

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

Étude ethnographique sur l'élevage de rennes en Sápmi suédois

**Savoirs traditionnels, pragmatisme et incursion
moderne**

Auteur : Léo Deremiens

Promoteur(s) : Frédéric Laugrand

Lecteur(s) : Léopold Beyaert

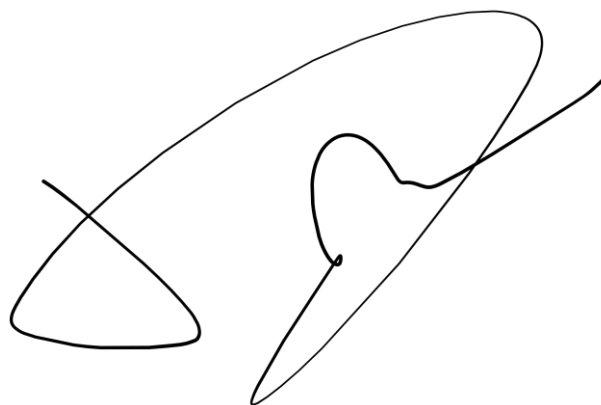
Année académique 2024-2025

Master en Anthropologie

« 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. »

Léo DEREMIENS, le 30 mai 2025.

A handwritten signature in black ink, consisting of a large, stylized 'L' followed by a series of loops and a final upward stroke.

Remerciements

Je dédie cet écrit en premier lieu à mes amis de Kåbdalis et des contrées polaires. Je les remercie vivement pour chaque instant passé en leur compagnie. La gentillesse et la chaleur humaine dont ils ont fait preuve à mon égard ont été mon phare dans l'obscurité des moments de solitude. La confiance qui m'a été accordée est inestimable. Ils sont les héros de mon terrain et c'est la moindre des politesses de leur rendre cet hommage. Pour faire résonner avec les mots que mon amie Lina m'a partagés, ce travail ethnographique sert aussi à faire vivre cette culture blessée et qui porte encore les cicatrices du passé.

Une attention particulière est dirigée vers Dominique Snyers, alias Dom', pour qui la générosité n'a d'égal que le sens de l'accueil. Son soutien, tant logistique que moral, m'a été d'une aide précieuse et je ne serai sans doute pas allé bien loin sans lui.

Je suis reconnaissant envers l'ensemble du corps enseignant du Master en Anthropologie pour la formation académique qui m'a été délivrée. L'ouverture intellectuelle et les opportunités d'apprendre autrement ont constitué pour moi une véritable richesse. J'aimerais tout particulièrement exprimer ma profonde gratitude envers mon promoteur Pr. Frédéric Laugrand pour son accompagnement, ses conseils avisés et sa patience.

Enfin, mes sentiments vont à ma famille, mes amis et tous les proches qui m'ont soutenu durant mon parcours universitaire. Leur amour indéfectible et leur soutien moral m'ont aidé à traverser les obstacles et les difficultés.

*Ainsi, se fuyant toujours lui-même, le voyageur ne peut s'éviter,
Il porte toujours avec lui son inconstance ; et la source de son mal est dans lui-même,
sans qu'il la connaisse¹.*

¹ Regnard J.-F. (1681). *Voyage en Laponie*. Ginkgo éditeur.

Table des matières

Remerciements	5
Introduction	11
1. Entre hasard de la rencontre et intuition : premiers pas sur le terrain	17
2. Kåbdalis ou Goabddális ?	27
2.1. Le souci des catégories : qui est Saami et qui ne l'est pas ?	27
2.2. Goabddális et la fabrique du religieux	32
3. Exploration ethnographique de l'élevage de rennes	38
3.1. Udtja Sameby et le territoire saami	39
3.2. La conquête de Sápmi et l'impact du colonialisme	41
3.3. La renniculture au quotidien : séparation et marquage	51
3.4. La mise à mort du renne et la symbolique de la viande	57
3.5. Éthique du chercheur et éthique de l'éleveur	64
3.6. L'ours : une menace et un symbole	72
4. Exploration des savoirs saamis : intelligence et sensibilité	75
4.1. Discussion autour de la notion de savoir autochtone	76
4.2. Empirisme et pragmatisme	78
4.3. Le renne et l'éleveur : même nature ?	83
5. Le devenir Saami : résilience	86
5.1. Intensification de l'exploitation des ressources naturelles de Sápmi et dérèglement climatique	87
Conclusion	91
Bibliographie	94

Introduction

« Quand le renne s’approche et traverse les routes, l’hiver arrive ! » (Proverbe saami, notes de terrain)

Cette citation exprimée par un acteur de mon terrain pourrait résumer à elle seule l’intérêt que portait cette recherche ethnographique de cinq mois dans le chaleureux petit village de Kåbdalis, situé à la frontière du cercle polaire arctique dans le Sápmi suédois, territoire historique des Saamis. Mais avant tout propos, quelques mots sur les Saamis s’imposent.

Les Saamis sont un groupe culturel peuplant le Nord de l’Europe et constitué en tant que peuple autochtone et minorité ethnique reconnue en Norvège, Suède, Finlande et en Russie. Les recensements indiquent que le nombre total des Saamis est estimé entre 70 000 et 100 000 en fonction des méthodes de calcul. Environ 40 000 d’entre eux résident en Norvège. 20 000 habitent la Suède. La Finlande en compte 7500 et la Russie, approximativement 2000, vivant dans la péninsule de Kola². Ils possèdent leur propre répertoire linguistique composé de neuf langues appartenant à la grande famille des langues ouraliennes, chacune associée à différentes parties de Sápmi. Anciennement appelés « lapp », « lapper » ou « lapon » (en fonction des langues) par les Européens, ces termes ont été progressivement abandonnés à la merci de luttes politiques, du fait de leur caractère avilissant et la référence au passé colonial, pour être remplacé par leur désignation officiel « Saami » ou « Sámi » (selon les orthographes). De nos jours, les Saamis possèdent leurs propres institutions politiques où sont représentés et défendus leurs intérêts. On doit les premières ethnographies sur les Saamis principalement aux linguistes comme Gustaf von Düben qui publia sa monographie intitulée « Om Lappland och Lapparna » en 1873. Il existe cependant bon nombre d’écrits sur les Saamis bien avant l’émergence de champs académiques spécifiques dont l’ouvrage « Lapponia » publié en 1673 par l’humaniste suédois Johannes Schefferus ou bien encore celui du prêtre norvégien Knud Leem « Finnmarkens Lapper » publié en 1767³.

La richesse empirique de cette expérience d’immersion longue m’a confronté à une première difficulté, celle de dégager une problématique. Un seul terrain, mais une infinité de sujets à explorer. Mes premières pérégrinations, guidées principalement par mon intuition, m’emmenèrent dans un premier temps à m’interroger sur la notion complexe de l’identité avec

² Solbakk, J.-T. (2006). *The Sámi people : a handbook*. Davvi Girji, Norvège.

³ Hansen, L.-B. et Olsen, B. (2013). *Hunters in Transition: An Outline of Early Sámi History*. Brill.

pour question centrale : qui est Saami et qui ne l'est pas ? Un programme politique Saami nous donne une première réponse à cette question lors de la « Nordic Sámi Conference » qui a eu lieu en 1980 à Tromsø, en Norvège. Il définit le Saami comme une personne : qui parle le Saami ou qui a au moins un parent ou un grand-parent dont la langue maternelle était le Saami ; qui se considère comme tel, vit entièrement en accordance avec les règles qui régissent la société saamie et qui est reconnu par un corps représentatif Saami ; ou bien alors qui a un parent qui répond aux conditions ci-dessus⁴. Si les États-nations scandinaves reconnaissent différentes nuances, on retrouve communément l'argument de la langue et de la reconnaissance par une institution politique légitime. Bien entendu, cette question ne s'appliquait pas uniquement aux individus, mais aux pratiques, aux usages, aux paroles, aux croyances, etc. Confrontée à la réalité de terrain, je me suis rendu compte bien vite que la définition ne suffisait pas à expliquer ce foisonnement culturel. Cela constituait sans aucun doute un système pratique de classifications, une première lecture intéressante de mon terrain, mais insuffisante pour comprendre les actions de mes acteurs et le sens accordés. Je devais dépasser la surface de ces catégories pratico-identitaires pour rentrer en profondeur dans l'empirie. Je devais me saisir de mes sens pour rendre cette réalité appréhensible.

Les opportunités du terrain s'ouvrant à moins, une ethnographie fine des pratiques d'élevage de rennes me conforta dans le choix d'approfondir cette tradition ancestrale. Il faut dire qu'avant même mon départ, j'affectionnais déjà l'idée d'aller m'intéresser aux modes de subsistances saamis. Ou pour reprendre la conception (d'inspiration marxiste) de Maurice Godelier, l'articulation de rapports sociaux de production et de production des rapports sociaux⁵. Les Saamis sont effectivement un peuple traditionnellement éleveurs de rennes. Parmi les autres moyens de subsistance traditionnels, on retrouve la chasse, la pêche, la cueillette ou bien encore l'artisanat⁶.

Historiquement, les Saamis chasseurs-cueilleurs-pêcheurs chassaient le renne pour sa viande ou sa fourrure. Ils utilisaient aussi les ossements ou les bois pour fabriquer toutes sortes d'artefacts appliqués dans le quotidien ou lors de rituels religieux. Bien avant même qu'il soit élevé dans le but d'en exploiter la matière, les premières mentions de rennes domestiqués chez

⁴ Solbakk, J.-T. (2006). *The Sámi people : a handbook*. Davvi Girji, Norvège.

⁵ Volokhine, Y. (2016). Maurice Godelier, L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique, Paris, CNRS éditions, 2015. ASDIWAL. *Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, 11(1), 218-221.

⁶ Fonneland, T. & Äikäs. (2020). Introduction : the Making of Sami Religion in Contemporary Society. *Religions*. 11, 1-7.

les Saamis attestent l'existence de renne de trait attelé à un traineau dès le Xe siècle⁷. Toutefois, cette affirmation fait toujours débat dans les sphères académiques. Il est important de préciser que la coexistence de plusieurs modes de vie chez les Saamis est un marqueur de différence intraculturelle. On retrouve ainsi les Saamis de la mer, présents sur les côtes du Golf de Botnie et dans les fjords norvégiens et qui vivaient traditionnellement de la pêche. En s'enfonçant dans les terres, on tombe sur les Saamis des forêts peuplant des espaces infinis où le vert des conifères ne semble jamais s'arrêter. Tout comme leurs cousins, les Saamis des montagnes, l'élevage de rennes fait partie de leurs activités principales.

L'anthropologue français André Leroi-Gourhan avance même l'existence d'une civilisation du renne où les peuples des forêts de l'Oural, de la taïga sibérienne jusqu'aux Inuits du continent américain et du Groenland partagent des traits sociaux et culturels communs⁸. Toutefois, le renne se divise sous plusieurs espèces ayant chacune des qualités propres à leur milieu naturel. À titre d'exemple, le *Rangifer tarandus caribu* (communément appelé Caribou) américain présente des caractéristiques morphologiques différentes comme une taille plus grande et ils possèdent des bois plus volumineux, que leurs cousins sibériens, petits et rebelles. La transition ou bien les différences fondamentales des modes de subsistances chez les peuples de l'Arctique tel que le passage du renne chassé au renne élevé et gardé, comme c'est le cas chez les Saamis, intriguent et continuent à alimenter débats et théories en anthropologie. Comme le stipule l'anthropologue français Charles Stépanoff, l'émergence d'un pastoralisme de rennes ne peut pas provenir uniquement de motivations strictement humaines⁹. Faisant l'écologie des pratiques pastorales, les facteurs à prendre en compte peuvent être bioclimatiques, coloniaux, économiques ou bien encore cosmologiques. De la même manière que l'explique Tim Ingold, quelles que soient les motivations économiques ou écologiques qui ont pu favoriser la domestication, ce n'est qu'en tenant compte des conceptions cosmologiques que l'on peut expliquer comment et pourquoi ces motivations ont été effectivement déterminantes¹⁰. On pourrait citer aussi Frédéric Laugrand et Jarich Oosten dans l'explication de la différence fondamentale entre les chasseurs inuits et les éleveurs saamis :

⁷ Leroi-Gourhan, A. (1936). *La civilisation du renne*. Presses Universitaires de France.

⁸ *Ibid.*

⁹ Stépanoff, C. (2017). The rise of reindeer pastoralism in Northern Eurasia: human and animal motivations entangled. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23(2), 376-396.

¹⁰ Ingold, T. (2015). From the master's point of view: hunting is sacrifice. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21(1), 24-27.

[...] Tim Ingold (2000 : 73) [...] suggère que la domestication implique une sorte de maîtrise et de contrôle qui évoquent l’idiome de l’esclavage (voir aussi Ingold 1986). Les Inuits n’ont jamais développé une telle relation de production et ils demeurent profondément résistants à cela. Ils restent d’abord et avant tout des chasseurs et des prédateurs, conscients que seule la mort des animaux est ce qui permet la fabrique de la société¹¹.

Encore aujourd’hui, le renne occupe une place centrale dans la société saamie bien que les activités d’élevage soient devenues minoritaires auprès des populations.

L’intérêt porté à la pratique rennicole saamie dans cette monographie s’articule autour de plusieurs approches et retient notamment deux axes interactionnels. D’une part, il vise à interroger le rapport tradition-modernité. Une attention particulière est mise sur la description essentielle des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être dans la tradition saamie. La citation mise en épigraphe de cette introduction constitue un exemple des récits ethnographiques qui vont être développés au travers de cette monographie. Elle nous renseigne autant sur la nature même de ces savoirs que sur les processus réflexifs à l’œuvre. La problématique des savoirs et pratiques traditionnelles suppose aussi de s’intéresser à ces formes modernes. Comment les Saamis composent et recomposent leurs pratiques d’élevage dans un monde marqué par l’intensification des activités industrielles et économiques ou bien le progrès technique (pour ne citer que ces deux agents) ? Est-ce que ces recompositions se déclinent sur le mode de l’hybridation ? À titre d’exemple, je pourrais raconter le témoignage d’un éleveur avec qui j’ai eu la chance de travailler. Lors d’un échange très bref, il m’explique combien la vie des éleveurs était tellement plus difficile quand il n’y avait pas de motoneiges, de voitures, ni même de bâche en plastique ou de grillage en fer. Le pastoralisme se faisait en ski et ils fabriquaient des barrières en bois selon une technique bien particulière de croix pour garder leur troupeau. L’introduction des véhicules motorisés au siècle dernier a profondément modifié la société saamie marquée entre autres par une diminution du temps pour un travail donné, l’augmentation de la taille des troupeaux et l’accroissement des volumes de marchandises échangées¹².

¹¹ Laugrand, F. et Oosten, J. (2016). Les rennes d’Amadjuak: Éleveurs saamis et chasseurs inuits en Terre de Baffin (1921-1925). *Recherches amérindiennes au Québec*, 45(1), p.71.

¹² Wheelersburg, R. (1987). New Transportation Technology among Swedish Sami Reindeer Herders. *Arctic Anthropology*, 24(2), 99-116.

De plus, les apports empiriques sont complétés vigoureusement par des ressources empreintées à l'Histoire pour une compréhension exhaustive et située temporellement et géographiquement.

D'autre part, cette recherche a pour objectif d'interroger le rapport humain-animal par la dialectique du Saami « éleveur » et du renne « élevé » intriquée dans des schémas relationnels complexes. Comment se pense et se comprend cette relation ? L'étude des relations interspécifiques croise des disciplines jugées pourtant inconciliables sur le plan épistémologique comme l'éthologie et l'ethnologie, par manque de visée positiviste. Le rapprochement de ces disciplines permet la problématisation d'éléments nouveaux. Elle permet aussi l'intégration de savoirs dits locaux, traditionnels ou encore autochtones dans la compréhension scientifique d'enjeux socio-culturels enchevêtrés dans des mondes naturels. Parmi les premiers à contribuer au rapprochement des domaines de la science, on peut citer André-Georges Haudricourt :

Les rapports de l'homme avec la nature sont infiniment plus importants que la forme de son crâne ou la couleur de sa peau pour expliquer son comportement et l'histoire sociale qu'il traduit¹³.

Dans la continuité des débats anthropologiques sur la relation qu'entretient l'Homme avec la Nature, les contributions de Florence Brunois vont confirmer la légitimité d'une approche croisée¹⁴. Elle prône le relativisme ontologique comme précepte nécessaire à l'appréhension du savoir des autres tout en reconnaissant qu'ils sont autres. L'approche ethno-éthologique nous fait comprendre que le savoir des autres n'est pas le résultat d'une expérience strictement humaine, mais bien interspécifique. De manière similaire, ce travail vise à présenter le renne comme un être interagissant dans un certain milieu au même titre que l'éleveur.

Le cadre théorique posé, passons à l'exposé des limites épistémologiques et méthodologiques. Précisons d'emblée que les deux premiers chapitres relatent essentiellement le quotidien d'un jeune étudiant belge en anthropologie, plongé dans l'Altérité, qui tente de se familiariser avec un nouvel outil, l'ethnographie. Ainsi, on peut suivre son évolution, guidée principalement par sa curiosité, de manière progressive où petit à petit le terrain va se dévoiler. L'écriture se permet

¹³ Haudricourt, A.-G. (1962). Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *Homme*, 2(1), p.50.

¹⁴ Brunois, F. (2005). Pour une approche interactive des savoirs locaux : l'ethno-éthologie. *Journal de la Société des Océanistes*, 120-121, 31-40.

donc humblement d'élargir le champ des sujets à investiguer, comme celui de la chasse pour ne citer que cet exemple, avant de resserrer sa problématique à l'élevage de rennes.

Les propos relatés dans cette monographie décrivent le vécu de plusieurs acteurs de terrain, certains situés à l'interstice des catégories onto-identitaires Saamie et Suédois. Par leur position dans la société, le point de vue de ces personnes va servir respectivement l'interprétation du terrain par le chercheur. Il importe de préciser que les données empiriques relatives à l'élevage de rennes développées dans ce travail sont le fruit d'une expérience personnelle directe concrétisée par trois jours de travail auprès d'éleveurs. Ces journées se sont déroulées pendant les mois de novembre et décembre 2023. Je dirais que les freins à un approfondissement de l'expérience d'éleveur sont de plusieurs ordres : en premier lieu, des considérations pratiques comme la distance géographique sur mon terrain conditionnaient les possibilités d'enquête. Les lieux de rendez-vous, situés au milieu de la forêt, se trouvaient en moyenne à trente minutes de chez moi et pouvaient parfois être difficiles d'accès. Mon ami Dominique, dont je fais la présentation dans le chapitre 1, me prêtait très aimablement sa voiture pour me rendre à ces lieux, mais je restais soumis à son emploi du temps. Sans lui, je n'aurai sans doute pas grand-chose à raconter. En deuxième lieu, mes possibilités d'enquêtes étaient dictées par la volonté de mes acteurs de terrain. Je communiquais par SMS avec Robert qui me prévenait généralement la veille pour m'inviter à venir travailler avec lui. Le travail d'un éleveur se déroule habituellement au jour le jour. Et enfin, en troisième lieu, je ferais mention de dispositions d'attitudes personnelles vis-à-vis du terrain. La gêne, la peur du malaise ou la crainte de se voir fermer des portes par trop d'insistance sont autant de raisons qui ont pu freiner mon avancée. Des sentiments légitimes qui peuvent trouver justification aussi par des raisons socio-culturelles propres à l'histoire saamie. J'en fais le développement tout au long de ce travail.

Il est important de préciser qu'une grande partie des données présentées ici proviennent d'une position directement d'*insider* dans l'élevage de rennes. Robert et son fils Ante principalement, tous les deux éleveurs. Dans une moindre mesure, d'autres interactions très brèves avec d'autres éleveurs vont compléter les récits de mes acteurs privilégiés. Il y a aussi ceux qui occupent une place d'*outsider* à la pratique rennicole, Lina et Gunther notamment. Mais leurs connaissances et expériences individuelles restent légitimes et intelligibles. Il faut ajouter aussi que la langue a pu constituer une barrière. Je me suis exprimé en anglais pratiquement tout le long de mon terrain. Certains de mes interlocuteurs parlent très bien cette langue et la communication était possible, d'autres beaucoup moins. J'ai essayé de combler de problème par des cours de

suédois, mais mon niveau restait insuffisant pour une discussion en profondeur. Ce travail ethnographique a été possible par la tenue quotidienne d'un carnet de terrain. Entrons maintenant dans le cœur de ce travail.

1. Entre hasard de la rencontre et intuition : premiers pas sur le terrain

Le 4 septembre 2023, je quittai ma campagne ardennaise pour rejoindre le pays saami. L'idée d'une aventure en milieu polaire me trottait dans la tête depuis longtemps et le terrain ethnographique proposé par le master en anthropologie m'offrait l'opportunité parfaite pour partir et m'immerger dans cet inconnu lointain. À partir du moment où j'avais la certitude d'avoir un logement, juillet 2023, je ne contenais plus mon excitation. Mon intention initiale était d'aller étudier les Saamis de Jokkmokk, lieu connu entre autres comme étant le cœur culturel des Saamis dans tout le Sápmi suédois. Mais l'obligation d'avoir un pied-à-terre pour mener à bien cette recherche me conduisit à Kåbdalis, un petit village situé à environ soixante kilomètres au sud de Jokkmokk. Là-bas, je logeais chez Dominique, un aventurier belge, amoureux du Grand Nord comme en témoignent ses très nombreuses expéditions en skis de randonnée ou en packraft à travers les terres saamies. De parfaits inconnus à la base, la collocation nous a rapprochés et Dominique est rapidement devenu un ami. Initialement, j'étais censé rester quelques semaines tout au plus dans sa maison à Kåbdalis pour des raisons avant tout pratiques (contact sur place, loyer). Finalement, j'y suis resté cinq mois. Outre la sensibilité de ses habitants, ce qui m'a fait rester est le potentiel original que j'entrevois dans ce petit village de quelques âmes seulement, incarné par son aspect périphérique et cosmopolite. À la fois au carrefour entre cultures saamie et suédoise, entre plusieurs temporalités, celle de la tradition appartenant au passé, mais dont les lieux, les noms, les histoires et les usages restent encore à l'heure actuelle marquées de son empreinte. Celle de la modernité aussi, et ses fidèles représentants comme l'industrie touristique et les adaptations en matière d'infrastructures, l'exode urbain de ses habitants motivés par d'autres horizons économiques ou encore l'abandon progressif des pratiques traditionnelles d'élevages de renne. Il faut dire que la tranquillité qui y régnait durant le mois de septembre contrastait avec la vie estudiantine de Louvain-la-Neuve et me séduisait.



Fig.1 : Maison de Dominique où je suis resté cinq mois. Photo : L. Deremiens : le 12 octobre 2023.

À peine avoir posé mes valises dans l’habitable qui, je l’ignorais encore à ce moment-là, allait être ma maison pour les cinq prochains mois que je décidai d’aller faire une balade pour découvrir ce petit village et m’imprégner de ses ambiances. La douceur de l’été était encore présente. J’empruntai un chemin longeant ma maison qui me mena à une petite avancée de terre sur le lac Kåbdalisjaur¹⁵ quelques dizaines de mètres en contrebas. Je repère une petite cabane en bois. La carcasse d’un élan jonchait le sol. La tête était encore attachée à la peau, mais c’est tout ce qu’il restait de l’animal. À l’intérieur de la cabane, des pièces de viande fraîchement découpées étaient accrochées dans une pièce réfrigérante. J’étais sur un lieu d’éviscération et de découpe de gibiers post-chasse. En rebroussant chemin, je vis une petite dame arrivée dans un 4x4. Je décide d’entamer la conversation avec elle. Elle s’appelle Ann-Christin Gunnarstedt, mais tout le monde l’appelle Anki (j’ai d’ailleurs appris son vrai prénom que bien plus tard).

¹⁵ Traduit littéralement du saami par « Lac de Kåbdalis ». « Jaur » pouvant prendre plusieurs orthographes en fonction de la langue saamie comme « Jarr ».

Elle parle très bien anglais et je comprends très vite que j'étais en train de me balader sur sa propriété. Mon premier réflex a été de m'excuser, même si je ne décelais aucune forme d'hostilité dans ses propos. Je pense qu'il y avait un certain étonnement mêlé de curiosité de sa part quant à ma présence en ces lieux. Effectivement, elle m'explique que c'est assez anodin de rencontrer un visage non familier dans cette partie du village et à ce moment de l'année. Surtout que je ne parlais pas suédois. Je me présente comme un étudiant en anthropologie belge s'intéressant à la culture saamie de manière générale. Ne sachant pas encore vers quoi me diriger, je préférais rester vague dans mes explications. Je laissais ma curiosité et mon intuition me guider, l'esprit vierge encore d'objectifs scientifiques bien précis.

Au détour de la conversation, je lui exprime aussi mon intérêt à me rendre à Jokkmokk, non seulement parce que c'était l'objectif initial de ma recherche, mais aussi simplement pour répondre à mes besoins personnels comme faire des courses alimentaires, Kåbdalis ne disposant que d'une petite supérette gérée en autogestion. Elle me proposa directement son aide en me demandant si je veux venir avec elle à Jokkmokk le lendemain. Il ne me fallut pas deux secondes de réflexion pour que j'accepte immédiatement sa proposition. Cette rencontre tombait à pic puisqu'étant donné que je n'avais pas de véhicule et que la faiblesse de l'offre de transports en commun limitait mes possibilités de mobilité, je n'avais aucune idée de comment me rendre à Jokkmokk. Elle m'explique qu'elle travaille deux jours par semaine à l'école secondaire de Jokkmokk en tant que professeur de mathématique et de physique. Départ le lendemain à 6h45. Ce fut ma première rencontre déterminante sur mon terrain. Avant de se quitter, elle m'embarqua dans son véhicule pour une rapide visite du village. Elle me montra aussi la maison d'un éleveur de rennes saami à Kåbdalis. J'aurai bien aimé aller me présenter, mais il n'y avait personne. Anki m'explique que les éleveurs de rennes sont de manière générale toujours très occupés, surtout à cette période de l'année, et qu'il est difficile de les rencontrer. Le mois de septembre correspond au moment d'abattage des rennes. Bien souvent, ils commencent leur journée de travail très tôt et rentrent chez eux la nuit couchée seulement. D'ailleurs, beaucoup d'élèves saamis de sa classe sont actuellement dans les montagnes avec leurs parents occupés à séparer les rennes, m'explique-t-elle. Elle me reconduit jusqu'à ma maison et nous nous saluâmes.

Le lendemain matin, Anki vient me chercher dans sa Mercedes blanche. Je compris plus tard qu'Anki est toujours très ponctuel et que je n'avais pas intérêt à arriver en retard au rendez-vous. Le trajet jusqu'à Jokkmokk dure environ quarante-cinq minutes en moyenne (une heure en hiver lorsqu'il y a de la neige). Environ soixante kilomètres séparent les deux localités. La

discussion est rythmée au gré de sujets divers et variés ; ma présence en ces lieux, le village de Kåbdalis, Jokkmokk, la Suède, les Saamis, tandis que mon regard voyait défiler des paysages forestiers à perte de vue. Elle m'explique que Kåbdalis compte officiellement une vingtaine d'habitants, mais durant l'hiver, les touristes affluent de partout et que la population augmente considérablement. J'en profite pour aborder les questions qui ont émergées la nuit durant à la suite de notre rencontre de la veille, notamment sur la chasse. La carcasse de l'élan qui jonchait le sol hier provenait d'une partie de chasse qui avait eu lieu le samedi avant, soit trois jours avant mon arrivée. Ce sont ses enfants qui l'ont abattu. Ils sont presque tous chasseurs. Son mari aussi. Je suis arrivé effectivement au début de la saison de la chasse, à savoir en septembre et en octobre. Officiellement, la chasse à l'élan s'étale jusque fin décembre, mais elle m'explique qu'on ne croise plus aucun chasseur après le mois d'octobre étant donné la rudesse des conditions climatiques. L'épaisseur de la couche de neige rend l'accès aux zones de chasses plus difficiles. Les chiens rencontrent des difficultés à courir et à suivre le gibier. Les périodes d'ensoleillement diminuent et il devient insupportable pour les chasseurs d'attendre statiquement à un endroit parfois pendant de longues heures dans un froid glacial. L'hiver et son épais manteau neigeux font place généralement à une chasse d'un autre gibier exigeant des pratiques toutes autres : la chasse au Tétrás. Sorte de « grosse poule noire sauvage » comme, dirait Anki. Ce type de chasse est dans un sens plus sportif puisqu'elle se fait en ski nordique à travers l'épais manteau neigeux. Ses enfants pratiquent un peu ce type de chasse durant l'hiver, même s'ils préfèrent chasser l'élan.

