



HAL
open science

Le réveil culturel autochtone. Étude anthropologique des revendications culturelles des Samis de Norvège

Armonie Brémond

► **To cite this version:**

Armonie Brémond. Le réveil culturel autochtone. Étude anthropologique des revendications culturelles des Samis de Norvège. Anthropologie sociale et ethnologie. 2017. dumas-01753081

HAL Id: dumas-01753081

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01753081>

Submitted on 29 Mar 2018

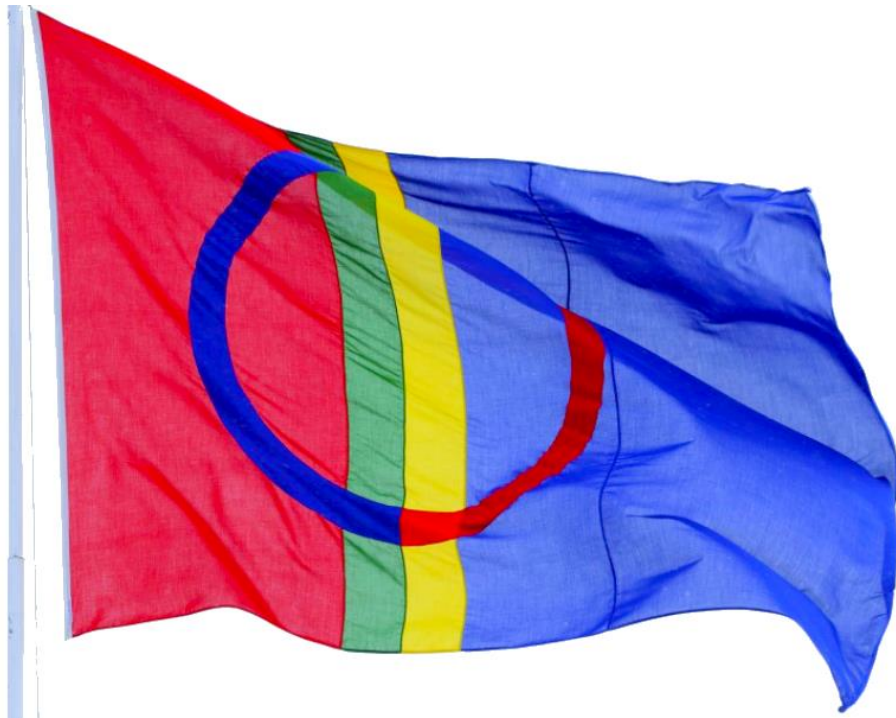
HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Aix-Marseille Université
UFR ALLSH
Département d'Anthropologie
MASTER 1 RECHERCHE
Anthropologie Sociale et Culturelle
Parcours Anthropologie de l'Europe et des sociétés occidentales
ETH T01 : Mémoire de Recherche

Le réveil Culturel Autochtone

Etude anthropologique des revendications culturelles des Samis de Norvège



Présenté par : **Armonie BREMOND**

Sous la direction de : **Christophe PONS**

Année universitaire : 2016/2017

Aix-Marseille Université
UFR ALLSH
Département d'Anthropologie
MASTER 1 RECHERCHE
Anthropologie Sociale et Culturelle
Parcours Anthropologie de l'Europe et des sociétés occidentales

ETH T01 : Mémoire de Recherche

Le réveil Culturel Autochtone

Etude anthropologique des revendications culturelles des Samis de Norvège

Présenté par : **Armonie BREMOND**

Sous la direction de : **Christophe PONS**

Année universitaire : 2016/2017

Image Couverture : *Drapeau same*, Photo: Espen Bratlie/Samfoto, Site : Sami in Sweden,
URL : <https://sweden.se/society/sami-in-sweden/>

NB : Par respect pour l'environnement, le papier utilisé est à base de fibres recyclées.

Remerciements :

Je remercie mon directeur de recherche, Christophe Pons, pour sa patience, sa disponibilité et ses conseils.

Je remercie ma famille, pour leur présence et leurs encouragements. Ainsi que Lucie, Océane et Sarah, qui ont donné beaucoup de couleurs à cette aventure.

NB :

Il existe de nombreuses appellations correspondantes à la société autochtone vivant sur le pourtour nord de la Scandinavie ; qu'il s'agisse des Lapons, Samis, Saami, Sames ou encore Fenni tous font référence à cette unique société. De même, la région peut être définie comme étant la « Laponie » mais aussi « Sàpmi » (entendre comme : territoire Sami), « Lapland », « Samiland ». Pour cet écrit les termes utilisés seront « Samis » pour nommer les personnes, « same » comme adjectif et pour désigner la langue, quant au territoire seule l'appellation « Sàpmi » sera retenue ; le terme « Laponie » étant trop ambiguë puisqu'il désigne à la fois le territoire des Samis mais aussi une région spécifique de la Finlande. De même, il existe différentes écritures du terme siida (siidat, sii'da), chaque auteur s'appropriant l'orthographe d'une langue orale.

SOMMAIRE

PROLOGUE

INTRODUCTION

Chapitre 1 : CARACTERISTIQUES DU REVEIL AUTOCHTONE

I- THEORIES CONCEPTUELLES

A- Notions autour du concept d'identité

B- Groupe ethnique et communauté d'appartenance

C- Vers une prise de conscience identitaire : l'auto-détermination culturelle

D- Relation minorité / majorité

II- CONTEXTE ET PROCESSUS DU REVEIL CULTUREL

A- Contexte mondial de l'émergence de la prise de conscience autochtone dans les années 70

B- La mondialisation et les peuples autochtones de l'Arctique

C- Réveil autochtone comme processus d'émancipation

D- Exemples d'autonomisation autochtone

E- Conclusion

Chapitre 2 : REVEIL AUTOCHTONE COMME STRATEGIE D'EMANCIPATION POLITIQUE ET DE REVENDICATION TERRITORIALE

I- EMANCIPATION POLITIQUE

A- Le conflit d'Alta

1- *Les faits*

2- *Enjeux et aboutissement du conflit*

B- Avancées sur les plans local et national

1- *Le statut de la langue same*

2- *Samediggi (parlement same) et Conseil Same*

C- Avancées sur la scène internationale

1- *Convention Ilo n°1469 relative aux peuples indigènes et tribaux (1989)*

2- *Déclaration des droits des peuples indigènes*

3- *Conseil de l'Arctique*

- II- REVENDICATION TERRITORIALE
 - A- Elevage du renne dans le Sàpmi
 - B- Conflits liés au territoire
 - C- Réchauffement climatique et problèmes environnementaux
 - D- Perceptions et controverses autour du territoire du Sàpmi
 - E- Conclusion

Chapitre 3 : REVEIL AUTOCHTONE COMME REAFFIRMATION DE L'IDENTITE

- I- REAFFIRMATION D'UNE IDENTITE AUTOCHTONE
 - A- Enjeux actuels autour de l'identité
 - B- Notion de samicité et rapport à l'élevage
 - C- Exemples de ressources culturelles de la société same
 - 1- *Production artistique, littéraire et médiatique*
 - 2- *Le Joik : chant traditionnel same*
 - 3- *L'éducation et la jeunesse same*
 - 4- *La religion*
 - 5- *Symboles sames : symboles de souveraineté*
 - D- Conclusion
- II- CREATION DE L'IDENTITE : PAR ET POUR QUI ?
 - A- Jeux d'identités
 - 1- *Identité locale, identité mondiale*
 - 2- *Identité culturelle selon Jones-Bamman*
 - B- Regards croisés : l'opposition de deux idéologies
 - 1- *L'identité same au prisme du regard occidental*
 - 2- *L'identité same au prisme du regard same*
 - C- Conclusion

CONCLUSION

ANNEXE

BIBLIOGRAPHIE

PROLOGUE

Le Sàpmi est un territoire qui s'étend sur la partie la plus septentrionale de la Scandinavie. Il englobe des régions de Norvège, de Suède, de Finlande et la péninsule de Kola, appartenant à la Russie. Ses limites sont difficiles à définir car il n'est délimité par aucune frontière officielle et sa position sur quatre pays différents lui confère un statut géopolitique ambigu ; aujourd'hui encore de nombreuses controverses existent, qu'elles soient politiques, économiques ou culturelles. Le Sàpmi a une superficie d'environ 400 000 km², c'est un territoire aux paysages très variés, partagés entre une zone côtière et une zone continentale, apportant de ce fait de nombreuses ressources de la mer et de la terre. Le littoral est composé par une chaîne de montagnes et de fjords dont les plus hauts sommets culminent à 1000m d'altitude. Dotée d'un climat tempéré par la jonction des facteurs maritimes et du Golf Stream, la zone côtière bénéficie de températures plus douces et d'une pluviométrie plus importante que le reste de la région. De nombreuses îles de grandes superficies jalonnent la côte. L'intérieur des terres norvégiennes est marqué par un plateau d'une hauteur variant de 300m à 500m en moyenne (Vidda) où l'on retrouve une végétation de type toundra. Les conditions climatiques y sont rigoureuses, spécifiques au climat arctique. La région subit des écarts de température allant de -40°C en hiver à +35°C durant le court été. Au contraire, les parties nord de la Suède et de la Finlande, d'altitude plus faible, sont recouvertes de forêt boréale et de taïga où les essences forestières majoritaires sont les conifères et les bouleaux (Cabouret ; 1989). Autres distinctions de ces latitudes : la nuit polaire qui dure de mi-novembre à mi-janvier et le soleil de minuit présent de mi-mai à mi-juillet (Ingold ; 1976). En comparaison à la taïga de Sibérie, la Scandinavie offre un échantillon beaucoup plus varié en matière de géographie et de biodiversité.

Démographiquement parlant, le Sàpmi est une des régions les moins peuplées d'Europe avec une population inférieure à 5 habitants au km² (voir 1 habitant au km² dans le Finnmark). En Norvège, dans les régions du Finnmark et du Troms la majorité de la population est same, c'est pourquoi les communes de ces provinces ont obtenu de nombreux droits quant à l'utilisation de la langue same. Il est à souligner que les Samis résidants dans les capitales représentent un pourcentage non négligeable de la population. On compte aujourd'hui entre 70 000 et 100 000 Samis dont 60 000 en Norvège, 36 000 en Suède, 10 000 en Finlande et tout juste 2 000 en Russie (United Nations ; 2015). La culture traditionnelle same a été très

étudiée par les explorateurs puis par les universitaires occidentaux. Ils sont définis comme le seul peuple aborigène d'Union Européenne, ayant leur propre langue et culture. Or c'est une société complexe de par sa pluralité et sa territorialité. Situés sur quatre pays différents qui ne s'accordent pas sur les questions de droits et de politique, et divisés en sous groupes culturels hétéroclites, les Samis doivent sans cesse s'accommoder de ces paramètres pour réussir à définir leur ethnicité. Cette identité à multiples facettes se décline en différents groupes : Mountain Samis (traditionnellement éleveurs de rennes), Sea Samis (majoritairement des pêcheurs), Forest Samis (économie de prédation) etc. Chaque groupe a des caractéristiques culturelles qui lui sont propres. Les vêtements traditionnels mettent, par exemple, en évidence l'appartenance de l'individu à sa communauté. Ils diffèrent en formes, couleurs, broderies, et permettent aux personnes de savoir précisément de quel groupe, village et même famille le porteur est issu. Il en va de même pour la langue, on dénombre dix dialectes sames répartis sur l'ensemble du territoire Sàpmi : (dans l'ordre de d'ouest en est :) South Sami ; Ume Sami ; Pite Sami ; Lule Sami ; North Sami (le plus parlé, celui utilisé par les institutions) ; Inari Sami ; Skolt Sami ; Akkala Sami ; Kildin Sami et Ter Sami¹ (Lehtola, 2004). D'après l'historien Kent, « one particularly notable characteristic of the Sàmi is their highly distinct languages, and language shifts have often mirrored the fate of the Sàmi people themselves over their long history » (2014; p49).

Les premières traces humaines dans la région datent de -10 000 av. JC, pendant L'« Age du renne » (Vitebsky, 2005), (Leroi-Gourhan, 1936). Lorsque les glaciers se sont retirés en raison du réchauffement planétaire, les animaux se sont déplacés vers le nord sur ces nouveaux territoires. Les populations de chasseurs les ont suivis et ont trouvé de nouvelles sources de nourritures (baleines, phoques, poissons...). Ces premiers habitants, les « Komsa », étaient des chasseurs-cueilleurs semi-nomades se déplaçant au gré des saisons. Des peintures rupestres ont été découvertes dans des grottes de la région d'Alta datant de cette époque (-6 000 av.JC). D'autres vagues migratoires ont colonisé la région, dont les Samis entre -800 av. JC et 1 100 ap. JC. Les échanges interculturels ont été tels qu'ils ont abouti en une seule unité ethnique : les proto-Samis (Hætta, 1993). Jusqu'au XI siècle, les Samis ont entretenu le commerce des fourrures avec les populations alentours, cependant leur principal marché s'effectuait avec les romains. D'ailleurs un des premiers récits relatant l'existence des Samis est écrit par Tacitus en 91 ap. JC : « Germania » (Lehtola, 2004). La société same est construite autour des Siida (ou « Sami village system » (*ibid.* ; 23)). C'est un système socio-

¹ Voir carte annexe

économique et politique permanent. Chaque Siida est définie par une aire géographique où pâturages et eaux sont partagés par la communauté. Une assemblée spécifique gère les questions générales liées au territoire, elle est dirigée par un responsable élu par le reste du groupe. « La sii'da [...] constitue le pivot de l'organisation sociale des pasteurs lapons » (Delaporte, Roué, 1986 : 115).

L'émergence des états (Russie, Suède et Danemark-Norvège) a quelque peu modifié les relations entre les différents groupes sames. Mais le changement le plus significatif est apparu au XVI siècle avec les débuts de l'élevage du renne. En effet, la raréfaction des rennes sauvages et l'accès à de nouveaux pâturages ont permis le développement de l'élevage, qui s'est avéré être le moyen efficace de sauvegarder leur tradition. Les connaissances acquises par la chasse, les terminologies ainsi que les techniques ont simplement été transférées à l'élevage. Cette activité a modifié le mode de vie d'une partie de la population, notamment avec la transhumance annuelle entre pâtures d'hiver sur le Viida et pâtures d'été près des côtes. Sous l'influence de l'élevage la structure des siidas s'est également métamorphosée, en s'étalant sur une surface plus grande certains conflits entre les différents groupes sont apparus. Néanmoins, l'élevage du renne a permis de sauvegarder l'identité ethnique same dans un écosystème en évolution. Une autre conséquence de cette pratique est l'assimilation à la population nordique de plus en plus présente en Sàpmi au XVIII siècle (Kent, 2014). Croulant déjà sous les dettes imposées depuis des siècles, les Samis se sont retrouvés en compétition avec ces nouveaux arrivants pour partager l'utilisation du territoire et des forêts. Depuis le XV siècle une politique de colonialisation des peuples du nord avait été mise en place, notamment par le contrôle social (taxes, institutions, contrôle des siidas...) et par la christianisation.

La religion traditionnelle same est animiste avec la présence d'un panthéon de dieux et du chamanisme. Mais au XIV siècle des missions d'évangélisations sont mises en place et en 1599, le roi danois Christian IV propage l'église luthérienne dans tout le nord de la Scandinavie. La péninsule de Kola est convertie à l'orthodoxie impliquant ainsi une religion différente entre les Samis de l'ouest et ceux de l'est, entraînant la division des Samis en deux groupes culturels distincts (Delaporte, Roué, 1986). Au milieu du XIX siècle naît un mouvement religieux luthérien sous l'impulsion de Lars Levi Laestadius : le laestadianisme. Ce mouvement prendra une importance significative pour la société same surtout avec l'événement de la « Rébellion de Kautokeino » révélateur des conflits sous-jacents de l'époque (Lehtola, 2004). En 1848, la politique de « norvégianisation » s'intensifie avec la création d'internats pour les élèves sames, l'interdiction d'utiliser la langue same, la

sédentarisation de nombreuses familles, l'interdiction de pêche en mer du nord, l'impossibilité des Samis d'être propriétaire foncier, la fermeture des frontières nationales qui empêchent certains éleveurs de participer à la migration saisonnière etc. Toutes ces lois mènent vers un double processus d'assimilation : d'une part, par l'agriculture et la sédentarisation et d'autre part, par l'éducation et le langage (*ibid.*). L'acculturation de la population same s'est ainsi poursuivie jusqu'aux années 60. Pendant la seconde guerre mondiale, une grande majorité des populations vivant à l'extrême nord de la Scandinavie (dont les régions de Laponie finlandaise et du Finnmark norvégien) ont été évacuées. A leur retour, ils ont découvert un territoire dévasté et des constructions détruites sous les bombardements. Cette réalité marque une interruption (voire disparition) de leur culture matérielle. De ce constat vont émerger des revendications culturelles et ethniques.

INTRODUCTION

“And then there is us, and then we are more, and even more,
and we love to see the dark world turn light,
we smile mildness into the winter of the senses,
we¹.”

Ces quelques lignes, écrites par le poète same Valkeapää, mettent en lumière l'importance pour les Samis de se dévoiler comme un peuple à part entière. Suite à la longue période d'acculturation, il leur a fallu trouver le moyen d'élever leur culture en une bannière identitaire qui leur permettrait de s'unir et de légitimer leur existence. La principale réponse à cette contrainte fut le *réveil culturel autochtone*.

A priori rien ne laissait penser que le sujet de ce mémoire serait basé sur la revendication identitaire des sociétés autochtones. Etant très impliquée dans les difficultés que pose le réchauffement climatique à l'échelle planétaire, je tenais à conduire une recherche sur les impacts qu'il engendrait sur certaines populations. L'Arctique, de part sa position vulnérable, est particulièrement exposée aux variations climatiques. Il me paraissait donc judicieux de mener mon enquête sur cette aire géographique. La région s'étant imposée d'elle-même, il me fallait trouver une société appropriée où focaliser mon étude. Sensibilisée par la question same suite à un précédent voyage en Norvège, je décidais d'approfondir mes connaissances sur le sujet. Il s'avère que les Samis subissent directement les effets du changement climatique, déterminant ainsi mon choix. La décision était prise, j'articulerai ma recherche de master autour des impacts que le réchauffement climatique pourrait avoir sur la société same de Norvège. Cependant, après quelques recherches, j'ai compris que cette question englobait aussi de nombreux paramètres environnementaux, comme l'utilisation des ressources de leur région, qui ne pouvaient être laissés pour compte. De même, les questions environnementales sont reliées au réveil culturel autochtone via les revendications territoriales. Pour comprendre sur le terrain les conséquences environnementales et territoriales, il fallait que j'élargisse ma recherche de master 1 aux enjeux culturels et identitaires sames, mis en exergue par le

¹ Poème de Valkeapää, traduit en anglais par Nordström and Gaski

dispositif du réveil culturel. Ce mémoire de master 1 a pour but de comprendre les paramètres sociaux, culturels et environnementaux dus à la revendication identitaire same ; et ce, pour me permettre de questionner l'année prochaine, les impacts de la politique environnementale et du réchauffement climatique sur la société same.

S'il n'y a pas de définition officielle pour caractériser la période de transition et de revendication autochtone, quelques universitaires utilisent le terme de *revendication* (Behagle), mais aussi de *mouvement* same (Ingold) ou de la *renaissance* same (Lehtola). Enfin, certains parlent de *réveil culturel* (ou *awakening*) (Galus, Hætta etc.), expression qui, pour ma part, me semble être la plus pertinente dans la situation same. Le terme réveil renvoie au mouvement de renaissance du sentiment religieux dans certaines églises chrétiennes (Hocken, 1994). Les réveils tendent à susciter une piété plus existentielle, plus engagée et plus démonstrative, qui se fonde sur une expérience personnelle. Ils représentent une protestation contre une religion à dominante intellectualiste. La formule du réveil peut être extrapolée aux revendications identitaires autochtones tout en gardant cette dernière signification. Le réveil culturel sous-entend une position de souveraineté de la communauté, d'opposition à la majorité et rappelle une existence antérieure dévitalisée (comme « assoupie »).

Afin de mieux cerner l'ampleur de l'objet, il est nécessaire d'éclaircir la notion de culture. Elle a été définie dès le départ grâce à Tylor : «La culture ou la civilisation, entendue dans son sens ethnographique étendu, est cet ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, le droit, la morale, les coutumes, et toutes les autres aptitudes et habitudes qu'acquiert l'homme en tant que membre d'une société» (cité dans Rocher, 1992 : 1). Cette définition se rapporte davantage à un ensemble de faits qui peuvent être directement observés qu'à la totalité des entités que les anthropologues caractérisent de culturelles. En prenant compte de ce paramètre, Rocher requalifie la culture selon la définition suivante : «un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte (1992 : 3). La culture retranscrit à la fois les sphères économique, politique, matérielle, territoriale, mais aussi immatérielle, idéologique, religieuse, etc. Elle comprend les représentations symboliques et identitaires de la société elle-même, ainsi que le sentiment d'appartenance à la communauté. En définitive, on peut s'attendre à ce que le réveil culturel autochtone questionne tous ces éléments.

La quasi-totalité des études menées après les années 70 chez les Samis traitent de près ou de loin des questions de revendications culturelles. Mais rares sont celles qui les théorisent

explicitement. Parmi celles-ci, on peut souligner les travaux de Behagle (2001) et de Hoffmann-Schickel (2016) qui prônent l'importance de la réaffirmation identitaire et de la revendication territoriale dans tout processus générateur d'ethnicité. Les enjeux du réveil culturel sont primordiaux pour l'avenir des sociétés autochtones car ils négocient non seulement le statut identitaire de la population, mais aussi la politique des gouvernements à leur égard. Par le biais de leurs revendications, c'est toute la structure sociale et économique de la société qui entre en jeu. La construction des réveils culturels est inhérente à la majorité des peuples autochtones, un grand nombre d'entre eux traverse une période de protestation et d'émancipation depuis la fin de l'ère coloniale.

Ce travail de recherche portera sur l'articulation des enjeux identitaires des populations autochtones lors des réveils culturels. Au travers de cette problématique, je chercherai à comprendre le contexte mondial de l'émergence de ces réveils tout en questionnant le rôle de la globalisation ; quelles en sont les issues symboliques et concrètes pour les individus ? Il est également nécessaire de questionner comment ce phénomène interfère dans les relations entre la population concernée et la majorité gouvernementale, à quelles places ces peuples peuvent prétendre sur les scènes locales, nationales et internationales. Enfin, il faudra définir les divers mécanismes de réaffirmation et d'émancipation culturelle qui seront les aboutissants du cycle du réveil culturel. Pour répondre de manière spécifique à ces interrogations, l'analyse se concentrera sur la population des Samis de Norvège, bien que certains écarts soient faits vers d'autres sociétés de l'Arctique pour donner plus de fond à mon propos.

L'analyse se détaillera en trois chapitres. Dans le premier, j'y aborderai les théories autour des notions d'identité, de groupe ethnique et de communauté d'appartenance afin de traduire des concepts étayés par différents travaux anthropologiques. La question de l'autodétermination, primordiale dans tout phénomène de réveil culturel, sera elle aussi étudiée. Je mettrai en exergue les relations entre minorité et majorité. Dans un second temps, j'exposerai le contexte mondial relatif à l'émergence de l'émancipation autochtone ainsi que les conséquences de la mondialisation. Enfin, je poserai les fondements de ma recherche théorique sur le processus de réveil culturel autochtone.

Le deuxième chapitre sera constitué par une approche ethnographique de la société same. J'y détaillerai le conflit d'Alta : mouvement précurseur du réveil culturel same ; puis leur émancipation politique par le biais du parlement same (*Samediggi*) et par la revalorisation de

la langue. Je développerai le rôle des organisations internationales dans ces stratégies d'émancipation autochtone. L'autre partie du chapitre sera retenue pour exposer les revendications territoriales des Sames face à l'utilisation des ressources naturelles et l'élevage du renne. Je profiterai de cette partie pour approfondir mon propos sur les questions de réchauffement climatique et les problèmes environnementaux engendrés.

Enfin, le troisième chapitre sera axé sur la réaffirmation et la revalorisation des symboles identitaires sames. Je développerai la notion ambiguë de *samicité* ainsi que les enjeux actuels autour de l'identité same. Avant de conclure, j'opposerai deux visions différentes de la culture same : celle construite par l'occident et celle revendiquée par les Samis eux-mêmes.

Chapitre 1- REVEIL AUTOCHTONE

Depuis les années soixante-dix, de nombreuses revendications culturelles autochtones fleurissent aux quatre coins du globe. L'objectif de ce chapitre sera donc de comprendre quels sont les éléments déclencheurs de ces réveils culturels, mais aussi de s'intéresser à leur composition interne. Il s'agira de montrer comment les relations entre les minorités et la majorité se transforment au cours de ce processus et comment la globalisation accentue ce phénomène. Pour appuyer mes propos, je définirai les notions phares de l'identité et de groupe ethnique en me concentrant sur la population same ; plus précisément, les Samis de Norvège.

I- THEORIES CONCEPTUELLES

A- Notions autour du concept d'identité

L'étude des réveils culturels met en exergue les notions d'identité et de groupe ethnique. En premier lieu j'aborderai donc la notion d'identité au travers du prisme des sciences sociales. La question de l'identité est récurrente dans ces disciplines, notamment en psychosociologie car c'est une notion complexe, polysémique et il faut l'avouer un peu « fourre-tout » (Gaulejac, 2016). Elle peut être traduite par la similitude, l'unité, l'identité personnelle et enfin l'identité culturelle. Selon Lévi-Strauss « l'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il n'ait jamais d'existence réelle » (Levi-Strauss, 1979 : 332). Ayant toujours été au centre des préoccupations scientifiques, le concept de l'identité connaît un véritable essor dans les années soixante-dix, certainement en lien avec la décolonisation et les réflexions sociétales qui l'ont accompagné. C'est une notion indispensable pour penser la place d'un individu à l'intérieur d'un groupe social. De nombreux auteurs l'ont ainsi théorisé, Freud par exemple déduit de ses analyses que les identités se construisent dans le conflit entre deux identités personnelles ; l'identité pour soi (comment l'individu se perçoit) et l'identité pour autrui (comment l'individu se donne à voir). Dans la même lignée, Goffman prône

« l'interaction symbolique » où lorsque deux individus se rencontrent, différentes composantes entrent en jeu telles que l'identité sociale, l'identité personnelle et l'identité pour soi. Au contraire, la pensée de Mauss prend source dans l'identité collective : c'est dans la société que se constitue la « personne humaine » bien que la reconnaissance et l'identité puissent varier selon les situations ou les moments sociaux traversés par l'individu. (Freud, Gauffman, Mauss, cités dans Baudry, Juchs, 2007). Pour l'anthropologue norvégien Barth, les identités sont créées et maintenues par le jeu des interactions entre les groupes. Or sa théorie présuppose une certaine homogénéité et une constance au sein de l'identité de ces assemblées. En s'intéressant uniquement aux frontières entre les groupes, il néglige les modifications des critères internes des partis (Keryell, 2014). Il faut rappeler que les identités sont mouvantes, constamment en évolution et que les individus peuvent receler une multiplicité de communautés d'appartenance. C'est ce que défend Hoffman-Schickel : « En effet, il ne faut pas oublier que l'identité d'un individu n'est jamais statique mais dynamique et que pour forger son identité, il est nécessaire de faire une synthèse entre la définition de soi par rapport au groupe auquel on appartient mais aussi de son propre groupe par rapport aux autres groupes » (2016 : 92). Une autre approche qui a le mérite d'être discutée est celle de l'anthropologie structurale. Ce courant désigne l'identité comme étant un concept majeur et surtout indissociable de la notion d'ethnicité. L'identité ethnique serait une réalité fondamentale et universelle de la vie sociale (Baurdy, Juchs, 2007). Cette théorie me paraît être la plus adéquate pour développer une réflexion sur les réveils culturels autochtones. Identité et ethnicité sont intrinsèques lorsque les sociétés soumettent des revendications culturelles. De plus, l'identité culturelle est faite par l'assemblage d'identités personnelles qui viennent elles-mêmes puiser dans l'identité culturelle pour se définir. Cette réflexion, bien que tautologique, amène à penser la question de l'« identité ethnique ». Autrement dit, l'identité ethnique existe parce qu'un collectif de personnes partage les mêmes valeurs culturelles et historiques. Ce sont ces mêmes valeurs qui permettent à chaque individu du groupe de définir sa propre identité. Kosakaï et Laurens avancent une hypothèse similaire, pour eux l'identité ethnique est un « phénomène psychosocial qui ne peut exister en dehors d'une multitude de fictions élaborées collectivement et historiquement » (2006 : 198). L'appartenance au groupe implique de jouer sur les échelles en jonglant constamment d'une identité personnelle à une identité culturelle. D'un autre point de vue, Jullien remet totalement en question cette notion d'identité culturelle. Il critique fondamentalement le courant culturaliste car l'identité culturelle n'est pas tangible, c'est seulement un processus d'identification auquel les individus ont recourt pour se définir en tant que sujet. L'identité

culturelle ne crée plus, ici, ni la personnalité ni le comportement, elle devient un simple référent. De plus, étudier le culturel revient à traiter les cultures sous l'aspect de leur différence, les fixant ainsi dans une identité statique. Or le propre même de la culture est qu'elle est en perpétuelle transformation. Il argumente son propos en démontrant qu'il n'existe pas non plus de différences culturelles, mais qu'il y a des « écarts ». C'est-à-dire que les traits culturels oscillent entre un point A et un point B, créant un écart dans lequel se produit le commun. La revendication culturelle n'est plus la revendication d'une différence, mais d'un intervalle commun. Il propose donc de s'intéresser davantage au sens des communs et des ressources qu'offre la société. Le commun est ce qui se partage et se décide (par opposition à l'uniforme et à la constance), la culture devient une zone d'échanges et de manœuvres entre les personnes. Les ressources sont les écarts que la société a à offrir, par exemple la (les) langue(s), les spécificités locales etc. Il faut résister à l'appauvrissement des ressources si l'on veut garder l'essor culturel d'une société. Jullien montre que le concept d'identité culturelle pose à la fois le problème de la création d'une idéologie (de manière arbitraire et subjective) mais aussi de la séparation des cultures en terme de différence, ce qui les isole et les fixe dans leurs identités (Jullien, 2016). La notion d'identité est donc remise en question, parfois de manière totalement opposée suivant les auteurs. Cette complexité la rend difficile à cerner et peut même mener à un non lieu. Toutefois, pour la suite de ce travail, je caractériserai l'identité comme une notion mouvante, se modifiant au gré des fluctuations de personnes et d'idées, liée à la représentation de l'ethnicité et d'une histoire commune. Et qui, malgré tout, forme un tout assez consistant afin que les personnes d'un même groupe puissent y trouver un sens commun d'appartenance.

