou me disait qu'à chaque manifestation saamie, des *memes* apparaissaient sur ces pages pour illustrer l'événement. Elle m'indiquera deux pages Instagram de ce genre: *saamiresiliencememes* (1647 abonnés) et *notanothersaamiememer* (234 abonnés). De plus, certains hôtes de terrain qui suivent la page *mittsapmi* sont également abonnés à ces pages de *memes*. Ce chapitre sur la mobilisation des réseaux sociaux dans les luttes saamies pour l'auto-détermination identitaire restera connecté à Instagram et aux trois pages que je viens de mentionner, puisqu'elles représentent les plateformes à partir desquelles j'ai récolté le plus de données. Je propose donc ici un infime aperçu de ce qui peut se jouer, au niveau sociopolitique, dans ces mondes numériques habités par les Saamis.

Sur le plan théorique, ce chapitre souhaite participer aux débats qui entourent les politiques de la culture et de l'identité autochtones au sein de démocraties libérales. Des recherches canadiennes et américaines en sciences humaines soulignaient, il y a peu, l'augmentation du nombre d'abstentions dans les votes, la diminution du taux d'adhésion au sein des partis politiques, ainsi que la baisse de l'intérêt et des connaissances en politique chez de nombreux jeunes (Bennett, 2008). Bennett critique la façon dont la citoyenneté est enseignée dans les écoles canadiennes, dans la mesure où celle-ci marginaliserait l'histoire coloniale du pays et les oppressions contemporaines qui en découlent. Ce faisant, l'éducation à la citoyenneté offerte par le système scolaire canadien serait en décalage avec les attentes et revendications des autochtones du pays. Selon l'auteur, une démocratie digne de ce nom doit permettre une éducation à la citoyenneté qui favorise la confrontation des valeurs et des opinions, plutôt que

de les marginaliser, comme c'est le cas actuellement (Bennett, 2008). Pour Stitzlein, l'éducation à la citoyenneté va de pair avec l'éveil d'une positionnalité politique et l'apprentissage de la contestation sociale (Stitzlein, 2012). Beaucoup d'autres travaux ont également mis en avant les pratiques institutionnelles discriminatoires divisant des citoyens, censés, selon la loi, être égaux dans leur participation au modelage des sociétés démocratiques qui les conditionnent (Pateman, 1989 ; Pearce & Hallgarten, 2000 ; Philipps, 1998 ; Young 2000).

A la lumière de ces constats sur l'état de certaines démocraties libérales et en particulier sur les perspectives autochtones interrogeant la conception contemporaine de la citoyenneté, je me demande dans quelle mesure internet offre des espaces où la société civile peut véritablement se rencontrer. Dans quels lieux et à travers quelles stratégies les Saamis peuvent-ils se réapproprier leur histoire et réguler sa transmission ? Est-ce que les réseaux sociaux investis par les Saamis sont capables d'offrir du partage et des confrontations fructueuses ou bien, loin d'ouvrir l'esprit, internet nous le referme ? Quel rôle joue Instagram dans la construction d'une citoyenneté suédoise qui assumerait et dénoncerait la colonisation de Sápmi pour mieux favoriser l'engagement civique ? Jennifer Tupper a analysé comment des populations autochtones mobilisaient les réseaux sociaux, notamment à travers le mouvement *Idle No More*, afin de construire une *citoyenneté critique* et de faire évoluer la démocratie canadienne (Tupper, 2014). Je propose de considérer à présent, dans un contexte différent, l'utilisation d'Instagram chez les Saamis. Ce contexte est celui de la Suède, État qui accueille des problématiques similaires, notamment la question de la citoyenneté autochtone, des dialogues interculturels et des luttes décoloniales.

Un espace de visibilité

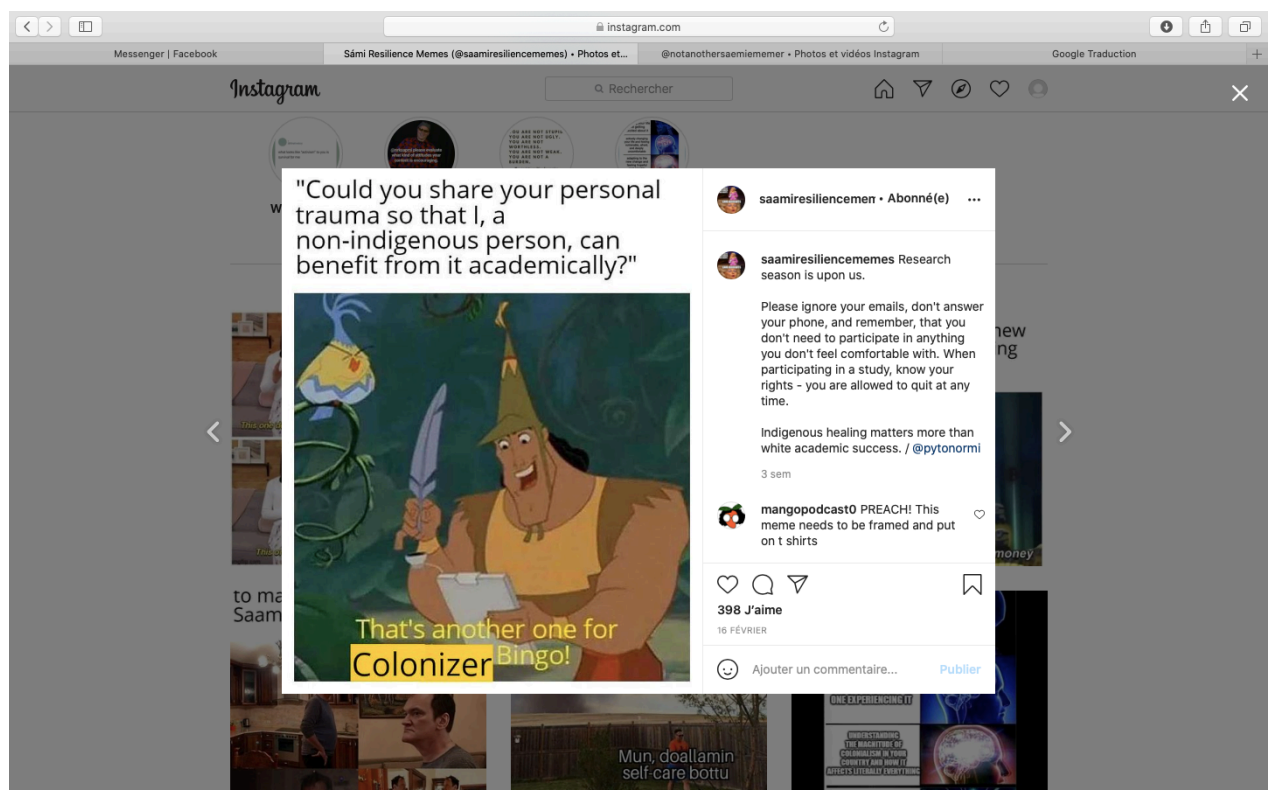
Une après-midi, en arrivant à l'appartement, Juhán me demande si je veux faire une « story » *mittsapmi* avec lui. Cette semaine, c'est lui qui dirige le compte. Nous sommes dans le couloir, il lance la vidéo en disant qu'il est avec un nouvel ami et que l'on va nettoyer son appartement pendant que ses amis font la fête. Il me demande de me présenter et de raconter depuis combien de temps je suis à Jokkmokk. Il souhaite montrer le niveau de suédois que j'ai acquis en ce laps de temps. En trois jours, mon hôte a conduit trois voitures différentes. Je lui fais la remarque en rigolant. Il trouve cela marrant et me demande de le filmer en me demandant la raison pour laquelle il change ainsi de voiture, afin de faire une autre *story*. Ensuite, mon hôte me dit que demain il compte aborder le sujet de son plat préféré, et après-demain celui du

joïk pour lequel il a déjà reçu beaucoup de questions. Juhán répond autant qu'il peut aux questions qu'il reçoit sur cette page Instagram. Sur sa première publication de la semaine apparaîtra une photo-portrait de lui souriant fièrement en kolt, l'habit « traditionnel » saami. Juhán ajoutera un commentaire où il se présente et raconte comment se déroulera la semaine *mittsapmi*. En l'espace de quelques jours, 1300 personnes « aimeront » sa photo et en moins de 24h, 500 personnes visionneront sa première *story*. Pour sa deuxième publication, mon hôte donnera un aperçu de son emménagement au sein de son nouvel appartement : « Aujourd'hui j'ai reçu les clefs de mon nouvel appartement. C'est aussi ça que font les Saamis. Déménager. Nettoyer. Réparer [...]. » Hannes partagera son expérience en tant qu'étudiant boucher à *Ren Och Vilt*, évoquera son emménagement dans la nouvelle colocation qui vient de s'inaugurer à l'appartement de Juhán et surtout, partagera sa passion pour la musique en chantant et jouant du jazz dans ses *story*. Liv publiera encore plus que Juhán et Hannes lors de sa semaine. Chaque journée de la semaine aura un thème : Qui est-elle ? Quel est son quotidien ? Quelles sont ses formations ? Quelles sont ses sources d'inspiration ? Quel type de danse pratique-t-elle et pourquoi ? Autant vous dire que l'ethnographe visionnant ces plateformes numériques y trouve son compte.

L'enjeu principal de ces publications et de ces *story* serait de « conscientiser ». A travers un quotidien singulier, mes acteurs de terrain montrent la richesse des modes de vie saamis contemporains. Ils mettent en avant un rythme de vie à la fois particulier et universel. Celui-là rend visible et vivante la culture saamie dans sa dimension individuelle, tandis que celui-ci rappelle que les Saamis, bien qu'autochtones, sont des personnes normales avec des préoccupations et désirs communs à tout un chacun. Peindre son histoire, ses origines, son parcours de vie, ses peurs et ses désirs sur la toile, ainsi qu'ouvrir une fenêtre à travers laquelle on peut accompagner un Saami pendant une semaine, permettrait d'atteindre rapidement l'imaginaire des gens. Les abonnés, Saamis comme non-Saamis, pourront dès lors s'identifier aux personnes qui publient, entrer en empathie avec elles, leur poser des questions, essayer de comprendre leur sort. Les stéréotypes et les préjugés sur les Saamis sont mis à mal par la transparence du réel et de la quotidienneté saamie que partagent ceux qui mobilisent *mittsapmi*. Ainsi, Juhán rappelle avec humour qu'un Saami de notre époque vit dans un appartement ou dans une maison, roule en voiture, fait la fête et est un sujet politique sérieux. Hannes et Liv témoignent du fait que ce n'est pas parce qu'on est Saami qu'on ne fait pas d'études et qu'on ne cherche pas du travail. Mais ce que font ici mes hôtes de terrain c'est également rendre visible une façon saamie de vivre dans le monde d'aujourd'hui, qu'il s'agisse de décorer son

appartement, de cuisiner, de faire de la musique ou de danser. Chaque semaine, les contenus des publications varient tellement sur la page Instagram que force est de constater, pour un œil extérieur à cette culture, que les Saamis peuvent devenir qui ils veulent.