Durant le trajet du retour vers Kåbdali, on s'échange nos questions sur notre journée passée et on reprend notre discussion commencée le matin même. Arrivée à Kåbdalis, elle me proposa de s'arrêter un instant à la maison de l'éleveur de rennes pour retenter de me présenter et exprimer mon désir d'en savoir plus sur sa profession. Anki reconnu sa camionnette blanche, il était bien chez lui. Il ne parle pas du tout anglais et Anki va donc traduire pour moi. Je la suis se diriger vers la porte arrière et entrer directement sans frapper. Un peu étonné à première vue, je compris par la suite qu'il n'est pas coutume de fermer sa porte à clé à Kåbdalis lorsqu'on est chez soi. En effet, une fois après avoir signalé sa présence en toquant à la porte, on entre comme si de rien n'était. Cela témoignait la proximité et la convivialité qu'entretenaient entre eux les habitants de ce village où « tout le monde connaît tout le monde ». Il me tardait de faire de même pour ma maison. Une fois passée la porte en bois, Anki cria « Hej ! » et un homme et une femme vint à notre rencontre. Il était difficile de s'entendre avec le bruit des chiens aboyant. Une fois effectuées les commodités d'une retrouvaille entre voisins qui s'apprécient

mutuellement, à savoir un petit débrief de l'actualité au village, Anki lui explique ma présence en ces lieux ainsi que mon intérêt d'en apprendre plus sur l'élevage de rennes. J'apprends qu'il s'appelle Lasse. Il a 65 ans. C'est l'air interloqué dans un premier temps, puis conciliant, que Lasse accepta ma requête et me dit qu'il me montrera son élevage un jour. Officiellement, Lasse n'est plus éleveur de rennes puisqu'il n'a plus de rennes à son nom, mais il passe encore le plus clair de son temps à travailler auprès des rennes. Son fils est actuellement éleveur, au sein de la même compagnie que lui, la compagnie « Udtja ». J'ai eu l'occasion de le revoir plus tard sur mon terrain même si finalement, il ne fut pas ma porte d'entrée sur le terrain de l'élevage de rennes. Lasse a travaillé dans l'élevage de rennes pendant plus de 60 ans. Une fois la conversation close, nous nous saluâmes et Anki me reconduisit chez moi. À ce moment-là, je m'estimai très chanceux des opportunités qui s'offrit à moi dès mes deux premiers jours de terrain.

Les trajets avec Anki sont rapidement devenus la routine. Je me rendais à Jokkmokk avec elle deux fois par semaine plus ou moins pour me rendre à mes cours de suédois. Au fur et à mesure des trajets, j'en apprends davantage sur elle, sur le village, sur Jokkmokk, la chasse évidemment, qui est un de nos sujets de discussion les plus récurrents. Pratiquement tous les habitants de Kåbdalis chassent l'élan. Elle m'explique qu'une fois le gibier vidé des parties inconsommables, dépecé et les morceaux séparés de la carcasse, ils font généralement sécher la viande pendant une semaine dans la pièce-frigo où la température ne dépasse pas les cinq degrés. Bien sûr, ils gardent la peau qui sera nettoyée des impuretés et tannée. Ils laissent généralement pourrir la tête avec les bois encore accrochés. Après une semaine de séchage au frais, ils déplacent les pièces de viande jusqu'à sa maison pour la découpe et la mise en sachets et puis direction le congélateur où cet élan servira à nourrir toute la famille durant l'hiver. Cette journée est une véritable réunion de famille où tous les membres : parents, enfants et petits-enfants se rassemblent et participent à la tâche, m'explique-t-elle. Cette habitude culturelle est commune à beaucoup de familles dans le village. Cet élan était néanmoins « petit » pour l'espèce puisqu'il devait peser dans les 150 kilos environ sachant que les plus gros spécimens dépassent les 300 kilos.

Anki a 70 ans. Elle ne vient pas de Kåbdalis à la base. Ni même de la commune de Jokkmokk. Elle vient d'une région plus au sud. Elle m'explique qu'elle a rencontré son mari durant ses études à Umeå puis elle est partie vivre avec lui à Kåbdalis. Elle m'explique qu'à l'époque, il était coutume pour les femmes de suivre leur mari après le mariage même si elle m'avoue ne

pas comprendre pourquoi. Ensemble, ils ont cinq enfants. Son mari, lui, fait partie de la famille fondatrice de la station de ski. Il a travaillé toute sa vie sur les pistes de ski comme déneigeur.

Elle me pose beaucoup de questions aussi. Elle s'intéresse à ma famille, à mes études, à la vie en Belgique. En tant que bonne professeure, elle vérifie mon assiduité en cours en me faisant réciter mes leçons de suédois apprises le matin même. Nos premiers trajets ensemble sont rythmés par des thèmes précis et que j'ai choisis préalablement, voire travaillé. L'intérêt explicite caché derrière mes questions trahissait mon ambition d'ethnographe. Mais très vite s'installe la routine et la discussion devint plus naturelle.



Fig. 2 : Parc national de Kronogård, situé à quelques kilomètres de Kåbdalis. Photo : L. Deremiens, le 18 septembre 2023.

Avant mon départ pour le Sápmi suédois, Dominique, mon correspondant belge, m'avait conseillé d'aller voir mon voisin Gunther Franklin. Il pourra sûrement m'aiguiller à travers ma recherche, m'a-t-il dit. Après trois tentatives infructueuses durant les premiers jours à trouver Gunther, c'est par un hasard que je fis sa rencontre. Anki m'avait prévenu qu'étant lui aussi chasseur, il était sûrement parti pour plusieurs jours. Il fallait que je m'adapte à ses habitudes de chasse si je voulais le rencontrer. Un samedi matin de septembre, je décidai d'aller me promener dans les bois autour de Kåbdalis avant de me faire rapidement stopper par un chasseur qui m'interdit de continuer dans cette direction puisqu'une chasse à l'élan était en cours

quelques kilomètres plus loin. Outre le risque évident que représente le fait de se balader à pied au milieu d'une zone de chasse en cours, mon odeur allait brouiller le flair des chiens. Rebroussant chemin, je vis un homme dans un tracteur qui me fit un grand signe de la main. Ça ne pouvait être que Gunther. Une fois rentré au village, j'allai à sa rencontre. Dominique l'avait préalablement mis au courant de mon arrivée à Kåbdalis. C'est pour cette raison qu'il m'a accueilli en disant « C'est toi l'anthropologue de Belgique ? » Il m'invita à venir boire un café chez lui. Il vit maintenant avec sa femme Inge dans une petite maison un peu plus haut que la mienne. Gunther et sa femme sont retraités maintenant. Ensemble, ils ont eu cinq enfants et de nombreux petits-enfants. Ils vivent presque tous maintenant dans les villes côtières de Luleå et Piteå, situées à plus d'une centaine de kilomètres de Kåbdalis vers l'est. Ces deux villes offrent beaucoup plus d'opportunités en matière d'éducation et d'emplois. Néanmoins, la famille Franklin se retrouve durant les week-ends et les vacances scolaires à Kåbdalis. Gunther me raconta qu'il y a quelques dizaines d'années, pratiquement tout le village était de la famille Franklin. De nos jours, il n'y a plus que lui et son frère Busa.

Gunther a occupé plusieurs professions durant sa vie. Il a travaillé dans l'industrie forestière pendant de nombreuses années. Il a aussi travaillé pendant un certain temps à la station de ski. À présent, il s'occupe l'hiver à débayer la neige des allées de garage pour le village de Kåbdalis. Inge, elle, travaillait comme institutrice à l'école primaire du village. L'école est fermée maintenant depuis plusieurs années étant donné le peu d'enfants habitant encore à Kåbdalis. Ce village souffre d'ailleurs d'une migration de ses habitants vers la côte du Golfe de Botnie où se concentre une grosse partie de l'activité économique de la région. C'est le sort pour beaucoup de petites localités du centre du pays perdu dans les épaisses sapinières. Anki m'expliquera plus tard que Jokkmokk souffre aussi d'une pénurie de jeunes travailleurs, surtout dans les secteurs publics.

C'est rapidement devenu une habitude d'aller saluer mes voisins qui me proposaient tout le temps de boire un café chez eux. C'était d'ailleurs toujours avec un pas pressé que je me rendais jusqu'à leur maison. Tous les jours chez les Franklins, c'est Fika à partir à neuf heures et à quatorze heures. Le Fika désigne pour les Suédois un moment de pause où on boit un café, on mange des biscuits et on prend le temps de discuter. Je pouvais deviner quand Gunther était parti à la chasse au son ou au silence que produisait la présence ou l'absence de ses chiens. Gunther a deux chiens. Un petit au poil long et roux et un plus gros, une sorte de husky je dirais, que Gunther utilise pour la chasse. Son chien de chasse s'appelle « Goattik » en référence à la colline derrière chez nous que les Saamis appellent « Goattika » située de l'autre côté du lac.

J'ai déjà interrogé Gunther à propos de cette colline, mais il ne sait pas m'en dire plus malheureusement. Son chien est très amical, mais aussi très impatient, me confie Gunther. Durant une chasse, il doit souvent chercher après lui parce qu'il peut partir très loin dans les bois lorsqu'il a flairé une piste. Le meilleur moment pour aller chasser, m'explique-t-il, c'est très tôt le matin dès que le soleil se lève (jusque onze heures plus ou moins). C'est le moment où les élans se déplacent et la piste est encore fraîche. Les chiens sont alors plus en forme. Outre l'utilité de son flair, les chasseurs utilisent les chiens pour tenter d'encercler le gibier. Une autre technique utilisée à la chasse est l'emploi d'un appeau reproduisant le cri de l'élan, mais selon Anki, ce ne serait pas « équitable » pour l'animal.

Avec mes voisins, on discutait de tout et de rien. Gunther a toujours vécu à Kåbdalis et il ne quitterait ce village pour rien au monde, m'a-t-il dit un jour. Il me raconta que son grand-père était d'origine finlandaise, parlait le finnois, mais habitait en Suède non loin de la frontière avec la Finlande. Pour l'anecdote, il avait un autre de ses ancêtres pour qui c'était exactement l'inverse, il était Suédois, parlait le suédois, mais habitait en Finlande. Il connaît beaucoup de monde dans la région, il m'a promis qu'il allait parler de moi et de mes intentions de recherches auprès de ses amis éleveurs de rennes. Gunther est Saami par les liens du sang bien que lui ne se reconnaît absolument pas comme Saami. Il se définit comme Suédois, mais son grand-père était Saami.

Dans la description des ambiances, j'ai remarqué que les week-ends de septembre à Kåbdalis sont dédiés aux travaux manuels. Le bruit des tronçonneuses, des visseuses, des marteaux et des bulldozers anime la rue et vient arracher le silence cardinal. Les habitants se dépêchent de terminer leurs projets personnels avant l'arrivée du froid et de la neige. Ils en profitent pour faire l'entretien de leur motoneige, ils rafistolent le toit de leur habitation qui doit se tenir prêt à supporter le poids de la neige.

Kåbdalis a notamment la particularité d'être une station de ski de réputation internationale dans le monde du ski alpin professionnel. Sa latitude permettant les premières importantes chutes de neige en Europe (dès la mi-octobre), les équipes sportives de ski de descente affluent de partout en Europe et dans le monde : de Suède, de Norvège, d'Autriche, de France, de Grande-Bretagne et même du Canada et des États-Unis. À partir d'octobre, les gîtes et résidences en location se remplissent en l'espace de quelques jours seulement et Kåbdalis devint rapidement une véritable fourmilière. D'une vingtaine d'habitants officiels que comptabilise le village, ce chiffre atteint plusieurs centaines de résidents à cette période. Outre l'avantage de leur latitude, ils ont eu aussi l'ingénieuse idée de conserver la neige durant tout l'été sous d'immenses

rouleaux de feutre, réfléchissant la lumière du soleil. Étant donné que dans cette région du monde, la neige peut rester présente jusqu'à la mi-mai, les bulldozers et déneigeuses rassemblent le reste de neige pour former deux énormes tas, de plus d'une centaine de mètres de long. Ce qui leur permet d'avoir une piste voire deux praticables dès octobre. Mes balades quotidiennes le soir à travers le village m'ont donné l'opportunité d'assister au processus de préparation de la saison. Les tracteurs, bulldozers et autres motoneiges s'activent et le bruit des machines vient arracher le calme de la saison estivale. C'est vraiment étonnant d'assister à la métamorphisation de ce village historiquement Saami en un réel temple pour l'industrie touristique suédoise. À partir des congés de fin d'année en décembre, la station ouvre effectivement ses portes au public et la saison touristique peut commencer. Elle compte maintenant une dizaine de pistes.



Fig. 3 : La station de ski de Kåbdalis. Photo : L. Deremiens, le 16 novembre 2023.

À ce titre, il est important que je parle du sauna, véritable agora à Kåbdalis. Une fois l'hiver bien installé, la station de ski ouvre son sauna accessible gratuitement à tout public. Durant les soirées le week-end, c'est le lieu de rencontres par excellence où les gens, majoritairement des hommes, se rassemblent. Ils viennent pour se détendre, nettoyer leur corps des impuretés ou rencontrer des amis. On rigole fort et on débriefe les scores du dernier match de hockey sur glace ou du biathlon, véritables institutions dans le divertissement local. La coutume exige que chaque participant boive une bière dans le sauna. Bien sûr, la fraîcheur de la boisson n'est

qu'éphémère face aux 80°C qu'affiche le thermomètre. Les usagés proviennent essentiellement des villes côtières de Piteå et Luleå. Ils partagent un ensemble de règles et conduites intériorisées. Le premier est chargé de démarrer le feu et d'arroser les murs et les bancs au tuyau d'eau. Le dernier fait un brin de rangements. Il s'assure que tous les déchets ont été jetés et qu'il reste du combustible pour le prochain. Ma présence interrogeait. Souvent, après avoir expliqué le but de ma recherche, les gens me partagent leur rencontre personnelle avec la culture saamie, une histoire, une rumeur ou une anecdote, et ils me suggèrent de le mettre dans mon travail. D'ailleurs, l'un d'eux me mandate de me renseigner sur la question de : « Pourquoi est-ce que les rennes tournent toujours dans le même sens ? », sur un ton humoristique, en m'affirmant que c'est une question que beaucoup de personnes se posent.

S'immerger dans l'Altérité me demande de composer entre laisser-aller et pragmatisme. Les premières semaines depuis mon arrivée à Kåbdalis, Gunther, Inge ainsi que les trajets en voiture avec Anki constituaient mes seules sources d'informations. Ils étaient mes acteurs de terrain privilégiés. Je sentis l'immobilité commencer à m'envahir. Je n'arrivais pas à entrevoir des pistes concrètes à suivre. Je continuais à entretenir et à approfondir les liens que j'ai commencé à nouer avec ces personnes tout en gardant espoir au prétendu moment de « basculement » qu'on m'avait tant rabâché en cours. Les mots de mon promoteur Frédéric Laugrand résonnaient en moi : « Apprête-toi à vivre des moments longs et des moments forts ! » Ironiquement, j'étais rassuré de constater que le terrain m'avait réservé les moments longs dès les premières semaines et que les moments forts étaient à venir. Ces temps de platitude sont les plus propices au doute, aux peurs et aux sentiments d'imposture.

Je dirais que mon terrain s'est littéralement « débloqué » à partir de la fin septembre. Il aura fallu attendre la rencontre de Lina et David que le hasard a mis sur ma route et m'a littéralement ouvert à d'autres possibilités. À des rencontres bien sûr, dont j'en fais la description dans les chapitres suivants, mais aussi des sujets d'enquête. Je dirais d'ailleurs que cette oscillation entre temps fort et temps long a été une véritable constante tout au long de mon terrain. Il y a eu des journées intenses et très florissantes sur le plan ethnographique et des jours (voire des semaines) où j'ai eu littéralement l'impression de faire du sur-place. N'ignorant pas bien sûr que le calme, les silences, les absences et les déceptions peuvent être des révélateurs de données, d'un autre type de résonance du terrain. Ils invitent le chercheur à la réflexion personnelle. À d'éventuels recalibrages dans mon approche du terrain.

2. Kåbdalis ou Goabddális ?

Cette partie introduit le lecteur à une exploration temporelle de la tradition, du passé vécu à Kåbdalis. À travers les récits, je découvre plus en profondeur les dynamiques socio-culturelles cachées et implicites qui font sens pour les habitants de ce petit village polaire.

2.1. Le souci des catégories : qui est Saami et qui ne l'est pas ?

Le 25 septembre 2023, une rencontre complètement inattendue vint m'arracher de cette impression de stagnation et qui me pesait depuis plusieurs semaines. Lina et David Täbla, un jeune couple, vinrent toquer à ma porte pour se présenter à moi. Ils sont accompagnés de leurs deux enfants en bas âge, Aslaak et Maj-lys. Deux prénoms, typiquement saamis, me dit Lina. Ils m'expliquent avoir entendu parler de moi et de mes projets de recherche par mes voisins Gunther et Inge. Ils habitent Malmö, à l'extrême sud de la Suède, mais possèdent une petite résidence secondaire à Kåbdalis et sont pour le moment trois semaines en vacances ici. Ils aiment fuir l'agitation de la ville pour profiter de la tranquillité qu'offre ce petit village, m'expliquent-ils. Ça leur tient beaucoup à cœur aussi de faire découvrir la campagne en pays Saami à leurs enfants. Au détour de la conversation, David me racontait que Lina était elle-même Saamie et qu'elle pourrait volontiers répondre à mes questions. Mais avant qu'il finisse sa phrase, Lina l'interrompit subitement en justifiant que ce n'est pas tout à fait exact et que la vérité est plus nuancée qu'elle en a l'air puisqu'elle est en réalité née en Colombie et adoptée par une famille suédoise, originairement saamie. Mais Lina reconnaît et me partage son profond attachement à la culture Saamie.

À la fin de la conversation, ils m'invitent à passer chez eux dire bonjour dès que l'envie me prend. Lina me raconte qu'elle comprend bien les difficultés de ma situation par moment. Ses mots sont mêlés de compassion. Elle ajoute que de manière générale les gens ici savent ce qu'est vraiment la solitude et ils ne diront jamais non à avoir un peu de visite. Je les remercie chaleureusement et c'est ainsi que le lendemain nous nous retrouvâmes dans leur jardin à discuter autour d'un feu en buvant du café et en dégustant toutes sortes de gourmandises. Envieux de me faire découvrir la culture Saamie, ils m'offrent d'abord une tasse de café préparée « à la manière Saamie », technique liée à la vie nomade. Lina m'explique que les Saamis avaient l'habitude de préparer le café directement sur le feu. Une fois l'eau en ébullition, ils retirent la cafetière du feu et ajoutent le café moulu ou réduit en petits morceaux directement

dans l'eau puis ils attendent que le café descende au fond du récipient. Ils le servent en filtrant le café avec l'aide d'un tamis. J'ai remarqué que mes voisins Gunther et Inge aussi ont l'habitude de servir le café de cette manière. Ils n'aiment pas le café préparé au percolateur. David, lui, déteste le café préparé à la manière saamie contrairement à Lina qui le préfère comme ça. Elle le charrie en disant que c'est son côté « citadin », David provenant d'une petite ville dans le sud de la Suède.

Lina et David enchainent les dégustations par des *suovas* signifiant littéralement « renne fumé » en Saami Lula. Fumer la viande servait à la conservation des aliments. Les *suovas* se mange cuit, mais peut aussi se manger cru quand il est séché, m'explique Lina. C'est le mets de choix pour les Saamis et qui fait office de casse-croute pour les chasseurs et éleveurs qui travaillent toute la journée dans la forêt ou dans les montagnes. Les Saamis confectionnent d'ailleurs une poche spécifique au transport de cette viande à partir d'entrailles du renne. Mais aujourd'hui, nous allons les manger cuits dans une poêle directement sur le feu. C'est une viande qui rejette beaucoup de gras. Idéale pour affronter les journées froides de l'hiver, ajoute Lina. On les mange traditionnellement dans du *gáhkku* signifiant littéralement pain, toujours en Saami Lula. Ils m'ont aussi fait goûter du *gurpi*, une saucisse à base de viande de renne au goût très prononcé. La farce est entourée de graisse et enveloppée dans une membrane blanche fine, mais très résistante qui, dans le corps du renne, fait office de cloison entre la chaire et les viscères. Ce qui donne l'avantage à la viande de renne d'être mieux protégée d'impuretés et a donc besoin d'être moins nettoyé qu'une autre viande, m'explique Lina.

Lina est en réalité une cousine éloignée de Gunther. Son père est en effet cousin avec Gunther. Sa grand-mère était aussi cousine avec le père de Gunther. Cette maison à Kåbdalis appartenait à sa grand-mère qui lui a léguée à sa mort il y a quelques années maintenant. Cette maison a pour Lina une très grande valeur sentimentale. Elle y passa beaucoup de temps quand elle était enfant.

Lina me montre aussi son couteau Saami qui compte beaucoup elle. Elle me raconte que c'était celui de son père qui lui a donné quand elle devait avoir 20 ans. C'est un couteau de travail typiquement utilisé pour la chasse ou l'élevage de rennes.



Fig. 4 : Couteau de Lina. Photo : L. Deremiens, 25 septembre 2023.

Ce couteau, c'est Busa qui l'a fabriqué, le frère de Gunther qui habite aussi Kåbdalis, quelques maisons plus loin que la sienne seulement. Elle me proposa d'ailleurs d'aller lui rendre visite, comme ça je pourrai lui poser toutes mes questions, me dit-elle.

Une fois chez Busa, on s'installe autour d'un café. Dans un premier temps, je me contentais de les observer discuter et rire entre eux pendant plusieurs minutes en Suédois sans rien comprendre. Ils ne s'étaient pas vus depuis longtemps et ils rattrapaient le temps perdu. Busa se rappelle d'avoir fabriqué le couteau de Lina, c'était il y a très longtemps. Il ouvre ensuite un tiroir rempli de dizaines de couteaux. Certains encore en cours de confection avec des lames de métal dépourvues de manche en bois. Il en sort quelques-uns pour me les montrer. C'était ses plus belles pièces. Il m'explique que fabriquer des couteaux, c'est son occupation durant l'hiver. Il les fabrique toujours selon l'esthétique Saamie reconnaissable aux dessins relatifs à la cosmologie sâme mais aussi à la courbure du fourreau pensé pour embrasser la forme de la lame. Généralement, il en fabrique trois ou quatre par hiver puis il les donne à des proches. Il ne les vend pas. Selon Lina, le couteau renferme des souvenirs. C'est un véritable voyage dans le temps. Il reflète une tradition et un savoir-faire à la fois personnel, mais aussi communautaire. C'est un moment très précieux que de refaire l'histoire d'un couteau fabriqué à la main.

Parmi les nombreux couteaux que j'avais sous les yeux, un attira tout particulièrement mon regard. Le manche de ce couteau était fait en bois d'élan (que Busa a abattu lui-même) plutôt qu'en bois de renne comme il est coutume chez les Saamis. Travailler le bois d'élan est plus compliqué puisqu'il est plus rigide et demande ainsi plus d'effort que travailler sur du bois de renne, mais est plus résistant à l'épreuve du temps. De plus, il préfère travailler directement avec des matériaux disponibles chez lui sinon il doit aller acheter les bois de rennes. On peut trouver des bois de rennes dans différents commerces à Jokkmokk comme chez le boucher, dans les boutiques d'artisans ou directement chez l'éleveur. Il utilise aussi du bois de bouleau pour fabriquer le manche ou le fourreau. Outre les matériaux utilisés à sa confection, ce sont surtout les motifs et iconographies présents sur le talon du couteau qui éveilla ma curiosité.



Fig. 5 : Motifs sur le couteau de Busa. Photo : L. Deremiens, 25 septembre 2023.

Busa et Lina m'explique que le carré central au centre du dessin représente le soleil. Les croix disposées de manière chacune opposée l'une à l'autre sont un symbole de force, de puissance. Et les deux autres motifs ayant des formes humaines représentent des chasseurs. Ils me racontent qu'on retrouve ces symboles sur les anciens tambours saamis utilisés lors des rites chamaniques et que c'est à partir de ces objets que Busa puise son inspiration. On peut lire dans les travaux de l'anthropologue américain John Weinstock que ces motifs représentent des divinités de la mythologie saamie. Dessiné avec du jus d'écorce d'aulne, un genre d'arbre

majoritairement présent dans l'hémisphère Nord, le carré central représente effectivement *Beaivi*, le Soleil et le géniteur des Saamis, dont les rayons s'étendent dans les quatre directions¹⁶. Les animaux sont souvent aussi représentés sur les artefacts dont le plus important d'entre eux est le renne, suivi de l'ours. En effet, plus de la moitié des tambours retrouvés et conservés aujourd'hui dans des musées portent des dessins d'ours sur leur peau, explique Weinstock. Cette pictographie est intimement liée à Kåbdalis, à son territoire et surtout à son histoire. Chaque région possède en quelque sorte ses propres codes esthétiques que l'on retrouve sur les couteaux par exemple.

Lina me raconta une anecdote marrante pour m'exprimer sur la valeur sentimentale qu'a la maison de sa grand-mère et le couteau de son père pour elle. Lorsqu'elle était sur le point d'accoucher de son premier enfant, sous le stress et dans le feu de l'action, elle déclara à son mari :

S'il m'arrive quelque chose pendant l'accouchement, sache que tu peux te remarier avec une autre femme, je m'en fous ! Mais tu ne vends ni la maison de ma grand-mère ni le couteau de mon père ! (Lina, notes de terrain prises le 29 septembre 2023)

Ses nombreuses connaissances ainsi que son intérêt passionnel pour la culture Saamie me laissait tout à croire que Lina était elle-même Saamie. Elle parlait aussi un peu le Saami Lula qu'elle a appris par les anciens et en suivant des cours à l'université d'Umeå. Sans oublier qu'elle m'avait expliqué que son nom de famille est typiquement Saami. Pourtant, après lui avoir posé la question si elle, Gunther et Busa étaient Saami, elle répondit que non. L'histoire qu'elle me raconta ensuite me prit d'émotion. En réalité, ses ancêtres (ainsi que ceux de Gunther et Busa) étaient Saamis et habitaient aussi Kåbdalis. Elle me raconte que le père de sa grand-mère a changé de nom de famille pour protéger ses descendants de l'oppression du colonialisme suédois. Mais nous aurons l'occasion de développer ce point de leur histoire dans un prochain chapitre. Je me contenterai ici de faire état de la problématique soulevée par le récit de Lina.

Au moment de poser cette question, un sentiment d'illégitimité me prit à la gorge soudainement. Sans vraiment m'en douter, je venais de mettre le doigt sur un point sensible de leur histoire familiale. Elle me rassure en disant que ma question n'était pas mauvaise du tout et elle comprend que ça peut être compliqué pour un « outsider » de distinguer « Who's Saami ? Who's not ? And who's Saami enough ? », pour reprendre ses termes. D'un point de vue

¹⁶ Weinstock, J. (2005). The bear went down the mountain: Sámi language usage then and now. *Linguistica*, 85-96

historique, le paysage socio-culturel actuel de Kåbdalis est ainsi structuré par ces catégories d'appartenances entre une culture autochtone saamie et une culture importée suédoise. D'autant plus je dirais que le caractère périphérique de Kåbdalis, en comparaison à d'autres villages comme Jokkmokk, plus connus, et où se concentrent les affaires politiques et culturelles saamies de la région, accentue le brouillage identitaire. La périphérie joue un rôle déterminant dans la manière de se percevoir et d'être perçu comme Saami. L'œil de l'anthropologue n'est pas à l'abri de tomber dans le piège des catégories qui serait tenté de se diriger toujours vers une tout en excluant l'autre. Alors que c'est précisément cette confusion qui mérite d'être problématisée.

Lina me confia qu'elle apprécie beaucoup le fait que je m'intéresse à ces sujets. Surtout étant donné que je suis jeune et que la décolonisation des esprits n'est pas suffisamment prise au sérieux par les générations plus âgées, selon elle. Pour elle, c'est complètement normal, elle raconte ses histoires pour en partie faire vivre cette culture. Que cela fait même partie de son devoir, à elle et à sa génération. Les anciens n'évoquent que très rarement les histoires liées au passé colonial. La transmission orale de l'histoire est très importante et peut s'avérer très différente de l'histoire enseignée au travers des manuels scolaires, selon elle.

Il est important de préciser la place qu'a tenue Lina sur mon terrain. C'est elle qui m'a introduit à l'élevage de rennes et de manière plus générale à la culture saamie. Si elle n'est pas elle-même éleveuse de rennes, elle m'a guidée dans la compréhension de cette pratique par ses explications et surtout ses relations. Elle m'a recommandé auprès de son ami Robert Edelbro Labba et son fils Ante, deux éleveurs de rennes au village saami d'Udtja. Son implication sur mon terrain m'a ouvert à des possibilités d'expériences inespérées.

2.2. Goabddális et la fabrique du religieux

Une des curiosités qu'on ne manque pas de remarquer quand on arrive dans ce village, c'est le panneau situé à l'entrée où est non seulement inscrit « Kåbdalis », mais surtout, juste en bas de l'écriteau, sa traduction en Saami Lula « Goabddális », faisant référence à un certain passé traditionnel. On parlait le Saami Lula à Goabddális bien qu'il n'y ait plus aucun locuteur de cette langue de nos jours. Gunther m'expliqua que « Goabdd » signifie « tambour » en Saami Lula, l'orthographe pouvant varier en fonction des particularités langagières sâmes (« Guabbd » en Saami du Nord par exemple). Il dira aussi que Kåbdalis était à l'origine un village de joueurs de tambours. Dans la tradition saamie, la pratique du tambour était exclusivement réservée aux

chamanes. Gunther me les décrit comme des personnes qui avaient le pouvoir de parler aux esprits. Il ajoute que certains Saamis, ceux qui possèdent un don, pouvaient lire dans le marc de café et ainsi avaient la capacité de prédire la météo par exemple. Mais Gunther ne croit pas à cela. Ce ne sont que des superstitions selon lui. À travers ce chapitre, nous nous pencherons plus en détail sur la question du religieux chez les Saamis et ses rapports politiques et historiques. La notion de chamanisme et sa déclinaison saamie seront aussi explorées théoriquement.

