

Grzegorz Bonusiak

Status Saamów
w państwach nordyckich
w świetle międzynarodowych standardów
ochrony praw ludów rdzennych

Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego

**Status Saamów w państwach nordyckich
w świetle międzynarodowych standardów
ochrony praw ludów rdzennych**

Grzegorz Bonusiak

**Status Saamów w państwach nordyckich
w świetle międzynarodowych standardów
ochrony praw ludów rdzennych**



Wydawnictwo
Uniwersytetu Rzeszowskiego
Rzeszów 2016

Recenzent
prof. dr hab. GRZEGORZ JANUSZ

Opracowanie redakcyjne, korekta i łamanie
BOGDAN STRYCHARZ

Opracowanie techniczne
EWA KUC

Projekt okładki
GRZEGORZ WOLAŃSKI

Okładka przedstawia budynek parlamentu Saamów w Norwegii
inspirowany kształtem tradycyjnych schronień koczowniczych pasterzy reniferów.

© Copyright by
Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego
Rzeszów 2016

ISBN 978-83-7996-279-2

1270

WYDAWNICTWO UNIwersytetu Rzeszowskiego
35-959 Rzeszów, ul. prof. S. Pigonia 6, tel.: 17 872 13 69, tel./faks: 17 872 14 26
e-mail: wydaw@ur.edu.pl; <http://wydawnictwo.ur.edu.pl>
wydanie I; format B5; ark. wyd. 24,20; ark. druk. 22; zlec. red. 20/2016

Druk i oprawa: Drukarnia Uniwersytetu Rzeszowskiego

Spis treści

Wstęp	7
-------------	---

ROZDZIAŁ I

Ludy rdzenne na forum międzynarodowym	21
1. Działania ludów rdzennych na drodze do międzynarodowego uznania	22
2. Społeczność międzynarodowa wobec ludów rdzennych	45
2.1. Przedstawiciele szkoły prawa naturalnego wobec kolonializmu	47
2.2. Pozytywizm prawny wobec kolonializmu	50
2.3. Misja cywilizacyjna i system powierniczy	52
2.4. Prawa ludności rdzennej jako prawa człowieka	56
2.5. W stronę różnorodności kulturowej	62
2.6. Prawa ludności rdzennej jako odrębna kategoria	66
2.7. W stronę reprezentacji międzynarodowej	70
2.8. Od ludności do ludów	74
2.9. Dalsze prace nad deklaracją i stała reprezentacja ludów rdzennych na forum ONZ	83
3. Standardy ochrony praw ludów rdzennych	94
3.1. Zakres podmiotowy	96
3.2. Samostanowienie	105
3.3. Utrzymanie i rozwój kultury	111
3.4. Zachowanie i restytucja obszarów rdzennych	113
3.5. Rozwój społeczno-gospodarczy	116
3.6. Współpraca transgraniczna	118
3.7. Systemy i instytucje prawne	118
4. Podsumowanie	119

ROZDZIAŁ II

Emancypacja i współczesny status prawny Saamów w państwach nordyckich	125
1. Endo- i egzogenne przemiany sytuacji Saamów w okresie ekspansji państw na północ	135
1.1. Segregacja i asymilacja	148
2. Emancypacja Saamów	153
2.1. Odrodzenie Saamów w Norwegii	156
2.2. Odrodzenie Saamów w Szwecji	174
2.3. Odrodzenie Saamów w Finlandii	188
2.4. Transgraniczny i międzynarodowy wymiar emancypacji Saamów	195

3. Gwarancje szczególnego statusu Saamów w państwach nordyckich	202
3.1. Gwarancje statusu prawnego Saamów w Norwegii	203
3.2. Gwarancje statusu prawnego Saamów w Szwecji	212
3.3. Gwarancje statusu prawnego Saamów w Finlandii	217
4. Podsumowanie	225