B- Groupe ethnique et communauté d'appartenance

Intéressons-nous maintenant à la notion de « groupes ethniques ». Si de nombreuses études ont été réalisées sur les différences, les limites et l'histoire entre les cultures, peu ont questionné la constitution des groupes ethniques et la nature des frontières qui les séparent (Barth, 1995). Pour Barth, qui est un des précurseurs à essayer de formuler un nouveau cadre théorique pour étudier la constitution et la persistance des groupes, « les groupes ethniques sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont donc la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus » (*ibid.* : 205). Les acteurs utilisent l'identité ethnique pour se catégoriser et catégoriser les autres ; les traits dont

ils tiennent compte sont ceux-là mêmes qu'ils considèrent comme significatifs. Weber en fait la définition suivante : ce sont des « groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devienne importante pour la propagation de la communalisation – peu importe qu'une communauté de sang existe objectivement » (1971 : 416). Weber place le commun comme un paramètre important de l'ethnicité. Cette dernière repose donc davantage sur les liens de culture et d'histoire que partage un groupe plutôt que sur le principe de filiation ; elle contraste avec le concept de « race » duquel l'anthropologie sociale a voulu rompre à tout prix. Ces deux définitions prennent tout leur sens dans la situation des Samis. Selon un rapport sur les Parlements sames (ou Samediggi), il est dit qu'un groupe ethnique « is a group of people who consider themselves a unit and who wish to maintain their membership of the group and thereby maintain the group as such » (Henriksen, 1999 : 22). Est donc same toute « person who feels oneself as a Sàmi, provided that they or one parent or grandparent spoke sami as their mother tongue, or that one parent is listed in the voter registry of the Samediggi » (Lehtola, 2004 : 87). D'après Holden, «because the Sàmi and the Norwegian cultures have lived beside each other such a long time period, the Commission acknowledged how an individual may belong to more than one ethnicity, and hence self-identification becomes important » (2014: 88). Le sentiment d'appartenance à une citoyenneté same est lié en partie à l'usage de la langue vernaculaire. Les données principales à retenir de cette définition, sont, la place de la langue comme identité culturelle et l'importance de l'auto-détermination. Associés, ces deux points font partie intégrante du mouvement de réveil culturel car ils sont malléables et supposés survivre aux variations culturelles.

Si la notion de groupe ethnique semble viable et justifiable, il s'avère beaucoup plus ardu de définir la communauté traditionnelle. Ce terme ne semble pas beaucoup remis en cause par les sciences sociales. La communauté traditionnelle est basée notamment sur les principes de croyances et traditions. Il est donc présumé que ces dernières soient fixes car elles représentent le socle de la communauté traditionnelle. Pourtant, comme Hoffman-Schikkel et sa notion d'identité dynamique, il s'avère que les croyances et traditions sont changeantes et en modifications permanentes, via les contacts, les échanges et les rapports entre les individus. Ces deux éléments sont profondément malléables par leur nature même. Il reste néanmoins nécessaire de créer une sphère d'appartenance pour pérenniser l'unicité du groupe. On voit alors apparaître une mythologie de ce que la communauté voudrait être, une identité mythique du groupe, parfois bien loin de la réalité sociale. Cette idéologie est basée

majoritairement sur les croyances, les traditions et l'histoire partagée. La population same, par exemple, a longtemps considéré l'élevage du renne comme étant caractéristique de l'ensemble de la société. Ce qui est clairement faux car seuls 10% des Samis sont éleveurs. De même cette activité serait perpétrée depuis toujours, or, elle est un produit du XVI siècle. Les Samis ont construit un imaginaire social autour de l'élevage du renne. Anderson aborde cette question sous la nomination de « communauté imaginée » (1996). On retrouve cette idée dans l'analyse de Barth (vu précédemment) sans qu'il la nomme explicitement. Pour Anderson, le potentiel figuratif des nations consiste à créer une communauté imaginaire là où la communauté concrète n'existe pas. C'est-à-dire que, dans les groupes trop larges pour que chaque membre puisse se connaître individuellement, il est nécessaire de donner l'impression de faire partie d'une communauté nationale. Cette communauté subjective est caractérisée par un imaginaire collectif au sein duquel des gens, qui ne se connaissent pas et ne se croiseront jamais, éprouvent un fort sentiment d'appartenance à un même groupe. Selon l'auteur, cette construction est issue du passé, elle apparaît lorsque la religion, les dynasties où la conception culturelle du temps s'essouffent. La fin de ces trois conceptions permet l'émergence d'une nouvelle conscience culturelle. Le concept de communauté traditionnelle mérite d'être questionné et déconstruit car il implique des présuppositions qui ne sont pas toujours véridiques. La même critique pourrait être faite pour l'utilisation du terme de peuple autochtone.

Il apparaît donc clair que les notions d'identité, d'ethnicité et de reconnaissance culturelle s'associent pour former un tout et qu'elles ne peuvent être abordées les unes sans les autres. Si l'étude par un regard extérieur permet de prendre du recul et de voir les frontières entre les groupes ethniques, il faut surtout s'intéresser à la façon dont ces sociétés se conçoivent et se déterminent. Comme le souligne Jones-Bamman, « ethnicity is a dynamic process in which the role of both « inside » and « outside » forces must be analyzed to understand the significance of particular symbols or symbol systems » (Jones-Bamman, 1993 : 18).

C- Vers une prise de conscience identitaire : l'auto-détermination culturelle

La prise de conscience identitaire qui caractérise tout phénomène de Réveil culturel s'établit sur deux niveaux. Tout d'abord elle s'inscrit au sein même de la culture ; les personnes cherchent à former un groupe uni basé sur des caricatures spécifiques et différentes des autres sociétés. Cette auto-détermination ne peut avoir lieu sans le contact avec d'autres

cultures notamment avec une culture prédominante. J'étudierai donc en second lieu les contacts entre minorités et majorités afin de saisir les relations qui les unissent.

Selon la définition proposée par l'Organisation des Nations Unies, « les peuples autochtones ou aborigènes sont les descendants de ceux qui habitaient dans un pays ou une région géographique à l'époque où des peuples de cultures ou d'origines ethniques différentes y sont arrivés et sont devenus par la suite prédominants, par la conquête, l'occupation, la colonisation ou d'autres moyens » (Dufour, 1993 : 266). Kuokkaken relève une différence entre peuple autochtone et minorité ethnique, car « indigenous people are not merely « groups », populations », or even « ethnies minorities » but people with inherent right to self determination as defined international law » (Kuokkaken, 2006 : 1). Les peuples autochtones, bien souvent asservis, montrent, à un moment donné, une révolution intérieure qui a pour effet direct un phénomène de recherche identitaire. C'est le cas chez les populations autochtones arctiques telles que les Samis, Inuits, Amérindiens etc., cela passe en premier lieu par l'auto-détermination. Ce procédé est lié à une recherche d'identité en tant que peuple différent de la nation majoritaire. Le groupe sélectionne certains traits caractéristiques de leur culture et les légitime dans le rôle de symboles d'appartenance. Par exemple, chez les Samis, l'élevage du renne a longtemps été considéré (et l'est toujours dans une certaine mesure) comme l'un des piliers de la société. En valorisant certains aspects culturels, basés sur des habitudes, des mœurs ou même des idéologies subjectives (Weber, 1971), les peuples autochtones prennent conscience de leur ethnicité. De cette prise de conscience s'ensuivent souvent des revendications culturelles et politiques face au gouvernement en place. C'est le phénomène de *Réveil culturel* ou de « consciousness of indigenous peoples » (Hætta, 1993 : 65). De manière concrète, on observe l'émergence de symboles (drapeau, langue traditionnelle etc.) forts et l'apparition de nombreuses organisations, comme des associations, soutenant des causes variées. Chez les Samis, de nombreuses associations en tout genre sont apparues au cours des années soixante-dix : associations des femmes, des jeunes, des artistes, de la langue, des éleveurs de rennes, pour n'en citer que quelques unes. (Lehtola, 2004). Tous ces organismes ont pour but d'officialiser leur identité ethnique et d'être reconnus comme un peuple différent de la majorité. Dans tout phénomène de réveil culturel il y a donc une confrontation entre l'Etat et les minorités. L'un voulant garder son autorité, les autres demandant le droit à s'autogérer politiquement et définir eux-mêmes l'image qu'ils veulent véhiculer au reste du monde.

D- Relation minorité / majorité

La relation de minorité à majorité est commune à tous les peuples autochtones d'Arctique, sauf pour le Groenland où la première étape vers l'indépendance a été franchie avec la mise en place d'une démocratie représentative et où, la plus grande partie de la population locale est autochtone. Néanmoins, tous ont subi une politique d'assimilation de la part du gouvernement, pouvant aller de la « simple » colonisation au génocide culturel, comme ce fut le cas au Canada. Durant plusieurs siècles donc, l'acculturation a entravé le développement des cultures autochtones. Avec la politique d'assimilation de nombreux préjugés contre les populations autochtones apparaissent, obligeant les personnes à dissimuler en public tout signifiant ethnique (Thuen, 2009). Ce processus de discrimination génère de nombreuses conséquences psychologiques sur les populations lésées dont la honte, le dénigrement ou la perte des repères traditionnels. Cependant, depuis plus de quarante ans le nationalisme des autochtones s'amplifie. « En tant que « peuples » au sens du droit international, les communautés autochtones revendiquent le droit de disposer d'elles-mêmes. Mais, [...] ce droit doit s'exercer dans le cadre des Etats existants » (Hawkes, 2001 : 167). Il est possible de distinguer deux approches étatiques différentes et qui ne répondent pas de la même façon aux questions autochtones : l'Etat fédéral (Canada, Etats-Unis...) et l'Etat nation (Norvège, Suède...).

L'Etat Fédéral se caractérise par l'autonomie et le partage du pouvoir. Deux fonctions qui permettent à la diversité culturelle de s'épanouir au sein d'un gouvernement. « Il permet la coexistence d'identités et d'allégeances multiples dans un même Etat, et suppose plusieurs « ordres » ou niveaux de gouvernement, dont certains comportent un partage de la souveraineté » (*ibid.* :174). Ce modèle permet une capacité d'adaptation et d'innovation en fonction des circonstances. On peut citer par exemple le cas du Canada où, lors de quatre conférences ministérielles, des dirigeants nationaux autochtones ont pu être entendus et prendre part à la discussion. De plus, le fédéralisme s'inscrit dans la continuité culturelle autochtone, du moins pour les amérindiens qui, traditionnellement, se rassemblaient en fédérations ou nations (la ligue des *cinq nations* par exemple). « Il est donc essentiel, pour le succès d'une politique de l'autonomie, de reconstituer les nations autochtones, dont la désagrégation est largement imputable aux gouvernements coloniaux » (*ibid.* : 171). Si Hawkes prône le système fédéral comme étant celui adapté aux situations de réveils autochtones, il s'avère que les Etats-Unis n'ont pas encore ratifié la convention ILO n° 169 spécifiant que tout peuple indigène a le droit à l'auto-détermination. Le Canada l'a validée

l'année dernière, soit vingt-sept ans après sa parution. Ce système peut donc être effectivement très productif, mais il reste infructueux tant que les gouvernements ne montrent pas d'intérêt à répondre aux requêtes autochtones.

L'Etat nation, valorise quant à lui, la population majoritaire. Il met en place des artifices pour rendre la culture interne la plus homogène possible. En Norvège, la politique de norvégianisation a été menée à l'aide d'outils tels que l'enseignement en langue officielle obligatoire et la sédentarisation de la population same. Outrepassant tout relativisme culturel, le gouvernement applique sa politique sur les sociétés autochtones sans prendre en compte leurs paradigmes ; il décide de la marge de manœuvre de ces peuples sans les consulter. Pour Paine, l'Etat assume la subordination d'un patron (Paine, 1996) ne laissant que peu de place à l'autonomisation ethnique. Pendant la période de norvégianisation, le gouvernement a créé des internats pour les enfants sames afin de les éloigner de leur famille. L'utilisation de la langue same y était prohibée et un grand nombre de Samis ont perdu leur langue et culture maternelles sans pour autant apprendre le norvégien ni la culture scandinave (Guissard, 2007). Pour Hætta, les Samis ont subi de grands préjudices et la politique d'acculturation a contribué à affaiblir leur culture (Hætta, 1993). En prenant part dans les affaires sames, et en valorisant l'installation de non-sames dans le Sàpmi, le gouvernement prend le contrôle du territoire et entre en conflit direct avec les intérêts autochtones. D'autant plus qu'au tournant du XIX au XX siècle seuls les norvégiens peuvent être propriétaires fonciers. La politique de l'Etat nation norvégien a pour objectif d'avoir une société la plus homogène possible, elle vise donc l'égalité sociale et la similarité culturelle au détriment des différences ethniques (Lien, Melhuus, 2009). Guissard questionne le point de vue des Samis sur cette politique notant que leur principale critique est le manque de liberté quant à la prise de décision les concernant. Les affaires qui les affectent sont gérées à Oslo et généralement sans qu'ils soient eux-mêmes consultés. De plus, la méconnaissance de la culture same chez la majorité de la population scandinave entretient des préjugés entre les deux partis. « Les villes d'Alta et Hammerfest sont les berceaux des conflits entre Norvégiens et Lapons » (Guissard, 2007 : 206). L'Etat doit donc mettre en place des éléments pour instruire la population majoritaire à l'égard des peuples autochtones afin de diminuer les idées reçues. Les Samis souffrent encore de la politique d'acculturation au niveau de l'emploi, de la scolarisation et l'accès aux soins (ONU, 2015). A l'heure actuelle, avec l'obtention du statut de peuple autochtone en 1988, la politique gouvernementale nourrit la construction des Samis en temps qu'*autres*, ce qui exacerbe davantage la discrimination ethnique au sein d'un état qui se veut uniforme. En outre, Thuen avance que le gouvernement, pour se dédouaner des préjudices causés par la

norvégianisation, a tendance à survaloriser les Samis dans les affaires juridiques tendant ainsi à augmenter les tensions entre Samis et Non-Samis dans le territoire du Sàpmi (Thuen, 2009). D'abord obligés de devenir « norvégiens », les Samis sont maintenant sollicités pour (re)devenir sames. Les relations de minorités à majorités restent complexes, il est difficile de trouver un équilibre où chacun trouve sa place sans empiéter sur les acquis de l'autre. A force de persévérance, les Samis ont peu à peu gagné en autonomie. Au départ, leur objection vis à vis de l'Etat s'est faite de manière individuelle, puis sous forme de petits groupes qui ont augmentés en nombre d'individus et se sont multipliés voire associés pour, au final, se faire entendre. Les Samis, même s'ils sont regroupés en une multitude de communautés différentes ont réussi l'exploit de former un tout assez imposant pour construire leur propre ligne de conduite et gagner des droits que l'état leur refusait de prime abord. Pour Hawkes, s'ils semblent parvenir à leur fin c'est en partie parce-que les Samis revendiquent leurs droits surtout dans les territoires du Finnmark et du Troms où l'état peut agir sur le gouvernement régional (par exemple le same y est considéré comme deuxième langue officielle, ce qui n'est pas le cas à Oslo). Ces dispositions ne seraient pas accordées à un groupe ethnique présent sur l'ensemble du territoire (Hawkes, 2001).

Que se soit au sein d'un Etat fédéral ou d'un Etat nation, les peuples autochtones demandent à la fois une plus large autonomie et une plus large représentation à l'intérieur des gouvernements (*ibid.*). Ils ont du trouver des voies et des instruments pour se faire entendre par la majorité et accéder aux sphères politique et juridique nationales. Cette progression a pour point de départ la prise de conscience en tant que groupe ethnique puis en tant que force autonome. C'est ce phénomène que l'on nomme *réveil culturel*. Il semble néanmoins plus facile d'y parvenir avec une organisation politique fédérale ou régionale.

II- CONTEXTE ET PROCESSUS DU REVEIL CULTUREL

A- Contexte mondial de l'émergence de la prise de conscience autochtone dans les années 70

A partir de la deuxième moitié du XX siècle, les mouvements de réveils culturels se manifestent sur la scène mondiale. Il apparait donc judicieux de mettre en avant le contexte de leur émergence.

Passée sous silence dans la majorité des livres d'histoire, la région du Sàpmi a été profondément meurtrie par la Seconde Guerre Mondiale. Zone frontalière entre l'ex-URSS et les pays alliés (Norvège et par continuité Angleterre) les conflits ont été omniprésents. « The Lapland War, although relatively small in scope, was one of the most vicious but least known fronts of the Second World War » (Kent, 2014 : 63). La majorité de la population same la plus septentrionale a été évacuée de la zone vers des régions plus sûres au sud de la Scandinavie. Durant cette période, les Samis ont été confrontés à d'autres cultures et mode de vie, la guerre les a, en quelque sorte, éclairés au monde. Il en résulte une nouvelle ouverture d'esprit et une autoréflexion en temps que groupe ethnique. A la fin de la guerre, lorsqu'ils sont revenus sur leur territoire, ils l'ont trouvé totalement détruit. Les dégâts ont été autant importants au niveau sociétal qu'au niveau des infrastructures. La reconstruction s'est faite suivant le modèle scandinave au détriment de celui traditionnel same. La période d'après-guerre est marquée par les changements culturels et sociaux en direction de la modernité. Une grande partie des Samis a délaissé le costume traditionnel, le mode de vie semi-nomade et les habitations sames au profit de maisons « occidentales » ainsi qu'une vie sédentaire basée sur l'agriculture ou la sylviculture. « For Sami, the period of reconstruction completed the development that had begun during the evacuation » (Lehtola, 2004 : 55). Les transformations démographiques, économiques et sociétales plongent les Samis dans une nouvelle ère. Tous ces facteurs les amènent à réfléchir sur leur culture et leur ethnicité, on voit dès lors apparaître un mouvement d'éveil de la conscience same et le début d'une coopération pan-same malgré la politique d'assimilation toujours en œuvre (*ibid.*). D'une manière générale l'époque de l'après guerre conduit à une interrogation mondiale des droits humains. Les Nations Unies, fraîchement créées, s'intéressent elles aussi aux questions en lien avec les droits des peuples autochtones. Les premières nations du Canada cherchent à faire reconnaître leurs droits fondamentaux, ancestraux, sociaux, territoriaux et économiques en conformité avec le mouvement international entrepris par l'ONU (Dufour, 1993). Les pays nordiques modifient leurs attitudes face à leurs minorités et les années soixante annoncent la fin de la politique d'assimilation (telles que la norvégianisation pour la Norvège et le génocide culturel pour le Canada et les Etats-Unis). Au début des années soixante-dix un tournant s'opère chez les peuples autochtones de l'Arctique, ils essaient de répondre aux nouvelles influences et visions du monde tout en se révoltant contre l'oppression. Ils deviennent conscients de leur héritage culturel et souhaitent se battre pour le préserver et le revaloriser. La jeunesse joue un rôle important dans ces mouvements. L'art est utilisé pour véhiculer leurs revendications et dans le Sàpmi apparaît le courant artistique de la « Sami Renaissance » (Lehtola, 2004 : 70).

Cependant le phénomène de réveil culturel ne touche pas toute la population same, certains d'entre eux rejettent leur identité ethnique, trop assimilés ou porteurs du sentiment de honte d'appartenir à la culture same (conséquence des préjugés créés par l'acculturation). En Norvège le Conflit d'Alta est défini comme le point de départ de l'émancipation politique des Samis (Gouverneur, 2016). Parallèlement à ces démarches, les Nations Unies organisent de nombreuses conférences pour faciliter l'émancipation des peuples autochtones, notamment en faisant appliquer le droit international inscrit dans les Déclarations Universelles des Droits de l'Homme. Pour la première fois les organisations autochtones travaillent ensemble sur le même front, et plus la décolonisation du monde avance, plus le nombre de ces organismes augmente.

B- La mondialisation et les peuples autochtones de l'Arctique

La globalisation réfère aux phénomènes et systèmes qui sont à l'échelle mondiale ; d'après le glossaire-international, elle « désigne un processus par lequel les échanges de biens et services, capitaux, hommes et cultures se développent à l'échelle de la planète et créent des interactions de plus en plus fortes entre différentes parties du monde ». C'est un concept développé dans les années quatre-vingt-dix (Heininen, Southcott, 2010). Toutefois, il faut garder à l'esprit que les relations internationales ne sont pas nouvelles dans les régions Arctiques, de nombreux échanges avaient lieu mais ils n'ont pas altéré la culture des sociétés traditionnelles comme le fait la mondialisation actuelle (Diamond, 2005). On discerne trois types de mondialisation : économique, politique et culturelle (Heininen, Southcott, 2010). La partie économique concerne le commerce et les finances. Dans la région Arctique, cela revient à s'intéresser au commerce des fourrures mais surtout à l'extraction de gaz et de pétrole. Cette activité sou tend de gros impacts sur les populations locales. Elles en retirent à la fois de nombreux inconvénients (environnementaux, culturels...) mais aussi des avantages : l'économie de ce secteur leur donne la possibilité d'être plus autonomes, d'amoindrir le contrôle libéral de l'état et d'ouvrir la région au reste du monde. En effet la mondialisation économique a des conséquences directes sur la mondialisation politique. Le développement des activités politiques transnationales diminue le pouvoir des gouvernements. La globalisation tend à limiter les capacités de l'Etat nation à supporter les développements régionaux. L'administration étant dans l'obligation de réduire les services sociaux, des organisations locales se mobilisent et font face aux challenges de la mondialisation. Ce

phénomène est très fréquent dans les états du nord. Je développerai ce point ultérieurement avec l'étude de cas de la situation same. Les peuples autochtones sont donc de plus en plus livrés à eux-mêmes économiquement parlant. On assiste à l'émergence d'un nouveau type de développement où le local permet de pallier à la dépendance du marché mondial et des pouvoirs externes. Par contre, sur le plan environnemental et culturel de nombreux conflits opposent population locale et compagnies multinationales. « There is mounting evidence that the phenomenon of globalization has been devastating to indigenous peoples and their communities, lands and resources » (*ibid.* : 229).

En anthropologie et dans les sciences sociales en général, deux idéologies contradictoires s'opposent concernant la mondialisation culturelle. La première hypothèse s'appuie sur l'homogénéisation des cultures ; la mondialisation, à force de multinationales, consumérisme de masse, publicités et culture globale, aurait tendance à resserrer les différences culturelles et ethniques. Du second point de vue, la mondialisation induirait un potentiel d'hétérogénéité en donnant aux cultures locales, la possibilité de se faire une place sur la scène internationale et dans les principaux discours culturels. Avec la globalisation, la diversité serait devenue une valeur globale. Robertson parle de « glocal » tandis que Friedman lui préfère le terme de « cultural pastiche » (*ibid.* : 12). Cependant, Mattelart émet une critique à ce courant de pensée : « faute de prendre en compte le cadre global dans lequel circulent les flux médiatiques transnationaux et de s'interroger sur leur nature, les écrits sur la mondialisation culturelle tendent à surestimer la capacité de ces flux à générer de la diversité culturelle tout en sous-estimant la prégnance des logiques hégémoniques qui les animent » (2008 : 22). La diversité culturelle serait alors plus apparente de prime abord, car mise en évidence par la scène publique, mais en son fond, elle tendrait à s'estomper. Les sociétés (autochtones ou non) se déploient désormais sur les mêmes systèmes ; on tend vers une universalité des outils et pratiques de revendication culturelle. On rencontre également cette opposition théorique à une échelle plus élargie : Foyer définit la globalisation par le processus d'intégration qui s'étend au-delà de la mondialisation et touche à l'ensemble de nos représentations. Elle brouille les frontières et la hiérarchie de niveau entre le local et le mondial. Il utilise les termes d'*hypermodernité* et d'*altermodernité* (2010) notamment lorsqu'il aborde les sujets de l'économie et de l'écologie. Il voit ces deux courants de la mondialisation comme évoluant parallèlement l'un avec l'autre. Il considère que le paradigme de l'hypermodernité domine la sphère mondiale actuelle dans un modèle productiviste (il parle par exemple des biotechnologies, OGM etc.). C'est une globalisation techno-économique avec un marché mondial et une compétition sur la même échelle. Dans cette idéologie, la nature est vue

comme un objet commercialisable. Pour l'auteur, l'hypermodernité est la vision principale de la globalisation, elle est d'ailleurs soutenue matériellement et légalement (surtout par les lois économiques). Cependant, conjointement à ce premier modèle émerge le paradigme de l'altermodernité. C'est un modèle qui valorise davantage les principes de solidarité, de troc etc. Les projets y sont variés, souvent appuyés par les ONG et où la biodiversité est soulevée comme un étendard de la résistance au mouvement de marchandisation. Il apparaît une représentation de la nature et des liens société/environnement différents de ceux présentés par l'hypermodernité. Ce nouveau courant remodèle la logique socio-environnementale de la mondialisation. Dans sa théorie, Foyer met en évidence les directions extrêmes entre lesquelles le collectif socio-environnemental se transforme. Cette conception dichotomique pourrait, me semble-t-il, s'appliquer aussi à la dimension socioculturelle. D'un côté, on se retrouve face à une société de masse qui partage de plus en plus les mêmes idéaux et mode de vie, c'est-à-dire une uniformisation de la société mondiale ; de l'autre, on voit apparaître des revendications culturelles de plus en plus nombreuses. Il y a une relation hypothétique entre ces deux réalités. En utilisant les outils de la mondialisation, les sociétés autochtones s'inscrivent pleinement dans l'uniformisation sociale, mais elles les utilisent à des fins de revendications culturelles mettant en avant leurs particularités.