Les chercheuses Trude Fonneland et Tiina Äikäs rappellent que, de nos jours, le terme « chaman » est devenu par défaut un terme générique pour désigner la figure du *noaidi*, le spécialiste religieux chez les Saamis¹⁷. L'activité rituelle relative aux *noaidi* est appelée *noaidevuohhta*. L'anthropologue aguerri ne peut cependant ignorer le manque de rigueur que représenterait de faire l'indifférenciation entre le *noaidi* et le chamane. Bien que ce mésusage ne soit pas problématique dans la mesure où tous les Saamis que j'ai interrogés à propos des pratiques rituelles du tambour les catégorisaient aussi sous l'appellation de chamanisme. Cet analogisme interroge plus qu'il ne dérange. Comment les évolutions culturelles, sociales, religieuses ont façonné cette représentation du *noaidi* en chamane ?

Dans un premier temps, il convient de nuancer ces propos en rappelant l'origine sibérienne du concept de chamanisme et le sens que les individus lui accordaient initialement. On attribue l'origine du chamanisme chez les « Toungouses », un ensemble de peuples chasseurs-cueilleurs présents en Sibérie et en Mandchourie¹⁸. Cet ensemble culturel fait toujours débat dans les sources occidentales et russes. Tantôt faisant référence au peuple des Evenks uniquement, tantôt il inclut leurs cousins, les Evènes, tous deux essentiellement chasseurs et éleveurs de rennes. L'anthropologue Alexandra Lavrillier ajoute que d'autres sources hypothèsent que le terme pourrait provenir du iakoute, du chinois, du turc ou encore du nénéts (les Nénétses auraient employé ce nom pour désigner les Evenks aux colons russes).

La définition que l'anthropologue Roberte Hamayon donne, quant à elle, du terme « chamane », et qui est appliquée à de nombreuses sociétés à travers le monde, le décrit avant tout comme un

¹⁷ Fonneland, T. & Äikäs. (2020). Introduction : the Making of Sami Religion in Contemporary Society. *Religions*. 11, 1-7.

¹⁸ Lavrillier, A. (2011). Ces Toungouses de qui nous vient le mot chamane. *L'Asie-monde : Chroniques sur l'Asie et le Pacifique 2002-2011*, 527-531.

spécialiste rituel¹⁹. Cette définition vient remplacer d'autres termes usuellement connotés négativement comme : prêtres du diable, sorciers, devins et magiciens, dont les figures sont très présentes dans le folklore médiéval en Europe. Thierry Zarcone²⁰, quant à lui, ajoute une dimension transcendantale avec le monde physique en lui attribuant le rôle d'expert du royaume des esprits cherchant à guérir ou à atténuer une souffrance au travers de la danse, la transe ou encore les rêves. Néanmoins, la littérature scientifique réduit généralement le chamane à deux fonctions essentielles : la guérison et la divination. Roberte Hamayon signale que cette tendance s'est avant tout construite dans un contexte colonial. Les pressions sur les peuples colonisés les poussaient à sortir de leur condition impuissante, autant qu'elles accentuaient à la fois le désir de réaffirmer leur « vision du monde traditionnelle » face aux forces coloniales modernisatrices par la multiplication des rituels de guérison. Cette tendance n'a pas seulement conduit à la médicalisation du rituel chamanique, mais surtout à médicaliser le chamanisme lui-même, et par la force des choses à l'enfermer dans une vision pathologisant. Le comportement chamanique ou encore « la maladie initiatrice²¹ » étaient ainsi reliés à des troubles mentaux, à l'hystérie.

Plus largement, outre le fait de présenter le *noaidevuohta* comme un « chamanisme Saami », étudier les phénomènes religieux chez les Saamis peut s'avérer être une entreprise périlleuse qu'il convient, pour bien faire, d'isoler avant tout propos l'époque précédant la christianisation de Sápmi. Certains archéologues ont vu un lien entre la période correspondant à l'art rupestre préhistorique de Fennoscandie, long de huit millénaires et caractérisé majoritairement par la surreprésentation des motifs zoomorphes au détriment d'images anthropomorphes²², et les symboles présents sur les tambours Saamis, mais ce lien reste toutefois incertain. Les traces matérielles découvertes par l'archéologie et qui attestent plus rigoureusement d'une « religion Saamie » sont les lieux d'offrandes appelés *sieidi* en langue Saami du Nord (*sieiddit* au pluriel) où des restes osseux ont été retrouvés et datés du VI^e siècle après J.-C. Des restes de sépultures retrouvés dans la région sud de Sápmi daté à partir du III^e siècle av. J.-C. ont aussi été interprétés

¹⁹ Hamayon, R. (2013). Contextual Variations of Shamanic 'Healing' in South Siberia: From 'Obtaining Luck' to Relieving Misfortune. In Hobart, A. & Zarcone, T. (Eds). Shamanism and Islam. 3-16.

²⁰ Zarcone, T. (2013). Introduction. In Hobart, A. & Zarcone, T. (Eds). Shamanism and Islam. 21-31.

²¹ Hamayon, R. (2013). Contextual Variations of Shamanic 'Healing' in South Siberia: From 'Obtaining Luck' to Relieving Misfortune. In Hobart, A. & Zarcone, T. (Eds). Shamanism and Islam. 3-16.

²² Bertilsson, U. (2015). Boundless rock art - symbols, contexts and times in prehistoric imagery of Fennoscandia. *Archaeopress Publishing Ltd.* 79-97.

comme des signes encore plus anciens²³. Lennart, un ami de Lina avec qui j'ai eu la chance de discuter de chamanisme, me montra un jour sur son téléphone une photo d'une grosse pierre dépassant de quelques dizaines de centimètres de l'eau aux abords d'un lac. D'apparence insignifiante, cette photo montrait en réalité une *sieidi* retrouvé aux alentours de Kåbdalis et qui prouve, selon lui, qu'il y a bien eu des rituels chamaniques dans ce village. Il ajoute que mes *sieidi* étaient utilisées entre autres pour les sacrifices d'animaux. Malheureusement, il ne connaissait pas son emplacement exact.

Selon John Weinstock, les pratiques préchrétiennes des groupes saamis chasseurs-cueilleurs sont la combinaison d'un polythéisme, représenté par la pratique chamanique, et de l'animisme, au sens de Philippe Descola, à savoir, la continuité entre humains et non-humains d'une intériorité de même nature²⁴. Weinstock note que le *noaidi*, par la pratique magique du tambour et le *yoik*, a la capacité de voyager à travers les trois niveaux du monde. Son âme libre lui permet de prendre la forme d'un renne, d'un poisson ou encore d'un oiseau, en fonction d'où elle va s'établir. Eduardo Viveiros De Castro classe le chamane même parmi les êtres « trans-spécifiques » où l'enveloppe corporelle des individus, humains et non-humains, ne serait qu'un « habit », interchangeable, voire jetable, masquant une forme interne humaine²⁵.

L'introduction du christianisme auprès des Saamis n'est pas tout à fait claire, mais, bien avant la Réforme protestante, les connexions avec le monde chrétien catholique étaient nombreuses, notamment grâce au commerce. Fonneland et Äikäs soulignent notamment les nombreuses tentatives du clergé orthodoxe russe de christianiser les Saamis dans la péninsule de Kola au Moyen-Âge. De plus, des signes de croix associés à des rites funéraires ont été retrouvés sur des sépultures datés à partir du XIIIe siècle, la construction des premières églises chrétiennes remonte au XVIe siècle et le XVIIe siècle est marqué par l'intensification des missions chrétiennes²⁶. Mais les chercheuses insistent sur le fait que la christianisation du Sápmi n'est en rien un processus uniforme qui s'est déroulé à partir d'une opération rationalisée allant du sud vers le nord. La conversion du peuple saami s'est produite sur un temps relativement long, à partir de foyers de diffusions localisés. Le christianisme devint la religion dominante chez les Saamis, avant de se faire détrôner par le mouvement laestadianiste. Importé par Lars Levi

²³ Fonneland, T. & Äikäs. (2020). Introduction : the Making of Sami Religion in Contemporary Society. *Religions*. 11, 1-7.

²⁴ Descola, P. (2001). Par-delà la nature et la culture. *Le Débat*, 114(2), 86-101.

²⁵ Viveiros De Castro, E. (2014). Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène. *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, 138-139, 161-181.

²⁶ Fonneland, T. & Kraft, S.E. (2011). New age, Sami shamanism and indigenous spirituality. 132-145.

Laestadius (1800-1861), un pasteur suédois, ce courant luthérien s'est rapidement répandu parmi les communautés saamies à partir de foyers localisés plus ou moins à l'actuelle frontière entre la Suède et la Finlande. Personne malheureusement n'a su me confirmer si le Laestadianisme était implanté à Kåbdalis.

Ce courant a exercé une influence considérable sur leurs manières de croire, au point que ce mouvement est toujours considéré aujourd'hui comme « la religion des Saamis » et la stigmatisation du passé préchrétien, perçu comme païen (voire démoniaque), est encore très répandu dans ces cercles d'influences²⁷. Le théologien suédois Carl Hallencreutz (1987) opère une distinction nécessaire de plusieurs temps dans les activités religieuses de Lars Levi Laestadius, au point que son ambiguïté alimente encore nombre de débats chez les contemporains. À la fois missionnaire soucieux d'adapter les pratiques chrétiennes à la mythologie et aux rituels saamis, fervent critique du « totalitarisme » de l'Église protestante suédois et souvent décrit par cette dernière comme un « revivaliste »²⁸. Profondément intéressé par la mythologie sâme, le chamanisme et ces « lapons diseurs de bonnes aventures »²⁹, il tente d'adapter sa propre interprétation du christianisme à l'environnement saami en faisant référence dans ses sermons par exemple à *stállu* (un personnage folklorique saami) ou encore à la déesse-mère *áhkká* qu'il compare à la Vierge Marie.

Même si Carl Hallencreutz (1987) dira que Lars Levi Laestadius avait développé une position indépendante de celle promulguée par la tradition suédoise, jugée sévère sur le remplacement de la religion traditionnelle sâme par le christianisme, d'autres sources plus récentes dénoncent la répression systématique des *noaidi* par les Laestadiens qu'ils considéraient avant tout comme une figure démoniaque³⁰. On raconte notamment des épisodes de destruction systématique des tambours, les derniers exemples étant dorénavant conservés dans les musées.

L'épisode du Læstadianisme dans l'histoire du peuple saami n'a pas signifié l'abandon et le rejet total des pratiques rituelles préchrétiennes pour autant. Si effectivement certaines activités religieuses, relatives à un passé précédent le christianisme, se sont poursuivies dans les sphères domestiques, de manière cachée, bien à l'abri des regards et dans une mesure nettement moins

²⁷ Fonneland, T. & Äikäs. (2020). Introduction : the Making of Sami Religion in Contemporary Society. *Religions*. 11, 1-7.

²⁸ Hallencreutz, C. (1987). Lars Levi Laestadius' attitude to Saami religion. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 12, 170-184

²⁹ Læstadius (1959), 46-60, 110-115 ; cité dans Ibid., p175.

³⁰ Kraft, S.E. (2009). Sami Indigenous Spirituality : Religion and Nation-building in Norwegian Sapmi. *Temenos*. 45, 179-206.

démonstrative, les formes et conceptions religieuses sâmes s'articulent avec les mouvements chrétiens sur le mode du syncrétisme et plus particulièrement avec le Læstadianisme, où des similarités avec la religion préchrétienne sont plus qu'avérées. Outre les exemples connus d'emprunts de figures mythologiques sames par les Laestadiens lors des messes chrétiennes citées précédemment, les pierres de *sieidi* reçoivent des offrandes au même titre que les églises par exemple. Ou encore l'utilisation du chant traditionnel saami *yoik* dans les églises témoigne des transformations religieuses qu'a connues l'histoire saamie.

Les années 1970-1980 marquent un tournant dans la religiosité saamie. Un mouvement de protestation contre la construction de barrages hydroélectriques sur la rivière Kautokeino dans le comté du Finnmark en Norvège fera naître le désir de constitution d'un projet néo-chamanique, pensé à la manière d'un retour à un passé religieux jugé authentique. Dans un premier temps, ce mouvement ne se matérialisa pas explicitement autour d'un certain besoin spirituel, mais plutôt autour de revendications politiques, culturelles et identitaires. La question religieuse en était même exclue. De nombreux observateurs voyaient d'ailleurs dans ces revendications une accointance avec les mouvements politiques européens de Mai 68 appliqués en contexte saami. Une génération de jeunes adultes coupés du langage et de la culture par la force de l'histoire dont les parents vécurent dans le repli et la honte de leur appartenance culturelle³¹.

Concrètement, le mouvement néo-chamanique saami se caractérise principalement par la volonté de lier plusieurs éléments à travers l'espace et le temps. L'important est la mise en relation entre un « avant », un « nous » et un « ici », autrefois bien définis, animée d'une quête consistant à retrouver cette distinction initiale et qui prend place dans un espace mythique³². Structuré autour du thème de l'exile (l'assimilation forcée aurait conduit les Saamis en situation d'exile spirituel), ce retour au passé fournit une base historique solide à la construction d'une « identité saamie », essentielle à travers le temps et l'espace, tout en ajoutant une authenticité et une légitimité à une nouvelle génération de néo-chamanes saamis. Ce projet se retrouve au cœur d'une articulation identité – politique – religion et structurera l'imaginaire chamanique Saami actuel.

³¹ Fonneland, T. & Kraft, S.E. (2011). New age, Sami shamanism and indigenous spirituality. 132-145.

³² Eriksen A. (1999) ; cité dans : Fonneland, T. & Kraft, S.E. (2011). New age, Sami shamanism and indigenous spirituality. 132-145.

3. Exploration ethnographique de l'élevage de rennes

J'aimerais partager maintenant mon expérience du terrain dans l'élevage de rennes auprès des éleveurs d'Udtja. Ma première rencontre avec Robert Edelbro Labba et son fils Ante a eu lieu un soir de début novembre 2023. Je suis allé me présenter à leur maison familiale à Norden, un lieu situé plus ou moins à quinze kilomètres au sud de Kåbdalis. Leur maison est un peu isolée de la route, cachée par plusieurs rangées d'arbres et dépourvue de voisins. Une cour se dresse devant l'habitation et plusieurs bâtiments l'entourent, formant un carré. Au milieu de la cour, un drapeau Saami flotte au sommet d'un mât, ne laissant peu de doute quant au fait d'être au bon endroit. C'est Lina qui m'avait indiqué la localisation de sa maison et m'avait conseillé d'aller me présenter en soirée, étant donné qu'ils travaillent toute la journée dans les bois avec leur troupeau. Aussi déterminée que moi à ce que je les rencontre, elle avait même téléphoné à Robert au préalable pour annoncer ma venue et ainsi « préparer le terrain ». Elle m'avait prévenu qu'un éleveur de rennes peut être assez réservé et méfiant vis-à-vis des étrangers, conséquence du passé colonial selon Lina. Il était nécessaire de ne surtout pas me précipiter dans ma démarche que cela peut prendre du temps à nouer des contacts avec les éleveurs de rennes, et de manière plus générale avec les Saamis. Elle m'a conseillé de ne pas m'attendre directement à des résultats concluants pour la recherche.

Arrivé devant la porte, je toque et, coutume locale oblige, on me crie d'entrer et de faire comme chez moi. Ils me proposent un café et on commence à discuter. Je me présente et j'explique mes motivations. L'accueil est quelque peu glacial et l'ambiance est mêlée de gêne. Mais mes questions quant à leur métier rythment la conversation. Jusqu'au moment où, naïvement, je pose la question : « Combien de rennes avez-vous ? » et je comprends très vite que j'ai jeté un certain malaise sur la discussion. Ante m'explique que c'est quelque chose qu'on ne demande pas à un éleveur de manière générale. Robert justifie en disant : « C'est comme si je te demandais combien d'argent tu as sur ton compte en banque. » À partir de ces explications, j'ai pris conscience que, ma question que je pensais comme une simple curiosité, pas naturellement mauvaise dans ma tête, pouvait s'avérer être déplacée depuis leur point de vue. Cette gaffe m'invita à remettre en question mes présupposés et m'obligea à mesurer mes questions à l'avenir. Toutefois, ce moment quelque peu embarrassant fut sans grande gravité et, soucieux de répondre à ma question, Robert, sans me donner de chiffres précis, m'expliqua qu'ils arrivent à vivre décemment avec leur troupeau. Ce qui n'est absolument pas le cas pour beaucoup d'éleveurs. On s'échange nos coordonnées et on se salue.

3.1. Udtja Sameby et le territoire saami

Lina me parlait souvent du village Saami d'Udtja, mais je peinais à comprendre au début ce à quoi elle faisait référence. Une agglomération ? Un territoire administratif ? Ou bien un concept symbolique ? Lorsque je lui posai la question de savoir où est situé Udtja ? Sa réponse me surprit. Nous étions à ce moment-là dans le salon de sa petite maison à Kåbdalis. Avant de me donner une réponse, elle marqua un certain temps d'arrêt dont la venue semblait significative. Puis elle me répondit avec un grand sourire en ouvrant les bras que Udtja est partout autour de nous, autour de Kåbdalis. Sa réponse illustre à mon sens le rapport singulier qu'entretiennent les Saamis à leur territoire. J'ai pris sa réponse comme une invitation au décentrement. Elle insiste sur le fait de ne pas considérer les villages Saamis comme faisant référence à des lieux géographiques bien précis. Plus qu'un lieu, le village saami transcende simplement le découpage administratif ou l'endroit où est installée son habitation et renvoie à un concept plus profond. Un lien fort unit les éleveurs de rennes à leurs terres ancestrales.

À plusieurs reprises durant nos entretiens informels, Lina me parla de ce lien qu'on les Saamis à la terre. Que ce lien était très particulier et unique au monde. Elle m'en parlait toujours avec beaucoup d'émotions. La chercheuse Elina Helander-Renvall explique que dans la perspective saamie, le territoire est perçu comme une entité vivante où cohabite humain et non-humain³³. L'espace est personnifié et possède une portée symbolique remplie de significations. L'anthropologue britannique Tim Ingold appelle ce lien "the ontology of dwelling" ³⁴, c'est-à-dire une forme d'être et d'agir dans un monde réel et relationnel. Les Saamis partagent la terre avec les animaux, les plantes, les esprits dans la vision où chaque être constitue une partie d'un monde porteur de sens et dans lesquels chaque être est capable de produire des représentations de ce monde dans un contexte d'action spécifique. Helander-Renvall ajoute que chaque groupe d'êtres possède sa propre communauté séparée l'un à l'autre, menant sa propre existence, bien qu'interagissant dans un environnement commun. Puisque l'homme n'est pas le seul agissant dans son milieu, la bonne conduite des activités des Saamis telles que la chasse, la pêche ou bien l'élevage de rennes n'est pas imputé uniquement à la maîtrise de l'homme sur son environnement, mais plutôt par sa capacité à entrer en relation avec les autres existants. Dans le cas de l'élevage de rennes, ce genre d'interrelation peut s'exprimer par le concept « boazo-

³³ Helander-Renvall, E. (2010). Animism, personhood and the nature of reality : Sami perspectives, *Polar Record*, 46(1), 44-56.

³⁴ Ingold, T. (1996). Hunting, gathering and the environment. In : Ellen, R., and K. Fukui. Redefining nature : ecology, culture and domestication. Oxford, 117-155. Cité dans *ibid*.

lihkku », que décrit le professeur saami Nils Oskal, et que l'on peut traduire littéralement en anglais par « the reindeer's luck ». Il avance que pour qu'un éleveur saami soit récompensé dans ses activités, il doit honorer les pouvoirs de la Nature et négocier avec les esprits-protecteurs qui ont élu domicile en ces terres tels que les esprits dits aussi sous-terrain, afin d'avoir leur permission pour mener ses activités sur ses terres³⁵.

Cette vision du territoire contraste avec l'agencement moderne de la répartition des villages et de l'activité rennecole à travers le Sápmi. Loin d'être un village physique unique, la dénomination « village saami³⁶ » renvoie plutôt à une zone géographique où l'on pratique l'élevage de rennes³⁷. L'organisation est agencée comme une association économique, administrative et aussi juridique dotée de son propre conseil d'administration et dont son objectif est avant tout de représenter les intérêts de propriétaires de rennes. La Suède compte en tout 51 villages saamis. 33 d'entre eux sont des villages de Saamis des montagnes contre 10 villages de Saamis des forêts. La superficie des terres d'Udtja compte plus 9000 km² (voir carte ci-dessous). L'ensemble de leurs terres enjambent respectivement les municipalités de Jokkmokk, Boden, Älvsbyn, Piteå et Luleå.

L'administration du territoire du Sápmi reste soumise aux différentes législations des États-nations. En Suède, toutes les activités associées à la renneculture sont instituées juridiquement par le « Swedish Reindeer Herding Act » qui confèrent aux Saamis le droit exclusif de pratiquer l'élevage de rennes. Ce traité signe aussi l'organisation des activités économiques liées à l'élevage de rennes comme la propriété des terres, les migrations des rennes, le statut des éleveurs ou bien encore la redistribution des revenus.

³⁵ Oskal, N. (2000). On nature and reindeer luck. *Rangifer*, 20 (2-3), 175-180.

³⁶ Samby en Suédois.

³⁷

Source :

https://www-sametinget-se.translate.google.com/samebyar?_x_tr_sl=auto&_x_tr_tl=en&_x_tr_hl=en.

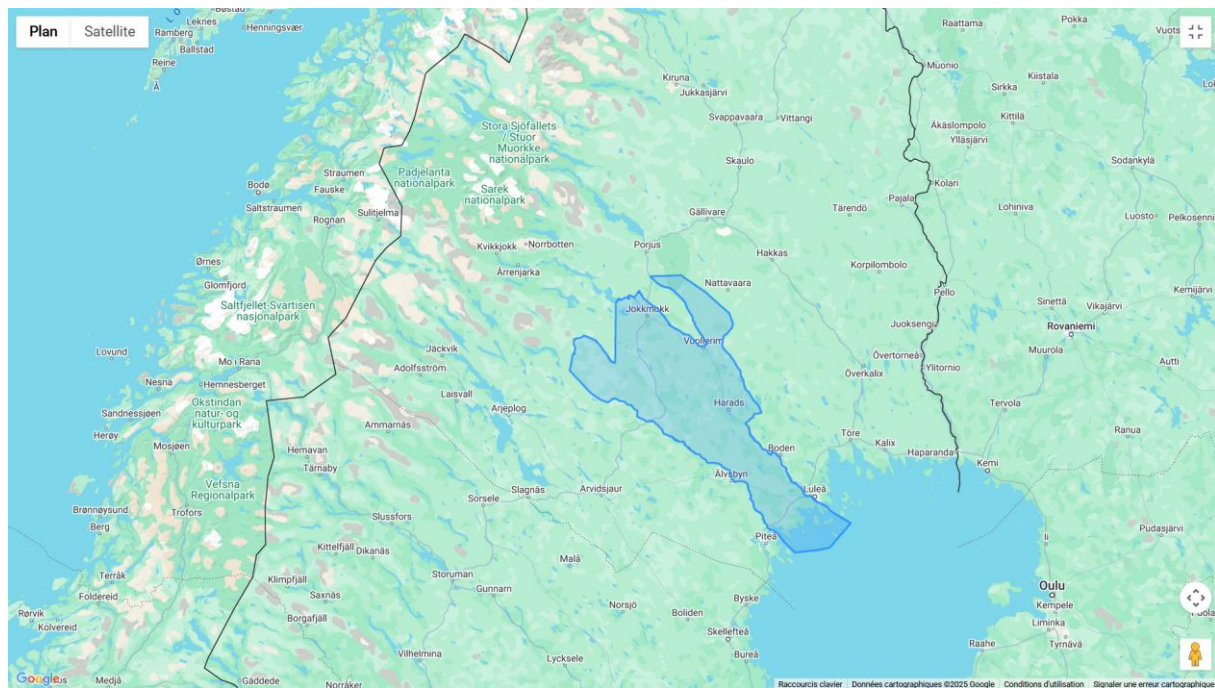


Fig. 6 : Terres d'exploitation du village Saami d'Udtja. Source : <https://sametinget.se/underlag>

Le cas d'Udtja est particulier puisqu'il y a bien un endroit géographique qui s'appelle Udtja, ce qui n'est pas le cas pour la plupart des villages Saamis, me raconte Lina. Udtja est localisé à quelques dizaines de kilomètres de Kåbdalis à l'Ouest dans les montagnes, à côté d'une ancienne base militaire appelée Nausta. Cette zone géographique est située en plein cœur des terres de vêlage dans les pâturages d'été. Beaucoup d'éleveurs d'Udtja y ont une cabane et passent généralement l'été là-bas. Ils sont ainsi au premier plan pour assister aux naissances des faons.

3.2. La conquête de Sápmi et l'impact du colonialisme

Si la pratique de l'élevage de rennes est vieille comme le monde et n'est pas du fait uniquement des Saamis, elle reste intimement liée à l'évolution de ce peuple. Il convient de s'attarder un instant à l'histoire de son implantation dans la péninsule Fennoscandienne ainsi que de ses évolutions au fil du temps et des bouleversements. Il sera question dans cette partie d'aborder les différents changements structurels qui ont profondément modifié le paysage de la renniculture sâme, tant du point de vue culturel que sociopolitique. Faire l'historiographie de l'élevage de rennes chez les Saamis ne peut se faire sans rappeler l'impact de la colonisation d'acteurs extérieurs aux Saamis sur leurs territoires. De simples marchands à colon, ces

« outsiders » marqueront les existences saamies par la violence dont ils ont pu faire preuve à leurs égards.

Tout le long du Moyen-Âge et jusqu'au 16^e siècle environs, le territoire des Saamis n'était pas soumis à un seul pouvoir étatique, mais était plutôt le théâtre de lutte entre puissances européennes émergentes, chacune revendiquant le droit de les administrer afin s'assouvir leur soif impérialiste. Du point de vue européen, tout le nord de la péninsule était divisé alors en districts fiscaux où les contours n'étaient pas très clairs et se chevauchaient partiellement entre la Norvège (en union avec le Danemark), la Suède et la Russie (d'abord la principauté de Novgorod, puis celle de Moscou). Parallèlement, un vaste réseau commercial était en place. Les Saamis commerçaient ainsi avec des marchands russes, finnois, birkarlars³⁸ et caréliens³⁹ venant de l'est, des Suédois au sud et des Norvégiens venant du nord et des montagnes de l'ouest⁴⁰. La société saamie était alors organisée en communautés localisées appelées *siida*, ayant chacune son propre territoire situé le plus souvent le long des grandes rivières⁴¹. John Trygve Solbakk indique pouvoir retrouver deux ou trois *siida* relativement proches l'une de l'autre, ce qui favorisa une coopération partielle des activités économiques entre ces communautés qui reposaient presque uniquement sur la chasse, la pêche et le piégeage. Les familles saamies se trouvaient octroyer, par le chef de la *siida* ou bien par la communauté tout entière, le droit d'exploiter ces ressources naturelles de manières individuelles, même si certaines pratiques étaient aussi accomplies collectivement. Par exemple, ces tâches communautaires étaient le piégeage des castors ou des rennes durant l'hiver ou bien la pêche au saumon au début de l'été lorsqu'il remonte la rivière. La pêche à la baleine le long des côtes était aussi exécutée par la communauté.

L'historien et journaliste suédois Lennart Lundmark, dans son étude sur les évolutions du pastoralisme de renne en Suède depuis le 16^e siècle⁴², indique que, si la présence de certaines

³⁸ Les Birkarlars seraient un peuple parlant une langue finno-ouralienne et proviendraient de la région de Birkala, au sud de l'actuelle Finlande, bien que leur origine fasse encore débat pour bon nombre d'historiens. Les Birkarlars étaient principalement connus comme étant des commerçants auxquels le Roi de Suède aurait donné le droit exclusif de commercer avec les Saamis durant tout le long du 16^e siècle. La postérité Saamie associe les Birkarlars à un violent épisode d'oppression où ces commerçants employaient la force et la terreur dans la conduite de leurs affaires (Bergman et Edlund, 2016).

³⁹ Les Caréliens sont aussi un peuple finno-ouralien venant de Carélie, une zone géographique et culturelle située à la frontière sud de la Finlande avec la Russie.

⁴⁰ Kalberg, T. (2017). Svenskehandelen som tok slutt. *Heimen*, 54, 43-61.

⁴¹ Solbakk, J.-T. (2006). *The Sámi people : a handbook*. Davvi Girji, Norvège.

⁴² Lundmark, L. (2007). Reindeer pastoralism in Sweden 1550-1950. *Rangifer*, 27(3), 9-16.

sources écrites évoquant une forme de renniculture durant l'âge viking à l'ère médiévale est attestée en Suède, elles n'informent que trop insuffisamment sur son organisation sociale ainsi que de son ampleur. Il faudra attendre le 16^e siècle et l'imposition d'une administration fiscale centralisés pour avoir des informations fiables en mesure de nous éclairer sur les conditions de vie ainsi que sur l'organisation économique saamie, qui ne tournaient pas uniquement autour de l'élevage de rennes à ce moment-là.