ROZDZIAŁ III

Saamowie jako lud rdzenny	229
1. Gwarancje szczególnego statusu prawnego Saamów jako ludu rdzennego	238
1.1. Utrzymanie i rozwój kultury	240
1.2. Zachowanie i restytucja obszarów rdzennych	242
1.3. Rozwój społeczno-gospodarczy	244
1.4. Współpraca transgraniczna	246
1.5. Systemy i instytucje prawne	247
1.6. Samostanowienie	248
2. Realizacja ochrony prawnej Saamów jako ludu rdzennego	251
2.1. Utrzymanie i rozwój kultury	252
2.2. Zachowanie i restytucja obszarów rdzennych	269
2.3. Rozwój społeczno-gospodarczy	280
2.4. Współpraca transgraniczna	286
2.5. Systemy i instytucje prawne	288
2.6. Społeczne uwarunkowania statusu Saamów	289
3. Status Saamów w państwach nordyckich jako ludu rdzennego	298
3.1. Ochrona kultury wobec standardów międzynarodowych	300
3.2. Samostanowienie w świetle standardów międzynarodowych	309
3.3. Spodziewane przekształcenia w statusie Saamów	316
4. Podsumowanie	321
Zakończenie	325
Bibliografia	331
Akty prawne	331
– międzynarodowe	331
– wewnętrzne	332
Dokumenty i raporty	333
Orzeczenia	336
Netografia	336
Pozycje zwarte	337
Artykuły i rozdziały	344
Cytowane artykuły prasowe	350

Wstęp

Problem statusu rozsianych po świecie ludów rdzennych został po raz pierwszy wyartykułowany na arenie międzynarodowej przez Indian zaraz po I wojnie światowej. Wtedy to plemiona należące do istniejącej zapewne już od XVI w. Konfederacji Irokezów uznały się za naród i złożyły do Ligi Narodów wnioski o przyjęcie w poczet jej członków. Ówczesna międzynarodowa sytuacja polityczna sprawiła, że wniosek został zbagatelizowany, jednak to właśnie Indianie stać się mieli w przyszłości liderami walki o uznanie specjalnych praw przysługujących ludom rdzennym.

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. problem ludów rdzennych zyskał uwagę opinii międzynarodowej, co miało związek z rosnącym zainteresowaniem ochroną praw człowieka. Rozpoczął się wtedy proces kształtowania organizacji międzynarodowych skupiających przedstawicieli ludów rdzennych (współcześnie najważniejszą jest International Work Group for Indigenous Affairs) i osoby zainteresowane ich problemami. Dotychczasowa dyskryminacja stawała się znana dzięki raportom i badaniom opisującym np. przypadki odbierania dzieci aborygeńskim rodzinom w Australii¹. Z czasem ich problemami zainteresowała się Rada Gospodarczo-Społeczna ONZ, która powołała w 1982 r. Grupę Roboczą ds. Ludności Rdzennej.

Konsekwencją rozwoju zainteresowania społeczności międzynarodowej omawianymi zagadnieniami było stworzenie systemu monitorowania sytuacji ludów autochtonicznych, ogłoszenie roku 1993 Międzynarodowym Rokiem Ludności Rdzennej, a lat 1995–2004 – Dekadą Ludów Rdzennych. Równocześnie najpierw w grupie roboczej, a później Komisji Praw Człowieka odbywały się prace nad przygotowaniem całościowej deklaracji mającej wyznaczyć standardy praw przysługujących ludności rdzennej. Coraz wyraźniej punkt ciężkości przesunął się przy tym z praw indywidualnych na zbiorowe, co znalazło wyraz także w nazewnictwie, gdzie pojęcie „ludność” (*people* – jako suma jednostek posiadających prawa indywidualne) zaczęto zastępować terminem „ludy” (*peoples* – jako zbiorowości wraz z przysługującymi im prawami).

¹ *Bringing them Home: Report of the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families*, Human Rights and Equal Opportunity Commission, kwiecień 1997.

Pierwszym aktem prawa międzynarodowego uchwalonym przez wyspecjalizowaną agencję ONZ i zawierającym pojęcie „lud rdzenny” była konwencja Międzynarodowej Organizacji Pracy nr 169 z roku 1989². Zastąpiła ona wcześniejszą konwencję nr 107³, której podmiotem była ludność rdzenna. Dokument zwracał uwagę nie tylko na tradycyjne prawa polityczne, ekonomiczne, socjalne i kulturalne, ale też szczególną pozycję wynikającą z pierwszeństwa zamieszkania, odrębnej tożsamości, kultury i języka, związków kultury ze środowiskiem naturalnym, a także długotrwałej marginalizacji, prześladowań i wyzysku. W związku z tym wprowadzał specjalne uregulowania dotyczące możliwości samodecydowania przez ludy rdzenne o własnym rozwoju społecznym, kulturowym i gospodarczym, udziału w decyzjach dotyczących wykorzystania zamieszkanego przez nie terenów i środowiska, przyznania autonomii kulturalnej i – w ograniczonym zakresie – politycznej. Rozwiązania te znalazły się także w projektach przyjętej na 61. sesji Zgromadzenia Ogólnego NZ 13 września 2007 r. Deklaracji Organizacji Narodów Zjednoczonych o prawach ludów rdzennych⁴. W tekście deklaracji znalazł się m.in. zakaz przymusowej asymilacji oraz prowadzenia działań zmierzających do zmiany proporcji ludności zamieszkującej obszar rdzenny, a w szczególności zmuszania jej do opuszczenia własnych siedzib.