La région circumpolaire nord est vue comme étant en périphérie du monde et des interactions liées à la mondialisation. Située à l'extrême nord du globe, cette région a longtemps été en marge des flux de marchandises et de personnes. D'autant que le climat polaire y rend la vie rude et difficile d'accès. Malgré ce, depuis plusieurs décennies, le regard se tourne vers l'Arctique qui devient l'objet de nouveaux intérêts. Avec le réchauffement de la planète, la fonte des glaces permet d'accéder à d'incommensurables gisements de ressources naturelles (or, diamant, minerais stratégiques et énergies fossiles) attisant la convoitise des industries pétrolières et minières. « Véritable caverne d'Ali Baba de la mondialisation, la région arctique recèlerait un quart des ressources mondiales d'hydrocarbures » (Labévière, 2011 : 117). D'autant que le recul de la banquise a des effets qui faciliteront, à terme, le trafic maritime et l'accessibilité aux ressources. De plus, « contrairement à l'Antarctique régi par la convention internationale de 1991 interdisant l'exploitation du sous-sol et la militarisation pour la sauvegarde de l'environnement, l'Arctique n'est soumis qu'à la reconnaissance de la Zone économique exclusive (ZEE), définie par la convention de Montego Bay en 1982 » (*ibid.* : 118). Toutes ces richesses alimentent les revendications territoriales des gouvernements limitrophes afin d'obtenir les droits d'exploitations. On observe même une militarisation de la zone. Il s'avère évident que l'Arctique, après avoir tenu un rôle mineur

dans la mondialisation, se retrouve aujourd'hui au centre de tous les enjeux économiques et politiques. Or, la population locale prend aussi position face à cette nouvelle situation. Les populations indigènes y étant majoritaires, c'est à elles qu'il incombe de s'insérer dans l'arène mondiale. Les peuples autochtones sont à la fois les acteurs régionaux et à la fois porteurs des revendications culturelles et politiques à l'échelle internationale. La globalisation représente l'émergence d'un nouveau type de développement et d'une intensification de l'industrie mais représente aussi de nouvelles opportunités pour les communautés autochtones. Au niveau économique, l'Arctique est soumis à deux courants : l'économie internationale prônée par l'économie de marché et l'extraction des ressources à grande échelle par les firmes internationales (non-renouvelable), et celle locale où se développent de plus en plus d'organismes autochtones valorisant les techniques de prédatons traditionnelles et d'autosuffisance (renouvelable). Ces mêmes organismes luttent également pour obtenir plus de pouvoir politique et décisionnel quant à leurs affaires, diminuant de ce fait l'emprise que les Etats nations exercent sur eux (Heininen, Southcott, 2010). La mondialisation apporte donc des contributions mitigées ; d'un côté elle est une grande menace pour leur territoire et l'autonomie de leur culture et de l'autre, elle leur donne de l'*empowerment*. Elle facilite l'accès des multinationales à des territoires jusque là laissés pour compte tout en facilitant la transmission d'informations susceptibles d'aider les populations locales à lutter contre ces agressions. Le paradoxe actuel est le suivant : la globalisation est un outil pour la protection de la culture et la valorisation des langues maternelles mais parallèlement elle contribue à la destruction et l'utilisation des ressources naturelles. Elle atteint leur société mais leur donne des armes pour se battre et disposer d'eux-mêmes. « De façon largement involontaire, la globalisation a contribué depuis le XIX siècle à entretenir les logiques identitaires » (Dieckhoff, 2000 : 33). Elle réveille chez les peuples circumpolaires le potentiel de faire des choses qu'ils n'auraient jamais fait autrement.

C- Réveil autochtone comme processus d'émancipation

Le principe des réveils culturels des sociétés autochtones est conçu par le procédé d'auto-détermination (*self-détermination*) et par la reconnaissance d'une identité collective, autrement dit par l'ethnicité. D'après la thèse de Behagle, l'ethnicité serait fondée à la fois sur la réaffirmation des croyances et traditions et sur les revendications territoriales, particulièrement la préservation des lieux sacrés (2001). J'utiliserai de préférence la notion

d'Anderson, celle de *communauté imaginée* (1996) à celle d'ethnicité ; il a été vu précédemment les impasses théoriques dans lesquelles ce concept était englué. Il a aussi été relevé que la présence de groupe ethnique implique une relation de majorité (Etat) à minorité et dans le cas du réveil culturel, la partie subordonnée montre la volonté de s'émanciper du contrôle de l'Etat. Il s'agit donc ici de comprendre les procédés mis en jeu lors d'un épisode de réveil culturel et d'en tisser une trame globale.

Antérieurement, j'ai noté que le cas des réveils culturels se manifeste de manière générale lorsque la politique d'oppression s'essouffle, notamment avec la prise de conscience internationale à la fin de la Seconde Guerre Mondiale. La décolonisation pourrait largement être liée à ce phénomène. Lors de la procédure d'assimilation, les relations entretenues par le gouvernement et les peuples autochtones sont celles d'une majorité à une minorité. Cette supériorité numérique accentue le sentiment d'incertitude quant à l'avenir culturel du groupe. Axelsson et Sköld parlent de « indigenous vulnerability » (2006). Selon leur théorie, il suffit qu'un facteur (tels que les statistiques, la langue, l'économie traditionnelle, la religion, le territoire, la diversité culturelle, l'éducation etc.) vacille pour observer à long terme l'extinction de la société traditionnelle. Cependant ils ne questionnent pas les notions de modifications, de réappropriations et d'adaptations culturelles, qui sont, me semble-t-il, inéluctables lorsqu'on s'intéresse actuellement aux sociétés autochtones. Dubreuil aborde cette problématique d'un angle différent, il utilise la notion de « sécurité sociétale » (2014). La sécurité sociétale réfère à la capacité d'une population à garder, dans la mesure du possible, ses principales caractéristiques culturelles. Ce concept, primordial dans la question de l'identité, prend en compte le fait qu'une société peut tendre à se modifier sans pour autant toucher à son essentialisme. Or, l'essentialisme implique l'idéologie d'une origine « intacte » de la culture. Il est néanmoins vrai que le phénomène de réveil culturel est le fruit d'une peur de disparaître. Cette crainte pourrait être accentuée par la mondialisation, « le nationalisme des autochtones s'amplifie dans le monde depuis trente ans, à mesure que s'accroissent les pressions de l'internationalisation et de la mondialisation » (Hawkes, 2001 : 167). À la fois par son engrenage destructeur et par les outils qu'elle offre pour résister, la mondialisation est une actrice importante dans les revendications culturelles autochtones. Ces sociétés cherchent à revaloriser leur communauté imaginée, car ici, elle est devenue une valeur positive d'identité (Bonte, Izard, 1991). Cette dernière s'inscrit dans le cadre du processus de réveil culturel. Je me propose ici, de théoriser la procédure du réveil culturel autour de laquelle trois axes majeurs s'articulent :

En premier lieu, elle s'appuie sur la demande des peuples autochtones à l'autonomisation. Cette requête, touche particulièrement la sphère politique et ce, dans le cadre régional, mais aussi national et international ; les trois étant intrinsèquement liés. Pour Dieckhoff, « il s'agit au fond de garantir l'autonomie des groupes, c'est-à-dire de leur permettre de s'autogérer à l'intérieur d'un cadre politique commun. Cette autonomie ne peut s'exercer que de deux façons : à travers les personnes ou sur une base territoriale » (2012 : 177). Afin de répondre à l'autonomisation autochtone, il faut repenser les relations état/minorités et réformer les droits et constitutions. C'est par le biais de l'appareil juridique que l'objectif d'autonomisation des peuples peut être accompli. Encore une fois, il faut bien distinguer autonomisation et indépendance. Peu nombreux sont les peuples autochtones à demander une complète indépendance, la majorité voulant juste obtenir la gestion de leurs projets et travailler en association avec le gouvernement en place.

La revendication territoriale est, en second lieu, une partie importante du réveil culturel. Les populations concernées ont une relation intime avec leur terre. Pour maintenir un équilibre sociétal il est important pour elles d'en garder l'usufruit. Elles prônent la liberté de gérer leur environnement et ses ressources sans être restreintes par les ambitions de l'Etat. Les principaux conflits qui opposent aujourd'hui le gouvernement et les minorités sont d'ordres économiques et environnementaux. Lorsque les sociétés autochtones revendiquent un territoire comme étant le leur (sous la nomination de territoire traditionnel) elles aspirent à être responsables de sa gestion. Elles avancent l'argument des droits coutumiers pour obtenir leur dû. Or, les gouvernements ne cèdent pas facilement à cette demande, les terres étant une source économique importante. Dans l'Arctique par exemple, elles regorgent de minerais ou de pétrole. Face à ces richesses les tensions sont sérieuses et il arrive que des conflits ouverts éclatent. Outre l'utilisation des ressources, les populations autochtones mettent en avant certains sites sacrés, qui font partie intégrante de leur patrimoine culturel. Le territoire est donc bel et bien au cœur des enjeux du réveil culturel.

Le dernier point exposé est celui de la réaffirmation d'une identité. Lors de tout réveil culturel, la société concernée base son identité sur des caricatures, des faits et des sentiments subjectifs d'appartenance. C'est ici que les notions de « communs » et de « ressources » de Jullien (2016) prennent tous leurs sens : les individus tendent à se définir en fonction de l'écart créé entre les deux extrémités culturelles considérées par la société. Mais l'identité s'inscrit également dans les modifications qu'apportent l'époque actuelle et les interactions qui s'y opèrent. Toute la difficulté de cet exercice réside dans la façon de trouver un équilibre entre tradition et modernité. A cela il faut ajouter les variations culturelles présentes au sein

même de la société. Les Samis sont l'exemple idéal car ils se divisent en différents sous-groupes culturels tout en se définissant comme une seule et unique communauté (imaginée) au reste du monde. La réaffirmation de l'identité culturelle jongle entre identité locale et identité mondiale.

La revendication culturelle offre une autre piste de réflexion : tout peuple autochtone qui s'inscrit dans un processus de réveil formule une demande de reconnaissance du droit culturel par la majorité. Or, cette réaction de différenciation va à l'encontre de la logique mondiale d'homogénéisation et par voie de conséquence à l'inverse de la logique de globalisation. Malgré ce, le réveil culturel s'insère dans l'universalisme car c'est un courant répandu à la majorité des peuples autochtones, qui de plus, demande l'utilisation d'outils de l'occidentalisation pour leurs revendications (internet, parlements, ONG, Nations Unies entre autres). C'est un phénomène paradoxal car ces sociétés s'opposent, dans leur discours, à la culture de masse (qui a une visée universalisante) pour prétendre à une spécificité culturelle et sociale. Il leur reste à trouver un juste milieu entre universalisme et particularisme dans leur recherche de singularité. Pour répondre à cet impératif, les Samis tendent à se démarquer des Non-Samis, tout en restant dans le giron du gouvernement national. Cela leur procure une double identité socioculturelle : celle de same et celle de scandinave.

Le réveil culturel, de par ses constituants que sont la demande d'autonomisation, la revendication territoriale et la réaffirmation identitaire, est un processus d'émancipation des cultures autochtones. Il englobe tous les pans d'une société (politique, économique, religieux et socioculturel) et peut être défini, selon le concept de Mauss, comme un « fait social total » (1925). De plus, il recoupe les trois types de mondialisation précédemment énoncés par Heinine et Southcott (2010). Parce-que c'est un phénomène au cœur des débats actuels notamment chez la population same , je développerai tout au long de mon analyse le cas des Samis de Norvège.

D- Exemples d'autonomisation autochtone

Avant de développer plus en détail l'analyse du réveil culturel same, il est nécessaire de faire un inventaire superficiel des autonomies autochtones acquises dans la région arctique afin d'avoir une vision d'ensemble des différentes possibilités d'émancipations politiques, territoriales et sociales.

Les peuples autochtones de l'Arctique russe sont relativement nombreux ; on en dénombre une quarantaine mais de faible démographie, ils sont au total 25 000 individus (Dubreuil, 2014). Ils sont regroupés en une association chargée de les représenter et de protéger leurs droits et cultures, l'organisme RAIPON (*Russian Association of Indigenous Peoples of the North, Siberia and Far East*). Ils possèdent désormais quelques droits spécifiques comme le droit au maintien de la langue véhiculaire, ainsi que son apprentissage, l'accès privilégié à l'exploitation des ressources renouvelables locales et le droit d'obtenir des revenus des gisements pétroliers et de gaz régionaux. Ils essaient de développer un modèle ethnique valorisant la reconnaissance de leur culture.

Dans l'Arctique européen, situé sur la zone septentrionale de la Scandinavie est établie la société same. Rappelons que les Samis se répartissent sur quatre pays (Norvège, Suède, Finlande et extrême ouest de la Russie), et qu'ils sont considérés comme étant officiellement un peuple autochtone. Ils ont gagné des droits de protection de leur langue (uniquement pour le same du nord) et la création de parlements particuliers dans trois des pays (il n'y en a pas en Russie). Ces parlements sont des institutions politiques consultatives, ils servent principalement d'intermédiaires entre les gouvernements et la population same et permettent une représentation distincte de celle portée par les parlements nationaux. Ils sont financés par les Etats respectifs et ont la possibilité d'allouer des subventions au développement de leurs communes (éducation, accès aux soins, développement culturel...). « Le modèle de gouvernance mis en place par les Sames apparaît clairement comme un modèle ethnique de représentation spécifique, mais avec des situations nationales très variables » (*ibid.* :161). En effet, les lois et droits varient en fonction de la politique du pays ; il s'avère que les Samis de Norvège ont le plus de reconnaissance et d'autonomie, surtout avec la loi sur le Finnmark de 2005 qui a établi une cogestion entre le gouvernement et le parlement same dans le comté du Finnmark.

L'Arctique nord-américain s'étend sur trois pays différents, les Etats-Unis (Alaska), le Canada et le Danemark (Groenland). La population majoritaire de cet espace est Inuit, ils sont environ 150 000 individus, mais on retrouve aussi d'autres populations telles que les Dénés, les Gwich'in et les Aléoutes. En Alaska, 15% de la population est autochtone et en 1971, le président Nixon a signé l'accord sur les revendications territoriales autochtones, connu sous le nom ANCSA (*Alaska Native Claims Settlement Act*). Cet accord a divisé l'Alaska en douze régions qui sont gérées par des sociétés régionales autochtones. Elles sont chargées de veiller aux terres dont elles disposent tout en surveillant leur exploitation. Grace au traité ANCSA, les populations locales ont obtenu une autonomie économique à l'instar de celle politique.

« Celle-ci a correspondu au souhait de la majorité des autochtones d'Alaska d'avoir les moyens de ne plus être marginalisés et de profiter de toutes les commodités offertes par l'*American way of life*, tout en essayant de préserver et d'adapter leurs cultures à cette nouvelle donne. En tout état de cause, le mode de gouvernance mis en œuvre est clairement à caractère ethnique » (*ibid.* : 162).

Dans l'Arctique canadien, les populations autochtones ont conclu des accords avec les autorités fédérales, elles demandent des statuts d'autonomie dans les régions où elles sont installées, notamment via des traités de revendications territoriales (Land Claims Agreements). Ils abordent les sujets d'indemnisation financière, de propriété du territoire et de la gestion de l'exploitation des terres. Comme pour l'Alaska, il y a une distinction entre un territoire régional et une société gérant les intérêts autochtones. Les Inuits du Labrador ont cependant acquis plus d'autonomie que leurs homologues. Ils ont négocié un gouvernement autonome au sein de la province de Terre-Neuve-et-Labrador grâce à un accord signé en 2005, le LILCA (*Labrador Inuit Land Claims Agreement*). Il ordonne la création d'un territoire autonome géré par les Inuits : le Nunatsiavut. Le gouvernement établi se décline en une assemblée qui a pour tâche de représenter les Inuits du Labrador, de leur assurer la pleine propriété des terres de la région, l'utilisation des ressources ainsi que la préservation de la langue et la culture locales.

D'autres modèles, situés également en Arctique nord-américain « s'éloignent de la matrice ethnique en créant une dualité entre une autorité chargée exclusivement des intérêts autochtones, alliant ainsi gouvernement public dans la gestion quotidienne et ethnicité dans la gestion des intérêts patrimoniaux » (*ibid.* : 163). C'est le cas pour le Nunavut, situé dans la région du Nord-du-Québec. C'est un territoire fédéral créé en 1999 qui vise à accorder une autonomie politique importante aux Inuits de la région (environ 80% de la population). Il est constitué en un gouvernement public non ethnique qui représente l'ensemble des habitants du Nunavut ainsi qu'un modèle de gestion ethnique. Ce dernier stipule que les Inuits doivent avoir pleine propriété de 10% du territoire et le droit d'utilisation (en termes de droits traditionnels) des ressources renouvelables. Ce type de gouvernement a un statut d'entité fédérale ce qui lui confère un accès privilégié au gouvernement fédéral.

En dernier lieu, le Groenland est la dernière composante régionale de l'Arctique nord-américain. Politiquement rattaché au Danemark, il est peuplé à 90% par les Inuits. En 1979, il avait gagné un statut d'autonomie interne avec la création d'un parlement et d'un gouvernement dirigé par un Premier ministre. Mais en 2009, le processus d'indépendance s'intensifie avec le statut d'autonomisation renforcée (*Self Rule*). Ce statut accorde des

pouvoirs élargis aux institutions autonomes en assurant le transfert progressif de nouveaux domaines de gestion (par exemple la police, la justice ou la gestion de l'exploitation des ressources minérales). Le Danemark ne conserve que les politiques monétaire, de défense, de sécurité et celle des affaires étrangères. Le groenlandais a été reconnu comme langue officielle à la place du danois. Cependant, le Groenland reste encore économiquement dépendant des subventions danoises malgré l'exploitation des ressources minières et pétrolières qui lui assurent une certaine autonomie financière (*ibid.*).

Les autonomies acquises dans le cadre national varient d'un gouvernement à un autre mais la quasi-totalité des peuples autochtones de la région circumpolaire Arctique a montré une inclinaison évidente à gagner en autonomie. Ils ont fait « face aux menaces de dépossession de leurs territoires et d'assimilation que faisaient peser les récents développements économiques et militaires dans l'Arctique, où l'afflux d'une main-d'œuvre non autochtone était en train de les rendre minoritaires » (Morin, Saladin d'Anglur, 1995 : 52).

E- Conclusion

En conclusion de ce chapitre, il apparaît évident que le procédé de réveil culturel autochtone passe par une phase d'auto-détermination. Le sentiment d'appartenir à un groupe qui partage la même culture, la même histoire et la même idéologie est primordial. De même, l'identité et l'ethnicité (ou plus précisément la communauté imaginée) sont intrinsèques lorsque les sociétés soumettent des revendications culturelles. Le contexte des années soixante-dix, entre décolonisation et mondialisation, était prédisposé pour accueillir les réclamations des peuples autochtones. D'abord sur la scène internationale, puis locale, ces minorités ont pu construire des institutions et obtenir des législations favorables à leur développement. L'Arctique se situe désormais au cœur des interactions internationales, tout en étant soumis aux plus grandes variations environnementales. Les sociétés autochtones vivant dans ces régions doivent faire face à de nombreux changements et tentent de redessiner le paysage sociopolitique tout en gardant leur unicité en tant que groupe. Afin de mieux comprendre les éléments qui caractérisent un phénomène de réveil culturel, je m'appuierai une nouvelle fois sur la situation des Samis de Norvège.

Chapitre 2 : REVEIL AUTOCHTONE COMME STRATEGIE D'EMANCIPATION POLITIQUE ET DE REVENDICATION TERRITORIALE

Le réveil culturel same est caractérisé par une émancipation politique et des revendications territoriales. Dans ce chapitre sera étudié, en premier lieu, l'élément déclencheur du processus de revendication identitaire des Samis, c'est-à-dire le conflit d'Alta. Ensuite, je développerai mon propos sur les institutions politiques sames et sur les problèmes environnementaux rencontrés par cette société.

I- EMANCIPATION POLITIQUE

A- Le conflit d'Alta

1- Les faits

Après la seconde guerre mondiale, le gouvernement norvégien commence à s'intéresser de près aux ressources naturelles du Sàpmi. On dénombre une soixantaine de barrages et autres constructions hydrauliques dans les années 1960 à 1970. Nombreuses ont été les réactions négatives face à ces édifices. Cependant, le conflit qui a eu lieu sur la rivière Alta dans le Finnmark norvégien est celui qui a pris la plus grande ampleur ; il peut être considéré comme le point de départ de la revendication culturelle same. De ce fait je prendrai le temps de m'attarder sur les événements qui l'ont constitué avant de poursuivre sur les dispositifs mis en place par la suite.

Durant l'été 1970, les responsables de l'Energie Norvégienne de l'Eau et ceux des Autorités de Développement ont organisé une rencontre avec les Samis éleveurs de rennes de la région afin de parler des réalisations qu'ils prévoyaient pour la rivière Alta. Le but de ces opérations était de fournir suffisamment d'électricité pour tout le Finnmark mais aussi pour les régions de Suède et de Finlande attenantes. Un des projets phares était la construction du barrage « Chaucho », d'une hauteur de 110m qui immergerait tout un village ainsi que 40 km² de pâturages dont un chemin de passage pour plus de 40 000 rennes durant les migrations saisonnières. Lors de la réunion il était directement question de savoir où relocaliser la population, les entrepreneurs ne s'attendant à aucune résistance de la part de la population

locale (Hoffman-Schickel, 2016). Or, cela impliquait pour les éleveurs de changer d'activité professionnelle et de quitter leurs terres. Ils se sont donc élevés contre le projet du barrage prétextant l'usurpation de leur droit d'usage de leur propre territoire. Il faut savoir également que le secteur où la construction était prévue est une zone frontalière entre les Samis des côtes, ceux des forêts et ceux des montagnes qui, de manière plus ou moins directe, seraient tous affectés par la retenue d'eau. De même, la rivière Tana (elle aussi incluse dans le projet) crée une frontière naturelle entre la Norvège et la Finlande. Les Samis finlandais se sont joints à leurs homologues norvégiens pour lutter contre la construction du barrage. Les manifestations ont duré au total plus de quinze ans. En 1976, après de nombreuses grèves et oppositions, les autorités suspendent le projet pour le réexaminer. Mais en 1978, le parlement norvégien décide que « le projet de l'Altaeva est une nécessité pour le développement économique du comté du Finnmark et, donc plus largement, pour toute la Norvège » (*ibid.* : 97). Suite à cette déclaration, les organisations environnementales et écologiques de Scandinavie se joignent aux Samis pour protester à leurs côtés. De leur point de vue, le barrage serait destructeur pour l'écosystème local. Pendant ce temps, les Samis font part au Conseil Mondial des Peuples Autochtones (WCIP) de leurs inquiétudes quant à l'avenir de leur mode de vie, de l'élevage du renne ainsi que de la pêche. Les deux partis s'associent face à ce but commun et s'installent sur le site de construction durant l'hiver 1979. Ils y établissent un camp de protestation réunissant près de 8 000 personnes ; ce mouvement porte le nom de « *Folkeaksjonen* » qui pourrait être traduit par « mouvement de ralliement folklorique » (ou « campagne folklorique ») (*ibid.*). Ils sont soutenus par l'ONU, et l'affaire prend une dimension internationale. De nombreux peuples autochtones s'allient à leur cause comme les Inuits ou encore les Premières Nations canadiennes. A Oslo, les manifestations s'intensifient, huit Samis installent des « lavvo » (hutte traditionnelle) dans le jardin du Parlement et entament une grève de la faim qui durera huit jours. Suite à cet épisode l'Etat reporte une nouvelle fois la construction. C'est en janvier 1981, que les vrais travaux commencent avec une aide policière très importante (10% des policiers du pays). Ils ont arrêté 600 Samis qui faisaient un *sitting* en barrant la route aux véhicules. Le soir de l'arrestation, une marche silencieuse défile dans les rues d'Alta ayant pour but de témoigner des violences à l'encontre d'un groupe pacifique et d'interpeler la population mondiale sur les événements en cours. Parallèlement, dans la capitale, quatorze femmes sames se sont invitées dans le bureau de la Première ministre, refusant d'en sortir tant que les travaux ne seront pas stoppés. Elles ont été arrêtées par la police. Toute cette agitation exposée sur la scène internationale est entendue, de nouveau l'ONU leur apporte son soutien. Malgré tous ces agissements de profond

désaccord, la construction du barrage s'est poursuivie et la centrale hydroélectrique a ouvert ses portes en 1987 mais avec un débit réduit, limitant ainsi la zone immergée et suivant un protocole de construction le plus « écologique » possible.

L'ironie de l'histoire est qu'en 1990, dans un communiqué, la Première ministre Gro Harlem Brundtland a admis que le barrage n'avait pas rempli les objectifs économiques prévus (Lehtola, 2014). Il n'est pas rentable car le besoin en électricité de la région a été surestimé ; la production est donc largement supérieure à la demande impliquant la chute du coût de l'électricité. Depuis, il existe un consensus en Norvège sur la création de projet hydroélectrique à très grande échelle...

2- Enjeux et aboutissement du conflit

Le conflit d'Alta a donc eu un double enjeu : à la fois environnemental surtout défendu par les associations de protection de la nature et à la fois identitaire, mobilisé par les Samis qui utilisent la situation pour revendiquer leurs droits. Ils exigent du gouvernement l'abandon de tous les projets hydrauliques du fleuve, la reconnaissance en tant que peuple autochtone par le droit constitutionnel de la Couronne norvégienne, la création d'un conseil same à visée politique qui aurait un rôle consultatif et décisionnel et dont les membres seraient élus par un vote. Ils demandent aussi la protection de leur économie et de leur fondation sociale, la valorisation de la langue same, et enfin, les droits d'utiliser leur territoire et les eaux comme ils l'entendent (Hoffman-Schickel, 2016), (Lehtola ; 2004). « Ce conflit fut un réel stimulus dans la revendication identitaire same » (Hoffman-Schickel, 2016 : 101). Bien que toutes ces demandes aient déjà été faites précédemment, c'est la première fois que le gouvernement prend la peine d'y répondre. En quinze ans de conflits, les Samis ont obtenu des résultats suite à leurs requêtes : ils ont été reconnus, en 1988, comme étant un peuple autochtone par l'article 110a de la Constitution norvégienne : « Il incombe aux autorités de l'Etat de créer des conditions permettant au groupe ethnique Sami de préserver et de développer sa langue, sa culture et son mode de vie ».

Ils obtiennent la création d'un parlement same norvégien *Samediggi*, en 1987, qui a un rôle consultatif sur toutes les affaires concernant les Samis, mais qui n'a pas de pouvoir décisionnel contrairement aux attentes initiales. Le statut de la langue same a aussi évolué : dans certaines communes elle est reconnue comme deuxième langue officielle. Pour finir, le Sàpmi est devenu le territoire officiel des Samis, bien que le gouvernement use toujours des ressources naturelles.

Le conflit d'Alta a eu des conséquences : la violence de l'Etat à l'encontre des Samis a ouvert les yeux des non-sames et par le même biais, a participé au réveil de la conscience ethnique same. Il a mis en évidence la nécessité de réunir les Samis des différents pays pour peser dans les décisions gouvernementales et pour se faire entendre du reste de la population. De plus, il a influencé grandement l'art autochtone. De nombreux artistes ont participé aux manifestations et ont utilisé leurs créations comme objets de revendication culturelle. Le réveil ethnique a pris sa source dans le conflit d'Alta, mené par certaines personnes ; qu'elles soient artistes, universitaires, éleveurs de renne ou autre, toutes ont voulu revaloriser le sentiment d'appartenance au peuple same. Pour elles, « il s'agit de faire prendre conscience aux Etats tutélaires qu'ils abritent, sur leurs terres, un peuple autochtone ayant sa propre culture qui, malgré ses différences, possède des droits en raison de sa présence sur le territoire depuis des temps immémoriaux » (Hoffman-Schickel, 2016 : 113). Cependant les Samis ne s'accordent pas tous sur cette idée. Hætta définit trois types d'attitudes de Samis face à leur culture. Il y a ceux qui prônent l'intégration de la culture same et sa valorisation dans le paradigme nordique (les précurseurs du réveil ethnique). Ils demandent à avoir un statut same qui serait égal à celui du reste de la société. La valorisation de l'identité same serait le moyen le plus efficace, d'après eux, d'obtenir une intégration positive et en finir avec la discrimination. Ensuite viennent ceux qui, au contraire, optent pour l'assimilation à la société scandinave majoritaire (les pro-norvégianisation). Ils ne veulent plus être dévalorisés ou stigmatisés en tant que groupes différents. En rejetant leur identité same, ils espèrent diminuer les différences culturelles et s'insérer de ce fait dans la culture scandinave. D'après l'analyse de Guissard, souvent, ceux qui décrivent le plus la culture same sont les Samis qui ont perdu leur langue. Ils ne se revendiquent ni norvégiens, ni sames, et sont en quête d'identité (2007). Enfin, le troisième groupe est constitué par ceux qui ne voient pas vraiment d'issue finale, ils n'ont pas d'avis défini sur la question. D'après l'auteur, ils sont impliqués dans la politique same mais sont incertains quant au futur. Cette dernière classe de population serait néanmoins en train de s'ouvrir peu à peu à l'idée d'une identité ethnique et développerait (surtout les jeunes) une « Sami consciousness » (1993 : 52). Donc, si certains Samis pro-norvégianisation sont réticents quant aux demandes faites au gouvernement, il s'avère que de plus en plus d'individus s'accordent à suivre les revendications culturelles lancées lors du conflit d'Alta. Le concept de Sami consciousness (ibid.) ou Saminess fait référence à la prise de conscience de l'existence d'une communauté same unie. Pour la première fois, les Samis acceptent l'idée qu'ils forment une « première nation » ayant un héritage culturel et des droits territoriaux. Ils se représentent désormais comme un peuple unique, démocratique et capable de conduire son

propre développement culturel (Eidheim, 1997). La représentation du Saminess s'inscrit dans le mouvement d'autonomisation de la population same.