La royauté suédoise commença à s'intéresser aux activités Saamis à la vue du potentiel commercial que les produits Saamis suggéraient. Lennart Lundmark explique que dans un premier temps, c'est la forte demande en fourrure en Europe qui amena la Suède à s'impliquer davantage dans ce commerce très lucratif et dont le savoir-faire Saami en matière de tannerie était reconnu. Les prix étaient hauts et présageaient un bel avenir.

Chaque famille saamie était alors taxée par la couronne suédoise à hauteur de quarante peaux d'écureuil et d'une peau de martre par an. Ce qui ne représentait pas une charge trop importante à l'époque, stipule l'historien. Si l'état en voulait plus, il devait leur acheter et ils les payaient généralement en denrées alimentaires comme du beurre et de la farine.

Mais il convient de rappeler d'abord que cet élan de la Suède à conquérir le Sápmi n'obéissait pas uniquement à des logiques commerciales. Si l'anthropologue et historien Sami Lakomäki rappelle dans un premier temps que la conquête vers le nord est stimulée avant tout par l'essor du commerce maritime sur les côtes de l'Arctique et les opportunités économiques qui en découlaient, elle était aussi au cœur d'enjeux politiques entre grandes puissances européennes cherchant à étendre leurs souverainetés qui se servirent dans un premier temps de l'outil fiscal pour contrôler les populations Saamies⁴³. En effet, le royaume suédois était notamment entré en conflit avec le royaume du Danemark, qui cherchait lui aussi à s'implanter en Sápmi, et les deux royaumes revendiquèrent des droits sur les côtes du Golfe de Botnie.

À cette époque, l'élevage de rennes n'était pas pratiqué de manière intensive (comme c'est le cas de nos jours). La société Saamie reposait plutôt sur une économie de chasseurs-cueilleurs. Une famille possédait en moyenne une vingtaine de rennes domestiqués, principalement utilisés pour le transport, la traite, la consommation domestique de viandes ainsi que d'appât lors des chasses aux rennes sauvages, qui existaient encore à ce moment-là. La pêche a joué un rôle important dans l'économie des groupes Saamis vivants sur les côtes ainsi que, dans une moindre

⁴³ Lakomäki, S. (2024). Talking about violence : bloody stories and colonialism in Sápmi, ca. 1600–1900. *Scandinavian Journal of History*, 49(4), 445-470.

mesure, pour les Saamis vivants dans les forêts. L'élevage de moutons et de bovins était aussi connu parmi certains Saamis des côtes dès le début du Moyen-Âge et maîtrisait même l'agriculture pour les populations vivantes le plus au Sud⁴⁴.

À partir des registres fiscaux et commerciaux, historiens, archéologues et ethnographes contemporains sont arrivés à produire un premier modèle de carte du territoire divisé en villages Saamis (Fig. 1). Lennart Lundmark ajoute que ce modèle n'aurait pas pu être fondé sur un pastoralisme nomade à grande échelle. Ils seraient alors formés de parcelles beaucoup plus longues et étroites, similaires aux divisions actuelles, respectant davantage les migrations saisonnières du renne.

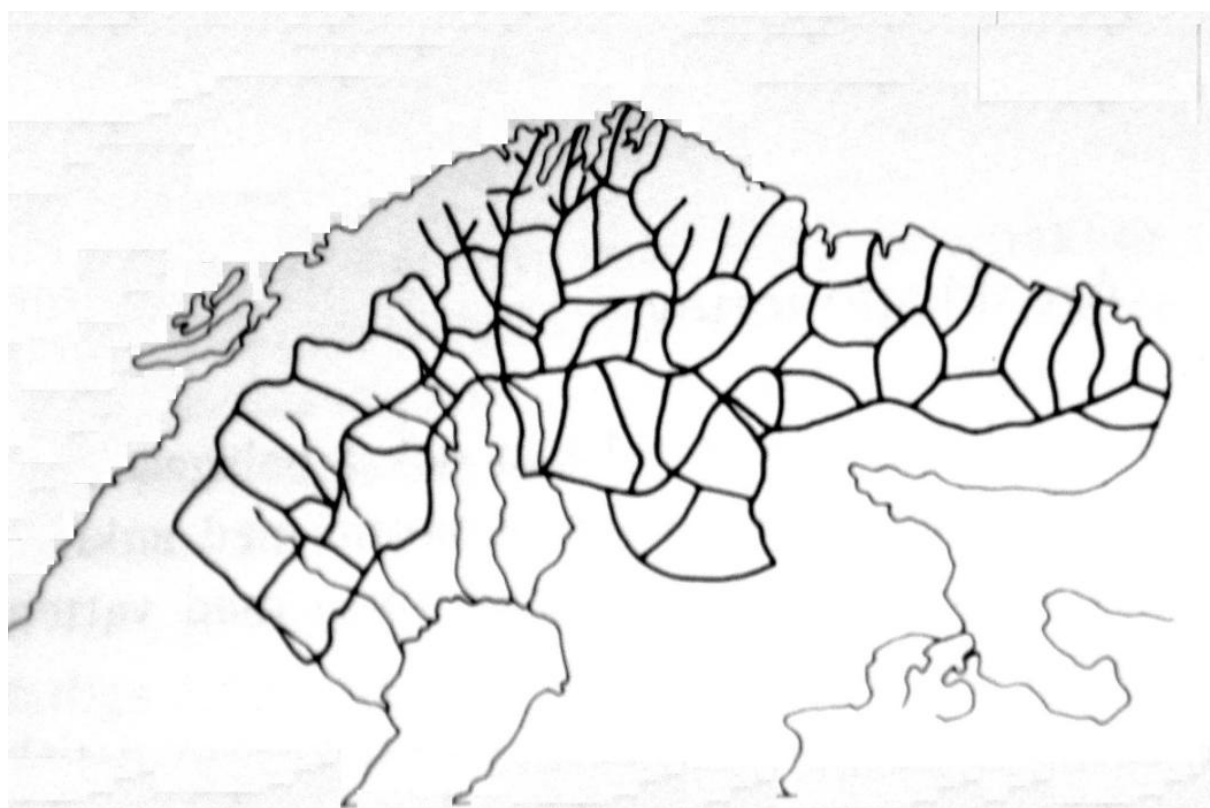


Fig. 7 : Carte des *siida* connus à partir de 1550 (Lundmark, 2007 ; dans Vorren, 1980)

Si la situation était prospère durant les dernières décennies du 16^e siècle, elle aura rapidement pour conséquence un décalage entre une croissance importante de la population Saamie, mais une production économique ralentie par la rarification des fourrures, parallèlement à l'augmentation des besoins en nourriture pour les Saamis.

⁴⁴ Kalberg, T. (2017). Svenskehandelen som tok slutt. *Heimen*, 54, 43-61.

L'état suédois, tout comme les familles Saamies, réorienta leurs ambitions économiques vers le renne domestiqué, voyant dans la production de viande une manière de se relever de cette crise. Les troupeaux commencèrent à s'agrandir. L'état se constitua aussi un troupeau et engagea des familles Saamies comme bergers. Ce troupeau de la couronne compte même plus de mille têtes à son apogée au début du 17^e siècle rien que dans la division administrative du « Lule Lappmark », le long de la rivière Lule (Fig.2). Les Saamis chasseurs-cueilleurs abandonnèrent progressivement ce mode de subsistance et compensèrent par l'expansion de leurs troupeaux de rennes domestiqués. La transition vers un pastoralisme à plus grande échelle était enclenchée.

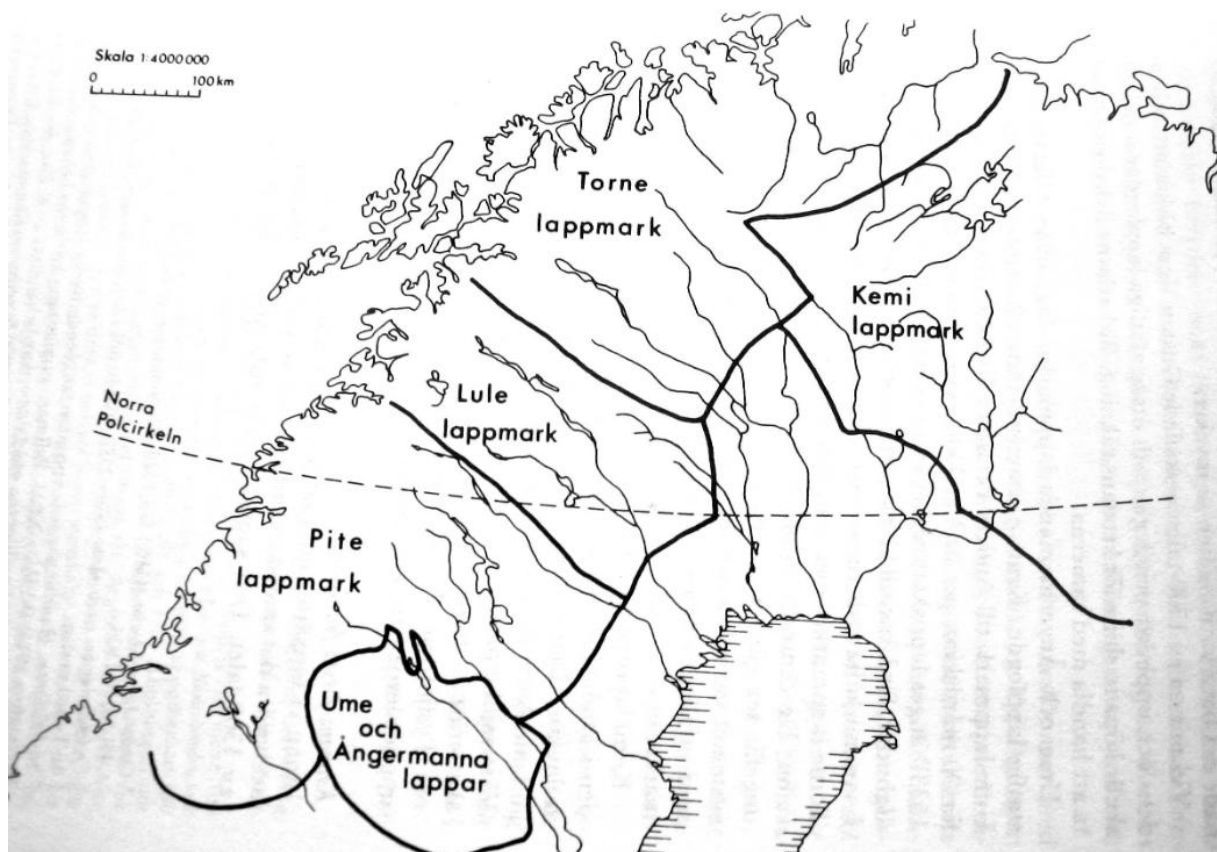


Fig. 8 : Les régions couvertes par les registres du roi de Suède pour les impôts et le commerce des fourrures 1550-1620 (Lundmark, 2007).

Entre le milieu du 17^e siècle jusqu'aux dernières décennies du 18^e siècle, les produits issus de l'élevage de rennes représentaient environ 20% des exportations des villes situées le long de la côte nord de la mer Baltique. De la viande, mais aussi toutes sortes de produits dérivés des peaux comme des souliers, des gants ou des manteaux de fourrure. La réputation des Saamis en matière de tannerie stimula cette demande.

Une date importante dans le pastoralisme suédois est la convention de 1751 qui fixa les frontières entre la Suède et la Norvège et qui prévoyait de protéger les bergers Saamis d'une double taxation lors des transhumances saisonnières⁴⁵ en plus de défendre les droits de chasse et de pêche. Au sein des villages Saamis Suédois, certaines familles disposaient d'un droit exclusif d'exploitation sur de petites parcelles appelées « lappskatteland⁴⁶ ».

Ces changements structurels auraient même causé une crise en Suède. Des maladies commencèrent à décimer les troupeaux, probablement causées par le surnombre et la trop grande proximité des rennes pendant la saison des traites, explique Lennart Lundmark. Ajouté à de nombreuses attaques de loups, le pastoralisme de renne fut durement touché. Entre 1780 et 1840, le nombre de Saamis assujettis à l'impôt en Lule Lappmark est passé de près de 400 à environ 150. Lors des crises dans les terres centrales de Suède, beaucoup de Saamis sont tentés d'abandonner l'élevage de rennes nomade pour se reconvertir dans d'autres secteurs comme la pêche et traversent ainsi les frontières pour rejoindre la Norvège ou la Russie, qui font office d'option de secours en cas de difficultés économiques⁴⁷. La concurrence entre les marchés suédois et norvégiens était très forte par exemple.

Pendant que des vagues de migrations Saamies s'opéraient aux quatre coins de la péninsule, de nouvelles colonies investissaient de plus en plus les territoires centraux du Sápmi Suédois pour développer leurs activités, encouragées par la Couronne suédoise qui octroyait des exonérations fiscales aux colons. À partir de la fin du 18^e siècle, le nombre de fermiers sédentaires augmenta rapidement et l'accès à la terre fut menacé pour les bergers Saamis qui devaient payer un tribut au colon pour avoir l'autorisation de faire paître leurs rennes. À ce moment-là, l'élevage de rennes n'était pas uniquement un droit réservé aux populations sâmes.

En Suède, à partir du 19^e siècle, la loi s'assouplit en matière de restrictions du territoire en faveur du peuple Saamis. À partir de 1841, l'état racheta une partie des terres qui avaient été confisquées au début du siècle et redessina les contours des villages sur le territoire Saami (Fig. 3). Après une décision du parlement en 1867, une ligne de démarcation (Odlingsgränsen qu'on peut distinguer par le fait qu'elle coupe diagonalement le territoire en deux) a été établie et autorise les Saamis à faire paître leurs troupeaux à l'ouest de cette ligne n'importe où et quand ils le souhaitent. Les lois de la fin du 19^e siècle ont ainsi conféré aux Saamis le monopole de

⁴⁵ Aamold, S. (2023). Johan Turi's Ecology, *Interventions*, 25(7), 878-901.

⁴⁶ Qu'on peut traduire littéralement du suédois par « Terres fiscales laponnes ». Lundmark, L. (2007). Reindeer pastoralism in Sweden 1550-1950. *Rangifer*, 27(3), 9-16.

⁴⁷ Lundmark, L. (2007). Reindeer pastoralism in Sweden 1550-1950. *Rangifer*, 27(3), 9-16.

l'élevage des rennes et confirmé leurs droits traditionnels en matière de chasse et de pêche. Les possibilités pour les non-Saamis de posséder des rennes ont été restreintes. En dehors de cette limite, faire paître son troupeau reste un droit limité dans le temps (du 1^{er} octobre au 30 avril pour certaines zones) et dans l'espace (des éleveurs non-saamis avaient le droit de posséder un nombre restreint de rennes, mais ils devaient être gardés par des Saamis)⁴⁸.

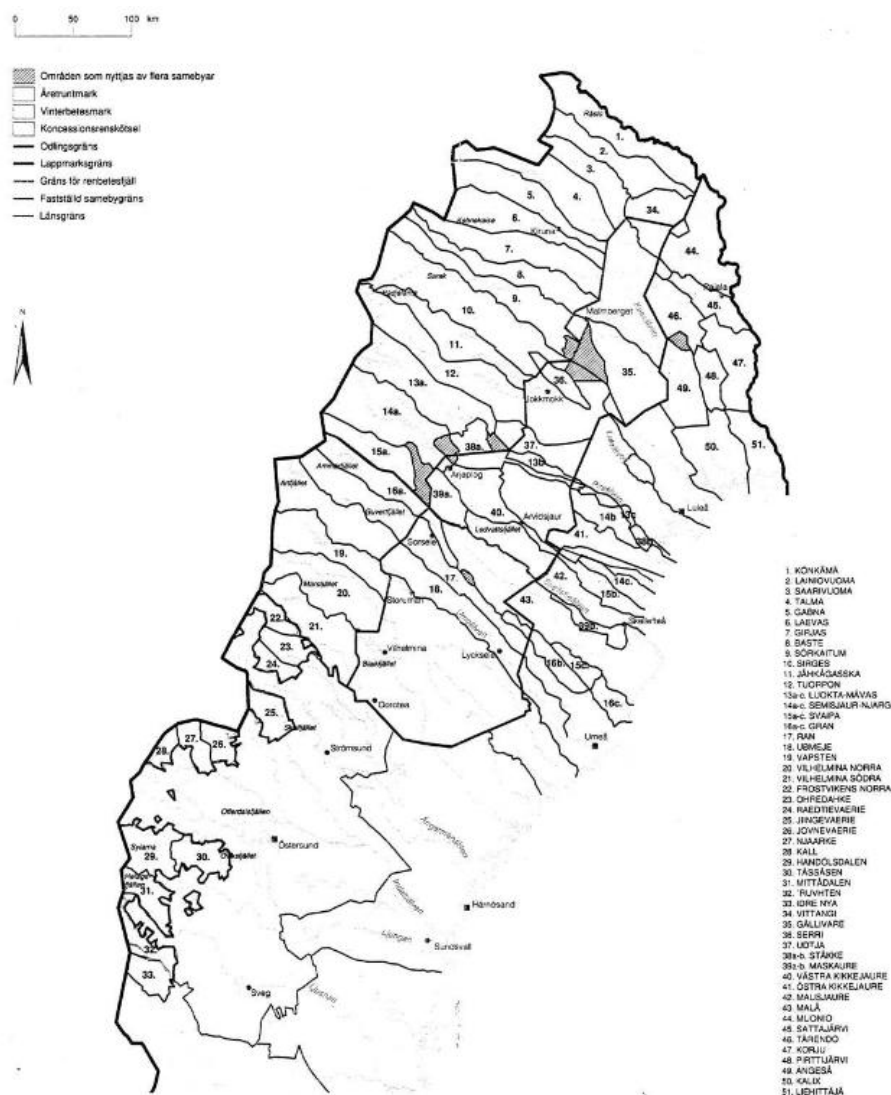


Fig. 9 : Distribution actuelle des villages Saamis (Lundmark, 2007)

Le passage à l'élevage intensif suit conjointement un développement économique de la région sans précédent. L'exploitation minière à grande échelle a commencé après l'octroi de concessions à l'entreprise publique LKAB (1890) pour le transport du minerai à Giron et à Jiellevárri (aujourd'hui, respectivement Kiruna et Gällivare). Le transport a été modernisé grâce

⁴⁸ Lundmark, L. (2007). Reindeer pastoralism in Sweden 1550-1950. *Rangifer*, 27(3), 9-16.

à la nouvelle ligne de chemin de fer Iron Ore Line reliant Jiellevárri à Luleju (Luleå) en 1888, prolongée en 1903 jusqu'au port d'Áhkánjárga (Narvik). L'ouverture de la station touristique d'Ábeskovu (Abisko) en 1902 a constitué un autre changement dans le Sápmi⁴⁹.

Si ces décisions paraissent libérales sur le plan politique, ils n'en découlaient pas d'une volonté purement humaniste d'élever les Saamis au même plan moral que les Suédois. Ces « privilèges lapons⁵⁰ » se basent avant tout sur la conception évolutionniste d'une hiérarchie des cultures sur le plan moral. La croyance dans la société suédoise était que les Saamis et le nomadisme étaient destinés à s'éteindre⁵¹. Puisant leur légitimité dans des mouvements religieux dits « revivalistes » comme le Laestadianisme, il devenait un devoir civique et chrétien de ne pas accélérer le processus d'extinction en promulguant des lois d'exploitation du territoire. La pensée raciale de l'époque stipulait que les Saamis n'étaient faits que pour l'élevage de rennes et il leur était défendu de pratiquer une autre activité. C'est pourquoi l'État a progressivement imposé une séparation stricte entre l'élevage de rennes, d'une part, et les autres moyens de subsistance comme la chasse ou la pêche, d'autre part. En particulier, la combinaison de l'agriculture et de l'élevage de rennes devait être évitée à tout prix. Des mesures culturelles et éducatives ont également été prises pour empêcher les Saamis d'abandonner l'élevage de rennes. Lennart Lundmark raconte que les enfants des Saamis nomades étaient par exemple contraints de fréquenter des écoles de qualité inférieure. Leurs parents n'avaient pas le droit de vivre dans des maisons en bois, cela les inciterait à abandonner le nomadisme. La sédentarité était interdite. Ces événements font directement le lien avec les propos que mon ami Ante me raconta un jour, mais j'étais loin d'en saisir la portée.

Il m'explique qu'en réalité très peu de Saamis sont éleveurs de rennes de nos jours et il insiste sur le fait de ne pas simplement les réduire à un peuple éleveurs de rennes. Selon ses dires, beaucoup travaillent dans d'autres secteurs « traditionnellement Saamis », tels que l'artisanat ou la pêche, ou pas nécessairement. Les entreprises d'exploitation des ressources naturelles de Sápmi (bois et minerais surtout) restent un grand pourvoyeur d'emplois dans la région. On retrouve aussi énormément de Saamis pêcheurs en Norvège par exemple.

En associant mécaniquement les Saamis aux éleveurs de rennes, on reproduit exactement les vieilles logiques coloniales de l'État suédois, m'explique Ante. L'image d'un éleveur de rennes

⁴⁹ Aamold, S. (2023). Johan Turi's Ecology, *Interventions*, 25(7), 878-901.

⁵⁰ Lennart Lundmark parle de « Lapp-privileges » dans : Lundmark, L. (2007). Reindeer pastoralism in Sweden 1550-1950. *Rangifer*, 27(3), 9-16.

⁵¹ Ibid.

Saami sédentaire n'existait pas dans l'imaginaire coloniale et surtout ne pouvait pas exister. C'était la politique coloniale suédoise de « Lapp ska vara lapp⁵² » érigée à partir de 1906. Ces propos tenus par Ante illustrent parfaitement cette politique :

If you wanted to be Saami, you had to be a reindeer herder and a nomad. You couldn't be sedentary and have reindeers, it was forbidden ! (Ante Edelbro Labba, notes de terrain, le 19 novembre 2023)

Il ajoute que selon lui, les Saamis de la forêt avaient fait le choix, déjà à cette époque, de la sédentarisation motivant ce choix par l'augmentation du confort de vie. De frontières territoriales, l'entreprise coloniale suédoise devint un marqueur de frontières sociales et culturelles. Parallèlement à ces politiques raciales d'apparence libérale, l'État suédois redoublait d'efforts pour encourager la colonisation du territoire par la subvention d'activités agricoles pour les non-Saamis. Cet épisode contribua notamment à accentuer les divisions intraculturelles, surtout entre Saamis des montagnes et Saamis des forêts. Des conflits fonciers éclatèrent entre propriétaires de grands et petits troupeaux, entre deux traditions de pastoralismes, jusqu'aux hivers catastrophiques de 1935 et 1936 où presque cinquante pour cent des rennes de toute la partie septentrionale de la Laponie moururent de faim, comme le raconte Lennart Lundmark. L'historien ajoute que, la loi sur l'élevage de rennes de 1928 réduit les Saamis à une définition strictement administrative. À partir de ce moment, seules les personnes dont les grands-parents étaient éleveurs de rennes avaient le droit formel de pratiquer le pastoralisme de rennes et dans une mesure extensive, pouvaient être Saamis. Auparavant, il fallait être Saami pour être éleveur de rennes, maintenant, il fallait être éleveur de rennes pour être Saami. Pour exercer ce droit, il fallait devenir membre d'un « village Saami », qui n'était pas autorisé à pratiquer d'autres activités économiques que l'élevage de rennes. En changeant les définitions, l'état a réussi à entretenir l'illusion que tous les Saamis étaient des éleveurs de rennes.

Les propos de Lina que j'ai recueillis sont intéressants pour illustrer un point de divergences de considérations entre Saamis vis-à-vis des autorités suédoises et même du grand public de manière générale. Elle prend l'exemple de la municipalité de Jokkmokk. Elle m'explique, sur un ton mêlé de sarcasme, qu'il y a à Jokkmokk parmi les plus anciennes et célèbres familles saamies et qu'elles seraient reconnues comme jouissant d'un prestige social supérieur à d'autres. Ces familles seraient les plus riches, posséderaient le plus de rennes, le plus d'argent,

⁵² Se traduisant littéralement : « Les lapons doivent rester lapons » (Aamold, 2023).

le plus de terres et seraient considérées ainsi comme les « meilleurs Saamis », pour reprendre ses termes. Selon elle, ces représentations découleraient des discours raciaux du passé colonial et qui contribuerait à emprisonner le Saami dans un imaginaire racial et institutionnalisé. Elle dit :

So that's socially. They are high in ranking people. They are considering to be people who have some type of status. And that's what I meant because these people who are considered in their near area to be something positive and good and strong are considered by the institutions of this country to have no voice at all. (Extrait d'entretien semi-directif avec Lina réalisé le 10 octobre 2023).

Comme mes interlocuteurs me l'ont souvent rappelé, Ante et Lina surtout, l'histoire des Saamis n'est que très faiblement abordée dans les écoles suédoises. Ce qui constitue une sorte d'injustice pour eux. Leur histoire, ils l'ont appris à travers le cercle familial. Les conséquences du passé colonial restent encore bien présentes dans les silences et les tabous. J'ai posé la question un jour à Lina de pourquoi les éleveurs d'Udtja ne parlaient pas les langues saamies, alors que dans d'autres villages si. Beaucoup de leurs collègues de Jokkmokk parlent le Lula par exemple. Elle n'a pas su me donner une seule réponse. C'est plutôt c'est une combinaison de plusieurs facteurs, selon elle. Il y a le racisme et la stigmatisation. L'obligation de se cacher. Le malaise dans les prises de paroles publiques. Les impulsions à s'adapter. La honte. Tombé en désuétude, le langage a petit à petit perdu sa vitalité, relégué à une langue du passé, des ancêtres. Elle m'explique pourtant que certains connaissent un peu les langues sâmes. Robert et Ante connaissent quelques mots seulement. Parmi les éleveurs avec qui j'ai eu l'occasion d'interagir, seulement Anton parlait couramment le Saami Lula. Le Suédois est devenu la langue d'usage dans le quotidien d'Udtja. Selon Lina, ne pas parler le Saami relève avant tout du réflexe que de la volonté de se taire. Elle pense profondément qu'ils aimeraient beaucoup reparler les langues Saamies. Je sens à ses mots qu'elle, en tout cas, aimerait beaucoup avoir une conversation en Saami avec ses amis. Avant, quand elle a commencé à prendre des cours de Saami Lula, elle tentait de parler avec certains membres du village qui savent parler. Ils riaient, la corrigeaient, l'aidaient et l'encourageaient, mais c'était tout.

3.3. La renniculture au quotidien : séparation et marquage

Ma première journée de travail avec les éleveurs de rennes a eu lieu deux jours plus tard suivant ma rencontre avec Robert et Ante dans leur maison à Norden. Robert me contacta pour m'inviter à leur corral à Racktjärn, situé à cinq kilomètres de Norden en s'enfonçant dans la forêt. Je suis arrivé à neuf heures au corral. Même si le lieu n'est pas difficile à trouver (il suffisait de suivre les traces dans la neige), l'épaisse couche de neige rendait son accès beaucoup plus compliqué. À plusieurs reprises, j'ai craint de m'embourber. De nombreuses voitures 4x4, camionnettes de travail et remorques dédiées au transport d'animaux jalonnaient l'entrée. J'apercevais aussi plusieurs motoneiges. Les éleveurs étaient au travail depuis plusieurs heures déjà. Ils étaient tous regroupés dans un grand enclos, délimité par une clôture métallique. Certains d'entre eux étaient occupés à attraper les rennes avec un lasso pendant que d'autres restaient à l'écart et discutaient entre eux. Quand Robert m'aperçut, il me fit signe d'entrer. Il avait l'air plutôt enjoué de m'accueillir pour cette journée. Ses consignes étaient simplement de faire attention à ne pas me mettre dans une trajectoire de lasso ou de perturber le guidage des rennes. Dans un premier temps, je me promenais tranquillement dans l'enclos en longeant les bords. J'essayais de comprendre. Tous mes sens étaient à l'affût. Le renne est un animal farouche, il ne se laisse pas approcher facilement. Je comprends vite que ma présence dans le corral suscitait beaucoup d'interrogations auprès des autres éleveurs qui me dévisageaient. Il y avait les éleveurs du village Udtja, mais aussi provenant de villages voisins et dont les rennes s'étaient mélangés avec ceux d'Udtja. Se rendre aux corrals voisins pour récupérer ses rennes fait partie du métier, même s'ils essayent le plus possible que les troupeaux ne se mélangent pas.

Avant de rentrer plus dans les détails, il convient de décrire plus exhaustivement le corral. Le corral est une structure principalement en bois disposée selon une succession de plusieurs enclos, de différentes tailles pour certains, communicants entre eux par des portes et dont la fonction est principalement la séparation des rennes ainsi que leur comptabilisation. Les portes sont étroites pour la plupart, suffisamment large pour une seule personne, et conçues de manière à ce qu'elles ne puissent s'ouvrir uniquement dans un seul sens depuis l'intérieur de l'enclos, réduisant ainsi le risque qu'un renne s'échappe par mégarde de l'éleveur. Le schéma ci-dessous devrait permettre une meilleure compréhension. Je ferai référence à ce schéma dans les prochains points pour mieux illustrer les différentes étapes de la séparation des rennes.

