

A Objectificação da Cultura Sámi:  
Adaptabilidade no Tempo e Reconhecimento da Identidade no Norte da  
Sápmi Norueguesa

Laura Lou Peres Dorsch

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em  
Antropologia

Orientador:

Professor Doutor Pedro Miguel Pinto Prista Monteiro, Professor Auxiliar, ISCTE-IUL

Instituto Universitário de Lisboa

Setembro de 2017

## **AGRADECIMENTOS**

Uma caminhada desta natureza só foi possível com a ajuda de amigos e colegas e, principalmente, família, aos meus pais, à minha irmã pelo amor e paciência e por todo o ânimo e encorajamento que recebi, não foi fácil, mas muito pacientemente, souberam-me mostrar o humor em situações que pareciam muito negras.

Um agradecimento muito especial ao Professor Doutor Pedro Miguel Pinto Prista Monteiro pelo seu espírito crítico, compreensão, atenção e carinho que dedicou à orientação desta Dissertação.

À Escola de Ciências Humanas e Sociais do Instituto Universitário de Lisboa que possibilitaram, nas circunstâncias vividas, a defesa da Dissertação de Mestrado.

## **Resumo**

A presente dissertação foca o distúrbio identitário expresso nas trocas simbólicas no contexto ártico, especialmente na organização da cultura Sámi, no norte da Sápmi Norueguesa, relevando o papel das políticas de noruegização e a exploração de uma imagem patrimonial única, com especial destaque nos processos de interação e integração que envolvem o indivíduo e o grupo, a constituição de alianças nas estratégias mercantis, a relação de poder com a introdução das novas tecnologias e consequentes desafios característicos no domínio do turismo. Nesta concepção, pretende-se abordar o debate da ecologia com o império económico global, interligando a identidade de um povo com as consequências devastadoras e irreversíveis a nível ambiental, social e cultural. Através do trabalho de campo e de conversas sustentadas e opiniões obtidas procedeu-se à avaliação do papel das fórmulas de inclusão de manifestações artísticas, tais como o traje tradicional Sámi e os festivais na temporalidade e espacialidade das mutações históricas, dos modelos de comportamento e dos moldes políticos, sociais, económicos e culturais.

Palavras-Chave: Sámi, identidade, cultura, ecologia, Noruega.

## **Abstract**

This thesis focuses on the identity conflict of symbolic exchanges in the arctic context, with special focus on the Sámi cultural organization of the northern part of the Norwegian Sápmi, highlighting the role of politics of norwegianisation and the exploitation of a unique patrimonial image, with special emphasis on the processes of interaction and integration that involves an individual and the group, alliances in market strategies, the relationship of power with the introduction of new technologies and consequent characteristic challenges in the field of tourism. In this conception, I address the debate of ecology with the global economic empire, interconnecting the identity of people with devastating and irreversible environmental, social and cultural consequences. In the follow up of dialogs and opinions obtained in the fieldwork, I evaluate the formulas of inclusion of artistic manifestations such as the traditional Sámi costume and the role of festivals in the concept of temporality and spatiality of historical mutations, as well as behavior models and political, social, economic and cultural molding.

**Keywords:** identity, culture, ecology, integration.

## ÍNDICE

Introdução.....	1
CAPÍTULO I: Metodologia.....	5
CAPITULO II: A Descoberta e a Construção Sámi.....	15
II.1 Os Sámi: Quem são?.....	15
II.1.1 Uma Natureza na Natureza?.....	16
II.2 A Evolução Sociológica Sámi.....	18
II.2.1 Os Sámi Actualmente.....	21
II.3 Os Sámi:Um mundo?.....	22
II.4 Sámi: O nome de Origem.....	29
CAPÍTULO III: Ecologia e Mercado.....	33
III.1 O Conflito Ambiental como Distúrbio Identitário.....	33
III.1.1 Um mundo tecnológico.....	40
III.1.2 Política.....	42
III.2 A importância da Natureza para a Identidade Sámi.....	45
III.3 Mercado e Nacionalismo: A Identidade Afirmada.....	48
III.3.1 Um “overheating” do Turismo?.....	52
CAPITULO IV: A Apresentação da Identidade.....	55
IV.1 O Traje Sámi - Gákti.....	56
IV.2 Propósito de um Festival.....	58
Conclusão.....	64
Notas.....	68
Bibliografia.....	70

Referências Electrónicas.....	78
Anexos.....	81

## ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 1. Cronograma.....	13
---------------------------	----

## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Fennoscandia.....	17
-----------------------------	----

Fonte: Wikimedia Commons. (<https://simple.wikipedia.org/wiki/File:Fennoscandia.jpg>)

Figura 2. Retábulo tríptico na igreja Protestante de Jukkasjarvi, Suécia.....	28
---	----

Fonte: Kulturellaspar (<http://kulturellasparstenfeldt.se/images/jukkas-jokkm/jj01.jpg>)

## GLOSSÁRIO

**Termos** (dialecto dos Sámi do Norte):

Árran: lareira

Biegga-almmaí: o Deus do Vento, da tribo dos gigantes Jeetanis

Boazu: rena

Duodji: joalheria/artesanato

Finnmárkku fylkkagielda: condado de Finnmark

Gaphir: chapéu

Gákti: traje tradicional

Goavddis: Tambor

Guohti: cabana construída à base de terra, troncos e plantas, geralmente utilizada no Inverno

Joik: canção tradicional

Juoigan: canto especial performado pelo xamã

Karasjok/ Kárásjohka: vila no município de Kistrand, no condado de Finnmark; “kárás” - “prato de madeira de alimento”, “kara” - “algo que fura”/ “johka” e “joki” - “rio”.

Kautokeino /Guovdageaidnu: vila no município de Kistrand, no condado de Finnmark; “meio caminho”.

Lávvu: tenda de verão

Mátki: viagem

Noaidi: xamã

Sámi Allaskuvla: Centro de Estudos de Ciência Aplicadas, Kautokeino

Sáivu: mundo dos espíritos sagrados

Sápmi: nação Sámi, englobando a história, a língua e a cultura Sámi

Siida: espaço que alberga a comunidade Sámi e o espaço de pasto das renas

## INTRODUÇÃO

A sobrevivência de populações num contexto ártico é um tópico que tem vindo a ser questionado por antropólogos e arqueólogos, face à permanência humana num mundo de desafios ambientais extremos. A exploração deste meio geográfico único, como espaço habitacional, analisa a adaptação de povos e a profunda compreensão dos limites da existência humana num território com temperaturas muito baixas, ventos fortes, rigorosas tempestades de neve, absoluta escuridão nas noites de inverno e dias de luz infinita no verão.

A visão evolucionista, com especial ênfase no final do século XIX e início do século XX, incorporou os traços das dinâmicas globais, criando um desequilíbrio no encadeamento natural da preservação e persistência destes povos árticos. E quem são estas pessoas? Os Inuits, dispersos pelas regiões do Canadá, do Alasca e da Gronelândia, os Chukchi, na Península Chukotski, na Rússia, os Yukaghir, no leste da Sibéria, os Sámi, distribuídos pela Noruega, Suécia, Finlândia e Rússia, e outras tantas populações que numa variedade de circunstâncias migratórias, encontraram no Círculo Polar Ártico e Sub-Ártico, razões para determinados registos de acampamento.

Assim, a presente dissertação foi orientada por um profundo desejo na procura do mecanismo embrionário entre meio-ambiente e humano, exemplificada pelos Sámi, no município de Finnmark, no Norte da Noruega. Nesta sequência, procurou-se elucidar as complexidades e especificidades da relação com a natureza com fundamentos no desequilíbrio ecológico e da expansão económica, nomeadamente, a ligação entre as alterações climáticas e as novas tecnologias, o relacionamento entre mercado e o turismo, a introdução de realidades como a poluição e a institucionalização da entidade colectiva, num processo de assimilação de saberes e valores, integração política e, porventura, artificialização da identidade Sámi.

Portanto, a dissertação está organizada em quatro capítulos. O primeiro capítulo, referente à metodologia do trabalho utilizada, constrói uma narrativa desde o “porquê” da escolha do tema e do terreno, passando por uma série de pequenas peripécias, englobando as ferramentas de pesquisa, o processo de recolha bibliográfica e o processo de escrita. Neste capítulo é ainda indicada a interessante abordagem ao “aqui” da cultura

e ao “ali” do outro, destruindo a barreira do espaço entre a aluna e os participantes no trabalho, através das redes sociais e que levou, posteriormente, a uma viagem de vinte e duas horas desde Lisboa até Oslo, de Oslo até Alta e de Alta até Karasjok, Noruega.

O segundo capítulo tem o intuito de enquadrar o tema da dissertação no espaço e no tempo. Numa estrutura definida por alíneas, contextualizou-se os Sámi na literatura, desde uma investigação a 98 *anno domini* até aos dias de hoje, passando por um projecto de carácter colaborativo científico, com o propósito de identificar o padrão genético das populações no continente europeu.

Segue-se uma perspectiva etnoarquelógica, geográfica e ambiental do espaço ocupado pela comunidade Sámi. Aqui, seguindo uma régua cronológica iniciada no Paleolítico Superior, num contexto de tundra e taiga, apresentam-se os padrões de povoamento e o modelo de subsistência de caçadores-recolectores, conduzindo a uma caracterização da morfologia social Sámi.

No mesmo capítulo, as palavras de João de Pina Cabral e Andrew Pickering têm o propósito de explorar o conceito “mundo” e nesta situação, torna-se necessário explorar a mitologia Sámi como matéria da sua identidade cultural, assim como, a adoração e o respeito pela natureza. No seguimento a estes assuntos, aborda-se o movimento religioso Laestadius, os conceitos de inferioridade e as políticas de noruegização e a sua relação com a deterioração do relacionamento entre o Homem e a Natureza.

O terceiro capítulo apresenta o problema temporal, territorial, ontológico e político do conflito ambiental enquanto distúrbio identitário. A “Norwegianization Ideology”, as catástrofes ambientais por mão humana, as correntes turísticas, os meios tecnológicos causam um desequilíbrio na cultura e na ecologia de uma comunidade. De modo a emergir como comunidade no meio de uma população culturalmente maioritária, ao longo do século XX e com a entrada no milénio, houve uma revitalização da cultura Sámi, numa moção muito semelhante ao movimento “*Black is Beautiful*”, nos Estados Unidos da América (Eriksen, 2002:30). Na moção de realce dos seus distintos atributos, sem nunca esquecer as cicatrizes causadas nesse reconhecimento cultural, decidi examinar a etnia como um aspecto fluído e ambíguo da vida social, assim como, num grau considerável, manipulado pelos próprios agentes (Eriksen, 2002:30).

Deste modo, no mercado, os grupos étnicos, neste caso em específico, os Sámi, sobrevivem culturalmente, moldando e adaptando as suas características culturais a uma realidade inventada pelos mesmos. Estes novos padrões de sociabilidade, fortificam uma subjetividade cultural e reforçam a consciência colectiva, resultando numa comodificação de artefactos, histórias, ritos e práticas culturais e sociais que nem sempre correspondem a uma verdade, seja ela distante ou nula. Nesta viagem de fortificação e revitalização, as “mentiras” expostas tornam-se, consciente ou inconscientemente, numa alteração invisível, reconhecida como “autêntica”.

Pretende-se ainda articular nesta reflexão as três crises da globalização de Thomas Hylland Ericksen e assim, apresentar o sistema de políticas e mercados que caracterizam hoje a Sápmi, a indústria da carne de rena e a tolerância turística nos maiores aglomerados Sámi na Noruega.

Neste seguimento, o quarto capítulo tratou de identificar a fantasia da existência Sámi como prova de consolo num mundo desregulado pelos inúmeros sistemas globais, numa crise hereditária e cultural. Neste sentido, dividiu-se a noção de identidade em três características existenciais; a primeira, a percepção subjectiva que o indivíduo tem da sua individualidade; a segunda, resultante da interacção entre dois pólos culturais divergentes; e a terceira, representada na cultura enquanto uma fundação institucional; e, a partir destas definições, definir a consciência numa sociedade poliétnica de economias dependentes e políticas subordinadas.

As trocas simbólicas na comunidade Sámi estão concentradas nas relações entre indivíduos e no significado de práticas, valores, ideias e tradições em contextos cerimoniais, artísticos e formais, como por exemplo, na exibição de um concerto num festival ou a utilização de determinados tecidos e peles na criação do traje Sámi.

Na situação dos processos globais, procurei relacionar as trocas simbólicas com o postulado de que as bases sociais ideológicas de uma cultura já não existem, levando a colocar a questão “O que é ser Sámi?”

Deste modo, os objectivos do estudo estão centrados nas mudanças e como as mesmas influenciaram o “desaparecimento” de uma cultura, manipularam verdades e como as pressões externas surtem os seus efeitos na mesma, nomeadamente, na ecologia do grupo, na história da comunidade e na mercantilização da cultura. Partindo deste ponto, passei a elucidar como os processos e desafios externos e contemporâneos são

transformados e incorporados com o propósito da manutenção da identidade, com o argumento de que os Sámi tomaram esta entrada na esfera do mercado como uma prova dos seus domínios de existência humana, indicando símbolos identitários, designando-se, não como uma tribo, mas como uma comunidade comodificada culturalmente.

## CAPÍTULO I: Metodologia

A complexidade do método etnográfico está assente no contacto entre o antropólogo e o seu objecto de estudo, da qual será feito um recorte analítico de todas as informações recolhidas e da experiência de apreensão de uma realidade, até então, desconhecida aos grupos aos quais orientei a minha atenção.

A escolha pessoal da recolha de dados transmite uma riqueza para o pensamento e uma experiência sempre diversificada para o molde da pesquisa antropológica. Neste processo, o antropólogo encontra o princípio para descobrir novos horizontes e, talvez a forma mais apropriada e conveniente de assim o fazer seja a observação da relação entre o nativo e o lugar. Esta ligação é central para a organização da prática e do pensamento antropológico e da concepção de etnicidade, mas conduziu a uma problemática, nomeadamente, a representação da figura do nativo. E o que é o nativo? – O nativo é simplesmente o indivíduo que, por vezes, é falsamente caracterizado por ser selvagem ou completamente conservador, cujo discurso é assimilado pelo antropólogo. Trata-se de uma relação de sentido e de conhecimento e, acima de tudo, de uma relação social e culturalmente compensatória na ligação de ambos, tanto o observador (antropólogo) como o informante (nativo).

Segundo Arjun Appadurai (1988), a antropologia, pensou o nativo como um ser confinado pelo que sabe, sente e acredita. Dito de outra forma, como seres aprisionados pelos seus “modos de pensar”. Ao contrário dos nativos, o antropólogo foi visto como uma personagem dotada de mobilidade, portanto não confinada a um lugar e não aprisionada por uma cultura. A cultura, por outro lado, também não pode ser vista como algo localizado imperativamente no tempo e no espaço. A deslocação de pessoas em muito teve a ver com a problematização da clássica relação entre cultura e lugar, justificando-se assim, as semelhanças e diferenças entre diversos lugares, não menosprezando a caracterização do lugar antropológico como identitário e histórico e considerando as distâncias que caracterizam o espaço do antropólogo e do nativo.

Posto isto, o projecto foi dividido em distintas tarefas. Inicialmente, a abordagem metodológica foi desenvolvida através da recolha de fundos bibliográficos, seguindo-se pela sua análise e interpretação. A necessidade de viajar para a Noruega

impôs-se para a realização de um trabalho de campo que não fosse apenas de ilustração, mas que reforçasse ainda mais a escrita e os exemplos utilizados.

No entanto, surge aqui a questão do “porquê?” da preferência pelos Sámi e assim, da escolha do terreno. Na minha formação académica anterior, nomeadamente, Arqueologia, não foi deixado ao acaso a importância da interdisciplinaridade no estudo, construindo assim, a ligação de diversas disciplinas na explicação de um facto histórico, social e biológico. Na unidade curricular “Etnoarqueologia dos Caçadores-Recolectores”, leccionada no terceiro ano da minha licenciatura na Universidade do Algarve, foi-me exposto pela primeira vez, a questão dos modelos de subsistência das tribos árticas depois do Último Máximo Glaciar e as tensões humanas nas formas de caça e pesca num mundo contemporâneo. No seguimento da unidade curricular frequentada, os Sámi enquanto caçadores-recolectores “nómadas” e “sedentários” não faziam sentido, criando um paradoxo no significado do conceito “tribo”. Mas o que é uma tribo? – Um termo com uma forte ligação ao movimento colonial, onde era caracterizado, num sentido pejorativo, um aglomerado humano como algo culturalmente inferior aos europeus. Trata-se de um termo anacrónico e de um rótulo que afasta as especificidades de cada cultura. Contudo, tendo em conta as situações globais actuais e a explicação das últimas linhas, a realidade é que habitamos numa sociedade tribal.

A verdade é que toda a documentação abordava esta comunidade de uma perspectiva puramente arqueológica, com uma grande interrupção entre o Holocénico e os dias de hoje. Deste modo, surgiu a ideia da ramificação do “porquê?” em outras tantas questões envoltas na do risco ontológico das dinâmicas globais em comunidades indígenas, especialmente, no Círculo Polar Ártico e com especial atenção, nos Sámi.

Foi, no entanto, com a minha entrada no mestrado de Antropologia, no Instituto Universitário de Lisboa, que o interesse por esta temática se intensificou, levando à apresentação do projecto de dissertação numa fase inicial do estudo.

Relativamente ao “porquê?” do terreno; nas semanas que se seguiram a procurar em páginas e hipertextos digitais iniciais, deparei-me com a Store Norske Leksikon<sup>1</sup>, ou traduzido para português, a Grande Enciclopédia Norueguesa. Apesar de publicar os

---

<sup>1</sup> Store Norske Leksikon. (2016). Norges Geografi: Finnmark. Disponível na URL: <https://snl.no/Karasjok>. Consultada a 14 de Dezembro de 2016.

seus volumes desde 1978 pelas editoras Aschehoug e Gyldendal, este depósito arquivístico só começou a estar disponível online no ano 2000. Com a quantidade de informação sobre os municípios, a história e a geografia da Noruega, assim como, as minorias linguísticas e étnicas, depressa me apercebi da zona geográfica a estudar. Logo, foram escolhidas, no município de Finnmark, as comunas de Karasjok-Kárásjohka e Kautokeino-Guovdageaidnu, devido ao aglomerado Sámi que se estende nesta região e, mais importante, por ser a maior comunidade Sámi em toda a Sápmi.

Assim, no condado de Finnmark, a comunidade de Kautokeino foi um dos dois campos de trabalho, embora se tenha mostrado menos informativo que o outro. O município foi estabelecido em 1851, aquando o desmantelamento da parte sul do antigo município de Kistrand (Juvkam, 1999:84), formando assim, novas vereações no espaço do norte da Noruega. No dia 1 de Setembro de 1987 (Juvkam, 1999:85), Kautokeino foi alterado para Guovdageaidnu-Kautokeino, sendo o primeiro município da Noruega a obter um nome de origem Sámi (Regjeringen, 2016). Guovdageaidnu significa “meio caminho”, uma vez que se localiza entre dois pontos migratórios das renas (Store Norske Leksikon, 2016), assim como, pela visível imagem triangular entre a vila de Karasjok e a cidade de Alta.

O meu outro local de estudo e onde passei a maior parte do meu tempo foi o município de Karasjok, estabelecido a 1 de Janeiro de 1866, quando foi separado do antigo município de Kistrand, sendo que as fronteiras municipais não mudaram desde essa época. Relativamente ao nome; Karasjok é a configuração norueguesa do nome de língua Sámi do norte da Sápmi, Kárásjohka. Segundo a Store Norske Leksikon, o significado da palavra “kárás” poderá derivar da língua Sámi do Norte, com o significado “prato de madeira de alimento” ou do finlandês, “kara”, remetendo para o sentido “algo que fura”. Em ambas as línguas, “johka” e “joki” significa “rio” (Store Norske Leksikon, 2016). Tendo em conta a geografia da zona e do rio Tana que a atravessa, dividindo ao meio a vila, o nome escolhido para a denominar faz todo o sentido.

De acordo com a lei 1918/08/14, número 1, sobre a introdução de nomes bilíngues no condado de Finnmark, a iniciativa nesta matéria foi tomada pelo conselho do condado (Processo 131/93), onde se resolveu apresentar um pedido para a utilização no condado de Finnmark - Finnmárkku fylkkagielda - a designação bilíngue da

administração municipal. O nome do município foi Karasjok até 1990, quando foi alterado para Kárásjohka-Karasjok, sendo o terceiro município na Noruega a obter a sua tradução na língua nativa. Em 2005, ambos os nomes Kautokeino e Karasjok foram alterados uma vez mais, de modo a que ou Guovdageaidnu ou Kautokeino e Kárásjohka ou Karasjok, respectivamente, possam ser usados. (Regjeringen, 2016)

Posto isto, o projecto previu no calendário de pesquisa, uma incursão no terreno de duração de três semanas, entre o dia 6 e 26 de Maio de 2017, que se destinou à observação, conversação, e principalmente, ao vivenciar através de trabalho de campo. A natureza da colaboração entre a aluna e os nativos neste projecto esteve assente num ambiente agradável e descontraído, onde o papel desempenhado por cada um, maioritariamente, pela autora do projecto, esteve acordada no planeamento da gestão do tempo e das tarefas.

[...] Wedgwood wrote her notes in a series of thirty-four neatly bound notebooks. They were so carefully dated-sometimes even indicating the time of day-that it was easy to follow the chronology of her fieldwork. She left the left-handed pages blank so that if she had new information to add later or a correction to make, she could insert it alongside the original version. (Lutkehaus in Sanjek, 1990:311)

Para uma melhor imagem dos acontecimentos, foram imediatamente documentados os processos emergentes em vez de tentar reconstruí-los num momento posterior e tentar tirar a partir destes, alguma interpretação final. As notas de campo escritas no momento têm qualidades e características distintivas e nitidamente traçadas, suscitando memórias vivas e imagens, evitando uma generalidade espectável, aquando o etnógrafo reler as próprias notas para análise e interpretação. Deste modo, as notas de terreno, “fieldnotes”, e “scratch-notes” retiradas no processo, forneceram um recurso diferente para preservar a experiência perto do momento da ocorrência e, conseqüentemente, para o aprofundamento da reflexão e compreensão dessas experiências (Emerson, Fretz & Shaw, 1995:10).

Segundo Roger Sanjek (1990), a observação participante surgiu num contexto em que o antropólogo residia num lugar específico, onde conhecia uma cultura em particular e fazia-o através do relacionamento directo com as pessoas que habitavam esse lugar e que, por isso, representavam essa, e só essa cultura. A técnica da

observação participante pôde, neste caso e nas circunstâncias actuais de mobilidade e globalização manter-se, na medida em que, o antropólogo continua a conservar as relações duradouras com os “informantes”, mas, e como já foi referido, a concepção do espaço altera-se, visto que os informantes também são observados numa situação de mobilidade espacial.

No entanto, Ulf Hannerz, na sua obra “Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader” (2007) refere que os sítios estudados estão interligados de tal forma que as relações entre eles são tão importantes como as relações dentro deles, ou seja, a analogia presente entre os sítios é fundamental para o trabalho de campo etnográfico, estabelecendo assim, as ligações translocais e as interconexões entre esses e quaisquer outros locais que também fazem parte do estudo (Hannerz, 2007:362). Os sítios estudados não são uma mera colecção de unidades, tem de haver uma homogeneidade e identidade que revele o estudo conjunto desses pontos geográficos culturais.

A abordagem conceptual baseia-se no facto da viagem surgir como um atributo de todas as pessoas envolvidas (seja o estudante ou o estudado) e a relação com o espaço passar a depender de múltiplos pontos de vista, resultantes de diferentes formas de aproximação e afastamento dos lugares.