B- Avancées sur les plans local et national

On peut évaluer la population autochtone mondiale à 370 millions de personnes, résidant dans environ 90 pays. Le problème politique qu'affrontent ces populations, c'est leur éparpillement, et leur faiblesse face aux instances nationales dans chacun de leur pays. Pourtant, depuis plusieurs décennies, des groupes autochtones se réunissent » (Roué, 2010 : 259). Le développement d'une conscience collective a pour conséquence directe la création d'un sentiment d'appartenance à une communauté ethnique et solidaire. Sentiment que des siècles d'histoire et de frontières avaient fini par détruire. Auparavant il existait un texte de loi référant aux Samis, le « Lapp Codicil » édité en 1751 ; il avait pour but de confirmer les droits coutumiers sames tels que le droit d'utiliser les ressources naturelles pendant leur migration saisonnière, le droit à une administration indépendante (c'était le cas des *siidat*), le droit à la neutralité en cas de conflit entre les pays et enfin l'assurance de ne payer les taxes qu'à un seul pays (Moretti, 2012). Il fut abrogé pendant la période de norvégianisation. De même les relations entre les Samis des différents pays n'étaient pas courantes, mais on peut citer le congrès tenu à Trondheim en 1917, connu pour être le premier rassemblement des Samis de Norvège et de Suède sous l'impulsion d'Elsa Laula. A la suite des demandes formulées par les Samis pendant le conflit d'Alta, le gouvernement norvégien a modifié sa gestion de la population autochtone. Une loi relative au parlement same et autres questions concernant cette communauté a été adoptée : c'est la loi n° 56 du 12 juin 1987. Présentée sous le nom de « loi same », elle a permis d'accorder un nouveau statut à la langue same ainsi que la création de nouvelles institutions telles que celle du parlement same. Elle a pour objectif de permettre aux Samis de Norvège de sauvegarder et de développer leur langue, leur culture et leur mode de vie. Ils doivent notamment avoir leur propre assemblée same élue par la population same dans tout le pays et le rapport annuel de l'Assemblée same doit être acheminé au roi qui a un droit de regard. De plus, l'Etat doit répondre au besoin financier des communes du Finnmark, chaque année, il dépense environ 350 millions de NOK (soit environ 37 millions €) pour soutenir les activités et institutions sames (Leclerc, 2015). Enfin, le same et le norvégien sont des langues officielles égales, leur statut doit en être de même. Je m'intéresserai donc particulièrement à la langue same ainsi qu'au *Samediggi* (le parlement).

1- Le statut de la langue same

Avant de développer la partie législative liée à l'utilisation de la langue, intéressons-nous à la langue elle-même. Selon Magga, professeur same à l'université de Tromsø, « l'environnement physique imprime sa marque sur toutes les cultures » (2006 : 29). La culture same étant en relation intime et séculaire avec l'environnement arctique, il s'avère évident que la langue soit aussi en accord avec ce dernier. Lorsque Lévi-Strauss aborde la notion de la linguistique, il voit la langue comme la base des systèmes de classifications. Le vocabulaire que constitue chaque langue est défini principalement par les centres d'intérêts et l'environnement dans lesquels se trouve la société. Les cultures dites « primitives » ont une connaissance très poussée de leur environnement ce qui implique une extrême familiarité avec le milieu biologique (1962). Les langues sames sont très riches dans la description des lieux, de la neige, de la glace et des rennes, démontrant ainsi la place importante que tient la nature dans la vie des Samis. Pour Lemet, Näkkäljärvi « Chaque langue constitue le cœur même des cultures autochtones, car cet outil permet aux populations d'assurer leur subsistance tout en entretenant leur mémoire collective » (UNOESCO, 2010 : 151). Le vocabulaire des langues sames ayant trait aux rennes constitue un des systèmes terminologiques le plus perfectionné de toutes les langues naturelles. Ces langues agglutinantes permettent de décliner quasiment à l'infini la description d'un animal. Autrement dit, on associe plusieurs caractéristiques en même temps pour définir le renne en question. Un exemple en same du nord : « mu eamida-skivdnje-mearkkat-leanze-muzet-gålbbenjün-beavrrihis-lojes-àldo-biellu » signifie en français « appartenant à ma femme avec une marque oblique dont les bois penchent très fortement sur le côté du museau et (ou) au front noir brun blanc qui a des pattes plus longues que la moyenne et un corps plus frêle que la moyenne renne femelle de bon tempérament-portant une cloche » (Magga, 2006 ; p. 35). On recense plus de 1 000 descriptifs relatifs aux rennes, sans compter les marques d'oreilles (référantes à chaque éleveur). Il en va de même pour la description de la neige et de la glace, car la vie dans l'Arctique fait de la connaissance des ces dernières une nécessité absolue. L'analyse du vocabulaire des langues sames nous en apprend beaucoup sur l'état climatique des régions arctiques. Il est très précis dans la description du paysage et de sa qualité ; il pourrait être utile pour mieux comprendre cet environnement, surtout actuellement lorsque les questions de changement climatique sont importantes dans cette partie du monde. Lehtola suggère même d'insérer le lexique same dans la littérature scientifique sachant qu'un simple mot same peut être plus descriptif que toute une phrase dans une autre langue (2004). Pour lui ce vocabulaire est irremplaçable, d'où l'importance de conserver la langue same. La conservation de cette dernière a été un des points phares de la

revendication culturelle same, du moins le same du nord qui est le dialecte same le plus parlé. C'est une des raisons pour lesquelles la langue s'inscrit dans la loi same. Il en ressort que les municipalités de Karasjok, Kautokeino, Nesseby, Porsanger, Tana et Kåfjord sont officiellement reconnues comme étant bilingues. L'administration doit y être accessible facilement dans les deux langues, il en va de même pour le système judiciaire, les domaines de la santé et de l'aide sociale ainsi que la sphère religieuse. Enfin l'éducation peut être reçue en same pour les familles le désirant si le nombre d'enfants sames dans la classe est supérieur à trois (Guissard, 2007). Des cours du soir sont dispensés pour les adultes voulant apprendre leur langue traditionnelle. Dans les municipalités bilingues, la signalétique ainsi que le nom des personnes peuvent être prononcés à la fois en norvégien et en same du nord. En dernier lieu, un Conseil de la langue same doit être créé. L'Assemblée same désigne les membres du conseil et détermine qui sera le président et le vice-président. Tous ces éléments ont permis à la langue same, non-seulement d'être promue, mais on observe une augmentation du nombre de locuteurs dans ces communes. Aujourd'hui, entre 40% et 45% des Samis parlent le same (Gouverneur, 2016). La langue same tient un rôle important dans la valorisation de la culture traditionnelle same et dans le cheminement du réveil autochtone. A tel point qu'elle est un indice référant dans la définition d'une personne same qui est, rappelons le : « est Same/Lapon ou bien celui qui le lapon comme première langue ou qui des parents ou des grands-parents qui ont un dialecte lapon comme langue véhiculaire ou bien celui qui se considère lui-même comme lapon sentiment de nationalité subjective ou bien encore celui qui des parents qui sont eux-mêmes lapons selon les deux premiers critères énoncés ci-dessus » (Cabouret, 1991 : 456). Cependant une critique à ce texte a été relevée : seules six communes de Norvège ont obtenu les droits relatifs à la langue ce qui posait des problèmes aux Samis vivant dans les autres villages ; suite à cette remarque, le Finnmark entier est devenu officiellement bilingue à dater du 1^{er} janvier 2003. Parallèlement à la promotion de la langue, la loi same comprend la formation d'une Assemblée same sous la forme d'un Parlement.

2- *Samediggi (parlement same) et Conseil Same*

En 1989, suite à la loi same, le Parlement same de Norvège est créé. Il réunit 39 représentants élus pour une durée de quatre ans par suffrage direct. Toutes les personnes qui se caractérisent suivant la définition des Samis peuvent être inscrites sur le registre de vote. Le parlement same est une assemblée consultative ; les organismes publics doivent lui donner l'occasion d'exprimer un avis avant de prendre des décisions sur des questions qui le concernent. C'est un organisme qui a sa propre administration, dirigée un président. Chacun

des treize districts sames y est représenté par trois membres afin que les districts les moins peuplés aient autant poids dans les décisions que les autres. Le Parlement est localisé à Karasjok. Son but est, à terme, d'obtenir l'autogestion des projets et affaires sames. Cette recherche d'autonomie s'inscrit dans le phénomène de réveil culturel, bien qu'il s'agisse ici, d'autonomie politique. Le *Samediggi* a la décision quant à la répartition des finances de l'état entre les domaines culturels, sociaux et le système de santé. En 2005, il a permis de faciliter la gestion des terres du Finnmark suite à la mise en place d'une loi en accord avec le gouvernement : le « Finnmark Act ». Son action est donc actuelle et en continuité avec l'idéologie entreprise lors du conflit d'Alta. D'ailleurs le roi a présenté des excuses officielles en 1997 face aux erreurs du passé et montre son soutien au parlement same (Lehtola, 2004). Si pour la majorité des Samis le parlement est une avancée importante dans leur processus d'autonomisation, il rencontre quelques réfractaires. Certaines personnes sont sceptiques quand à l'utilité réelle de l'organisme, et se demandent s'il n'a pas été créé pour donner bonne conscience aux politiciens. Ils déplorent le rôle simplement consultatif et réclament le droit décisionnel dans les affaires sames, d'autant que le gouvernement outrepassé souvent ses fonctions et ne fait pas appel au *Samediggi* pour de nombreux projets. De plus, le parlement est basé sur un modèle nordique. Il ne s'inscrit pas dans la tradition same. La population a donc du adopter un outil extérieur pour pouvoir se revendiquer comme peuple autochtone autonome, ce qui est, il faut l'avouer un non-sens. D'après une déclaration des Nations Unies, « however, these parliaments often do not have the strength, national legislative authority and social structures of an extensive bureaucracy to adequately articulate the international rights and needs of the Sami » (2005 : 63). Néanmoins, le parlement same a joué un grand rôle dans la reconnaissance symbolique de la prise de conscience d'une « samicité ». Les autres pays de Scandinavie ont aussi leur propre parlement, avec quelques variations dans leurs modalités d'actions. La création du parlement same de Finlande date de 1973, soit seize ans avant la mise en place de son homonyme norvégien. Quant à la Suède, son Parlement same a été créé en 1993.

Malgré les frontières et leurs quatre « destins » différents, les Samis ont toujours fait fi des séparations et se voient comme un peuple unique et uni. Depuis 1956, le conseil Nordique Same était établi afin de réunir les Samis des trois pays (Norvège, Suède et Finlande) pour qu'ils échangent autour de débats. En 1992, il devient officiellement le Conseil same. A l'origine ses membres étaient au nombre de 15, aujourd'hui ils sont 65 (25 par pays et 5 représentants de Russie) élus lors de la conférence same qui a lieu tous les quatre ans. Le but de ce conseil est de valoriser les droits des Samis, de promouvoir leur économie ainsi que leur

culture. C'est un organisme d'alliance inter-nordique qui encourage la coopération entre les Samis des quatre pays (par le biais des parlements) afin qu'ils gardent une voix unique face au monde, mais aussi entre le peuple same et leurs gouvernements respectifs. Après l'évènement d'Alta, les Samis ont compris la nécessité de se réunir pour s'opposer à la toute puissance des Etats ; le Conseil same répond à cette condition en leur permettant de préserver leur culture après tous les efforts fournis par la politique d'acculturation. Il permet de mettre en évidence les difficultés et points de tensions rencontrés par les Samis et de les exposer lors de la Conférence same ou d'en faire part aux Parlements. Il a également une dimension internationale, travaillant en partenariat avec le Conseil mondial des peuples indigènes (WCIP) depuis 1976 afin que les Samis aient plus de poids sur la scène mondiale. Enfin, il fait parti des représentants aux Nations Unies. (Hætta, 1993), (Lehtola, 2004), (Henriksen, 1999), (Hoffman-Schickel, 2016).

C- Avancées sur la scène internationale

Les Samis sont très présents dans les affaires autochtones à l'échelle internationale. Bien qu'il n'y ait toujours pas, à l'heure actuelle, de définition officielle pour caractériser les sociétés autochtones, l'auto-identification en temps que groupe est considérée comme un critère fondamental (ONU, 2013). Depuis les années 70, l'ONU développe des organismes responsables de définir le statut des peuples autochtones au niveau mondial afin de prévenir des discriminations et de promouvoir la protection des minorités. Je vais donc développer mon propos sur deux textes de lois relatifs aux Nations Unies, la Convention ILO n° 169 et la Déclaration des Droits des Peuples Indigènes.

1- Convention Ilo n°1469 relative aux peuples indigènes et tribaux (1989)

L'organisation Internationale du Travail (OIT) est une institution créée par l'ONU en 1946 qui a pour objectif d'améliorer les conditions de travail au niveau international. En 1957, un premier pas est fait en direction de la protection des cultures autochtones, avec la mise en place de la convention ILO n°107. Cependant, avec l'évolution du droit international durant les décennies ultérieures, il est mis en évidence que cette convention contribuait à l'assimilation des peuples concernés. De nouvelles normes sont alors proposées lors d'une assemblée se tenant en 1989 à Genève dont découle une version révisée du précédent traité : la convention ILO n°169. Selon le second paragraphe du premier article, « Le sentiment

d'appartenance indigène ou tribale doit être considéré comme un critère fondamental pour déterminer les groupes auxquels s'appliquent les dispositions de la présente convention ». Il encourage le protocole d'auto-détermination. Le but de cette charte est de protéger les droits des peuples autochtones et de garantir le respect de leur intégrité. Ils doivent jouir pleinement des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Pour ce faire, les gouvernements sont obligés de respecter bon nombre de critères vis-à-vis de leur politique. Des mesures spéciales doivent être apportées pour sauvegarder les personnes, les biens, la culture et l'environnement des peuples intéressés. La coopération entre minorité et gouvernement est un enjeu important de la convention, les Etats se doivent de consulter les sociétés traditionnelles dès qu'il s'agit d'affaires ou de projets ayant un lien avec eux. De plus ils doivent respecter leurs cultures, leurs droits coutumiers, leurs droits de propriété et d'utilisation des terres. Enfin, ils ont pour charge de respecter l'accès aux institutions, au travail, à l'éducation et aux soins au même titre que pour la majorité de la population. La convention ILO n°169 permet donc la sécurité sociétale des peuples autochtones. Cependant elle ne prend effet que lorsque le gouvernement a ratifié le traité. Plus de vingt-trois pays l'ont validé, dont la Norvège dès sa création. La Finlande et la Suède ne l'ont toujours pas fait, bien que le débat soit d'actualité dans la politique finlandaise. (OIT, 1989).

2- Déclaration des droits des peuples indigènes

En 1993, l'ONU présente la « Déclaration des Droits des Peuples Indigènes » mais elle n'est pas validée par la majorité des états. Les efforts faits pour valoriser les cultures autochtones sont minimes durant la décennie qui a suivi la convention ILO n°169. C'est en 2007, que la déclaration est enfin validée par l'assemblée générale des Nations Unies. Le texte est un instrument qui détaille les droits internationaux des minorités ainsi que les standards minimal de reconnaissance, protection et promotion de ces droits. Tout comme pour la convention, la déclaration met un point d'honneur au droit d'auto-détermination de chaque peuple via l'article 3 : « Les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel » (ONU, 2007 : 5). L'accès au territoire traditionnel et aux ressources naturelles est également détaillé car leur relation à la terre est une caractéristique déterminante. En plus de prôner l'égalité et la non-discrimination comme souligné dans l'article 9 : « Les autochtones, peuples et individus, ont le droit d'appartenir à une communauté ou à une nation autochtone, conformément aux traditions et coutumes de la communauté ou de la nation considérée. Aucune discrimination quelle qu'elle soit ne saurait

résulter de l'exercice de ce droit » (*ibid.* : 6), le traité favorise les relations entre les peuples autochtones et les gouvernements auxquels ils sont attachés (ONU, 2009).

Ces deux exemples de conventions montrent l'intérêt international qui est porté aux peuples autochtones depuis une quarantaine d'années. Aujourd'hui ces peuples se font aussi entendre lors des « Conférences of the Parties » (COP) notamment lors de la COP 9 tenue en 2008 ou de la COP 21 de 2015. Toutefois, certaines critiques sont faites à leur encontre, notamment leur manque de propositions concrètes que les gouvernements pourraient suivre à la lettre. Elles ne décrivent pas de manière claire les méthodologies à établir dans la pratique (que ce soit dans la politique ou au niveau législatif). Cependant, si les gouvernements montrent leur bonne foi et leur désir d'améliorer les situations au niveau de la culture et de la langue par exemple, ils sont beaucoup moins disposés à donner des droits de gestion du territoire. Lorsque l'enjeu devient économique ou foncier peu sont prêts à faire des compromis... Il existe encore de grosses pressions, liées au marché international, qui pèsent sur les peuples autochtones comme l'augmentation des demandes pour utiliser les ressources naturelles, l'industrialisation, la modernisation, le commerce etc. Pour citer quelques exemples, on peut évoquer les Premières Nations du Canada et de l'Alaska qui sont en conflit avec les compagnies pétrolières ; les Amérindiens d'Amazonie qui luttent contre la déforestation, l'industrie pharmaceutique et autre. La majorité des peuples autochtones rencontre des problèmes similaires. Les conséquences de la surexploitation des ressources sont souvent irréversibles pour les communautés traditionnelles (Jentoft, Minde, Nilsen, 2003).

3- Conseil de l'Arctique

Pour pallier à ces problèmes, les peuples autochtones de l'Arctique se sont réunis en un conseil : « Le Conseil de l'Arctique, fondé en 1996 par la Déclaration d'Ottawa, est une instance multilatérale dont les parties sont des États mais aussi des associations de peuples autochtones. Il s'agit d'une instance intergouvernementale de haut niveau, à présidence tournante, et qui fonctionne par consensus pour promouvoir les aspects environnementaux, économiques et sociaux du développement durable dans la région de l'Arctique » (Géoconfluences). La liste des pays membres est la suivante : Canada, Danemark, Finlande, Islande, Norvège, Suède, Russie et les États-Unis. A ces pays s'ajoutent six organisations représentant les peuples autochtones : l'association internationale Aléoute, le conseil arctique Athabaskab, le conseil international Gwich'in, le conseil circumpolaire Inuit, le conseil Same

et l'association des peuples indigènes du nord de la Russie. Le conseil Arctique est un forum, il n'a pas de pouvoir officiel mais représente une plateforme où les débats entre les membres peuvent avoir lieu (Conseil de l'Arctique). De nombreux organismes de recherche (notamment sur la biodiversité et problèmes environnementaux) s'inscrivent dans ce projet. Le but de ce conseil est d'avoir une voix unie qui défende les intérêts de la région polaire et de ses habitants, tous veulent avoir un poids dans les décisions géopolitiques internationales. C'est un moyen de trouver une certaine autonomisation tout en s'inscrivant pleinement dans la logique mondiale. « Il y a aujourd'hui un renouveau identitaire extraordinaire, favorisé par les Nations unies », insiste Razon, [directeur de la section française de l'association Survival International] Grâce aux instances internationales, en effet, les nations autochtones ont pu se rencontrer, et constater que leurs problèmes étaient similaires. Elles luttent désormais en créant des alliances » (Galus, 2007).

Chez les Samis de Norvège, le Conflit d'Alta est l'élément déclencheur du réveil culturel same. Depuis, de nombreux droits leur ont été accordés mais plus important est que le gouvernement les a reconnus comme étant officiellement un peuple autochtone. Ils ont réussi à créer un sens commun à leur ethnicité tout en valorisant les différences culturelles locales. En s'associant avec d'autres peuples autochtones, les Samis sont désormais entendus par le reste du monde. Après avoir montré comment le processus de réveil culturel a été enclenché et combien ils ont gagné en autonomie (du moins politique), je vais maintenant m'intéresser à la question des revendications territoriales et les problèmes environnementaux auxquels les Samis sont confrontés.

II- REVENDICATION TERRITORIALE

L'environnement est une composante très importante pour la société same, que se soit aux niveaux économique, social, culturel et même religieux. Il est de ce fait évident que le processus de réveil autochtone se caractérise aussi par une revendication territoriale. Or, le territoire scandinave, et plus généralement l'Arctique, est soumis à des conflits d'intérêts, des variations climatiques et des enjeux économiques et sociaux importants. Ces problématiques, attachées au contexte same, sont l'objet de cette seconde partie. Il est toutefois nécessaire de faire auparavant, un point sur l'élevage du renne dans le Sàpmi. S'ils ne représentent qu'une partie de la population, les éleveurs sont les plus vulnérables face à ces changements et permettent de mettre en exergue les enjeux relatifs aux questions environnementales.

A- Elevage du renne dans le Sàpmi

L'élevage du renne est considéré comme une activité phare dans la construction symbolique de la société same, même si les éleveurs ne représentent qu'un faible pourcentage de la population. L'élevage est exercé dans le cadre familial, c'est un mode de vie à forte valeur sociale ; il est représenté par les Samis (et Non-Samis) comme étant le lien avec la tradition (Dana, Guieu, 2014). D'ailleurs, en Norvège et en Suède, ce secteur est juridiquement réservé aux Samis. En Finlande, la législation est différente : toute personne peut élever des rennes mais elle doit résider dans le Sàpmi (Kent, 2014), (Sasvari, Beach, 2011). Les éleveurs ont une connaissance très intime de leur troupeau comme il a été vu antérieurement avec les nuances de la langue same. Chaque animal est marqué avec un système d'entailles à l'oreille. Chaque propriétaire possède des marqueurs qui leurs sont propres et qui permettent de déterminer s'il est le propriétaire de l'animal. En Norvège, la majorité des éleveurs se trouve dans le comté du Finnmark, plus précisément dans les municipalités de Kautokeino, Tana et Karasjok (Gaski, 1997). Chaque famille d'éleveurs s'assemble avec d'autres familles afin de regrouper tous les animaux en un seul gros troupeau : la *siida*. Le terme *siida* « désigne à la fois les éleveurs, le troupeau et les pâturages qu'il occupe. Il peut désigner également le campement, lorsque tous les éleveurs d'une même *sii'da*, et eux seuls, habitent le même groupe de tentes ou de maisons » (Delaporte, Roué, 1986 : 69). Seule la force de travail de surveillance est mise en commun dans cette structure, les éleveurs gardent une grande autonomie dans les finalités relatives à leur propre troupeau. Lorsque les décisions à prendre sont collectives, on laisse une importante place à la discussion et aux avis de chacun bien que généralement le choix final revient à l'éleveur le plus expérimenté (ou qui a le troupeau le plus conséquent). Les *siida* ont été créées lors de l'apparition de l'élevage pour, d'une part, faciliter la surveillance des rennes et d'autre part, répondre à l'instinct grégaire de ces animaux qui les pousse à se rassembler en harde de grande taille. C'est une organisation qui permet de gérer les ressources renouvelables tout au long de l'année. L'utilisation du territoire est généralement basée sur des droits informels, c'est-à-dire sur des droits « traditionnels ». C'est un système d'élevage extensif, basé sur une transhumance annuelle : au printemps, les éleveurs emmènent leurs troupeaux sur les côtes de l'océan Arctique pour y passer l'été et retournent sur le plateau du *vidda* (à l'intérieur des terres) en automne. Ils passent l'hiver dans les agglomérations, se mêlant à la population sédentaire. Des nombreux auteurs ont noté, non sans une pointe d'humour, qu'il est difficile de savoir qui, du renne ou du Sami, suit l'autre (*ibid.*). En effet la transhumance est portée par

un double enjeu, les rennes se déplacent vers les côtes à la recherche de fraîcheur et d'absence des moustiques tandis que les hommes sont en quête de meilleurs pâturages. D'après Vitebsky, « apart from mining, there is no way that humans can make a living on this landscape except in partnership with the reindeer; and they cannot live with the reindeer except by following their perpetual migration » (2005 : 43). La taille des siidat est très variable de même que leur composition, les organisations d'hiver ne sont pas identiques à celles d'été, ce que soulignent Delaporte et Roué : c'est un « processus bisannuel de décomposition et recomposition des sii'da. [...] La taille et la structure de la sii'da ne sont pas des phénomènes autonomes mais sont au contraire liées aux caractéristiques de l'élevage du renne, qui dépend lui-même étroitement du milieu naturel, principalement par l'intermédiaire des pâturages. [...] La sii'da est donc une forme d'organisation sociale étroitement liée aux exigences du milieu naturel » (Delaporte, Roué, 1986 : 70 ; 88). Avant la seconde guerre mondiale, l'élevage était fondé sur le comportement instinctif du renne, les éleveurs utilisaient sa capacité à suivre un leader, à se rassembler à l'arrivée d'un prédateur (chien) et à sa migration saisonnière. Sous le contrôle des éleveurs, le troupeau avançait à son rythme naturel et les hommes étaient constamment auprès de leur cheptel, se déplaçant avec lui. Mais dans les années soixante, un nouveau schéma se développe avec la détérioration des pâturages, l'arrivée de la motoneige et l'évolution du commerce de produits à base de rennes (viande et bois). D'après les recherches de Müller-Wille et Pelto, « one of the potentially Far-reaching social effects of the "snowmobile revolution" in Arctic communities is the apparent increase in social stratification among peoples who had previously had little class differentiation » (1971 : 147). Pour Ingold qui a étudié ces changements chez les Samis Skolt, « during this period the traditional, intensive, symbiotic pattern of Skolt herding was replaced by a more extensive, predatory form » (1976 : 29). Au lieu d'être conduit par un renne leader, le troupeau est poussé par derrière avec les motoneiges. Effrayés, les animaux s'enfuient dans toutes les directions, obligeant les éleveurs à faire des arcs de cercles pour les guider dans la bonne voie. Nombreux s'égarer et les autres sont nerveux et exténués. Ingold pose un regard très critique sur ce type d'élevage ; pour lui, la motoneige aggrave la situation, les éleveurs perdent le contrôle de leurs rennes et changent les méthodes d'élevage, passant d'un modèle symbiotique à la forme antagoniste : la prédation (*ibid.*). Même constat chez Delaporte et Roué, la motoneige aurait facilité la sédentarisation avec l'installation des Samis dans des maisons occidentales, délaissant les tentes traditionnelles, tout en modifiant la relation bétail/éleveur car ils laissent désormais le troupeau seul, ne lui rendant visite qu'occasionnellement en dehors de la transhumance. Ces derniers étant moins proches, la

situation tend de plus en plus vers des rapports de prédation (1986). Aujourd'hui, l'élevage se résume à conduire les rennes de force dans un enclos. Ingold définit ce rapport en terme de poursuivants/poursuivis qu'il voit comme référence et réminiscence du pré-pastoralisme au temps de la chasse au renne. Toutefois, il ne le considère pas comme une survivance mais comme une réappropriation. Avec l'arrivée de la motoneige, l'élevage du renne s'est transformé d'un modèle intensif à un modèle extensif. C'est une activité économique qui est, désormais, orientée uniquement vers la production de viande. Ce n'est plus une affaire de famille, hormis pour le regroupement et la période de marquage/abattage.