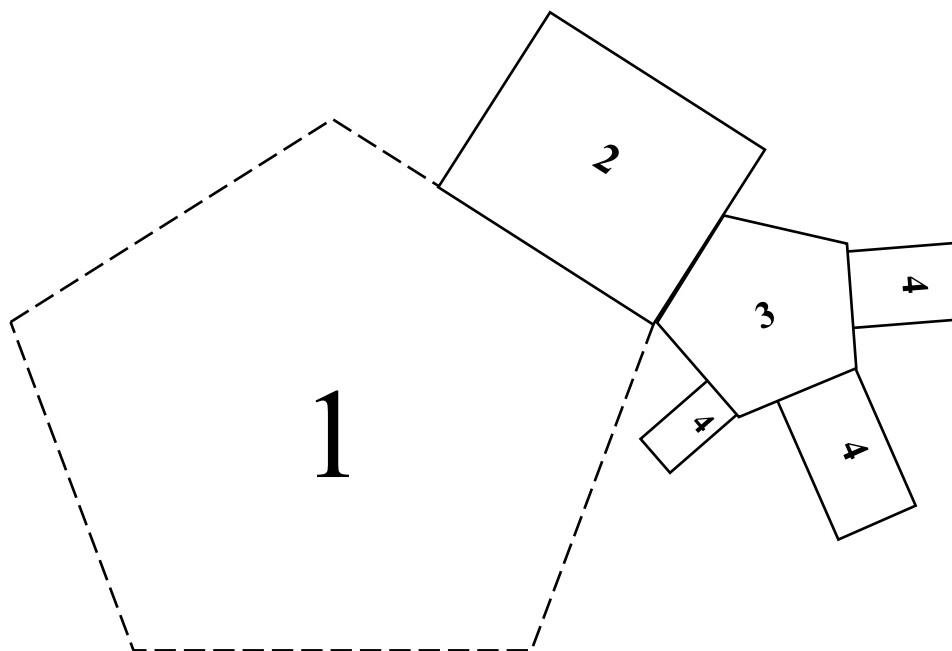


Fig. 10 : Schéma du corral situé à Racktjärn. Source : notes de terrain.

L'enclos numéro 1, le plus grand du corral, est délimité par une clôture métallique. Une fois les rennes rassemblés en troupes dans la forêt, ils sont dirigés dans cet enclos. Ils y resteront une nuit, voire plusieurs, en fonction de l'organisation des journées de travail. Pendant son temps dans l'enclos, les rennes sont incapables de trouver leur nourriture par eux-mêmes et les éleveurs doivent donc les nourrir.

Rassembler les rennes pour les emmener vers le corral se fait en motoneiges. Ante m'expliqua que pour une « bonne journée » de travail dans le corral, il faut compter deux à trois jours dans la forêt en motoneiges pour rassembler les rennes et les diriger vers le corral. Il me montra une courte vidéo de lui sur sa motoneige en train de suivre un troupeau. Deux autres motoneiges étaient positionnées sur les flancs pour s'assurer que le troupeau ne change pas de trajectoire. Les chiens sont aussi une aide remarquable pour le rassemblement des rennes, mais leur efficacité peut vite être limitée par la quantité de neige.

Dans l'enclos numéro 1, j'aperçois des éleveurs qui, à l'aide de leur lasso, tentent d'attraper le bois d'un renne. Une fois attrapé au lasso, l'éleveur le renverse pour le maîtriser. Cela demande d'être deux éleveurs au minimum. Le lasso est un outil très important pour l'élevage de rennes étant donné que même auprès de leur propriétaire, le renne ne se laisse pas approcher. J'ai

observé Ante utiliser son lasso pour attraper un de ses rennes et le marquer à l'oreille. Cela demande une grande maîtrise et beaucoup d'entraînement. Il existe même des compétitions de lancer de lasso. Lui est très habile avec cet objet et il est parvenu à attraper son renne du premier essai en un temps record. C'est très important pour un éleveur de maîtriser le lasso parce que comme dirait Ante : « L'éleveur qui n'a pas de lasso doit avoir de très grands bras ! »



Fig. 11 : L'intérieur dans l'enclos numéro 1 du corral à Racktjärn. Photo : L. Deremiens, le 13 novembre 2023.

Ensuite, Ante arrive avec une longue bande faite de plastique. Plusieurs éleveurs la saisissent et ils commencent à construire une sorte de couloir suivant les contours de l'enclos et se resserrant petit à petit. Ils sont en train de réduire la taille de l'enclos pour forcer le bétail à rentrer dans un second enclos, nettement plus petit pour faciliter le rassemblement et la direction des rennes vers d'autres couloirs. Les 250 rennes sont maintenant entassés dans l'enclos numéro 2. Mais avant de continuer la journée, Robert décrète 10 minutes de pause.

On se retrouve ainsi à une dizaine de personnes dans une petite cabane où règne une chaleur étouffante contrastant rapidement avec les -14 degrés Celsius de dehors. Robert m'explique qu'ils sont tous collègues du village Saami d'Udtja. Il me présente rapidement : « Voici Léo de Belgique ! » sans trop spécifier l'objet de ma venue. Lors de ma première rencontre avec

Robert, je m'étais présenté comme un étudiant en anthropologie désireux d'en savoir plus sur la culture saamie et l'élevage de rennes dans le but d'en rédiger un travail écrit. Je salue les autres éleveurs. J'obtiens certaines réactions chaleureuses, mais la plupart d'entre eux restent indifférents. Peu parlent anglais. On me propose un café. C'est le moment pour certains de manger une petite collation. Pour moi, c'était surtout le moment de poser quelques questions tant qu'ils ne sont pas occupés. Avec seulement 250 rennes à séparer aujourd'hui, c'était une petite journée de travail. Ils ont commencé à travailler vers 7h du matin et ils devraient avoir fini vers 15h. Lors des journées de séparation, c'est important de travailler à la lumière du jour pour que le renne, agité, ne se fasse pas mal en fonçant dans les clôtures, m'explique-t-on. De manière générale, un éleveur travaille tant qu'il y a de la lumière. J'ajoute sur le ton de l'humour que, suivant cette logique, les journées d'été doivent être très longues. Au cœur de l'hiver, le manque de lumière oblige les éleveurs à ne pas perdre de temps. Robert me raconte aussi que parfois il y a plus de 1000 rennes dans son corral et qu'il faut souvent deux jours pour tous les séparer.

On se remet rapidement au travail. Cette fois, le vrai travail de séparation va commencer. On se retrouve tous dans l'enclos numéro 3, encore plus petit et dont les murs sont faits de bois et couverts de bâches en plastique. Ante m'avouera plus tard qu'une simple bâche en plastique peut s'avérer être un précieux outil pour l'éleveur.

Une porte s'ouvre et un troupeau de 30 à 40 rennes dirigé par Ante et un autre éleveur se précipitent violemment depuis l'enclos numéro 2. À ce moment-là, il faut faire très attention à ne pas se positionner dans leur trajectoire au risque de se faire bousculer brutalement. La scène que j'ai sous les yeux me paraît complètement chaotique. Les rennes sont très agités. Ils courent, tournent en rond, se grimpent dessus. Le travail consiste maintenant à attraper un renne par les bois, l'immobiliser fermement pendant qu'un éleveur lui administre un vaccin derrière la nuque. À ce moment-là, je suis impressionné par l'intrépidité dont fait preuve Ante. Situé au milieu du troupeau, il se fait bousculer de tous les côtés, mais tient sa position. Je l'ai vu saisir les deux pattes d'un renne pour le renverser sur le sol. Il m'avouera plus tard que cela demande un peu de technique de maîtriser un renne.

Dans le corral, le renne s'attrape par les bois. Pour ce faire, il faut surprendre le renne. Ne plus bouger et s'approcher très lentement puis, quand l'occasion se présente, attraper le bois d'un mouvement vif et très rapide. En observant Robert, je compris qu'il faut toujours tenir le renne par le dessus du bois et maintenir une pression vers le bas pour plus de facilité à l'empêcher de bouger. Il me dit que c'est surtout une manière de se protéger les yeux des ébats du renne.

L'éleveur ensuite ramène ses bras contre son corps, se penche légèrement en arrière. Ses jambes servent d'appui et de protection, mais il faut faire très attention de ne pas glisser sur le sol gelé. C'est plus facile de se servir des murs de l'enclos pour une meilleure stabilité. En plus des capacités physiques, il faut aussi une certaine audace. L'éleveur ne craint pas de se jeter dans la mêlée.

Une fois le renne attrapé et immobilisé, j'observe Robert vérifier la marque à l'oreille pour déterminer son propriétaire. Pendant ce temps-là, Ante dessine un trait à la bombe de couleur sur le dos du renne pour différencier celui qui a déjà été vérifié des autres. Puis il annonce le renne haut et fort pour que les éleveurs l'entendent. J'entends Ante crier : « Robert vaja ! » ou encore « Ante kalv ! »⁵³. L'éleveur crie le nom du propriétaire ainsi que si l'animal est un mâle, une femelle ou alors un nouveau-né qui n'aurait pas encore été enregistré. Pendant qu'un homme, légèrement en retrait, tient un registre de comptabilité. Ensuite, Robert le dirige à la force de ses bras, étant donné les débats de l'animal vers un des enclos secondaires (numéro 4). Cette opération est répétée pour chaque renne. Ainsi, plusieurs vagues de quelques dizaines de rennes se succèdent jusqu'à ce qu'ils soient tous triés. Dans l'enclos numéro 3, les éleveurs en profitent aussi pour vérifier la dentition du renne. Robert m'explique que c'est une manière de déterminer son âge, mais aussi son état de santé. Plus un renne a les dents avancées, plus il résistera aux intempéries hivernales. Robert m'explique qu'on peut déterminer l'âge de l'animal en fonction de la graisse qu'il a au-dessus de la nuque. Parfois, ils coupent les bois du renne à l'aide d'une scie électrique lorsque ceux-ci deviennent trop grands. Maîtriser un renne debout est déjà difficile, mais le maintenir au sol sans bouger pour pouvoir lui couper ses bois est une tâche encore plus ardue. Cela demande l'intervention de trois ou quatre éleveurs plus un cinquième qui empêche les autres rennes de s'approcher. Si les bois deviennent trop grands, ils risquent de blesser d'autres rennes lors du transport par exemple. Les mâles peuvent aussi se blesser en se battant. Certains éleveurs font parfois le choix de laisser les bois des rennes femelles pour qu'elles puissent, à la fois atteindre plus facilement la nourriture en perçant le sol gelé, et à la fois pour repousser les mâles pendant qu'elles sont en train de paître. C'est surtout important pour les femelles enceintes. Mais d'ordinaire, les rennes perdent leurs bois dans la forêt. Les bois sont évidemment récupérés et finissent par être vendus à l'artisanat.

Certains rennes sont aussi destinés à la boucherie. Ceux-là se voient attacher une étiquette verte à l'oreille avec le nom de l'éleveur et l'année de naissance de l'animal. À ce moment de l'année,

⁵³ Les termes « vaja » et « kalv » signifient respectivement en Suédois « femelle » et « veau ».

les rennes qui partent pour la boucherie sont ceux jugés trop faibles, trop vieux ou malades. Un renne est considéré vieux à partir de 18-20 ans m'explique Robert. Mais il en a déjà vu atteindre l'âge de 25 ans. L'âge idéal pour abattre le renne est 15 ans. Ils sont alors en parfaite santé.

J'ai fait l'expérience de la difficulté de ce métier lorsque, sans vraiment m'y attendre, Robert me cria : « Léo, Come ! » et me mine de l'aider à maintenir un renne très nerveux. Surpris, je m'empressai de saisir un des bois et le maintenir fort contre ma poitrine. Évidemment, cela demande une certaine force physique pour retenir le renne, puis pour ne pas se faire bousculer ou glisser sur la glace. La vigilance est de mise quand on fait ce métier. Robert me met en garde de surtout faire attention à ce qu'un bois ne finisse pas dans mon œil. Je fais tout mon possible pour le tenir en place et puis je le dirige vers un autre enclos. Chaque village Saami dirige ses rennes vers une issue différente. Au total, pour cette première journée, j'ai dû aider Robert et Ante sur 5 ou 6 rennes. Le reste du temps, je me tenais un peu à l'écart et j'observais. Mais je restais non loin de Robert, prêt à réagir s'il me le demandait.

Chaque village Saami s'occupe de ses rennes même si l'entraide est souvent présente entre villages Saamis voisins. Ils s'aident l'un l'autre à séparer et charger les rennes dans des remorques dédiées ou des camions. Une fois tous les rennes triés et répartis dans les enclos numéro 4, Robert décréta de nouveau une pause, plus longue cette fois puisqu'il fallait attendre le camion à destination de la boucherie. L'occasion de manger quelque chose et de se réchauffer en buvant un café. Lors de cette plus longue pause, j'ai pu questionner mes interlocuteurs plus en détail. J'en apprends davantage sur Robert et Ante. Je fais aussi connaissance avec Anton et sa compagne, leurs collègues de Jokkmokk. La conversation est surtout rythmée au gré de mes très nombreuses questions. On parle d'Udtja, de l'élevage de rennes, de Kåbdalis, de la chasse, etc. Robert a toujours vécu à Norden. Son père aussi vivait là et lui aussi était éleveur de rennes. Sa maison se situe au milieu des terres d'exploitations d'Udtja qui, selon ses dires, s'étendent de 100 km à l'ouest et 100km à l'est. Ante, lui, habite la majeure partie de l'année à Älvsbyn, mais il retourne vivre à Norden chez son père durant l'hiver lors des grosses journées de séparation des rennes. Il se peut aussi que plusieurs villages saamis s'enjambent et partagent mutuellement une partie de terre.

Robert me montre qu'il peut suivre ses rennes sur une application. Les éleveurs accrochent un collier avec une puce GPS sur certaines femelles pour pouvoir les localiser en temps réel. Il me montre sur son téléphone et m'indique qu'il y a encore beaucoup de ses rennes à l'ouest, synonyme qu'il reste de nombreuses heures de travail pour le village d'Udtja.

Mes questions étaient trop nombreuses et le temps bien trop court. Il faut se remettre au travail, le camion pour la boucherie vient d'arriver. Environ une vingtaine de rennes devaient partir à la boucherie. À ce moment, il ne reste plus que Robert, Anton et moi. Je fais tout ce que Robert me dit de faire : « Stay there ! », « Hold this ! », « Come here ! ». Je dirigeais les rennes à travers les couloirs du corral. Je leur barrais la route et je leur courrais après. J'essayais d'imiter Robert le plus possible. Mon instinct guidait mes actions. La journée se termina pour moi et Robert me félicita pour ma première journée de travail. Pour Robert et les autres éleveurs, du travail les attendait encore. Ils devaient se rendre à la boucherie maintenant.

C'est à ce moment qu'un autre travail attend l'ethnographe. Après une journée épuisante à travailler avec les rennes dans des conditions climatiques difficiles, les mots de Robert « Good job Léo ! » me restent en mémoire et me motivent à écrire dans mon carnet de terrain. Je découvre l'importance de se forcer à l'écriture tant que les données sont encore « fraîches » dans mon esprit. Dans ces moments post-terrain, les crampes au poignet ne sont pas les pires. Les pertes de mémoire sont sans aucun doute ce qu'il y a de plus frustrant pour un ethnographe. Des heures à retranscrire dans mon carnet ce que j'ai vu, entendu, ce que j'ai fait, ce que j'ai compris, ce qu'il me reste à comprendre, mes interrogations, etc. Les jours suivants, je n'attendais qu'une chose : un message de Robert me disant que je peux venir l'aider.

3.4. La mise à mort du renne et la symbolique de la viande

La période d'abattage des rennes a toujours lieu durant le mois de septembre et s'étend parfois au mois d'octobre en fonction du nombre d'individus qui composent un troupeau. La taille du troupeau d'été varie en fonction des années et peut dépendre des stratégies économiques d'un éleveur par exemple ou bien encore de conditions climatiques favorables. Le renne ayant profité de l'été pour s'engraisser, c'est à ce moment qu'il est le plus gras. Durant l'hiver, le renne perd un peu de poids ou arrive à le maintenir, m'explique Ante. On peut croiser durant le mois de septembre beaucoup de voitures d'éleveurs sur la route reliant Kåbdalis et Jokkmokk, reconnaissable aux remorques dédiées aux transports d'animaux. Anki me raconte qu'ils roulent de manière générale très vite étant donné le travail qui les attend.

La mise à mort du renne interroge d'une certaine manière le statut que les Saamis accordent à cet animal dans le règne des vivants. On pourrait citer l'anthropologue française Noëlis Vialles à ce propos qui s'inspire des travaux de Jean-Pierre Digard :

L'ethnologue se donnant comme l'humanité réelle pour objet d'étude, il ne vient à s'intéresser aux animaux et à leur mort que pour autant que les hommes s'y intéressent⁵⁴.

Néanmoins, les données récoltées sur mon terrain me permettent de mettre en lumière sur le mode opératoire de la mise à mort d'un animal dans des contextes d'élevage ainsi que, dans une moindre mesure, de chasse. Ce chapitre entend mettre l'accent sur l'écologie des rapports humain-animal à travers la mise à mort de l'animal au regard des représentations propres et leurs significations symboliques.

Ante m'explique que, de nos jours, beaucoup d'éleveurs utilisent leur fusil et tirent une balle derrière la nuque du renne pour l'abattre. La technique traditionnelle des Saamis est d'utiliser son couteau plutôt que le fusil et d'assigner un coup vif toujours derrière la nuque du renne. Mais ce serait contraire à la loi m'explique-t-il. Ce serait assimilé à de la maltraitance animale. Mais cette loi est un non-sens, selon Ante. Lorsque le coup est correctement effectué, à savoir lorsqu'il est rapide, au bon endroit et avec un couteau bien aiguisé, c'est exactement pareil qu'avec une carabine et le renne ne souffre pas plus selon lui. Certains collègues d'Ante, comme Runne et Lasse, préfèrent utiliser la méthode traditionnelle pour mettre à mort un renne. J'ai eu d'ailleurs l'occasion d'assister à l'étape de vidage et de découpe du renne opérée par Lasse. J'ai aperçu deux éleveurs en train de trainer un renne hors de l'enclos et j'ai décidé de suivre la longue coulée de sang rouge vif. Je dirais à ses ébats qu'il n'était pas encore complètement mort, mais que ce n'était qu'une question de minutes avant qu'il ne devienne complètement inanimé. Une fois seulement complètement mort, il est prêt à être transformé en matière consommable par Lasse. On me raconte que ça fait soixante ans que Lasse est habitué à découper le renne. Il avait cinq ans la première fois qu'il a tué et vidé son premier renne tout seul.

La première étape consiste à inciser la gorge de l'animal à l'aide de son couteau traditionnel que les éleveurs ont presque toujours accroché à leur ceinture. À peine la lame s'était enfoncée dans la chair qu'une grande quantité de sang jaillissait. Il faut ensuite rapidement faire couler le sang auquel les éleveurs n'hésitent pas à lever les pattes arrière de l'animal et à s'appuyer sur

⁵⁴ Vialles, N. (1998). Toute chair n'est pas viande. *Études rurales*, 147(1). 139-149.

son corps pour bien vider le sang du système sanguin. On m'explique aussi que vider le sang donnera une meilleure tendreté à la viande. Le sang est récupéré dans une petite coupole et mélangé avec de la neige ramassée sur les lieux pour donner de la consistance à la mixture. Une fois le corps vidé de son sang, le travail d'éviscération peut commencer. La découpe part du bas de son abdomen entre ces pattes arrière puis seulement il remonte son couteau jusqu'au-dessus des pattes avant. Il faut être très minutieux lors de cette étape pour ne pas risquer de percer la vessie et de salir la chair. Mais la rapidité et la fluidité de son geste démontrent un savoir-faire fondé dans l'expérience longue. Lasse retire l'estomac, les intestins et les poumons. Ensuite, il coupe la tête et ils retirent la peau. Il accroche aussi la carcasse du renne par les pattes arrière à un mât horizontal pour plus de facilité à travailler la découpe.



Fig. 12 : Carcasse de renne au corral à Kuri. Photo : L. Deremiens, le 19 novembre 2023.

Ils récupèrent aussi une fine membrane blanche qui entoure les viscères. Elle est si fine qu'on peut presque y voir à travers, mais elle est très résistante. Elle servira à la préparation du Gurpi, cette saucisse fumée typiquement Saami présentée dans le chapitre deux. On me dit qu'on en trouve beaucoup durant le marché de Jokkmokk début février, mais à des prix très élevés.

J'aurai bien aimé assister à la fin du processus, mais Robert m'appela pour venir l'aider à une autre tâche. Ils essayaient tant que mal de mettre une boule de foin sur un traineau attaché à une motoneige par un effet de levier. Je remarque aussi que les éleveurs laissent généralement le reste des viscères (estomac, intestins, etc.) au même endroit pour les animaux sauvages et clouent les poumons à un poteau ou un arbre pour que les corbeaux viennent picorer.

Le passage brutal et volontaire de la vie à la mort pour l'animal révèle en réalité un processus de transformation d'un animal vivant en substance morte, mais consommable pour l'homme. Si l'utilité de saigner l'animal est justifiée chez mes acteurs de terrain par une meilleure viande, l'intermédiaire de la saignée explique, selon Vialles, une volonté de préservation de la forme corporelle de l'animal tout en le privant de son principe vital, *anima* en latin. Ainsi, une fois retirée de sa vitalité, sa forme corporelle peut être travaillée et manipuler dans la finalité de produire du comestible.

C'est après une discussion avec Gunther un jour que m'est venue l'envie d'interroger les catégories du mangeable et de l'immangeable. Il était en train de m'expliquer que beaucoup de chasseurs, comme lui d'ailleurs, installent des pièges dans les bois pour les renards ou les martres avec pour seule finalité d'exploiter leurs fourrures. On en fait des manteaux, des écharpes, des gants, etc. Il me vint soudainement la question de : est-ce qu'on mange de ces animaux ? Il me répondit que non et justifia sa réponse par le fait que certains animaux n'ont tout simplement pas bon goût. Ante m'avait déjà répondu de manière similaire concernant l'ours. Une fois l'ours mort, les chasseurs gardent sa peau, mais jettent la viande qu'ils ne consomment pas. Alors que l'ours occupait une place de choix dans les habitudes alimentaires saamies durant l'ère précoloniale. Par ailleurs, sa chasse et sa consommation donnaient lieu à tout un corpus de pratiques ritualisées, dont le célèbre anthropologue américain Erving A. Hallowell⁵⁵ a dédié une grande partie de ces travaux sur les sociétés de l'Arctique. Nous reviendrons sur l'ours dans un point prochain. Si l'argument du goût est présent dans les réticences à manger une viande, il n'est pas le seul. Dans le cas du brochet par exemple, Inge m'explique qu'elle ne le pêche pas parce qu'il y a trop d'os dedans.

De la même manière que l'établissement des frontières du mangeable parmi les animaux et végétaux posent question, le choix des parties de l'individu consommables pour l'homme est intéressant à explorer. Sur mon terrain, mes interlocuteurs éleveurs avaient à cœur de me faire

⁵⁵ Hallowell, I. (1926). Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. *American Anthropologist*, 28(1), 1-175.

gouter toutes sortes de spécialités carnées consommées principalement par les éleveurs de rennes saamis. Un morceau de la langue de renne cuite dans l'eau bouillant entre autres. À un moment particulier, Ante me tendit un morceau à la forme d'un tube creux et spongieux. Il s'agissait en réalité d'un morceau d'artère, mais Anton, pour blaguer, me dit que c'est du sexe de renne. La blague fit son effet et l'assemblée ria du fait que j'ai quand même croqué sans hésitation. Ils m'expliquent c'est typiquement un le genre de casse-croute que prend un éleveur ou un chasseur lors d'une longue journée dans les bois. Je pourrais citer aussi les « blodpalt » parmi l'inventaire culinaire saami. Ces boulettes faites à base de farine et de pomme de terre sont fourrées à la viande (de renne traditionnellement, ou d'élan) et cuites dans l'eau bouillante pendant une heure. Gunther m'explique que ce plat est une véritable institution chez les populations habitant le long des rivières Lule et Pite. Gunther, lui, les préfère préparées au sang, leur donnant une couleur noirâtre. Il en emporte tout le temps avec lui lorsqu'il part à la chasse.

Vialles explique que la comestibilité s'inscrit dans un vaste système de représentation de la physiologie du vivant médié par des rapports d'identification de l'homme à, pour le cas de la viande, des animaux. Selon Colette Méchin, la viande apparaît comme un repère identitaire significatif dans la société contemporaine⁵⁶.

Ainsi, la consommation de ces viandes animales équivaldrait ainsi à une assimilation. Le choix alimentaire serait guidé par la recherche ou l'évitement de telle ou telle qualité. Cette transmission poserait de surcroît une similitude symbolique des chairs humaine et animale. Cette théorie pourrait se résumer par la maxime : « on est (ou on devient) ce que l'on mange » qui, du point de vue sémantique, postule une continuité ontologique par la transmission des qualités. Noëlie Vialles établit ici en principe la transitivité de l'assimilation des qualités où elle dit :

Le corps des hommes carnivores procédant de ce qu'ils mangent, il procède aussi (et ainsi) de ce qu'a mangé ce qu'ils mangent. L'assimilation des qualités est transitive⁵⁷.

En outre, elle ajoute que la distinction fondamentale comestible/non-comestible peut s'analyser par le spectre du cannibalisme, à comprendre ici comme allélophagie (« manger son semblable »). Dans nos sociétés européennes, du fait de la « semblarité » des chairs, par mécanisme d'identification, l'interdit moral de l'anthropophagie, induit par un excès de

⁵⁶ Méchin, C. (1997). La symbolique de la viande. In Paillat, M. (Eds.), *Le mangeur et l'animal. Mutations de l'élevage et de la consommation*. Mutations/Mangeurs, 172, 121-134.

⁵⁷ Vialles, N. (1998). Toute chair n'est pas viande. *Études rurales*, 147(1). 139-149.

ressemblance, s'applique ainsi dans la distinction entre individus ayant les mêmes habitudes alimentaires, résume Viallès. L'animal comestible doit ainsi se tenir à bonne distance sur le spectre allélophagique. On retrouve le même raisonnement dans l'anthropologie de la parenté où le « trop-semblable » n'est pas épousable. Dans cette perspective, et compte tenu des très nombreux rapports ethnographiques décrivant des cas de carnivores mangeant d'autres carnivores (la chasse à l'ours chez les Saamis par exemple), ou bien simplement des cas de cannibalisme, on est en droit de se demander comment la transgression de l'interdit de l'allélophagie est permise dans d'autres catégories ontologiques comme l'animisme.

Quittons un instant le symbolisme de la mort et de la viande pour questionner la place ambiguë de l'abattoir dans l'élevage de rennes saami. La tradition saamie voudrait que ce soit l'éleveur qui tue son propre renne, m'explique Ante, dans le respect de la manière de faire décrite précédemment. Il m'explique qu'un éleveur doit se tenir prêt à tuer un de ses rennes s'il est blessé et ne peut pas être soigné. Le bon traitement d'un renne fait partie de ses obligations légales. Tout comme les rennes ont l'obligation d'être vivant chez les bouchers. Si le boucher, réceptionnant un troupeau, observe des signes de mauvais traitement ou si un renne est blessé, l'éleveur peut recevoir une amende pour maltraitance animale. Ante garde toujours son fusil de chasse dans sa voiture (bien que ce soit illégal) au cas où il doit abattre un renne souffrant. Il me confie que ça le rend triste de devoir tuer son renne, mais il n'a pas le choix. C'est son devoir d'éleveur et c'est contraire à leur éthique de laisser souffrir un animal. À partir de ce récit, l'envoi massif de rennes à l'abattoir délègue le rôle de tuer le renne de l'éleveur au boucher, qui possède même l'autorité légale de sanctionner un éleveur de pratiquer la tradition. Ce qui constitue une contradiction. La question centrale dorénavant est qu'elles sont les raisons et inclinaisons en jeux dans cette contradiction ?

Ante me raconte que la boucherie avec qui ils travaillent est la société « Arvidsjaur Renslakt AB ». Avec presque 8000 à 9000 rennes tués par an, c'est la plus grande boucherie de rennes de Suède. Ante me raconte que cette société est détenue entièrement par cinq villages saamis dont celui d'Udtja. À partir de cette information, dans quelle mesure on peut hypothéser que la propriété capitaliste de la boucherie serait une manière pour les éleveurs de rester « propriétaire » de la mise à mort de leur renne ? La place de l'abattoir dans les pratiques rennicoles actuelles pose un véritable problème qui mériterait à mon sens une attention particulière. Les éleveurs sont contraints de recomposer leur pratique avec des exigences de légalité. Les processus à l'œuvre dans la production de viande de renne se retrouvent aussi au cœur de la réflexion identitaire.