Au-delà de la question de l'identité saamie plurielle, la conscientisation porte aussi sur les injustices et les luttes de reconnaissance du peuple autochtone. Instagram est vu par mes interlocuteurs comme une plateforme très adéquate pour dénoncer et débattre ainsi qu'appuyer des actions protestataires. En effet, le nombre de personnes touchées et la vitesse avec laquelle elles le sont place le réseau social au premier plan des combats socio-politiques saamis. La force des *memes* se trouve dans leur simplicité et dans leur haute transmissibilité. Une image et un message. Le tout si possible engagé et drôle. Tout le monde peut se l'approprier. Toute la communauté virtuelle peut le partager. Je propose de considérer deux cas de *memes* symptomatiques, à mon avis, de ce souci de conscientiser sur les enjeux autochtones.



(Instagram, *saamiresilencememes*, consulté le 18 mars 2021).

« Pourrais tu me partager ton trauma personnel comme ça moi, une personne non-autochtone, je peux en tirer profit à l'université ? Et hop, encore un pour Colon Bingo ! » peut-on lire sur ce *meme* avec comme description :

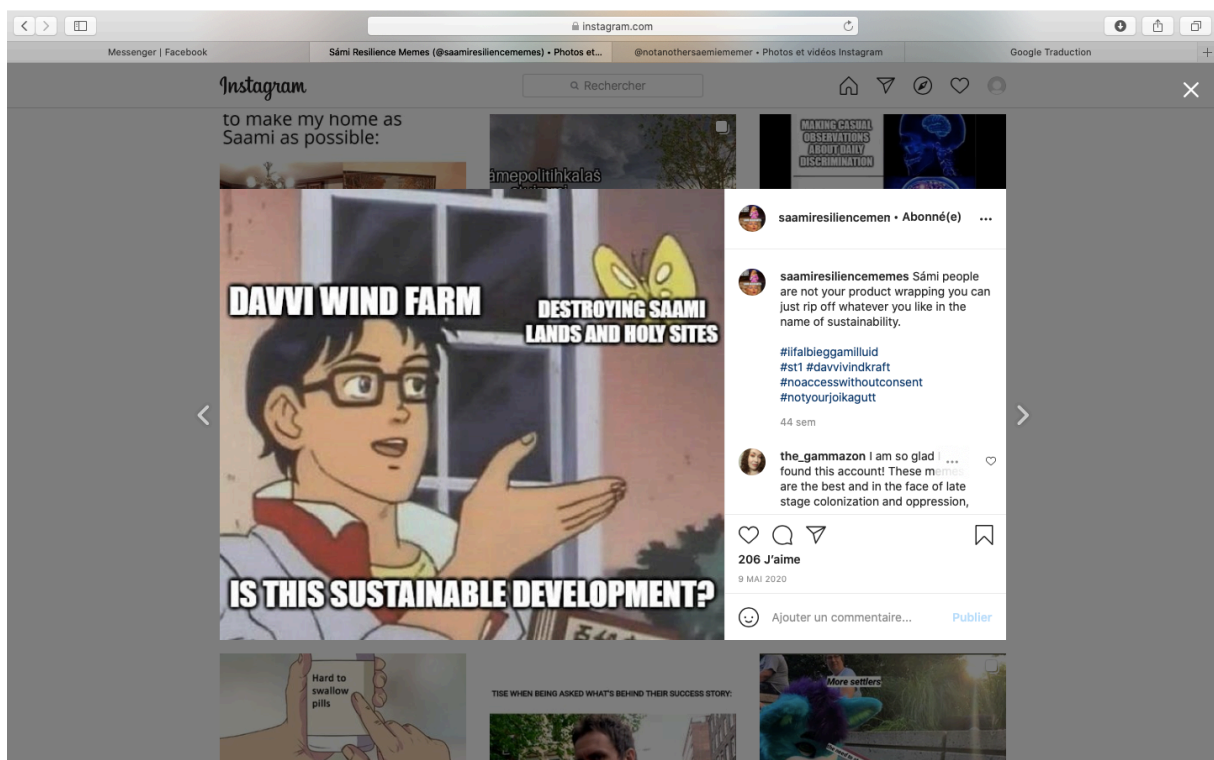
La saison des recherches est arrivée. S'il vous plaît, ignorez vos emails, ne répondez pas à votre téléphone, et rappelez-vous, vous n'êtes pas obligé de participer à quelque chose qui place dans une situation inconfortable. Quand vous participez à une enquête, connaissez vos droits – vous pouvez l'abandonner à n'importe quel moment. Le soin des autochtones importe plus que le succès académique des blancs.

(Instagram, *saamiresiliencememes*, consulté le 18 mars 2021).

Une image et quelques phrases qui dénoncent l'implication de la science, dont l'anthropologie, dans le projet colonial suédois et les relans néocoloniaux des recherches académiques contemporaines sur les Saamis, réalisées par des universitaires occidentaux. Je me sens évidemment visé par ce *meme* qui me questionne et me demande de répondre de mes actes académiques. Je voudrais d'abord souligner le fait que ce *meme* s'adresse avant tout aux Saamis. L'auteur ici conscientise les abonnés de la page Instagram sur les droits qu'ils ont de refuser une recherche universitaire à leur sujet ou de l'arrêter à tout moment. Il les prévient que beaucoup de chercheurs « blancs » sont intéressés de les observer et qu'« ils arrivent ». L'auteur du *meme* semble vouloir sensibiliser sur l'instrumentalisation académique des Saamis et les violences qu'elle peut engendrer. Et le sourire du personnage sur l'image viendrait symboliser l'inconsidération du chercheur poursuivant son seul intérêt face aux souffrances profondes de l'autochtone qui se confie. Est-ce que la recherche anthropologique peut être postcoloniale ? Si non, faut-il l'interdire ? Si oui, comment peut-elle être postcoloniale ? Est-ce que la recherche académique et le soin des autochtones sont des processus irrémédiablement contradictoires ? Qu'en est-il des chercheurs saamis ? Toutes ces questions qui émergent à ma conscience prennent leur source dans ce *meme*.

L'autre *meme* que je propose de considérer porte sur l'ethnocentrisme mortifère du « développement ». Plus particulièrement du « développement durable », comme la construction de champs d'éoliennes au sein des terres saamies. Si dans une perspective occidentale l'énergie verte et durable (qu'elle soit éolienne ou hydraulique) apparaît comme marque de la transition énergétique, l'analyse de perspectives saamies vient complexifier la question. En effet, l'installation de barrages hydroélectriques et de champs éoliens à Sápmi nécessite la destruction de parcelles de terres autochtones et de lieux possédant une histoire et une aura. La perturbation des écosystèmes (l'inconstance des niveaux d'eau, par exemple, qui empêche la biodiversité ou la diminution des ressources alimentaires des hommes et des rennes)

et des routes de pâturages ancestrales sont aussi des conséquences néfastes, pour les Saamis, du développement durable. De plus, le consentement ou non des Saamis à la construction de telles infrastructures et à l'utilisation de leurs ressources ancestrales est rarement pris en compte par les élites politiques et économiques locales. Je me souviens de Juhán qui me demandait sarcastiquement : « La construction d'éoliennes, c'est bien non ? C'est de l'énergie verte, du développement durable non ? Mais ce que l'on sait moins, c'est que ces éoliennes perturbent le pâturage des rennes », qui sont effrayés par ces monstres métalliques bruyants et agitateurs de neige. Cette volonté de Juhán de concientiser sur les enjeux sociaux saamis inhérents au « développement » de la Suède, se retrouve dans ce *meme* :



(Instagram, *saamiresiliencememes*, consulté le 18 mars 2021).

« Parc éolien Davvi. Détruire les terres saamies et les sites sacrés. Est-ce le développement durable ? » peut-on lire sur l'image. Et l'administrateur de *saamiresiliencememes* d'ajouter : « Les personnes saamies ne sont pas votre paquet d'emballage que vous pouvez déchirer comme cela vous chante au nom de la durabilité. » Les *memes* éclairent ce qui est dans l'ombre, ils dérangent comme ils plaisent, ils interrogent et se multiplient, ils rendent visible l'occulte. Les réseaux sociaux en général et Instagram en particulier sont l'écosystème de ces êtres numériques qui véhiculent des consciences, du sens et des résistances sous-représentés dans les arènes politiques de Stockholm. Les voix saamies résonnent sur la toile. Elles discutent des

enjeux sociétaux contemporains, elles débattent et proposent des réformes politiques adaptées aux réels besoins des Saamis. Instagram est un des moyens actuels pour que l'art de débattre trouve un forum où s'actualiser. Comme cette confrontation que j'ai observée sur *mittsapmi* évoquant la problématique des Saamis qui n'appartiennent pas à un village saami. La personne à qui est confiée la page instagram pour la semaine s'exprime:

Je pense souvent à comment et à ce qu'on peut faire pour aider les Saamis qui ne font pas partie de villages saamis à se sentir plus impliqués et à se sentir, malgré cela, chez eux dans leurs terres ancestrales. [...]. Les personnes qui ont perdu la pratique de l'élevage de rennes depuis une ou plusieurs générations mais qui tout de même soutiennent l'élevage et ont les mêmes valeurs saamies que les autres, même parfois des valeurs plus fortes encore. [...]. Nous pourrions faire pression sur l'État pour que les lieux de pêche qui se trouvent au sein des villages saamis, dont l'accès nécessite actuellement un permis de pêche, soient utilisés et pris en charge par ceux qui appartiennent au village saami et ceux qui habitent aux alentours mais qui ne font pas juridiquement partie aujourd'hui du village. La chasse au petit gibier est une autre chose. Ces personnes pourraient avoir priorité dessus. Prendre du bois ou ce genre de chose. L'élevage du renne et la chasse à l'élan qui sont les plus importantes sources de revenus pour beaucoup d'éleveurs de rennes ne sont, par contre, pas des activités qui peuvent être partagées.

(Instagram, *mittsapmi*, consulté le 19 mars 2021).

Sur cette publication, un abonné réagit en commentaire:

Je trouve que les villages saamis, malgré vous, jouent un rôle que le colonialisme a donné aux Saamis. L'idéologie *les Lapons seront lapons* existe toujours parmi nous Saamis aujourd'hui. Si tu ne vivais pas de l'élevage de rennes, ton identité saamie ne compterait ??? pas. Seuls les Saamis éleveurs de rennes étaient Saamis. Pense que, aujourd'hui en 2019, avec toutes ces informations, c'est toujours les Saamis qui ne se sentent pas appartenir aux Saamis qui ne continuent pas à élever les rennes. Et jusque dans leur conscience, ne se sentent pas libre à cause de ça. Et maintenant que l'État ne peut plus catégoriser les gens, officiellement, c'est nous qui portons et continuons l'héritage culturel, qui, d'une certaine manière, avons reçu la « capacité magique » d'« approuver l'identité saamie ». Personne ne les force à utiliser la biologie de la race et d'en être responsable. Je crois que beaucoup ont dû faire face à un manque d'estime de soi, à un besoin de renforcer leur identité, sans l'approbation et la condamnation des autres. [...]. Si ton identité saamie se trouve dans un lieu de pêche ou un territoire de chasse, alors quelqu'un doit m'expliquer plus clairement comment cela est possible...

(Instagram, *mittsapmi*, consulté le 19 mars 2021).