Deste modo, como já não existe um obstáculo entre o “aqui” da cultura em estudo e o “além” do “outro”, visto a metodologia etnográfica utilizada voltar a atenção para um conjunto de locais, não significa necessariamente que este confronto e comparação dos mesmos determine o estatuto de um local como único e exclusivo (Marcus,1998:83). Assim, a ferramenta que nunca me ocorreria ser a primeira e principal fonte de contacto e de informação, neste caso de estudo, foi a rede social global do Facebook. Algo que parecia ser uma ideia que nunca iria dar resultado, num curto espaço de tempo, transformou-se numa mina de grupos e associações de apoio Sámi, da preservação da Sápmi, do Parlamento Sámi na Noruega, das diferentes opiniões acerca de temas que, de uma outra forma, provavelmente, nunca teria conseguido alcançar. Portanto, foi a partir desta rede social que se conseguiu criar laços com membros da comunidade Sámi de Karasjok e Kautokeino, entre outros nativos da Sápmi Norueguesa.

Assim, determinou-se um sistema que fornece aos usuários uma maneira de enviar voz e vídeo pela internet, através de uma conexão síncrona, isto é, em tempo real. (Lo Iacono *et all*, 2016:2)

A decisão de utilizar o Facebook como ferramenta de interação e comunicação com o meu caso de estudo surgiu em aula, quando deparada com a questão do acesso a um grupo tão longe geograficamente, culturalmente e linguisticamente. Assim, ter entrada directa a um grupo de defesa Sámi online com a mesma conta e perfil que utilizo no dia-a-dia, parecia problemático. Contudo, depois de poucas horas à frente de um motor de busca inteligente, os grupos estavam encontrados, os pedidos de amizade e as mensagens privadas enviadas e o que me restava era uma espera impaciente por respostas simpáticas e positivas.

Estava, obviamente, constatada a importância e a necessidade de criar um espaço seguro e convidativo onde, posteriormente, evoluiria de conversas escritas para vídeo-chamadas de um ponto para o outro, a quilómetros de distância, de forma voluntária, esquecendo o facto de que estaria a falar com um(a) completo desconhecido(a).

Não havia uma faixa etária desejada, apenas pessoas de etnia Sámi e a sua perspectiva e opinião sobre diferentes assuntos respectivos à sua cultura.

A outra razão pela escolha desta rede social foi pela sua popularidade e adesão, assim como, o crescimento de conexões de internet cada vez mais estáveis e mais rápidas. Segundo Naomi Barnes, em “Using Facebook for educational research: Choice, trials, reflection and insight” (2014), “[...] Facebook was also chosen as a data collection tool because the application is an integral and vital part of contemporary young people’s lives.” (Barnes, 2014: 4). Porém, não apenas jovens, mas todas as idades fazem parte do repertório diário, tornando públicos os seus pontos de vista, os seus comentários, eventos, notícias, fotografias e vídeos, numa colecção cronologicamente publicada de indivíduos para indivíduos. Nas palavras de Naomi Barnes, “Facebook is essentially a public, interactive, and instant personal diary.” (Barnes, 2014: 4).

Depois de uns quantos percalços ao longo do caminho caracterizados pela falta de tempo ou desejo de acabar com o estudo em causa, ficou estabelecido o meu pequeno grupo de pessoas disponíveis em ajudaram-me nesta aventura; quatro indivíduos, três

mulheres e um homem, de idades compreendidas entre os vinte e dois e cinquenta e oito anos.

Lill Tove tem trinta e dois anos é a proprietária da casa onde fiquei hospedada. Conheci-a no website de arrendamentos AirBnb.com, onde nos comunicámos durante dois meses até à minha chegada à Noruega. No encontro, não esperava a agradável surpresa de Lill ao confessar de que, também ela era Sámi e que estava mais do que disponível para me apresentar ao seu grupo de amigos e esclarecer qualquer dúvida sobre os diversos temas que lhe expus em conversas online anteriores, nas quais demonstrou sempre uma vivacidade, assim como uma perspicácia em omitir a sua origem nativa. Lill trabalha como secretária na NRK Sámi Radio em Karasjok e foi, neste projecto, uma cooperação essencial, em termos de orientação aos espaços a visitar, assim como à minha organização pessoal e execução de todas as actividades que me propus realizar no terreno.

Sue Rein Hvite é o pseudónimo da segunda participante, visto não querer expor o nome verdadeiro no projecto. Tem cinquenta e oito anos e trabalha nos Serviços de Secretariado na Sámi Allaskuvla (Centro de Estudos Sámi para Ciências Aplicadas) em Kautokeino. Tornou-se muito rapidamente na voz política do projecto e nas conversas que desfrutámos, mostrou-se sempre muito informada sobre a estratégia do governo Norueguês e o papel Sámi na narrativa entre estes dois núcleos, assim como, a história cíclica da crise ambiental vivida e dos episódios fundamentais ao debate das políticas de noruegização.

Rosie Joika é outra participante que decidiu não exhibir o seu nome verdadeiro. Tem 28 anos e é uma das frequentadoras do Bar Rori & Spiseri em Karasjok que, para além de ser um palco de várias noites de diversão e convívio era também um local de tertúlias onde, paralelamente, os seus integrantes identificavam-se como pertencendo a diferentes pontos de vista, numa clara divisão das correntes de pensamento. Nestas reuniões de amigos e interessados, desenvolveram-se ideias e cruzaram-se opiniões. O lugar apresentou-se como um refúgio da discussão livre de temas actuais. Nestes debates, Rosie formulou uma opinião polémica sobre o traje, relacionando os seus argumentos e motivos com a realidade vivida no contexto político e económico na área Sápmi, englobando assim, todos os países que acolhem este espaço.

Sven Lears, também pseudónimo, tem vinte e dois anos e foi o primeiro a responder às mensagens enviadas no arranjo inicial da rede social do Facebook. Este é o grande opositor de Rosie numa discussão que parece não ter fim relativa ao simbolismo da indumentária Sámi.

No terreno, em Karasjok, sem antes criar contacto pelas redes sociais, conheci Laila Labba, trinta e oito anos, educadora de infância, que se veio a revelar uma fonte de informação bastante interessante, colocando alguns temas em perspectiva, relativamente à questão “O que significa ser Sámi?”

Apesar de não ter ocorrido com tanta frequência, o Skype, o correio electrónico (e-mail), blogs e Youtube foram outras formas de comunicação arranjadas, tanto pela sua natureza mutável como pela fácil navegação na procura, a disponibilidade online e aderência da população.

Desde Outubro de 2016 até Maio de 2017 houve quinze vídeo-chamadas entre os participantes e a aluna, sempre em privado, e com um indivíduo de cada vez, todavia, foram os encontros ao vivo que suscitaram, ainda mais, o interesse do intervenientes e em que se libertaram dos seus medos e da aparente estranheza e desconfiança, ainda que mínima, de uma conversa através de uma câmara de computador.

Dos quatro participantes envolvidos nesta pesquisa, foram todos entrevistados através do Facebook, embora tivessem existido algumas conversas pelo Skype, depois de trocadas as contas entre aluna e participante. Este método inicial de conhecimento de pessoa permitiu aos participantes mais conforto e flexibilidade em relação ao local de escolha para a conversa e aos horários preferidos para cada um. Neste ponto, estava à mercê de cada um deles, permitindo-lhes essa liberdade obrigatória.

Foi também através das vídeo-chamadas que tive a primeira noção do espaço a visitar, documentando o local à distância através do tablet e telemóveis dos participantes onde, posteriormente, seriam encontrados e analisados os pontos de referência nos mapas para a viagem de trabalho de campo à Noruega.

Entre a objectividade e a subjectividade, a evidência empírica e a reflexividade, o trabalho de campo foi uma experiência cuja diversidade se tornou, por vezes, trabalhosa pelo próprio eclecticismo da prática e pela ruptura com convenções institucionais rígidas demasiado formais. Foi curioso o facto de conseguir mais informação por parte dos conhecimentos travados em campo, do que institucionalmente,

como foi o caso do Parlamento Sámi, a Sámi Allaskuvla, o Museu Sámi e o Parque Sápmi. Estas dificuldades não foram graves no processo, contudo, teriam sido esclarecedoras na explicação das políticas e mercados, visto de uma perspectiva metodológica de envolvimento nesse mundo.

[...] Skype could be used for surveying (in the case of wayfinding) or documenting (in the case of heritage) a certain space from a distance. This could be done with the use of tablet computers, where the person in the location to be documented could walk around the space, while showing it to the researcher who could guide and make suggestions from a distance. (Lo Iacono et all, 2016:17)

Tarefas	Ano Lectivo 2016/2017												
	SET.	OUT.	NOV.	DEZ.	JAN.	FEV.	MAR.	ABR.	MAI.	JUN.	JUL.	AGO.	SET.
Pesquisa e Recolha Bibliográfica													
Análise e Interpretação dos dados recolhidos													
Trabalho de Campo													
Conclusões Finais													
Entrega e Defesa da Dissertação													

Quadro 1. Cronograma.

Importante referir que todos os mapas utilizados na descoberta do terreno na Sápmi Norueguesa foram electrónicos e guardados no meu instrumento de confiança: um Tablet Samsung, para observação sempre que necessário, independentemente de ligação WiFi nula ou existente. Outros importantes instrumentos que nunca faltavam na minha mochila foram o meu diário de campo, a minha máquina fotográfica Canon com cartões de memória suplentes e baterias, tripé flexível, telemóvel e muita água, necessária para as longas caminhadas feitas na neve, de casa em casa. Sempre que o tempo não mostrava a sua melhor faceta, nomeadamente os oito graus negativos e a nevar, ficava em casa a escrever e a falar com a senhoria Lill Tove ou no Rori Bar & Spiseri, em Karasjok, onde acabei por encontrar muito bons amigos.

Foi curioso a necessidade que senti em utilizar as minhas próprias pernas na investigação do espaço. Tudo o que ultrapassava os dez quilómetros, era feito de carro alugado ou autocarro público, dependendo também da temperatura exterior e do estado

da meteorologia. A minha viagem de Karasjok até Kautokeino foi realizada de carro com um motorista de sessenta e sete anos que só falava Sámi. Contudo, apesar das minhas tentativas falhadas em inglês, fraco norueguês e uma mistura de português e alemão, consegui chegar ao meu destino, utilizando as palavras “Karasjok”, “Kautokeino” e “cash”. Sendo “cash” a palavra-chave para meter o carro a funcionar.

As questões que surgiram, entretanto, abordaram a consciência dos sujeitos participantes no estudo sobre a sua própria situação, assim como, os limites da comunicação e informação online. A utilização dos meios sociais referidos anteriormente, especialmente, o Facebook, foi valioso para a realização de um estudo de caso não só coerente, como longitudinal. A preocupação com eventuais desistências, como foi o caso de três pessoas, era permanente, contudo, o contacto com os restantes participantes manteve-se durante todo o processo e ainda hoje, permanece vivo, na troca de vídeos, fotografias e conversas.

A construção de todo um processo como este não foi fácil, mas para ser honesta, também não foi difícil. As ferramentas estavam disponíveis, bastava saber com utilizá-las, seguir uma ideia e procurar o foco e as discrepâncias que, naturalmente, se iriam apresentar à medida que o trabalho aumentava.

O limite da informação online, do esclarecimento a dúvidas e perguntas também não foi uma preocupação que assombrasse a minha maneira de trabalhar pois, a etnografia não se trata apenas de uma forma de recolção de dados, mas também de um processo metodológico que visa compreender tanto as formas em que a cultura é construída, pelos comportamentos e experiências das pessoas, como escolher a informação pertinente ao estudo e descartar despropósitos. Como é óbvio, esta selecção refere-se tanto ao trabalho de campo *in loco* e online, transformando-se numa aventura repleta de conhecimento em bruto, que me permitiu experienciar, interpretar e representar alguns aspectos da cultura Sámi. Foi também a partir da metodologia adoptada que passei pelas maiores vergonhas da minha vida. Mas, a verdade é a seguinte, sem este ensaio, sem a natureza do trabalho de campo, sem o *emic* e o *etic*, o meu tema de estudo seria apenas uma pesquisa de tentativa, sem um ponto ilustrativo do quotidiano e contexto cultural vivido e sem uma interpretação pessoal da realidade. Sem isto não teria ficado conhecida como a Rapariga do Cabelo Azul. Não o trocaria por nada.

## CAPITULO II: A Descoberta e a Construção Sámi

Como foi enunciado na introdução, os aspectos que despertaram a minha atenção neste capítulo foram a contextualização da comunidade Sámi na literatura e a sua perspectiva genética, etnoarqueológica, geográfica e ambiental. O objectivo está assente na apresentação do Sámi, enquanto caçador-recolector, num contexto de tundra e taiga, quais os seus padrões de povoamento e os modelos de subsistência, assim como, a organização social por tarefas e família.

No seguimento da caracterização da sua morfologia social, foi explorado o conceito “mundo”, introduzindo a importância da mitologia Sámi e das tradições espirituais, com especial foco na união entre o Homem, a Natureza e o Espírito. Nesta visão filosófica, aborda-se o equilíbrio e o respeito mútuo, assim como, a sua deterioração através de políticas de inferioridade e perseguição religiosa.

### II.1 Os Sámi: Quem são?

A primeira vez que um cenário de origens Sámi foi apresentado em fontes literárias foi pelo romano Publius Cornelius Tacitus, na obra “Germania”, escrita em 98 *anno domini*, tornando-se na primeira obra etnográfica sobre as chamadas, tribos bárbaras, fora do Império Romano (UNRV History, 2003), com um especial foco na localização geográfica, a afiliação étnico-linguística e os modelos tecnológicos utilizados.

Na literatura Norueguesa Antiga, é possível encontrar referências Sámi, ao longo dos séculos XII, XIII, XIV e XV, nas chamadas “King’s Sagas”, “Legendary Sagas” e “Sagas of Icelanders” (Pálsson, 1999). Nestas histórias, os Sámi são caracterizados como feiticeiros e mestres do poder das artes mágicas, dividindo a população pelo respeito e a admiração como o medo e o pânico pelas suas capacidades fascinantes. Estas crónicas retratam, ainda, o seu modo de vida, como arqueiros, praticantes de ski, bons caçadores e as suas capacidades habitacionais num ambiente tão impiedoso. Existem, inclusive, textos, com uma forte sinuosidade xenófoba, onde é descrita a exploração efectuada pelos comerciantes noruegueses, assim como, a prestação obrigatória de homenagem ao rei da Noruega, culminado assim, no tratamento da comunidade Sámi como inferior aos Noruegueses (Pálsson, 1999:29).

Nas artes, literatura e política Sámi, foi com os testemunhos de entidades como Mathias Isaksen Aikio<sup>2</sup>, Anders Larsen<sup>3</sup> e Isak Mikal Saba<sup>4</sup> (Norsk Biografisk Leksikon, 2009), entre os séculos XIX e XX, que a identidade Sámi obteve um crescimento no interesse público norueguês e, porventura, mundial. As obras na língua Sámi, traduzida nas variantes dialécticas, de Mathias Isaksen Aikio, as ideais de emancipação cultural de Isak Mikal Saba e o trabalho de investigação realizado por Anders Larsen, marcaram a reviravolta do percurso Sámi na história da Escandinávia.

### II.1.1 Uma Natureza na Natureza?

Contudo, foi pelo interesse no poliformismo genético Sámi, com uma distinção particularmente interessante das outras populações europeias (Cavalli-Sforza & Piazza, 1993:7) que se realizou uma expedição no início da segunda metade do século XX, com o intuito de realizar os primeiros estudos de demarcação genética da população Sámi. Apesar de constituírem fórmulas de abordagem na comunidade Sámi incorrectas, o que leva a um choque de mentalidades sobre a alegada superioridade racial expressa nos métodos utilizados, os estudos mostraram diferenças significativas entre os Sámi e a população sueca geral, mas uma maior homogeneidade com os finlandeses (Beckman, 1996).

No entanto, foi com o projecto de carácter colaborativo científico internacional, “Diversidade do Genoma Humano”, iniciado em 1990 e finalizado no início do milénio, em 2003, que se determinou a sequência hereditária de organismos codificados no ADN humano, com o intuito de identificar o genótipo do genoma humano e mapear um mosaico de sequências de cromossomas. A partir de uma árvore filogenética organizada a partir de 95 sequências de genótipos, testadas em 26 amostras europeias, concluiu-se que, enquanto algumas populações apresentam uma estrutura esperada, outras revelaram um desvio das linhas genéticas da área. Esta análise é facilmente aceite devido às circunstâncias circunscritas das redes migratórias em tempos

---

<sup>2</sup> Norsk Biografisk Leksikon. (2009). *Mathias Isaksen Aikio*. Disponível na URL: [https://nbl.snl.no/Matti\\_Aikio](https://nbl.snl.no/Matti_Aikio). Consultada a 21 de Julho de 2017.

<sup>3</sup> *Idem. Anders Larsen*. Disponível na URL: [https://snl.no/Anders\\_Larsen](https://snl.no/Anders_Larsen). Consultada a 21 de Julho de 2017.

<sup>4</sup> *Idem. Isak Mikal Saba*. Disponível na URL: [https://nbl.snl.no/Isak\\_Saba](https://nbl.snl.no/Isak_Saba). Consultada a 21 de Julho de 2017.

pré-históricos e históricos (Cavalli-Sforza & Piazza, 1994:3). Neste ponto, as evidências sobre a proveniência, os estudos de linguística, estudos do tamanho efectivo da população, migração, padrões de diversidade genética, a sua ampla exposição ambiental, combinados num projecto de interesse de interpretação arqueológica, revela e explica na perspectiva dinâmica a origem de sociedades de caçadores-recolectores num contexto ártico e a chegada dos Sámi à Fennoscandia.



Figura 1. Fennoscandia. Fonte: Wikimedia Commons.

Contudo, apesar da sua origem genética se revelar enigmática, o estatuto migratório das populações que colonizaram o continente europeu é impressionante, assinalando o período inicial do Paleolítico Superior, cerca de 45.000 BP (Cavalli-Sforza & Piazza, 1994: 274). Neste período, os caçadores-recolectores ainda povoavam pequenos refúgios em climas mais quentes, a partir dos quais se expandiram à medida que o clima melhorou durante o período tardio do Paleolítico e início do Mesolítico. A vinda de grupos de caçadores-recolectores à região do Ártico e Sub-Ártico ficou marcada pelo Último Máximo Glaciar, cerca de 10.000 anos BP, (Mellars, 1994) conhecida como Holocénico, pertencente à Era Cenozóica do Período Quaternário, que significa “inteiramente recente”.

Nas escavações arqueológicas e nos estudos de datação de radiocarbono localizadas na região do norte da Fennoscandia, é possível localizar a sobrevivência de humanos a 9000 anos BP (Bergman, 2004:156). Contudo, é só a 7000 BP, que se sugere a presença originária de um grupo Sámi na Finlândia o qual, posteriormente, se espalhou pela Sápmi, a região ocupada, actualmente, pelos Sámi, mas não exclusivamente pelos mesmos, constituindo uma faixa desde o centro e norte da Noruega, Suécia, Finlândia e a Península Kola, na Rússia (Mazzulo, 2005: 389). Esta região da Escandinávia e da Federação Russa é caracterizada pela tundra e taiga<sup>5</sup>, sendo que a vegetação no extremo norte é maioritariamente dispersa, caracterizada pelas longas planícies despidas de árvores, de qualquer tipo de elevações proeminentes e pelas suas temperaturas mínimas. O Sul é constituído pela floresta boreal, com um clima mais húmido e tépido, com zonas montanhosas.

## II.2 A Evolução Sociológica Sámi

Em geral, o nomadismo explica-se pela deslocação das populações que, na procura constante de alimento, acompanham a mobilidade do animal que pretendem caçar. Um segundo motivo, pela recollecção de raízes, plantas e frutos e num terceiro motivo, pela escolha de um local de protecção das condições climáticas ou dos predadores.

Portanto, os humanos enquanto caçadores-recolectores, neste espaço territorial e nesta régua cronológica particular, organizavam-se em bandos, não tinham uma autoridade formal, eram nómadas, viviam de animais que caçavam e pescavam e da recollecção de plantas comestíveis, possuíam um nível tecnológico particularmente adaptado ao ambiente envolvente, eram caracterizados pelos modos de subsistência básicos, a organização social, a ausência de animais domesticados, sendo também

---

<sup>5</sup> A tundra é caracterizada por baixas temperaturas e estações de crescimento curtas, impedindo o crescimento de árvores, sendo a vegetação predominante líquens, musgos, ervas rasantes e arbustos de pequeno porte. Os Verões são curtos, com uma temperatura média entre 8°C e 5°C, explicando a escassez de fauna, nesta altura do ano (UCMP, 2006). A taiga ou floresta boreal é caracterizada por ventos fortes e gelados durante todo o ano. Em semelhança com a tundra, os ecossistemas da taiga apenas recebem duas estações do ano; o Inverno e o Verão. A fauna é constituída por animais de pequeno porte, tais como guaxinins, alces, renas, veados, ursos, lobos, raposas, lince, esquilos, lebres e aves diversas. (UCMP, 2006).

caracterizados pelo sentido prático e multifacetado de adaptação face a mudanças sociais, biológicas, tecnológicas e/ou ideológicas, e principalmente, pelo acto da partilha de todos os indivíduos pertencentes ao mesmo bando (Lee & Daly, 1999: 3-9).

Os tipos de organização das sociedades de caçadores – recolectores, avaliadas de acordo com as evidências deixadas *in situ*, caracterizam-se por organização simples ou complexa. Esta avaliação depende sempre da conclusão retirada de cada especialista face aos factores apresentados, culminando num estudo com bases relativas, sendo susceptíveis a alterações por argumentos válidos e plausíveis de outros (Fitzhugh, 2003:2).

As sociedades de caçadores-recolectores abrangem, ainda, uma ocupação do espaço, ou seja, dois tipos de padrões de povoamento, nomeadamente, o sistema de povoamento residencial e logístico, concluindo – se por um padrão, em sociedades mais nómadas, e por outro, por sociedades mais fixas. Neste caso em específico, os Sámi em contexto ártico, adoptaram o sistema de povoamento residencial, baseando-se na distribuição homogénea do espaço onde se encontravam os recursos utilizados e que eram recolhidos diariamente (Kelly, 1983: 279). Assim, embora as causas da mobilidade do caçador-recolector incluam uma combinação de agentes culturais, sociais, tecnológicos, económicos e biológicos, o sistema residencial reúne um conjunto de métodos que solucionam as restrições ecológicas e energéticas do tipo de mobilidade constante e persistente, tendo em conta ainda, o ambiente em que é realizado, explorando os meios circundantes do espaço, de modo a atender os requisitos nutricionais, materiais e sociais necessários para a sobrevivência.

Por vezes, devido à distribuição limitada de recursos naturais, o número de pessoas que poderia viver numa determinada área tornava-se reduzido, pois a cultura Sámi é um resultado directo das condições ambientais que a tribo sofreu, estendendo as particularidades na forma como adquiria os seus recursos alimentares, tendo em conta, o limite populacional do grupo. Relativamente à caça e, posteriormente, à criação de renas, como as suas migrações eram regulares, com padrões relativamente previsíveis, os Sámi tiraram proveito das áreas ao longo das rotas de migração, acabando por domesticar esta espécie, trata-se actualmente de uma ocupação muito trabalhosa, muitas vezes realizada em condições ambientais hostis, dependendo energia, com a necessidade de uma dieta rica em hidratos de carbono para realizar o seu trabalho.

A este contexto, liga-se na sua peculiar morfologia social, no sentido de Marcel Mauss, exposto no “Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos: Étude de morphologie sociale” (1904-1905). Mauss procurou estabelecer critérios de análise, de modo a entender a estrutura morfológica social dos grupos, encontrando-os na geografia, nas estações anuais, nos assentamentos e por fim, nos costumes culturais. Tendo por base o texto de Mauss e a similaridade geográfica entre Inuits e Sámis, decidi fazer uma comparação das situações sociais, resultando na seguinte interpretação: de uma forma simples, os Sámi dividiam-se em bandos, constituídos por famílias, de modo a explorar de uma melhor forma os recursos disponíveis, tendo em conta a saúde da população e a sustentabilidade ambiental, limitando o seu impacto na natureza. Contudo, esta análise encontra-se assente num dualismo sazonal que caracteriza de uma forma complexa, a organização social do grupo. Uma divisão do trabalho social na forma mais elementar, por um lado, o grupo doméstico e por outro lado, o grupo colectivo de caça, é visível também na construção e organização dos assentamentos.