Nous savons que l'abattage industriel des rennes est une composante essentielle du passage à l'élevage intensif. Il est intéressant de questionner le rapport qu'entretiennent mes interlocuteurs éleveurs à ces changements structurels. Mes échanges et mes observations montrent que la logique utilitariste est omniprésente dans les pratiques rennicoles. À titre d'exemple, un éleveur contrôle la taille de son troupeau en fonction des ambitions économiques qu'il espère atteindre. Un éleveur joue généralement sur la quantité de mâles à garder. Il doit vendre suffisamment de mâles pour atteindre ses objectifs de rentabilité économique, mais en garder aussi pour que le troupeau se reproduise. Il spéculé ainsi sur plusieurs années sur le nombre de rennes qui composera son troupeau. Un jour au corral de Robert, Ante était en train de marchander avec Runne. Il venait de lui acheter une femelle. Il m'explique qu'il est en train de vendre beaucoup de mâles et achète toujours plus de femelles pour agrandir son troupeau. Ce qui a valu à Ante de se faire moquer un jour au corral par son collègue Anton, plus âgé et mieux expérimenté, qui lui dit de manière humoristique : « Tu veux déjà arrêter ton activité ? ». La gestion d'un troupeau dans le temps long exige ainsi une certaine prise de risque. Ante prend un peu trop de risque, selon Anton, mais lui a confiance. Les motivations utilitaires peuvent aussi tout simplement se manifester dans la perspective de faire face aux difficultés économiques que beaucoup d'éleveurs rencontrent. Si c'est un sujet que j'ai trop rarement abordé avec Ante ou Robert, Lina me parla à de nombreuses reprises des difficultés d'un éleveur à joindre les deux bouts. Les revenus de l'élevage ne suffisent pas parfois à rembourser les crédits immobiliers ou encore l'essence des motoneiges et des 4x4 (qui constituent une dépense très importante pour les éleveurs).

C'est le débat que propose l'anthropologue américain Marshall Sahlins et la distinction qu'il fait entre raisons culturelles et raisons utilitaires dans son analyse des sociétés primitives. En faisant le procès d'une conception matérialiste de l'histoire, il insiste sur l'importance de l'interprétation symbolique dans l'étude des conditions matérielles en contexte autochtone⁵⁸. La question qui nous intéresse dans ce chapitre, sans aucune prétention d'y répondre, est dans quelle mesure les forces matérielles structurent la réalité symbolique des éleveurs de rennes saamis ?

⁵⁸ Sahlins, M. (1978). *Culture and Practical Reason*. University of Chicago Press, Chicago.

3.5. Éthique du chercheur et éthique de l'éleveur

En guise d'introduction à ce chapitre, je proposerais d'abord une réflexion autour d'un proverbe qu'un Saami (dont je ne me rappelle plus le nom malheureusement) m'a raconté un jour où j'assistais à mon cours de suédois à Jokkmokk, et qui m'a, pour le moins qu'on puisse dire, remis à ma place, à ma position de chercheur :

On dit souvent qu'une famille saamie est composée de parents, d'enfants, de grands-parents, de rennes, d'un chien et d'un anthropologue. (Auteur inconnu)

Il ajoute ensuite que de nos jours, on pourrait rajouter le photographe ou le réalisateur de films. Cette phrase résonna en moi à la manière d'une profonde rupture épistémologique. En plus de rappeler l'importance de prendre en compte les représentations des anthropologues sur le terrain, elle interroge bien sûr sur le terrain lui-même. Le chercheur en quête d'exotisme que j'étais, l'esprit curieux, mais encore un peu naïf, forgé préalablement d'un imaginaire de distance culturelle entre eux et moi, pensait que le terrain sur lequel je débarquais serait encore « vierge ». L'anthropologue française Sophie Caratini dira que la crise des systèmes de pensée dans les sciences sociales (positivisme, fonctionnalisme, structuralisme, marxisme, culturalisme, etc.) pose un moment d'arrêt épistémologique obligatoire dans la recherche. Elle cite ainsi :

Aujourd'hui, les descendants des « sauvages » d'hier s'intéressent grandement aux livres qui les décrivent. [...] Il arrive aussi qu'ils se réapproprient des traditions oubliées dont ils ont trouvé trace dans les ouvrages des premiers ethnographes (ou dans les archives constituées localement par les administrateurs civils ou militaires lorsqu'il y a eu colonisation), qu'ils les diffusent au village, et que, lorsqu'un nouvel ethnologue arrive, on lui répète l'histoire qu'il prend à son tour pour argent comptant, d'autant que personne ne sait plus si elle a existé ou non, si elle a été inventée, quand et par qui⁵⁹.

Ces moments de remise en question m'invitaient surtout à faire preuve d'humilité. De manière similaire, Lina m'avait déjà donné un avant-gout de cette réflexion lors d'une discussion que j'avais eu avec elle un après-midi d'octobre. Elle me parlait de ses amis, Runne et Lasse, deux frères éleveurs de rennes pour le village d'Udtja, et je lui avais manifesté mon envie de les rencontrer pour leur poser des questions. Elle m'avait répondu que Runne avait l'habitude de se faire le « porte-parole » du village Saami, que c'était lui qui répondait aux questions des

⁵⁹ Caratini, S. (2004). *Les non-dits de l'anthropologie*. Paris, p.1.

étudiants, des chercheurs, etc., mais que maintenant il est fatigué, moins intéressé, voire peut-être agacé. Elle m'avait fait comprendre, avec toute la bonté dont elle sait faire preuve, que ce n'était pas une très bonne idée de se diriger vers lui. La tâche allait être alors de trouver un acteur de terrain qui n'aurait pas encore été dérangé par un chercheur-touriste comme moi. C'est pourquoi Lina me recommanda d'aller m'adresser à Robert et Ante. Elle pensait qu'ils seraient plus aptes à répondre à mes demandes. Le fait qu'Ante et moi avons le même âge et qu'il parle bien anglais rendrait, selon elle, l'accès à la discussion et à la familiarité plus facile. Sans parler du fait qu'Ante et son père sont très actifs au sein d'Udtja. Bien que Robert ne soit pas officiellement le leader du village Saami, Lina pense qu'il devrait l'être par sa capacité à bien diriger le travail sur le terrain, dans le corral par exemple. Il a aussi beaucoup de connaissances et sait prendre de bonnes décisions.

D'une autre manière et bien plus tard, j'aimerais raconter une anecdote où je dirais que le terrain m'a rappelé à l'ordre. À un moment où Robert était occupé à verser des aliments pour bétail dans une mangeoire tirée par une motoneige, je lui posai la question du contenu de ces aliments. Sur le coup, je pense, de la surcharge de questions, il me répondit simplement : « I don't know. Google it ! ». Si cette réponse n'était pas celle attendue, voire celle qui « m'arrangeait », elle n'en reste pas moins sa réponse, authentique et interprétable. Mais avant que le travail de l'ethnographe ne consiste en l'interprétation et la montée en théorie, il consiste avant tout à rapporter fidèlement les actes et les propos des autres, même ce qui ne m'arrange pas. C'est même toute l'exigence de rigueur empirique qu'est tenu de faire preuve le chercheur dans son travail de terrain et qui est contenu dans le pacte ethnographique, ce gage de sérieux et de professionnalisme passé entre l'ethnographe et le lecteur. L'anthropologue français Jean-Pierre Olivier de Sardan, dans son ouvrage intitulé « La rigueur du qualitatif », définit le pacte ethnographique comme le fondement scientifique d'une production écrite ethnographique. Étant donné que les données exploitables sont produites par les interactions du chercheur avec les sujets de son enquête, c'est la rigueur de l'écriture et de la description empirique qui vont assurer que : « ce que je vous décris est réellement arrivé, les propos que je vous rapporte ont réellement été tenus, le réel dont je vous parle n'est pas un réel de fiction ou le fruit de mes fantasmes ». Olivier de Sardan, rappelle aussi que dans la recherche anthropologique, c'est le terrain qui dicte sa politique. Il cite ainsi :

Le héros, en anthropologie comme en sociologie ou en histoire, c'est celui dont on parle, non celui qui parle. Celui qui parle ne nous intéresse, d'un point de vue épistémologique,

que dans la mesure où ce qu'il peut nous dire de sa posture personnelle est nécessaire à la compréhension de ce qu'il nous dit des autres⁶⁰.

Un jour, Robert m'invita à venir travailler à son corral à Kuri, ou Guvrri en Saami, situé à environ à 30 kilomètres au sud de Kåbdalis. C'était un nouveau corral, construit l'été dernier. Il est disposé plus ou moins de la même manière qu'à Racktjärn (voir schéma p. 47). Ce jour-là, il y avait peut-être moins de rennes à trier (120 plus ou moins), mais tout autant de travail parce que beaucoup allaient être envoyés à la boucherie et vers un autre pâturage à Bredsel, au Sud-Est. Ils ont trouvé des terres où le lichen n'a pas encore été mangé. De nouveau, il y avait des éleveurs venant de villages Saamis voisins comme Luokta-Mávas, un village Saami des montagnes possédant beaucoup plus de rennes qu'Udtja et dont les terres d'exploitations sont situées beaucoup plus à l'Ouest. Mais aussi des éleveurs de Tuorpon, un village encore plus grand et dont beaucoup de leurs terres d'exploitations sont partagées avec celles d'Udtja. Ce jour-là, j'arrive au moment où ils venaient de terminer la première étape et les rennes étaient déjà dans un enclos secondaire attendant d'être séparé. J'aperçois Ante, accompagnée de Ella, sa petite-amie. Il m'invite à boire un café dans sa camionnette pour un court instant. J'avais le pressentiment que ce jour-là, ils s'attendaient à ce que je travaille beaucoup plus que ma précédente journée. Quand Robert me demanda si je suis prêt à commencer à travailler, c'est Ante qui répondit à ma place : « Il a bu un café, maintenant il est prêt ! ». L'ambiance me paraissait déjà moins pesante. Certains me reconnaissaient. J'ai eu droit à plusieurs salutations et je me sentais dans l'ensemble plus à l'aise d'aborder mes questions. De manière générale, plus je passais du temps avec eux et plus je me sentais « accepté » au sein des éleveurs d'Udtja.

⁶⁰ Olivier de Sardan, J-P. (2009). *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve, p.21.



Fig. 13 : Fin de journée au corral à Kuri. Photo : L. Deremiens, le 19 novembre 2023.

Mon troisième jour de travail fut encore plus déterminant dans mes suppositions. Robert m'avait donné rendez-vous à son corral à Racktjärn, comme le premier jour. Ce jour-là, régnait d'ailleurs une franche ambiance de camaraderie entre eux et avec moi. Ils ont fait beaucoup de blagues. Principalement sur moi et mon inexpérience. Ce fut d'abord Robert qui, l'air de vouloir m'embarrasser devant les autres éleveurs, accusa mon retard par le fait que j'avais fait la fête la veille à l'After-Ski à Kåbdalis et que je n'avais pas su me lever tôt ce matin (ce qui n'était pas faux pour autant). Plus tard dans la journée, ce fut au tour d'Ante. J'étais en train de maintenir un renne en attendant qu'Ante lui administre un vaccin. Puis soudainement, il feinte de me planter la seringue dans ma jambe. Je pris peur un instant, mais très vite on a rigolé. Anton, lui, était sorti de son silence habituel et était venu me parler pour me demander jusqu'à quand est-ce que je restais en Suède. Ensuite, il me dit de venir absolument au marché Saami de Jokkmokk début février, que ça allait être, selon ses mots, la « Big party ! ». Ce jour-là, Ante m'a même donné en guise de cadeaux deux bois de rennes, qu'il avait coupés le jour même. Le décalage de familiarité entre mon premier et mon troisième jour de travail était flagrant.

Ante et Robert me font comprendre que leur métier d'éleveurs est caractérisé essentiellement par l'obligation de travailler dur physiquement. Cela fait partie de leur éthique. Ante me rappelait souvent qu'un éleveur ne prend pas de jours de congés. « Tu travailles parce que tu dois travailler ! » me répétait-il souvent. Néanmoins, ils ont généralement des temps plus

calmes et une charge de travail allégée en mai et en juin durant la période des naissances. Du temps qu'ils mettent à profit en allant observer les femelles mettre bas dans les hautes herbes marécageuses. Le plus étonnant est que cet impératif de travailler dur dépasse les frontières de l'humanité pour s'étendre même au chien. Selon Ante, un chien doit avoir une utilité concrète, il doit servir une tâche. Son chien sert au guidage des rennes ou flair les pistes à la chasse. Il ne comprend pas comment l'intérêt d'avoir un animal domestique « juste pour le plaisir d'en avoir un », comme il dit. Un point de vue qui est partagé par mon voisin Gunther.

En me désignant des éleveurs provenant de villages voisins, Ante me dit que ce sont de mauvais éleveurs parce qu'ils n'ont pas bien surveillé leur troupeau qui s'est mélangé avec celui d'Udtja. Cela leur ajoute du travail. Ce genre d'incident peut profondément ternir les relations entre villages voisins.

Ante m'explique aussi qu'un bon éleveur doit connaître au moins une centaine de marques différentes. Lui, il en connaît plus de 300. Il peut même reconnaître une marque à une distance de 100 mètres. J'étais d'ailleurs très impressionné par la rapidité dont il fait preuve pour reconnaître les propriétaires des rennes juste par leur marque. Ante m'a montré une photo de sa marque. Elles sont toutes répertoriées sur le site [Sametinget.se](https://sametinget.se).

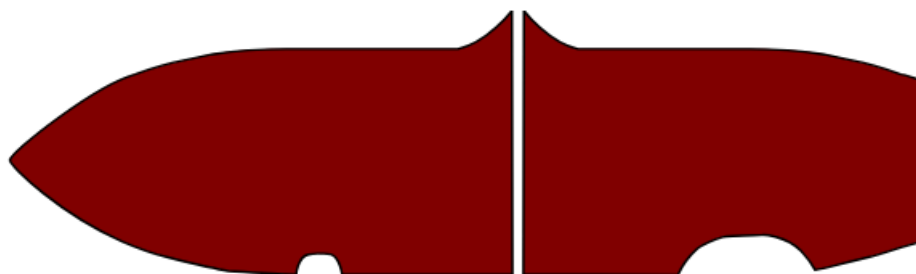


Fig. 14 : Illustration de la marque d'Ante. Source : <https://sametinget.se/mearka>

La marque du renne est la combinaison des coupures faites au couteau sur l'oreille droite et l'oreille gauche. Elle indique à qui appartient le renne. Tous les rennes appartiennent à un particulier, il n'y a d'ailleurs pas de rennes sauvages en Suède. Les rennes non marqués sont la propriété collective du village Saami propriétaire du troupeau dans lequel il s'inscrit. La marque d'un renne est très personnelle et se transmet généralement au sein de la famille⁶¹. J'ai remarqué qu'à de rares moments, les éleveurs n'arrivaient pas à déterminer le propriétaire du renne après avoir palpé l'oreille. Ils réfléchissent ensemble, discutent et après mure réflexion, on dirait

⁶¹ Source : <https://sametinget.se/renmarken>

qu'ils sont parvenus à déterminer le propriétaire. Une marque peut aussi faire référence au village Saami propriétaire. À ce propos, la marque du village d'Udtja s'appelle « Pieki ». Habituellement, ils essaient de marquer le plus possible les nouveau-nés durant l'été parce que le froid de l'hiver fait que le sang coagule moins et la plaie cicatrise moins bien. Mais cela se peut qu'un renne ait échappé à leur regard et doit alors être marqué plus tard notamment au moment du rassemblement pour séparer les rennes. Certains rennes se voient aussi accrocher une bande fluo pour être visibles de loin. Certaines femelles mères ont une cloche aussi pour être repérables de loin (surtout pour les nouveau-nés). Lorsqu'un éleveur décède et qu'il n'a pas de descendance pour reprendre la marque familiale, la marque du renne est alors mise en vente publiquement. Quand il était plus jeune, Gunther a voulu acheter une marque. Mais le village d'Udtja était déjà « complet », ils n'acceptaient plus de rennes. Gunther ne voulait cependant pas devenir éleveur, il voulait juste être propriétaire de quelques rennes. On appelle ce genre de statut « skötesrenar », quelqu'un qui est propriétaire de rennes, mais qui n'est pas éleveur lui-même et paye un éleveur pour s'occuper de ses rennes.

J'ai rapidement compris que ma motivation à travailler allait être le vecteur de mon intégration auprès des éleveurs. Et pour ce faire, il fallait aussi que je devienne autonome rapidement dans mon travail. Il fallait que je leur prouve que j'étais prêt à travailler dur et à apprendre vite malgré mon ignorance totale du processus. Le deuxième jour, j'ai essayé d'attraper mon premier renne tout seul, sans grand succès malheureusement, alors qu'avant je me contentais de suivre les injonctions de Robert ou Ante et d'intervenir en renfort si besoin. Le troisième jour, j'ai attrapé mon premier renne tout seul. Robert m'a félicité par un « Very good Léo ! ». Soucieux de vivre au plus près l'expérience de terrain, j'avais stipulé à Robert et Ante, lors de notre première rencontre, que je venais pour les aider dans leur travail. Conscient néanmoins que mon manque d'expérience pouvait s'avérer être plus un handicap qu'une plus-value. J'incarnais la figure du novice, très curieux, peut-être un peu maladroit. Étant le moins expérimenté, Ante blaguait souvent sur moi. Un jour, une fois après avoir terminé l'étape de séparation, Robert décréta une pause. « Maintenant, on va prendre un café. Le moment préféré de Léo ! » cria Ante pour me charrier.

Mais il est important de nuancer qu'à plusieurs reprises, mon ignorance aurait pu perturber la bonne conduite des journées de travail. Je n'étais pas exempt de faire des gaffes. Par exemple, dans le corral, j'ai compris par mes observations et les directives des éleveurs que le placement du corps est une chose très importante. La grégarité du renne fait qu'une fois qu'un va s'engouffrer à travers une porte de l'enclos, automatiquement les autres vont suivre. Ce qui se

présente comme avantage peut en réalité demander encore plus de vigilance puisque l'éleveur doit veiller à ne laisser aucune autre issue possible que celle dont il veut faire passer les rennes. De même qu'il est important de ne pas se mettre dans le champ de vision ou la trajectoire du renne. L'éleveur tâche de se cacher rapidement derrière un arbre ou de rester contre un mur sans bouger. J'avoue avoir eu beaucoup de mal à comprendre ce que je devais faire par moment et je me suis retrouvé à plusieurs reprises à gaffer en restant dans les trajectoires des rennes. Je devais faire attention et anticiper les actions et gestes des autres éleveurs. Heureusement, ce fut sans conséquence importante, mais cela m'invita à la prudence. Dès lors, mon travail d'ethnographe consistait à trouver le juste équilibre entre un engagement important de ma personne dans le travail physique tout en gardant une posture des plus consciencieuses quant aux conséquences potentielles de mon action.

D'un point de vue strictement méthodologique, mon travail ne pouvait se contenter de l'observation et de la description. Pour comprendre au mieux l'expérience d'élevage de rennes, le chercheur doit incarner la vie d'un éleveur, pas seulement imiter ses comportements, mais adopter son éthique, ses difficultés et ses ambitions. C'est la réflexion que j'aimerais proposer pour clore ce chapitre et tenter de dépasser le souci méthodologique de rester en surface dans la description empirique du réel. Olivier de Sardan relève que l'observation participante, et ses déclinaisons académiques comme « observateur intégral » ou « participant intégral »⁶² retiennent l'idée d'une immersion quasi quotidienne et pour un temps relativement long sur le terrain. L'anthropologue doit vivre au plus près de ceux qu'il entend étudier. Ainsi, il peut étudier « depuis l'intérieur ».

L'anthropologue française Jeanne Favret-Saada soulève l'ambivalence, voire la contradiction, que peut supposer par son énonciation l'observation participante, qu'elle envisage comme un oxymore. Elle cite ainsi :

Si je « participais », le travail de terrain devenait une aventure personnelle, c'est-à-dire le contraire d'un travail ; mais si je tentais d'« observer », c'est-à-dire de me tenir à distance, je ne trouvais rien à « observer »⁶³.

⁶² Olivier de Sardan, J-P. (2009). La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique, Louvain-la-Neuve.

⁶³ Favret-Saada, J. (1990). Être affecté. *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 8, p.5.

Elle distingue ainsi deux régimes de vérités que l'anthropologie classique commettait l'erreur d'opposer : d'un côté, il y aurait la confusion entre l'observable comme savoir empirique attesté et l'inobservable qu'on rangerait du côté de l'imaginaire et de la croyance, avec comme seul moyen d'accès la parole. Forte de son expérience de s'être laissé ensorceler sur son terrain dans le bocage français, elle explique qu'accepter de participer à ces rites d'ensorcèlements, c'était se laisser affecté par lui où l'empathie devient un vecteur de connaissance. Accepter d'être affecté pour dépasser la compréhension en surface de l'observation participante et accéder à des catégories de savoirs sous-estimés comme l'inobservable, l'implicite ou l'inimaginable.

Le seul fait que j'accepte d'occuper cette place et d'en être affectée ouvre une communication spécifique avec les indigènes : une communication toujours involontaire et dépourvue d'intentionnalité, et qui peut être verbale ou non⁶⁴.

Accepter d'être affecté peut permettre l'accès à une compréhension plus profonde, selon Jeanne Favret-Saada. Mais l'anthropologue américain Clifford Geertz rappelle que, ce qui est généralement considéré comme de l'empathie, ne doit pas se résumer à faire rentrer l'expérience de l'autre dans le cadre de conception du chercheur⁶⁵. Sans miser néanmoins sur l'effacement de l'égo ou la non-prise en compte d'aspects sensibles, ces composantes restent essentielles rien que pour être tolérées sur le terrain, mais appartiennent à l'expérience d'acceptation du chercheur et non à l'expérience propre du point de vueémique des sujets. Finalement, faire l'expérience « d'accepter », selon Jeanne Favret-Saada, et « d'être accepté » relèvent toutes les deux de la biographie du chercheur, selon Clifford Geertz, et s'éloignent de la capacité à interpréter leurs modes d'expression, le « Native's point of view », leurs systèmes de symboles.

Si la rigueur du chercheur apparaît comme seule garantie de scientificité, les données ethnographiques produites restent limitées par les capacités du chercheur à observer, comprendre et induire la réalité qu'il est en train de vivre. Finalement, à sa capacité à éprouver. Pour revenir à mon terrain, je n'avais sans aucun doute pas d'autres choix que d'éprouver physiquement le travail de l'éleveur, mais on pourrait pousser la réflexion plus loin en imaginant que je devienne moi-même un éleveur de rennes, bien que je ne puisse me rendre Saami, pour rendre compte de manière le plus fidèlement possible cette réalité.

⁶⁴ Ibid, p.6.

⁶⁵ Geertz, C. (1974). « From the Native's Point of View » : On the Nature of Anthropological Understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 28(1), 26-45.

3.6. L'ours : une menace et un symbole

Encore à l'heure actuelle, une des principales menaces pour son troupeau reste l'ours, me raconte Ante. Il m'informe qu'une année, un ours affamé qui sortait tout juste de son hibernation a tué vingt nouveau-nés de son troupeau au début du mois de mai. On pouvait suivre des trainées de taches de sang sur plusieurs kilomètres. L'ours mange tout. Il laisse juste les bois et les dents. Il s'attaque généralement aux nouveau-nés parce que ce sont des proies plus faciles. Ils sont plus faibles et ne savent pas encore très bien courir. Dans ce chapitre, je quitte l'espace d'un instant l'étude du renne pour m'intéresser à un autre animal présent en nombre sur mon terrain, l'ours. S'il reste un prédateur pour les herbivores, il n'en est pas moins une figure symbolique importante dans l'imaginaire saami.

Ante me dit qu'ils estiment le nombre d'ours à presque deux mille rien que dans le Norrbotten (comté le plus septentrional de Suède). La chasse à l'ours est très réglementée. Beaucoup plus que la chasse à l'élan. Elle commence à partir de fin juin, juste après le Midsommar (solstice d'été). Il est interdit de chasser l'ours en dehors de cette période sous peine de sévère peine pouvant mener jusqu'à quatre ans d'emprisonnement (j'ai appris cette information en cours de Suédois). Le nombre d'ours autorisé à être tué est d'ailleurs plafonné par l'État suédois et varie en fonction des années et de sa démographie. Cette année, il est fixé à 60 ours. Tout chasseur n'est pas censé ignorer ce quota qui est publié et actualisé régulièrement dans la presse. Chaque chasseur a le devoir de déclarer un ours abattu aux autorités compétentes. Ce nombre reste insuffisant selon Ante et ne répond pas assez aux besoins de sécurisation des troupeaux des éleveurs. Il aimerait que la limite autorisée augmente, justifiant que la survie de son troupeau en dépend.

Les éleveurs saamis, eux, ont le droit d'abattre un ours en dehors des périodes autorisées et peuvent dépasser les quotas seulement s'ils constatent qu'un ours constitue une menace directe pour leur troupeau. Encore une fois, ils doivent savoir justifier que c'était une nécessité, m'explique Ante. Cela fait partie de leurs droits culturels accordés par l'État suédois. Tout comme ils ont le droit de chasser dans n'importe quelle parcelle de forêts tant qu'elle se trouve sur leurs terres d'exploitation. Gunther, lui, loue une partie de forêt à l'État suédois. Cette loi favorisant les chasseurs Saamis est loin de faire consensus dans l'opinion publique. Un grand nombre de chasseurs la trouve injuste, me dit-on. Gunther lui ne semble pas animé d'un quelconque sentiment de jalousie. Il trouve même normal d'accorder ces droits aux Saamis compte tenu du rapport colonial passé dans lequel ils ont dû évoluer. Gunther m'a rapporté que

l'été dernier, Ante a tué deux ours. Mes acteurs de terrain chasseurs m'ont fait comprendre qu'abattre un ours est très difficile et que c'est le rêve pour beaucoup de passionnés de chasse. La performance d'Ante reste très impressionnante.

Si pour les chasseurs, l'ours, ou plutôt sa chasse, reste un symbole de prestige social, Gunther et Inge, lors de nos nombreuses discussions sur la chasse, me font comprendre que cet animal reste une figure très crainte dans la société suédoise. Ils m'expliquent qu'ils évitent de s'éloigner des agglomérations seules durant le printemps qui correspond à la fin de l'hibernation et invitent généralement à redoubler de vigilance. Ils sortent toujours avec leur chien qui pourrait les prévenir de la présence d'un ours grâce à son flair. Dans une perspective plus regrettable certes, le chien pourrait servir aussi de protection en attirant la furie de l'ours sur lui plutôt que sur l'homme.

Ce sentiment de crainte vis-à-vis de l'ours contraste avec la pensée traditionnelle saamie qui ne s'assimilait pas systématiquement l'ours à un danger, explique Helander-Renval. Dans la cosmologie saamie, l'ours peut prendre plusieurs formes différentes et de nombreux qualificatifs lui sont assignés. Il pouvait représenter un symbole de force et de courage, de sagesse, de régénération, de rajeunissement et de fertilité⁶⁶. Il était décrit comme un animal appartenant au royaume du sacré. Juha Pentikäinen écrit à propos de l'ours :

The bear was the most powerful feature of the natural world, with whom men wished to be in a good relationship, but whose powers they at the same time wished to share ; in ritual this power of the bear became part of Sámi persons' own power⁶⁷.

L'ours était ainsi un objet de vénération par les Saamis qui le dotait d'une âme le permettant d'être conscient de son être, d'avoir la capacité de parler la langue des humains et d'interagir avec eux. De manière similaire à la tradition finnoise, l'ours était sous la protection d'une divinité de la forêt⁶⁸. Comme explicitée précédemment, le succès de la chasse à l'ours dépendait directement de cette divinité auquel il convenait de s'attirer les faveurs, note l'anthropologue américain Irving A. Hallowell. Dans son étude sur les représentations de l'ours dans les cultures

⁶⁶ Weinstock, J. (2005). The bear went down the mountain : Sámi language usage then and now. *Linguistica*, 85-96

⁶⁷ Pentikäinen, J. (2007). Golden king of the forest : the lore of the northern bear., *Etnika Oy*, p.48 ; cité dans: Helander-Renval, E. (2010). Animism, personhood and the nature of reality : Sami perspectives, *Polar Record*, 46(1), 44-56.

⁶⁸ Hallowell, I. (1926). Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. *American Anthropologist*, 28(1), 1-175.

de l'hémisphère Nord, Hallowell décrit l'aspect cérémoniel ainsi que la dimension symbolique associée à la chasse et à la consommation des parties de l'ours. De l'éviscération de l'animal aux manières de commensalité, il détaille de nombreux rites de chants, de danses, de conduites codées selon des règles bien définies. Par exemple, Hallowell explique les règles pour s'asseoir autour du repas :

While the flesh, fat, and blood are boiling, the hunters, [...], "sit round the Hearth, every one in his proper place." The first place on the right belongs to the man who located the bear's den or the leader of the hunting party, the next person to him being the "shaman" (or drum beater), and next to the latter sits the hunter who "first encountered" the animal. On the left side sits the man who cut the wood with which the fire was built, next to him the hunter who brought the water in which the flesh was to be boiled, and so on⁶⁹.

On peut résumer ainsi : selon Hallowell, l'ensemble cérémoniel de l'ours aurait pour but d'une part de remercier l'animal et la divinité de la forêt et d'autre part, d'assurer la bonne transmission de la force et de la puissance depuis la dépouille de l'animal au chasseur.