Le premier interlocuteur commence par montrer sa considération pour le sort des Saamis mis au ban des villages saamis, ces entités territoriales et économiques partagées par quelques familles d'éleveurs de rennes. Il souhaite que ces gens soient mieux intégrés au sein du territoire « traditionnel » qu'est Sápmi et de la vie communautaire saamie. Il rappelle que si beaucoup de Saamis ont abandonné la pratique de l'élevage de rennes, volontairement ou involontairement, ce n'est pas pour cela qu'ils ne portent plus l'héritage commun. Ensuite, il propose une réforme politique visant à permettre à ces Saamis « non-villageois » de bénéficier des ressources de Sápmi (pêche, chasse au petit gibier, bois) auxquelles ils auraient légitimement droit en tant qu'autochtone. Le second interlocuteur considère que la division juridique entre Saamis « villageois » et Saamis « non-villageois » est issue d'une politique coloniale orientée par l'idéologie du colon de l'époque, *les Lapons seront lapons* (une idéologie solidaire du darwinisme-sociale, comme il a été vu). Je rappelle que cette idéologie considérait que les Saamis étaient, par essence, éleveur de rennes et devaient se maintenir dans cette activité. Cette lecture réductrice et dominatrice du peuple autochtone engendra différentes lois, comme la reconnaissance ethnique d'une partie des Saamis de Suède à qui a été accordé le monopole de l'élevage de rennes, avec pour conséquence l'exclusion sociale et juridique de tous les autres Saamis. Le second interlocuteur explique ensuite que, malgré toute la critique historique qui a déjà été faite aujourd'hui autour du colonialisme et de ses politiques, ceux-ci restent, au fond, en vigueur aujourd'hui et continuent d'aliéner les Saami. Selon cet interlocuteur, l'idéologie *les Lapons seront lapons* aurait donc contaminé l'imaginaire de beaucoup d'éleveurs de rennes contemporains. Ceux-ci, confortés juridiquement dans leur situation identitaire, auraient donc acquis la « capacité magique d'approuver l'identité saamie » des autres. Ces autres, ce sont ceux qui doivent faire encore et encore leur preuve, ceux dont l'« authenticité » saamie est toujours douteuse, ceux qui sont rongés et animés par la question : *Am I Sami enough ?*

Ensuite, la visibilité qu'offre *mittsapmi* rend la page instagram intéressante au niveau économique. Je soulignais précédemment le rôle significatif que jouait la plateforme dans les ventes de *Sami Duodji*, le magasin de la fondation où travaille Juhán. Après son passage sur *mittsapmi*, Liv comptabilisa plus de 600 abonnés sur son profil instagram. Des photos et adresses de restaurants et de boutiques apparaissent dans les publications de la page internet. Des recommandations et conseils d'achats se laissent lire dans les forums. Les œuvres des artistes et des artisans possèdent ici leurs vitrines digitales ainsi que leur potentielle clientèle,

bien que l’affichage d’idées, motifs et techniques ne mette pas à l’abri leurs auteurs de pillages intellectuels, comme me l’expliquait Lou.

Enfin, la visibilité que procurent les réseaux sociaux fait également d’Instagram un espace de solidarité. Sur ces pages virtuelles, on se confie, on raconte des expériences parfois très douloureuses et l’on prend conscience que l’on n’est pas seul à les avoir traversées. Les témoignages entrent souvent en résonance avec d’autres témoignages. On pose des questions et on écoute les conseils. Les paroles de soutien et les émoticônes fédèrent la communauté saamie présente dans ces lieux numériques. Voir un problème est la première étape vers sa résolution. Voir les problèmes des autres et les solutions qu’ils y apportent aiderait à mieux comprendre ses propres problèmes et agir en conséquence. Et un peuple comme les Saamis, abusé et agressé par des pouvoirs extérieurs depuis plus de 400 ans, porte des cicatrices qui se rouvrent ponctuellement. Racisme, discrimination, violence, exploitation, dépression, peur, incompréhension, ressentiment, suicide, etc. Des sujets sensibles, qui, faute d’être aux programmes scolaires suédois, prennent place au sein de ces pages instagram.

Un espace où laisser trace

J’ai été marqué, un soir de novembre sur mon terrain, par une conversation avec Juhán à propos des réseaux sociaux. On peut dire, avec Pierre-Joseph Laurent, que cette conversation enclencha chez moi *la mise en résonance* de l’imaginaire de mon hôte et du mien. Je réalisais qu’il existait un écart significatif entre ma conception d’Instagram et la sienne (Laurent, 2019). Mon ethnocentrisme devenait palpable et bientôt pliable. Là où je regardais Instagram comme un merveilleux moyen d’expression de sa vanité ou comme un simple outil de communication, Juhán y voyait d’abord un centre d’archivage. Selon lui, si l’on récolte des informations sur les Saamis du passé à travers l’archéologie par exemple, les informations que l’on cherchera sur les Saamis d’aujourd’hui seront trouvables sur les bases de données informatiques. Il me montre alors son téléphone portable, m’expliquant que cette machine enregistre tout de sa vie et il me dit cela avec une grande joie. Et c’est principalement cette joie qui m’a touché, un sourire que je ne comprenais pas, qui n’avait pas sa place dans mon horizon de sens. Mais pourquoi donc se réjouit-il de se faire espionner comme cela et transformer en nourriture d’algorithmes américains à des fins économiques et politiques dont nous n’avons pas conscience ? Je ne sais pas ce qu’il pensait de ces aspects-là des réseaux sociaux, nous n’avons pas évoqué le sujet, mais ce qui était sûr, c’est que ce désir de protection et de transmission d’informations à travers

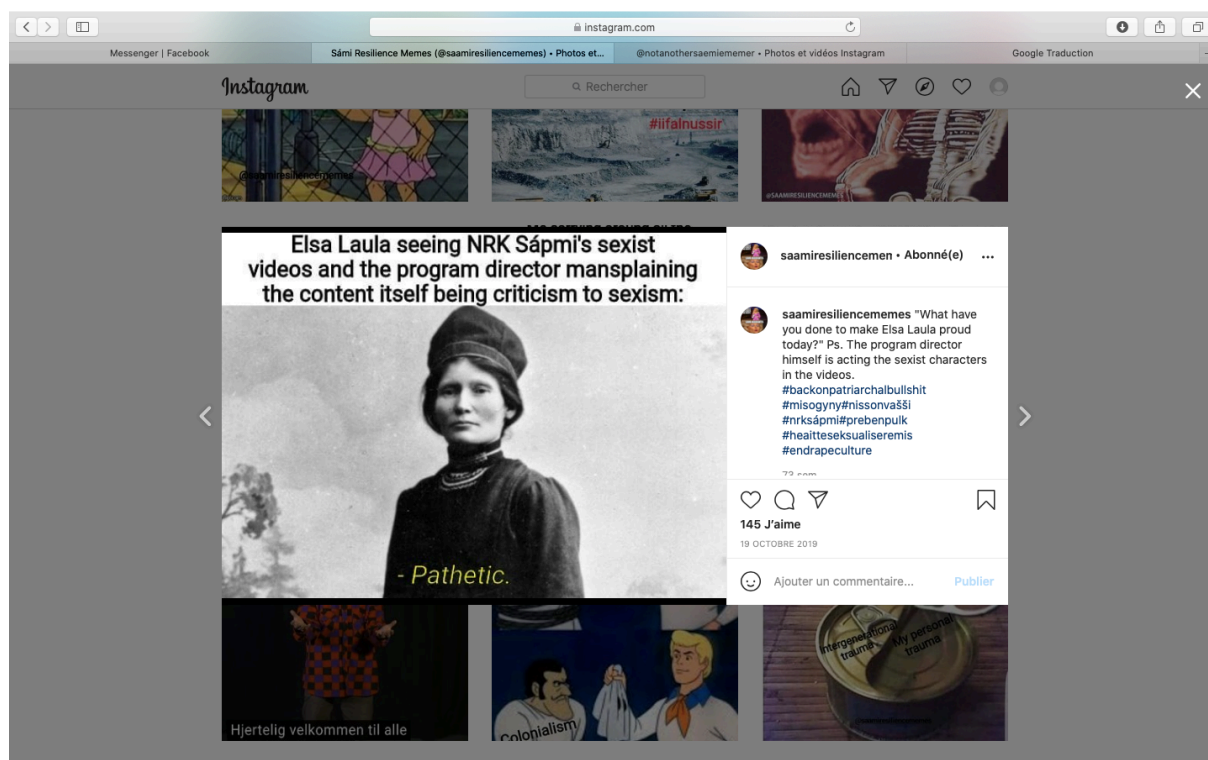
Instagram m'était jusqu'à présent inconnu. Il me restait à l'explorer. Un désir que je relierai ensuite à l'emprise de la colonisation sur ce peuple autochtone qui, depuis un demi-millénaire, doit se poser la question de sa survie. Cet émerveillement de Juhán devant cette machine à enregistrer sa vie vient compléter ce qu'il m'avait dit lors d'un entretien. Lorsque je lui ai demandé s'il trouvait utiles les recherches scientifiques sur les Saamis, il m'avait alors répondu :

[...] Maintenant que l'on poursuit le gouvernement pour revendiquer les droits qu'ils nous ont pris, on regarde des vieux textes qui ont été écrits cent ans auparavant afin de comprendre le contexte dans lequel ces histoires ont été écrites. Et dans cent ans, quand ils regarderont les décisions de la Cour Suprême prises à cette époque, ils liront tous les articles scientifiques et autres pour prendre de nouvelles décisions. Si l'on n'a pas de science, si l'on n'a pas de données, si l'on n'a pas de preuves de notre existence, alors bientôt nous n'existerons plus.

(Extrait d'entretien, Juhán-Niila Stålka, octobre 2020, Jokkmokk).

Les travaux des chercheurs comme les publications d'*Instagram* recèlent des données empiriques potentiellement mobilisables aujourd'hui comme demain pour obtenir ou plutôt retrouver les droits déchus. La réjouissance de mon hôte de terrain devant son téléphone doit donc se comprendre à l'aune de ces luttes de reconnaissance sociales et politiques auxquelles doivent faire face beaucoup de peuples autochtones et/ou minoritaires du monde. Instagram permet donc de stocker des traces de notre existence mais également de la façon dont on mène cette existence. Je parle des valeurs « ancestrales » et des figures exemplaires qui règnent fièrement dans les mondes virtuels saamis. Que ce soit dans le domaine du *duodji*, du joïk, de l'art, des luttes sociales, etc., des réponses et des modèles se trouvent sur les tablettes et téléphones intelligents. J'ai pu le constater lors du marché d'hiver de Jokkmokk de cette année 2021 qui, pour la première fois depuis 415 ans, s'est déroulé intégralement de manière digitale en raison de la crise sanitaire du Covid-19. Pendant une des activités du marché, des artisans saamis présentaient leurs oeuvres. Chaque oeuvre était contextualisée par l'artisan qui expliquait le matériau, le processus de fabrication, l'utilisation et enfin ses sources d'inspiration. De quelle tradition provient cette oeuvre? Quelle est l'histoire de cet objet? Quelle technique? Sa symbolique? Qui est l'ancêtre qui précède la réalisation de cette oeuvre-là? Pour répondre à toutes ces questions, l'artisan sortait systématiquement son téléphone portable pour montrer des photos d'archives. Et presque tous se disaient fiers de porter l'héritage « traditionnel » de leur famille et de leur peuple.