Tym, co w istotny sposób wyróżnia ową deklarację spośród innych międzynarodowych zobowiązań dotyczących praw człowieka, jest niezwykle silne zaakcentowanie szczególnej pozycji ludów rdzennych związanej z „niesprawiedliwością historyczną wynikającą m.in. z kolonizacji i wywłaszczenia ich ziem, terytoriów i zasobów naturalnych, co powstrzymuje je w szczególności od urzeczywistnienia prawa do rozwoju odpowiednio do własnych potrzeb i interesów”⁵. Na wszystkich ludach świata, a zwłaszcza na potomkach dawnych kolonizatorów, ciąży więc moralna odpowiedzialność za los tych, którzy przez wieki wyniszczani, marginalizowani i asymilowani, potrafili jednak zachować odrębną tożsamość kulturową nawet wówczas, gdy stali się obywatelami nowo powstających państw postkolonialnych, gdzie także nie stanowią grup dominujących. I tak jak wszystkim innym ludom świata realizującym po II wojnie

² ILO Convention 169 *Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries*, 27 czerwca 1989, [online] International Labor Organisation, http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169 (dostęp 30.11.2015).

³ ILO Convention 107 *Indigenous and Tribal Populations*, 26 czerwca 1957, [online] International Labor Organisation, https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312252 (dostęp 30.11.2015).

⁴ UN General Assembly Resolution *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, 13 września 2007, A/Res/61/295.

⁵ Preambuła, tamże.

światowej prawo do samostanowienia, im również powinna przysługiwać możliwość samodzielnego decydowania o własnym losie. I choć we współczesnych realiach raczej mało prawdopodobne jest wykrawanie kolejnych suwerennych państw, w których grupami dominującymi byłyby dzisiejsze ludy rdzenne, to nadanie im podmiotowości i prawa do samodecydowania wewnątrz istniejących państw jest zgodne z procesami demokratyzacji i ochrony praw człowieka po II wojnie światowej.

Jedynym ludem rdzennym w Europie (poza Federacją Rosyjską) są Saamowie, którzy zamieszkują Norwegię, Szwecję, Finlandię i Rosję. Klasyfikowani są zwykle jako ludy arktyczne wraz z Inuitami i ludami rdzennymi rosyjskiej Syberii, Północy i Dalekiego Wschodu. Podobnie jak w odniesieniu do pozostałych ludów arktycznych o ich emancypacji można mówić stosunkowo późno, bo dopiero od drugiej połowy XX w. Jest to związane z głębokim upośledzeniem ekonomicznym i społecznym, na co znaczny wpływ miało właśnie miejsce zamieszkania. Ekstremalny klimat obszarów podbiegunowych utrudniał prowadzenie osiadłego trybu życia i uniemożliwiał tworzenie dużych skupisk ludności. Przez wieki autochtoni byli poddawani asymilacji (Norwegia) i segregacji (Szwecja), co w połączeniu z rozproszeniem na dużych obszarach uniemożliwiała budowę wspólnej tożsamości. Dopiero zmiany społeczne i gospodarcze w XX stuleciu, w tym rozwój możliwości komunikowania się, objęcie systemem szkolnictwa ponadpodstawowego młodzieży na Dalekiej Północy (wykształcenie elit intelektualnych) i działania zmierzające do industrializacji Północy uderzające w tradycyjny styl życia Saamów uruchomiły procesy emancypacyjne w poszczególnych państwach. Wpisały się one w procesy emancypacji innych ludów rdzennych świata, które, jak wspomniano, rozpoczęli Indianie Ameryki Północnej. Rdzenny lud północnej Europy poszedł tym samym śladem i stał się drugą po Indianach grupą najmocniej angażującą się w proces uznania podmiotowości ludów rdzennych zachodzący na arenie międzynarodowej. Sytuacja Indian i Saamów w oczywisty sposób była i jest różna, choćby z tego powodu, że trudno nazwać północne części Norwegii, Szwecji i Finlandii koloniami, tak samo jak trudno użyć tego określenia w stosunku do Syberii, Dalekiego Wschodu, Północy, na które odbywała się ekspansja Nowogrodu, Wielkiego Księstwa Moskiewskiego i ostatecznie Imperium Rosyjskiego.