Mauss, em “The Gift: The form and reason for Exchange in Archaic Societies”, (2002), descreve a diferença entre os assentamentos Inuit no Verão e no Inverno e a formação de uma dupla morfologia. Nomeadamente, a vivência colectiva e a vivência doméstica e individual.

The tribes have a dual structure: from the end of spring they disperse to go hunting, to gather roots and the juicy mountain berries, and to fish for salmon in the rivers; at the onset of winter they concentrate once more in what are called ‘towns’. It is then, during the period when they are gathered together in this way, that they live in a state of perpetual excitement. Social life becomes extremely intense, even more so than in the assemblies of tribes that can take place in the summer. (Mauss, 2002: 44)

Este dualismo sazonal demonstra o equilíbrio presente entre a comunidade Inuit e a natureza em seu redor onde, na semelhança com os Sámi, no verão são construídas tendas simples, cada uma habitada por uma unidade familiar e no Inverno, são elaboradas construções mais fortes, com o intuito de abrigar uma colectividade, ou seja, mais do que uma família.

Na comunidade Sámi, este sistema social básico era designado de Siida. Estes grupos utilizavam determinados territórios, dependendo da sua necessidade de certo tipo de alimentos e da existência dos mesmos. Importante referir que existem diferenças

culturais entre os grupos da mesma tribo, causado pelos díspares espaços geográficos ocupados e pelas variações dos ecossistemas e da climatologia. Um bom exemplo poderá ser referido na situação dos grupos Sámi presentes na linha costeira, conhecidos como “Coastal Sámi” ou “Sea Sámi” e no interior, chamados de “Forest Sámi” ou “Mountain Sámi” onde, os primeiros baseavam a sua alimentação nas actividades piscatórias e os segundos nos animais caçados (Muss, 2010:6), concluindo que o modelo de subsistência em tudo tem a ver com a forma como é organizada a vida de uma comunidade, divergindo desde as ferramentas tecnológicas até à mitologia contada de geração em geração.

### **II.2.1 Os Sámi Actualmente**

No caso do meu trabalho, sendo o estudo realizado no interior da Sápmi Norueguesa, os Sámi fazem parte da parte designada “Mountain Sámi” e o espaço assinala dois pontos, Karasjok e Kautokeino, respectivamente, ao longo do Rio Tana.

Embora, hoje em dia, já não se considere um dos maiores grupos de caçadores-recolectores, nem a sua morfologia social seja a mesma, não é claro a percentagem que ainda vive um estilo nómada, com uma incidência na pastorícia sem agricultura, deslocando-se entre várias localizações estacionárias ao longo do ano. O sedentarismo ou sedentarismo parcial foi adoptado por um vasto aglomerado que se virou para a exploração e domesticação de animais e inserção na sociedade contemporânea, onde expandiram os seus negócios em junção com o turismo, actividades piscatórias industriais e outras trocas entre países (Sverije, 2013).

The total Sami population is an estimated 80,000. More than half – 40,000 – live in Norway, 20,000 live in Sweden, 6,000 in Finland and 2,000 in Russia. Almost 10,000 are involved in reindeer husbandry. (Regeringskansliet, 2005:4)

A rena, anteriormente caçada, acabou por ser domesticada, em função de três utilizações; a primeira, remete para a domesticação como medida defensiva para a sobrevivência Sámi num contexto ártico mais quente (Sibley, 2008); a segunda parte, na utilização da rena fêmea como isco, atraindo outros animais e renas macho em seu redor; a terceira parte, encontra base em três garantias de nutrição, nomeadamente, a garantia de calorias, isto é, gorduras, sangue, leite e proteínas; a garantia de reservas

proteicas, explicado através do modelo teórico da Optimal Foraging Theory<sup>6</sup>; e a garantia e previsibilidade de alimento e recursos móveis, ou seja, a fonte de alimento dentro de uma área acessível. Relativamente a outros animais, os Sámi também se viravam para o castor, a raposa e o urso-pardo cujas peles utilizavam durante os Invernos frios. No Verão, voltavam-se para a pesca em rios e lagos. As peles de renas eram utilizadas para a confecção de vestuário e abrigo, enquanto os ossos eram usados para a produção de ferramentas (Paine, 1994: 236).

Apesar da vasta história migratória entre animal e humano na comunidade Sámi, foi apenas nas duas últimas décadas do século XX, que começaram a surgir artigos<sup>7</sup> sobre as técnicas de caça e recolção de alimento (Paine, Robert: 1994), experiências de trabalhos de campo realizados na Sápmi (Beach, Hugh: 1993), a relação entre os Sámi e o ambiente (Paine, Robert: 1994), uma perspectiva geral sobre a tribo (Jan, Reynolds: 1992) e uma perspectiva mais particular, dependendo da sua localização (Rajanen, Aini: 1981), (Lander, Patricia Slade, & Claudette Charbonneau: 1990), (Vitebsky, Piers: 1993).

Contudo, hoje em dia, menos de dez por cento de todos os Sámi têm o seu sustento na comercialização da carne da rena (Muss, 2010:7). Em comparação com outros períodos, até que ponto, num mundo globalizado, a rena é vital para os Sámi?

### II.3 Os Sámi:Um mundo?

A relação entre Sámi e natureza vai além dos modos de subsistência, das técnicas utilizadas e da sua localização. Esta relação ficou assente em lendas e histórias, sendo esta cultura do ambiente, o foco do mundo Sámi. É sobre esse mundo que me debruço agora.

---

<sup>6</sup> Ver NOTAS; Nova Arqueologia – pág. 67 desta dissertação.

<sup>7</sup> Beach, Hugh. (1993). *A Year in Lapland*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

Itkonen, T. I. (1948). *Suomen lappalaiset vuoteen 1945*. Vol. II. Porvoo: WSOY.

Lander, Patricia Slade & Claudette Charbonneau. (1990). *The Land and People of Finland*. New York: Lippincott.

Paine, Robert. (1994). *Herds of the Tundra: A Portrait of Saami Reindeer Pastoralism*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

Rajanen, Aini. (1981). *Of Finnish Ways*. Minneapolis, Minn.: Dillon Press.

Reynolds, Jan. (1992). *Far North*. New York: Harcourt Brace.

Vitebsky, Piers. (1993). *The Saami of Lapland*. New York: Thomson Learning.

Contudo, antes de partir para uma explicação mais detalhada sobre a visão animista e da essência espiritual da comunidade Sámi, torna-se necessário explorar o conceito “mundo”.

Segundo João de Pina Cabral, [...] yes, there is only one world but, yes, there are interpretive communities. (Cabral, 2014:68). Ao longo da história, a forma como nos relacionamos, pensamos e somos, passou por várias mudanças. Nos seus artigos “World: An anthropological examination (part 1 & 2)” (2014a & 2014b), Cabral constrói uma narrativa à volta da questão “que mundo é este em que vivemos?”, sendo explorado a formação do “mundo” em volta da centralidade da personalidade do indivíduo e da visão deste espaço no tempo, um tema integrante no debate antropológico.

Nas palavras de Andrew Pickering (2016) “different worlds – the fact that other social groups understand and act in the world differently from “us” – have been with us for as long as there has been contact between cultures” (Pickering, 2016:2). Esta visão de mundos diferentes abriu uma perspectiva diferente nos debates antropológicos do século XX pois, certamente, existe apenas um mundo em que todos habitamos, um mundo ordenado, contudo, o aspecto relativista do assunto torna o debate interessante. Na procura de uma explicação para esta existência humana, numa dinâmica alimentada por sistemas de sentido e valor, aproximamo-nos cada vez mais da resposta de que existimos num único mundo, mas cada um ou cada comunidade ultrapassa o limite da sua presença neste “mundo” com as ideias, valores e conhecimentos transmitidos num determinado contexto cultural. Por outras palavras, algo que se localiza para além da realidade, pela sua natureza e pelo poder indiscutível de um acontecimento; o mundo visto como algo transcendente ao Ser.

Assim, como foi indicado na primeira parte do artigo de João Pina Cabral, “[...] world...like persons, will ever waver in the unstable terrain that lies between singularity and plurality; it is one and it is many” (2014a: 69). No artigo “The Ontological Turn: Taking Different Worlds Seriously” (2016), Pickering afirma que na história da ciência, pode-se encontrar múltiplos mundos ou múltiplas ontologias, como um conjunto de representações da natureza (Pickering, 2016:3). Apesar de se tratar de uma polémica que oferece ainda diversos pontos de exploração, tais como, o mundo da tecnologia e da

robótica, a antropologia pode ser fundamental para o esclarecimento do estatuto do “eu” neste espaço temporal reforçado por estruturas sociais, económicas e políticas.

Logo, numa generalização da palavra, o “mundo” trata de tudo o que existe e, num contexto cultural, aborda diferentes culturas, cada uma delas com uma percepção diferente do que a rodeia.

Assim, porquê explorar a mitologia Sámi? Torna-se essencial este registo na compreensão da cultura, como um mergulho num mundo diferente, concebendo uma visão completamente distinta da conhecida ao observador e observado.

Para os Sámi, a natureza apresenta-se, não só como cenário na sobrevivência de uma comunidade, mas como uma força que se transmite no indivíduo. Mas mais do que isso, ela é a integração da noção de protecção do meio ambiente de modo a respeitar os antepassados e garantir um futuro, assim como, o forte sentido de lugar e pertença. Nesta linha de pensamento, são estes conhecimentos e este modo de vida que sustentam as noções modernas de conservação da natureza e o uso sustentável dos recursos naturais.

Deste modo, a mitologia é vista como uma representação de uma parte primordial da história cultural Sámi e que representa ainda uma parte substancial da sua identidade. A história, a lenda e o mito têm um papel importante no tempo e no espaço, funcionando como um renascimento unificado, destacando as relações entre Homem, Natureza e Espírito. Os mitos contam a história da viagem de “entre-mundos” dos antepassados Sámi, onde caminhavam na terra, emergindo “aqui e ali”, com nenhum destino aparente, numa viagem neutra em contacto com a natureza.

Segundo o estudo de Nancy Munn, sobre o grupo Pitjantjatjara do Deserto Australiano, uma pessoa incorpora a essência do local em si e no seu corpo. A pesquisa de Munn direccionou-se para as marcas de nascença, as “djuguridja”, onde um dos casos enaltecia uma mulher e o seu sinal de nascença como uma réplica da marca numa das rochas no seu local de nascimento, sendo a rocha o corpo transformado de um ancestral da tribo e a marca, o seu cabelo (Ingold, 2000:141).

These peoples are united not in their belief but in a way of being that is alive and open to a world in continuous birth. (Ingold, 2011:63)

Talvez a melhor forma de explicar esta união Homem/Natureza/Espírito, seja a partir do conceito “meshwork”, de Tim Ingold, ele próprio um experiente antropólogo

do Ártico. Na obra “Being Alive - Essays on Movement, Knowledge and Description” (2011) de Ingold, “meshwork” apresenta-se como uma teia de linhas entrelaçadas, revelando crescimento e movimento, caracterizada por encontros e desencontros, numa relação entre seres e objectos naturais como animais, pedras, plantas e pessoas. Em conversa, mencionei o barulho dos ramos das árvores nas paredes da casa de madeira de Lill Tove, em Karasjok, e depressa fui abordada pela pergunta: “What do you think does that mean? Do you think they are telling you something?”. Aqui, é interessante decifrar quem são os “they”. São os ramos da árvore, é o vento, são os espíritos? No momento, pensei tratar-se de apenas barulhos causados pela natureza, no outro momento, questioneei a razão pela qual “eles” precisarem de comunicar comigo. “What is the relation with that episode? The scratching, the noises, the wind? Maybe, they are talking to you and you, embodied in the world you know, don’t notice it” (Lill Tove, Maio de 2017).

Esta relação entre humanos e não-humanos no círculo cultural Sámi é baseada no respeito mútuo pelas diferenças de cada um. Na mentalidade Sámi, o caçador caça a rena e a rena deixa-se caçar pelo caçador, ou seja, uma interacção mística, uma construção natural da essência espiritual.

Neste ponto, torna-se essencial abordar duas perspectivas importantes na temática Homem/Natureza. Na primeira perspectiva, enfatiza-se o conceito “weather-world” Tim Ingold (2010). Esta visão filosófica constrói-se a partir da percepção e pensamento de que há uma interioridade comum que une os seres, independentemente das suas fronteiras, sendo que o único e irreversível modo de divisão é a sua fisicalidade. Por outro lado, a segunda perspectiva assenta sobre o perspectivismo ameríndio, abordado por Viveiros de Castro, na sua obra “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio” (1996). Este pensamento determina um mundo povoado por espécies (humanos e não-humanos), dotados de consciência e cultura onde, cada uma dessas espécies se vê como humana, caracterizando as demais como não-humanas.

Portanto, a primeira perspectiva afirma que os seres compartilham da mesma natureza biológica, sem distinção cultural ou intelectual, partindo do princípio que não existe uma superioridade humana relativamente ao pensamento da mente ecológica. Aliás, todos os organismos pertencentes a esta família ecológica, têm relações que os torna dependentes uns dos outros, aludidos a uma noção de unidade.

Na segunda perspectiva, Eduardo Viveiros de Castro aborda outro ângulo, o de Natureza/Cultura, para classificar os mesmos seres. Ao contrário da nossa lógica enquanto membros de uma sociedade ocidental, em que todos os povos possuem a mesma biologia (natureza) e diferenciam-se pela sua cultura (espiritualismo), no caso das sociedades indígenas da América, há uma partilha de mesma unidade de espírito (cultura/essência), mas uma diversidade dos corpos (natureza/biologia). (Viveiros de Castro, 1996:116). Nesta noção de unidade espiritual, os rituais aparecem como uma forma de manter a relação entre o mundo interior do Homem e o mundo que o rodeia, tanto a nível do indivíduo como da comunidade. Ao agir de uma determinada forma, com respeito e consideração, os Sámi estariam em harmonia com a natureza, influenciando assim, as suas condições de vida.

Assim, o mito da criação Sámi está directamente relacionado com os quatro elementos da natureza, sendo estes elementos as raízes para qualquer transformação natural, nomeadamente, a água, o ar, o fogo e a terra. Tratando-se de um conceito também presente em religiões como o Budismo e Hinduísmo, os elementos da natureza são utilizados em contextos esotéricos, como leis que regem o que é considerado “natural” e “sobrenatural”. Aquilo que se apresenta como um ensinamento e que conduz, futuramente, à experiência empírica e conseqüente comprovações fenomenológicas pessoais.

In the beginning there were only Sun and Earth. As world father and world mother, they created everything in the world. But it was their son-the Son of the Sun, who was responsible for the creation of the humans. The home of the Son of the Sun lacked females, so the Son set out with select friends on a boat in search of a mate in the land of Giants, west of the Sun, Soon, after his arrival there, the Son met the beautiful daughter of the ancient bling giant king. After defeating the king in a finger-pulling match, he has intercourse with the daughter and then takes her away in his boat. Followed by the maiden's angry brothers, the couple save themselves with the girl's magic handkerchief and the Son's violently hot sun rays. The couple marry and soon the wife gives birth to the Sámi ancestors who ascend to the heavens as stars. (Leeming, 2010:170)

O nascimento dos Sámi cria, ainda, um cenário para a explicação do ambiente hostil característico desta zona, indicado como pano de fundo para a história do

protagonista gigante chamado Biegga-almái, o Deus do Vento, da tribo dos gigantes Jeetanis. No início dos tempos, Biegga-almái apenas precisava de duas pás para viver em paz; uma para agitar o vento e assim, influenciar a rota das renas, e outra, para formar as enormes quantidades de neve, proibindo a existência de outros. Um dia, porém, as pás de Biegga-almái fragmentaram-se e sem a preciosa ajuda dos seus instrumentos, Biegga-almái viu o vento diminuir a sua força e a neve acabou por perder a sua monstruosa forma, possibilitando assim, a entrada dos Sámi, no território que hoje é chamado Sápmi (Gaski, 2003: 79).

Deste modo, a adoração e respeito pela natureza desempenhou um papel importante nas tradições espirituais Sámi onde as divindades eram espíritos da natureza que deambulavam pela Sáivu (mundo dos espíritos sagrados) e a maioria das cerimónias e rituais estavam relacionados com a sobrevivência, principalmente, pelos modos de subsistência primários, a caça e a pesca. O xamã, ou Noaidi como é chamado no Norte da Sápmi, era o membro mais importante da comunidade Sámi, designado como o guardião da ordem entre o povo. Agia como intermediário entre os mundos espiritual e material onde, num estado de transe, induzido pelo bater de um tambor, Goavddis, com imagens míticas desenhadas na pele de rena, e a realização de um tipo especial de canto, o Juoigan, o xamã emergia num espaço neutro entre os mundos.

Como a natureza circundante era considerada uma parte do homem, o poder que esta induzia era, também ele, uma parte do homem. A deterioração do relacionamento do homem com a natureza e a ruptura do equilíbrio levaram a uma deterioração do poder do homem. O mundo circundante foi respeitado e a sua integridade protegida de modo a não perturbar o equilíbrio.

Contudo, sobreviventes de séculos de perseguição política e religiosa, especialmente pelos missionários cristãos do século XII, os Sámi aprenderam a abraçar determinados aspectos característicos de cada período histórico, incluindo a corrente religiosa protestante Luterana (Phillips, 2001:426). Contudo, foi na década de 50 do século XIX, que Lars Levi Laestadius (1800-1861), um pastor luterano começou a introduzir o seu próprio movimento, denominado Laestadianismo (Hepokoski, 2000:12). Na obra “Constructing Laestadianism: A case for Sámi survival?” (1998), Minde descreve o movimento como um lugar de refúgio (Minde 1998: 9), como reforço de uma orientação espiritual de oposição às “politics of Norwegisation” (Bjørklund *in*

Heith, 2016: 91). Todavia, o Laestadianismo não se trata de um movimento uniforme, com diversas narrativas paradoxais, onde o material discutido consiste em formas pictóricas e textuais de representação, que produzem outras tantas narrativas, relacionadas a diferentes contextos culturais, ideológicos e geográficos (Heith, 2016: 90). Por outras palavras, um movimento criado por fragmentos de outros valores e possíveis invenções do imaginário, liderado por um indivíduo dogmático, cujos sermões adoptaram um discurso inflexível e penitenciário (Heith, 2016:92).

Laestadius engaged in a form of acculturation when developing a preaching style adapted to the socio-cultural background of his audience. As mentioned [...], ‘unworldliness’ and ‘simplicity’ are positive values in a Laestadian way of life. One effect of Laestadianism was the expanding catalogues of sins, which laymen preachers created in order to control people, a practice influenced by Laestadius himself. There are numerous accounts of how deviation from a traditional way of dressing in a simple fashion was condemned as worldly and sinful. (Heith, 2016:94)



Imagem 2. Retábulo tríptico na igreja Protestante de Jukkasjärvi, Suécia.

Fonte: Kulturellaspar.

Relativamente a este tema, é necessário abordar a questão das variações de comportamento na esfera religiosa, uma vez que se transformou num processo de dicotomização de valores e ideais (Steinlien *in* Heith, 2016:91), apesar de ser inconclusivo e impossível caracterizar a divisão do que é considerado o lógico e o absurdo, tendo em conta, as contradições e as dissemelhanças entre visões dos devotos e

pregadores dentro do próprio movimento e a forma como é caracterizada uma vida simples e imaterial, dentro dos padrões de cada um (Heith, 2016:91).

Enquanto o Cristianismo, por exemplo, nos mostra um mundo criado por um único Deus, com o Homem criado à sua imagem, Adão, que não resistiu ao desejo e, pelo seu pecado, foi lançado neste mundo para trabalhar e lutar para existir, sendo apenas através do exercício do corpo, das habilidades aprendidas, do esforço conhecido e do controlo das suas vontades, que seja possível a libertação e por fim, a última forma de salvação. Por outro lado, os mitos de criação Sámi concedem um mundo que se formou através da vida nascida do Pai Sol e da Mãe Terra. Um mundo onde homens e mulheres compartilham as suas experiências, domínios e espiritualidade com outros animais, plantas e o misticismo do ser, permitindo a vivência e sobrevivência entre todos sem que uma entidade ganhe domínio sobre a outra. A primeira religião impõe-se ao “outro”, dá a entender a impossibilidade de se organizar uma discussão civilizada sobre a opção de um mundo alternativo ao conhecido, pela mera razão do desconhecido ser algo místico e aterrador. O culto Sámi, por outro lado, não força a sua entrada nas comunidades e no credo da pessoa, mostrando que todas as visões sobre o mundo são válidas, simplesmente por acreditarem que qualquer ser tem um papel decisivo na história.

#### **II.4 Sámi: O nome de Origem**

O nome desta comunidade cultural é fruto de outra história. Embora não se consiga encontrar um espaço no tempo para localizar o acontecimento ou definir a veracidade dos factos contados, a verdade é que é algo sentido pelos Sámi e por isso, o princípio de ser respeitado deve ser honrado. Contudo, ao longo da minha estadia percebi as semelhanças com os Inuit e a forma como foram expostos na literatura, pelo nome “Esquimós”.

Segundo o “American Heritage Dictionary of the English Language” (2000), o termo “esquimó” recebeu um forte ataque pelo seu suposto significado, tornando-se num marco para a utilização da alternativa aceitável como “Inuit”. Contudo, apesar de ser um termo de orgulho étnico, é mais difícil de entender que “Inuit” não possa substituir “Esquimó” em todos os casos, sendo o seu uso limitado aos povos Inuit do Ártico do Canadá e partes de Gronelândia. No Alasca e na Sibéria Ártica, onde Inuit não é falado, os termos comparáveis são Inupiaq e Yupik, nenhum dos quais ganhou

uma circulação tão ampla como Inuit. Afirmar que “Esquimó” é ofensivo baseia-se, principalmente, na etimologia popular, mas disputada, que traça a sua origem a uma palavra “Abenaki” que significa “comedores de carne crua” (American Heritage Dictionary of the English Language, 2000).

Embora exista a especulação de que a palavra deriva de uma origem Montagnais, a leste do Canadá, que se refere à maneira de amarrar uma raquete de neve (Stern 2013:2), o assunto permanece indeciso.

Nesta lista de leituras e pesquisa de obras, conversas e passeios pelo pequeno mundo Sámi que percorri, senti a necessidade de procurar o significado de lapão e lapónia no mais antigo dicionário português.

### **Dicionário Raphael Bluteau:**

LAPONIA. Parte da Scandinavia, contigua com o Reyno de Suecia. Alguns Authores efcrevem que os antigos chamarão estas terras Biarmia, & Scristinia. Os Septentrionaes lhe chamão Lapenland. Divide-se a Laponia em três partes, hũa he fugeita ao Gram Duque de Moscovia, outra El-Rei de Dinamarca, & outra El-Rei de Suecia. Tem montes altiffimos, frios excessivos, trigo, & legume nenhum; mas produz muitos géneros de plantas; & tem muita caça, & huns animaes do tamanho de veado, mas muitos mais ligeiros, chamão-lhe Rangiser, de cujas carnes se alimentão, & do seu leite fazem queijos. Todo o commercio dos povos destas terras he de pelles de diversos animaes. São homens de pequena estatura, suspeitosos, pussillanimes, mentirosos, & amigos de enganar aos com quem tratão, & contratão. [...] Os da Laponia, ou Lapões.” (Vocabulário *portuguez e latino*, Bluteau, Raphael, C.R. 1638-1734: 74-75)

Os termos “Lapp”, “Lappie”, “Lapão”, “Lapónia” e “Lapland” como designatório de uma pessoa de etnia Sámi e da zona estuda é pejorativa aos seus habitantes. Quando questionada pelos nomes, Lill Tove prefere ser conhecida pela sua própria denominação cultural e étnica, do que por nomes aplicados por pessoas de fora.