Une des figures exemplaires pour mes hôtes de terrain est Elsa Laula Renberg dont le nom a déjà été évoqué dans cette étude, l'incarnation de la liberté du peuple saami face au joug des colons et des hommes. Dans le *mime* suivant, on peut voir l'héroïne, sur la scène de *saamiresiliencememes*, le visage de marbre et l'entendre prononcer le terme « pathétique » devant des propos sexistes. Et en commentaire de l'image on peut lire: « Qu'avez-vous fait pour rendre Elsa Laula fière aujourd'hui ? » Cette injonction morale illustre bien, selon moi, la présence de figures exemplaires et de valeurs « traditionnelles » au sein de ces pages instagram ainsi que le rôle de transmission que peut jouer internet. Elsa Laula donne l'exemple, scrute les consciences, vous demande de la rendre fière dès à présent. Elle donne un sens aux actions contemporaines des Saamis par son histoire et ses combats. A travers son regard constant et ses actions honorables, capturés en un *mime*, elle devient vecteur de sens et agit en silence sur l'imaginaire de l'authenticité des Saamis depuis son royaume numérique. Les figures exemplaires remplissent donc une fonction identitaire importante lorsqu'elles orientent les conceptions du bien et de l'authentique et fédèrent les Saamis autour de ces notions. Je reconnais donc, dans les exemples et contre-exemples observés sur mon terrain virtuel, des idées fixes !



(Instagram, *saamiresiliencememes*, consulté le 26 mars 2021).

Ce *memo* me permet d'analyser cette autre facette du *Am I Sami enough* ? : son côté moral, c'est-à-dire l'influence de cette question sur les actions de mes acteurs de terrain. *Am I Sami enough* aux yeux des autres ? *Am I Sami enough* aux yeux de la loi ? *Am I Sami enough* aux yeux d'Elsa Laula ? Ainsi, cette troisième sous-question revêt la forme d'une injonction morale à remplir son devoir d'héritage, c'est-à-dire à transmettre aux descendants ce qui a été reçu des ascendants.

L'efficacité de l'exemple tient, pour une part importante, à sa qualité d'événement révolu ; l'image de perfection morale qu'il nous propose se conjugue, temporellement, au parfait. La netteté de son tracé va de pair avec son éloignement dans le temps. Mais le passé de l'exemple, pour qui s'y attache, est secrètement habité par le futur du devoir-être. Ce que *fut* l'homme exemplaire, nous devons l'être à notre tour, nous le *serons* si nous nous y appliquons de toute notre énergie. Car l'exemple - faut-il le rappeler ? - est une forme culturelle préexistante qui se propose à notre émulation : l'enjeu est de construire le moi, d'accéder à notre propre forme, en surmontant ce que l'existence quotidienne a d'amorphe et d'indécis. Toute la molle glaise, tout le flou de nos "conditions et humeurs" vont se définir à vif, se saisir et se durcir. Une marque, alors, s'imprime pour toujours en nous.

(Starobinski, 1993, p. 46-47).

Les propos que tient Jean Starobinski sur l'exemple dans son *Montaigne en mouvement* m'apparaissent très à propos pour clarifier les enjeux sociaux des *idées fixes*. Si l'exemple (ou le contre-exemple) est si puissant dans sa fonction identitaire, ce serait aussi en raison de sa distance avec le présent. Cette distance permet à l'exemple de se clarifier dans la tête de celui qui l'invoque car en s'arrachant au présent, l'exemple s'affranchit du même coup du changement. Il devient donc une base stable sur laquelle l'identité personnelle peut prendre appui pour se développer et se stabiliser. Ensuite, Starobinski explique que si l'exemple appartient à un temps lointain et confus, son utilisation à des fins identitaires le tourne tout entier vers l'avenir et la morale. La figure exemplaire porte ce nom parce qu'elle indique comment se conduire, parce qu'elle est proclamée juge de nos actions et parce qu'elle sert de modèle à partir duquel le sculptage du moi prend forme. A la lumière de ce qui a été dit, je qualifierai les *idées fixes* issues de mon terrain d'exemples (et de contre-exemples) au sens de Starobinski.

Pour accomplir leur devoir d'héritage, mes hôtes de terrain se plongent dans leur archives familiales afin de s'approprier l'héritage et, ensuite, produisent eux-mêmes de nouvelles archives dans le but de le perpétuer. Et un des espaces-temps propices à l'accomplissement de son devoir d'héritage semble être Instagram, regardé par mes hôtes comme un centre d'archives à portée de main. La plateforme jouerait donc un rôle de liaison entre le futur et le passé, entre les descendants et les ascendants. Elle refléterait, sous forme d'images, de vidéos et de textes, cet élan de transmission provenant de la mesure de la richesse patrimoniale. Le feu de l'héritage qui, dans la course funeste du temps, doit se passer de main en main indéfiniment.

[...] si je ne continue pas cet héritage, il y a de grandes chances que cette activité cesse dans ma famille [...]. Je n'ai jamais ressenti de pression de la part de ma famille pour reprendre le flambeau mais je sens une profonde tristesse. [...]. Je suis inquiète que l'élevage de rennes disparaisse de plus en plus, que mes futurs enfants n'aient peut-être pas l'occasion de vivre ces expériences-là durant leur éducation contrairement à moi [...]. Cette pensée m'a beaucoup préoccupée et j'ai finalement dû reconnaître que l'élevage de rennes n'était pas le chemin de vie qui me correspondait. A la place, j'ai choisi une autre voie, la voie académique et là je sens que j'ai trouvé un autre moyen de promouvoir et préserver la culture saamie.

(Instagram, *mittsapmi*, consulté le 02 mars 2021).

Cette interlocutrice a choisi de raconter ses expériences d'enfance au sein de l'élevage de rennes et d'exprimer sa gratitude pour cette forme d'éducation saamie. Bien qu'elle décide de ne pas continuer l'élevage de rennes, elle se dit préoccupée par la transmission de ce type d'éducation et la pérennité de l'activité d'élevage chez les Saamis. Si elle « sent une profonde tristesse » d'écarter sa famille de l'élevage de rennes, c'est qu'une volonté forte de transmission se trouve probablement en amont de ce sentiment. Elle semble, cependant, s'être saisie d'un autre moyen pour accomplir son devoir d'héritage, un moyen plus adapté à sa complexion et ses choix de vie, qui est la recherche scientifique. De plus, en affirmant avoir « trouvé un autre moyen de promouvoir et préserver la culture saamie », mon interlocutrice témoigne de la pluralité de formes que peut prendre l'identité saamie. Suite à sa publication, plusieurs personnes ont raconté des expériences similaires concernant cet écart entre les attentes familiales et les volontés individuelles et exprimé leur soutien. En effet, de nombreux Saamis, issus de famille d'éleveurs, préfèrent exercer un autre métier qui leur « corresponde mieux », souvent pour des raisons de confort de vie, de salaire ou d'intérêt. Et cela les poussent souvent à considérer leur rôle dans la perpétuation de l'élevage de rennes à Sápmi et de la transmission culturelle de

manière générale. Encore une fois, cette centralité de l'élevage de rennes dans les problématiques identitaires renforce l'idée selon laquelle le renne est un *objet précieux de la vie quotidienne* (Laurent, 2019) des Saamis. Mes interlocuteurs sont alors travaillés par le côté moral du *Am I Sami enough ?*; Juhán était d'ailleurs passé par ce dilemme quand sa grand-mère lui proposait de reprendre ses quelques rennes. Il a refusé. Il voulait mener une autre vie et cela ne l'empêchait pas de remplir son devoir d'héritage, notamment à travers le joïk.

Sur la deuxième publication de Liv sur *mittsapmi* (il y en a eu 13 en une semaine) on peut voir une série de 5 photos issues de son spectacle *Ajttega* (« les ancêtres » en saami de Lule), le spectacle de danse et de joïk auquel j'ai eu la chance d'assister. Sa troisième publication, une photo où Liv et une autre danseuse sont entourées par des rennes dans une forêt enneigée, est accompagnée de la description suivante:

Je suis en train de travailler sur [...] ma nouvelle production : #AltiLij qui signifie « Il était une fois » en saami de Lule. Des enfants âgés entre 4 et 10 ans auront la chance de vivre une danse ancrée dans un contexte saami sous la forme de vieux dictons et de contes et légendes saamis. C'est merveilleux de pouvoir créer de l'art pour les enfants [...], venir dans les écoles, les communes et les crèches pour partager cette expérience.

(Liv Aira sur Instagram, *mittsapmi*, consulté le 17 mars 2021).

L'héritage et sa transmission sont présents sur les deux publications Instagram de Liv. L'héritage est incorporé et mis en scène dans le spectacle sur les ancêtres, et la transmission de l'héritage se réalise avec joie lorsque Liv danse pour des enfants. Lors des nombreuses discussions que j'ai eues avec Liv, elle insistait sur cette dimension de création au sein du devoir d'héritage. Il ne s'agit pas pour elle de simplement répéter le passé dans le présent mais bien de continuer à créer et développer ce qui a été transmis des ancêtres²¹. Et ce mouvement de création travaille de l'intérieur la tradition et l'adapte continuellement en fonction des circonstances et des milieux de vie. Juhán utilisait l'allégorie de la boule de neige à ce propos.

Je crois, à travers mon art, que ma culture est vivante et doit être vivante. Certaines personnes ont peur de la tuer en la transformant d'une certaine façon car il y a tellement d'oppression de

²¹ Un rapport au passé similaire se retrouve chez certaines communautés amérindiennes et inuites (Laugrand & Delâge, 2008).

la part de la société contre la culture saamie [...]. Je pense que la société saamie a commencé à préserver sa culture, a simplement répété l'histoire au lieu de juste la vivre et croire que l'on peut créer de nouvelles choses. Bien sûr des gens le font aussi [...] et même si personne ne pouvait prouver que la danse faisait partie de la culture saamie, je dirais : et pourquoi pas la danse ? Car je suis Saamie et je sens que je découvre ma culture en dansant et en créant de nouvelles formes d'art, mais je respecte et j'étudie le passé, l'histoire et la culture [...]. Et je pense que c'est important de devenir une figure exemplaire ou simplement rappeler aux gens que l'on peut vivre sa culture ou montrer à la société qu'il y a quelque chose de beau et de transformable dans la culture aussi. [...] Pourquoi sommes-nous ici si nous ne vivons pas la culture ?

(Extrait d'entretien, Liv Aira, novembre 2020, Jokkmokk).

La citoyenneté saamie : être autre et même à la fois

Lorsque l'on se connecte à la page Instagram *mittsapmi*, quelques phrases de présentation nous accueillent : « Un compte relais saami. Ici, on se confie parce qu'il faut que vous sachiez que nous existons. Un peuple autochtone parmi vous. Même et différent à la fois. Bienvenue ! www.samer.se ». Ce message, traduit du suédois, semble s'adresser d'abord aux *outsiders* de la culture saamie, aux personnes extérieures à leur peuple, et en particulier aux Suédois. « Nous existons » disent-ils à leurs voisins scandinaves qu'ils fréquentent depuis plusieurs siècles. Mais qui sont ces « ils » ? Pourquoi donc se disent-ils « mêmes et différents à la fois ? » Des questions auxquelles, chaque semaine, des Saamis tentent de répondre par l'exemple de leur vie et l'incarnation de leur parole. Enfin, je suis renvoyé à cette page : www.samer.se, sur laquelle je peux trouver de l'information concernant ce fameux peuple autochtone et minoritaire vivant parmi les Suédois. J'apprends également que cette page est dirigée par le centre d'information saami de Suède.