Les Saamis avaient un code linguistique et un répertoire de mots bien spécifiques pour le qualifier. Par exemple, le mot *guovza*, bien qu'étant la traduction saamie pour ours la plus souvent mentionnée dans la littérature, était proscrit et ils préféraient employer un mot synonyme de grand-père pour appeler l'ours, explique Helander-Renval. Le professeur américain John Weinstock écrit que l'utilisation de termes alternatifs par les Saamis pour appeler l'ours, et la chasse à l'ours dans les mythes, relèverait en réalité de deux stratégies qui opéreraient dans le but de contrer symboliquement l'intelligence de l'ours : d'une part, ce langage spécifique servirait à duper l'ours en l'empêchant qu'ils comprennent les intentions de le chasser, et d'autre part, les chasseurs proclament leur innocence dans le meurtre de l'ours et écarte ainsi toute tentative de vengeance de la part des proches de l'ours. À ce propos, Weinstock note que certains contes de la tradition saamie n'hésitent pas à décrire l'ours comme un grand animal stupide et facilement manipulable au même titre que le renard⁷⁰. Je pense qu'un parallèle avec les travaux de l'anthropologue français Pierre Clastres peut être pertinent. Dans son étude sur les mythes dans les sociétés autochtones d'Amérique du Sud, Clastres raconte que deux figures mythiques très importantes sont souvent moquées dans les histoires : le jaguar

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Weinstock, J. (2005). The bear went down the mountain : Sámi language usage then and now. *Linguistica*, 85-96.

et le chamane. Son interprétation est qu'en tournant en ridicule ces deux personnages, le mythe suscitait le rire et permettait ainsi par la métaphore la démystification des personnages traditionnellement les plus craints dans la société traditionnelle saamie⁷¹. L'impossible conjonction entre le rire et la crainte était ainsi établie et permise. Je vois dans le cas de l'ours une possibilité d'appliquer ce même cadre d'analyse dans l'étude des mythes saamis.

Weinstock écrit aussi que l'ours a perdu son statut dans la cosmologie saamie à partir de l'intensification de la colonisation de Sápmi, notamment en cause l'augmentation du commerce de fourrure qui diminua fortement la population d'ours et les conversions systématiques au christianisme où les cérémonies de l'ours étaient réprimées. Les Saamis abandonnèrent progressivement la culture de la chasse comme moyen de subsistance principal pour se consacrer à l'élevage de rennes.

4. Exploration des savoirs saamis : intelligence et sensibilité

Knowledge is the life-blood of Sami culture.⁷²

Je pense que ce qui m'a le plus marqué sur mes cinq mois de terrain, c'est non seulement l'authenticité et la nature de l'ensemble des savoirs et connaissances, Saamis et non-Saamis, que j'ai relevées ou que mes interlocuteurs de terrain m'ont partagées, mais plutôt l'originalité de leur inscription dans le réel, finalement leur manière d'être Saami. La question des savoirs constitue même le cœur de cette recherche. J'ai voulu m'intéresser plus précisément à la question des savoirs Saamis, ainsi que dans une moindre mesure à la question de leur transmission, pour deux raisons principalement : d'une part, pour le dépassement des débats classiques opposant savoirs autochtones et savoirs scientifiques, et d'autre part, pour l'exploration d'une vision tout à fait originale offrant au monde une conjugaison de thèmes comme l'intelligence et la sensibilité à travers des approches repoussant les champs de la Nature et des cultures.

⁷¹ Clastres, P. (1974). *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Editions de minuit, Paris.

⁷² Dubois, T. (2011). « The Same Nature as the Reindeer » : Johan Turi's Portrayal of Sami Knowledge. *Scandinavian Studies*, 83(4), p.520.

Dans ce chapitre, j'aborde notamment la question de la relation entre l'éleveur et le renne et surtout en quoi cette relation s'inscrit dans une démarche de connaissance. Quelle est la nature de ce lien ? Quel est le sens implicite ou explicite ? En quoi nous informe-t-elle sur ce qu'est la manière d'être Saami ?

L'exploration de ces thématiques se basera sur les travaux de Thomas A. Dubois qui s'est intéressés à la vie du célèbre écrivain Saami, Johan Turi (1854-1936) dont la contemporanéité retient à la fois son expérience de berger, de guérisseur chamane, de chasseur de loup, de fils d'enseignant ou encore filleul d'un ministre. Dans son œuvre monumentale *Muittalus sámid birra*, publié en 1910 en langue Saami du Nord, Johan Turi dévoile pour la première fois au monde le mode de vie Saami et les traditions dans leur complexité et leur subtilité. Mais dans un premier temps, revenons brièvement sur le débat de la nature des savoirs autochtones et de leurs apports face à la science.

4.1. Discussion autour de la notion de savoir autochtone

L'anthropologie française pourrait retenir en premier lieu l'anthropologue Claude Lévi-Strauss qui, par son ouvrage intitulé « La pensée sauvage » publiée en 1962, introduit le débat sur les contributions de la pensée dite « primitive » à la pensée humaine, et par elle la question de l'existence d'une sous-entendue distance culturelle ainsi que ses apports pour les sciences humaines. Il invite dans cet ouvrage, à travers son entreprise structuraliste, à considérer les mythes, les rites, les croyances et tous autres faits de la culture comme autant des êtres « sauvages » comparables à tous ceux que la nature engendre sous d'innombrables formes, animales, végétales et minérales⁷³.

On pourrait citer aussi l'anthropologue français Louis Dumont dans sa manière de poser ce problème en termes de valeurs chez les modernes et les non-modernes⁷⁴. Il explique ainsi que les modernes font la distinction entre science, esthétique et morale. La nature de la science est telle que son existence même implique la séparation entre d'un côté le vrai, de l'autre le beau et le bien, et dans une autre acceptation, entre « ce qui est » et « ce qui doit être ». La découverte scientifique du monde, selon lui, a eu comme principale conséquence le rejet de toutes qualités auxquelles la mesure physique n'était pas applicable.

⁷³ Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Agora, Paris.

⁷⁴ Dumont, L. (1983). La Valeur Chez Les Modernes Et Chez Les Autres. *Esprit*, 79(7), 3-29.

L'anthropologue brésilienne Manuela Carneiro da Cunha, dans la leçon inaugurale du collège de France de 2012, plaide pour une science plus intégrative en abolissant les frontières entre les savoirs considérés comme scientifiques et ceux considérés comme autochtones⁷⁵. Elle revient dans un premier temps sur l'utilisation du langage dans la classification du réel. Selon elle, l'usage de certains adjectifs illustre davantage une tendance à contenir un certain type de savoir dans l'espace et le temps, limitant leur portée et ainsi leur validité, plutôt que d'interroger leurs contributions. Le « traditionnel » évoque ainsi une forme de transmission intergénérationnelle d'ensembles d'informations clos dont on peut certes jouir, mais qu'on ne peut augmenter. Elle nuance ce terme en disant que c'est plutôt le régime et le mode d'acquisition de ces connaissances qui est traditionnel plutôt que le contenu. Le savoir « local » est par essence construit dans un espace géographique et social limité et qui se décline par l'intimité du « milieu ». En contraste avec l'universalité de la science et la rationalité comme démarcation. Cette opposition a cloisonné les disciplines scientifiques en leur assignant des épistémologies spécifiques. La tendance a de tout temps été d'opposer l'anecdotique et le systématique, le descriptif et à l'analytique et le particulier à l'universel. Selon Lévi-Strauss, l'opposition entre ces deux logiques classificatoires, à savoir l'universalisation d'un côté et la particularisation de l'autre, traduit avant tout un choix de directions contraires ainsi qu'un moyen de dépasser chacune leurs limites : l'universalisation étend son ensemble initial à des domaines extérieurs et la particularisation tend vers l'individuation au-delà des bornes naturelles. Une autre formulation du problème de classification que soulève Claude Lévi-Strauss, cette fois dans « Race et Histoire » paru dix ans plus tôt que « La pensée sauvage », est la différenciation entre histoire stationnaire et histoire cumulative. Il explique ainsi que le caractère « cumulatif » d'une société s'appliquerait en réalité aux cultures qui se seraient développées de manière analogue à la société européenne, autrement dit dont le développement serait porteur de significations. Tandis que certaines cultures se feraient appeler « stationnaire », non pas parce que leur histoire le serait, mais plutôt parce que leurs évolutions ne seraient pas mesurables en termes du système de référence que nous utilisons et ainsi, porteraient en elles moins de significations⁷⁶. Cette distinction, explique Lévi-Strauss, ne porte finalement pas sur la nature intrinsèque des cultures, mais révèle plutôt l'ethnocentrisme de l'observateur par lequel il se place toujours pour évaluer une culture différente de la sienne.

⁷⁵ Carneiro da Cunha, M. (2012). *Savoirs autochtones : quelle nature, quels apports ? Leçons inaugurales du Collège de France*. Collège de France/Fayard, 227.

⁷⁶ Lévi-Strauss, C. (1952). *Race et histoire*. Paris.

Le débat de l'inclusion des savoirs autochtones ne traduit finalement que le souci de la science de toujours remettre en cause les classifications de son monde. Manuela Carneiro da Cunha, dans la même approche que Claude Lévi-Strauss, rappelle que la classification des savoirs découle plutôt d'une manière d'appréhender le réel plutôt que d'une différence de nature de ces savoirs. Le savoir des peuples sans écriture peut être rangé à côté de grandes traditions philosophiques et donc considéré comme partenaire d'un grand réseau de savoirs sur le monde, en un sens non pas seulement pragmatique (à quoi ça sert ?), mais plutôt ontologique (qu'est-ce qui existe ?) et éthique (quelle est sa valeur ?). L'anthropologue envisage cette articulation sur le mode de la collaboration, capable d'offrir des résultats répondant à des problématiques différentes d'un sujet commun. Toutefois, elle insiste sur le fait de ne pas poser ces régimes de savoirs en termes d'identique. Il convient au contraire de faire ressortir leurs différences institutionnelles et historiques.

4.2. Empirisme et pragmatisme

À la base de la production du corpus de connaissance particulier qui est décrit dans le chapitre précédent, on retrouve l'idée centrale que les Saamis produisent leurs savoirs à partir de l'observation de leur environnement.

De la même manière que l'ethnographe produit les données qui vont constituer son corpus ethnographique de son immersion totale dans son terrain, l'éleveur de rennes va constituer ses connaissances de l'observation fine de son troupeau, de ses mouvements et comportements. Souvenons-nous de la citation mise en épigraphe de l'introduction : « Quand le renne s'approche et traverse les routes, l'hiver arrive ! » Elle illustre parfaitement cette théorie. Un jour, nous parlions de la période des naissances qui prend place au printemps, à partir du mois de mai avec Ante. Il insiste premièrement sur le fait qu'on peut apprendre beaucoup de choses sur le renne rien qu'en l'observant et que c'est même une étape nécessaire pour tout bon éleveur.

Les éleveurs disent souvent qu'un renne qui naît début mai, lorsqu'il y a encore une certaine quantité de neige, est susceptible d'être plus costaud et résistera mieux à l'hiver. Durant cette période, les éleveurs essaient de louper le moins possible l'occasion d'assister aux naissances. Ils en profiteront notamment pour marquer les nouveau-nés. Ante me raconte que le mois de juin est plus calme. Ils ont droit à quelques jours de répit. Un temps qu'ils passent quand même auprès de leur troupeau à simplement les observer brouter dans les pâturages. On pourrait sans

problème faire un parallèle avec l'éthique de l'éleveur décrite dans un point précédent. Un bon éleveur est celui qui a su tirer les bonnes leçons de son environnement.

Dubois affirme ainsi que la connaissance empiriste est fondamentale dans la vision Saamie décrite par Turi⁷⁷. Il relève que les Saamis tirent une grande partie de leurs connaissances de la météo à partir de l'observation des rennes. La citation introduisant à ce chapitre illustre parfaitement cette vision. Il est dit que les phénomènes naturels et les espèces vivantes avec lesquelles les Saamis partagent leur monde peuvent fournir des informations utiles, à condition d'y prêter suffisamment attention. Un jour, un éleveur, avec qui l'échange était trop court pour demander son nom malheureusement, m'a expliqué que les rennes, lorsqu'ils se déplacent, émettent une sorte de son similaire au déboitement d'un os avec leurs pattes arrière et que si je me concentre bien, je pourrai l'entendre. Selon ses dires, ce son permet aux rennes de se suivre dans le brouillard par exemple lorsque la vue est altérée. Cette originalité physique est d'ailleurs documentée par Leroi-Gourhan qui explique que cette multitude de claquements, comparable à une articulation arthritique, est produite par le jeu des ligaments du pied⁷⁸.

La pensée saamie que décrit Johan Turi suggère aussi que la recherche empirique a fondamentalement aidé les Saamis à domestiquer le renne et à développer leur mode de vie pastorale. Le pastoralisme nomade doit ainsi être pensé comme une activité empirique fondée sur l'observation minutieuse du comportement des rennes et sur la reproduction continuelle de ces schémas de migrations, explique Dubois. Mais l'auteur rappelle aussi que cet empirisme est indissociable de la poursuite d'objectifs bien précis de survie et de résilience face aux différents obstacles qui se dressent sur leur chemin. Il institue donc que les savoirs saamis allient fondamentalement empirisme et pragmatisme. Il prend pour exemple les bergers nomades Saamis qui, sans leur connaissance rigoureuse de la composition des sols, de la topographie du milieu et des phénomènes météorologiques, auraient eu bien du mal à assurer la prospérité de leur troupeau en les guidant vers les pâturages où le lichen est le plus important. L'approche pragmatique des savoirs Saamis de Johan Turi décrite par Thomas A. Dubois s'illustre aussi par leur relation aux autres espèces animales. Il prend pour exemple que, durant la période des naissances, le troupeau est le plus vulnérable et demande une vigilance particulière des bergers.

⁷⁷ Dubois, T. (2011). « The Same Nature as the Reindeer » : Johan Turi's Portrayal of Sami Knowledge. *Scandinavian Studies*, 83(4), 519-544.

⁷⁸ Leroi-Gourhan, A. (1936). *La civilisation du renne*. Presses Universitaires de France.

Dans ce sens, connaître le calendrier d'hibernation de l'ours ou tenir à jour le registre du nombre de loups et de lynx est tout aussi important que connaître la répartition des pâturages.

La pensée pragmatique les guide jusque dans les pratiques quotidiennes de séparation des rennes. Pour citer un autre exemple, j'ai relevé lors de mes journées de travail que, face à l'espièglerie du renne, l'éleveur est contraint à redoubler d'intelligence. Si les rennes possèdent leur propre moyen de communiquer entre eux, les éleveurs ont appris à les distinguer en fonction de situations bien précises pour pouvoir les reproduire. Ils possèdent un répertoire d'actions et communications bien spécifique avec le renne qu'ils vont utiliser en fonction des directives à mener. Dans le corral, lorsqu'il faut faire passer des dizaines de rennes d'un enclos à un autre, on m'explique que la technique la plus efficace est d'agiter les bras vers le haut et vers l'avant en même temps, rappelant le battement d'aile d'un oiseau, tout en s'avancant lentement et en poussant des cris. Là encore, le cri à produire ne fait pas consensus auprès des éleveurs. Certains poussaient des « Hu ! Hu ! » alors qu'Ante, lui, préférait produire des « Chut ! Chut ! » pour les faire avancer. Il dit que c'est plus efficace, car le renne assimile davantage ce son comme un synonyme de danger.

À partir du mois d'août, les éleveurs doivent déjà commencer à rassembler leur troupeau. C'est important que les rennes ne se trouvent pas sur les territoires de chasse. Durant l'été, ils ont observé que les rennes restent généralement grouper pour pouvoir éloigner les moustiques présents en abondance dans les pâtures marécageuses. Ils disent d'ailleurs que les moustiques sont les meilleurs collègues des éleveurs durant l'été. Là encore, ce qui est raconté en apparence comme quelque chose d'anecdotique peut révéler en réalité une fine connaissance du milieu naturel ainsi qu'une certaine efficacité à tirer avantage de ce milieu.

J'aimerais maintenant quitter le domaine spécifique de l'élevage de rennes pour esquisser un parallèle entre le pragmatisme du mode de vie saami et la dissolution des familles saamies dans la culture des colons suédois. Le linguiste Karl Bernard Wiklund (1868 – 1934) explique que depuis le XVII^e siècle et l'intensification du processus colonial, les populations saamies sont confrontées au choix de soit se tourner vers la migration dans les montagnes à l'ouest ou bien l'assimilation. Il note qu'en 1900, le nombre de personnes enregistrées dans le Sápmi suédois était de 53 629 au total, mais qu'uniquement 9% d'entre eux, à savoir 4736, étaient enregistrés

comme Saami⁷⁹. Dans le Jämtland et le Härjedalen⁸⁰, on comptait même seulement quelques 853 Saamis contre plus de 110 000 Suédois. Svein Aamold indique que les Saamis étaient sans aucun doute plus nombreux, mais leur assimilation aux Suédois les conduisit à n'être plus qu'une minorité sur leurs terres. Il ajoute que la pensée dominante chez les colons, tout comme chez Wiklund, était basée sur une biologie raciale mêlant la mesure des crânes et des préjugés biomorphiques. Les Saamis étaient alors considérés comme des êtres « pas encore culturels » et l'assimilation devait leur amener des normes culturelles et une morale plus élevée⁸¹.

Bien que le caractère forcé de l'assimilation des Saamis ne fait aucun doute, on peut aussi le considérer comme muté par une inclinaison à la survie. Wiklund vantait déjà les mérites du mode de vie saami par leur capacité à faire preuve d'intelligence et de résilience face aux affres de la vie⁸². Sami Lakomäki raconte que les différents épisodes de violences entre populations saamies et non-saamies ont non seulement produits des discours de rejet sur un ennemi commun et sur un certain passé forgeant ainsi une mémoire intersubjective transmise, une sorte de « roman national », mais ont aussi engagé ces populations dans des négociations complexes sur l'identité et l'appartenance⁸³. Il prend comme exemple le cas du Kemi Lappmark⁸⁴ où de nombreuses familles saamies se sont mariées avec des colons finlandais, ont construit des fermes et ont commencé à parler la langue finlandaise, si bien qu'un début des années 1800, de nombreuses communautés Saamies étaient considérées, du moins par les personnes extérieures, comme étant devenues entièrement finlandais.

La théorie rencontre la réalité empirique. L'histoire familiale qui lie mes interlocuteurs de Kåbdalis, Lina, Gunther et Lennart, dont j'ai déjà raconté les prémisses au début de ce travail, s'inscrit directement dans cette logique d'assimilation. Ce jour-là, Lina m'avait présenté son ami Lennart. Lennart qui s'avère être aussi un cousin éloigné avec elle et Gunther. Il partage avec eux cet héritage Saami lié au nom Täbla et présente un certain intérêt à retracer la généalogie de sa famille. On a discuté toute l'après-midi. Constatant que je leur montrais un grand intérêt à connaître leurs histoires, il me donna un extrait d'un document retraçant

⁷⁹ Wiklund, K.-B. (1910). *Om lapparna i Sverige*. Albert Bonniers Förlag, Stockholm.

⁸⁰ Le Jämtland et le Härjedalen correspondent aux deux divisions administratives historiques situées au sud de la Laponie.

⁸¹ Aamold, S. (2023). Johan Turi's Ecology, *Interventions*, 25(7), 878-901.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Lakomäki, S. (2024). Talking about violence : bloody stories and colonialism in Sápmi, ca. 1600–1900. *Scandinavian Journal of History*, 49(4), 445-470.

⁸⁴ Ancienne division administrative historique située à la jonction des frontières de l'actuelle Suède et Finlande.

l'histoire de Kåbdalis et des villages aux alentours. J'apprends notamment dans ce document que les premiers habitants à s'installer à Kåbdalis étaient une famille saamie des forêts du nom de Lussi qui établirent leur ferme sur les bords du lac de Kåbdalisjaur sur la petite péninsule dans la partie nord du village. J'ai d'ailleurs rencontré lors d'une journée au corral un éleveur d'Udtja qui répondait au nom de Tomen Lussi et qui m'a confirmé que ce sont bien ses ancêtres les premiers habitants de Kåbdalis. Il m'explique qu'il vient d'une famille où l'élevage de rennes s'est perdu pendant plusieurs décennies et il est actuellement en train de relancer cette activité dans sa famille.

Lina et Lennart se sont connus à la mort de la grand-mère de Lina et s'apprécient mutuellement. Ils partagent tous les deux le même intérêt pour les traditions Saamies en même temps que le désir d'en savoir plus sur leurs ancêtres, de se relier à leur passé. Lennart connaît son arbre généalogique par cœur sur les cinq générations qui l'ont précédée. Son père vient de Kittajaur, un village comptant une dizaine d'habitations seulement et situé à cinq kilomètres au nord de Kåbdalis. Lennart a fréquenté l'école primaire de Kåbdalis quand il était enfant.

L'ancêtre Saami que Lina, Gunther et Lennart ont en commun s'appelait initialement Jon Larsson Täbla. Lennart a appris ces informations à partir du document qu'il m'a prêté. Lina m'explique qu'il a décidé d'adopter le nom de famille « Franklin » qui connotait plus suédois pour protéger sa descendance. C'était la dernière personne à avoir porté le nom de famille « Täbla ». Ainsi, il s'est « fondu » dans la culture suédoise. Quand elle était plus jeune, Lina a décidé de changer de nom de famille pour reprendre celui de ses ancêtres saamis. Elle justifie que c'était sa manière à elle de à la fois se reconnecter personnellement à la culture de ses ancêtres et de réactualiser ce passé pour qu'il ne tombe pas dans l'oubli. Son mari David, à leur mariage, a décidé de prendre aussi « Täbla » pour nom de famille contrairement à la coutume qui veut que ce soit l'épouse qui abandonne son nom pour celui de son époux. Lina et David sont donc les deux derniers de leur famille à s'appeler Täbla.

Lina décrit cet événement avec beaucoup de rage et une profonde tristesse. Elle ira jusqu'à qualifier de génocidaire la manière dont les Suédois se sont installés sur la terre de ses ancêtres et ont réprimé les pratiques et croyances autochtones. Elle cite ainsi :

And that's what society created. So they made a lot of people to give up their lives either they killed themselves or they left their identity and became Swedish. So it is in a way genocide. Or they would starve to death because they couldn't live without they were doing. (Extrait d'entretien semi-directif avec Lina réalisé le 10 octobre 2023).

On peut voir dans la volonté de Lennart et Lina de retracer sa généalogie, cette volonté à se reconnecter à ce passé et à le faire perdurer. Ce genre de récits est loin d'être un cas isolé dans la région, m'explique Lina. Les noms de famille, les histoires, les rumeurs, les silences, les tabous portent en eux le poids de la souffrance du passé.

Tout en n'excluant pas la prise en compte d'éléments émotionnels et sensibles dû à la nature même du partage de ces informations, analyser ces événements par le prisme du pragmatisme des alliances me semble pertinent pour rendre compte plus en détail des raisons qui ont poussé les Saamis à faire le choix de changer de nom de famille, ou bien d'abandonner les traditions et de se fondre dans la culture du colon. À cette question, on serait tenté évidemment de répondre par une autre « Avaient-ils le choix ? » suggérant que non. Nous avons vu précédemment que certains chercheurs parlent de migration des populations Saamies vers les montagnes pour échapper à la colonisation de leurs terres. Je pense que l'étude de la famille-à-distance capverdienne théorisée par l'anthropologue Pierre-Joseph Laurent pourrait contribuer l'étude des processus culturels et sociaux à l'œuvre dans la mesure où l'impact du contexte historique et du fonctionnement de la société engage des rapports de parenté motivés par un pragmatisme⁸⁵. Les informations que Lina m'a partagées permettent d'affirmer un choix de sécurisation de la filiation au détriment d'une continuité culturelle. Mais nous nous excluons d'entrer davantage dans les détails dans cette recherche. Le manque de données ne nous permet pas d'approfondir l'analyse de la société saamie par le prisme des alliances.

4.3. Le renne et l'éleveur : même nature ?

Un soir où j'avais invité à Lina à venir manger dans ma maison, je l'écoutais attentivement discuter avec Dominique, mon colocataire belge qui réalisait un film documentaire sur les éleveurs de rennes Tsaatans en Mongolie, de ce lien si spécial et j'étais fasciné par leurs apports mutuels. Lina éprouvait de la difficulté à trouver les mots lorsque je l'interrogeais sur la nature de ce lien si ce n'est qu'il se rapproche de l'expérience personnelle. C'est une relation privilégiée qui ne s'explique pas par des mots, selon elle. Elle vante notamment le pacifisme du renne et sa quiétude. Ils n'attaqueront jamais un homme. Ils peuvent faire preuve d'une grande capacité d'adaptation face à l'hostilité de leur milieu qui en fait un modèle parfait de résilience. Elle me confiera qu'ils sont l'incarnation même de la vie dans la Nature. Lina me

⁸⁵ Laurent, P.-J. (2018). *Amours pragmatiques. Familles, migrations et sexualité au Cap-Vert aujourd'hui*. Editions Karthala, Paris.

partage ses moments où elle résout de problèmes simplement en s'asseyant et en les regardant. Elle trouve le calme et la sérénité à juste les observer. De la même manière qu'Ante m'expliquait qu'on pouvait apprendre beaucoup de choses rien qu'en les observant. D'une certaine manière, Lina personnifie son renne, lui accordant une sensibilité similaire à elle. Elle me raconta une anecdote où, après avoir accouché de son premier enfant, Lina n'avait pas pu se rendre auprès de son renne pendant plus d'un an :

[...] But the fact that I can meet « Imbra » (le nom de son renne) after haven't seen him for a year and he would stop when I called his name ! It's amazing and then we can hold on to him and we can pet him and he will just stand there like nothing's happened for a year. It was yesterday and we were cuddling last winter. So of course that is really strange. It just shows that if it's not intelligence they have some type of presence that recognises you again after individual. So I think that is amazing! It's mind-blowing !
(Extrait d'entretien semi-directif avec Lina réalisé le 10 octobre 2023).

Le récit de Lina permet d'envisager la plausibilité d'une sensibilité réciproque entre le renne et l'éleveur.

Thomas A. Dubois, dans son travail biographique sur Johan Turi, cite à partir d'un poème écrit par Turi et traduit du Saami à l'anglais sur le lien, envisagé ici sous l'angle des qualités partagées, entre le renne et l'éleveur saami :

The Sámi have much the same nature as the reindeer. Both want to be on the move east and west in the manner that they are accustomed to. And both are sensitive. And because of their sensitivity they have been scared away from everywhere. And because of this, the Sámi today have to live in places where no one else is living besides Sámi. The Sámi would live just up in the high mountains permanently if it were possible to keep warm up there and provide for their animals, the reindeer⁸⁶.

Le point de vue de Lina peut être considéré en quelque sorte comme une invitation à quitter le rapport utilitariste dominant dans le paradigme naturaliste pour embrasser une vision plus intégrante. Hallowell décrit ce rapport utilitariste comme l'exploitation de l'animal par l'homme pour sa viande, sa peau ou toute autre substance et, pour le cas de certaines espèces

⁸⁶ Dubois, T. (2011). « The Same Nature as the Reindeer » : Johan Turi's Portrayal of Sami Knowledge. *Scandinavian Studies*, 83(4), p.519.

domestiques, pour ses services ou produits utiles à l'homme⁸⁷. Les manifestations de l'effritement de ce mode de pensée augmentent à mesure que les prises de conscience vis-à-vis de l'action néfaste de l'homme sur la « Nature » se multiplient. Plus récemment, Philippe Descola reproche au paradigme naturaliste l'impossibilité narcissique à comprendre la nature dans son autonomie, à savoir en dehors de la définition classique de « défaut d'humanité »⁸⁸. Cette originalité qui unit l'éleveur saami au renne domestiqué nous éclaire sur la possibilité de nouveauté ontologique dans la compréhension du rapport humain-environnement.

Un concept qui pourrait nous être utile dans cette compréhension est celui de « *Sami luondu* ». Dubois le définit approximativement comme une « nature saamie » ou pour reprendre ses termes « a Sami way of being ». Le chercheur Stéphane Aubinet insiste, quant à lui, sur le fait que ce concept complexe est intimement lié à la performance chamanique où voyage le *noaidi* entre les mondes des humains et des invisibles et peut prendre possession des corps. Ce terme peut prendre plusieurs sens. S'il fait référence à l'environnement physique, il est alors synonyme d'un autre concept, celui de *meahcci*⁸⁹. Le chercheur ajoute que loin de l'idée d'une nature sauvage non-domestiquée, *meahcci* évoque davantage un ensemble de lieux ou paysages familiers où différentes ressources peuvent être exploitées. Alors que *luondu* renverrait plutôt, dans son sens originel transmis par les Anciens, à la nature intérieure d'un être (comprenant autant l'homme que le renne par exemple) et recouvre divers aspects de sa vie, son caractère, son comportement, ainsi que sa relation avec les autres individus. Il est intéressant de relever aussi que, selon Dubois, ce concept *luondu* comprend en son essence les perceptions esthétiques et les dispositions émotionnelles associées au mode de vie saami et à plus spécifiquement à un corpus de connaissances reçu, à entretenir et à transmettre. Ce savoir inclurait l'ensemble des techniques d'élevage, de chasse, de guérison, etc.

On pourrait dresser un parallèle avec les débats lancés par l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro autour de ce qu'il appelle le perspectivisme et le multinaturalisme. Partant d'une comparaison entre différentes cosmologies amérindiennes, il centre sa réflexion autour de la conception indigène selon laquelle les êtres humains voient les animaux et les autres subjectivités qui peuplent l'univers de manière profondément différente de celle avec laquelle

⁸⁷ Hallowell, I. (1926). Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. *American Anthropologist*, 28(1), p104.