Na raiz da rejeição original de “Lapão”, Till explica o seu sentido estático e imutável caracterizado como algo retrógrado e superficial. Em princípio, existe uma diferença acentuada entre a ideia de identidade colocada pelos próprios indígenas e a ideia que surge por outras pessoas onde, os termos pejorativos utilizados são impostos como um rótulo, com o intuito de distinguir um povo e hierarquizá-lo baseado em informações exteriores. Contudo, “Lapão”, “Lappie”, “Lapps”, “Lapónia”, “Lapland”

são constantemente utilizados por outras minorias indígenas, quase que atingindo um estatuto comparável ao estigma da “N word” nos Estados Unidos da América. Embora sejam exemplos completamente distintos um do outro, tanto historicamente como culturalmente, os termos são utilizados dentro da própria comunidade. Na opinião de Lill e tendo em conta o paradigma da “N word”, o uso das palavras são representativas de uma divisão geracional. No seguimento deste parecer, na perspectiva de Marc Anthony Neal em “Nigga: The 21st Century Theoretical Superhero” (2013), a historicidade do valor do termo “nigger” tem sido usado para determinar os capítulos de sofrimento e escuridão sem fronteiras dentro de uma comunidade, imobilizada e segregada pela pigmentação da sua pele. O uso mais recente de “nigga”, por outro lado, gerou uma mobilidade de interesses adaptáveis e urbanos que incorpora os fluxos sociais, artísticos, retóricos, políticos e económicos de uma nação.

No caso dos Sámi, devido à crescente mercantilização, vigilância e intervenção da imagem transportada pelos meios de comunicação, actualmente “Lapão” e “Lapónia” fazem parte de um mapa de adaptabilidade, consumo e competição, com uma participação no capitalismo transnacional. Trata-se de um debate que provoca apreciações e juízos entre os descendentes Sámi na Noruega. Todos os participantes não gostam do termo, porém, discutida o contexto intergeracional da palavra, questiona-se o facto de ser uma posição meramente geográfica.

“A man was walking alone in the snow with an eye-patch and extremely drunk when he encountered another man, who was transporting merchandise to the nearest town. When they came together, the man with the merchandise seeing the deplorable state of the other, dressed with patch covered clothes, assumed he was nothing more than a dead-beat who got lost in the mist and white of the fields. Because they were both in Sápmi and because the merchandise man knew about the Sámi, he figured the drunk man must be of this kind and named him Lapp. Lapp meaning something that covers another. So, by hearing someone calling me Lapp or Lappie or calling my land Lapland, the question remains: Are they calling me a bad name? Because in our heads, this names have a symbolism of something rotten, the people that don’t see, the drunks, the outcasts, the homeless, the poor, something that is not complete.” (Simbolismo da palavra no norte da Sápmi Norueguesa contada por Lill Tove, Maio de 2017)

No seguimento do século passado, uma série de artigos foram publicados com os mesmos termos; “With the Lapps in the High Mountains” (1913), que retrata a viagem

de nove meses, (1907-08) de Emilie Demant Hatt com uma família Sámi e a sua participação na migração de renas desde o país de partida, sendo este a Suécia, até à Noruega; “Lapland and the Lapps” (1953) e “People of eight seasons: The story of the Lapps” (1975) de Ernst Manker, um conhecido historiador da cultura Sámi que em todas as suas obras intitula o seu objecto de estudo pelo mesmo termo, porém, confesso que tal repetição se pareça mais como uma forma de reconhecimento para os leitores do que, necessariamente, indolência em substituir o vocabulário; “Lapps: Reindeer Herders of Lapland” (1989) de Alan James, onde apresenta as transformações e mudanças sofridas pelos pastores de renas desde o século XIX-XX e a sua cultura nos dias de hoje; Incluindo ainda os artigos do português Mário Moutinho, “L’Élevage du Renne par les Lapons de Suède: Situation Actuelle et Devenir” (1976), “Semi-nomadisme et Nomadisme en Laponie” (1978), “Le Mouvement Écologique en Laponie” (1979), publicados pela Boréales e “Pour l’histoire des Lapons Orientaux” (1981), publicado pela Revue do Centre d’Études Arctiques, onde se discute as grandes questões da cultura Sámi na Suécia, relativamente à mudança de uma vida nómada para um assentamento mais sedentário, necessariamente ligado à migração de renas e à ecologia de um estilo de vida.

### **CAPITULO III: Ecologia e Mercado**

Neste capítulo, o objectivo é expor as representações culturais Sámi como algo assente em pilares da realidade mercantil, descartando o potencial de um modo de vida sustentável nas circunstâncias da “aldeia global”. No percurso natural dos eventos ambientais, algo imperativo de relembrar no discurso ecológico, é o facto de sermos nós (humanos) os responsáveis pela adaptação à Natureza e não, a Natureza, como elemento adaptável a nós.

Assim, entendeu-se retratar o distúrbio identitário Sámi como um resultado do conflito ambiental. Num período em que a região ártica é caracterizada por uma corrente migratória internacional, necessária para cargos no sector de extracção de recursos, quando se criam novas rotas para o transporte de mercadoria industrial, onde a exploração de recursos aumenta, assim como a promoção do Ártico como destino turístico, o desafio neste capítulo encontra-se na tentativa de mostrar os métodos de combate político e a complexidade das relações entre Sámi e o Estado Norueguês. Aqui, tendo em conta o que foi clarificado na alínea anterior<sup>8</sup> sobre os “mundos”, introduz-se a eliminação da ideia da existência de um único mundo, crucial para o entendimento do tema Ecologia/Mercado. Apenas com uma abordagem ontológica neste novo capítulo, se consegue explicar a visualização de uma cultura num contexto ártico, através da temática ambiental, económica, política, cultural e tecnológica.

### **III.1 O Conflito Ambiental como Distúrbio Identitário**

Na obra de Thomas Hylland Eriksen, “The need for anthropology and the three crises of globalisation” (2012), descreve-se as três crises da globalização, nomeadamente, a crise do meio ambiente, a crise da economia e a crise da identidade como um fenómeno recorrente em quase todo o mundo (Eriksen, 2012:10).

Trata-se de um “overheating” de incertezas políticas e económicas e consequente deterioração ambiental que caracteriza a perturbação cultural e por isso, a crescente percepção de um distúrbio identitário. E o que é um distúrbio identitário? Os Sámi enquanto guardiões da natureza vivem num espaço paradoxal, onde a noção do local (Sápmi) é alargado e o mundo externo (aldeia global) é condensado, remetendo

---

<sup>8</sup> Alínea II.3 Os Sámi: Um mundo?, pág. 22.

para um mundo “glocal” (Eriksen, 2009:10-11). Um mundo híbrido e por isso, um mundo sem identidade.

Esta perturbação cultural está assente no conceito da “glocalization” (Eriksen, 2009). Então porquê destacar o conflito ambiental como um distúrbio identitário? Pelos problemas que daqui nascem, nomeadamente, um problema temporal, territorial, político e ontológico.

O primeiro problema (temporal) assenta no período em que vivemos, numa Era marcada pela extensiva actividade humana, caracterizada por inúmeras transformações que, segundo Eriksen, “some have suggested to name the current geological era the Anthropocene” (Eriksen, 2016:1). “It is an interconnected world, but not a smoothly and seamlessly integrated one” (Eriksen, 2016:2). As alterações climáticas foram sempre um fenómeno presente no nosso planeta, sendo apenas com a ascensão de produtos tecnológicos e derivadas decisões referentes à sua utilização e descarte que levaram a um desequilíbrio na cíclicidade dessas mesmas alterações.

Na obra “Alterações Globais: os Desafios e os Riscos Presentes e Futuros” (2012), Filipe Duarte Santos descreve como a dimensão espacial e a frequência temporal das alterações ambientais, provocadas pela mão humana, assinalam uma intensidade disforme e valores cíclicos biogeoquímicos nunca antes registados.

No artigo “Alterações Climáticas: Situação Actual e Cenários Futuros” (2004), Santos relata o problema da inconsistência temporal aplicado às alterações climáticas. Este problema é, não só, um problema de longo prazo que exige políticas e estratégias que atravessam várias gerações, com elementos de elevada incerteza, como um problema fundamentalmente localizado no futuro, que devido à sua dubiedade, é possível falhar na obtenção da esperada estabilidade climática. Nas palavras de Santos, as alterações climáticas “[...] só podem ser evitadas se as emissões globais de gases com efeito de estufa forem reduzidas para valores da ordem de 5 a 10% das actuais durante um intervalo de tempo de um a dois séculos” (Santos, 2004:18). A ajuda do Protocolo de Quioto é, na verdade, insignificante. “Por outro lado, o comércio de emissões é incapaz de assegurar as reduções drásticas nas emissões que serão necessárias no futuro. Apesar destas limitações, o Protocolo de Quioto é um

instrumento muito importante da política ambiental internacional e um primeiro passo no sentido de cumprir o objectivo da CQNUAC<sup>9</sup>.” (Santos, 2004:18)

Portanto, o estudo do Ser-Humano no Antropoceno está envolvido numa imensa fragilidade ambiental que, como foi afirmado numa entrevista, no início do milénio, pelo antigo conselheiro científico do governo Britânico, Sir David King, “Climate change is not the biggest challenge of our time, it's the biggest challenge of all time” (BBC News, 2004).

O segundo problema (territorial), remete para as transformações na Sápmi e a vulnerabilidade do território. Neste ponto, como foi referido anteriormente, surge uma vez mais o desequilíbrio cíclico do clima, como vilão das mudanças na paisagem e no modo como a comunidade se constrói socialmente em redor desta questão. Trata-se de uma ruptura na unidade natural, potencial a dois tipos de riscos; riscos referentes a desastres naturais e riscos referentes que combinam os resultados da acção humana com o funcionamento dos sistemas naturais. Estes casos podem ser exemplificados com o degelo no Círculo Polar Ártico, afectando ecossistemas, e consequentemente, os modelos de caça de uma comunidade, ou, a utilização de navios turísticos no Pólo Norte, poluindo o habitat de milhares de espécies.

Contudo, como será explorado no seguimento deste capítulo, o problema territorial do conflito ambiental expõe um grande choque cultural devido à importância da natureza para a cultura Sámi, como por exemplo, a relação Homem/Natureza, numa situação de construção da identidade, realizada através do pastoreio de renas.

O terceiro problema (político) é vasto e complexo, assim como, o grande influenciador de todos os outros. Trata-se de uma rede tão emaranhada que seria impossível explicá-la sem mencionar um outro aspecto que, neste caso, acompanha-a como uma sombra, nomeadamente, a economia. Torna-se imprescindível abordar a ligação entre ecologia e mercado, sendo a principal preocupação, compatibilizar o crescimento económico com a preservação ambiental. Os problemas enfrentados, tais como, crescimento populacional, poluição ambiental, fome, mudanças sociais e adaptações a dilemas irreversíveis, passaram a fazer parte do dia corrente. A situação vivida actualmente, transformou-se num problema onde é cada vez mais pertinente o entendimento do comportamento do mercado na exploração de meios promotores da

---

<sup>9</sup> Convenção Quadro das Nações Unidas sobre Alterações Climáticas.

sustentabilidade, com o princípio de verificação da variabilidade de recursos. Por outras palavras, confirmar a disponibilidade de recursos substitutos, com foco na singularidade e preservação do capital natural a investir, nomeadamente, o “Precautionary Principle” (Goodstein, 2008:125-126).

A proporção das consequências das alterações climáticas como centro de declínio da sociedade, onde as medidas de controlo criadas pela irreversibilidade dos actos humanos, com o intuito de desenvolver um método económico capaz de balançar a protecção ambiental e o crescimento dos mercados, regressa apenas como um pensamento utópico. Neste pensamento, assume-se facilmente que quando o problema se torna político, revela-se fatal. Não é possível balançar decisões de destruição ambiental, como foi o caso das políticas de Noruegização, com uma comunidade cuja origem cultural assenta na Natureza.

O quarto problema (ontológico) está directamente ligado à política, estabelecendo uma situação paradoxal e por isso, trágica. Os Sámi, no movimento de se defenderem e nas medidas de reconhecimento cultural, aniquilam a própria possibilidade de Ser. Fica desfeita a harmonia na ecologia da comunidade ao inserir a óptica global num mundo local, designadamente, a Sápmi. Como foi referido no início do capítulo “[...] um mundo “glocal” [...] Um mundo híbrido e por isso, um mundo sem identidade.”

Assim, explicados os problemas do conflito ambiental, visto como um desafio à preservação cultural de um povo, reforça-se nos próximos parágrafos que, “ser-se” Sámi assenta num espaço completamente livre de tecnologias alheias, numa simbiose de respeito e harmonia entre Humano e Natureza.

O artigo de Marcel Mauss “Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos: Étude de morphologie sociale (1904-1905)” é, essencialmente, entendido como uma abordagem ao domínio do mundo social na determinação e imposição da organização sazonal no mundo físico. Por outras palavras, trata-se de uma crítica aos seus debates contemporâneos sobre a “terra” e os “seres da terra”, e principalmente sobre a discussão que entendia o ambiente e a geografia como factores intervenientes no desenvolvimento de uma sociedade, na dimensão em que pode oferecer melhor ou pior acesso aos recursos, actuando assim, como estímulo ou obstáculo ao progresso do grupo

em questão. Esta era a visão de Friedrich Ratzel e Hans-Peder Steensby, seu discípulo. (Bravo, 2006: 39-43).

Mauss conclui no seu artigo (1904-1905) que o princípio regulador da vida cíclica e nómada Inuit (sendo este o seu caso de estudo) é a ligação entre os mundos social e físico. Apresenta-se a moralidade, o ethos colectivo e no pensamento de Durkheim, as representações sociais, envolvendo assuntos tão íntimos como a sexualidade e, por outro lado, a discussão de noções metafísicas sobre o cosmos. Estas representações sociais, marcadas pela diversidade de assuntos, variam na comunidade Inuit como se fossem duas sociedades diferentes ao longo dos ciclos estacionais, nomeadamente, no Inverno e no Verão, tendo em conta, as migrações e concentrações do grupo humano em função da riqueza de recursos naturais e da abundância de alimento. Por outras palavras, Mauss explica que o esqueleto social da sociedade Inuit assenta na geografia e ecologia e não, na determinação física ou adaptações tecnológicas diagnosticadas pelos antropogeógrafos, classificando a sociologia de um grupo como uma organização livre e independente da Natureza.

É certo concordar com estas afirmações numa fase embrionária de uma cultura, contudo, num pequeno momento de desequilíbrio ou encadeamento com algo exterior culturalmente, a união ecologia/sociedade transforma-se e deixa de ter o mesmo significado, com causas e consequências no domínio da expansão económica. Neste caso, é imperativo a percepção do homem como indivíduo numa comunidade e a comunidade como uma fonte conscientizada dos problemas ecológicos em seu redor. Neste seguimento, atingir a causa de entendimento da noção do “eu”, do “ser”, do “estar”, no processo de fabricação de uma nova entidade social.

Societies have progressed in so far as they themselves, their subgroups, and finally their individuals have been able to stabilize their relationships, to give, to receive, and finally to reciprocate. (Mauss, 2002:105)

No mundo virtual e global de hoje, a teoria de compatibilizar o crescimento económico com a preservação ambiental torna-se absurda e em determinadas situações, patética. Estou a falar das Eco Aldeias e “Farm Communities”, distribuídas pela Europa, mas com mais proeminência na Alemanha. Não estou a afirmar que se trata de uma ideia disparatada, muito pelo contrário, são belos exemplos livres da energia fóssil e nuclear, hortas comunitárias, a possibilidade de produzir a própria eletricidade graças a

uma combinação de energias limpas, como a geotérmica, a solar, a eólica e a biomassa, um sistema de armazenamento de águas, utilização de materiais de construção locais, utilização de lixo como composto, entre outras tantas possibilidades de vivência auto-suficiente. Eu própria, em anos passados fui participante no projecto de construção de um WC Ecológico, no meu local de residência.

Os únicos problemas na ideia de um mundo sustentável, são as mentalidades materialistas de uma sociedade e o alcance do conceito de desenvolvimento sustentável. Por outras palavras, as políticas de desenvolvimento sustentável e as comunidades ecológicas existentes não são o suficiente para mudar o mundo económico em que vivemos. Este prisma é fácil de entender quando aplicado ao nível das escolhas na vida pessoal, hipoteticamente, um plano de longo prazo de prática regular de exercício físico. Eventualmente, iremos deixar escapar uma sessão de treino com o intuito de descansar e aproveitar esse bem-estar a curto prazo. Devido a outras tantas desculpas, o benefício da desistência de cada sessão de treino leva a pessoa a, sistematicamente, não realizar o exercício físico, afectando o objetivo inicial de longo prazo. O mesmo se passa com a ideia da ecologia e medidas de desenvolvimento sustentável; eventualmente, as pessoas deixaram de se preocupar uma vez mais e retrocedem aos seus hábitos materialistas anteriores.

Na opinião de Ingold, apenas quando os sentidos humanos deixarem de ter a conotação especulativa e passarem a concretizar-se como participativa ou existencialista, a divisão entre o “nós” (humano) e o “outro” desaparece (Ingold, 2000:266), criando-se um mundo completamente equilibrado numa ampla relação de todas as formas e seres naturais que partilham uma vida e uma essência espiritual comum. Trata-se de uma situação destruída pelo culto do “eu”.

A visão passa a ter uma dependência na forma como encarar o que se passa ao nosso redor e todas as transformações que daí advêm, ou seja, coisas a tornarem-se coisas, seres a tornarem-se seres e finalmente, um mundo a tornar-se um mundo.

Nesta instância, o conceito de “espaço” revela-se importante. Trata-se de um elemento constitutivo do mundo em que o “ser” e o “estar” se fundem num conjunto espacial pois, “*Dasein*” não se limita apenas a existir, também ocupa espaço.

Heidegger começou a utilizar este termo, ao invés do termo inglês “Being”, pelo seu significado, ou seja, o verbo alemão para “Ser/Existir” é “Sein”. “Da” significa

“Aqui” (como lugar/espço). “Dasein” era, portanto, uma expressão perfeitamente comum no meio linguístico alemão, que Heidegger transformou num modo de pensamento, numa palavra técnica. “Dasein” significa “Existência” e por essa mesma razão, ela é deixada sem tradução quando empregue num discurso metafísico. Contudo, há uma diferença entre “Being” e “Dasein”. Enquanto “Being” se refere ao que é “ser” algo, onde como humanos somos máquinas de extração e produção de sentido, somos um fruto de experiências sociais, da participação, de acções produzidas e, outras tantas situações, onde nos apercebemos que o poder imaculado e incontrolável que detemos de existir supera qualquer outro. “Dasein” questiona o mundo enquanto lugar, ou seja, o que é ser-se num espaço, o que é ser humano.

Tendo em conta, o termo “Dasein”, o ser do ser e a temporalidade da obra, Martin Heidegger publica em 1927, “Ser e Tempo”, tendo como objecto de estudo, análise e interpretação, o sentido do ser. Apesar da obra não estar completa, pois falta a terceira parte que concluiria, porventura, a concepção do tempo como horizonte transcendental da questão do ser. Contudo, a ideia original da obra passou para o público leitor, sendo esta, uma “[...] explicação originária do tempo enquanto horizonte de explicação do ser a partir da temporalidade [...]” (Heidegger, 2009:55).

Assim, a temporalidade da presença significa ser-se no mundo, uma concepção que não menospreza os “arredores” de um espaço e a presença é espacial na sua temporalidade. Ou seja, “[...] a espacialidade da presença está ‘englobada’ na temporalidade, no sentido de uma fundamentação existencial [...]” (Heidegger, 2009:457). Tendo isto em conta que, o que foi pensado, a ideia, o feito, ocupa um espaço e esse espaço essencial está assente numa régua cronológica.

Nesta régua cronológica, se questionados diferentes grupos de pessoas de diferentes períodos, etnias e culturas, a questão da temporalidade, do “ser” e do “estar”, converge no debate do significado do mundo e de como este mudou. Por outras palavras, os grandes choques de mentalidades e ideias no debate da ecologia onde é importante enraizar que os problemas ambientais não existem por si mesmos, sendo fruto de um extenso processo de construção social, com diversas ramificações, apontando para múltiplas direcções.

A causa circular dos conflitos ambientais gera a necessidade de investigar a emergência dos mesmos e a forma como as interacções sociais são geridas e articuladas

nos movimentos de análise, alianças estabilizadas e embates políticos, numa forma interpretativa das relações Sámi/Natureza, onde se concebe um mapeamento de todos os aspectos subjacentes ao problema, nomeadamente, a formação da ideia das alterações climáticas como um distúrbio identitário Sámi.

Contudo, sendo a união entre os mundos social e físico importante, as tecnologias e seus efeitos começaram a desempenhar um papel de esmorecimento nas relações anteriormente referidas. Sue Rein Hvite que, muito amavelmente, concordou em encontrar-se comigo à porta da igreja mais antiga de Karasjok, que dá pelo nome literal Gamle Kirke; “gamle” – antiga, “kirke” – igreja. Nas suas palavras, a disponibilidade de transportes motorizados e chips de rastreio, permite aos pastores rapidez, organização e uma forma de investigação e procura que antes não existia. “Snowmobiles as a way to controle. Helicopters, boats and trucks as a way to manage and carry the herd” (Sue Hvite Rein, 2017).

No entanto, o que foi perdido foi a proteção do meio ambiente contra o impacto da poluição e a ligação perceptual entre pastor e rena, assim como, o nascimento da percepção do tempo através da imagem ocidental, ao invés, da medição do mesmo pelas estações migratórias da rena.

As Sámi we are here to help the herd and the herd is here to help the Sámi. It is a mutual relation of understanding. The transport of reindeers can not be rushed the way it is today, each of us has a cycle for doing things and the breeding and herding of these animals can not function in this system of time. (Sue Hvite Rein, Maio, 2017)

Sue enfatiza, ainda, a construção de currais e cercas para os rebanhos migratórios, pelo governo Norueguês, criando fronteiras de pastagem e controlo, proporcionando a hipótese de contagem do animal para fins fiscais.

### **III.1.1 Um mundo tecnológico**

Nesta alínea, pretendo apenas assinalar a importância do tema “Tecnologia” com alguns exemplos, servindo como um ponto de reflexão e de preparação aos temas por explorar nesta dissertação. Seria interessante e importante abordar a tecnologia moderna como uma construção humana com um importante e perigoso papel na sociedade, à semelhança da personagem que interpreta na ontologia animista, onde, o princípio de identificação é similar no seu interior, mas dissimilar na sua fisicalidade. Torna-se

injusto encurtar um assunto com uma vasta matéria de exploração e utilizá-lo como ponto de ignição, ao invés de cumprir o ensaio que merece.

A nossa existência está marcada por momentos que escapam ao nosso controlo e as construções que fazemos ao longo da nossa vida documentam com precisão as suas decisões e os seus efeitos. Influenciada pela filosofia de Martin Heidegger, a perspectiva “dwelling” não encontra uma clara distinção entre construções naturais e artificiais (Ingold, 2000:154). Pois, se todos, humanos e não-humanos, fazemos parte de uma unidade, esclarecida anteriormente pela especificidade do corpo e não, necessariamente, pela percepção de cada espécie, as estruturas estão continuamente em crescimento, com um impreterível envolvimento na natureza.

No Mundo Ocidental, por vezes, estas continuidades que existem entre os vários elementos da natureza, o “eu”, o “nós”, o “outro”, são esquecidas, não permitindo sentir uma correlação que nos conecta, como humanos, ao Mundo da Vida, habitado por uma pluralidade de seres e de fenómenos.

Tomando como exemplo uma disciplina da tecnologia, nomeadamente, a robótica, que substitui a mão-de-obra nas grandes superfícies industriais e, lentamente, no nosso dia-a-dia, e que apesar de ser manipulada por pessoas e de ser representada como uma invenção humana com a essência pura da natureza, produz uma imagem contraditória do que é discutido no presente trabalho, isto é, uma distinção acelerada entre a Natureza e o indivíduo, ao invés, de uma relação harmónica onde, de acordo com a ontologia animista somos todos elementos naturais.