Selon Hannes, le but de *mittsapmi* est de « montrer que nous sommes tous différents et pas comme ceci ou comme cela ». Il s'agirait de déconstruire des stéréotypes qui collent à la peau des Saamis et infectent la société majoritaire suédoise comme les différentes communautés saamies. Mon hôte de terrain met l'accent sur l'absence de définition stricte concernant l'identité saamie, l'incohérence d'une vision essentialiste de ce qu'est un Saami. Pour Hannes, cette page a donc pour fonction de montrer la pluralité de formes d'existence inhérentes à l'identité saamie. Liv me donnera une réponse similaire quand je lui demanderai la raison d'être de cette page : « Montrer qu'être Saami, ce n'est pas juste être éleveur de rennes mais que les

Saamis peuvent devenir ce qu'ils veulent. » Ou encore, une autre interlocutrice qui évoquait le but poursuivi par *mittsapmi* : « L'idée est de montrer qui nous sommes, ce que nous faisons et toutes les différences de façons de faire. Il n'y a aucun Sami typique mais tous ont leur propre histoire. » Juhán, enfin, insistera moins sur cette identité saamie plurielle que sur l'objectif plus général de « conscientiser » la société majoritaire sur les besoins et revendications des Saamis.

Si les Saamis peuvent devenir n'importe qui pour mes hôtes de terrain, n'importe qui ne peut pas devenir Saami (sinon l'imaginaire de l'authenticité serait vide, or je n'ai cessé de montrer des signes de son action au cours de cette étude). Je retrouve alors la question difficile qui émerge de cette affirmation : comment savoir qui peut devenir Saami s'il n'y a pas de définition identitaire qui fasse consensus au sein des communautés ? J'ai observé tout de même un indicateur d'« authenticité » relativement stable : avoir au moins un ascendant Saami. Tous mes interlocuteurs semblent démarrer leur réflexion sur l'identité ethnique par là. L'ancêtre à invoquer lorsque quelqu'un met en doute qui ils sont. Après, tout semble se compliquer, comme je l'ai déjà noté : la langue, l'activité, les valeurs, le lieu de vie, les expériences, etc. Certains Saamis font même dépendre la légitimité du critère de l'ascendant aux respects des valeurs « traditionnelles » comme le montre l'extrait de texte suivant présent sur la page *mittsapmi*:

J'ai entendu beaucoup de personnes qui, étant jeunes, se moquaient des Saamis à cause de leurs origines autochtones et qui insultaient les autres de « putain de Lapons » et, plus tard, ces mêmes personnes se disaient Saami et usurpaient des droits !!! Beaucoup me demandent comment déterminer qui est Saami. J'ai l'habitude de répondre que lorsqu'une personne a un ascendant saami et a des valeurs saamies, alors cette personne est Saamie. Quelqu'un qui fait tout pour s'opposer à l'élevage de rennes, comment peut-il être Saami ? L'élevage de rennes est bien, malgré tout, ce qui conserve le plus notre culture. [...] tu es autant Saami si tu travailles à Stockholm que si tu travailles avec des rennes. Ce sont les valeurs qui comptent [...].

(Instagram, *mittsapmi*, consulté le 12 mars 2021).

Je constate donc que les questions relatives à l'« authenticité ethnique » sont largement débattues sur les pages numériques qui m'intéressent dans le cadre de cette recherche. Dans un tel flou conceptuel caractérisant l'identité saamie contemporaine, il apparaît important, pour mes hôtes de terrain, d'exposer par des exemples concrets de vie, comment cette identité peut se décliner. Et les réseaux sociaux semblent très efficaces dans cette exposition pédagogique hostile aux clichés et aux stigmatisations de tout genre. Car réduire une appartenance ethnique

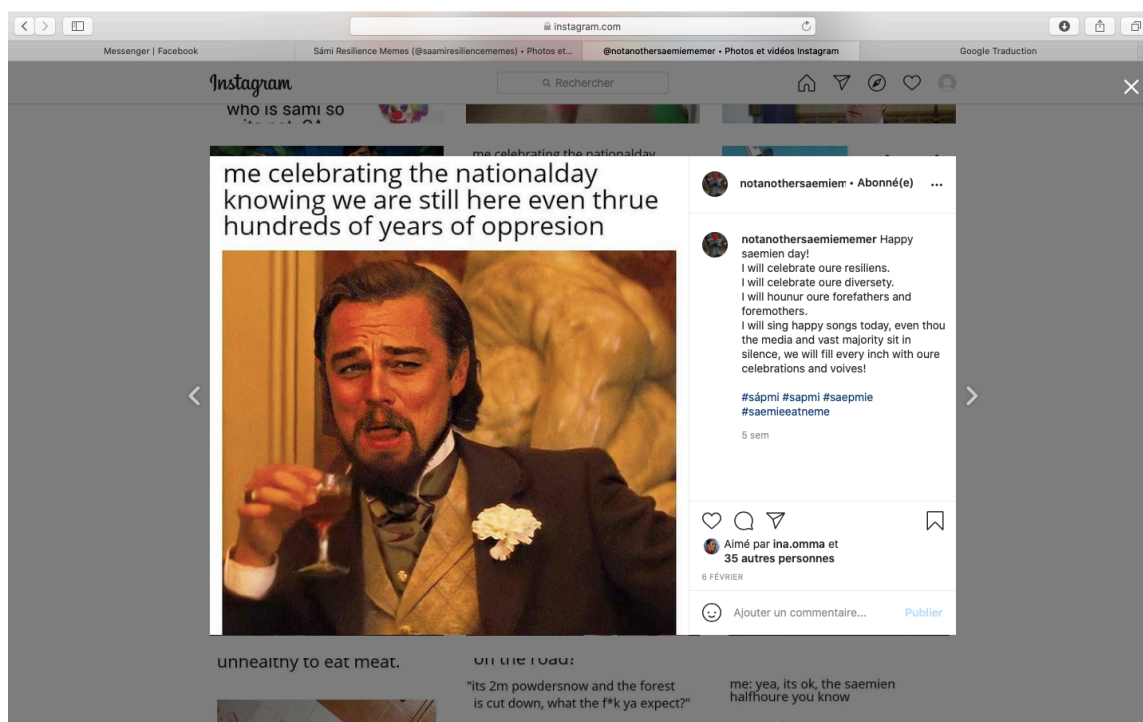
à un pourcentage, une activité, une langue ou n'importe quelle catégorie (ce que tend à faire l'imaginaire de l'authenticité), reviendrait à nier toute liberté quant à la façon de vivre son héritage culturel. Et cela a pour effet d'exclure tous les Saamis qui ne correspondent pas à la catégorie retenue de l'appartenance ethnique. Avec des conséquences psychiques, sociales et juridiques graves, selon mes interlocuteurs. Ce sont des effets pratiques possibles de l'imaginaire de l'authenticité.

Avec ces éléments d'explication, je commence à mieux comprendre la phrase de présentation de *mittsapmi* « Un peuple autochtone parmi vous. Même et différent à la fois. » La différence réside dans le statut d'autochtone qui les distingue des Suédois (et de leur statut de colon). Un statut qui, selon mes interlocuteurs, ne peut être fondu et oublié dans le statut de minorité nationale. En effet, contrairement aux autres minorités de Suède, les Saamis habitaient les terres de Sápmi bien avant les peuples scandinaves. Ce qui justifie, selon eux, des droits spéciaux comme, par exemple, l'accès prioritaire aux ressources du territoire ou le monopole de l'élevage de rennes. La ressemblance, le côté « même », partagé avec les Suédois et revendiqué avec autant de force sur les pages instagram, évoquerait la citoyenneté suédoise, la légitimité de construire la société contemporaine et d'adopter des mœurs occidentales. Cela va à l'encontre de l'idéologie *les Lapons seront lapons* qui empêchaient les Saamis de s'autodéterminer en tant que peuple et être les égaux des Suédois. La ressemblance, qui demande à être reconnue à côté de la différence, viendrait vider de leur sens les images exotiques et primitives que la société majoritaire peut avoir des Saamis. « Nous sommes des personnes normales tu sais » me disait la grand-mère de Juhán, après avoir évoqué le rôle qu'ont joué les anthropologues dans la colonisation de Sápmi...

Ensuite, je pense qu'une seconde lecture du « même et différent à la fois » peut être pertinente et complémentaire à la première. Si la première lecture que j'ai proposée prenait un point de vue collectif, suggéré par la phrase « un peuple autochtone parmi vous », la seconde adopte une perspective individuelle. Considéré sous cet angle, le côté « même » correspondrait à l'appartenance ethnique assurée par l'ascendant saami et le côté « différent » viendrait marquer la trajectoire personnelle que chaque Saami emprunte à sa manière. Ainsi, autant du point de vue collectif que du point de vue individuel, la page *mittsapmi* semble revendiquer une double

citoyenneté pour les Saamis de Suède, une citoyenneté spécifique et une citoyenneté universelle, que je regroupe sous le concept de citoyenneté saamie²².

Ces combats pour une citoyenneté saamie juste, Juhán le mène cette semaine sur *mittsapmi*. Mon hôte de terrain publie une vidéo dans laquelle il invite les Saamis à voter aux élections parlementaires saamies de la semaine prochaine. Dans cette vidéo de 5 minutes, Juhán explique notamment ce qu'est le Parlement saami, qui a le droit de voter, quand ont lieu les élections, comment voter et pourquoi voter. Liv, elle, célébrera la fête nationale saamie du 6 février durant la semaine où elle aura le compte : « Aujourd'hui c'est la fête nationale saamie. J'ai l'habitude de la célébrer en kolt, en dansant et en voyant des amis et de la famille à Jokkmokk. » Un événement important qui aura évidemment son *meme* sur la page *notanothersaemiememer* dont l'administrateur commentera « Joyeuse fête saamie ! Je vais célébrer notre résilience. Je vais célébrer notre diversité. Je vais honorer nos grands-pères et nos grands-mères. Je vais chanter des chansons joyeuses aujourd'hui même si les médias et la plupart des gens restent silencieux, nous remplirons tous les espaces de nos fêtes et de nos voix ! »



(Instagram, *mittsapmi*, consulté le 14 mars 2021).

²² Dans la construction du concept de citoyenneté saamie, regroupant la spécificité et l'universalité de leur position au sein de la démocratie suédoise, je me suis inspiré de luttes de reconnaissance, décrites par Grégoire et Mazzocchetti (2013), de personnes d'origine africaine vivant sur le sol belge.

En s'appropriant ces mondes numériques, mes hôtes de terrain informent et déconstruisent les stéréotypes, dénoncent les discriminations et abus de pouvoir, reflètent des luttes sociales et suscitent l'engagement civique. L'éducation à la citoyenneté est vécue comme un échec du système scolaire suédois par beaucoup de jeunes Saamis de Jokkmokk car celui-ci marginaliserait l'histoire coloniale du pays ainsi que la culture saamie. Dans ce contexte social, la volonté de former des citoyens critiques de l'histoire de Sápmi et engagés dans des luttes de reconnaissance expliquerait la mobilisation de ces pages Instagram. En cela, la citoyenneté saamie que souhaitent bâtir mes hôtes rejoint l'objectif de *citoyenneté critique* que défendait Tupper au nom des idéaux de la démocratie libérale (Tupper, 2014). Enfin, cette partie virtuelle de mon ethnographie rejoint les conclusions des anthropologues Jérôme et Veilleux qui interprétaient l'utilisation d'internet par certaines communautés autochtones du Canada comme une stratégie supplémentaire de résistance socioculturelle. Ainsi ces espaces numériques déployés et habités par les autochtones leur donneraient « du contrôle et une certaine cohérence sur l'identité vécue et véhiculée » (Jérôme & Veilleux, 2014, p. 18). Ces plateformes virtuelles peuvent, en effet, servir à mieux maîtriser les informations transmises sur les Saamis et destinées aux membres de leur communautés comme aux Suédois, et ce faisant, jouent un rôle dans la lutte autochtone pour l'autodétermination identitaire.