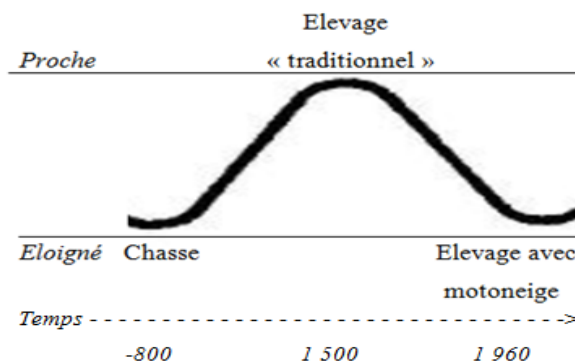


Schéma n°1 représentant la relation des éleveurs sames avec les rennes au cours de l'histoire¹

B- Conflits liés au territoire

Le territoire du Sàpmi est l'objet de nombreuses tensions opposant les Samis avec le gouvernement mais aussi avec les firmes multinationales. Il arrive même que des conflits opposent les Samis entre eux. A la différence de l'économie de chasse, où chaque espèce doit être en nombre plus ou moins constant (selon le rapport ressources/prédateurs/proies), le pastoralisme n'est pas écologiquement stable. La modernisation de l'élevage entraîne le passage d'un pastoralisme de subsistance vers une économie de marché. Dans ce nouveau contexte, le partage informel du territoire n'est plus approprié car le marché mondial offre une trop forte demande. Pour répondre à ces impératifs, les éleveurs développent leurs cheptels. Mais l'augmentation du nombre de bêtes doit être proportionnelle à l'élargissement du territoire et à la capacité de l'espèce à se reproduire. Or, l'expansion des terres ne peut être infinie et on se retrouve avec un problème de surpâturage (Gaski, 1997). Les gouvernements se sont emparés de ces questions et ont instauré des lois de régulation du nombre de rennes et de troupeaux dans le Sàpmi. En Norvège, l'Etat assume des responsabilités dans de

¹ Tous les schémas sont de l'auteur

nombreuses situations. Il définit le nombre de rennes en fonction du marché et opère des modifications sur les pâturages et les éleveurs. Le gouvernement, en nommant des chargés Non-Samis à ces questions, veut s'interposer entre les éleveurs comme un parti tiers avec le rôle d'un patron. Pour Paine, ce rôle ne s'inscrit pas dans la logique same dont les décisions ont toujours été prises en commun. La majorité des éleveurs pense que l'Etat ne devrait pas se mêler de leurs affaires à ce niveau d'autant plus que, dans la représentation same, le troupeau signifie la richesse et le prestige social. En contrôlant cette activité, l'Etat ne s'attarde pas sur les questions de représentation socioculturelle qui caractérise l'élevage, ni ne respecte les droits que les sames ont acquis par le biais du parlement (Paine, 1996). Si le gouvernement a voulu s'immiscer dans les affaires sames c'est aussi pour se garantir de l'accès aux terres et aux richesses des sols de la région. Le nord de la Scandinavie offre de nombreux stocks de poissons, bois, minerais (dont de nombreux minéraux utilisés pour les technologies *high-tech* tel que l'uranium...) ainsi que des rivières pour l'énergie hydraulique, permettant le développement d'une économie d'utilisation et d'extraction de ces ressources non négligeable. Ces industries sont en compétition direct avec les éleveurs sur la répartition du territoire. Avant les années 2000, l'Etat norvégien souhaitait accéder à 96% du territoire du Finnmark, réveillant une forte opposition du côté Samis et amplifiant le processus de revendication territoriale. L'exploitation à grande échelle des ressources énergétiques de l'Arctique est un problème épineux pour les autochtones. D'un côté elle apporte travail et revenus dans une région fortement touchée par le chômage. Ce fait est défendu par de nombreux Samis qui ne sont pas éleveurs et qui s'inscrivent encore dans le processus d'acculturation. D'un autre côté, elle détruit les ressources renouvelables et l'écosystème fragile de la région : écosystème dont ces sociétés dépendent de nombreuses façons : les industries « ont ainsi entraîné, et entraînent toujours, des dégradations, voire la destruction de pâturages pour les éleveurs qui, si elles ne sont pas irréversibles, peuvent durer plusieurs décennies » (Roturier, Roué, 2015 : 92). Une grande partie de la population autochtone s'oppose à ce type de projet. Le cas du conflit d'Alta étaye très bien ces propos, mais il n'est pas le seul conflit qui a opposé les Samis avec le gouvernement et les entreprises. Par exemple l'affaire de Kallak, « au cours de l'été 2013 sur le site de Kallak [Suède], un campement rassemblant des dizaines de Saames soutenues par des écologistes, des altermondialistes et d'autres peuples autochtones tentaient de s'opposer aux forages de prospection de l'entreprise minière britannique Beowulf. Sans ménagement, l'appareil policier expulsa les manifestants. Mais, conscients de ce qui se prépare, la détermination des Saames reste forte » (Sérékian, 2017). En effet la Suède prévoit de tripler le nombre de sites d'extraction de fer d'ici 2030. Si

l'on prend un peu de recul, il s'avère que de nombreux peuples autochtones mènent toujours aujourd'hui des combats contre l'utilisation de leurs terres comme c'est le cas depuis l'automne 2016 dans le Dakota. Un projet de pipeline long de 1 825 km qui est largement controversé quant à sa nécessité, ses effets potentiels sur l'environnement et ses effets sur le changement climatique. Un certain nombre d'amérindiens s'y sont opposés car, passant près de la réserve indienne de Standing Rock il pourrait détériorer de nombreux sites sacrés. Aujourd'hui, le gouvernement Trump a relancé le projet qui avait été suspendu pendant un temps. Des Samis, dans le contexte d'entraide générale qui unit les peuples autochtones, ont eux aussi pris part à cette opposition en poussant une banque norvégienne qui finançait en partie le pipeline à se rétracter (Bonogofsky, 2016). Si les finalités de ces projets sont souvent en faveur des entreprises, la pression imposée par les peuples autochtones permet quelques fois de nuancer, si ce n'est d'arrêter, les issues. Autre exemple, dans l'industrie du bois : « le Conseil saami a réussi à encourager Stora Enso, une multinationale papetière, à modifier ses pratiques d'achat de bois, dont certaines allaient à l'encontre de l'instance permanente sur les questions autochtones des nations unies de la politique environnementale de la compagnie elle-même. En collaboration avec des organisations écologistes, le Conseil saami a communiqué ses préoccupations à des sources d'indicateurs éthiques ou durables au Royaume-Uni et en Europe, ce qui a considérablement nui à la réputation du groupe et mis un terme aux politiques en matière d'exploitation forestière qui avaient un impact négatif sur le peuple saami » (ONU, 2009 : 1-2). L'installation et le développement de ces industries réduisent considérablement l'espace utilisé pour les pâturages, augmentant de ce fait le processus de surpâturage et entraînant une hausse des conflits entre les éleveurs qui se trouvent ainsi privés d'une partie des parcelles usuelles. Les tensions pour l'accès au pâturage s'enveniment d'autant plus que le vol du bétail s'intensifie. « Aujourd'hui, ce sont surtout des vols par abattage qui sont pratiqués, et ils prennent des dimensions et des formes nouvelles. Ces vols massifs sont la conséquence de la mécanisation de l'élevage, qui en fournit à la fois le mobile et le moyen » (Delaporte, 2002 : 311). Dana et Guieu posent le concept de « coopétitivité » (2014), d'après leur analyse, les éleveurs cloisonnent leurs relations coopératives aux enjeux culturels et territoriaux (entraide face au gouvernement) mais développent une relation concurrentielle dans les enjeux économiques (marché et ventes).

Les Samis revendiquent le territoire du Sàpmi comme leur terre ancestrale dans laquelle ils ont évolué depuis des centaines d'années. Par le biais de la prédation et de l'élevage, ils l'ont modelé et nombre de leurs caractéristiques culturelles trouvent leur fondement dans cet environnement. Or, l'Etat régulant fortement la chasse et la pêche, les Samis doivent se

réadapter à de nouvelles stratégies de subsistance (Beach, 2000). Pour pallier à ce contrôle, ils revendiquent l'accès libre aux ressources du territoire afin d'en avoir l'usufruit si ce n'est la propriété. La difficulté du droit du territoire réside dans le fait qu'il est discuté en termes de propriété commune et propriété privée. Pour les Samis, l'usage du territoire traditionnel est commun, il leur est donc difficile d'intégrer la notion de privatisation, développant ainsi certains conflits entre éleveurs, propriétaires terriens (Samis ou non) et administration. De plus, des inégalités existent entre Samis éleveurs et non-éleveurs. Les éleveurs ont obtenu le droit d'accéder aux terres, au gibier, et sont difficiles à exproprier tandis que les Samis non-éleveurs n'ont pas de législation pour les protéger et les différencier du reste de la population norvégienne (Hoffman-Shickel, 2016). Il est certes, plus facile d'accorder des droits à un groupe restreint fonctionnant ensemble tels que les éleveurs regroupés en Siida, qu'aux pêcheurs sames qui vivent dans les mêmes villages que les pêcheurs non-sames (Holden, 2014). Mais ces différences risquent d'accentuer la fracture entre les Samis. Un premier groupe représenté par les éleveurs jouissant du prestige, de la reconnaissance culturelle et de l'imaginaire collectif lié à l'élevage ; et les autres, considérés comme de plus en plus norvégianisés, tout en étant différents et donc de plus en plus stigmatisés. Les problématiques liées au territoire posent aussi des controverses socioculturelles.

Considérant la législation internationale, les Nations Unies octroient l'avantage aux peuples autochtones : « Land rights, access to land and control over it and its resources are central to indigenous peoples throughout the world, and they depend on such rights and access for their material and cultural survival. In order to survive as distinct peoples, indigenous peoples and their communities need to be able to own, conserve and manage their territories, lands and resources » (ONU, 2009 : 54). Après des décennies de revendications territoriales et d'usurpation de leurs droits, les Samis de Norvège ont obtenu une nouvelle réforme : la loi du Finnmark, déposée en 2007. L'article 1 stipule que le but de cette loi est de faciliter la gestion des terres et des ressources naturelles dans le comté du Finnmark, dans une approche équilibrée et respectueuse de l'environnement pour le bénéfice de ses résidents, en particulier comme base pour la culture des Samis, en ce qui concerne l'agriculture, l'utilisation de terres non cultivées, l'activité commerciale et la vie sociale. Les Samis obtiennent donc la co-gestion du territoire du Finnmark et uniquement de ce dernier posant à nouveau la question des inégalités. Toutefois c'est une avancée non négligeable dans les demandes faites lors du conflit d'Alta et réitérées maintes fois depuis. Il n'empêche que le thème de la gestion du territoire reste au cœur des sujets abordés par le parlement same.

C- Réchauffement climatique et problèmes environnementaux

Aux conflits et tensions générés par les questions de gestion et d'utilisation du territoire, le Sàpmi, et plus généralement l'Arctique, sont soumis à des problèmes environnementaux dont le dérèglement climatique. Ce dernier, malgré son échelle mondiale, a un impact plus important au niveau du pôle nord où les températures augmentent plus vite que partout ailleurs (Massiot, 2016). Les écosystèmes, tout comme les populations locales, sont affectés par ces changements et doivent trouver des stratégies d'adaptation. Le changement climatique transforme le climat, la faune, la flore et les habitudes de vie (Fox, 2013). Les effets directs du dérèglement climatique sont, d'après une publication des Nations Unies, les suivants : fonte des glaces, augmentation du niveau des océans, multiplication des catastrophes naturelles, migration de la faune, variation des ressources en eaux etc. Tous ces éléments induiraient une perte de la biodiversité et des écosystèmes connus, une modification des pratiques traditionnelles de prédation, une modification du pastoralisme et du système agricole, la santé sur les communautés locales, une perte du savoir et croyances culturelles. L'arctique, particulièrement sensible au changement climatique serait « the world's climate change barometer » (ONU, 2009 : 96). Pour Lemet et Näkkäläjärvi, les modifications territoriales relatives aux changements climatiques ont des conséquences graves pour les peuples autochtones qui « ont peuplé leurs territoires de manière à la fois efficace et économiquement durable. Aujourd'hui, le changement climatique est sur le point d'altérer cet équilibre » (UNESCO, 2009 : 146). Si rien n'est fait pour s'adapter, ces modifications pourraient détruire leur culture de façon plus intense que le colonialisme ne l'a jamais fait (*ibid.*). Ce discours, certes un peu extrême, montre l'inquiétude sous-jacente au phénomène climatique. Toutefois, ce dernier peut être considéré comme un « fait social total » (Mauss). En effet, il touche toutes les sphères d'une société, qui plus est, une société dont l'économie est rattachée à son environnement. C'est le cas pour les Samis comme il a été vu précédemment. Une partie de la population same (et non-same) de la région vit de la pêche mais aussi de la cueillette de baies endémiques au climat polaire (plaquebière etc.). Cette économie de subsistance est donc soumise aux aléas des variations saisonnières. On peut relever par exemple le retard de la pêche d'hiver qui consiste à forer un trou dans la glace des lacs gelés. Avec la hausse des températures, la glace se fait plus tardive et surtout bien moins solide qu'auparavant, augmentant ainsi les risques de cette activité traditionnelle. De plus, elle modifie les routes migratoires traditionnelles des éleveurs qui craignent les risques de noyade (Tennent, 2015). Pour la collecte des baies au contraire, la saison chaude étant plus longue, la quantité et la

qualité des fruits récoltés seraient plus importante. Il en va de même pour l'agriculture, secteur de plus en plus viable dans cette région du monde. De nombreuses terres sont désormais utilisées pour les cultures, c'est une activité qui tend à se développer avec l'adoucissement des températures.

Une profession particulièrement touchée par le dérèglement climatique reste celle de l'élevage du renne. Les éleveurs pratiquent la transhumance au printemps et en automne pour rallier les terres d'été (près des côtes) et les terres d'hiver (sur les plateaux intérieurs). L'été la végétation est abondante, elle permet aux animaux d'emmagasiner suffisamment de graisse pour faire face aux rigueurs de la saison hivernale, période où ils se nourriront uniquement de lichen qu'ils trouvent en grattant la couche superficielle de neige. Cependant, avec les modifications du climat, la neige est remplacée par des pluies verglassantes emprisonnant les pousses de lichen dans la glace. Les rennes n'ont donc plus accès à cette unique source de calories. En réponse à ce problème, les éleveurs se voient dans l'obligation de donner des compléments alimentaires à leurs troupeaux sous forme de granulés ou de foin. Cet état de fait implique d'avoir les animaux proches et des dépenses financières importantes (coût de la nourriture, des clôtures et du transport, le foin n'étant pas produit dans la région) (Carmarans, 2015), (Courault, Cohen, Ronchal, 2015). Le changement climatique modifie également l'accessibilité et la disponibilité des ressources végétales, perturbant la démographie du cheptel (Courault et Cohen, 2015). Des tensions apparaissent entre les éleveurs visant l'accès aux terres d'hiver : les rennes s'échappent plus fréquemment pour trouver de quoi s'alimenter, empiétant sur les parcelles voisines. Néanmoins, les rennes prennent plus de poids que de coutume pendant l'été, la nourriture étant plus abondante (Bodkin ; 2016). Le facteur climatique modifie donc les conditions d'élevage en passant d'un système extensif à un système intensif et exacerbe les tensions entre les différents partis.

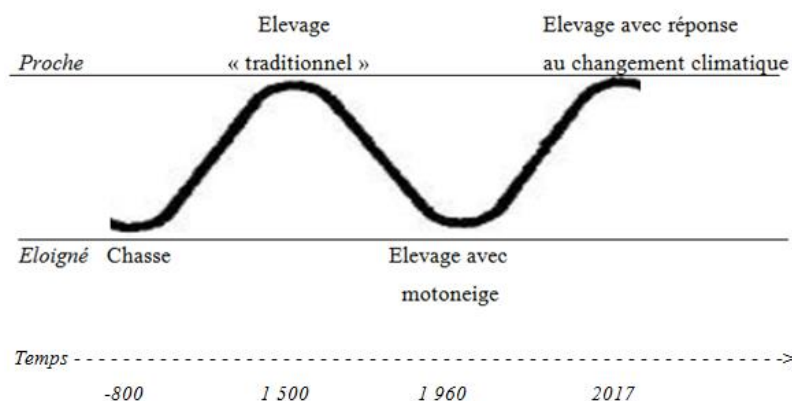


Schéma n°2 représentant la relation des éleveurs sames avec les rennes au cours de l'histoire

Il est justifié de se demander jusqu'où cette situation va-t-elle évoluer et si l'élevage du renne sera encore viable dans les années à venir. Or, comment la société same peut-elle se structurer dans ces conditions sachant qu'ils ont fondé en grande partie leurs revendications culturelles sur cette activité ? Cette question s'inscrit dans un mouvement plus large de reconnaissance de la culture autochtone, de sa spécificité et sera l'objet de ma recherche de master 2.

Les éleveurs, comme toutes les populations et écosystèmes du nord de la Scandinavie, ont eux aussi souffert de catastrophes environnementales. L'explosion de la centrale nucléaire de Tchernobyl a eu de graves retombées dans cette région. La pollution nucléaire y est parvenue en pluies qui ont contaminé le lichen. Lichen dont se nourrissent les rennes et par voie de conséquence, les hommes. Certains troupeaux ont été tellement contaminés qu'il a fallu les abattre en totalité (30 000 têtes ont été abattues à cause de cet épisode). Aujourd'hui, les éleveurs abattent leur rennes plus tôt dans l'année afin qu'ils ne consomment pas trop de lichen prévenant ainsi un taux de radioactivité minimal dans la viande. Le désastre de Tchernobyl a eu des conséquences sur le mode de vie des Samis, rappelant la vulnérabilité d'un peuple à l'économie basée directement sur les ressources naturelles (Lehtola, 2004), (Beach, 2010). Face à toutes ces problématiques écologiques, les Samis maintiennent inexorablement leurs revendications territoriales. En demandant leur autonomisation ils espèrent être plus aptes à gérer ces questions et trouver des solutions durables comme ils l'ont fait par le passé (par exemple en instituant l'élevage au XVIème). Une Sami disait que « l'élevage du renne a toujours connu des changements au fil du temps et des saisons. Les prochaines générations devront s'adapter aux changements climatiques » (Caramrans, 2015). Les Samis semblent assez optimistes sur leurs capacités d'adaptation et d'innovation mais ils doutent des décisions que pourrait prendre le gouvernement, c'est pourquoi leur indépendance sur la gestion du territoire est si importante pour eux. « We are people who are very use to adapting [...] but our possibilities to adapt are very small » (Tennent, 2015). Nombreux sont ceux qui souhaitent mêler connaissance ancestrale et connaissance occidentale pour trouver un équilibre viable. Ils instrumentalisent les recherches scientifiques sur les questions climatiques pour parvenir à leur fin, tel fut le cas lors de la Cop 21 en 2015. Ils y ont défendu leur point de vue comme le souligne Tennent : « to promote climate justice and sustainable future » (*ibid.*). Roué, affirme que « les populations autochtones, arguant du fait qu'elles ont une empreinte carbone minimale mais qu'elles subissent de façon dramatique les effets du réchauffement, demandent, elles aussi, équité et justice environnementale » (2010 : 258). De même, la communauté scientifique reconnaît que les peuples autochtones possèdent des

savoirs très importants lorsqu'il s'agit de relation à l'environnement ; « scientists are recognizing Arctic indigenous peoples as expert on human-environment relationships and crucial contributors to global change knowledge-making » (Martello, 2008 : 359). Les TEK, traduits par *savoirs écologiques traditionnels* sont de plus en plus interrogés pour décrire les connaissances des peuples autochtones. Scientifiques, peuples autochtones et gouvernements devront donc travailler de front pour limiter au maximum les pertes écologiques et culturelles de la région Arctique et trouver des solutions durables.

D- Perceptions et controverses autour du territoire du Sàpmi

Pour les Samis il y a trois choses essentielles : « la nature, la famille et les rennes » (Carmarans, 2015). Ils ont toujours été reliés à leur territoire qu'ils ont utilisés pour leurs cultures matérielle et spirituelle. Les différents paysages ont induit différentes façons de vivre, d'où les multiples groupes sames¹. Lehtola, lui-même same affirme que « a common thread for all sàmi groups is the adaptation of their way of life to the yearly cycle of nature and the specific local natural environment » (2004 : 88). Comme la majorité des Samis, il appuie ses propos sur un grand respect de la nature et de leur mode de vie. C'est une des caractéristiques culturelles qu'ils donnent à voir. Leur vision de la nature peut être considérée, au même titre que l'élevage comme une fiction collective qui serait partagée par l'ensemble des individus de la société. Les Samis ont développé, on l'a vu, une terminologie spécifique en adéquation avec leur paysage. Cette terminologie est une clé pour comprendre la relation qu'ils entretiennent avec leur environnement. La langue est un outil important pour préserver la culture traditionnelle (d'où sa valorisation lors des processus de réveils autochtones), or, si le paysage subit des variations cela pourrait à terme tendre vers une rupture linguistique (les éléments ayant changés ou disparus) et donc entraîner une perte de repères culturels et sociaux. Le territoire et l'identité d'un peuple autochtone sont intrinsèques. Pour Kuokkaken, ce qui diffère entre groupe ethnique et peuple autochtone est leur relation au territoire. Pour les peuples autochtones, cette notion fait partie de leur philosophie ; les valeurs fondamentales comme la culture et le mode de pensée sont en lien avec le territoire (2006). « Protecting the Arctic's environment is of great concern to indigenous peoples, [...] they all share a unique and special relationship to nature which is reflected in a rich mythology and worldview, and

¹ cf. introduction

in moral and ethical codes that guide people in their treatment of animals and the environment » (Nuttal, 2000 : 378; 390). C'est ici que se développe une confrontation d'idéologie: la vision occidentale (représentée par le gouvernement norvégien) de l'économie primaire donne l'environnement comme une simple ressource, tandis que la vision same propose un lien profond entre culture et territoire. Il est la continuité entre générations passées, présentes et futures, totalement indissociable de leur mode de vie. Le gouvernement, suivant sa propre logique demande aux Samis de s'adapter aux conditions changeantes (que se soit par le climat ou l'industrie), ce que Beach dénonce comme étant de l'« éco-colonialisme » (2000). Pour les Samis leur territoire a été modelé par des siècles d'utilisation qui l'ont peu à peu transformé. Tout comme Descola avait montré que l'Amazonie était, non pas une forêt vierge, mais soumise à l'activité humaine depuis des millénaires (2005), le Sàpmi a été l'objet d'une réalisation humaine similaire. D'après l'anthropologue spécialiste de la région, Roué, c'est un « cultural landscape » (2012), un paysage naturel soumis à l'action humaine ; il a été créé culturellement par les populations locales. Une autre opposition de point de vue intéressante à relever est la preuve de l'occupation d'un territoire : afin que le gouvernement puisse définir le Sàpmi comme étant un territoire traditionnel same, il a fallu trouver des preuves d'occupation ancienne. Il y a un besoin de voir graver dans le territoire le passage humain. Or pour les Samis, il n'y a pas à chercher d'évidence d'occupation car la société same ne fonctionne pas selon ce procédé : « while Western culture searches for physical cultural remains as proof of occupation, the Saami work hard not to leave evidence of their passage behind them » (*ibid.* : 47). Cette phrase met en évidence le fossé idéologique qui sépare les deux paradigmes. La question de la perception de l'environnement implique aussi des conflits lors de la création de parcs nationaux ou de réserves naturelles protégées. Aujourd'hui, les sames sont considérés par certains écologistes comme des « criminels écologiques » à cause du surpâturage et de leur utilisation des ressources naturelles. L'état crée de nouvelles régulations par rapport à l'usage des ressources renouvelables et à la protection de la biodiversité sans en référer au parlement same pour vérifier que ces programmes soient compatibles avec leur mode de vie. Ils sont critiqués pour décimer la faune et utiliser des équipements qui détruisent la toundra. Un des arguments avancé par les protectionnistes de l'environnement, mais aussi par les opposants au développement autochtone, soumet le fait que le matériel traditionnel altérerait moins la biosphère. Actuellement, ils utilisent des accessoires « modernes », comme les motoneiges, détruisant tout autant les écosystèmes que les Non-Samis et doivent donc se soumettre aux mêmes règlements. Pour se défendre, les Samis revendiquent l'utilisation historique du Sàpmi et leur incapacité à l'administrer

totalemment tant que le gouvernement ne leur donnera pas plus de pouvoir dans la gestion des terres. Cependant Samis et défenseurs de l'environnement partagent le même but initial : celui de s'opposer aux extractions minières et autres industries comme ce fut le cas lors du conflit d'Alta. Malgré des idéologies différentes, ils trouvent généralement un terrain d'entente.

E- Conclusion

Le réveil culturel same est un cas d'étude explicite. Il est remarquable de constater à quel point le conflit d'Alta a pu déclencher une suite de revendications politiques et environnementales. Mais plus que les Samis, c'est la communauté autochtone mondiale qui émet peu à peu l'intention de se démarquer du reste de la société. Depuis les années 70, le système juridique mondial s'intéresse et modifie son approche des questions autochtones, notamment par le biais des Nations Unies, qui ont pour objectif de faire entendre les voix de ces peuples. De nombreuses conventions ont été ratifiées et les peuples autochtones s'inscrivent désormais sur la scène internationale comme par exemple lors des COP. Le conseil de l'Arctique permet de fixer des buts communs aux populations locales afin qu'elles puissent avoir un poids suffisant dans les décisions mondiales. Les Samis, en gagnant en autorité politique, peuvent revaloriser leur culture (du moins les pans qu'ils souhaitent mettre en avant) et travailler de pair avec le gouvernement ; bien que cette tâche ne soit pas toujours aisée au vu des nombreux conflits d'intérêts. Ces conflits sont mis en exergue lorsqu'il s'agit de questions territoriales. L'environnement est une source de tensions entre les états et les Samis, mais aussi entre les Samis eux-mêmes, rendant difficile la mise en place d'une politique commune. Les communications mondialisées, la pression démographique et les compétitions pour les ressources apportent leurs lots de vieilles tensions et de nouveaux problèmes (Kent, 2014). Si les gouvernements montrent de bonnes intentions quant à la promotion de la culture immatérielle (langue etc.), ils sont beaucoup moins enclins à céder des droits de gestion des ressources. Ces dernières représentant un enjeu économique très important. Pour Morin et Saladin d'Anglur : « l'ethnicité est devenue une de leur meilleures armes, avec le statut de « première nation » pour achever le contrôle de leur territoire et d'orienter leur avenir » (1995 : 55). C'est pourquoi la question du réveil culturel autochtone ne peut être étudiée sans s'intéresser aux questions territoriales. La problématique du dérèglement climatique venant s'ajouter aux tensions déjà existantes, il est d'un intérêt commun de développer des recherches sur ces sujets, d'autant que, comme le soulignent

Delaporte et Roué : « Aussi, les dangers qui menacent l'élevage constituent-ils actuellement du péril plus grave pour la société lapone que l'acculturation directe la plus spectaculaire » (1986 : 188). Affirmation reprise par le journaliste Truc, « les éleveurs Samis sont vraiment les sentinelles du réchauffement climatique » (2016).

Chapitre 3 : REVEIL AUTOCHTONE COMME REAFFIRMATION DE L'IDENTITE

Après avoir démontré les deux premiers éléments caractéristiques du réveil culturel autochtone que sont l'autonomisation politique et la revendication territoriale, il convient de questionner le principe de la réaffirmation identitaire. Selon Kozakai et Laurens, « pour que l'adaptation au nouvel environnement [due à la mondialisation] soit menée sans-à-coup, sans provoquer une crise d'identité, il est impératif de pouvoir marier la double exigence contradictoire : changer tout en restant le même » (2006 : 199). Pour comprendre cela je rappellerai le contexte de cet enjeu avant de développer la notion de « samicité ». Différents sujets, ou ressources pour reprendre les termes de Julien, seront proposés et analysés afin de définir une trame de l'identité same.

I- REAFFIRMATION D'UNE IDENTITE AUTOCHTONE

A- Enjeux actuels autour de l'identité

Avec le tournant qui s'est opéré dans les années 70, le mouvement same, initié par le conflit d'Alta a permis de poser à nouveau les bases d'une identité autochtone. Le courant de pensée qui s'est éveillé lors du conflit a rendu possible le re-questionnement de l'identité des Samis et les éléments qui leur semblaient importants de prendre en compte et de valoriser. Le but étant de s'extraire de la politique d'assimilation au profit d'une autonomisation. Cette réaffirmation identitaire est dictée par le processus d'auto-détermination. Le conflit d'Alta « ne fut pas seulement un stimulus dans la revendication identitaire et politique same sur la scène internationale mais également un déclencheur dans la façon d'être, de vivre et de penser same » (Hoffman-Schickel, 2016 : 110). Ce nouveau paradigme identitaire est basé sur une interprétation en laquelle la génération same des années 70 voulait se reconnaître. De nombreux éléments ont été promus au rang de symboles de la société (tels que le drapeau, l'art, la langue etc.) afin d'appuyer leurs revendications. Il ne s'agissait alors, pas simplement de retrouver les caractéristiques identitaires anciennes mais de déceler une issue qui leur

permettrait de rester un peuple distinct avec ses valeurs propres tout en s'inscrivant dans la modernité. Aujourd'hui, l'enjeu principal de l'identité est de trouver un équilibre entre tradition et mondialisation. Cependant la référence obligatoire à la tradition rend difficile la légitimation d'une identité autochtone contemporaine, moderne, qui est en train de se constituer (Collin, 1994). Garder la spécificité du groupe ethnique tout en ayant un rôle dans l'économie et la politique internationale demande de remodeler les symboles identitaires afin qu'ils puissent répondre à cette double contrainte. C'est ce qu'avancent Kozakaï et Laurens lorsqu'ils affirment que « pour que l'adaptation au nouvel environnement [du à la mondialisation] soit menée sans-à-coup, sans provoquer une crise d'identité, il est impératif de pouvoir marier la double exigence contradictoire : changer tout en restant le même » (2006 : 199).