Contudo, segundo Alf Hornborg, existe algo de misterioso na tecnologia. Por um lado, a tecnologia como destruidora dos recursos naturais e, por outro lado, a tecnologia como redentora, num sentido político-económico, das grandes massas populacionais (Hornborg, 2006:31). Mas, estas duas ideias são irmãs no seu efeito a curto e longo prazo pois, uma é a causa e a consequência da outra. Nesta situação, a aplicação do projecto de construção de uma empresa hidroelétrica na cidade de Alta, na Noruega, em 1970 (Paine, 1982:5), depressa se transformou num molde de resistência ao facto das duas realidades acima expostas se confrontarem.

Over the last one hundred years, the Saami population in Norway has suffered serious attrition from various programmes and constraints of a “Norwegianization” ideology. (Paine, 1981: 1)

### III.1.2 Política

As políticas de Noruegização, geraram vários eventos que ameaçaram tanto a comunidade Sámi como o espaço ambiental da Sápmi, sendo o mais grave, a Barragem de Alta.

O dia 14 de Janeiro de 1981 ficou marcado como o da maior operação policial vista na Noruega desde a Segunda Guerra Mundial (Store Norske Leksikon, 2016). A polícia interveio para expulsar cerca de 1.000 manifestantes da região isolada por neve, a vinte quilómetros a norte de Alta, na comunidade de Mási, conhecida como “Ponto Zero”. O processo de ejeção demorou dezasseis horas, em temperaturas de -30° graus e com apenas duas horas de luz natural, resultando na prisão de 800 pessoas.

A construção da barragem implicaria um grande impacto na vida selvagem e quotidiana, provocando a destruição de uma área de beleza natural, ameaçando o habitat de algumas espécies caçadas pelos Sámi, bem como a deslocação obrigatória de famílias nativas para um outro assentamento. As indústrias agrícolas e piscatórias perder-se-iam, assim como as áreas tradicionais de pastoreio de renas e as rotas de migração sazonal utilizadas pelos pastores (Ween *in* Nutall, 2005:70). Porém, previsões alarmantes de uma crise iminente de energia motivaram o apoio do parlamento para o avanço do projeto. Esta decisão culminou numa abrupta reorganização de um modo de vida, indo contra um conjunto de reivindicações que, apenas anos mais tarde, se viriam a estabelecer na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos Indígenas. Neste caso em particular, a construção da Barragem de Alta entra em conflito com o artigo oito, na Declaração.

#### *Article 8*

1. Indigenous peoples and individuals have the right not to be subjected to forced assimilation or destruction of their culture.

2. States shall provide effective mechanisms for prevention of, and redress for:

(a) Any action which has the aim or effect of depriving them of their integrity as distinct peoples, or of their cultural values or ethnic identities;

(b) Any action which has the aim or effect of dispossessing them of their lands, territories or resources;

(c) Any form of forced population transfer which has the aim or effect of violating or undermining any of their rights; [...] (UN – Declaration on the Rights of Indigenous People, 2008: 5)

Nas palavras de Andrew Preston (2011), a barragem de Alta foi considerada uma combinação de imprudência ambiental, insensibilidade aos Direitos dos Povos Indígenas, levada pela atitude intolerável do governo Norueguês, que catapultou o projecto e as consequências que daí advieram como uma das maiores catástrofes pela mão humana no país e incomparável na história da Europa, relativa aos conflitos ambientais ocorridos até hoje. Seguro é afirmar que o drama etnográfico envolvido neste problema iniciou desfechos importantes para o desenvolvimento da política Sámi, ou seja, novas visões de política Sámi foram criadas, as necessidades Sámi foram levadas à atenção do público em geral, a Comissão de Direitos Sámi iniciou um desenvolvimento para o maior reconhecimento dos seus direitos, enquanto comunidade indígena, criando a sensação de identidade e orgulho entre o Sámi da Noruega com a Emenda Constitucional que assegura a protecção da língua e cultura Sámi, bem como, o acordo de legislação que concede maior autonomia e representação política (Preston, 2011:5).

The amount of resilliance and power that the Sami people have shown to this on going situation is remarkable. Not only are we still here as we are still trying to prove our point in matters that sometimes look forgotten. (Sue Rein Hvite, 2017)

Noutro exemplo que acompanhasse esta ideia da pegada humana foi a Catástrofe de Chernobyl, em 1986, na Ucrânia, na sequência de uma falha do instrumento combinado com erro humano. Caracterizado como um dos acidentes na história da energia nuclear comercial a causar fatalidades por radiação e com perturbações a longo prazo, a único desastre que viria a rivalizar a gravidade da situação seria em 2011, em Fukushima, Japão, ambos a apontarem 7 na escala de INES (International Nuclear and Radiological Event Scale) (NEI, 2016).

No artigo de Sharon Stephens, “Physical and Cultural Reproduction in a Post-Chernobyl Norwegian Sami Community” (1995), foi descrito o esforço para superar os efeitos devastadores da explosão nuclear de Chernobyl. Neste caso em específico, foi exposto a quase eliminação do líquen, nomeadamente, a principal fonte de alimentação

das renas no inverno; a carne dos animais caçados e principalmente da rena, ficou sujeita a um regulamento que impôs limites legais de contaminação de consumo, com implicações de longo alcance para os Sámi na Escandinávia; A partilha do conhecimento tradicional de pastoreio foi interrompida enquanto os meios monetários escassearam, contudo, como meio de alimentação para os animais foi introduzido forragem artificial e líquens importados para os rebanhos, assim como, a inserção de um novo depósito financeiro destinado aos pastores, na forma de subsídio governamental, de modo a compensar pela perda de renas e carne contaminada.

Deste modo, nos dois exemplos utilizados como episódios marcantes numa longa história de desastres ambientais e sociais exteriores e consequentes ameaças à saúde, ao conforto económico, à comunidade social e à identidade cultural, fica claro as dimensões e os perigos internacionais da tecnologia, seja ela energética ou nuclear. A impossibilidade de prever as complexas consequências, na comunidade Sámi como individual e na comunidade global como uma unidade colectiva, de decisões erradas e de acidentes, tornar-se-ia irrisório. Nos dias de hoje, os cálculos realizados impedem esta corrente de pensamento pois, as verdades são (quase) sempre expostas e os resultados e efeitos dessas acções admitidos. No entanto, estas transformações de paisagens, de migrações, de vidas, de corpos, de alimentação, de modelos de subsistências, de mentalidade, transformam os seus significados na vida de uma cultura. Esconder os erros humanos atrás da desculpa da própria ignorância pela execução de equívocos é o maior erro possível cometido. Recuso-me acreditar que não se sabe de todos os pontos, positivos e negativos, de uma decisão.

Portanto, no seguimento do mesmo, serão as novas tecnologias e as consequentes alterações climáticas uma das causas do “distúrbio identitário Sámi” presente num mundo globalizado?

A resposta à pergunta é inevitavelmente positiva. Sim, a conexão causal está presente em todos os aspectos da vida, contudo, será que uma vida mecanizada e controlada por ferramentas electrónicas, cujo lixo é despejado por qualquer um, em qualquer lado, visa uma melhoria do estado da colectividade e do indivíduo? Não, e aqui conserva-se os problemas da questão intrigante desta dissertação: os mercados, o turismo, as dobradiças políticas, as leis, o parlamento, as máquinas, a poluição, são pontos importantes no mapeamento do processo de crescimento, mudança e

visualização Sámi, desde o século XX. Esta forma de conexão de ideias e eventos leva à percepção da realidade de que os “Nómadas do Sol e do Vento” e a sua exposição no mundo como comunidade serviu, nada mais do que, artificializar a sua entidade.

Torna-se basicamente impossível uma harmonia na ecologia, das interações que determinam a partilha entre seres, as teias alimentares, a disponibilidade de recursos, a dinâmica da biosfera e, principalmente, a revitalização de uma vida sustentável e rica com os meios impingidos na vida quotidiana. A verdade é que tudo se trata de um ciclo interminável, onde cada Idade tem o seu vilão disfarçado. Na era em que vivemos, as novas tecnologias, os movimentos de poluição e as alterações climáticas serão o ponto terminal do mundo que começou no Holocénico.

### **III.2 A importância da Natureza para a Identidade Sámi**

O tema da crise ambiental apresenta não só um conjunto de conclusões pouco animadoras, como medidas económicas adoptadas por nações contra as mudanças de comportamento, políticas públicas e posicionamento crítico, resumindo-se num paradoxo completamente excêntrico sobre o debate do consumo como solução à recessão. Neste conjunto, esquece-se da obrigação de redefinir o mapeamento do planeta Terra, face às modificações geográficas sofridas, revitalizando a noção de conexão com a Natureza. A verdade é simples, no momento de escolha entre viver com posses e sobreviver feliz, a primeira será sempre a escolhida pelo maior número de pessoas.

No contexto ártico, esta noção de escolha parece impor-se com mais determinação e força que em outros locais, sejam estes habitacionais ou não. Ironicamente, o mês de Maio, escolhido para realizar o trabalho de campo, apresentou-se como um dos Maiores mais frios dos últimos anos e, por isso, um assunto que não passou despercebido em conversa.

Nas alterações climáticas e do espaço geográfico, visíveis no terreno, há uma problematização cada vez mais evidente que remete para a noção de compensar as necessidades materiais. Na opinião de Sue Rein Hvite, numa perspectiva completamente ampla e honesta sobre os assuntos em causa, o espaço geográfico é algo formado num processo interminável de pequenas e grandes transformações, humanas ou não, a construção do território não finaliza a natureza do mesmo. Nas estruturas do passado, na

Noruega, independentemente dos processos utilizados e do resultado obtido, as necessidades vitais permaneceram.

There is air to breathe, the plants are growing, the rains keep on falling, the water is clean and the beauty of this immense natural heritage, although different and never the same, is still here and is still blooming. (Sue Rein Hvite, Maio, 2017)

Na afirmação “although different and never the same”, ficou no ar a sensação de afecto ao perdido e destruído e, na confissão mais tardia de outros participantes, “we belong to nature. We are nature. There is no such thing as impartial connectedness”. Neste comboio de pensamento, ficou ciente a vantagem em explorar a relação de conexão pessoal entre os Sámi e a Natureza que, como já foi explorado, há uma clara e forte noção de sensibilidade e identificação com o ambiente natural circundante. Contudo, esta inexistente alinação da natureza pareceu-me uma ideia de luxo como aplicativo emocional em contraste com a industrialização da área Sápmi e as pessoas que trabalham para assim ser. Trata-se de um compêndio do Mal, onde o diálogo dentro da comunidade Sámi converge numa discordância de padrões e normas a utilizar. Apesar de se tratar de uma colectividade unida, as políticas de Noruegização surtiram lados divisórios na definição de bem-estar e herança cultural.

No discurso de Sue Rein Hvite e como foi referido anteriormente, mesmo que a economia fiscal actual e o controlo estatal da economia de origem Sámi tenham reduzido o modo de sobrevivência na natureza, ao colocar tensões externas sobre essa interacção, os Sámi ainda fazem parte de um ciclo natural de antigas tradições onde a dependência pelo meio ambiente continua na procura por alimento, protecção, bem-estar e estudo do ser, enquanto investimento de poder numa disposição envolvente fora da capacidade de controlo do Homem.

De acordo com Rosie Joika, o Verão é a etapa do ano onde pastores de várias gerações de uma família se reúnem em pontos estratégicos e especiais da flora como forma de manter as tradições vivas e a comunicação com vários elementos da natureza. Na caça, o respeito entre seres é fundamental, na recolha dos poucos tubérculos e plantas, honra-se a dádiva vinda da terra, no local de pernoita, é essencial o silêncio em consideração ao que é passado e aos espíritos deambulantes nas montanhas e florestas e o sítio de preparação do alimento é sagrado e privado, ostentando um valor incontestável entre os pastores.

Nesta relação entre Sámi/Natureza, Rosie lembra ainda a construção da Barragem de Alta. Como referência recente, esta obra vitalizou um ponto de quebra que arrasou uma extensa área caracterizada pelas experiências vivenciadas por diferentes pessoas, em ocasiões diversas, causando angústias e uma instabilidade emocional e psíquica pela insegurança da unidade integral entre o Homem e a Natureza.

The personal relation some had with the elements of that natural beauty was completely destroyed by the flood of human domain. The damn made everything disappear. (Rosie Joika, Maio, 2017)

Nas circunstâncias presentes, é possível abordar um novo conceito, criado por Glenn Albrecht, explicado no artigo “Solastalgia: A New Concept in Health and Identity” (2007). O termo foi desenvolvido com o intuito de oferecer um maior significado ao sofrimento induzido pelo meio ambiente, construído de forma a que tenha uma similaridade estrutural à palavra “nostalgia”, de modo a que uma referência de lugar esteja inserida. Nesta sequência, “solus” e “desolare” com significados ligados ao abandono e à solidão, “algia” expressa dor, sofrimento ou doença, nasce assim, “solastalgia” – a tristeza produzida por mudanças ambientais que afectam as pessoas diretamente conectadas ao ambiente doméstico, como ruptura na unidade natural, rapidamente aparente na falta de “totalidade” num humano. (Albrecht, 2007:17)

Revela-se, ainda, o mesmo sentimento em referências literárias de origem académica sobre os efeitos do mundo tecnologicamente moderno na terra e na cultura Sámi<sup>10</sup>.

Na obra “Arctic Ecology and Identity” (1997), o artigo de Tim Ingold, “Work, Identity and Environment: Finns and Saami in Lapland”, aborda o tema da construção da identidade (neste caso em específico, entre os Sámi Skolt – nordeste da Sápmi Finlandesa, e o grupo étnico Finn – nativo da Finlândia) em relação à ocupação dos meios de subsistência e à percepção do meio ambiente. A comparação no processo estrutural de identidade entre ambos os grupos foi feita na sequência do reassentamento dos grupos, aquando a cedência do território nordestino de Petsamo à União Soviética (The American Journal of International Law, 1940: 128). Ingold (1997), no seu trabalho de campo, tentou responder ao que penso tratar-se da seguinte questão: como as

---

<sup>10</sup> NOTAS, pág. 68/69: Sobre as alterações climáticas em geral, o desastre Chernobyl, impostos, conceito de Fronteira e Políticas de Noruegização.

relações ecológicas influenciam a identidade social e pessoal de um grupo étnico? Enquanto dois grupos distintos e face à situação experienciada, os Finns<sup>11</sup> demonstraram-se individualistas dentro da própria comunidade, os Sámi, por outro lado, embora individualistas, mantiveram uma relação de colectividade entre os mesmos, assim como, um sentido de autonomia e organização no contexto de trabalho no espaço envolvente. Neste exemplo, é imperativo não relativizar a concepção do Homem enquanto detentor do poder e da responsabilidade, no cálculo das importâncias e totalidades de uma acção. O movimento da comunidade dentro de um cenário geográfico pode determinar o êxito ou o fracasso total das estratégias relativas ao estado da identidade étnica.

Nesta articulação entre o mercado, a ecologia e a sociologia, fica assente o exemplo das três crises da globalização de Eriksen. Neste caso, a crise do meio ambiente, a crise da economia e a crise da identidade, que completam a tendência de consequências complexas e ingovernáveis automáticas, do qual Thomas Hylland Eriksen designa como “overheating”, uma condição universal (Eriksen, 2009:9).

A metáfora do “overheating”, revela não só o descontrolo de processos de aprofundamento internacional da integração de valores e conceitos, como uma intensa tendência de aquecer a incerteza económica, revestindo o absurdo impulsionamento da deterioração ambiental e assim, conduzir uma fricção desnecessária no domínio da cultura e da identidade. Independentemente do prisma observado, este desregulamento dos sistemas globais, capitalismo e hegemonia neoliberal garantem uma crise de reprodução e por isso, um obstáculo às linhas da existência do Ser.

### **III.3 Mercado e Nacionalismo: A Identidade Afirmada**

O activismo político Sámi começou no início do século XX, contudo, foi apenas em 1960 que se exteriorizou um forte movimento político com reivindicações sobre os recursos naturais, a propriedade e a cultura Sámi, construindo uma potência política e social determinante para a demarcação étnica. (Malloy *et all*, 2015:124).

Na relação Minoria/Estado, descreve-se a modernização de um sistema de estados-nação para com as minorias étnicas, com uma propaganda capitalista de

---

<sup>11</sup> Finns ou *suomalaiset*: Grupo étnico, maioritariamente localizado na Finlândia. Ver Ollila, Anne. (1998). Perspectives to Finnish Identity in *Scandinavian Journal of History*, Volume 23, Numbers 3-4, 1 September, Routledge, págs. 127-137.

mutações económicas e culturais. No capítulo “Minorities and the State”, da obra “Ethnicity and Nationalism”, de Thomas Hylland Eriksen, a perspectiva sobre etnicidade e nacionalismo pode ser descrita como uma perspectiva de inferioridade, na medida em que o foco está em grupos étnicos que não são hegemónicos num estado, permanecem distintivos e são separados por uma política de segregação. (Eriksen, 1994:147)

In this kind of world, we are all strangers in a strange land. And at the same time, we are all in the same boat, divided by a shared destiny. (Eriksen, 2009:22)

Nesta batalha de marcar os Sámi enquanto povo com direitos, deveres e princípios, foram obtidos símbolos necessários ao reconhecimento da cultura num mundo globalizado. Foi criado em 1986, o hino e a bandeira da cultura Sámi (Herb & Kaplan, 2008:1614); são representados na Assembleia Parlamentar na Noruega, na Finlândia e na Suécia e embora percebidos como órgãos que governam a autonomia Sámi, particularmente em áreas como educação, cultura, língua e o estatuto indígena, os parlamentos permanecem, ainda hoje, como órgãos consultivos sem autoridade legislativa. Estas instituições têm elementos bastante semelhantes, contudo, o poder que cada uma detém depende do país onde o grupo tem o seu assentamento. (Gillbert, 2006:236). Aos olhos do Estado Sueco, de modo a que todos os nativos Sámi pudessem findar o acto de domesticação da rena, foi assinado em 1971, o Acto de Husbrandy (Simon, 2012:160), onde o próprio Estado se via como defensor da domesticação da rena na exclusividade Sámi e, por isso, o título de protector desta parte essencial da identidade Sámi foi aceite como um valor à prosperidade de um modo de vida (Simon, 2012: 160). Em 1989, o Parlamento da Noruega criou a Lei de Finmark, que consistia na apropriação legal das terras ocupadas pelos Sámi. Enquanto anteriormente eram apenas espaços geográficos ocupados, hoje em dia, os mesmos detêm o poder de administrar a província. A Finlândia e a Suécia, depressa complementaram o seu conjunto de leis com esta ideia de autonomia cultural onde é dispensada o reconhecimento do proprietário, desde que certos tipos de regras sejam aplicados, relativamente ao espaço cedido (Gillbert, 2006:236).

No entanto, visto de uma perspectiva mais abrangente, esta autonomia cultural é mais um direito à participação Sámi na política dos países, do que, necessariamente, uma expressão do controlo e independência dos seus indivíduos enquanto ser decisivo e

autónomo. Seria considerado um cúmulo se, depois de tantas batalhas por uma presença no mundo globalizado, os Sámi fossem obrigados a uma audiência de Tribunal, de modo a determinar a sua indigeneidade. No capítulo “Identity in Mashpee” da obra de James Clifford “The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art” (1988), o autor descreve um julgamento num tribunal federal Norte-Americano, cujo propósito não era resolver a questão da propriedade e autonomia da terra utilizada como espaço de assentamento, mas sim, determinar se a tribo Mashpee, em Cape Cod, Massachusetts, era de facto uma tribo indígena. A questão central no julgamento em causa foi a dificuldade em utilizar o termo “tribo” para caracterizar a realidade organizacional da maneira em que os ameríndios viviam antes e após o contacto com Europeus. Felizmente para os Sámi, o problema de moldar a identidade dentro das limitações impostas por um processo judicial não existe, todavia, a concentração Sámi em revitalizar a “autenticidade” da sua cultura, não corresponde aos verdadeiros padrões de sociabilidade, ritos e práticas culturais originais. Nesta viagem de fortificação e revitalização, as mentiras expostas tornam-se, consciente ou inconscientemente, numa alteração invisível, reconhecida como “autêntica”. A pergunta que aqui surge é: O que é ser autêntico? Qual a cultura que é realmente autêntica?

An enduring image of modernist anxiety is that the world we inhabit is no longer authentic—that it has become fake, plastic, a kitschy imitation. Anxiety, so the common wisdom has it, goes hand in hand with desire. We may have lost authenticity, but we want to find it again, and will pay what it costs (within reason) to get it. (Handler & Gable, 1996: 568)

Richard Handler e William Saxton apresentam no seu artigo “Dyssimulation: Reflexivity, Narrative, and the Quest for Authenticity in ‘Living History’” (1988) a autenticidade como uma simulação perfeita. Contudo, não é isso que acontece.

Living historians explicitly define authenticity as isomorphism between a living-history activity or event, and that piece of the past it is meant to recreate. (Handler & Gable, 1996: 242)

Na obra “Ethnicity, Inc.” (2009), Jean e John Comaroff reflectem sobre um fenómeno crescente: a incorporação da identidade e a commodificação da cultura em múltiplos e dissimilares grupos étnicos. Esta mudança baseia-se a partir de uma

reinvenção da reflexividade sobre as suas etnicidades e da comercialização das mesmas. Ao invés de escaparem, como aconteceu no passado, os Sámi tomaram esta entrada na esfera do mercado como uma prova dos seus domínios de existência humana, demonstrando os símbolos identitários do grupo, designando-se com um grupo comodificado culturalmente. Já por incorporação da identidade, os autores Comaroff entendem o processo pelo qual a identidade passa a ser reclamada pelos grupos étnicos com base nos regimes de propriedade intelectual.

Neste contexto, poder-se-á questionar o que realmente significa o termo “étnico” para os Sámi. A noção de etnicidade é entendida como um programa amplo e instável de sinais culturais através dos quais as relações são construídas e comunicadas. Com base no preceito de que ao mesmo tempo em que a etnicidade passa a ser construída e explorada sob influência das ideologias neoliberais, o comércio excede a mera venda de bens e serviços.

Deste modo, os Sámi, sobrevivem culturalmente, numa etapa na qual o mercado se torna no seu implícito “organizador cultural”. Ou seja, o Mercado e o Estado comodificam a essência da comunidade imaginada e criam condições para que os nativos da cultura possam praticar as suas aspirações, assim como, actuar como accionistas de uma Nação Corporativa e Global.

Through history, people have organized themselves into groups in order to optimize the realization of their common interests. Originally, the elementary requirements for survival were of prime importance; subsequently, the focus shifted to the possibilities of self-realization within the framework of a common culture and a mode of communication. (Tägil, 1995:1)

Segundo Orvar Löfgren em “The Nationalization of Culture” (1989), “nacionalismo” trata-se de um conceito camaleónico bastante vago. Sabe-se que, de acordo com a noção de “nacionalismo” do século XIX, as fronteiras do Estado devem coincidir com as fronteiras da Nação, representando um todo orgânico. Contudo, a teoria e a prática são dois factos completamente diferentes pois, há inúmeros e distintivos grupos neste mundo globalizado, dentro dos limites a que chamamos “Estado”, “País” e que, apesar de possuírem uma cultura individual, uma simbologia única, uma linguagem própria, nunca tiveram a oportunidade de se emancipar de uma garra maior que a sua e estabelecer o poder de uma nação (Tägil, 1995:8-9). Tomando

como exemplo a seguinte situação, a nacionalidade é utilizada para caracterizar e determinar a cidadania de um indivíduo e, neste caso, uma pessoa com um passaporte noruegês é automaticamente e administrativamente titulada de Norueguesa, apesar de, etnicamente, ser Sámi.