Conclusion

L'imaginaire de l'authenticité entretenant les Saamis d'aujourd'hui s'est construit à partir de la colonisation de Sápmi. Les colons suédois, agissant depuis le XVI^e siècle en terre saamie, étaient portés par leurs idées colonialistes qui allaient bientôt se complaire dans l'idéologie du darwinisme-social, de l'Etat-nation et enfin des *Lapons seront lapons*. Le royaume de Suède devait piller les ressources de Sápmi pour asseoir sa domination en Europe. Il ne visait pas seulement les ressources minières mais également les ressources humaines dans son ambition impérialiste. Les politiques d'assimilation forcée du XX^e siècle devaient substituer à l'identité saamie l'identité du colon, avec sa religion, sa langue, son mode de vie et ses projets. La force de l'assimilation engendra la honte et l'humiliation, non pas chez les professeurs des pensionnats chrétiens, mais bien chez leurs élèves saamis. Beaucoup perdirent le goût de leur identité autochtone par l'amertume des images exotiques qu'on leur renvoyait et les droits qu'on leur refusait. Après les avoir voulus tout entiers, les colons suédois ne les voulaient plus du tout. Alors se mit en place l'idéologie *les Lapons seront lapons* qui continua le processus de destructuration des sociétés saamies en instaurant des clivages profonds entre communautés et entre individus (*Am I Sami enough?*). Migrations forcées, racisme structurel et discriminations juridiques provoquèrent des violences latérales entre Saamis et changèrent encore la représentation que ce peuple se faisait de lui-même. L'idéologie était employée par la Suède afin de prendre encore plus prise sur l'identité saamie et de l'instrumentaliser à son avantage. La terminologie, les images, les discours et la répartition des droits qui touchaient les Saamis servaient à réguler l'identité autochtone, c'est-à-dire, avoir la mainmise sur elle. L'imaginaire de l'authenticité saamie prenait forme dans le moule de Stockholm. L'identité saamie était aliénée, la culture enterrée, les hommes dominés.

Une poussée sociale surgit du fond des entrailles de Sápmi autour des années 1970. Les Saamis cultivèrent une dynamique puissante d'affirmation identitaire en luttant pour la reconnaissance de leurs droits déchus. L'identité saamie sortit de la honte et du silence. La résistance politique se renforça. Il y eut donc, à cette époque, un changement de perception, de la part des Saamis, sur leur existence en tant que groupe ethnique colonisé. Les processus d'institutionnalisation de Sápmi, joints au bouillonnement artistique et intellectuel des années 70', amenèrent un questionnement identitaire profond. L'autonomie naissante en matière de culture, les revendications sociales ainsi que la fédération des communautés exigeaient une clarification de l'identité saamie. Ceci déploya, avec encore plus de force que précédemment, l'imaginaire de

l'authenticité. Enfin, la précarité dans laquelle fut plongée la tradition saamie de Lule, suite à la colonisation, forma dans les consciences saamies un souci de protection et de reproduction stricte de l'héritage. Ce souci appela à lui, pour se traduire en actes, des indicateurs d'authenticité (dominés par la langue et l'élevage de rennes) qui enclenchèrent un mécanisme de catégorisation dont les idées fixes de tradition et de modernité sont des symptômes.

L'imaginaire de l'authenticité est productrice d'idées fixes. Ces idées, dont le propre est de fixer une identité par leur inertie, permettent l'appartenance au groupe. Les idées fixes seraient des éléments stables, construits socialement, permettant à une structure identitaire de se détacher d'un mobilisme historique. Elles serviraient de référentiels à partir desquels un processus identitaire peut apparaître. Les images exotiques et primitives, vestiges vigoureux de l'imaginaire colonial des anciennes puissances européennes, sont également des idées fixes venant marquer l'Alterité et l'infériorité des Saamis en face desquels un « nous civilisés » prendrait sens. Des identités se fixent et des rapports de domination se justifient au contact de telles idées. Ces idées fixes, de par leur nature, tendent à essentialiser des identités et les pratiques qui les accompagnent. Ainsi, la définition identitaire de la conférence nordique saamie de Tromsø en 1980 qui vient tracer les contours d'une catégorie ethnique dans laquelle de nombreux Saamis ne se retrouvent pas. De même, l'idée fixe de tradition, oeuvre fétiche de l'imaginaire de l'authenticité saami, qui rend des pratiques contemporaines « non-traditionnelles » aux yeux de certains et engendre de ce fait des violences latérales. Des discriminations juridiques et sociales pouvant amener un sentiment d'illégitimité chez les personnes les subissant. *Am I Sami enough* si je ne suis un éleveur de rennes? Si je ne fais pas partie d'un village saami ? Si je ne parle pas une langue saamie ? Si j'ai vécu en dehors de Sápmi ? Si un de mes deux parents n'est pas Saami ?

L'analyse des idées fixes proposée ici rejoint fort, me semble-t-il, celle des stéréotypes de Didier Machillot (2012). L'anthropologue décrit le rôle des stéréotypes dans les processus de légitimation et de catégorisation permettant « la construction identitaire, de soi et de sa communauté, du groupe par rapport à l'Autre. Groupe qui se définirait plus par "ses frontières symboliques" - que le stéréotypage aide à ériger - "que par des caractéristiques internes spécifiques" (Blanchet cité par Zerva, 2007, p. 317). Ce pouvoir de structuration fait du stéréotype, à travers le langage et les représentations qu'il charrie, une force *agissant* sur les pratiques » (Machillot, 2012, p. 81-82). Je retrouve également « la valeur de *modèle* ou de *contre-modèle* » (*Ibid.*, p. 86) des stéréotypes dans les idées fixes de mon terrain. « Dans un

même jeu dialectique, le stéréotype est donc à la fois un facteur structurant de la personnalité et un agent réifiant au sein des groupes » (*Ibid.*, p. 85). Ainsi, l'idée fixe, à l'instar du stéréotype de Machillot, stabilise et essentialise une identité ce qui fige des critères d'authenticité relatifs à cette identité pouvant justifier, à leur tour, des pratiques discriminatoires. Dans les imaginaires (Godelier, 2015), la « tradition » se réifie en idée fixe afin de rendre possible le sculptage identitaire des Saamis. Dans le réel (*Ibid.*), la « tradition » devient un mot posé sur des pratiques sociales investies par des individus qui les transforment continuellement sur un fond de continuité historique. J'adopte donc une approche nominaliste pour appréhender la réalité des traditions saamies. Mes acteurs de terrain, peut-être en vertu du principe saami de continuité, s'efforcent à travers le joïk, la danse, l'élevage de rennes et le *duodji*, etc., de « vivre leur culture », c'est-à-dire d'explorer de manière créative et d'adapter leur héritage ancestral. L'allégorie de la boule de neige symbolise cette attitude de *continuité transformative* (Laugrand & Delâge, 2008) que suivent Juhán, Hannes, Ulda et Liv dans leurs activités respectives et leur construction identitaire. Si l'imaginaire de l'authenticité les travaille toujours de l'intérieur comme de l'extérieur, mes hôtes luttent pour assouplir, toujours avec mesure et ordre, les idées fixes entourant aujourd'hui les traditions saamies.

L'imaginaire de l'authenticité participe à la transmission des traditions saamies. Transmettre la culture nécessite, en effet, la sélection de ce qui vaut d'être transmis. Ce qui opère cette sélection, ce sont les indicateurs d'authenticité créés par l'imaginaire de l'authenticité et orientés par les différentes idées fixes peuplant cet imaginaire. La transmission des traditions de Sápmi, se réalisant à travers le devoir d'héritage de mes hôtes de terrain, puise donc dans l'imaginaire de l'authenticité les règles de sa conduite. Car j'ai montré que le devoir d'héritage (le côté moral du *Am I Sami enough* ?) s'appuyait sur les idées fixes de l'imaginaire de l'authenticité pour s'actualiser, notamment dans le cas des figures exemplaires et des « valeurs traditionnelles ». Enfin, le sculptage identitaire de mes hôtes de terrain est intimement lié aux actions qu'engendre leur devoir d'héritage. L'identité saamie devient palpable lorsque l'on danse, lorsque l'on fait du *duodji*, lorsque l'on joïk, lorsqu'on cuisine, ou lorsque l'on élève des rennes, etc. « Si je meurs, les gens sauront que j'ai fait autant d'efforts que possible pour être Saami » me confiait un hôte de terrain. Je note la radicalité et le poids du « si je meurs », le caractère relationnel de l'identité dans « les gens sauront », le devoir d'héritage qui se réalise dans les actes, « que j'ai fait autant d'efforts que possible », et enfin le « pour être Saami » qui vient affirmer le sens de l'effort dirigé vers une « authenticité » ethnique. Mes observations de terrain m'amènent donc à penser, à la suite de Chase Hensel (1996), qui travaillait avec les

Yup'ik d'Alaska central, que les processus identitaires des Saamis prennent leur source dans les pratiques culturelles plus que dans l'acquis génétique. En effet, l'identité saamie est moins à chercher du côté de ce que j'appelle la situation identitaire (le donné génétique et social) que du côté des pratiques sociales réalisées par des individus. Dès lors, il est compréhensible que la « tradition », véhicule de l'identité saamie, s'actualise au gré des circonstances dans lesquelles évoluent ces individus.

La réappropriation de l'imaginaire de l'authenticité par les Saamis fait partie d'une lutte pour l'autodétermination. Être reconnu dans les droits et dans les faits comme autochtone et minoritaire dans un État de droit comme la Suède nécessite la fabrication de catégories juridiques. Ces catégories, leurs contenus ainsi que leurs enjeux sociaux seront négociés à partir de l'imaginaire de l'authenticité. C'est pourquoi les Saamis luttent pour la réappropriation de cet imaginaire encore trop soumis aux stéréotypes et idéologies colonialistes. Des stratégies se mettent en place depuis quelques décennies à Sápmi pour rendre aux Saamis la capacité à dire, vivre et perpétuer leur propre histoire, à retrouver de l'autonomie politique, à réguler leurs traditions et répondre à leurs besoins. Ces stratégies se laissent voir dans le plaisir qu'a Juhán à transmettre des informations sur son peuple lorsqu'il travaille, ou dans la façon avec laquelle Hannes utilise les images exotiques sur les Saamis pour se moquer de moi. Il y a réappropriation de l'imaginaire de l'authenticité également lorsque Liv relie les mouvements rituels du *noaidi* à la danse contemporaine saamie, et quand Juhán affirme, alors que la loi suédoise dit le contraire, que Hannes est « un des plus Saamis qu'il connaisse ». Le gouvernement suédois n'est plus le seul à déterminer ce qu'est l'autochtonie et qui y peut prétendre.