Si parler de rupture identitaire pour considérer la politique d'assimilation apparaît comme étant trop essentialiste (cela voudrait dire que l'identité same est fixe, basée sur une idéologie passéiste), il s'agit sans nul doute d'une crise. La norvégianisation a été l'instrument de la transition vers la modernité. De nouvelles méthodes et technologies apparaissent : la motoneige, internet entre autres. La migration de nombreux Samis vers les capitales et villes du sud accélère leur insertion dans la société occidentale. Ces nouveaux Samis citadins se retrouvent confrontés à la perte des repères qui légitimaient leur ethnicité : le territoire, comme le souligne Ingold, « a connection is established between population and territory » (1976 : 237) ; la langue car le gouvernement a mis en place la valorisation du same seulement dans le comté du Finnmark ; et la sociabilité de la Siida. Dès lors, se pose la question de la place de l'identité. Comment les individus parviennent-ils à se définir dans ces conditions ? De plus, s'ils gardent les mêmes attentes que le reste de la communauté, ils ne sont plus touchés directement par les lois d'utilisation du territoire ou de scolarisation en langue same et restent à l'écart du parlement et de l'impact des décisions de ce dernier. Cependant, il est à noter leur engagement lors du conflit d'Alta. De nombreuses manifestations et contestations avaient été organisées à Oslo en soutien à leurs homologues du nord. Il reste néanmoins vrai que cette partie de la population same est mise en marge, surtout du point de vue des études anthropologiques, qui sont très rares à leur sujet. Comment être présent activement dans la communauté ethnique tout en s'inscrivant dans un quotidien très occidentalisé ? Une réponse à ces questions peut être l'utilisation de nouveaux outils tels qu'internet qui permettent de partager des informations et un sentiment d'appartenance entre des personnes éloignées géographiquement. Cocq a étudié la production de récits sames dans l'environnement digital. Pour elle c'est le lieu où la valorisation identitaire ethnique subit un essor : « One effect of the

growth of online Sami productions is that the visibility of the Sami minority has increased. Long an invisible minority in their own countries, today, thanks to new forms of literature and storytelling in mass media, information about Sami traditions, culture, and history is accessible to a broader audience » (2013 : 135). Malgré les influences extérieures et les risques d'uniformisation que cela comporte, internet offre la possibilité d'une préservation et d'une vitalité des langues et des récits. Il permet de développer la créativité et le renouveau identitaire et demeure un marqueur sur ce qu'il se passe concrètement. « There is, nevertheless, a strong connection between what happens online and offline. [...] Internet technologies do not simply provide a wide range of tools better suited than the written text for representing oral traditions; despite their shortcomings, digital media also offer empowering strategies, paths to revitalization, and the ability to represent more fully the true diversity and heterogeneity of the cultures and languages that surround and enable them » (*ibid.* : 136-137). L'analogie entre la mondialisation et internet est évidente : tous deux induisent à la fois universalisme et particularisme.

Pour en revenir à la notion d'identité same, il apparaît que le principe d'autodétermination prime une nouvelle fois ici. Il s'agit de choisir d'être Sami comme le souligne Jones-Bamman : « modern Saami culture is remarkably vibrant and diverse, reflecting not only regional and dialectal differences, but even the same distinctions which serve to differentiate the Scandinavian population in general (*viz.*, rural vs. urban living, liberal vs. conservative, professional/management vs. skilled labor, etc.). In some respects the latter categories argue convincingly that the previous goals of assimilation have been met to some degree; but this overlooks the fact that the individuals within this groups are by and large still *choosing* to be identified as Saami » (1993 : 100). C'est le choix de l'autodétermination qui dicte l'identité same, d'où son importance dans la définition du parlement qui est, rappelons-le : est same celui qui parle le same en première langue ou qui a des parents, voire grands-parents, qui ont un dialecte same comme langue véhiculaire, ou celui qui se considère lui-même comme same ou bien encore celui qui a des parents qui sont eux-mêmes same selon les deux premiers critères énoncés ci-dessus (Cabouret, 1991). En plus de l'autodétermination, la société same doit être en possession d'éléments partagés pour créer une cohérence au sein du groupe, ainsi qu'un sentiment d'appartenance. La notion de commun est primordiale pour définir une identité actuelle spécifique parce qu'elle est soumise à la mondialisation et à l'homogénéisation des cultures. Il faut mettre en avant des fictions collectives caractéristiques de la société same qui soient partagées par tous. Voici la mission à laquelle les Samis font face dans leur réaffirmation identitaire.

B- Notion de samicité et rapport à l'élevage

La réaffirmation identitaire des Samis via le procédé de réveil culturel peut s'expliquer par la politique d'acculturation et la nécessité de s'émanciper de la majorité, mais aussi par le besoin de se reconstruire après les chamboulements opérés au cours de la seconde guerre mondiale. Durant cette dernière, la population de l'extrême nord de la péninsule scandinave a été évacuée et le Sàpmi dévasté. La guerre terminée, le territoire était anéanti, et de grandes destructions avaient eu lieu tant sur le plan de la société que des infrastructures, entraînant la disparition de la culture matérielle. La majorité des Samis ayant perdu leurs biens (bateaux pour les pêcheurs et troupeaux pour les éleveurs) et les caractéristiques des habitations sames au profit du style norvégien, il leur a fallu trouver un héritage autre que physique pour prouver leur appartenance à la culture same. « The Sami of the postwar era ultimately saw the development of a pan-Sami identity. [...] A sense of collective identity resulted from several components of post-war life » (Moore, 2004: 56).

Les prémices du réveil culturel, à l'après guerre, ont imposé la nécessité de définir des critères de *samicité*, « saminess » (Jones-Bamman) ou encore « lappishness » (Ingold), afin de créer de la distance entre Samis et Non-Samis. Ce concept pose de nombreuses ambiguïtés car il installe une hiérarchie dans la population. C'est à qui sera le plus same possible créant des relations de force, de pouvoir et de légitimisation au sein de la communauté. D'autant que les données utilisées ont été décidées par on ne sait qui. Néanmoins, il apparaît certain que l'élevage du renne est l'un des critères phare de cette *samicité*. Pour Ingold, l'idéologie du mouvement same est fondée sur la langue et l'élevage (1976). En effet, lors de la première conférence same sur leur culture tenue en 1953 à Jokkmokk (Suède), les Samis présents ont décidé de baser l'élevage comme signe d'appartenance à la communauté same (Jones-Bamman, 1993). Cette marque leur a permis d'obtenir une loi qui désigne l'élevage comme un privilège de la population same. Cette activité est une source économique, mais également de prestige, les éleveurs sont considérés comme gardiens de la tradition same et les plus légitimes à concevoir leur identité et ethnicité. L'idée du Sami vivant avec les rennes, dans le Sàpmi, parlant le same et portant le costume traditionnel est toujours véhiculée par de nombreuses personnes et par le tourisme. C'est une vision accentuée par le comité scientifique étant donné que la grande majorité des études anthropologiques sur les Samis est réalisée auprès des éleveurs. Le risque ici est de créer une pensée « fossilisée » de la culture same, en lien direct avec la communauté imaginée d'Anderson qui se retrouve confrontée avec la réalité de la vie quotidienne. Ce paradoxe entraîne des tensions, et de nombreuses

conséquences plus néfastes sont apparues avec le raccourci *Sami=éleveur*. La société same s'est retrouvée divisée entre éleveurs (minoritaires et pourtant avec le plus de droits) et les non-éleveurs qui se perçoivent comme moins « légitimes » à revendiquer leur *samicité*. Des manifestations ont eu lieu, menées par les Samis non-éleveurs qui demandaient le droit à être autant reconnus comme sames et ne plus être oubliés dans la définition officielle. Souvent, cette catégorie de la population est celle qui a adopté le plus rapidement le style de vie occidental (*ibid.*). Pour répondre à tous ces problèmes de reconnaissance identitaire, de légitimité et de droits, le parlement same a dû modifier la définition et adopter celle actuelle. Il est difficile de trouver un élément qui rassemble cette société hétérogène, installée sur quatre pays différents. Leur choix s'est focalisé sur la langue, qui remplace désormais l'élevage comme critère principal de *samicité*. La langue est « un moyen de se démarquer des autres tout en s'identifiant à un groupe bien précis » (Hoffman-Schickel, 2016). Mais cette désignation a aussi ses limites : il a fallu décider d'un dialecte à promouvoir parmi la dizaine existante, au détriment des autres, et faire fi de la partie de la population ne parlant plus le same. Ingold, soutient que si un des deux éléments (la langue et l'élevage) s'affaiblissait, la culture same tout entière s'écroulerait (Ingold, 1976). Or, s'il s'avère qu'elle serait très certainement fragilisée, il en oublie les autres éléments qui caractérisent aujourd'hui l'identité same tels que l'art, la religion etc. Avec la diminution du nombre de rennes et d'éleveurs d'année en année, l'adage « un Sami est un Sami même sans rennes » est de plus en plus vrai (Kent, 2014).

C- Exemples de ressources culturelles de la société same

Pour valoriser une identité culturelle, il est nécessaire de partager du commun et des *ressources*, (dans le sens où Julien l'entend, c'est-à-dire des éléments à la disposition de chacun et qui forment, réunis, un tout culturel (2016)) dans le but de créer une identité collective. Ces communs, souvent caricaturés et créant un sentiment d'appartenance subjectif, permettent de maintenir la cohésion du groupe. Je vais donc à présent proposer une liste non-exhaustive des *ressources* de l'identité same. Il faut toutefois garder à l'esprit que ce sont des éléments mis en avant par les études scientifiques (faites par des chercheurs occidentaux ou sames) et qu'elles représentent surtout ce que la société donne à voir.

1- Production artistique, littéraire et médiatique

Hormis les dessins rupestres dans les grottes, la profession d'artiste est récente au sein de la population same ; elle est apparue au XX siècle puis s'est rapidement développée. Les artistes ont été d'une grande importance dans la résistance lors du conflit d'Alta. De nombreux activistes étaient artistes, et ont pu ainsi délivrer des messages dénonçant les faits aux restes du monde. C'est le début de la « Renaissance same » (Lehtola, 2004). Chez les Samis, l'art est souvent utilisé pour extérioriser leur détresse identitaire ainsi que leur revendication en opposition au gouvernement comme le souligne Lehtola (*ibid.*). Semblable à d'autres initiatives, les artistes sames se sont regroupés en associations dont the « Artists'society of Lappi » créée en 1990 et qui compte une soixantaine de membres, tous peintres, sculpteurs, graphistes, photographes ou encore artisans. L'art same est au croisement des confluences, il se réapproprie la tradition chamanique, le *duodji* (l'artisanat), les *joik* (chants traditionnels) et l'art moderne occidental. Les artistes incorporent également des influences ethniques autres que les leurs, comme par exemple, les sonorités amérindiennes dans leur musique. Lehtola note le côté problématique que peut avoir l'utilisation de l'art ancestral dans les productions modernes. Ces derniers utilisent des symboles anciens qui ont vu leur signification se modifier jusqu'à en perdre parfois leur sens original. D'autant plus que la majorité des interprétations des symboles provient d'avis extérieurs à la société same (*ibid.*). Grâce à l'art, les Samis ont pu créer une nouvelle forme d'identité, ils se sont différenciés du reste du monde via leurs productions et ont promu une certaine image d'eux-mêmes en une période de transition. L'artisanat same représente une branche spécifique de la création artistique. Historiquement, il était modulé par leur vie mobile et les rythmes saisonniers. Pour confectionner leur artéfact, les Samis utilisent principalement les éléments naturels à proximité : bois et peaux de rennes, os, bois, pierres, argile, etc. Lehtola caractérise l'artisanat same en trois mots : simplicité, frugalité et praticité, qui s'articulent entre utilité et esthétisme (*ibid.*). Auparavant, les objets étaient créés pour l'utilisation quotidienne, bien que certains groupes soient spécialisés dans des techniques caractéristiques (fabrication de bateaux et de traîneaux). Aujourd'hui, la majorité des créations est élaborée pour être revendue aux touristes, diminuant de ce fait la frontière entre artisanat et objet d'art. La manne touristique engendrant une hausse des demandes, un commerce parallèle naît, alimenté d'objets en provenance de l'Asie. Afin de se préserver de cette concurrence, le Conseil same a, en 1982, protégé leur production sous l'appellation de « Sami *duodji* » (artisanat same). Un logo estampillé, confirme la réalisation manuelle same de l'objet.

Parallèlement à l'émergence de l'art same, la littérature same s'est développée au début du XX siècle, bien qu'il faille attendre les années 70 pour qu'elle connaisse son véritable essor. Le premier écrivain same fut Mattis Aiko (1872-1929), qui, après avoir renié son identité same, s'est finalement opposé à la politique d'assimilation en valorisant sa culture d'origine. D'autres ont aussi eu un rôle très important dans la diffusion de la littérature same comme Johan Turi (1854-1936) ou encore Nils-Aslak Valkeapää (1943-2001). En 1938, le premier dictionnaire same paraît. Les écrivains ont rapidement compris la valeur de la littérature dans la reconnaissance identitaire, et suite au conflit d'Alta l'augmentation du nombre de lecteurs intéressés sur le sujet permet la propension du nombre d'écrits. « Sami literature today is a hybrid formed out of two complementary traditions, the oral one of the Sami, the written one of modern European and American literature » (Kent, 2014 : 198). Deux maisons d'édition sames ont été créées, la première « Davvi Girji » se trouve à Kautokeino et la seconde « DAT » est située à Karasjok.

Outre l'art et la littérature, les médias sames sont considérés comme importants pour la vitalité de la culture. Ils existent sous différentes formes : journaux papier, journaux télévisés, stations radios... et sont financés par le biais du parlement same sous la dénomination de « fonds pour la culture ». Ces médias participent au développement de la langue same, ils créent une impression de communauté entre des gens qui ne se connaissent pas mais qui ont le sentiment de faire partie d'un ensemble culturel et ethnique (Lehtola, 2004), (Anderson, 1996). Les journaux sont publiés en norvégien et/ou en same du nord. Les journaux télévisés et la radio sont diffusés en same du nord. Avec l'arrivée d'internet, les médias same ont une plus grande portée d'audience, ils sont consultés même à l'étranger. Cet élargissement du public permet des transmissions d'informations au monde entier.

Les Samis développent aussi une production de films. Le premier *the Pathfinder* est sorti en 1987 et fut nommé aux Oscars mais le plus connu d'entre eux reste sans doute *La rébellion de Kautokeino* (2008) qui raconte l'affaire du même nom impliquant des conservateurs luthériens laestadiens en 1852. Depuis 1999, un festival de films autochtones a lieu annuellement à Anaar (Finlande) durant lequel sont proposés de nombreux films sames.

Les productions artistiques, littéraires et médiatiques ont permis aux Samis de mettre en évidence le réveil culturel autochtone, de lui donner une forme concrète, véhiculable au reste du monde. Elles ont aussi joué le rôle de médiateur entre eux et les non-sames, permis de créer une discussion et de partager des influences différentes autres que les relations entretenues lors de la norvégianisation. Les productions artistiques sont aussi utilisées pour

véhiculer des idéologies et transmettre des messages entre les différents peuples autochtones, créant un lieu de rencontres et d'échanges.

2- Le Joik : *chant traditionnel same*

Le *joik* same est une chanson chantée, qui tient une place centrale dans l'expression de la culture same. Parfois prononcé en same, parfois uniquement composé de syllabes telles que « la » et « no », leur structure n'a pas beaucoup changée, même dans les *joik* modernes. La plupart du temps, le *joik* est improvisé en fluctuant selon les sentiments du chanteur. Il marque sa place dans l'univers, sa relation aux autres, au monde naturel (lieux, éléments, animaux). On note une grande diversité de *joik* qui reflète à la fois les différents dialectes et composantes de la culture same (Kent, 2014). Certains individus possèdent des *joik* personnels qu'un ou plusieurs proche(s) ont créé(s) ; les *joik* peuvent parler de la personne elle-même mais aussi de la relation qui unit le chanteur et son égérie. C'est une manière de communiquer avec ses pairs qui transcende le langage. Il possède une qualité intégratrice qui connecte le performeur, l'assemblée, le passé collectif et le message présent (Jones-Bamman, 1993). Certains chants très anciens sont garants de la mémoire et se transmettent de génération en génération. Toujours chargés de sens, ils visent à communiquer un sentiment intime entre l'auteur et son sujet (en positif ou négatif) (*ibid.*). Chanter un *joik* n'est jamais neutre, il y a un puissant contenu émotionnel en chacun d'eux. Le *joik* a une fonction symbolique dans la culture same; « It is not merely a matter of the joik standing symbolically for a person or an animal: to joik someone or something is to give utterance to their being » (*ibid.* : 27). De ce chant émane un symbole d'auto-référence ; il représente le sujet plus qu'il ne le décrit. Le fait de chanter un *joik* crée un sentiment d'appartenance et de solidarité au sein de la communauté, c'est pourquoi il traverse les époques en tant que symbole de l'identité same.

Historiquement, il est le seul type de musique traditionnelle same, il serait « the world's most aboriginal song form » selon Lehtola (2004 : 106). La façon la plus usuelle de le chanter est en soliste, sans accompagnement musical. Avant la christianisation, les *joik* étaient utilisés lors des rites chamaniques, mais ils avaient aussi d'autres fonctions (commémorative etc.). Les voyageurs étrangers se sont fascinés dès le début pour son côté religieux déniait ses autres utilisations. De ce fait, le *joik* a toujours gardé une connotation ésotérique ce qui explique l'ambiguïté dont l'église protestante l'a affublée. Jusqu'en 1950, il était vu comme une pratique païenne par les autorités chrétiennes qui l'avaient interdite. Le *joik* perdit de son ampleur durant la norvégianisation, notamment dans les internats où il était proscrit au profil

d'autres styles de musiques plus occidentales. Toutefois les *joik* n'ont jamais vraiment disparus. Bien qu'ils ne fussent plus pratiqués sur la scène publique pendant quelques siècles, ils ont persisté dans la sphère intime : on se dissimulait pour les chanter seul ou avec sa famille proche (Jones-Bamman, 1993). Ils devinrent un symbole de résistance face à la demande du gouvernement d'abandonner leur langue et leur culture. « The yoik was chosen as a form of expression not only because of its central position among the Sami, but also because the yoik had a subtle system of double meanings and metaphorical imagery. It was necessary to camouflage the yoik's political content because some of the public officials had acquired an elementary knowledge of the sami language and could, therefore, suppress oppositional activities that were too obvious » (Gaski, 1997: 10). Avec la fin de l'acculturation et le réveil culturel des années 70, le *joik* fut revalorisé et réinventé par la communauté same sous le courant de la « Joik Renaissance ». C'est une période de popularisation de la musique same où les musiciens fusionnent des sonorités western, amérindiennes, du blues et de la musique plus contemporaine avec la structure basique du *joik*, créant ainsi un nouveau type de performances. Des instruments tels que le piano, la flûte et la guitare viennent étoffer les mélodies. Cela donne une nouvelle dimension à leur musique, aujourd'hui davantage appréciée pour ses résonances folk, que pour son caractère religieux. Le *joik* moderne permet aux musiciens une grande liberté de créativité tout en gardant une particularité culturelle. Des artistes tels que Marie Boine ou Jon Henrik Fjällgren sont les ambassadeurs de ce mouvement. Ces nouveaux *joik* sortent de la sphère intime du groupe vers une ouverture extérieure, publique, commercialisable. Face à cette évolution, les avis diffèrent au sein de la communauté. Apprécies par une jeunesse en quête d'identité moderne et par des personnes âgées qui redécouvrent des sonorités plus conventionnelles, ils sont malgré tout critiqués par certains individus plus conservateurs. « Among the Sami, opinions differ regarding what should become of the joik. There are many Sami who still view joiking as a sin, and do not wish for the tradition to continue. There are others, even musicians, who believe that joiking should not include outside musical influences, especially western popular musical influences » (Moore, 2004: 127). Pourtant, le *joik* reste un élément fondamental dans la construction et le maintien de l'identité same, il leur permet de se définir comme un groupe ethnique à part. Le *joik* moderne induit un élargissement des frontières culturelles sames sans pour autant diminuer l'importance des variations intra-culturelles. Selon Jones-Bamman, il faut laisser l'ère actuelle modeler la culture pour ne pas en faire une « museum culture » (1993 : 281).

3- L'éducation et la jeunesse same

L'éducation est un axe essentiel dans la revendication culturelle same, mais aussi dans la globalité des réveils culturels autochtones. C'est un élément fondamental dans la construction comme dans la destruction d'une identité, qui a été utilisé aussi bien lors du processus d'acculturation que lors du procédé de réaffirmation culturelle. Si l'éducation formelle peut donner accès aux compétences requises pour faire partie d'une société, travailler et participer à l'espace public, elle est aussi associée à la disparition des savoirs traditionnels. L'éducation représente ainsi un paradoxe (Bellier, Hays, 2017). Toute politique à visée coloniale élabore un réseau d'établissements scolaires ayant pour but de séparer les enfants du cadre familial et culturel. « Cette politique exigeait que les Saamis abandonnent leurs caractéristiques culturelles et leurs spécificités linguistiques au profit de la culture majoritaire. La culture, la langue et le mode de subsistance des Saamis étaient considérés comme des obstacles à la consolidation des États nationaux » (Josefsen, 2010: 6). Dès la fin du XIX, l'interdiction de parler le same à l'école est imposée en Norvège. A cette même époque, le gouvernement instaure un système de *boardinghouse* (internats) qui facilite la scolarisation des enfants, y compris les enfants de familles nomades. Cette démarche est analysée par Moore comme étant: « by far the boarding schools became the most successful means of assimilation » (2004: 52). Au terme de la seconde guerre mondiale, le système des internats est peu à peu abandonné au profit des écoles laïques. « Common schools have largely abandoned their assimilationist designs in favor of pluralism and multiculturalism » (Cole, 2011: 2). Cole explique le processus de création des « uncommon schools » par la théorie suivante : durant les années 50, on observe une augmentation du nombre d'élèves inscrits dans les écoles supérieures. En parallèle, il est constaté une résurgence de la souveraineté autochtone (sous forme d'une émancipation politique) et une déstigmatisation des groupes ethniques. Tous ces phénomènes liés favoriseraient l'incorporation des études supérieures dans le cursus éducatif des peuples autochtones, ainsi qu'un contrôle des écoles plus approfondi par les institutions autochtones. Cet état de fait est soutenu par la convention 169 relative aux peuples indigènes et tribaux (ILO), notamment au travers de l'article 26 : « Des mesures doivent être prises pour assurer aux membres des peuples intéressés la possibilité d'acquérir une éducation à tous les niveaux au moins sur un pied d'égalité avec le reste de la communauté nationale ». Grâce à cette loi, les peuples autochtones ont le droit de créer et gérer leurs propres institutions et moyens d'éducation avec le financement de l'état (Leclerc : 2015). Au niveau du Sàpmi, des écoles autochtones ont ouvert leurs portes dans certaines municipalités. Elles ont pour caractéristiques d'enseigner des dialectes sames, des techniques d'artisanat, des connaissances

traditionnelles et quelques éléments de la tradition orale viennent s'ajouter au programme scolaire habituel. De nos jours, dans les communes reconnues par le gouvernement comme bilingues, l'apprentissage de la langue same s'acquiert obligatoirement dès la maternelle. De même, des universités spécialisées ont vu le jour à Tromsø et Kautokeino ; elles ont pour principaux axes de recherche la langue, la gestion et l'utilisation des ressources du Sàpmi, l'éducation des Samis et la diffusion/compréhension de la culture (Jones-Bamman, 1993), (Keskitalo, 1985). En 1975, le ministère de l'éducation norvégien a créé le conseil d'éducation same, qui est maintenant sous la tutelle du parlement same (Kent, 2014). Cependant, malgré ces prérogatives, les résultats sont loin d'être satisfaisants. En pratique, l'utilisation de la langue norvégienne prédomine sur la langue same et peu d'élèves suivent les cours spécialisés (Huss, 2008). Gaski reconnaît que ces écoles ont permis à certains enfants de développer des compétences bi-culturelles, jonglant entre deux identités same/norvégienne. « They have solved the dilemma of a person from a minority culture in the modern world –that of having to master the systems of both the majority culture and their own » (1997: 20).

De ces constatations découlent diverses questions à propos de la jeunesse : comment les jeunes définissent-ils leur *samicité* dans la société actuelle ? Se réfèrent-ils à leur héritage culturel pour évoluer en tant que same ? Ou, est-ce leur nouvelle position ethno-politique qui leur permet de prendre conscience des enjeux identitaires ? D'après Stordahl dans les années 90, la vraie question sous-jacente est celle, non pas de l'adaptation de la jeunesse au monde actuel, mais réside entre les tensions générées par les représentations de chaque génération. Les parents, ayant pris part aux conflits des années 70, sont les précurseurs de la revalorisation culturelle (langue, musique, artisanat...) ; pour se créer une identité, ils ont eu besoin de mettre en lumière des représentations idéologiques. La génération suivante reçoit une éducation en same, a pour référence des parents activistes qui valorisent une certaine catégorie de symboles identitaires. Or, cette jeunesse veut définir ses propres codes et symboles de *samicité*, souvent différents de ceux des parents. Ces enjeux sont facteurs de tensions et d'incompréhensions ; les parents analysent les attitudes de leurs enfants comme un rejet de l'héritage et de l'identité same. Pour l'auteur, la jeunesse d'aujourd'hui veut maintenir la culture same et son héritage mais elle veut en être le gestionnaire. « Actually, today's youth is in a position in which no previous generation has found itself. They can direct their opposition in two directions : towards the Norwegian system as the Sami activists did, or towards these former activists, who now constitute a new establishment, and there is no risk that today's youth are not aware of their responsibility with respect to their cultural heritage »

(Stordahl citée dans Gaski, 1997: 153). En 2016, Hoffman-Schickel argumente que les jeunes ont tendance à se réapproprier des symboles tels que les costumes traditionnels qu'ils exhibent lors de soirées, de colloques universitaires ou encore lors de rencontres sportives (2016).

4- *La religion*

La religion tient une place ambiguë dans la revendication culturelle same. On observe d'un côté une revalorisation de la religion traditionnelle tandis que peu d'études abordent la religion protestante d'aujourd'hui. Il s'avère difficile de retracer l'histoire des religions sames, ces dernières étant basées sur la tradition orale. A l'ère pré-chrétienne, les Samis étaient animistes. Leur cosmologie s'organisait autour d'un panthéon de dieux et leur univers était divisé en trois parties : le monde céleste, le monde terrestre et le monde souterrain maintenus ensemble par l'arbre monde et fixés par l'étoile du nord (Kent, 2014). La sacralisation de l'environnement physique (sites naturels, animaux...) retranscrit l'importance qu'il tenait (et tient toujours) dans le quotidien des Samis en associant une corrélation spirituelle à leur dépendance matérielle. Le renne, animal central de la culture, l'était tout autant dans la religion same ; de nombreuses légendes et rites lui sont rattachés. Comme dans la majorité des cultures circumpolaires, le chamanisme était une activité importante dans la vie ésotérique de la société same, « *the shaman*, who has many names in different cultures, is called *noaidi* in Northern Saami » (Solbakk, 2009 : 15). Intermédiaire entre les mondes, le *noaidi* avait pour instruments la transe, le *joik* et le *goavddis*, le tambour sacré. La christianisation du Sàpmi au XIV entraîne une diminution des pratiques religieuses traditionnelles. Considérées comme païennes, elles ont été prohibées et de nombreux chamanes ont été assassinés dans le courant du XVII siècle. En 1599, le roi Christian IV propage l'église luthérienne (Kent, 2014). Aujourd'hui encore la majorité de la population scandinave (Samis y compris) est protestante. Il est intéressant de noter que si les publications ethnographiques foisonnent sur le thème de la religion traditionnelle same, bien peu s'attardent sur leur confession actuelle. Peut-être est-ce parce que la religion préchrétienne est aujourd'hui encore considérée comme plus exotique et donc plus digne d'intérêt tandis que le protestantisme s'apparente davantage au processus d'acculturation qu'à celui d'indigénisation. « La difficulté de l'anthropologie à penser certains christianismes ordinaires doit être considérée en parallèle – ou en symétrie – avec l'intérêt que suscitent en revanche d'autres christianismes, implicitement jugés extraordinaires » (Pons, 2015 : 304). Cette remarque de Pons semble s'ajuster particulièrement à la situation des études anthropologiques de la religion same. En effet le seul mouvement chrétien à être fréquemment discuté est celui du læstadianisme. Il s'inscrit dans l'église luthérienne et a été

initié par Liars Levi Læstadius au XIX siècle. Lui-même same issu d'une famille protestante, il a incorporé des symboles religieux same dans sa prêche comme par exemple la pratique de l'extase et l'utilisation de leur ancienne mythologie. La piété, le pardon et la sobriété (les Samis étant confrontés à de nombreux problèmes d'alcoolisme) sont les points importants de l'église læstadienne. C'est un mouvement qui a trouvé un écho considérable dans la société same. Il est souvent utilisé en référence au tragique incident de 1852 à Kautokeino connu sous le nom de « la rébellion de Kautokeino ». Un groupe de fanatiques læstadiens ont assassiné le vendeur d'alcool, un policier du village et fortement agressé le prêtre de la paroisse. Lehtola caractérise cet évènement comme étant sociétal car, d'une part il est un des rares incidents violents de l'histoire same mais d'autre part, il est la première revendication et rébellion same contre des personnels d'état (2004). Le mouvement læstadien peut être considéré comme un réveil religieux au sein de la communauté same, il a édifié les prémices des revendications culturelles qui seront plus tard mises en évidence par le conflit d'Alta. Læstadius, en créant un « christianisme populaire », a entrepris une initiative « protonationaliste » (Pons, 2015). Si le réveil culturel autochtone same n'est pas ouvertement associé à un réveil religieux, il s'avère qu'il puise ses racines dans un fondement ésotérique.