⁸⁸ Descola, P. (2001). Par-delà la nature et la culture. *Le Débat*, 114(2), 86-101.

⁸⁹ Aubinet, S. (2022). *Why Sámi Sing: Knowing through Melodies in Northern Norway*. Arctic Worlds.

ces êtres voient les humains et se voient eux-mêmes⁹⁰. Les différents concepts saamis illustrés ci-dessus prennent fondamentalement place dans une remise en perspective ontologique.

La dimension esthétique s'exprime très clairement dans les descriptions que fait Lina, et plus généralement les éleveurs de rennes Saamis avec qui j'ai interagi, de cette relation particulière avec le renne où l'idée de beauté, de ressenti et de transmission de cette beauté est centrale. Ainsi, Dubois explique que les Saamis sont non seulement plongés dans un système plus large de connaissances acquises grâce à leur longue et profonde relation avec les rennes, mais aussi fonctionnent et évoluent parfaitement dans cet environnement. Il explique que ce savoir et ces techniques constituent, selon Turi, l'essence de la pensée saamie sans quoi ce peuple resterait en situation d'errance. Armés de savoirs utiles, les Saamis prospèrent, malgré les rigueurs de leur environnement et les injustices politiques.

5. Le devenir Saami : résilience

En guise de conclusion à ce travail de recherche, il me semble important d'aborder les questions concernant l'avenir de ce peuple en prise avec des menaces existentielles directes comme l'intensification des activités d'exploitation des ressources naturelles ou bien encore le dérèglement climatique qui peut avoir des conséquences directes néfastes sur le quotidien des éleveurs de rennes. Je propose d'explorer les différentes visions de mes acteurs de terrain sur les changements à l'œuvre de leur environnement et qui témoignent notamment d'une importante cristallisation des points de vue entre Saamis et non-Saamis. Par les différents témoignages que j'ai récoltés et la littérature scientifique, on a vu que « l'être Saami » se conjugue en outre par une capacité indéfectible à faire preuve de résilience face aux défis du quotidien.

⁹⁰ Viveiros De Castro, E. (2014). Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène. *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, 138-139, 161-181.

5.1. Intensification de l'exploitation des ressources naturelles de Sápmi et dérèglement climatique

Une expression courante dans la sphère médiatique est celle de « Malédiction des ressources » qu'on peut désigner par l'ensemble des retombées négatives liées à leur exploitation⁹¹. Au même titre que la R.D.C. et ses diamants ou bien l'Alaska et son sol riche en hydrocarbure, le territoire du Sápmi regorge de ressources naturelles particulièrement convoitées par de puissants acteurs économiques. L'industrie forestière et minière est notamment très implantée dans la région et reste des pourvoyeurs d'emplois importants.

Gunther me raconta qu'il y a plus ou moins une cinquantaine d'années, pratiquement tous les habitants du village de Kåbdalis travaillaient dans l'industrie forestière. Il me parla notamment de l'entreprise SCA (Svenska Cellulosa Aktiebolaget), important fabricant de papiers mondial et qui reste à ce jour le plus grand propriétaire privé de forêts en Europe avec plus de deux millions d'hectares. Les deux plus grosses entreprises forestières sont basées à Luleå (dont SCA), m'explique-t-il, et de ce fait beaucoup de familles déménagent vers cette ville pour espérer de meilleures opportunités d'emplois. Gunther me raconte que le problème de nos jours avec les forêts c'est que les parcelles d'exploitation deviennent de plus en plus petites et morcelées. Le travail est beaucoup plus intensif. Les entreprises n'attendent pas que les arbres grandissent suffisamment et les coupent de plus en plus tôt. Ce qui menace les écosystèmes qui n'ont pas le temps de se reconstruire, selon lui.

Avant de se consacrer à plein temps à l'élevage, Ante a suivi une spécialisation en travail forestier au lycée. Son souhait est de contribuer au dialogue entre l'industrie forestière et les éleveurs saamis où règne de manière générale un climat d'hostilité entre les deux parties. Les affaires de l'une empiétant sur les affaires de l'autre, et vice-versa. Par hasard, j'ai vu défiler un jour un post d'un éleveur de rennes sur le réseau social Instagram qui disait « Fuck SCA skog ! », preuve des tensions existantes. Ella, la petite-amie d'Ante, est, elle aussi mue par le désir de s'engager positivement dans les affaires politiques saamies. Elle suit actuellement des études de droit à Luleå dans le but de mieux représenter les intérêts Saamis politiquement et de faire progresser les droits culturels des Saamis. Elle suit un cours spécialement de droit saami. Elle m'explique qu'actuellement d'un point de vue juridique, les éleveurs de rennes sont soumis

⁹¹ Malédiction des ressources. Source provenant de : <https://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/malediction-des-ressources>

au même droit que les éleveurs de moutons et que c'est un problème parce que les pratiques d'élevages sont très différentes et très mal représentées.

À l'issue d'une conversation avec Ante et Ella sur la chasse à l'ours, Ante m'explique que ce n'est pas l'ours la plus grande menace pour son troupeau, ni même le loup, le lynx ou aucun autre animal. La plus grande menace pour son troupeau c'est le train. Il me raconte que l'été dernier, ce n'est pas moins d'une centaine de ses rennes qui se sont fait écraser par un train. D'autant plus que c'était un train touristique, ajoute-t-il. Selon lui, la faute revient aux conducteurs qui ne font pas attention. Il les voit en train de lire leur journal ou de boire leur café. Je percevais beaucoup de rancune et de colère dans ses paroles. Il m'explique qu'il comprend le bien-fondé lorsqu'il s'agit d'un train de marchandises. « C'est bon pour l'économie du pays ! » dit-il. Mais il est scandalisé par le train touristique. Kåbdalis est de fait traversé par une ligne de train à visée touristique ouverte uniquement durant l'été et il s'avère que cette ligne traverse par la même occasion les terres d'Udtja menaçant directement les transhumances des rennes.

Mais l'affaire qui concentre tous les regards dans la municipalité de Jokkmokk, c'est le projet minier de Gállock (ou Kallak en Suédois). Le journal Le Monde titre à propos de ce projet : « La Suède dit oui à un projet minier très controversé⁹². » Ce projet prévoit l'ouverture d'une mine de fer à ciel ouvert située entre les localités de Björkholmen et de Randijaur, au nord-ouest de Jokkmokk, accordé par le gouvernement suédois à l'entreprise Jokkmokk Iron Mines. Si ce chantier est autant sujet à la controverse, c'est notamment de par sa localisation située en plein milieu des pâturages destinés initialement à la renniculture ainsi que des grandes routes migratoires pour les rennes⁹³. En négociations avec les autorités suédoises, les représentants politiques saamis tentent d'empêcher l'aboutissement de ce projet. Si beaucoup d'acteurs de la population saamie se mobilisent politiquement contre la mine de Gállock, d'autres sont plutôt favorables à son ouverture, surtout des acteurs non-saamis. Le débat reste très polarisé. Soit on est pour ou contre. Lina, Ante et Ella ont des avis bien tranchés sur la question et rejoignent la position de la plupart des Saamis, ils sont formellement contre. La position d'Anki balance en faveur. J'étais en voiture avec elle en route pour Jokkmokk lorsque nous avons eu ce débat. J'étais loin de me douter que les avis pouvaient autant diverger. Selon elle, cela va créer des emplois et peut être bénéfique pour l'économie de la région. Elle ajoute qu'elle comprendrait

⁹² Source : Le Monde. https://www.lemonde.fr/planete/article/2022/03/24/la-suede-dit-oui-a-un-projet-minier-tres-controverse_6118945_3244.html

⁹³ Source : <https://www.gallok.se/en-gb/>

les contestations à ce projet si la plupart des Saamis étaient encore nomades à l'heure actuelle. Étant donné qu'ils sont sédentaires et que l'élevage de rennes n'est plus l'activité principale pour la majorité des Saamis, Anki trouve qu'il n'est pas nécessaire de contester le projet.

Lors d'une escapade à la station d'Abisko durant le mois de décembre, à l'extrême nord de la Suède, je restai bloqué contre mon gré plusieurs jours dans la ville de Kiruna située à presque 300 kilomètres au nord de Kåbdalis pour cause de vague de froid polaire historique. Les températures étaient descendues à quarante degrés en dessous de zéro. Pour l'anecdote, cette température était historique uniquement pour les médias, stipule Gunther. Lui a déjà vu le thermomètre de sa maison descendre aussi bas quelques fois déjà dans sa vie. Le fait est qu'aucun bus ou train ne circulaient par cette météo. C'était l'occasion pour moi d'ouvrir mon terrain à des récits plus éloignés de Kåbdalis en allant m'intéresser à cette ville et ses enjeux. Ante m'avait informé précédemment qu'il existe selon lui un profond ressentiment anti-saami dans la région de Kiruna et qu'il n'est pas bien vu d'être Saami là-bas. Il me tardait d'essayer d'en apprendre plus à ce sujet.

Historiquement, Kiruna est une cité minière construite à la fin du XIX^e siècle. La mine de fer est une des plus grandes d'Europe et la plupart des habitants de Kiruna travaillent dans cette mine encore à l'heure actuelle. Un homme avec qui je discutais dans le train me dit même que : « Sans la mine, Kiruna n'existe pas ! », témoignant de l'importance de l'industrie minière. Récemment, cette ville est animée par le fait qu'elle est contrainte de « déménager », m'expliquent des passants dans la rue. En effet, toute une partie de ce que les habitants considéraient comme « la vieille ville » est fermée et menacée de s'écrouler sous la pression de l'intensité des activités dans son sol. Certains habitants sont ainsi relocalisés plus loin dans un nouveau quartier. Cependant, un habitant m'explique que les frais de déménagement sont trop élevés et que les opérations ne suivent pas le rythme effréné des activités minières. La situation serait même perçue comme une injustice selon lui. La société LKAB, propriétaire de la mine, dégage chaque année des milliards de couronnes suédoises de chiffre d'affaires, mais ne fait pas assez pour la ville. Un soir où je me promenais dans un bar, j'ai eu l'occasion de discuter avec deux ouvriers travaillant à la mine. Nous étions tous les trois sous l'emprise de l'alcool lorsque nous avons entamé la discussion et les langues se déliaient petit à petit. Ils me racontent qu'ils viennent tous les deux de Stockholm pour venir travailler dans la mine. Les conditions sont parfois difficiles, mais la paie est généreuse. C'est d'ailleurs la situation pour beaucoup d'autres ouvriers dans la mine qui attire aussi des travailleurs de l'étranger. Leurs discours étaient particulièrement critiques envers les Saamis, et plus précisément envers les pratiques

d'élevage de rennes dont, selon un des deux hommes, les migrations dérangent le bon déroulement des activités économiques de la région. Au cœur du débat, le même problème qu'à Jokkmokk avec Gállock. Des Saamis qui critiquent l'extension des activités d'exploitation des matières premières de Sápmi et des Suédois qui défendent l'expansion de leur économie.

Le dérèglement climatique constitue aussi une menace importante des existences arctiques. Un jour, Anki me raconta qu'il y a une environ trentaine d'années, les températures estivales ne dépassaient les quinze degrés au summum de l'été durant le mois d'août à Kåbdalis. Lorsque j'ai débarqué sur mon terrain début septembre, il faisait encore entre vingt et vingt-cinq degrés. Ces écarts de températures témoignent d'un réchauffement sans précédent en l'espace de quelques décennies. Constat partagé aussi par mon voisin Gunther qui trouve que Kåbdalis se réchauffe anormalement. L'impact du dérèglement climatique est particulièrement néfaste sur les activités rennicoles. Plusieurs facteurs sont à l'œuvre dans ces perturbations. Des changements brutaux de températures, comme c'était le cas début janvier 2023 où les températures étaient passées de -30°C à +1°C en l'espace de quelques jours seulement, et de conditions météorologiques peuvent affecter l'épaisseur, la consistance et la répartition de la neige. Par exemple, un épisode de précipitations suivi d'une importante chute des températures va créer une épaisse couche de glace en surface empêchant le broutage des pâturages d'hiver. Ainsi, l'accès à la forêt peut être bloqué. Des variations climatiques durant l'hiver pourraient aussi perturber la croissance de certaines plantes. En effet, une couche de glace trop importante favoriserait la formation de moisissure et rarifierait la quantité de ressources disponibles des pâturages d'été⁹⁴. On peut lire dans Riseth et al. que la première chute de neige de la saison reste généralement très déterminante dans les propriétés qu'aura le manteau neigeux durant l'hiver et des conditions de pâturages.

Les difficultés d'accès aux ressources alimentaires ainsi que leurs rarifications contraignent les mouvements saisonniers des troupeaux de rennes et obligent les éleveurs à faire preuve d'adaptation. Les stratégies à mettre en place se concentrent sur la recherche constante et la sélection des pâturages vierges. Cela ne suffit pas parfois et certaines communautés saamies des montagnes préfèrent ne pas déplacer leur troupeau vers les zones forestières de l'hiver et restent sur les hauts plateaux montagneux où règne un climat alpin⁹⁵. Encore une fois, une connaissance fine du milieu naturel est nécessaire. À ce propos, mes interlocuteurs de terrain

⁹⁴ Riseth, J. et al. (2011). Sámi traditional ecological knowledge as a guide to science: snow, ice and reindeer pasture facing climate change. *Polar Record*, 47(3), 202-227.

⁹⁵ *Ibid.*

m'informent qu'actuellement, les éleveurs se voient de plus en plus dans l'obligation d'aller nourrir leurs troupeaux avec des bottes de foin ou des aliments issus de l'industrie agro-alimentaire. Parfois, tous les jours. Encore une fois, cela dépend de la quantité de neige et des conditions climatiques au jour le jour. Lina m'explique que ce n'est pas très traditionnel d'aller nourrir ses rennes soi-même, mais parfois un éleveur n'a pas d'autres solutions en raison du manque de nourriture. Le pragmatisme l'emporte. Quelques fois, l'éleveur doit arbitrer entre nourrir son troupeau avec des aliments autres que ce que la nature peut lui procurer, au risque que les rennes ne s'accoutument pas à ce nouveau régime alimentaire et développent des complications médicales, ou bien rester traditionnel et compter sur la disponibilité des pâtures. De nouveau, la capacité des éleveurs à prendre les bonnes décisions pour la survie de son troupeau en fonction des situations reste un gage de compétences et d'expériences. Et puis aussi il existe certains éleveurs qui ne peuvent tout simplement pas se permettre de nourrir eux-mêmes leur troupeau, faute d'argent.

Dès lors se pose la question : comment composer et recomposer ses pratiques dans un univers en changement constant ? Ces problèmes confirment l'habileté des Saamis à être résilient face aux menaces existentielles sur leur environnement. Les défis futurs pour les activités d'élevages de rennes en matière de climat invitent à élargir le champ des solutions. Les connaissances scientifiques des phénomènes météorologiques peuvent se croiser aux logiques cosmologiques saamies. D'un point de vue scientifique, il y a une opportunité à ne pas manquer dans la co-construction de savoirs intelligibles qui rendrait compte d'une science plus intégrative.

Conclusion

Au terme de cette recherche, prenons le temps de revenir sur les idées essentielles développées dans cette monographie. C'est l'occasion de reparcourir les questions qui ont émergé au fur et à mesure que ma connaissance du terrain grandissait. Le terrain a été notamment marqué par une succession de moments forts où se sont enchaînées rapidement les opportunités d'apprendre sur les manières de vivre et de faire vivre sa culture dans cette région du Sápmi. Dans ces moments, tout s'agite, c'est une sollicitation de tous les instants pour l'œil de l'anthropologue qui est submergé de données. Le besoin d'emmagasiner rapidement des informations afin d'être transformées en données mobilisables nécessite une attitude bien spécifique. On suspend momentanément les préoccupations de la méthode de terrain et on vit le terrain, tout

simplement. Dans cette perspective, les malaises, les silences, la gêne occasionnée sont autant de sources exploitables qu'elles sont « inenseignable » par une quelconque méthode, si ce n'est la maximisation des interactions avec le groupe humain étudié. Et puis il y a les moments où s'éprouve la solitude et les sentiments d'immobilités et où le calme règne en maître. Cette expérience de terrain longue de cinq mois a constitué une opportunité extraordinaire d'immersion dans le mode de vie des habitants de ce petit village polaire ainsi que dans le quotidien d'un éleveur de rennes, caractérisé par l'ardeur du travail physique et la lutte pour se créer une place dans la modernité.

D'emblée plongé dans le doute des différences identitaires, je me suis sommé à dépasser la distinction fondamentale entre Saami et Suédois, pensant à tort que c'était un obstacle. Mon œil trahissait un désir d'authenticité renvoyant à un imaginaire exotique. Qui était Saami et qui était Suédois ? Ces questions reflètent le souci, presque caricatural, de l'ethnographe qui cherche à tout prix à « classer » dans des cases opaques. Alors que c'est précisément, à l'intersection de ces classifications, que se trouve la richesse ethnographique. Le vécu des acteurs présentés à travers ce récit ethnographique prend place dans des dynamiques de rapports de force de nature coloniale. Le processus de colonisation des territoires saamis, intenté par le pouvoir suédois et long de plusieurs siècles, a profondément modifié le paysage socio-culturel. L'accès au foncier se resserra pour les Saamis au profit de colons envieux d'exploiter les ressources naturelles. Les langues parlées, les rituels religieux et les pratiques traditionnelles fut violemment réprimées ou tombèrent en désuétude pour être remplacées de force par des mouvements religieux chrétiens comme le Laestadianisme. Le fait que plus personne ne parle les langues sâmes à Kåbdalis ou auprès des éleveurs du village saami d'Udtja est révélateur d'un abandon progressif de la tradition. Les identités ont été façonnées par l'assimilation forcée et le pragmatisme de l'alliance, comme les généalogies et les histoires familiales peuvent le témoigner. Depuis lors, les existences saamies sont alors engagées dans une entreprise de réappropriation de ce passé pour le faire persister et ne pas qu'il tombe définitivement dans l'oubli. La transmission orale occupe une place très importante dans cette marche vers la réaffirmation culturelle. Les différentes tensions actuelles entre de puissants acteurs industriels, majoritairement soutenus par l'Etat Suédois, et les populations locales alimentent une mobilisation politique rassemblée autour de l'unité spatio-temporel du peuple saami et la volonté de faire valoir leurs droits autochtones. L'ouverture de la mine de fer de Gállock, dans

la municipalité de Jokkmokk, démontre que les relations coloniales en Sápmi n'appartiennent pas seulement au passé mais qu'elles sont bien des dynamiques du présent⁹⁶.

Quant au renne, à la base des moyens de subsistances saamis depuis des temps immémoriaux, il garde une place privilégiée dans le bestiaire culturel saami. Plus qu'une ressource exploitable, l'élevage de rennes représente un marqueur identitaire fort, une part importante de la culture et de leur « être au monde ». La préservation de cette pratique est un enjeu crucial. Solbaak dira que l'élevage de rennes donne un sens important à l'identité saamie et à la reconnaissance politique en tant que minorité ethnique⁹⁷. Autrefois chassé, puis domestiqué pour un usage familial, et progressivement étendu à un commerce lucratif. Les pratiques rennicoles se sont transformées au gré des incursions étrangères, souvent inhospitalières, des logiques de marché et des conditions bioclimatiques. La forme traditionnelle du pastoralisme s'est orientée vers une gestion de « pâturages ouverts » où les éleveurs, disposant de moyens de transports modernes, sont en mesure de passer moins de temps à proximité des troupeaux et mènent une vie sédentaire⁹⁸. La traditionnelle *siida* a été remplacée par un système centralisé d'associations d'éleveurs, directement sous la coupe d'un ministère. L'intensification des pratiques a permis l'accroissement des troupeaux et des volumes de marchandises échangées.

À la manière que le renne s'adaptait à l'hostilité de son environnement, le Saami ajustait son mode de vie, de nomade à sédentaire, en imitant cet animal qui est « l'incarnation même de la vie dans la nature⁹⁹ ». L'expérience ethnographique du quotidien des éleveurs révèle les logiques intrinsèques de cette pratique, fondée sur un empirisme pragmatique. L'éleveur de rennes saami tire la majorité de ses enseignements de l'observation fine de son milieu, des comportements de son troupeau et du mouvement des saisons. Cet ensemble de connaissances et de savoirs originaux traditionnels est indissociable du mode de vie saami. Une sagesse mise à l'épreuve de l'utilitarisme capitaliste entre autres.

Enfin, cette recherche visait une description du caractère intersubjectif présent entre humains et non-humains. À travers l'étude de la relation éleveur saami-renne, l'accent est mis sur les redéfinitions ontologiques qui font tomber les barrières de l'animalité et de l'humanité, de la

⁹⁶ Ojala, C.-G. et Nordin, J. (2015). Mining Sápmi: Colonial Histories, Sámi Archaeology, and the Exploitation of Natural Resources in Northern Sweden. *Arctic Anthropology*, 52(2), 6-21.

⁹⁷ Solbakk, J.-T. (2006). *The Sámi people : a handbook*. Davvi Girji, Norvège.

⁹⁸ William, S. (2003). Tradition and Change in the Sub-Arctic: Sámi Reindeer Herding in the Modern Era. *Scandinavian Studies*, 75(2), 229-256.

⁹⁹ Notes de terrain, voir p. 77.

Nature et de la Culture. Outre l'engagement mutuelle dans une relation d'interdépendance, l'éleveur et le renne peuvent partager une sensibilité commune et suggèrent un rapport de réciprocité.

Bibliographie

Aamold, S. (2023). Johan Turi's Ecology, *Interventions*, 25(7), 878-901.

Aubinet, S. (2022). *Why Sámi Sing: Knowing through Melodies in Northern Norway*. Arctic Worlds.

Bergman, I. et Edlund, L.-E. (2016). Birkarlarand Sámi – inter-cultural contacts beyond state control: reconsidering the standing of external tradesmen (birkarlar) in medieval Sámi societies. *Acta Borealia*, 33(1), 52-80.

Bertilsson, U. (2015). Boundless rock art - symbols, contexts and times in prehistoric imagery of Fennoscandia. *Archaeopress Publishing Ltd*. 79-97.

Brunois, F. (2005). Pour une approche interactive des savoirs locaux : l'ethno-éthologie. *Journal de la Société des Océanistes*, 120-121, 31-40.

Caratini, S. (2004). *Les non-dits de l'anthropologie*. Paris, p.1.

Carneiro da Cunha, M. (2012). *Savoirs autochtones : quelle nature, quels apports ? Leçons inaugurales du Collège de France*. Collège de France/Fayard, 227.

Clastres, P. (1974). *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*. Editions de minuit, Paris.

Descola, P. (2001). Par-delà la nature et la culture. *Le Débat*, 114(2), 86-101.

Dubois, T. (2011). « The Same Nature as the Reindeer » : Johan Turi's Portrayal of Sami Knowledge. *Scandinavian Studies*, 83(4), 519-544.

Dumont, L. (1983). La Valeur Chez Les Modernes Et Chez Les Autres. *Esprit*, 79(7), 3-29.

Favret-Saada, J. (1990). Être affecté. *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 8, p.5.

- Fonneland, T. & Äikäs. (2020). Introduction : the Making of Sami Religion in Contemporary Society. *Religions*. 11, 1-7.
- Fonneland, T. & Kraft, S.E. (2011). New age, Sami shamanism and indigenous spirituality. 132-145.
- Geertz, C. (1974). « From the Native's Point of View » : On the Nature of Anthropological Understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 28(1), 26-45.
- Hallencreutz, C. (1987). Lars Levi Laestadius' attitude to Saami religion. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 12, 170-184
- Hallowell, I. (1926). Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. *American Anthropologist*, 28(1), 1-175.
- Helander-Renvall, E. (2010). Animism, personhood and the nature of reality : Sami perspectives, *Polar Record*, 46(1), 44-56.
- Hamayon, R. (2013). Contextual Variations of Shamanic 'Healing' in South Siberia: From 'Obtaining Luck ' to Relieving Misfortune. In Hobart, A. & Zarcone, T. (Eds). *Shamanism and Islam*. 3-16.
- Hansen, L.-B. et Olsen, B. (2013). *Hunters in Transition: An Outline of Early Sámi History*. Brill.
- Haudricourt, A.-G. (1962). Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *Homme*, 2(1), p.50.
- Ingold, T. (2015). From the master's point of view: hunting is sacrifice. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21(1), 24-27.
- Kalberg, T. (2017). Svenskehandelen som tok slutt. *Heimen*, 54, 43-61.
- Kraft, S.E. (2009). Sami Indigenous Spirituality : Religion and Nation-building in Norwegian Sapmi. *Temenos*. 45, 179-206.
- Lakomäki, S. (2024). Talking about violence : bloody stories and colonialism in Sápmi, ca. 1600–1900. *Scandinavian Journal of History*, 49(4), 445-470.
- Laurent, P-J. (2018). *Amours pragmatiques. Familles, migrations et sexualité au Cap-Vert aujourd'hui*. Editions Karthala, Paris.

- Laugrand, F. et Oosten, J. (2016). Les rennes d'Amadjuak: Éleveurs saamis et chasseurs inuits en Terre de Baffin (1921-1925). *Recherches amérindiennes au Québec*, 45(1), p.71.
- Leroi-Gourhan, A. (1936). *La civilisation du renne*. Presses Universitaires de France.
- Lavrillier, A. (2011). Ces Toungouses de qui nous vient le mot chamane. *L'Asie-monde : Chroniques sur l'Asie et le Pacifique 2002-2011*, 527-531.
- Lévi-Strauss, C. (1952). *Race et histoire*. Paris.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Agora, Paris.
- Lundmark, L. (2007). Reindeer pastoralism in Sweden 1550-1950. *Rangifer*, 27(3), 9-16.
- Méchin, C. (1997). La symbolique de la viande. In Paillat, M. (Eds.), *Le mangeur et l'animal. Mutations de l'élevage et de la consommation*. Mutations/Mangeurs, 172, 121-134.
- Olivier de Sardan, J-P. (2009). *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve, p.21.
- Ojala, C.-G. et Nordin, J. (2015). Mining Sápmi: Colonial Histories, Sámi Archaeology, and the Exploitation of Natural Resources in Northern Sweden. *Arctic Anthropology*, 52(2), 6-21.
- Oskal, N. (2000). On nature and reindeer luck. *Rangifer*, 20 (2-3), 175-180.
- Regnard J.-F. (1681). *Voyage en Laponie*. Ginkgo éditeur.
- Riseth, J. et al. (2011). Sámi traditional ecological knowledge as a guide to science: snow, ice and reindeer pasture facing climate change. *Polar Record*, 47(3), 202-227.
- Sahlins, M. (1978). *Culture and Practical Reason*. University of Chicago Press, Chicago.
- Solbakk, J.-T. (2006). *The Sámi people : a handbook*. Davvi Girji, Norvège.
- Stépanoff, C. (2017). The rise of reindeer pastoralism in Northern Eurasia: human and animal motivations entangled. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23(2), 376-396.
- Vialles, N. (1998). Toute chair n'est pas viande. *Études rurales*, 147(1). 139-149.
- Viveiros De Castro, E. (2014). Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène. *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, 138-139, 161-181.

Volokhine, Y. (2016). Maurice Godelier, L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique, Paris, CNRS éditions, 2015. ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions, 11(1), 218-221.

Weinstock, J. (2005). The bear went down the mountain : Sámi language usage then and now. *Linguistica*, 85-96

Wheelerburg, R. (1987). New Transportation Technology among Swedish Sami Reindeer Herders. *Arctic Anthropology*, 24(2), 99-116.

Wiklund, K.-B. (1910). *Om lapparna i Sverige*. Albert Bonniers Förlag, Stockholm.

William, S. (2003). Tradition and Change in the Sub-Arctic: Sámi Reindeer Herding in the Modern Era. *Scandinavian Studies*, 75(2), 229-256.

Zarcone, T. (2013). Introduction. In Hobart, A. & Zarcone. T(Eds). *Shamanism and Islam*. 21-31.

C'est quoi être un éleveur de rennes Saami aujourd'hui ? Ce mémoire propose une réponse à cette question en s'appuyant notamment sur une ethnographie fine du quotidien d'un éleveur de rennes Saami, enchevêtré dans des rapports politico-économiques incombés à la modernité. Que ce soit grâce au progrès technologique, facilitant le pastoralisme au jour le jour, ou bien les impératifs écologiques, les éleveurs saamis sont engagés dans des recompositions de leur univers symbolique où les logiques traditionnelles sont entremêlées par le pragmatisme et l'utilitarisme. La description empirique des pratiques et des savoirs interroge le changement culturel et social à l'œuvre, dans cet environnement façonné par le passé colonial suédois. En lien avec le système animiste et la cosmologie saamie, cette recherche s'intéresse notamment à la perception des éleveurs de rennes Saamis de leur milieu naturel ainsi qu'aux diverses interactions avec les autres existants (animaux, végétaux, terres, esprits, etc.). Une approche ethno-historique vise aussi à rendre compte du modelage des identités entre Suédois et Saamis qui tapisse les paysages du petit village polaire de Kåbdalis et de ses alentours.

Mots-clés : Saamis – élevage de rennes – traditionnel – savoirs – modernité

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté des sciences économiques, sociales, politiques et de communication

École des sciences politiques et sociales (PSAD)

Place Montesquieu, 1 bte L2.08.05, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/psad