L'institutionnalisation de Sápmi a donné visibilité et pouvoir aux autochtones. Les revendications de droits atteignent maintenant la Cour suprême de Suède. L'espace juridique pour déterminer l'indigénité (Qui peut être « saami-villageois »? Qui peut voter au Parlement de Suède ?, pour citer ces deux exemples) se négocient désormais avec les communautés saamies. L'espace social pour régler ces questions identitaires s'est considérablement élargi avec l'arrivée d'internet. La pratique contemporaine du joik semble être une voie propice à la réappropriation de l'imaginaire de l'authenticité. Mes acteurs de terrain se sont, en effet, appliqués à déconstruire les catégories ethnocentrées de tradition et de modernité en affirmant les nombreuses continuités de la tradition orale saamie. De plus, le joik apparaît comme un outil *cosmopolitique* (Stengers, 2007) dans la mesure où il permet aux Saamis de se faire entendre dans différents espaces publics, de s'unir face à l'adversité et de porter les histoires de Sápmi.

Enfin, la *citoyenneté critique* (Tupper, 2014) que s'efforcent de construire mes hôtes en utilisant les médias et réseaux sociaux, témoigne des enjeux sociaux de la réappropriation de l'imaginaire de l'authenticité. Internet augmente la capacité d'agir (Jérôme & Veilleux, 2014) sur cet imaginaire en permettant aux Saamis d'investir un espace où ils peuvent mieux contrôler les informations qui touchent leur identité. Les réseaux sociaux ouvrent des possibilités de rencontres multiples et d'échanges entre les Saamis. Et l'imaginaire de l'authenticité peut être saisi et discuté au sein de ces plateformes communautaires. La réappropriation de l'imaginaire de l'authenticité, avec les idées fixes qu'il génère, par les Saamis, peut sembler paradoxale dans la mesure où mes hôtes s'efforcent d'échapper aux catégories qui les stigmatisent. Cependant, cet effort s'inscrit dans un ensemble de luttes décoloniales qui nécessitent, dans un Etat de droit comme la Suède, l'utilisation de catégories sur les plans social et juridique. Il y aurait donc d'une part, la déconstruction de catégories coloniales (stéréotypes, racisme structurel, etc.) et d'autre part, la construction de catégories décoloniales (citoyenneté saamie, droits autochtones, etc.) et le paradoxe disparaît. Ainsi, en conscientisant sur les injustices sociales, en montrant le sculptage identitaire de jeunes Saamis, en informant, en reflétant les luttes sociopolitiques autochtones, en libérant les solidarités, les mondes virtuels reprennent en mains propres une partie de la régulation de leur identité. La citoyenneté saamie peut alors se construire à travers la contestation sociale, l'engagement civique et le devoir d'héritage qui se reflètent sur ces plateformes numériques.

Les studios d'enregistrement pour le joïk, les nouveaux médias pour les luttes décoloniales, l'utilisation de drônes et de motoneiges dans l'élevage de rennes sont vécus par les jeunes Saamis contemporains comme autant de moyens de « vivre sa culture » et réaliser son devoir d'héritage aujourd'hui. Mes observations de terrain me conduisent à affirmer que ces processus de modernisation n'aboutissent pas nécessairement à l'extinction des traditions ancestrales saamies mais peuvent tout à fait les renforcer et assurer leur transmission. Cette thèse rejoint donc celle de l'*indigénisation de la modernité* de Marshall Sahlins (2007) pour qui les innovations techniques et les marchandises, issues d'Occident et transformant les sociétés autochtones, peuvent être réorientées localement selon les intérêts sociaux et culturels de ces sociétés. Ces réorientations sont interprétées par Sahlins comme des stratégies de résistance mises en place par « des sociétés employées à persévérer dans leur être, trouvant sans cesse les moyens (y compris dans le marché) de reproduire les conditions de leur autonomie, et finalement d'exercer leur liberté » (Babadzan, 2009, p. 113). Enfin, ces réorientations locales des produits de la modernité s'appuieraient, pour se réaliser, sur des catégories culturelles

spécifiques aux sociétés autochtones (Sahlins, 2007) ce qui rend compte, à mon sens, de l'enjeu décolonial de la réappropriation de l'imaginaire de l'authenticité chez les Saamis.

Installés fermement sur le chemin décolonial, regardant droitement l'objectif d'autodétermination ethnique, mes hôtes de terrain continuent leur devoir d'héritage. Un devoir qui requiert l'accès à l'héritage et l'exigence de sa transmission, deux processus faisant appel à l'imaginaire de l'authenticité. Je propose de considérer, pour finir en images cette étude, deux objets que j'ai photographiés à Jokkmokk, matérialisant, selon moi, ce mode d'être au monde que partagent mes hôtes où le futur ne se conçoit jamais sans le passé et où les origines sculptent la destinée. Une attitude vis-à-vis de l'existence si décalée par rapport aux conceptions occidentales de « table rase » et de « progrès ». Le premier objet est une figurine de tambour de *noaidi* faite en argent par l'artiste Lars Pirak.



Figure 23 : Figurine de tambour en argent réalisée par Lars Pirak. Photo : L. Beyaert, 25 janvier 2021.

Lars Pirak aurait expliqué à l'acheteur de l'objet, un responsable d'une bijouterie de Jokkmokk que j'ai rencontré, que les voitures, faisant parties aujourd'hui du quotidien des Saamis, devaient être représentées sur les tambours contemporains. Le second objet est un masque hygiénique anti-covid réalisé par une hôte de terrain selon les règles de la tradition *duodji* de Lule. Les motifs, les couleurs, la broderie et les matériaux sont, en effet, utilisés depuis des siècles dans cette région de Sápmi. L'objet, en tant que tel, et son usage ne pourraient être plus contemporains.



Figure 24 : Masque hygiénique anti-covid 19 réalisé par Anna. Photo : Anna, 07 février 2021.

Dans ces deux objets bat le coeur de la tradition saamie de Lule. Si, d'un point de vue ethnocentré, il est possible de voir les traditions autochtones s'éroder au contact des flux de la modernité, ces productions artisanales bousculent cette illusion. Ces objets sont le fruit d'un alliage subtil entre le mouvement de l'adaptation et la stabilité des règles. Le collier en argent et le masque anti-covid sont deux fruits mûrs et sucrés de l'arbre culturel bordant la rivière Lule. La résilience des traditions saamies a déjà fait ses preuves tout au long de leur histoire. Ces objets, tout comme les acteurs de mon terrain, incarnent leur vitalité.

Bibliographie

AAMOLD, S., *Unstable Categories of Art and People* in AAMOLD, S., HAUGDAL, E., JORGENSEN, U.A., *Sámi Art and Aesthetics. Contemporary Perspectives*, Aarhus, Aarhus University Press, 2017.

AAMOLD, S., *Representing the Hidden and the Perceptible: Johan Turi's Images of Sápmi* in AAMOLD, S., HAUGDAL, E., JORGENSEN, U.A., *Sámi Art and Aesthetics. Contemporary Perspectives*, Aarhus, Aarhus University Press, 2017.

AIKIO, A., *About Sami Mythology*, Helsinki, Goranus, 2013.

ARNBERG, M., RUONG, I., UNSGAARD, H., *Jojk: En presentasjon av samisk folkmusik*, Stockholm, Sveriges Radio, 1997.

AUBINET, S.,

- *Analyse du joik et de son rapport aux non-humains* (Master's thesis), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2015.
- « Chanter les territoires Sámi dans un monde plus-qu'humain », in *L'Information géographique*, I, n°81 (2017), pp. 20-37.

BABADZAN, A., « L'«indigénisation de la modernité» La permanence culturelle selon Marshall Sahlins », in *L'Homme*, I, n°190 (2009), pp. 105-128.

BENNET, W.L., « Changing citizenship in the digital age. Civic Life Online: Learning How Digital Media Can Engage Youth », in *The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on DigitalMedia and Learning. Cambridge, MA: The MIT Press*, I, n°1 (2008), pp. 1-24.

BERGESEN, R.H., *Hybrid Iconoclasm : Three Ways of Viewing the Sámi as the Other* in AAMOLD, S., HAUGDAL, E., JORGENSEN, U.A., *Sámi Art and Aesthetics. Contemporary Perspectives*, Aarhus, Aarhus University Press, 2017.

BOURS E., *Musiques des peuples de l'Arctique. Analyse discographique*, Bruxelles, Médiathèque de la Communauté française de Belgique, 1991.

BROWNING, D., *Hiding in Plain Sight. Decolonising Public Memory* in GARCÍA-ANTÓN, K., *Sovereign words. Indigenous Art, Curation and Criticism*, Amsterdam, Norway Valiz, 2018.

CARATINI, S., *Les non-dits de l'anthropologie*, Vincennes, Thierry Marchaisse, 2004.

HENSEL, Ch., *Telling our selves: Ethnicity and discourse in southwestern Alaska*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

DELAPORTE, Y., « Aspects psycho-sociologiques du chant lapon », in *Yearbook of the International Folk Music Council*, I, n°10 (1978), pp. 109-116.

DIAMOND, B., « Allowing the Listener to Fly as They Want to”: Sámi Perspectives on Indigenous CD Production in Northern Europe », in *The World of Music*, I, n°49 (2007), pp. 23-48.

DOMOKOS, J., *Yoik for Thousands of Years* in AMFT, A., SVONNI, M., *Sápmi YIK – Livet i samernas bosättningsområde för ett tusen år sedan*, Umeå, Umeå Universitet, 2006.

EDSTRÖM, K.-O., « From Joik to Rock & Joik: Some Remarks on the Process of Change and of the Socially Constructed Meaning of Sami Music », in *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, I, n°44 (2003), pp. 269-289.

ERIKSSON, J. I., *Samisk shamanism*, Copenhagen, h:ström, 2002.

FAGERHEIM, P., « Sounding Sámi Sentiments. Musical Practices in the Production of Ethnicity », in *Studia Musicologica Norvegica*, I, n°40 (2014), pp. 63-84.

FERNANDEZ J., *Parlons Lapon. Les Sames. Langue et culture*, Paris, L’Harmattan, 1997.

FRASER, N., *Qu’est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005.

GASKI, H., « Yoik-Sami Music in a Global World », in *Indigenous Peoples: Self-Determination, Knowledge, Indigeneity*, I, n°1 (2008), pp. 347-360.

GAUP, A., *Sjamansonen*, Oslo, Tre bjørner forlag, 2005.

GAUP, Á.M.,

- *Introduksjon om og med joik* in GRAFF, O., “*Joikens frie lyder når lengre enn mange ord*”: rapport fra den første internasjonale forskningskongressen om samisk joik ved Universitetet i Tromsø, 1990, Tromsø, Institutt for museumsvirksomhet, 1991.

- *Olbmo musihkalaš gákti – luohtebidjama birra*, Kárášjohka, Cafe Boddu, 1995.

GODELIER, M., *L’imaginé, l’imaginaire et le symbolique*, Paris, CNRS éditions, 2015.

GRAFF, O., in LUNDBERG, D., TERNHAG, G., *Yoik. Aspects of performing, collecting, interpreting*, Uppsala, KPH Trycksaksbolaget, 2011.