La revalorisation dont fait preuve aujourd'hui la religion pré-chrétienne des Samis peut être associée à leur cheminement en quête d'une identité autochtone, bien que la majorité des symboles traditionnels aient été perdus. On assiste donc à une réinterprétation symbolique des éléments religieux historiques. De même, des outils, tels que les tambours ne sont plus, aujourd'hui, utilisés pour le chamanisme mais accompagnent rythmiquement certains *joik*.

5- *Symboles sames : symboles de souveraineté*

Au-delà des aspects culturels définis précédemment, les Samis, par le biais des parlements sames, ont instauré nombre de symboles nationaux. Suite au réveil culturel initié par le conflit d'Alta, la société same des quatre pays a émis l'idée de créer des éléments ayant une forte valeur identitaire. En premier lieu, il paraît évident d'aborder la dénomination « *Sami* ». Auparavant, ils étaient appelés par les Non-Samis « *lapons* » ce qui connotait : « *people who lived on the periphery and were not farmers and therefore uncivilized* » (Lehtola, 2004 : 10). Avec la prise de conscience ethnique des années 70, ils se firent appeler « Samis », terme qui signifie « *that Sàmi view themselves as members of a culture set apart from the dominant culture* » (*ibid.*). En ce qui concerne la création du drapeau, le conseil Nordique Same a organisé en 1980, une compétition où les participants étaient invités à soumettre une ébauche de dessin. C'est le design de l'artiste Astrid Båhl (de Norvège) qui a

été retenu pour représenter le futur drapeau same. Le conseil same l'adoptera officiellement en 1986, lors de la treizième conférence tenue à Åre en Suède ; il sera reconnu comme tel en 2003 par le gouvernement norvégien (Kent, 2014). Le drapeau same est figuré par un cercle de deux couleurs (rouge et bleu) sur un fond divisé en quatre teintes. D'après Hoffman-Schickel, le cercle indique le tambour des *noaidi* ainsi que l'unité du groupe. Son segment bleu figure la lune, le segment rouge le soleil. Les couleurs de la toile de fond sont respectivement symbolisées par le rouge : le feu, le vert : la terre, le jaune : l'air et le bleu : l'eau. Quatre couleurs qui énoncent les quatre éléments mais aussi les quatre peuples réunis sous un même drapeau (2016). Moore associe davantage les couleurs de ce dernier aux couleurs des vêtements traditionnels (2004) qui sont eux-mêmes érigés en symboles identitaires. Porter le costume same revient à affirmer la fierté d'appartenir au peuple same.

Afin d'appuyer les moments historiques de la revendication identitaire same, le parlement a officialisé cinq jours de commémoration. Le 6 février : journée de commémoration de la première conférence same à Trondheim en 1917 ; le 9 août : journée internationale des peuples autochtones mise en place par les Nations Unies ; le 15 août : célébration de l'adoption du drapeau ; le 18 août : journée de commémoration de la fondation du conseil same créée en 1956 ; le 9 octobre : journée de célébration de la fondation du parlement same norvégien en 1989 (Kent, 2014 : 69-70). Si le nombre de ces journées commémoratives met en évidence le besoin de la société same d'afficher les *victoires* de leur processus d'autonomisation, elles n'ont pour le gouvernement norvégien, que de faibles répercussions. Il lui est donc aisé de concéder cette reconnaissance.

Au travers de ces symboles, la société same donne à voir sa propre souveraineté. Elle crée un sentiment d'appartenance à une communauté à la fois forte, unie, de plus en plus indépendante et visible par le reste du monde.

D- Conclusion

La réaffirmation identitaire est un phénomène majeur du réveil culturel autochtone same. Elle se décline sous différentes formes (art, musique éducation, religion...) fondamentalement basées sur un choix sociétal. La communauté same a distingué des éléments comme étant plus représentatifs de leur identité que d'autres. Ils sont le reflet du procédé d'auto-détermination en cours depuis bientôt cinquante ans. Ces particularités culturelles reflètent l'image que les Samis ont d'eux-mêmes et celle qu'ils veulent transmettre au reste du monde.

Bien que totalement subjectif, ce choix permet de créer un sentiment d'appartenance dans une société pourtant hétéroclite, comme le souligne Jones-Bamman : « modern Saami culture is remarkably vibrant and diverse, reflecting not only regional and dialectal differences, but even the same distinctions which serve to differentiate the Scandinavian population in general (rural vs. urban living, liberal vs. conservative, professional/management vs. skilled labor, etc.) » (1993 : 100). La culture identitaire same est dynamique, toujours en train de se modifier et de fluctuer en fonction des influences extérieures ; toutefois ils arrivent à sauvegarder un référentiel commun dans lequel chaque individu exerce sa liberté d'expression. Jones-Bamman soutient que les libertés d'expression identitaire de chaque individu forment un ensemble plus large dénommé « l'interprétation collective ». C'est cette dernière qui modèle l'identité collective same (*ibid.*). Cependant pour Ingold, cette interprétation est trop abstraite et n'est pas représentative de la réalité : « the whole pan-lappish ideology, like a balloon, can support itself, and rise even more rarified heights of abstraction, without further reference to the « facts » » (1976 : 238). Il ne faudrait pas généraliser l'idéologie identitaire same. Il voit le mouvement culturel same comme généralement irréalisable car limité à la théorie.

II- CREATION DE L'IDENTITE : PAR ET POUR QUI ?

La réaffirmation identitaire des peuples autochtones pose la question suivante : qui définit les symboles caractéristiques de l'identité d'une société ? De même, peut-on se demander si l'identité est unique ou si elle est détaillée en différentes composantes. Pour comprendre le phénomène de la conception d'une identité, il faut questionner d'une part le regard des personnes extérieures à la société étudiée et d'autre part la vision que portent les individus du groupe sur eux-mêmes ; qui projette quoi sur qui dans ce regard croisé, et quels sont les buts finaux de la promotion d'un certain type identitaire ? Toutes ces questions sont intimement liées aux phénomènes de réveils culturels et d'émancipation des sociétés autochtones.

A- Jeux d'identités

1- Identité locale, identité mondiale

L'identité same se décline principalement sur deux dimensions : l'échelle locale et

l'échelle mondiale. Chacune ayant ses propres représentations et situations de référence, il revient aux individus de s'adapter à l'une ou l'autre en fonction du contexte.

Localement l'identité same foisonne de variations qui mettent en évidence la complexité de la culture actuelle. Premièrement, comme il a déjà été explicité¹, la société same se divise historiquement en sous-traites culturels bien distincts les uns des autres : les Samis des montagnes spécialisés dans l'élevage, les Samis des forêts qui valorisent une économie de subsistance et les Samis de la mer, avant tout pêcheurs. Ces groupes héritent de connaissances, d'équipements et d'activités foncièrement différents selon leur situation géographique, politique et sociale. D'autre part, étant situés sur quatre pays différents, les Samis ne partagent pas les mêmes identités nationales, n'ont pas la même législation quant à leur gouvernement respectif, ni la même considération de la part des majorités ; ces états de faits rendent difficiles la création d'une politique partagée. D'autant plus que les Samis n'ont pas toujours la même vision du futur commun, certains plaident pour la souveraineté same tandis que d'autres valorisent l'assimilation à la culture scandinave. Enfin, l'entrée de la société dans le contexte moderne a extrapolé les inégalités sociales : les professions allant désormais du secteur primaire, de l'élevage et de l'économie de subsistance, au management, au secteur industriel ainsi qu'à celui des nouvelles technologies. Cette identité à multiples facettes est visible au niveau local, notamment dans la vie de tous les jours, lorsque les Samis ont des interactions avec d'autres Samis ou avec la population locale. C'est l'identité quotidienne, où les symboles communs n'ont que peu d'importance face aux faits réels.

Contrairement à l'identité locale qui est très hétéroclite, l'identité mondiale a une visée d'harmonisation de la culture same, en créant des stéréotypes. Pour répondre à leur revendication identitaire et se faire entendre, les Samis ont donné une image globale de leur culture ; ils ont du faire fi des différences et accentuer les éléments intégrateurs pour se présenter comme étant un seul peuple. La première partie de ce chapitre a mis en lumière nombre de ces éléments qui permettent de définir la singularité de la société en créant une communauté imaginée (Anderson). Mais pourquoi les Samis ont-ils eu besoin de donner l'impression d'une unicité au lieu de pluralité ? A qui cela profite-t-il ? La première réponse évidente paraît être la nécessité de se démarquer des non-sames, des majorités et des gouvernements afin d'accéder à leur souveraineté. D'après Eidheim, le mouvement identitaire same leur permet de se présenter eux-mêmes en tant que peuple démocratique et capable de conduire son propre développement culturel (cité dans Gaski, 1997). En s'émancipant

¹ Cf. Prologue

culturellement, les Samis se racontent aux non-sames ; ils développent le tourisme de la région, ils étendent leurs revendications sur la scène internationale, s'inscrivent dans les organismes de soutien autochtones tels que les Nations Unis, ou le Conseil de l'Arctique etc. Ils gagnent aussi en coopération : les trois parlements sames (de Norvège, Suède et Finlande) travaillent ensemble via le Conseil Same pour suivre une ligne de conduite identique et commune en une collaboration pan-same. En normalisant les aspects de leur culture, ils peuvent communiquer d'une seule voix et donc avoir plus de poids dans les décisions nationales et internationales. La conception de l'identité same actuelle revient à jongler entre cette double identité locale/mondiale.

L'identité same n'est pas sans rappeler le modèle identitaire des pays scandinaves : malgré de nombreux conflits et différences qui les séparent, ils ont réussi à créer une certaine homogénéité face au reste du monde sous la notion de *nordicité* (Lehtola, 2004).

2- *Identité culturelle selon Jones-Bamman*

« Identity is an on-going process, continually being produced » (*ibid.* : 86). Les identités se créent constamment, ce sont des mécanismes dynamiques et qui sont, par voie de conséquence, difficiles à définir. Pour surmonter cet obstacle, Jones-Bamman spécifie qu'il faut étudier les différentes influences qui modèlent l'ethnicité : « ethnicity is a dynamic process in which the roles of both « inside » and « outside » forces must be analyzed to understand the signifiante of particular symbols systems » (1993 : 18). Pour comprendre l'identité culturelle il faut donc saisir les représentations que la société a d'elle-même mais aussi les représentations qu'ont les institutions extérieures de cette même société. Bien que l'auteur reconnaisse que les avis extérieurs jouent un rôle dans la façon dont la société se perçoit, l'autodétermination reste primordiale, permettant au groupe de perdurer et de s'approprier des symboles collectifs. D'après sa théorie, l'identité culturelle est modulée par la société elle-même, par les stéréotypes et modèles qu'elle souhaite mettre en avant (chez les Samis : l'art, le *joik*, l'élevage, le drapeau etc.) ; par les influences extérieures (chercheurs, politiques, économistes, anthropologues, etc...), par les idées préconçues (favorisées par le tourisme, les anciens récits de voyages, les idéaux imaginaires : tous les sames sont éleveurs, vivent dans des *lavvu* et portent le costume traditionnel...); et pour finir par les faits historiques et concrets (origine ancestrale, territoire, parfois apparence physique etc.). On peut ici parler en termes de « ressources » de la société (Julien). Un paramètre important absent de l'analyse de Jones-Bamman est l'influence de la mondialisation et des interactions internationales.

L'auteur développe deux types d'ethnicités qui caractérisent l'identité culturelle : « the public ethnicity » et « the private ethnicity ». L'ethnicité publique est fondée sur l'idéologie que promeut la majorité, sur la tradition, sur l'histoire etc. ; elle regroupe ce que la société donne à voir au reste du monde. Dans cette définition de l'identité, la notion de groupe ethnique prend toute son importance. A contrario, l'ethnicité privée est articulée par les circonstances actuelles, par les interactions au sein du groupe et par la conscience de soi que cela implique. Ici ce n'est plus tant le groupe ethnique que les individus qui comptent. Chez les Samis, l'ethnicité privée a joué, et joue encore aujourd'hui, un rôle important dans la définition de la société actuelle, de par sa capacité à l'autodétermination.

Cette interprétation de l'identité culturelle que peint Jones-Bamman sous-entend deux principes fondateurs de l'identité qu'il est temps d'approfondir : la construction de l'identité par l'autre et la construction de l'identité par soi-même.

B- Regards croisés : l'opposition de deux idéologies

La réalité identitaire same est construite sur deux paradigmes différents. En premier lieu je développerai la vision extérieure de la culture same, celle créée par des siècles de récits plus ou moins ethnographiques, de mythes entretenus et d'images factices. Ensuite je questionnerai la vision que les Samis ont d'eux-mêmes d'après leur production littéraire et les symboles qu'ils valorisent pour se légitimer en tant que groupe ethnique. Il sera intéressant de constater à qui profite ces stéréotypes et quelle perspective chacun des protagonistes tente de préserver.

1- L'identité same au prisme du regard occidental

Le regard de la société occidentale sur la société same est retranscrit sous forme de récits depuis le I^{er} siècle. Tacitus est le plus ancien auteur qui ait relaté l'existence des Samis dans son ouvrage « Germania » en 91 ap. JC. Beaucoup plus tard, au XI^e siècle est rédigée « Historia Norvegiae », dont on ne connaît pas l'auteur. C'est néanmoins l'une des histoires synoptiques de la Norvège de l'époque. Dans cet ouvrage est consigné la première observation d'un rituel chamanique same et l'utilisation de tambours sacrés. D'autres informations nous sont livrées au XVI^e siècle par Olaus Magnus, prêtre suédois et émissaire diplomatique du pape jusqu'à la Réformation de Suède. « In fact, for him, Lapland was an icy wonderland of marvels with heroes carrying out exploits in which reality and fantasy mingle »

(Kent, 2014 : 13). Au XVII et XVIII siècles, les philosophes des Lumières s'intéressent aux questions relatives à la nature humaine et au « bon sauvage » ainsi qu'à l'état de « nature » ; c'est notamment le cas de Rousseau. Ces réflexions prennent entre autres, leurs sources dans les récits relatifs aux Samis. Ils entretiennent la *romantisation* du peuple same comme étant en accord avec leur environnement et le côté pacifiste de leur société. Carl Von Linné, botaniste émérite, les dépeint comme étant de « nobles sauvages » loin de la corruption de la civilisation européenne (*ibid.*). Il faudra attendre le XIX siècle pour voir apparaître les premières ethnographies contemporaines dont un des précurseurs est Acerbi. Toute cette littérature sur les Samis a généré une vision romantique et exotique de la société same, faussée par les conceptions occidentales des auteurs. Samis et Sàpmi, à la fois proches et lointains, demeurent dans l'imaginaire des personnes un peuple de légende, idyllique, peu connu mais source de fascination, entretenant des mythes encore présents aujourd'hui. Les historiens nordiques reconnaissent que certaines erreurs circulent de travaux en travaux et deviennent de faux mythes ; de même, l'interprétation des sources peut varier en fonction des chercheurs, et reste réalisée majoritairement par des étrangers (Lehtola, 2004). On retrouve dans certaines études une position engagée des auteurs en faveur de la communauté same. En exemple cette phrase de Kent : « Today the Sami, their small numbers notwithstanding, have taken their place in the roll-call of nations, a proud people whose unique social, cultural and economic identity is of considerable import for not only other indigenous peoples worldwide but for everyone concerned with the globe's ecology » (Kent, 2014 : 78).

L'exotisme de la culture same dans l'imaginaire populaire est encouragé par le tourisme. En Laponie, ce dernier est avant tout lié aux fantaisies enfantines du Père Noël et des rennes. Peu de gens s'intéressent à la culture same actuelle, ils viennent en particulier pour les sports de nature et les paysages, souvent hors des territoires sames. Chaque année, le tourisme draine 140 000 visiteurs rien qu'en Sàpmi norvégien (*ibid.*). Parmi ceux qui souhaitent avoir un aperçu de la culture same, il en ressort plus souvent du « folklore » qu'un réel intérêt pour la société actuelle. Bien évidemment cette industrie du tourisme génère un apport économique au sein de la communauté. De ce fait, les Samis s'adaptent aux demandes de la dite clientèle et recréent les activités traditionnelles : traite des rennes, attelage, campement dans les *lavvo*... considérées comme les activités historiques de l'élevage du renne. Or, avec la mécanisation de l'élevage, cet héritage culturel devient une monoculture artificielle en conflit avec les réalités actuelles et les valeurs du monde moderne (*ibid.* : 235). « It would seem that the Saami herding livelihood and culture are in danger of becoming artificially preserved to serve the tourist market » (Beach, 2000 : 244). On ne peut maintenir la culture comme une

entité statique. C'est un des problèmes que pose le paradigme de la vision occidentale, qui a longtemps considéré la culture same comme étant figée et passéiste.

Un autre aspect de l'idéologie occidentale s'articule autour de la culpabilité postcoloniale. Certains anthropologues mettent en avant les crises culturelles et sociales engendrées par la période de norvégianisation. Ceci se traduit par une critique très pessimiste de la politique d'acculturation (mais il en va de même pour la seconde guerre mondiale et autres exemples), sur l'impact destructeur qu'elle a eu au niveau des cultures matérielle et immatérielle de la société same. Comme si, parce qu'ils sont eux-mêmes issus des populations coloniales ils étaient responsables des actions passées. On assiste souvent à une survalorisation des symboles identitaires autochtones pour se dédouaner et prouver que le côté « traditionnel » de la société est encore présent. Cette hypothèse pourrait expliquer pourquoi les études concernant les éleveurs sont innombrables alors qu'il est difficile d'en trouver une sur les Samis vivant dans les capitales... Parallèlement à la survalorisation des symboles identitaires, certains auteurs sont pessimistes quant à l'avenir de la culture autochtone. Toutefois Vitebsky annonce une autre conclusion, les peuples autochtones « are not passive victims », ils ont les capacités politique, spirituelle ainsi qu'une flexibilité qui leur permettent de survivre en tant que communauté dans le monde actuel (2005).

L'idéologie occidentale de la culture same est basée sur des siècles de récits plus ou moins ethnographiques, elle est fondée sur des interprétations subjectives qui persistent encore de nos jours. L'imaginaire collectif et le tourisme entretiennent les mythes et les représentations symboliques sames.

2- L'identité same au prisme du regard same

Si, usuellement, les Samis sont représentés par le monde extérieur comme étant passifs face aux événements et tournés vers le passé, ils se définissent tout autrement. D'après Lehtola lui-même same, les Samis se caractérisent comme étant un groupe fonctionnel, actif dans son existence et conscient de ses capacités d'action. « The Sami way of acting has been marked by traditions of peaceful trade, living in contact with many cultures and an extraordinary ability to adapt and to absorb new influences and pressures without losing their "sami self" » (Lehtola, 2004 : 105). Ils valorisent leur capacité d'adaptation au cours de leur histoire sans perdre pour autant leurs identités sociale et culturelle: dans un premier temps, on note leur adaptation à l'élevage suite à la pénurie de gibier, puis adaptation à la politique de norvégianisation et aujourd'hui, adaptation aux effets du réchauffement climatique. Pour eux, la politique menée par le gouvernement norvégien n'a pas totalement détruit l'identité

culturelle same ; elle l'a certes affaibli et donné une direction différente doublé d'un sentiment d'infériorité mais les Samis clament que les principaux symboles sont toujours existants. Pour exemples, le *joik*, malgré qu'il ait été prohibé, continuait, à cette période, d'être chanté au sein de la sphère intime ; ou encore, selon Gaski, la fierté, que représente pour eux leur langue, même au travers du sentiment de honte qui les accablait, était toujours présente (1997). Lehtola souligne que les Samis ont toujours eu une attitude « accommodante » face aux difficultés qui leur étaient imposées « better not to complain » (2004 : 55). Affirmation valide si l'on ne tient pas compte de tout le processus de réveil culturel... A ce propos, le mouvement same a permis aux Samis de se réapproprier les notions d'égalité et de dignité par l'intermédiaire de la revalorisation de leur culture et de lutter contre le néocolonialisme comme le soutient Ingold : « the Lapp question is connected with the fate of American Indians, the Negro problem, and Black Africa's struggle against domination » (1976 : 239). Le réveil culturel autochtone s'insère donc dans le discours plus large de la résistance face aux politiques néocoloniales. Cette résistance s'exprime par la création de symboles choisis par la société elle-même suivant le mécanisme de l'autodétermination. En revalorisant, voire survalorisant, certains traits culturels, les Samis veulent prouver leur existence en tant que société autochtone. Les lieux où cette réhabilitation symbolique est la plus évidente sont les musées. Ils sont la vitrine de ce que les Samis donnent à voir d'eux-mêmes. « By leaving artefacts no longer needed to the museum, the Sami could, with pride build a monument to their traditional culture » (Silvén, 2014). Néanmoins, en utilisant cet outil comme moyen d'émancipation, les Samis risquent de cristalliser et essentialiser leur identité. Dans ce contexte, musée et tourisme se font écho en se focalisant sur la tradition. A ce stade, il paraît nécessaire de pointer la signification problématique de cette dernière. Lenclud lui attribue les titres de « notion mystérieuse » et de « mot outil » car elle signale davantage un concept qu'un objet précis. Selon sa théorie, l'utilité première d'une tradition est de fournir au présent une validité. C'est un complexe d'idées souvent explicites, jamais formulées et pourtant fidèlement transmises et contraignantes ; le corps social se doit de réitérer certaines pratiques. Elle permet à l'individu d'affirmer à la fois sa différence et son appartenance à un groupe, c'est pour cette raison que la tradition est généralement glorifiée (Lenclud ; 1987). Mais elle inhibe une grande partie des faits réels au profit de propos imaginés. C'est un « point de vue » que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés, une interprétation du passé conduite en fonction de critères rigoureusement contemporains. Elle n'est pas « ce qui a toujours été » mais elle est « ce qu'on la fait être ». C'est-à-dire que ce sont les hommes du présent qui vont chercher dans leur passé les éléments

qu'ils désirent pour construire leur propre vision de celui-ci. Ce n'est alors plus le passé qui produit le présent mais c'est le présent qui façonne le passé. La tradition serait une rétroprojection plutôt qu'une conservation (*ibid.*). C'est ce qui est manifeste dans le cas du réveil culturel ; la société autochtone choisit un certain nombre de symboles qui lui permettent de se différencier et de s'émanciper de la domination de la majorité. Le concept de tradition questionne aussi la notion d'authenticité. « Authenticity is a cultural construct and is a way for people to situate [themselves] and define difference. It is not a concept that can be easily dismissed because our personalized sense of authenticity affects how we view the world » (Moore, 2004 : 131). Si le symbole défendu par la société n'est pas ressenti comme étant authentique par la population, il sera difficile de le prôner comme un précepte de revendication et de souveraineté. Authenticité et légitimité sont intrinsèques dans l'imaginaire collectif. L'idéologie que les Samis ont développée quant à leur identité est avant tout basée sur l'auto-détermination et la revendication de symboles forts. Ils critiquent le fait que leur histoire a souvent été relatée par la majorité et par les étrangers ; ils sollicitent le droit à raconter leur propre histoire. Les publications à visée ethnographique sont nombreuses à avoir été écrites par les Samis eux-mêmes. C'est le cas de certaines études qui ont servi pour réaliser ce mémoire. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que la majorité des références bibliographiques utilisées par les Samis proviennent d'autres Samis ; comme s'ils préféraient garder les sources écrites ayant un point de vue émique plutôt que celui construit par les étrangers. C'est une forme de revendication des connaissances. Une façon de contrôler leur image en interne, tout comme les aborigènes d'Australie demandent un droit de regard sur les publications ayant trait à leur sujet.

Le paradigme de définition de l'identité des Samis a pour but d'explicitier leur résistance et de prouver leur existence en tant que peuple souverain. C'est un discours utilisé par et pour le processus de réveil culturel autochtone.

La confrontation des deux idéologies de l'identité same, met en évidence un jeu de regards croisés sur une situation pourtant identique. La vision occidentale, teintée par des siècles de récits d'explorateurs, tend à survaloriser les institutions historiques de la société same tel que l'élevage. Au même titre que Saïd, dans l'« Orientalisme », met en avant la production de l'Orient par l'Occident, les universitaires occidentaux ont joué un rôle dans la représentation de l'identité same (Sibeud, 2004). On figure l'autre par rapport à soi. Par opposition, les études des Samis sur eux-mêmes s'inscrivent dans une approche postcoloniale. « L'anthropologie postcoloniale, soucieuse du devenir souverain des sociétés colonisées,

examinant en quoi les fabriques religieuses [et tout autre symbole culturel] répondaient à des attentes politiques faisant l'objet d'usages identitaires, voire protonationalistes » (Pons, 2015 : 283). « A l'alternative simpliste collaboration/résistance, ils ont substitué des analyses centrées sur la capacité d'initiative et d'action des dominés (agency en anglais), proposant ainsi une appréhension beaucoup plus fine des stratégies individuelles et collectives d'accommodement et de distanciation avec une domination brutale mais matériellement et culturellement incapable de tout contrôler » (Sibeud, 2004 : 94). Les Samis instrumentalisent leurs propres analyses anthropologiques pour appuyer leur avancée dans le réveil culturel autochtone. Bien que la vision qu'ils ont d'eux-mêmes rejoigne étroitement celle occidentale, leurs raisons sont très différentes. S'ils participent activement à une revalorisation d'éléments culturels, comme la langue, les *joik* etc. c'est davantage pour légitimer leurs revendications culturelles, environnementales et politiques. En s'affirmant en tant que peuple ayant une forte empreinte identitaire, ils accélèrent l'accomplissement du réveil culturel autochtone. Enfin, que se soit par le tourisme ou la muséographie, les deux acteurs entretiennent les mythes et les représentations symboliques de l'identité same.

C- Conclusion

La réaffirmation identitaire same est le troisième constituant du réveil culturel autochtone. Elle se transcrit par la création de symboles identitaires spécifiques : l'art, la littérature, la musique, les écoles, la langue, la religion etc. Les enjeux actuels sont la préservation mais aussi l'adaptation de ces symboles traditionnels avec l'époque moderne. Il s'agit de leur donner un sens nouveau tout en gardant la projection historique. L'autodéfinition et la légitimité du groupe ethnique sont liées à cette réaffirmation identitaire sous le joug de la « samicité ». Afin de comprendre pleinement les enjeux de ce paramètre il a fallu interroger les différents protagonistes, créateurs d'identité. Dans le cas présent, il s'agit des élites occidentales et des élites sames. Chacune adoptant une perspective différente, mais ayant pour résultante de valoriser les représentations symboliques de la société same. La réaffirmation identitaire est donc au cœur des perceptions de chacun, que se soit au niveau local, national ou international.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, il apparaît que les peuples autochtones se doivent, depuis les années 70, de concilier décolonisation et mutation sociale due à la mondialisation tout en préservant leur ethnicité et en renforçant leur souveraineté. Suite à la crise d'assimilation, il leur est nécessaire de restaurer le sentiment de communauté et de reprendre le contrôle de leur devenir selon leurs propres priorités (Kuokkaken, 2006). Ces états de fait impliquent des modifications au sein des relations entre le peuple autochtone et la majorité gouvernementale. Au cours de cette période, les notions d'identité et d'ethnicité deviennent les symboles de la revendication culturelle autochtone. Elles se traduisent par une autodétermination ayant pour visée l'autonomisation sociale. Dès lors apparaît le concept du réveil culturel autochtone. Il est structuré selon trois constituantes : l'émancipation politique, la revendication territoriale et la réaffirmation identitaire. Chez les Samis de Norvège, le conflit d'Alta marque le point de départ de ce processus.

Faisant suite à ce dernier, la création d'un parlement same et la valorisation de la langue véhiculaire ont entraîné des changements d'ordres politique, législatif et constitutionnel. Au travers de ces institutions, les Samis ont gagné en autonomie politique, les laissant entrevoir davantage de liberté quant à la gestion de leurs activités. Les principaux acquis étant l'utilisation du same du nord, la création d'écoles spécifiques, leur implication reconnue dans les décisions administratives et étatiques de la région Sàpmi. Toutefois, il est à rappeler que la quête des Samis ne se résume pas en une totale indépendance ; seulement une reconnaissance du gouvernement en tant que peuple autochtone.