Numa pequena reflexão à obra dos Comaroff, pode-se concluir que a ontologia da identidade como o fundamento do engajamento político é uma das formas de unificar duas culturas diferentes. Apesar do “etnocomércio” poder abrir oportunidades sem precedentes e aumentar a autonomia e a presença política dos Sámi, o processo de comodificação cultural traz consequências fraudulentas, num descontrolo da caracterização “autêntica” da história Sámi e um aprofundamento das relações ainda existentes, por relações de desigualdade.

Culture is created, transformed and developed in interaction between people. Sometimes cultures melt together, sometimes cultures retain their distinctiveness. For thousands of years, people in the northern areas [...] have been living side by side. The Sámi people were living in the area long before the nation-states were established and therefore they meet the criteria for being indigenous. (Jonsson & Svonni, 2015:75).

### **III.3.1 Um “overheating” do Turismo?**

Numa derivação ao turismo, achei interessante abordar a tolerância, quer generalizada, quer reservada aos turistas que, em geral, beneficiam de uma espécie de imunidade. No artigo de Claude Origet du Cluzeau (2013) “Amores e Turismo”, é classificada a viagem como uma cápsula ao amor, uma viagem como cerimónia ou ritual que simboliza a própria natureza dos afectos e das expectativas dos noivos e dos amantes.

Porém, é neste critério que se encontra a divisão dos mercados e políticas do turismo em classes, geografia e interesses e, por esta razão, a classificação dos apaixonados (“honeymooners”, “dinkies”, “empty nesters”, e “healthy retired”). Existe sempre um pacote que alicia o futuro viajante e que o direciona para os seus pontos de interesse, sejam estes, festas, promiscuidade, o “exótico”, o “calmo”, “a troca”. A raridade e a autenticidade da viagem são algo quase impossível no mundo do turismo. O conceito dos cruzeiros, das ilhas “desertas”, dos safaris, das vivendas, das montanhas, da neve, da praia, faz parte do charme do negócio que, depende única e exclusivamente

da felicidade do viajante. No mundo do turismo, felicidade significa repetição, e repetição significa dinheiro.

No debate da autenticidade, o turismo oficializa a sua entrada face à sua importância como parâmetro para negociações de identidade. Em Kautokeino, mas, principalmente, em Karasjok, o turismo organiza-se de forma cômica devido à modernidade dos conceitos e pela propaganda da própria indigeneidade, deparando-se com a centralidade cada vez maior da figura democrática representativa de uma identidade nacional norueguesa indígena. Esta consolidação da autonomia Sámi é, contudo, caracterizada pelo carácter matizado e juvenil das acções e dos meios turísticos utilizados actualmente, representados em quatro pontos. O primeiro, visa o turismo como entendimento discursivo de uma economia sem retorno, ou seja, a indústria turística e o lucro que daqui advêm está entregue a departamentos estatais, onde apenas em casos específicos, o rendimento é cedido à parte institucional Sámi.

O segundo ponto, indica o turismo como uma instituição com uma atenção mínima voltada para as questões da cultura e da identidade. Não existe um reflexo atento às questões da história. No caso do Museu Sámi em Karasjok, a imagem apresentada não é actualizada, com um carácter muito matizado do que, por exemplo, é oferecido no parque temático Sápmi. Contudo, o próprio povo Sámi sabe hoje o que é ser um turista e como actuar no campo do turismo. As representações expostas, tanto no Museu como no Parlamento dão uma impressão que perpetua a imagem como, radicalmente, diferente dos noruegueses. Nas brochuras de visita com imagens de modelos vestidos com o gákti, o traje Sámi, com uma pose cuidadosamente criada para a fotografia, numa paisagem montanhosa idílica, revela-se uma mentira simplificada que tem de ser esclarecida. As atracções turísticas e as lojas de *souvenirs* mantêm uma imagem viva que, como já foi observado, não vai necessariamente ao encontro de um esboço passado, mas sim, de um discurso global presente.

O terceiro ponto, descreve o turismo como uma interrupção na vida quotidiana. No discurso analítico da situação vivida, como as actividades turísticas locais afectam as práticas de um vivenciar autêntico e móvel, encenado para um público e reflectido na história.

O quarto e último ponto, expõe os impactos físicos do turismo associados à exploração do local. Relativamente ao carácter sazonal da indústria, são colocadas

imposições sobre os recursos naturais de modo a atender às expectativas dos visitantes e, no fornecimento dos mesmos, consequências como degradação do solo, deflorestação, poluição, diminuição do abastecimento de água e alterações na vegetação e ecossistemas, culminando numa aparente redução da regeneração do ambiente e por isso, na vida ecológica indígena.

Nas palavras de Sven Lears, com as posições actuais vividas e reflexões de um modo de estar simulado, existem diversos contextos em que a identidade cultural Sámi é moldada, vista como argamassa de um investimento. Através destas acções, o comportamento humano, distribuído por diversos aspectos (língua, mitologia, tecnologia, literatura e ritual), compreendem o património, entretanto tangível, de uma cultura.

There are many ideas of concerts, talks, language courses, the World Championships in Reindeer Racing, the Sámi Week in Tromsø, the Riddu Riddu Festival, exposés of the colourful costumes from all over Sápmi, but the one thing I seriously think is the most important question that all these gatherings don't answer is – What it means to be Sámi? (Sven Lears, em vídeo-chamada, Fevereiro de 2017).

## CAPÍTULO IV: A Apresentação da Identidade

De modo a responder à questão “O que é ser Sámi?”, tem de se ter em conta o conceito de Identidade e a sua divisão em três distintas características, nomeadamente, a identidade subjectiva, ou seja, a percepção individual do Ser, a identidade simbiótica, consequente da interacção entre duas culturas e, a identidade institucional, revelada em núcleos de poder sócio-político. Torna-se impossível criar um padrão da compreensão de uma comunidade, com a presença das três identidades que podem divergir muito, nas estratégias de consolo cultural a adoptar, neste mundo globalizado.

Contudo, tendo em conta a crise ambiental, a mercantilização da cultura, o Estado, entre outras tensões regionais, nacionais e globais assentes na existência Sámi, consegue-se traçar uma linha do quão profundas estas tensões contemporâneas estão incorporadas na sua identidade. Resta saber apenas se tudo isto reverte para uma presença forçada ou uma fantasia da existência Sámi.

Na corrente de diversidade artística da cultura Sámi, não foram só obras literárias de Mathias Isaksen Aikio (1872-1929)<sup>12</sup> ou os quadros de Nils Nilsson Skum (1872-1951)<sup>13</sup> que representaram o ponto de viragem da cultura Sámi como algo sempre em mudança, mas também em continuidade com as tradições seculares. O traje tradicional Sámi e os festivais tomaram um papel de inovação na vida comunicativa e social de uma comunidade e, embora se tenha obtido opiniões diferentes em relação aos processos de integração/assimilação da cultura Sámi, tornou-se óbvio a ideia de expandir as noções políticas, económicas e ecológicas através de manifestações artísticas.

---

<sup>12</sup> Norsk Biografisk Leksikon. (2009). *Mathias Isaksen Aikio*. Disponível na URL: [https://nbl.sn�.no/Matti\\_Aikio](https://nbl.sn�.no/Matti_Aikio). Consultada a 21 de Julho de 2017.

<sup>13</sup> Riksarkivet. (2006). *Nils Nilsson Skum*. Disponível na URL: <https://sok.riksarkivet.se/Sbl/Presentation.aspx?id=6029>. Consultada a 2 de Agosto de 2017.

#### IV. 1 O Traje Sámi – Gákti

Na tertúlia do dia 19 de Maio de 2017, Rosie Joika e Sven Lears situaram o público do encontro, apresentando uma perspectiva sobre o significado Sámi, com ênfase no traje, denominado gákti.

Contudo, foi o convite enviado e a mensagem intencional que me suscitou um profundo interesse em assistir esta sessão em particular. No texto representante do tema a discutir falou-se da apropriação cultural no contexto de um povo indígena e a força da cultura dominante em adoptar elementos nativos e usá-los para benefício monetário e pessoal. O insulto é especialmente grave quando esses mesmos elementos são empregados por duas vias totalmente opostas; uma primeira, para ridicularizar as pessoas e a sua cultura; uma segunda, para honrar a comunidade Sámi pela sua história, interpretado por alguns como uma complementar repressão.

Segundo Tom Svensson no seu artigo “Clothing in the Arctic: A Means of Protection, a Statement of Identity” (1991), a roupa reflecte tanto o habitat como a identidade cultural e, assim, torna-se um objetivo significativo para o inquérito cultural.

Neste capítulo não pretendo assentar a importância do traje tradicional como um meio de proteger o corpo e as variações de tecidos e peles utilizadas nas diferentes estações do ano, de modo a atender às necessidades básicas e dinâmicas da comunidade. Por outro lado, a intenção é explorar a utilização de roupa cujo poder comunicativo se relaciona com a teoria estabelecida em etnia, como marco de uma organização social e cultural para a manutenção e manifestações artística de identidade.

Neste caso em específico, em Karasjok e Kautokeino, os níveis de interacção aparecem como os contextos predominantes na utilização do traje como um símbolo visível de valor e identidade. Por outras palavras, não se trata de simplicidade visual, mas de uma declaração enfática não-verbal do fortalecimento da diferença. A análise deste tradicionalismo liga, uma vez mais, a aspectos como a ecologia e economia, num carácter distintivo da parte essencial da história cultural Sámi.

Lill Tove veste o gákti para se sentir bonita, em ocasiões especiais como casamentos, festas de aniversário e outras celebrações. Há quem o vista todos os dias, há quem não demonstre interesse em assim o fazer e depois ainda há quem acredite que o traje se transformou num símbolo de supressão nata, fabricada pelas ditas pressões exteriores contemporâneas e assim, numa exposição do traje como distúrbio identitário.

Sven Lears admite esta fórmula de desagregação de elementos culturais, onde as cores, os tecidos e as pessoas perderam a noção do que é verdadeiro e qual o simbolismo que acompanha o gákti. Ele esclarece-se com a firmeza de que a vontade de usar algo que tem a contribuição Sámi na venda e distribuição da propriedade da própria cultura ficou perdida. A contínua procura por entidades exteriores tornou-se numa preocupação crescente entre os Sámi, visto a endumentária ser retratada, cada vez mais, de maneira barata, degradante e ridícula.

“The gákti is continuously used as if it were a national costume.”(Sven Lears, Maio de 2017)

Os exemplos de excelentes artesãos Sámi que vendem a versão falsa ao lado do verdadeiro trabalho tradicional é uma ofensa às origens. Sven não entende como é reclamado respeito às pessoas exteriores a um modo de vida, pelos mais básicos princípios, quando os próprios não o fazem, sendo necessário tomar consciência das acções e respectivas consequências.

Sámi culture belongs to the Sámi. Every one of us must do efforts to get involved in the culture administration before it is completely out of our hands. (Sven Laers, Maio de 2017)

Rosie Joika, por outro lado, ainda acredita no reconhecimento do gákti como representativo da cultura, fé, região e família, A tradição de vestir o traje Sámi nunca foi interrompida, apesar do propósito de seu uso, no presente, ter alterado. Afirma que não se pode descartar um elemento original pela lavagem deteriorante sofrida pois, cada parte de um gákti tem significado; a cor do tecido, as cores das fitas e a ordem em que entraram, a forma e as cores dos chapéus, os desenhos das faixas das pernas e a joalheria utilizada. A análise do que está errado ou certo quando se trata de comercializar elementos de uma cultura fica assente na forma em que é feita, isto é, respeito um pelo outro e pelo património cultural precioso e comum.

Cultural appropriation is real, insulting and harmful in every way possible. (Rosie Joika, em vídeo-chamada, Março de 2017)

A principal força para os estudos do folklore parecem abranger uma preocupação com os modos de diversidade no convívio e confraternização. Enquanto a divisão esclarecida anteriormente sobre o traje como prova do ridículo, alerta para a

resposta comercial da situação, a representação da identidade compreende o debate ao distúrbio vivido. Independentemente das opiniões exploradas, é seguro afirmar a relevância nos campos da economia, da política interna e cultural onde, o crescimento de consciência e cuidado nestes conteúdos é relevante por um simples motivo; a transmissão das tradições do vestuário para as novas gerações (Svensson, 1991: 73)

Nas visitas guiadas ao Parlamento Sámi foi também abordado o simbolismo das cores no traje, contudo, o interesse na explicação e a respectiva ajuda institucional, como já foi referido na metodologia do trabalho, desiluiu nas respostas e na atitude perante as questões. Relativamente aos motivos de convívio, como concertos e festivais, foram os mesmos quem introduziu a importância destas celebrações performativas na vida social da comunidade. No dia 20 e 21 de Maio de 2017, foi realizado um pequeno festival, de modo a angariar fundos para Jovsset Ánte Sara, tendo em conta o actual caso entre este pastor de renas contra o Estado Norueguês.

A situação explica-se pela modernização das tecnologias utilizadas no pastoreio intensivo industrial de renas, desfocando-se assim, das pequenas casas que sobrevivem desta actividade. O caso aborda a contracção de terras de pastagem onde, juntamente com os factores refrescantes aos agentes de ameaça ambientais, impedem Ánte Sara de exercer essa faculdade com o seu rebanho. Como único responsável por promover os seus interesses, achei interessante a falta de apoio do Parlamento Sámi, ao qual não quis prestar declarações aquando informado da situação por Ánte Sara, na carência de meios para defesa do seu testemunho.

#### **IV.2 Propósito de um Festival**

A abordagem do folklore como festa popular tradicional serve como panorama de indagação da vida social da comunidade, enquanto espaço-tempo das trocas simbólicas, tendo como molde da festividade, o sentido e a mensagem enviada ao público, o tempo em que é realizada e o reforço regenerativo que obtêm dos participantes, a nível individual e colectivo.

No pequeno festival organizado por Jovsset Ánte Sara, torna-se necessário, no meu entender, cultivar uma atitude permanente de vigilância face às dúvidas e preconceitos que toldam este tipo de acção, de modo a que o olhar político da causa não seja corrompido por novos valores. Neste sentido, ter noção da artificialidade e

declinação do espaço e do contexto onde é realizada a passagem da mensagem criada, introduzindo um limite às alterações lançadas que porventura, pode levar a uma deformação da interpretação.

De modo a demonstrar uma comunicação cultural, assim como, uma exibição do reconhecimento de identidade entre indivíduos de distintos grupos étnicos, os festivais são uma forma de experienciar um cenário de unidade cultural com o objetivo especial de apresentar uma identidade particular. De acordo com Beverly J. Stoeltje, festivais ocorrem em intervalos regulados, são de natureza pública, participativa no *ethos*, complexos na sua estrutura, e múltipla na voz, cena e propósito (Bauman, 1992:261).

Tomando com exemplo o festival de cariz mais extensivo *Riddu Riddu*, que acontece todos os anos em Julho, em Olmmáivággi, no município de Kåfjord, na Noruega. Este festival surgiu no início da década de 90, do século XX, contra o movimento de assimilação que o Governo Norueguês insistiu em desenvolver, encontrando a cultura Sámi, uma outra forma de participar na sociedade contemporânea, com uma expressão do controlo e independência dos seus indivíduos enquanto ser decisivo e autónomo, sem a obrigação de uma integração por assimilação.

Os sistemas de reciprocidade e de responsabilidade partilhada garantem a continuidade e participação no festival através da distribuição de prestígio e de produção pois, apenas com um desempenho em conjunto surge um propósito, e através deste propósito, surge uma articulação do património do grupo e da importância do desempenho público (Kuutma, 1998). A interacção social permite a exploração e negociação de vários tipos de relacionamentos e, talvez seja a partir deste princípio, que as actividades disponíveis num determinado festival reflectem as preocupações da comunidade, proporcionando assim, um cenário de expressão da etnia e, conseqüentemente, uma afirmação tanto do pensamento político como um marco de um processo de revitalização social e de articulações óbvias de património de grupo.

Na pluralidade das expressões e manifestações artísticas num festival, a dimensão inerente à vida das colectividades humanas, a dificuldade de a tornar uma experiência original parece ter uma certeza excepcional (Svensson, 1991: 71). Existem demasiadas variáveis, tais como, o envolvimento afectivo, a consideração crítica, as aprendizagens de um passado e de um futuro face aos temas, por exemplo, da globalização e alterações climáticas, a caracterização do festival como refúgio da

preservação de certas memórias e hábitos e da sua palavra relativa aos aspectos da vida política, económica, cultural e social.

[...] a Festival brings the group together and communicates about the society itself and the role of the individual in it. (Kuutma, 1998)

Em 1991, os responsáveis pela organização do festival *Riddu Ridđu* foram membros do grupo *Gáivuona Samenuorat*, criado para os jovens Sámi. Durante os primeiros anos do festival, foram tomadas algumas escolhas estratégicas, e que, ano após ano, se tenta enfatizar através dos seguintes pontos; o valor da comunicação e da linguagem dentro dos grupos indígenas, mais especificamente, dentro da comunidade Sámi; a performance musical e o seu papel como património cultural e na defesa do ambiente, assim como, a condição de herdeiros e o sentimento de partilha. No entanto, independentemente do tema explorado, a maior decisão remete para o facto do festival destacar arte e através da mesma, criar uma ligação com o público. (Nyseth & Viken, 2009:191)

O primeiro ponto “Comunicação e Linguagem” necessita de uma introdução histórica, enfatizada pela importância deste acultramento linguístico que se divide em vários dialectos, sendo os reconhecidos, repartidos em três grupos principais; Norte, Centro e Sul, respectivamente. Hoje quase todos os Sámi também falam a língua do seu país de origem embora, a fluência da sua utilização no dia-a-dia não seja a mais corrente. Tornando-se uma questão importante para aqueles preocupados com a preservação da cultura Sámi na Noruega, os dialectos têm um estatuto oficial nos municípios de Kautokeino, Karasjok, Gáivuotna (Kåfjord), Nesseby, Porsanger, Tana, Tysfjord, Lavangen e Snåsa, que entrega o direito de a utilizar perante autoridades e domínios reconhecidos, oralmente e por escrito, e de receber uma resposta na mesma língua, significando que as populações residentes, na mesma área, tenham conhecimento suficiente para se comunicarem. Actualmente, a língua é utilizada como língua de instrução ao longo do ensino primário, secundário e universitário, assim como, nos meios de comunicação.

No festival *Riddu Ridđu*, a promoção da língua Sami é uma parte central, utilizada em palco em cada performance, na eleição de música de toda a região Sápmi e outros cantos do globo, teatro, pintura, seminários e a nova criação de *Riddu Siida*, um

centro social dentro da área do festival, com o propósito de apresentar a diversidade cultural existente, através de histórias, gastronomia, artesanato (*duodji*), seminários sobre diversos temas, tanto políticos, económicos, religiosos, culturais e sociais, privilegiando as suas apresentações na língua nativa, dependendo do dialecto do apresentador.

O segundo ponto, a performance musical e o seu papel como património cultural imaterial; segundo Thomas R. Hilder, na sua obra “Sámi Musical Performance and the Politics of Indigeneity in Northern Europe”, explica como a indústria da música recém-emergente Sámi tem contribuído para a sua entrada num mundo globalizado, assim como, a *Joik*, a música tradicional, tocada como uma forma de entendimento entre um mundo físico e espiritual, serve como instrumento na difusão e incorporação de arquivos do património cultural imaterial no conhecimento público. No entanto, para além do foco activo nos direitos indígenas, bem como nas melhorias das condições culturais, sociais e económicas, foi incorporado no festival, a importância da defesa da biodiversidade e preservação ou manutenção natural das paisagens.

Riddu Riddu has been an arena for experimenting with ethnic emblems and expressions, seemingly without offending anybody. (Nyseth & Viken, 2009:199)

As estruturas de eventos de todos os festivais incluem a abertura da cerimónia e de outros tantos eventos, caracterizados pelo seu desempenho expressivo que ocorre apenas a nível da comunidade, onde a dança e a música são os aspectos recreativos inevitáveis de tais encontros. (Kuutma, 1998:)

O terceiro ponto, para além das actividades artísticas e manifestações culturais já referidas, *Riddu Riddu* explora a intersecção entre o ritual e performance, culto e entretenimento com peças teatrais. Para além da historicidade mítica, o teatro tornou-se ainda num difusor cultural e político do povo Sámi. A mobilização nestes festivais concentra-se em torno de comunicação e emoções dos participantes e artistas, dança e música, realizada como parte da tradição popular ou como um acto social. Por outras palavras, os festivais proporcionam o cenário para a interacção de tradição e inovação na vida social comunicativa. A situação comunicativa reflecte a experiência compartilhada do grupo, promove a revitalização social e celebra a identidade étnica no contexto da expressão cultural. (Kuutma, 1998)

Numa nota final, o festival estimula a inovação, ao ajudar os seus participantes a mover-se além dos modelos tradicionais de comportamento, de modo a desenvolver novos paradigmas. Seria óbvio caracterizar os organizadores do festival como empreendedores sociais, criando capital social e cultural, assim como, conscientização da matéria e reconhecimento no mundo.

They approached a new area and created an organization, which turned out to be a successful institution. (Nyseth & Viken, 2009:199)

Para além da mensagem social e cultural, o festival é também um porta-voz de mensagens políticas e direitos, visualizando a partir de uma retórica política, *Riddu Riđđu* tornou-se num exemplo de como os recursos num ambiente multi-étnico podem ser mobilizados, tornando-se num modelo de como a etnia é convertida em prol do desenvolvimento cultural, industrial, social e político (Nyseth & Viken, 2009:199).

No caso em específico *Riddu Riđđu*, trata-se de uma instituição que gere e integra a cultura Sámi num mapa global, contudo, com a globalização e, consequente, mercantilização da cultura, existem fortes indícios que mostram a transformação de um conceito de reforço de identidade e os denominados “*culture-keepers*” para um papel de puro entretenimento na sociedade Sámi (Kvernmo, 2014:80).

Um festival deve-se ao floreamento da utilização de conceitos, aos caminhos utilizados na descoberta de uma cultura e à retrospectiva total da história, não como um pensamento técnico e prático pela cultura Sámi, mas pelo relativismo e cruzamento de informação, assim como, a variabilidade do génio de expressão do ser cultural. As manifestações artísticas em festivais aumentam a consciência de um grupo sobre os seus problemas, questões e história, assim como, servem a função organizadora, visto tratar-se de uma consolidação interna das suas discussões pacíficas e de uma representação externa ao reconhecimento (Bausinger 1986,117). O fenómeno de proferir as ideias e ideais sob melodias e entoações musicais é um mecanismo significativo que afecta o comportamento social e que pode servir como uma resposta cultural ao desejo nacional para a independência. (Kuutma, 1996)

The festival provides a scenery for manifestations of cultural and national identity, national and ethnic unity. (Kuutma, 1996)

Assim, caracterizado como um centro de poder cultural vital na Sápmi, com base nos valores tangíveis e intangíveis Sámi, a gestão desta, então instituição *Riddu Riđđu*, fornece um cenário de interação de tradições e inovação na vida comunicativa e social de uma comunidade, como constitui uma forte aliança no reconhecimento e preservação de uma parte da herança do Norte da Europa.

## CONCLUSÃO

A ideológica de Marc Augé, nomeadamente, a Lógica das Diferenças, a Lógica das Referências e a Lógica do Acontecimento (2006), permitiu-me articular todos os temas explorados através de uma leitura ecológica, no debate da integração social e política, com o turismo e a manifestação artística, desempenhando um papel construtivo naquilo que define um distúrbio identitário.

Assim, o indivíduo passou a ocupar um papel de destaque perante o sistema internacional político e cultural. No entanto, o esforço para se estabelecer uma lista de direitos que devam ser respeitados por todos parece ser algo incompatível com os vários contrastes existentes num mundo poliétnico, impossibilitando a criação de um cenário que concilie as distintas perspectivas culturais, ao mesmo tempo que se valida a concretização de direitos.