Skutkiem trwających przez wieki procesów ekspansji wymienionych państw na północ Saamowie tracili dominującą pozycję i stawali się grupą zmarginalizowaną pod względem politycznym, gospodarczym i społecznym, ale przede wszystkim demograficznym. Są więc mniejszością na ziemiach, które niegdyś były wyłącznie przez nich zamieszkane, i trudno dziś wskazać większe obszary, gdzie stanowią większość, choć znaczny jest ich odsetek w trzech gminach na północy Finlandii i kilku kolejnych w Norwegii. Taka sytuacja wyraźnie

odróżnia ich od wspomnianych wcześniej Indian, którzy żyją w rozproszeniu wśród potomków kolonizatorów, ale część w dalszym ciągu mieszka w większych skupiskach, w rezerwatach cieszących się znaczną autonomią. Ponieważ zapewnienie takiej formy autonomii terytorialnej jest w przypadku Saamów bardzo trudne, tym ciekawsza wydaje się specyfika rozwiązań zastosowanych w państwach nordyckich. Trzeba też pamiętać, że mowa o Norwegii, Szwecji i Finlandii, które w społeczności międzynarodowej pozostają w forpoczcie procesów demokratyzacji i ochrony praw człowieka. Rozwiązania stosowane w Stanach Zjednoczonych czy Kanadzie są najbardziej znane, jeśli chodzi o zapewnienie ludom rdzennym prawa do samostanowienia. W państwach nordyckich mamy natomiast do czynienia z inną sytuacją faktyczną, dzięki czemu wypracowane zostały odmienne rozwiązania prawne, które jednocześnie z wysoką dozą prawdopodobieństwa uznać można za bardzo zaawansowane i mogące stanowić wzorzec dla tych miejsc i ludów świata, dla których rozwiązania znane z Ameryki Północnej są niemożliwe do zastosowania.

Jak wynika z powyżej przedstawionych uwag, głównym celem badawczym niniejszego opracowania jest sprawdzenie, czy i w jakim zakresie status Saamów w państwach nordyckich odpowiada standardom stworzonym przez społeczność międzynarodową dotyczącym ochrony praw ludów rdzennych. Aby jednak odpowiednio zrealizować tak postawiony cel badawczy, konieczne jest osiągnięcie dwóch celów szczegółowych, tj. ustalenie, jaki jest faktyczny zakres zobowiązań ciążących na państwach w związku z tym, że ich terytoria zamieszkują ludy rdzenne, oraz jaki jest formalny i faktyczny status Saamów w trzech omawianych państwach. Ponadto, zgodnie z dotychczasowymi badaniami autora i odpowiednio do kategorii praw zawartych w dokumentach międzynarodowych, elementy ochrony praw ludów rdzennych należy podzielić na co najmniej dwie grupy obejmujące:

- 1) problemy zachowania i rozwoju języka, kultury i tradycyjnego stylu życia – w tym zakresie autor stawia hipotezę, że obecny status Saamów w Norwegii, Szwecji i Finlandii odpowiada standardom międzynarodowym;
- 2) problemy samorządności, udziału w decyzjach dotyczących rozwoju społeczno-gospodarczego, decydowania o przeznaczeniu ziemi i zasobów – w tym zakresie autor stawia hipotezę, że obecny status Saamów w Norwegii, Szwecji i Finlandii nie odpowiada standardom międzynarodowym.