En parallèle de cette émancipation politique, ils ont revendiqué le droit de disposer de leur territoire traditionnel (*Sàpmi*). Ils ont affiché le besoin d'utiliser ces ressources tout en s'opposant à l'exploitation économique systématique émise par l'état et les compagnies multinationales ; critiquant une forme de néocolonialisme. Encore aujourd'hui, et ce, malgré le *Finnmark Act*, les tensions existent entre la communauté same et le gouvernement. De nombreux éclaircissements et accords restent à établir afin de trouver un terrain d'entente qui satisfasse les deux partis. A ces difficultés se greffe la nécessité de s'adapter également aux modifications climatiques et aux problèmes environnementaux.

En dernier lieu, on observe au sein de cette société, une réaffirmation identitaire qui se manifeste aux travers de symboles tels que l'élevage et la langue traditionnelle. Ces symboles,

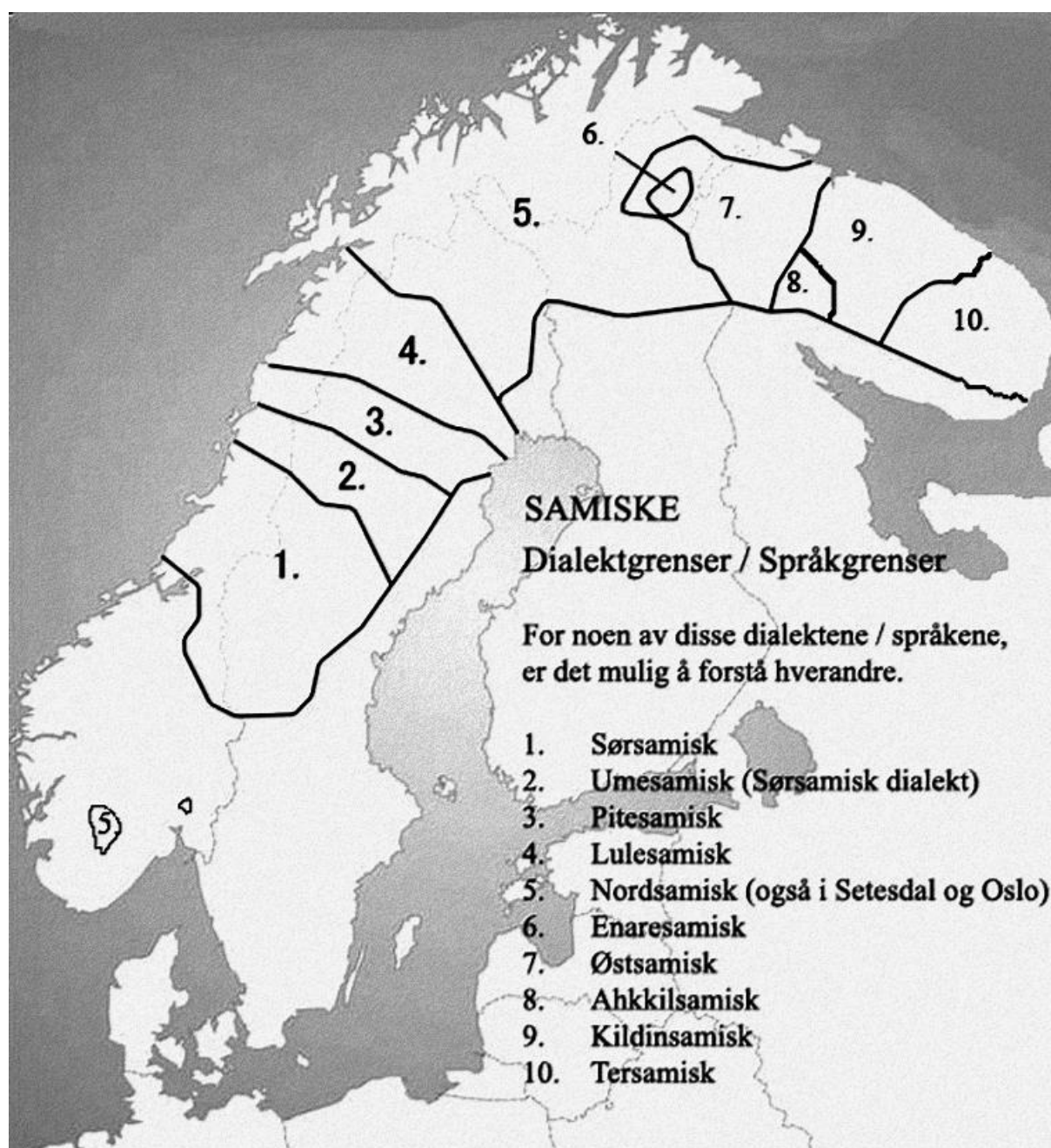
parfois imaginés et totalement subjectifs n'en restent pas moins créateurs d'une communauté unie, prête à défendre ses droits et sa culture. Grâce aux réveils culturels, les peuples autochtones ont pris conscience d'eux-mêmes et se sont regroupés en organismes, tel que le Conseil de l'Arctique, pour peser davantage dans les interactions internationales.

En conclusion, on peut affirmer que le principe du réveil culturel autochtone englobe les différents aspects de la culture d'une société. C'est un phénomène intégrateur qui bouleverse les fondements identitaires des individus ainsi que ceux de la communauté.

Ingold, pose néanmoins une limite à la théorie du réveil culturel. Elle réside dans le fait que le mouvement same est généré par une élite locale, cette dernière ne reflétant pas la totalité de la population. Son étude s'appuyant sur les Skolt (Samis de la péninsule de Kola), il démontre que la société autochtone se voit comme une unité ethnique authentique et non comme une construction identitaire créée par des chercheurs ou des leaders. Le processus du réveil culturel tendrait à homogénéiser une société basée sur une identité hétéroclite. Malgré tout, la majorité de la population same reste confiante dans sa capacité de réaction et d'adaptation aux divers changements.

Cette étude m'a permis de mettre en évidence et de comprendre les principaux enjeux inhérents aux différentes problématiques territoriales rencontrées par les Samis. De ce travail découlent d'autres questionnements. Le facteur climatique modifie les conditions d'élevage en passant d'un système extensif à un système intensif et exacerbe les tensions entre les différents partis. Il est donc justifié de se demander jusqu'où cette situation va-t-elle évoluer et si l'élevage du renne sera encore viable dans les années à venir. Comment la société same va-t-elle se structurer dans ces conditions sachant qu'elle a fondé en grande partie ses revendications culturelles sur cette activité ? L'objectif sera de comprendre les tenants et les aboutissants des rapports entre Samis et gouvernement, ainsi que d'observer les moyens mis en place par chaque parti pour parvenir à ses fins. Il sera, en outre, important de saisir à quel point le facteur climatique aggrave des tensions déjà présentes depuis longtemps. Les impacts économiques et sociaux du dérèglement climatique seront donc au centre de l'analyse. En comprenant les mécanismes avec lesquels la société same conçoit son environnement, il sera possible de saisir l'ampleur des changements socioculturels qu'implique un paradigme aussi complet que celui du dérèglement climatique. Tout en gardant à l'esprit que ces changements sont en cours, qu'ils ne sont en aucun cas tenus pour acquis. Seules des études spécifiques et sur le long terme mettront en lumière les changements sociaux occasionnés par un tel dérèglement climatique.

ANNEXES



Carte du Sàpmi, représentant les régions linguistiques

BIBLIOGRAPHIE

ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La découverte, 1996 (première édition 1983), pp. 213

AXELSSON, Per, SKÖLD, Peter « Indigenous Populations and Vulnerability. Characterizing Vulnerability in a Sami Context », *Annales de Démographie Historique*, no 111, n° 1, 2006 (s. d.): 115-32.

BARTH, Frederik, « Les groupes ethniques et leur frontières », dans POUTIGNAT,P, STREIFF-FENART, J, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, pp.203-249

BAUDRY Robinson, JUCHS Jean-Philippe, « Définir l'identité », *Hypothèses*, 1/2007 (10), p. 155-167. [En ligne] URL : <http://www.cairn.info/revue-hypotheses-2007-1-page-155.htm>. Consulté le 13/04/2017

BEACH, Hugh. « Coping with the Chernobyl disaster: a comparison of social effects in two reindeer-herding areas ». *Rangifer* 10, n° 3 (1 septembre 1990): pp 25. [En ligne] URL: <http://dx.doi.org/10.7557/2.10.3.817> Consulté le 04/04/210

BEACH, Hugh. « Linking Essentialist and Constructivist Ethnicity ». *Acta Borealia* 30, n° 2 (décembre 2013): 129-53. [En ligne] URL : <http://dx.doi.org/10.1080/08003831.2013.818265> Consulté le 04/04/2017

BEACH, Hugh, SASVARI, Anett, « The 2011 Swedish supreme court ruling : a turnig point for Saami rights ». *Nomadic Peoples* 15, n° 2 (2011): 130-35. [En ligne] URL : http://www.jstor.org/stable/43133010?seq=1#page_scan_tab_contents. Consulté le 04/04/2107

BEHAGLE, Laëtitia, *Revendications territoriales et préservation des sites sacrés : le rôle de l'identité ethnique autochtone*, Paris, Paris 8, Anthropologie, 2001

BELLIER, Irène, HAYS, Jennifer. *Éducation, apprentissage et droits des peuples autochtones. Quels savoirs, quelles compétences et quelles langues transmettre pour un mode de vie durable ?* L'Harmattan - SOGIP, 2017. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01502517/document>. Consulté le 25/05/2017

BOGKIN, Henry. « Reindeer becoming smaller due to global warming, research finds ». *The Telegraph*, 12 December 2016 [En ligne] URL. <http://www.telegraph.co.uk/science/2016/12/12/reindeer-becoming-smaller-due-global-warming-research-finds/> Consulté le 07/02/2017

BONOGOFISKY, Alexis. « How Indigenous Activists in Norway Got the First Bank to Pull Out of the Dakota Access Pipeline ». *Truthout*. 28 Novembre 2016. [En ligne] URL <http://www.truth-out.org/news/item/38499-how-indigenous-activists-in-norway-got-the-first-bank-to-pull-out-of-the-dakota-access-pipeline>. Consulté le 26 avril 2017

BONTE, Pierre, IZARD, Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Quadrige, PUF, 1991, pp842

CABOURET, Michel. « Les fondements géographiques de la mise en valeur de la calotte boréale en Fenno-Scandie ». *Noroi* 142, n° 1 (1989): 171-81. doi:10.3406/noroi.1989.4432. [En ligne] URL : http://www.persee.fr/doc/noroi_0029-182x_1989_num_142_1_4432
Mis en ligne le 12/06/2016. Consulté le 07/04/2017

CABOURERT, Michel. « Un manuel sur les Lapons/Sames ». *Annales de Géographie* 100, n° 560 (1991): 456-62 [En ligne] URL : http://www.persee.fr/doc/geo_0003-4010_1991_num_100_560_21059 Mis en ligne le 08/09/2015. Consulté le 06/04/2016

CARMARANS, Christophe, « Finlande : gros coup de chaud au pays du grand froid ». *RFI*, 3 mai 2015. [EN ligne] URL : <http://www.rfi.fr/europe/20150501-finlande-laponie-rechauffement-climatique-samis-rennes-elevage-agriculture-pac-ue-helsinki>. Consulté le 12/06/2017

COCQ, Coppélie, « From the Árran to the Internet: Sami Storytelling in Digital Environments ». *Oral Tradition*, 28/1 (2013) : 125-142. [En ligne] URL : http://journal.oraltradition.org/files/articles/28i/07_28.1.pdf. Consulté le 16 janvier 2017.

COLE, Wade. *Uncommon Schools: The Global Rise of Postsecondary Institutions for Indigenous Peoples*. Stanford University Press, 2011, pp 263

COURAULT, Romain, COHEN, Marianne « Variabilité climatique, résolution temporelle et démographie des rennes semi-domestiques de Laponie suédoise » In *Journée AGF Climats, territoires, environnement*. Paris, France: AGF, Université Paris Sorbonne, "Demain le climat" Sorbonne Universités, 2015. [En ligne] URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01350874>. Consulté le 15/04/2017

COURAULT R., COHEN M., RONCHAL J., *Régimes de circulation atmosphérique, impact du changement climatique et variation démographique des rennes dans le nord de la Scandinavie* . [En ligne] URL : http://www.climato.be/aic/colloques/actes/ACTES_AIC2015/2%20Climatologie%20appliquee/019-COURAULT-123-128.pdf Consulté le 23/03/2017

DANA, Léo-Paul, GUIEU, Gilles. « Entrepreneuriat coopératif: comment intégrer la concurrence dans un contexte coopératif? : Une enquête auprès des éleveurs de rennes sames1 ». *Revue internationale P.M.E.* 27, n° 3-4 (2014): 173-91.

DELAPORTE, Yves. *Le regard de l'éleveur de rennes, Laponie norvégienne: essai d'anthropologie cognitive*. Peeters Publishers, Louvain-Paris, Sterling, Virginia 2002, pp 339.

DELAPORTE, Yves, ROUE, Marie-Michèle, *Une communauté d'éleveurs de rennes : vie sociale des Lapons de Kautokeino* , Paris, Institut d'ethnologie, 1986, pp200

DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Editions Gallimard, 2005, pp618

DIAMOND, Jared, *Effondrement*, Paris, Edition Gallimard, 2006 (version originale parut en 2005), pp873

DIECKOFF, Alain, *La nation dans tous ses états*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 335

DUBREUIL, Antoine. « La construction de territoires identitaires régionaux et locaux en Arctique ». *Prospective et stratégie* Numéros 4-5, n° 1 (22 janvier 2014): 157-74.

DUFOUR, Jules. « Les revendications territoriales des peuples autochtones au Québec ». *Cahiers de géographie du Québec* 37, n° 101 (1993): 263–290.

Finnmark Act : Act of 17 June 2005 No. 85 relating to legal relations and management of land and natural resources in the county of Finnmark

FOX, Shari, *When the weather is Uggianaqtuq :Inuit observations of environmental change*, CD6ROM, Boulder, University Colorado, 2003.

FOYER, Jean, « Il était une fois la biorévolution, » nature et savoir dans la modernité globale, Paris, Presse Universitaire de France, 2015, pp254

GALUS, Christiane. « Le réveil des peuples autochtones », *Le Monde.fr*, 8 décembre 2007. [En ligne] URL : http://www.lemonde.fr/vous/article/2007/12/08/le-reveil-des-peuplesautochtones_987396_3238.html. Mis en ligne le 08.12.2007. Consulté le 2017-06-01.

GASKI, Harald, *Sami culture in a new era : the Norwegian Sami experience* , Karasjok, Davvi Girji ; Seattle, WA : Distributed in North America by the University of Washington Press, 1997, pp223

GAUJELAC, Vincent de, « Identité », pp 176-182, Dans *Vocabulaire de psychosociologie*, ERES, 2016, pp 640

GEOCONFLUENCES « Conseil de l'Arctique », 2017 [En ligne] URL : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/conseil-de-l-arctique>. Consulté le 10/05/2017

GOUVERNEUR, Cédric, « Les Saames, le seul peuple « autochtone » d'Europe ». *Le Monde diplomatique*, 1 décembre 2016. [En ligne, URL : <http://www.monde-diplomatique.fr/2016/12/GOUVERNEUR/56921>. Consulté le 15/04/2017

GUISSARD, Isabelle, « Le statut de la langue et de la culture sâmes en Norvège ». *Études Germaniques* n° 245, n° 1 (16 mars 2007): 197-208.

HÆTTA, Odd Mathis, *The Sami, Indigenous People of the Arctic*, Karasjok, Davvi Girji o.s., 1993, pp79

HAWKES, David, « Les peuples autochtones : autonomie et relations intergouvernementales », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 167 (s. d.): 167-76.

HEININEN, Lassi, SOUTHCOTT, Chris, *Globalization and the Circumpolar North*. University of Alaska Press, 2010, pp200.

HENRIKSEN, John, *Saami Parliamentary Co-Operation: An Analysis*. IWGIA, 1999, pp100.

HOCKEN, Peter. *Le réveil de l'Esprit: les Églises pentecôtistes et charismatiques*. Les Editions Fides, 1994, pp118.

HOFFMAN-SCHICKEL, Karen. *Résistances culturelles et revendications territoriales des peuples autochtones*. Connaissances et Savoirs, 2016, pp 388.

HOLDEN, Ann Asfrid, Home and native land : how the Eeyouch in Quebec and the Sami in Norway used hydropower developments to democratize legislation, Lethbridge, University of Lethbridge, 2014, Master of Arts, pp 137 [En ligne] URL : https://www.uleth.ca/dspace/bitstream/handle/10133/3519/HOLDEN_ANN_MA_2014.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Consulté le 31 janvier 2017.

HUSS, Leena. « Revitalization through Indigenous Education: A Forlorn Hope? » In *Can Schools Save Indigenous Languages?*, édité par Nancy H. Hornberger, 125-35. Palgrave Studies in Minority Languages and Communities. Palgrave Macmillan UK, 2008. doi:10.1057/9780230582491_6. [EN ligne] URL : https://link.springer.com/chapter/10.1057%2F9780230582491_6#page-1. Consulté le 06/05/2017

INGOLD, Tim, *The Skolt Lapps today*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. Changing Cultures, 1976, pp 276

JENTOFF, Svein, MINDE, Henry, NILSEN, Ragnar, *Indigenous Peoples: Resource Management and Global Rights*. Eburon Uitgeverij B.V., 2003, URL /books/about/Indigenous_Peoples.html?hl=nl&id=-jo6DEbLd8IC. Consulté le 31/01/2017

JONES-BAMMAN, "As Long as We Continue to Joik, We'll Remember Who We Are." *Negotiating Identity and the Performance of Culture: the Saami Joik*, Washington, University of Washington, 1993, Philosophy, [En ligne] URL: <https://digital.lib.washington.edu/researchworks/handle/1773/11250>. Consulté le 31/01/2017

JULLIEN, François, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris, l'Herne, 2016, pp104.

KENT, Neil, *The Sàmi People of the North : a social and cultural history*, London, Hurst & Company, 2014, pp331

KERYELL, Gaëla. « "Lapons" ou "Norvégiens" ». *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 209 (24 mars 2014): 69-94.

KESKITALO, Jan Henry, « Education and the Native Swamis », In *Indigenous people and education in the circumpolar north*, Université of Alaska-Juneau, 1985, pp. 97 [En ligne] URL : <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED301399.pdf>. Consulté le 31/01/2017.

KOZAKAIĚ, Toshiaki, LAURENS, Stéphane, « Le mythe du « lien du sang » : une interprétation psychosociale de l'identité ethnique ». *Nouvelle revue de psychosociologie*, no 2, n° 2, 2006 (s. d.): 187-200.

KUOKKAKEN, Rauna, « INDIGENOUS PEOPLES ON TWO CONTINENTS Self-Determination Processes in Saami and First Nation Societies », *Native American studies* 20:2, 2006, [En ligne] URL : <https://rauna.files.wordpress.com/2007/10/ernas-article.pdf>. Consulté le 1/02/2017.

LABEVIERE, Richard. « Grand Nord : le réchauffement armé ». *Revue internationale et stratégique*, n° 84 (24 février 2012): 115-23.

LECLERC, Jacques, *Norvège: Politique linguistique à l'égard des minorités*, 13 décembre 2015. [En ligne] URL : http://www.axl.cefanelaval.ca/europe/norvege-4_minorites.htm. Consulté le 6/04/2016

LECLERC, Jacques « *Loi same* », date inconnue [En ligne] URL : <http://www.axl.cefanelaval.ca/europe/norvege-loi-87.htm>. Consulté le 2/02/2017

LEHTOLA, Veli-Pekka, *The Sàmi People : traditions in transition*, Fairbanks, University of Alaska Press, 2004, (première édition 1990), pp 144

LEMET Juvvå., NÄKKÄLÄJÄRVI Klemetti, « Le regard des chasseurs de rennes saamis sur les effets du changement climatique et sur la recherche » In UNOESCO *Développement durable de la région arctique face au changement climatique: défis scientifiques, sociaux, culturels et éducatifs*, Paris, Edition UNESCO, 2010, p 420. [En ligne] URL : <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001876/187600f.pdf>. Consulté le 9/04/2017

LENCLUD, Gérard. « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie ». In : *Terrain*, 9, 1987. pp. 110-123

LEROI-GOURHAN, André, *La civilisation du renne*, Paris, Edition Gallimard, 1936, pp174

LEVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1962, pp348

LIEN, Marianne Elisabeth, et MELHUUS Marit. « La Norvège ». *Ethnologie française* Vol. 39, n° 2 (22 mai 2009): 197-205.

MAGGA, Ole Henrik. « Les rennes, la neige et la glace : richesse du vocabulaire sàme ». *Revue internationale des sciences sociales*, n° 187 (13 mai 2008): 29-38.

MARTELLO, Marybeth « Arctic Indigenous Peoples as Representations and Representatives of Climate Change » *Social studies of Science*, 38/3, 2008, 352: 376 [En ligne] URL : <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0306312707083665>. Consulté le 31/01/2017

MASSIOT, Aude, «L'Arctique est un des endroits du monde qui se réchauffe le plus vite» - *Libération*, 26/11/2016 [En ligne] URL : http://www.liberation.fr/planete/2016/11/26/l-arctique-est-un-des-endroits-du-monde-qui-se-rechauffe-le-plus-vite_1531008. Consulté le 21/05/2017

MATTELARD, Tristan. « Les théories de la mondialisation culturelle : des théories de la diversité, Globalisation Theories as Theories of Cultural Diversity ». *Hermès, La Revue*, n° 51 (11 novembre 2013): 17-22.

MAUSS, Marcel, *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Collection Quadrige, 1973, pp149-279

MOORE, Rebekah, *Rewriting the soundscape: toward a new understanding of Sàmi popular music and identity in the new millenium*, University of Maryland, College Park, Master of Art, 2004. [En ligne]: <http://drum.lib.umd.edu/bitstream/handle/1903/2124/umi-umd-2094.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Consulté le 31/01/2017

MORETTI, Marco. *International Law and Nomadic People*. Author House, 2012, pp 318.

MORIN, Françoise, SALADIN D'ANGLURE, Bernard. « L'ethnicité, un outil politique pour les autochtones de l'Arctique et de l'Amazonie ». *Études/Inuit/Studies* 19, n° 1 (1995): 37-68.

MÜLLER-WILLE, Ludger, PELTO, Pertti. « Stratégies politiques du Quart Monde nordique: Inuit, Cris, Sami / Political Expressions in the Northern Fourth World: Inuit, Cree, Sami ». *Études/Inuit/Studies* 3, n° 2 (1979): 5-17.

NUTTAL, Mark, CALLAGHAN, Terry. *Arctic: Environment, People, Policy*. CRC Press, 2000, pp686.

OIT, « Convention C169 - Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux, 1989 », Organisation internationale du Travail, date inconnue (OIT) [En ligne] URL : http://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169. Consulté le 5/04/2017

ONU « Déclaration des Nations Unies sur les Droits des peuples autochtones », New York, 2007, [En ligne] URL : http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf. Consulté le 15/05/2017

ONU, « United Nations : State of the World's Indigenous Peoples », New York, 2009. [En ligne] URL : http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/SOWIP/en/SOWIP_web.pdf. Consulté le 5/04/2017

ONU « Indigenous peoples and the UN human right system », New York and Geneva, 2013, [En ligne] URL : <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/fs9Rev.2.pdf>. Consulté le 5/04/2017.

ONU « United Nations : Indigenous Peoples' access to Health Services », New York, 2015 [En ligne] URL: [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/2016/Docs-updates/SOWIP_Health .pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/2016/Docs-updates/SOWIP_Health.pdf). Consulté le 5/04/2017.

PAINE, Robert, « Saami reindeer pastoralism & the Norwegian state, 1960s-1990s » In *Commission on Nomadic Peoples*, Number 38, 1996 : 125-136 [En ligne] URL : http://iuaes.org/downloads/comm/cnp/journal/Saami_reindeer_pastoralism_R_Paine.pdf. Consulté le 16/04/2017.

PONS, Christophe, « L'utopie sociale des christianismes indigènes : un comparatisme Nord-Sud (Islande, Féroé, Cap-Vert) », *Archives de sciences sociales des religions*, n°170 (avril-juin 2015) : 283-309.

ROCHER, Guy, « Culture, civilisation et idéologie », dans *Introduction à la SOCIOLOGIE GÉNÉRALE. Première partie: L'ACTION SOCIALE*, chapitre IV (troisième édition), Montréal, Éditions Hurtubise HMH ltée, 1992, pp. 101-127

ROTURIER, Samuel, ROUE, Marie. « Le Pâturage, C'est toute une science ! ». *Techniques & Culture*, n° 63 (25 mai 2016): 92-109.

ROUE, Marie, « Les peuples autochtones de l'Arctique menacés par le réchauffement climatique et par les mesures d'atténuation », dans BARBAULT, Robert, FOUCAULT, Alain, *Changements climatiques et biodiversité*, Paris, Vuibert-AFAS, 2010, pp 282

ROUE, Marie, « A Saami reindeer herder's cultural landscape : memory, the senses and ethics ». *Northern Landscapes 'Implementation of the European Landscape Convention in the North Calotte Area Municipalities'*, reports 48, 2012. [En ligne] URL: http://www.academia.edu/8047806/A_Saami_reindeer_herders_cultural_landscape_memory_the_senses_and_ethics. Consulté le 9/04/2017

SEREKIAN, Jean-Marc. « Kallak, l'Age de Fer au Cercle Polaire (2/2) ». *carfree.fr*, 13 février 2017. [En ligne] URL : <http://carfree.fr/index.php/2017/02/13/kallak-lage-de-fer-au-cercle-polaire-2/>. Consulté le 21/05/2017

SIBEUD, Emmanuelle, « Post-Colonial et Colonial Studies: enjeux et débats ». *Revue d'histoire moderne et contemporaine* no51-4bis, n° 5 (2004): 87-95.

SILVEN, Eva, « Constructing a Sami Cultural Heritage Essentialism and Emancipation » *Ethnologia Scandinavica*, Vol.44, 2014. [En ligne] URL : https://www.nordiskamuseet.se/sites/default/files/public/filer/constructing_a_sami_cultural_heritage_essentialism_and_emancipation.pdf Consulté le 6/05/2017.

SOLBAKK, Aage, *What we believe in : an introduction to the religion of the Nothern Saami*, Krasjok, Callidlagadus, 2009, pp 51

TENENT, James, « COP21: How climate change is destroying the Sami way of life in Scandinavia », *International Business Times*, 31/10/2015 [En ligne] URL : <http://www.ibtimes.co.uk/cop21-how-climate-change-destroying-sami-way-life-scandinavia-1526549>. Consulté le 29/03/2017

THUEN, Trond, « La gestion interne de la diversité ». *Ethnologie française* Vol. 39, n° 2 (22 mai 2009): 265-74.

Nils-Aslak Valkeapää Nils-Aslak, *Prologue : prologue during the opening ceremony of the North Norway Festival in Harstad in 1991*, English translation by Lars Nordström and Harald Gaski, Lassagammi (2007) [En ligne] URL : <http://www.lassagammi.no/prologue.5972430-315484.html> Consulté le 01/06/2017

VITEBSKY, Piers, *The Reindeer People, Living with animals and spirits in Siberia*, New-York, Houghton Mifflin Company, 2005, pp464

WEBER, Max, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971, Volume 1, pp. 651

RESUME

Ce mémoire a pour but de questionner les enjeux identitaires actuels des populations autochtones par le biais des réveils culturels. Ces réveils peuvent se définir selon trois caractéristiques, toutes liées et indissociables les unes des autres : l'autonomisation politique, la revendication territoriale et la réaffirmation d'une identité commune. L'étude s'articulera autour des peuples autochtones de l'Arctique, et de manière plus spécifique, sur les Samis de Norvège. Ces derniers offrent un cas d'étude particulièrement révélateur du processus de réveil culturel. Il s'agit ici de comprendre comment, dans le contexte mondial actuel, les sociétés parviennent à se faire entendre, quels sont les motifs de leurs revendications et quelles procédures sont mises en place aux niveaux local et international. La mondialisation, les paradigmes politiques et économiques, le réchauffement climatique et les mécanismes d'autodétermination seront autant de facteurs interrogés pour développer le propos.

Mots clés : Arctique, Autodétermination, Identité, Lapons, Peuple Autochtone, Réveil Culturel, Samis, Scandinavie, Territoire.