Inicialmente, a paisagem é uma oportunidade de união através da descoberta, numa estrutura de relações entre seres que dependem uns dos outros para determinar o significado do “ser” para eles mesmos. Nesta adoração da natureza, em contextos de sobrevivência, são desenvolvidos os modos de subsistência primários, os modelos de caça e pesca e num fragmento primordial dessa história, o som e a palavra. Estes processos e eventos ocorridos no passado, marcados pela diferença, em comparação com uma sociedade maioritária, são categorizados pela sua diversidade, dando origem a expressões ou termos pejorativos que podem depender da localização geográfica e, futuramente, do seu reconhecimento literário.

Contudo, o distúrbio identitário está assente em factores como a globalização e mercados de suposições e certezas, ligados entre si por uma série de paradoxos. Por um lado, nasceram como hipótese de igualdade, oportunidade, identidade e revolução amigável dos valores culturais, políticos, económicos e religiosos de uma colectividade populacional. Por outro lado, o individualismo parece tomar cada vez mais espaço na sociedade actual, revestindo alguns efeitos e resultados da globalização com uma película de menosprezo, desconecção e intolerância, criando o que, actualmente é, um detonador de vários problemas.

O primeiro problema, desdobra-se no conceito do duplo valor de “fronteira”. Por um lado, a fronteira vista como uma barreira, se bem que invisível, que impede a unificação de países e a realização de uma divisão homogênea e, por outro lado, a fronteira vista como inexistente, construindo uma ponte internacional onde as políticas, economias e culturas se fundem num amplo prato de tolerância e flexibilidade. A fronteira, apesar de não se limitar a uma categoria exclusiva de geografia, liga o conceito de espaço e de território na política de um país. Apesar de se tratar de um vocábulo presente, “fronteira” é incapaz de se explicar sozinha, pois “[...] não se apaga a sua importância epistémica derivada da necessidade de aferirmos as qualidades ou atributos do espaço/território [...] afinal a ideia de limites/bordas e de interações/contactos aparece indissociável da configuração espacial dos objetos geográficos e da ação espacial dos grupos sociais que os animam.” (Albuquerque & Tamires, 2012: 210-211).

No caso dos Sámi, existem fronteiras na política, na economia e na geografia que trabalham mais como barreira do que unificação cultural. A deslocação obrigatória de famílias Sámi para um outro assentamento devido ao desastre de Chernobyl e a obrigatória modificação das rotas de migração sazonal, devido à construção da Barragem de Alta, são vistas como novas fronteiras criadas pelo humano, alterando não só uma comunidade e as suas necessidades básicas, como apresentam uma forte destruição da paisagem e do habitat de espécies.

O segundo problema, consiste no mapeamento das três identidades e da representação das dinâmicas globais. Este problema ramificou questões que exploram a artificialização Sámi. Uma dessas questões foi a deterioração do relacionamento do homem com a natureza e por isso, as elevadas consequências na ecologia, nomeadamente, nas teias alimentares, na disponibilidade de recursos e num modo de vida sustentável. Nesta linha de pensamento, a outra questão foi assinalar as alterações climáticas como uma componente característica que obriga uma comunidade a provar a sua existência. O turismo organizado numa aparente falsa economia de trocas e os desafios políticos entre o Estado e os Sámi, contribuem para este esboço intermitente cultural e ambiental.

A última questão está na visualização dos Sámi, utilizando o gákti e o festival como exemplos da aliança no reconhecimento e preservação de uma parte da herança

Sámi. Porém, as instituições sociais e políticas exploram as manifestações artísticas, como o canto e o traje tradicional, transformando elementos Sámi em produtos económicos. No caso do gákti, um veículo de comunicação que exprime uma história da transmissão, da transmutação da cultura por meio de tecidos, peles e imagens. O festival, como fenómeno de enunciação de ideias e ideais sob melodias e entoações musicais, num cenário de inovação étnica funciona como mecanismo social e refutação ao desejo cultural autónomo.

Estas questões dependem umas das outras para a sobrevivência de uma sociedade materialista. Extingui-los seria destrutivo para uma grande percentagem da população mundial e de uma crescente cultura de violência e isolamento. Se este processo continuar, se não forem as lições de sustentabilidade num ambiente ártico, que nos vão salvar das carências ambientais, então receio não haver grandes esperanças para um mundo ecologicamente são.

O terceiro problema, está assente na abordagem filosófica dos termos “ecologia” e “natureza”. Qual será a forma mais correcta de assumir uma perspectiva ecológica leal num mundo e numa sociedade? O que é realmente a Natureza? O chamado “Precautionary Principle”, a política ambiental, a poetização das alterações climáticas, a transformação de uma paisagem, são apenas exemplos de uma crescente artificialização ecológica. Na mente de Timothy Morton, trata-se de uma realidade caracterizada pelo conceito “dark ecology”. O pensamento ecológico consiste nas ramificações da “meshwork”, mas o que significa a “mesh”? Como humanos, a forma como caracterizamos a natureza não passa de um sonho distante. E o que significa ser humano? “To be *fully human* - what a drag. We seem to have been trying that for twelve thousand years. Playing as a broken toy among other broken toys sounds more like it.” (Morton, 2016:116)

Timothy Morton aborda a natureza como um conceito sem utilidade e significado. A única forma de entender por completo a realidade da situação actual é desfazermos-nos de significados antigos e olhar para o mundo como ele é: um espaço abstrato e imaturo. Os pressupostos ecológicos têm de ser esquecidos e avançar para um pensamento devidamente ecológico.

One cannot have a video of one's own extinction. A warning to deep ecology: if we aestheticize this acceptance, we arrive at fascism, the cult of death. Instead,

ecological criticism must politicize the aesthetic. We choose this poisoned ground. We will be equal to this senseless actuality. Ecology may be without nature. But it is not without us. (Morton, 2007:205)

Quem somos? O que fazemos? O desenvolvimento de políticas sustentáveis precisa estudar os valores ecológicos do Ártico, estabelecendo, no futuro, nações com uma extensa base de informações viáveis e adaptáveis à realidade vivida. Para este desenvolvimento sustentável, é necessário haver uma colaboração entre Estados, assim como, uma maior compreensão dos problemas ambientais do Ártico, de modo a conseguir respostas e possíveis soluções que justifiquem a nossa ganância materialista, alimentada por recursos naturais. Nesta afirmação, o meu intuito não é pensar na ecologia como algo que privilegia o humano, mas sim, repensar a nossa conexão com o mundo. Hornborg, Morton, Ingold, foram autores que me ajudaram nesta pesquisa de percepção do espaço onde vivo, conduzindo à compreensão da minha existência numa realidade virtual de emergência ecológica.

It is very hard to get used to the idea that the catastrophe, far from being imminent, *has already taken place*. (Morton, 2007: 28)

Numa nota final, a verdade é que todo o sistema global da realidade tem uma aceção própria, onde a procura pessoal de uma cultura sedimentada e difusa contribui para alargar e aprofundar mutações históricas, pois é certo que cada período pressupõe mudanças. Tornou-se necessário lembrar que a vida é algo cíclico – vivemos, mudamos e quando já não há espaço para mais alterações, chega-se a um ponto em que se começa de novo. Este ponto de começo trata-se de um nascimento de forças motivado pelo espiritualismo, ideais, dogmas, curiosidade, filosofia e criatividade que, num processo evolutivo, indica uma profunda incerteza em calcular o tempo e uma dúvida constante em apreciar a disponibilidade humana cultural.

Tendo em conta, todos os processos explorados, os acontecimentos históricos e as experiências realizadas no trabalho de campo, que melhor forma de acabar esta reflexão do que questionar, por uma última vez, a realidade Sámi. **Será que ainda existem Sámis?**

## NOTAS

**Pág. 22: Nova Arqueologia** – Baseia-se numa teoria revolucionária interdisciplinar conhecida como *Middle – Range Theory* que aborda uma perspectiva multifacetada da metodologia e técnicas utilizadas, assim como, da reconstrução de sistemas sociais extintos através da observação do comportamento humano e interação com organizações populacionais semelhantes (antropologia) ainda hoje existentes (sendo exemplos perfeitos destas experiências os estudos actualistas – etnoarqueologia – levados a cabo por Lewis R. Binford, Richard Lee e Irven DeVore). A Nova Arqueologia ainda utiliza a arqueologia experimental como fonte de conhecimento quanto ao registo processual arqueológico, tratando – se de uma selecção e análise de um complexo sistema de processos evolutivos relacionados com a ecologia humana das sociedades em estudo, originando em dois modelos distintos que assumem um papel importante no reconhecimento do tipo de subsistência, mobilidade, exploração do espaço e tecnologia utilizada, nomeadamente, o Optimal Foraging Theory e o Broad Spectrum Revolution.

**Optimal Foraging Theory:** Esta teoria baseia – se no sentido prático e económico da procura por alimento, ou seja, uma exploração de recursos, não minimizando a diversidade da dieta, tendo em conta factores que poderiam influenciar as decisões humanas. Estes factores fazem arte de um plano de contenção de tempo na procura e exploração de alimento, optando – se pelo recurso de maior rentabilidade, maximizando o ganho de energia e relevando a dieta em termos calóricos e de processamento até uma próxima expedição por aquisição de recursos. Quando a abundância diminui, o tempo de procura aumenta e geralmente a diversidade na dieta também aumenta, no entanto, a crítica formulada por especialistas remete para os valores culturais que se encontram inexistentes com esta teoria, assim como, o comportamento humano, que abrange uma complexidade austera. Importante mencionar que a teoria Optimal Foraging Theory abrange toda sociedade envolvida, independentemente do seu tamanho, desde o grupo responsável pelo alimento até à sua ingestão, culminado numa construção evolucionária de prós e contras das decisões tomadas.

**Broad Spectrum Revolution:** Esta teoria, proposta por Kent Flannery, ao contrário da Optimal Foraging Theory, questiona a amplitude da dieta, isto é, há uma

procura por recursos num território de exploração mais pequeno, tendo como consequência a diminuição do tempo de procura, assim como, menos selectividade dos recursos básicos. O aumento demográfico, as mudanças climáticas (incluindo a subida do nível médio do mar) foram as causas principais para esta mudança de estratégias de mobilidade e subsistência das populações humanas. Talvez deste modo, a teoria Broad Spectrum Revolution opta pelos recursos que fornecem valores calóricos reduzidos, assim como moluscos, animais marinhos e animais terrestres de pequeno porte, utilizando técnicas de armazenamento de modo a conservar o alimento e tecnologias adaptadas aos novos meios de subsistência.

**Pág. 44: Alterações climáticas em geral:** “[...] facing the limit of resilience. Swedish reindeer-herding Sami perceive climate change as yet another stressor in their daily struggle. [...] The forecasts about climate change from authorities and scientists have contributed to stress and anxiety. Other societal developments have led to decreased flexibility that obstructs adaptation. *In* Furberg, M., Evengård, B., Nilsson, M. (2013). Facing the limit of resilience: Perceptions of Climate Change among reindeer herding Sami in Sweden. *International Journal of Circumpolar Health*, N° 72 (Supplement 1), pág. 520.

**Pág. 44: Desastre Chernobyl:** “The incident has had far-reaching effects on Sámi health, economy, demography and emotions. [...] increased risk of [...] depression, anxiety and emotional stress (sorrow, rage and dispiritedness) as key health issues. *In* Howitt, Richard. (2001). Hydro power in Norway and Québec *in* Rethinking Resource Management: Justice, Sustainability and Indigenous People. Routledge, New York, pág. 299.

**Pág. 44: Impostos, conceito de Fronteira e Políticas de Noruegização:** “Although only around 10 per cent of the Sámi conduct (historically and currently) reindeer herding is considered one of the main lifestyles and bases of culture. In 1826, the last área jointly taxed by Russia and Norway became part of Norway. In 1852, the closing of the border between Norway and Finland resulted in social distress.” *In* Stepien, A., Petrétei, A. & Koivurova, T. (2015) Sámi Parliaments in Finland, Norway and Sweden *in* Managing Diversity through Non-Territorial Autonomy: Assessing Advantages, Deficiencies and Risks. Malloy, T., Osipov, A., Vizi, B. (eds.), Oxford Press, págs. 122-123.

## BIBLIOGRAFIA

Abram, David (2007). *A Magia do Sensível. Percepção e Linguagem num mundo mais do que humano*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

Albuquerque, Edu Silvestre e Cesar, Tamires Regina Aguiar de Oliveira (2012), As fronteiras na era da globalização e os novos rumos da Geografia Política in *Sociedade e Território*, Natal, Vol. 24, Nº 2, Julho/Dezembro 2012, págs. 209-222.

Albrecht, Glenn. (2005). Solastalgia: A New Concept in Health and Identity. *Australasian Psychiatry*, 3, págs. 41-55.

Aslaksen, Iulie, Glomsrød, Solveig & Ingeborg Myhr, Anne. (2007). Ecology and economy in the Arctic: Uncertainty, knowledge and precaution in *Statistics Norway*, Nº525, págs. 1-18.

Appadurai, A. (1988). “Putting Hierarchy in Its Place” in *Cultural Anthropology*, Nº 3, págs. 36-49.

Augé, Marc & Colleyn, Jean-Paul. (2006). *The World of the Anthropologist*. Berg, Oxford–New York.

Baker, Paul T. (1962). The Application of Ecological Theory to Anthropology in *American Anthropologist*, New Series, Vol. 64, No. 1, Part 1, págs. 15-22.

Barth, Frederik. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. Little, Brown and Company, Boston.

Bateson, Gregory. (2000). *Steps to an Ecology of Mind*. The University of Chicago Press, Chicago.

Bausinger, H. (1986). Toward a Critique of Folklorism Criticism in *German Volkskunde: a decade of theoretical confrontation, debate and reorientation (1967-77)*, J. Dow & H. Lixfeld (eds.), Bloomington, Indiana University Press.

Bauman, Richard. (1992). *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments*. Oxford University Press, New York.

Billig, Michael & Nunez, Rosamaria. (1998). *El nacionalismo banal y la reproduccion de la identidad nacional*. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 60, No. 1 (Jan. - Mar., 1998), págs. 37-57.

Bravo, Michael T. (2006). Against determinism: A reassessment of Marcel Mauss's essay on seasonal variations in *Érudit: L'influence de Marcel Mauss*, Volume 30, número 2, 2006, págs. 33-49.

Bourdieu, Pierre. (2007). *A economia das trocas simbólicas*. Perspectiva, Brasil.

Butler, Richard & Hinch, Thomas. (2007). *Tourism and Indigenous Peoples: Issues and Implications*. Oxford, United Kingdom.

Bergman I. (2004). Deglaciation and colonization: pioneer settlements in northern Fennoscandia. *Journal of World Prehistory*, 18, págs. 155-77.

Cabral, João de Pina. (2010). Lusotopia como Ecumene in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25 N° 74, págs. 6-187.

Cabral, João de Pina. (2014a). World: An anthropological examination (part 1) in *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4, págs. 49-73.

Cabral, João de Pina. (2014b). World: An anthropological examination (part 2) in *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4, págs. 149-184.

Cavalli-Sforza LL, Piazza A. (1993). *Human genomic diversity in Europe: a summary of recent research and prospects for the future*. *Eur J Hum Genet*, 1, págs. 3-18.

Cavalli-Sforza LL, Menozzi P, Piazza A. (1994). *The history and geography of human genes*. Princeton: Princeton University Press.

Clifford, James. (1988). Identity in Mashpee in *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, págs.277-346.

Clifford, James. (1994). Diasporas in *Cultural Anthropology*, Vol. 9, No. 3, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future (Aug., 1994), págs. 302-338.

Comaroff, Jean & John. (2009). *Ethnicity, Inc*. The University of Chicago Press, Chicago.

D'Anglure, Bernard Saladin. (2004). Mauss et l'anthropologie des Inuit in *Sociologie et sociétés*, Volume 36, 2, Automne, págs. 91-130.

Devers, Silvie. (1990). Le Centre d'Etudes Arctiques. *Norois*, Vol. 148, págs. 464-474.

Emerson, R.M, Fretz, R.I & Shaw, L. (1995). *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago. University of Chicago Press.

Eriksen, Thomas Hylland. (2002). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Pluto Press, England.

Eriksen, Thomas Hylland. (2009). Living in an Overheated World: otherness as a Universal Condition. *Identity Politics: Histories, Regions and Borderlands, Acta Historica Universitatis Klaipedensis XIX*, Studia Anthropologica III, 2009, PÁGS. 9-24.

Eriksen, Thomas Hylland. (2012). *The need for anthropology and the three crises of globalization*, comunicação apresentada em Brisbane, na conferência anual Australian Anthropological Society (AAS), a 26 de Setembro de 2012.

Engelbert, Jiska. (2012). *From Cause to Concern: Critical Discourse Analysis and Extradiscursive Interests* in CADAAD Journal, Vol. 5 (2), págs 54-71.

Fitzhugh B. (2003) The Evolution of Complex Hunter-Gatherers. In: The Evolution of Complex Hunter-Gatherers. Interdisciplinary Contributions to Archaeology. Springer, Boston, MA.

Gáski, Harald. (2003). Sámi son of the sun in *Samefolkets Sang: I God Nasjonalsang Tradisjon*, Nº 79, Karasjok, Davvi Girjii.

Gaski, Harald. (2010). *Time is a Ship that never casts anchor: Sámi Proverbs*. Čalliid, Lágádus.

Gaski, Harald. (2011). Song, Poetry and Images in writing: Sami Literature in *Nordlit*, Nº 27.

Gillbert, Jérémie. (2006). *Indigenous Peoples' Land Rights under International Law: From Victims to Actors*. Transnational Publishers, New York.

Greenwood, Davydd J., (1977). Culture by the Pound: an Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization in *Smith, Valene L., Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*. Blackwell Publishers, pags. 129-138.

Goodstein, Eban. (2008). *Economics and the environment*. Hoboken, John Wiley & Sons.

Gordon, B.C. (2000). *World Rangifer Communal Hunting: Hunters of the Recent Past*. One World Archaeology, London.

Hannigan, John A. (1997). *Sociologia ambiental: a formação de uma perspectiva social*. Instituto Piaget, Lisboa, págs. 48-240.

Hannerz, Ulf. (2007). "Being There...and There...and There! Reflections on Multi-Sited Ethnography" in "Ethnographic Filedwork: an anthropological Reader",

editado por Robben, A. C. G. M. & Sluka, J. A. in *Anthologies in social and cultural Anthropology N° 9 Series*. EUA, Blackwell Publishing

Hansen, Ketil L. *et alii.* (2008). *Ethnic Discrimination and Bullying in the Sami and Non-Sami populations in Norway: the Saminor Study*. *International Journal of circumpolar Health*, 67:1.

Handler, Richard. (1986). *Authenticity in Anthropology Today*, Vol. 2, N° 1 (Feb., 1986), págs. 2-4.

Handler, Richard & Gable, Eric. (1996). *After Authenticity at an American Heritage Site in Anthropology Today*, 98, No. 3. (Sep., 1996), págs. 568-578.

Handler, Richard & Saxton, William. (1988). *Dyssimulation: Reflexivity, Narrative, and the Quest for Authenticity in "Living History"* in *Cultural Anthropology* 3, N°3, págs. 242–260.

Heidegger, Martin. (2009). *Ser e Tempo*. Vozes, Petrópolis, Brasil.

Helander-Renvall, Elina. (2007). Logical Adaptation to Modern Technology - Snowmobile Revolution in Sápmi in *First Theme*. University of Lapland, Finland, págs. 27-33.

Hepokoski, Warren H. (2000). *Lars Levi Laestadius and the Revival in Lapland*. Culpeper, Virginia.

Heith, Anne. (2016). Situatedness and Diversity: Representations of Lars Levi Laestadius and Laestadianism in *Kult*, Vol. 14, Umeå University, Faculty of Arts, Department of culture and media studies, págs. 90-110.

Hidler, Thomas (2014). *Sámi Musical Performance and the Politics of Indigeneity in Northern Europe*. Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.

Hornborg, Alf. (2006). *Animism, Fetishism, and Objectivism as Strategies for Knowing (or not Knowing) the World*. *Ethnos*, Vol. 71:1, Março de 2006, Lund University, Sweden, págs. 21-32.

Hutchinson, John & Smith, Anthony D. (eds.) (1996). *Ethnicity*. Oxford University Press, New York.

Hutchinson, John & Smith, Anthony D. (eds.) (1994). *Nationalism*. Oxford University Press, New York.

Ingold, Tim. (1997). *Work, Identity and Environment: Finns and Saami in Lapland in Artic Ecology and Identity*. Akadémiai Kiadó, Los Angeles, International Society for Trans-Oceanic Research, págs. 41-68.

Ingold, Tim. (1980). *Hunters, Pastoralists and Ranchers*. Cambridge University Press.

Ingold, Tim (2000). *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, London and New York.

Ingold, Tim. (2010). Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16.

Ingold, Tim (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. Routledge, Reino Unido e Estados Unidos da América.

James, Alan. (1989). Lapps: Reindeer Herders of Lapland in *Children's Literature Collection*, Rourke Publications, Vero Beach, Florida.

Jonsson, Gunnar & Svonni, Ida-Maria. (2015). Sámi Children's Images of Identity: A Matter of Relations in *Children's Images of Identity: Drawing the Self and the Other*, Brown, Jill & Johnson, Nicola (ed.), Sense, págs. 75-87.

Juvkam, Dag. (1999). Historisk oversikt over endringer i kommune: og fylkesinndelingen in *Publikasjonen gir en samlet framstilling av endringer i kommuneinndelingen 1838-1998*, Rapporter 99/13, Statistisk sentralbyrå, Oslo-Kongsvinger.

Kelly, Robert (1983) Hunter-gatherer mobility strategies. *J Anthropol*, N° 39, págs. 277-306.

Kvernmo, Marie. (2014). *Beaivváš – an institution for Sámi culture management or mainstream entertainment?: The Sámi National Theatre's role in the Sámi community of Norway*. Faculty of Humanities, Social Sciences and Education, Artic University of Norway, págs. 5-94.

Kraft, Ellen Siv. (2015). Sami Neo-Shamanism in Norway: Colonial Grounds, Ethnic Revival and Pagan Pathways in *Rountree, Kathryn, Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist Impulses*, Berghahn págs. 25-42.

Lee, Richard & Daly, Richard. (1999). *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge, United Kingdom.

Leeming, David Adams. (2010). Creation Myths of the World: An Encyclopedia. Vol I, Parte 1 e 2, ABC-CLIO, págs. 170-171.

Lehtola, Veli-Pekka. (s.d.). Sami on the stages and in the zoos of Europe in *Onthestages*, Giellagas institute at the University of Oulu, Oulu (Uleåborg, Finland), págs. 324-353.

Löfgren, Orvar. (1989). The Nationalization of Culture in *Journal of European Ethnology "Ethologia Europea"*, Vol. XIX, págs. 5-25.

Lund, Eiliv *et alii*. (2008). *The Sami: Living Conditions and Health*. International Journal of circumpolar Health, 67:1.

Marcus, George, E. (1998). *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Manker, Ernst M. (1953). Lapland and the Lapps. Almqvist & Wiksell, Stockholm.

Manker, Ernst M. (1975). People of eight seasons: The story of the Lapps. Svenska Forlags AB Nordbok, Gothenburg, Suécia.

Mauss, Marcel. (1904-1905). *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos: Étude de morphologie sociale*. L'Année Sociologique, IX, Paris.

Mauss, Marcel. (2002). *The Gift: The form and reason for Exchange in archaic societies*. Routledge, London, págs. 1-225.

Mazzulo, Nuccio. (2005). *Environmental Conservation and Local interest in Finnish Lapland*. Conservation and Society, Vol. 3, N°2, University of Lapland, Finland.

Mellars P. (1994) The upper Paleolithic revolution in *Cunliffe: The Oxford illustrated prehistory of Europe*. Oxford: Oxford University Press, págs. 42-78.

Minde, Henry (1998). Constructing Laestadianism: A case for Sami survival? in *Acta Borealia*, 15:1, 5–25.

Minde, Henry. (2005). *Assimilation of the Sami: Implementation and Consequences*. Journal of Indigenous Peoples Rights, N° 3, págs. 5-25.