GRAFF, O.,

- *Om kjærasten min vil jeg joike. Undersøkelser over en utdødd sjøsamisk joiketradisjon*, Karasjok, Davvi Girji, 2004.
- *Joikeforbudet i Kautokeino*, Karasjok, Davvi Girji, 2016.

- GREGOIRE, N., MAZZOCCHETTI, J., « Altérité « africaine » et luttes collectives pour la reconnaissance en Belgique », in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, II, n°29 (2013), pp. 95-114.
- HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.
- HALLOWELL, I., « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », in *American Anthropologist*, I, n°1 (1926), pp. 1-28.
- HANSEN, L.I., OLSEN, B., *Hunters in Transition. An Outline of Early Sámi History*, Leiden, Brill, 2014.
- HANSEN, I., *A song of identity: Yoik as example of the importance of symbolic cultural expression in intercultural communication/health care*, sur <http://www.immi.se/intercultural/nr27/hanssen-ingrid.htm>, consulté le 04 mai 2021 à 16h03.
- HAUGDAL, E., *Strategies of Monumentality in Contemporary Sámi Architecture* in AAMOLD, S., HAUGDAL, E., JORGENSEN, U.A., *Sámi Art and Aesthetics. Contemporary Perspectives*, Aarhus, Aarhus University Press, 2017.
- HAUTALA-HIRVIOJA, T., *Traditional Sámi Culture and the Colonial Past as the Basis for Sámi Contemporary Art* in AAMOLD, S., HAUGDAL, E., JORGENSEN, U.A., *Sámi Art and Aesthetics. Contemporary Perspectives*, Aarhus, Aarhus University Press, 2017.
- HELANDER, E., KAILO, K., *No Beginning No End. The Sámi Speak Up*, Alberta, Canadian Circumpolar Institute, 1998.
- HERZFELD, M., *L'intimité culturelle : poétique sociale dans l'État nation*, Laval, Presses Université Laval, 2007.
- HILDER, T., *Sámi Musical Performance and the Politics of Indigeneity in Northern Europe*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2013.
- HOBBS, E., RANGER, T., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HÄLLGREN K., *#vardagsrasismotmigsomsame*, Stockholm, Sveriges Radio Sameradiön & SVT Sápmi, 2017.
- HÄMÄLÄINEN, S., FRAUKE, O., GRAFF, O., OLSEN, T.A., SALAMONSEN, A., « Yoik experiences and possible positive health outcomes: an explorative pilot study », in *International Journal of Circumpolar Health*, I, n°76 (2017), pp. 1-9.
- HÄMÄLÄINEN, S., MUSIAL, F., SALAMONSEN, A., GRAFF, O., OLSEN, T.A., « Sami yoik, Sami history, Sami health: A narrative review », in *International Journal of Circumpolar Health*, I, n°77 (2018).

- JEROME, L., VEILLEUX, V., « Witamowikok, 'dire' le territoire atikamekw nehirowisiw aujourd'hui : territoires de l'oralité et nouveaux médias autochtones », in *Recherches amérindiennes au Québec*, I, n°44 (2014), pp. 11-22.
- JONES-BAMMAN, R.W., "As long as we continue to joik, we'll remember who we are." *Negotiating Identity and the Performance of Culture: The Saami joik* (PhD thesis), Washington, University of Washington, 1993.
- KRUMHANSL, C., TOIVANEN, P., EEROLA, T., TOIVIAINEN, P., JÄRVINEN, T., LOUHIVUORI, J., « Crosscultural music cognition: cognitive methodology applied to North Sami yoik », in *Cognition*, I, n°76 (2000), pp. 13-58.
- KUOLJOK S., UTSI J.E., *Les Saamis. Peuple du Soleil et du Vent*, Luleå, Ajjte, 1993.
- LAUGRAND, F., DELÂGE, D., « Introduction : traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada. », in *Recherches amérindiennes au Québec*, II-III, n°38 (2008), pp. 3-12.
- LAURENT, P-J., *Devenir anthropologue dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, Karthala, 2019.
- LEROI-GOURHAN, A., *La civilisation du renne*, Paris, Encre marine, 2019 [1936].
- LUNDBERG, D., TERNHAG, G., *Yoik. Aspects of performing, collecting, interpreting*, Uppsala, KPH Trycksaksbolaget, 2011.
- LÜDERWALDT, A.,
- *Joiken aus Norwegen: Studien zur Charakteristik und gesellschaftlichen Bedeutung des lappischen Gesanges*, Bremen, Übersee-Museum Bremen, 1976.
 - *Sámi [Saami] music* in SADIE, S., *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London, MacMillan, 2001.
- MACHILLOT, D., « Pour une anthropologie des stéréotypes: quelques propositions théoriques », in *Horizontes Antropológicos*, IXX, n°37 (2012), pp. 73-101.
- MONTAIGNE, M., *Essais* (Ed. M. Rat), Paris, Garnier, 1962.
- NATTIEZ, J.-J., « Inuit Throat-Games and Siberian Throat-Singing: A Comparative, Historical, and Semiological Approach », in *Ethnomusicology*, III, n°43 (1999), pp. 399-418.
- ODNER K., *Tradition and Transmission. Bantu, Indo-European and Circumpolar Great Traditions*, Bergen, Norse, 2000.
- OOSTEN, J., REMIE, C., *Arctic Identities. Continuity and Change in Inuit and Saami Societies*, Leiden, CNWS, 1999.
- OOSTEN, J., F. LAUGRAND, F. & C. REMIE, « Perceptions of decline. Inuit Shamanism in the Canadian Arctic », in *Ethnohistory*, III, n°53 (2006), pp. 445-478.

PATEMAN, C., *The disorder of women: Democracy, feminism and political theory*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

PEARCE, N., HALLGARTEN, J., *Tomorrow's citizens: Critical debates in citizenship and Education*, London, Institute for Public Policy Research, 2000.

PHILLIPS, A., *Feminism and politics*, New-York, Oxford University Press, 1998.

RAGAZZI, R., « Incandescent Joik: Filming Chants of Resilience in Sápmi, Norway », in *Visual Ethnography*, I, n°1 (2012), pp. 1-29.

RAMNARINE, T., « Acoustemology, Indigeneity, and Joik in Valkeapää's Symphonic Activism: Views from Europe's Arctic Fringes for Environmental Ethnomusicology », in *Ethnomusicology*, II, n° 53 (2009), pp. 20-22.

RYDVIING, H., *Les chants, les noms et la vie. Conceptions traditionnelles samies de la personne* in ANDERSSON, K., *L'Image du Sápmi*, Örebro, Humanistica Oerebroensia, 2013.

SAASTAMOINEN, I., *Son vuäinn – She sees. Skolt Sámi leu'dd from Kola Peninsula in Son vuäinn. Hän Näkee. Kolttasaamelainen leuddeja Kuolasta. She sees. Skolt Sámi leu'dd from the Kola Peninsula*, Helsinki, Global Music Center, 2007.

SAHLINS, M., *La Découverte du vrai Sauvage et autres essais*, Paris, Gallimard, 2007.

SARA, J., *Jojken som musik in Jojkens framtid i Sverige*, Jokkmokk, Ájtte, 2002.

SKIELTA, A., FJÄLLGREN, A.M., *Samer*, sur <http://www.samer.se>, consulté le 25 avril 2021 à 13h30 (Samisk informationscentrum).

SOLBAKK J.T., *The Sami people-A Handbook*, Vasa, Davvi Girji OS, 2006.

SOMBY, Á., *Joik and the Theory of Knowledge*, sur <http://alkman1.blogspot.no/2007/07/joik-and-theory-of-knowledge.html>, consulté le 13 avril 2021 à 12h30.

STAROBINSKI, J., *Montaigne en mouvement*, Saint-Amand, Gallimard, 1993.

STENGERS, I., *La proposition cosmopolitique* in LOLIVE, J., SOUBEYRAN, O., *L'émergence des cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, 2007.

STITZLEIN, S.M., *Teaching for dissent: Citizenship education and political activism*, London, Paradigm Publishers, 2012.

STOCKMANN, C. D., *Synthesis in the Culture of Scholarship: Problems in Investigating and Documenting the Archaic and Modern styles of Yoiking by the Sami in Scandinavia* in KARTOMI, M., BLUM, S., *Music cultures in contact. Convergences and Collisions*, Basel, Gordon and Breach, 1994.

SUNNA H., *Duodji Arbi Arvet, Handicraft in the sámi culture*, Luleå, Grafiska, 2006.

SZOMJAS-SCHIFFERT, G., *Lapp sámánok énekes hagyományai. Singing tradition of Lapp shamans*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1996.

- THUEN, T., « Saami and Norwegians: Symbols of peoplehood and nationhood », in *Race and Racialization*, I, n°1 (2007), pp. 132-141.
- TOFFIN, G., « La fabrique de l'imaginaire », in *L'Homme*, I, n°221 (2017), pp. 167-190.
- TRIPURA, P., *What Does or Should 'Indigenous Art' Mean?* in GARCÍA-ANTÓN, K., *Sovereign words. Indigenous Art, Curation and Criticism*, Amsterdam, Norway Valiz, 2018.
- TUPPER, J., « Social Media and the Idle No More Movement: Citizenship, Activism and Dissent in Canada », in *JSSE - Journal of Social Science Education*, XIII, n°4 (2014), pp. 87-92.
- VAN REYBROUCK, D., *Congo. Une histoire*, Arles, Actes Sud, 2012.
- WENNSTRÖM, A., *Så länge vi jojkar lever vi...*, Stockholm, Fönstret, 1996.
- WERSLAND, E.M., *Joik i den gamle samiske religionen* (Master's thesis), Oslo, Universitetet i Oslo, 2005.
- YOUNG, L., *Feminists and party politics*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2000.

Résumé

« Vivre sa culture » cela signifie, pour mes hôtes de terrain de Jåhkåmåhke (Jokkmokk, Sápmi suédoise), découvrir l'histoire de son peuple et la porter en avant. S'approprier les savoirs et s'engager à les transmettre à la postérité. Le sculptage identitaire des jeunes Saamis contemporains se réalise à travers un devoir d'héritage. Les nouvelles identités autochtones ne peuvent être le résultat d'une transposition rigide du passé dans le présent mais découlent plutôt d'une exploration créative des façons d'être Saami dans le respect des traditions. « Am I Sami enough ? » est une phrase symptomatique de l'imaginaire de l'authenticité dans lequel sont plongés beaucoup de jeunes saamis contemporains. Un imaginaire qui s'est fabriqué à travers la colonisation de Sápmi et qui continue aujourd'hui d'engendrer des discriminations entre les Saamis. Un imaginaire qui fige les identités et façonne les catégories culturelles de « vrai Saami » et de « tradition ». Le déploiement des nouvelles identités autochtones à l'ère de la globalisation se réalise notamment par une décolonisation de l'imaginaire de l'authenticité. Cette décolonisation des esprits est une étape nécessaire sur le long chemin de l'autodétermination ethnique des Saamis. Les transformations du joïk, le chant « traditionnel » saami, et l'interprétation de ces changements par mes hôtes de terrain, reflètent cette dynamique émancipatrice. Enfin, les nouveaux médias servent aux Saamis qui les fréquentent à poser des paroles et des images affectant l'imaginaire de l'authenticité présent dans leurs sociétés.

Mots-clé : Saamis, imaginaire, authenticité, identité, joïk.