Mörkenstam, Ulf. (2005). *Indigenous Peoples and the right to self-determination: the case of the Swedish Sami People*. The Canadian Journal of Native Studies, XXV, N° 2.

- Morton, Timothy. (2007). *Ecology without Nature*. Harvard University Press, Cambridge.
- Morton, Timothy. (2016). *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. Columbia University Press, New York.
- Moutinho, Mário C. M. (1979). Le Mouvement Écologique en Laponie in *Boréales*, N° 14, págs. 388 - 390.
- Moutinho, Mário C. M. (1978). Semi-nomadisme et Nomadisme en Laponie in *Boréales*, N° 8, págs. 1747 – 176
- Moutinho, Mário C. M. (1976). L'Élevage du Renne par les Lapons de Suède: Situation Actuelle et Devenir in *Boréales*, N° 1, págs. 34 – 37.
- Moutinho, Mário C. M. (1981). Pour l'histoire des Lapons Orientaux in *Revue do Centre d'Études Arctiques*, N° 21, págs. 567 - 571.
- Muss, Nathan. (2010). Who are the Sámi? Vesterheim, Vol. 8, N°1, págs. 6-11
- Neal, Mark Anthony. (2013). Nigga: The 21st-Century Theoretical Superhero in *Cultural Anthropology*, Vol. 28, N° 3, págs. 556-563.
- Nyseth, Torill & Pedersen, Paul. (2014). *Urban Sámi Identities in Scandinavia: Hybridities, Ambivalences and Cultural Innovation in Acta Borealia-A Nordic Journal of Circumpolar Societies*, Vol. 31, No. 2, 131–151.
- Nyseth, Torill & Viken, Arvid. (2009). *Place Reinvention: Northern Perspectives*. Ashgate Publishing, Surrey.
- Ollila, Anne. (1998). Perspectives to Finnish Identity. *Scandinavian Journal of History*, Volume 23, Numbers 3-4, 1 September, Routledge, págs. 127-137.
- Origet du Cluzeau, C. (2013). *Amours et tourisme*, Paris, L'Harmattan.
- Pálsson, Hermann. (1999). The Sami People in Old Norse Literature in *Nordlit*, 5, 29-53.
- Paine. R. (1982). *Dam a River, Damn a people? Sammi livelihood and the Alta/Kautokeino Hydro-Electric Project and the Norwegian Parliament*. IWGIA, n°45, Copenhaga, págs. 1-107.
- Phillips, David J. (2001). Nomadic Pastoralists of Europe in *Peoples on the Move: Introducing the Nomads of the World*. Piquant, UK, Págs. 421-426.
- Pickering, Andrew. (2016). The Ontological Turn: Taking Different Worlds Seriously in *Social Analysis*, págs.1-19.

Preston, Andrew. (2011). Saami and Norwegians protest construction of Alta Dam, Norway, 1979-1981. Swarthmore College, including Peace and Conflict Studies, the Peace Collection, and the Lang Center for Civic and Social Responsibility, págs. 1-6.

Procter, David E. (2005). *Civic Communion: The Rhetoric of Community Building*. Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.

Regeringskansliet-Ministry of Agriculture, Food and Consumer Affairs. (2005). Karin Kvarfordt, Nils-Henrik Sikku & Michael Teilus (ed.) in cooperation with the National Sami Information Centre, which is attached to the Sami Parliament. *The Sami – an Indigenous People in Sweden*. Västerås.

Robinson, Roxy. (2015). Music Festivals and the Politics of Participation in *Ashgate Popular and Folk Music Series*. Ashgate Publishing, Surrey.

Sanjec, Roger. (1990). *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Cornell University Press.

Santos, Filipe Duarte. (2004). Alterações Climáticas: Situação Actual e Cenários Futuros, s.n., Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, págs. 1-19.

Santos, Filipe Duarte. (2012). *Alterações Globais: Os desafios e os riscos presentes e futuros*. Fundação Francisco Manuel dos Santos, Lisboa, Portugal.

Simon, Thomas W. (2012). *Ethnicity Identity and Minority Protection: Designation, Discrimination and Brutalization*. Lexington Books, United Kingdom, págs. 159-162.

Sobral, J. M. (2003), “A Formação das Nações e o Nacionalismo: os Paradigmas Explicativos e o Caso Português”, *Análise Social*, vol. XXXVII (165): 1093-1126.

Sobral, J. M. (2004), “Memoria Social, Identidad, Poder y Conflicto”, *Revista de Antropología Social*, 13: 133-155.

Spencer, Jonathan. (1996). Orientalism in *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. (1996). Barnard, Alan & Spencer, Jonathan. Nova Iorque. Routledge, págs. 613-614.

Spencer, Jonathan. (1996). Modernism, Modernity and Modernization in *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. (1996). Barnard, Alan & Spencer, Jonathan. Nova Iorque. Routledge, págs. 571-568.

Stern, Pamela R. (2013). *Historical Dictionary of the Inuit*. The Scarecrow Press, Maryland, Estados Unidos.

Stephens, Sharon. (1995). Physical and Cultural Reproduction in a Post-Chernobyl Norwegian Sami Community in *Conceiving the New World Order: the Global Politics of Reproduction*. Berkeley: University of California Press.

Svensson, Tom. (1992). Clothing in the Arctic: A Means of Protection, a Statement of Identity in *Arctic*, N°1, Vol. 45, págs. 62-73.

Tägil, Sven. (1995). *Ethnicity and Nation Building in the Nordic World*. Southern Illinois University Press, USA.

The American Journal of International Law. (1948). Treaty of Peace with Finland (1948), *Treaty Series* Vol. 42, N° 3.

United Nations. (2008). *United Nations Declaration on the Rights of the Indigenous People*. Págs. 1-15.

Utsi, John Erling *et alii*. (2005). *The Sami – an Indigenous People in Sweden*. Ministry of Agriculture, Food and Consumer Affairs, Västerås.

Viveiros de Castro, Eduardo. (2004). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena in *O que nos faz pensar*, N°18, Setembro de 2004, págs. 225-254.

Viveiros de Castro, Eduardo. (1996). Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio in *MANA* 2 (2), págs.115-144.

Ween, Gro. (2005). Alta/Kautokeino demonstrations in *Encyclopedia of the Arctic*, Mark Nutall (ed.), Vol. I, Routledge, Nova Iorque, págs. 70-71.

Zechenter, Elizabeth M. (1997). In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual in *Journal of Anthropological Research*, Vol. 53, No. 3, Universal Human Rights versus Cultural Relativity, págs. 319-347.

## REFERÊNCIAS ELECTRÓNICAS

Barnes, Naomi. (2014). Using Facebook for educational research: Choice, trials, reflection and insight”, comunicação apresentada na conferência *The Joint Australian Association for Research in Education and New Zealand Association for Research in*

*Education*, Griffith Research Online. Disponível na URL: <https://research-repository.griffith.edu.au>. Consultada a 20 de Junho de 2017.

BBC News. (2004). Global warming 'biggest threat'. Disponível na URL: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/sci/tech/3381425.stm>. Consultada a 23 de Agosto de 2017.

Bluteau, Raphael (1712-1728). Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasilico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos... / pelo Padre D. Raphael Bluteau. - Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesus, Vol. 10, págs. 74-75. Disponível na URL: <http://purl.pt/13969/4/>. Consultada a 10 de Julho de 2017

Demant Hatt, E. & Sjöholm, B. & Beach, H. (2013). *With the Lapps in the High Mountains: A Woman among the Sami, 1907–1908*. Madison: University of Wisconsin Press, *Project MUSE*. Disponível na URL: <https://muse.jhu.edu/book/22418>. Consultada a 22 de Janeiro de 2017.

Eriksen, Thomas Hylland (2016). *An overheated world*. Disponível na URL: <http://www.sv.uio.no/sai/english/research/projects/overheating/>. Consultada a 10 de Julho de 2017.

Kuutma, Kristin. (1998). Festival as Communicative Performance and Celebration of Ethnicity in Folklore. *Electronic Journal of Folklore*, N°7. Disponível na URL: <https://www.folklore.ee/folklore/vol7/festiva.htm>. Consultada a 22 de Maio de 2016.

Kuutma, Kristin. (1996). Cultural Identity, Nationalism and Changes in Singing Traditions in Folklore: *Electronic Journal of Folklore*, N°7. Disponível na URL: <https://www.folklore.ee/folklore/vol2/ident.htm>. Consultada a 22 de Maio de 2016.

Lo Iacono, Valeria, Symonds, Paul and Brown, David H.K. (2016). 'Skype as a Tool for Qualitative Research Interviews'. *Sociological Research Online* 21, 12. Disponível na URL: <http://www.socresonline.org.uk/21/2/12.html>. Consultada a 5 de Abril de 2017.

NEI. (2013). Nuclear Energy. Disponível na URL: <https://www.nei.org/News-Media/News/News-Archives/fukushima-chernobyl-and-the-nuclear-event-scale>. Consultada a 6 de Julho de 2017.

Norsk Biografisk Leksikon. (2009). Disponível na URL: <https://nbl.snl.no/>. Consultada a 21 de Julho de 2017.

Riksarkivet. (2006). Nils Nilsson Skum. Disponível na URL: <https://sok.riksarkivet.se/Sbl/Presentation.aspx?id=6029>. Consultada a 2 de Agosto de 2017.

Sibley, George. (2008). “Hunters and gatherers in the 21st century”, *Colorado Central Magazine*, Economy, 8. Disponível na URL: <http://cozine.com/2008-august/hunters-and-gatherers-in-the-21st-century/>. Consultada a 6 de Julho de 2017.

Stephens, Sharon. (1987). “Chernobyl Fallout: A Hard Rain for the Sami”, *Cultural Survival Quarterly*, 11, págs. 66-71. Disponível na URL: <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/chernobyl-fallout-hard-rain-sami>. Consultada a 6 de Julho de 2017.

Store Norske Leksikon. (2016). Norges Geografi: Finnmark. Disponível na URL: <https://snl.no/Karasjok>. Consultada a 14 de Dezembro de 2016.

The American Heritage Dictionary of the English Language. (2000). Houghton Mifflin Company. Disponível na URL: <https://web.archive.org/web/20010412155403/http://www.bartleby.com:80/61/24/E0212400.html>. Consultada a 10 de Julho de 2017.

UNRIC-United Nations Regional Information Centre of Western Europe (2015). *The Sami through their own perspective*. Disponível na URL: <http://www.unric.org/en/latest-news/27749-the-sami-through-their-own-perspective>. Consultada a 4 de Maio de 2016.

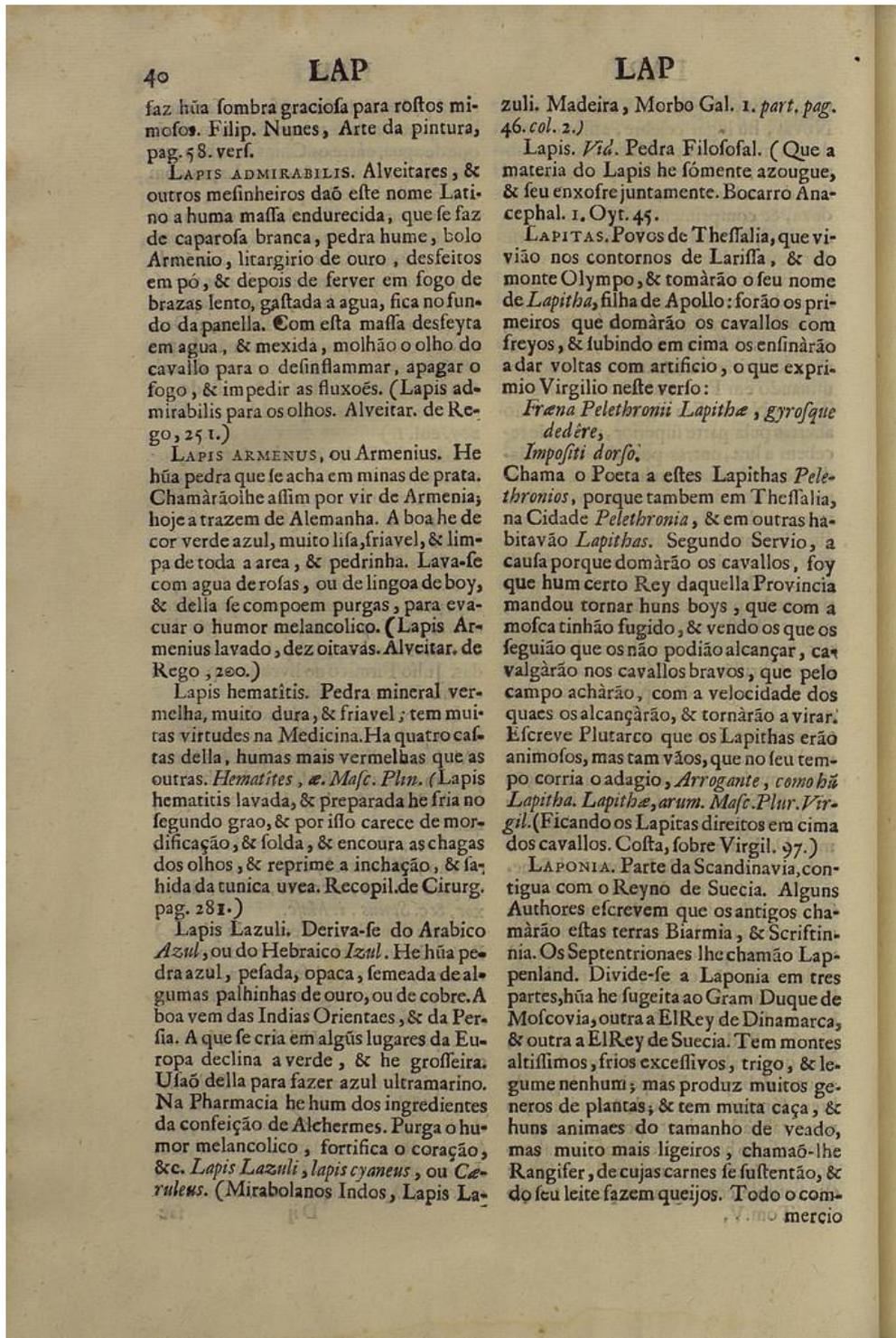
UCMP (2006). The tundra biome and the forest biome. Disponível na URL: <http://www.ucmp.berkeley.edu/>. Consultada a 2 de Janeiro de 2017.

UNRV History. (2003). *Tacitus: Germania*. Disponível na URL: <http://www.unrv.com/tacitus/tacitusgermania.php>. Consultada a 18 de Junho de 2017.

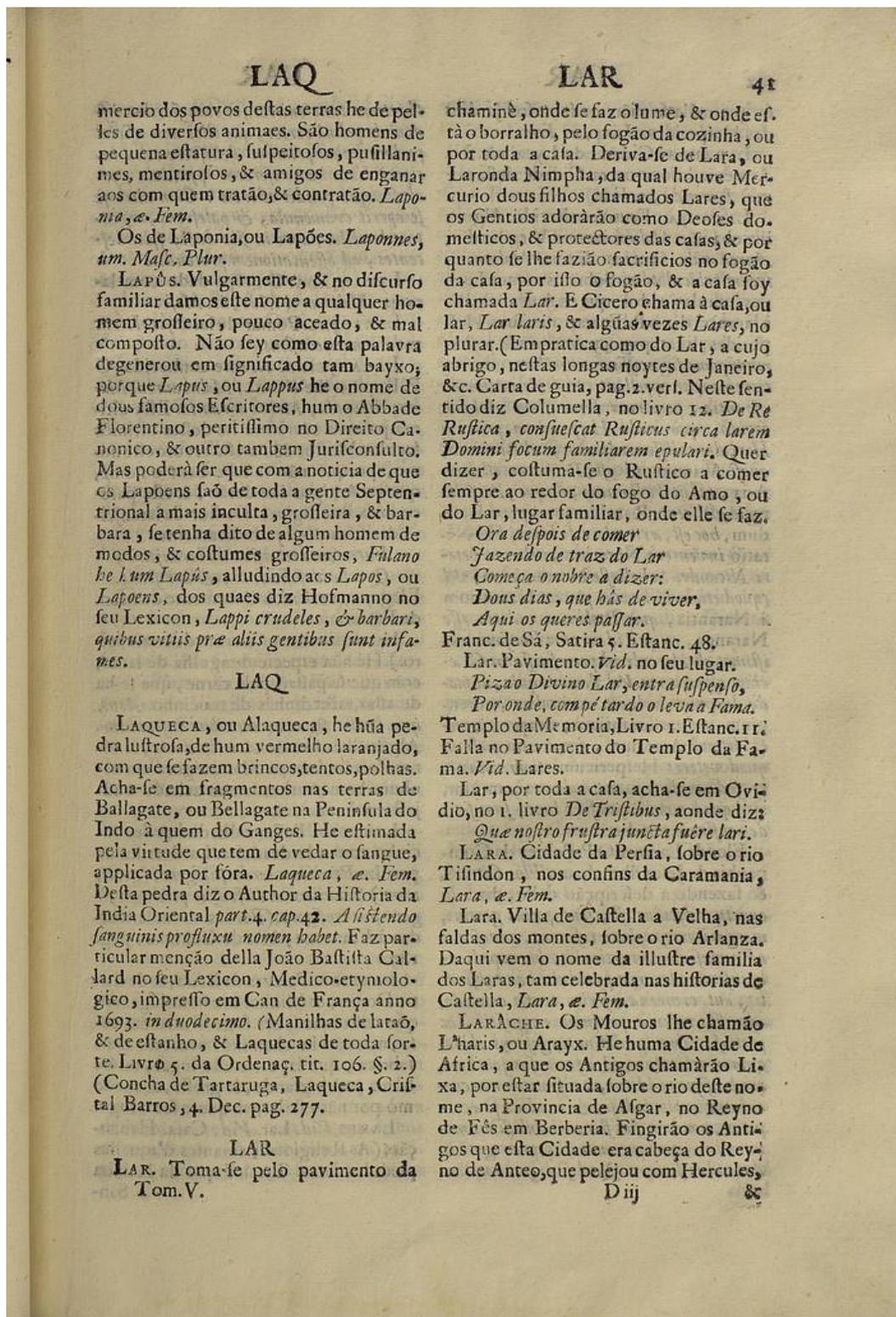
# ANEXOS



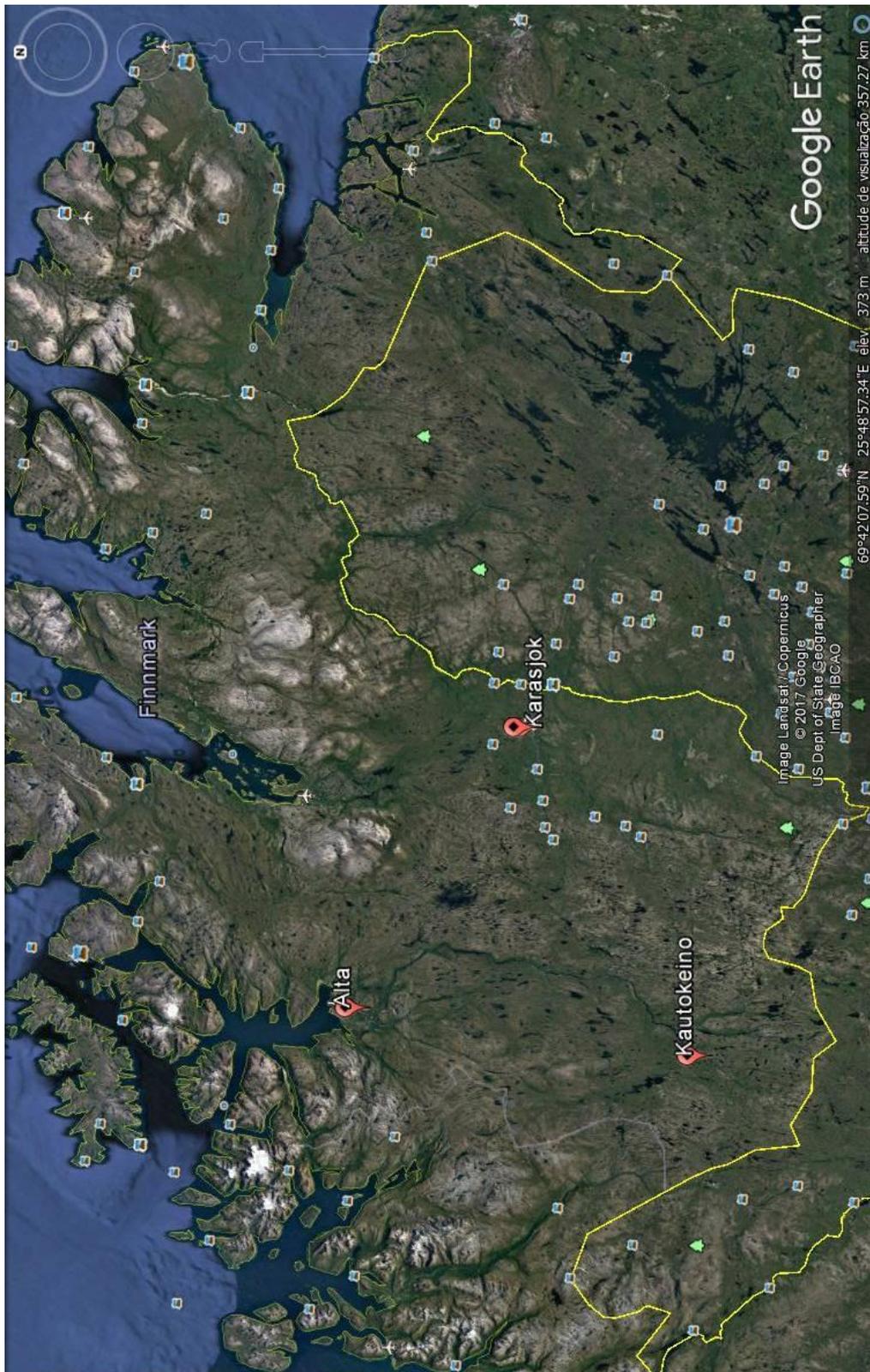
Anexo 1. Mapeamento de todas a comunidades indígenas do Círculo Polar Ártico e Sub-Ártico. (URL: <http://arctic.ru/population/>)



Anexo 2. Página Esquerda (74) do Dicionário Rafael Bluteau. Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal (URL: [http://purl.pt/13969/3/1-2775-a/1-2775-a\\_item3/index.html#/74](http://purl.pt/13969/3/1-2775-a/1-2775-a_item3/index.html#/74))



Anexo 3. Página Esquerda (74) do Dicionário Rafael Bluteau. Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal (URL: [http://purl.pt/13969/3/1-2775-a/1-2775-a\\_item3/index.html#/74](http://purl.pt/13969/3/1-2775-a/1-2775-a_item3/index.html#/74))



Anexo 4. Mapa do Condado de Finnmark, com os respectivos municípios visitados.

Coord: 69°42'07.59''N 25°48'57.34''E. Alt. de visualização: 357.27 km. Fonte:

Googleearth.pt



Anexo 5. Bandeira Sámi em postal adquirido em Karasjok numa das diversas lojas de conveniência.



Anexo 6. Cartão de Visitante adquirido no Parlamento Sámi em Karasjok.



Anexo 7. Grupo Parlamentar Sámi 2013-2017. (Diferentes gáktis do Sul e Norte da Sápmi)



Anexo 8. Laila Labba no Bar Rori & Spiseri, em Karasjok.



Anexo 9. Lill Tove num centro improvisado de trabalhos manuais, com o intuito de reciclar antigas garrafas de vidro.



Anexo 10. As únicas situações de propaganda existentes em Karasjok são destinadas ao turismo.



Anexo 11. Umas das Várias Lojas de Conveniência em Karasjok.



Anexo 12. Exposição no centro de Artes Sámi de Karasjok – Samisk senter for samtidskunst.



Anexo 13. Exposição no centro de Artes Sámi de Karasjok – Samisk senter for samtidskunst.