Dodatkowo należy pamiętać, że choć badaniami objęte będą trzy państwa, które reprezentują zbliżone kultury polityczne, to mają one własne odrębne regulacje prawne i sposoby ich implementacji. Konieczne jest więc przyjęcie hipotezy roboczej o odmienności sytuacji w każdym z nich, ale jednocześnie o podobieństwie na tyle dużym, że pozwala na dokonywanie niezbędnych porównań i poszukiwanie w toku badań różnic bądź podobieństw.

Pojęcie statusu automatycznie nasuwa perspektywę instytucjonalno-prawną prowadzonych analiz i jest ona dominująca w niniejszym opracowaniu, z czego wynika także przyjęcie przedmiotowego układu treści. Należy jednak mieć świadomość, że słowo to zawiera w sobie zarówno element prawny, jak i komponent społeczny. W efekcie przyjęto socjologiczne rozumienie pojęcia „instytucja” (społeczna) – jako zobiektywizowanego, względnie powszechnie w danej społeczności akceptowanego wzorca zachowań ludzkich w tych dziedzinach, które „rozstrzygają o charakterze i funkcjonowaniu danej zbiorowości jako całości”⁶. Pozwoliło to znacznie wykroczyć poza analizę przepisów zawartych w prawie stanowionym bądź norm prawa zwyczajowego, a także poza klasyczną analizę instytucjonalno-prawną. Odpowiada to przekonaniu autora, że norm tych, a szerzej – współczesnego statusu Saamów w omawianych państwach, nie sposób odpowiednio zanalizować i wyjaśnić bez zbadania i zrozumienia procesów, które doprowadziły do ich powstania. Zarówno tych, które leżały po stronie analizowanego ludu, jak i tych, które wystąpiły wśród społeczeństw i elit politycznych państw nordyckich. Rodzi to pytania o wagę różnych czynników w procesie przemian i zmusza do przyjęcia hipotezy o tym, że w drugiej połowie XX w. doszło do ukształtowania się ponad granicami w miarę jednorodnego zjednoczenia ludzi wokół wspólnej – saamskiej przynależności etnicznej, które stało się podmiotem politycznym chcącym i zdolnym wpływać na decyzje władz państw nordyckich dotyczące statusu owej wspólnoty i jej członków.

Trudno spodziewać się, że działania Saamów rozgrywały się w oderwaniu od sytuacji międzynarodowej. Wydaje się więc, że procesy międzynarodowe miały dla kształtowania podmiotowego statusu tego ludu istotne znaczenie. To uzasadnia hipotezę, że podmiot polityczny – zjednoczenie Saamów – skutecznie wykorzystał w oddziaływaniu na władze państw nordyckich procesy zachodzące w innych państwach oraz w organizacjach międzynarodowych. Skoro jednak społeczność międzynarodowa poprzez organizacje międzynarodowe podjęła problem statusu grup etnicznych określanych pojęciem „ludy rdzenne”, to należy przyjąć hipotezę, że w drugiej połowie XX w. doszło do zjednoczenia ponad granicami państw ruchów i organizacji etnicznych, które chciały i były w stanie skutecznie oddziaływać na społeczność międzynarodową dzięki użyciu doktryny rdzenności. Powyższe rozumowanie uzupełnić należy narzucającą się w sposób oczywisty hipotezą, że Saamowie są jednym z rozsianych po świecie ludów rdzennych, a mówiąc precyzyjnie – odpowiadają zawartemu w prawie międzynarodowym rozumieniu tego pojęcia.

Potwierdzenie (bądź falsyfikacja) powyższych hipotez nie jest możliwe wyłącznie na gruncie klasycznej metody instytucjonalno-prawnej, co zmusza

⁶ K.Z. Sowa, *Wstęp do socjologicznej teorii zreszeń*, PWN, Warszawa 1988, s. 46.

do posilkowania się genetyczną metodą historyczną, gdyż zdaniem autora tylko ona, pokazując procesy i eksponując zależności przyczynowo-skutkowe, pozwala odpowiednio zrozumieć i wyjaśnić genezę, istotę i funkcje specyficznych podmiotów politycznych, jakimi są ludy rdzenne. Za niezbędne uznane więc zostały szczegółowe badania historyczne dotyczące kształtowania się położenia Saamów na płaszczyźnie społecznej, gospodarczej, politycznej i prawnej w relacjach z otaczającymi ich nordyckimi grupami dominującymi.

Na wstępnym etapie badań więcej wątpliwości autora wzbudził problem podejścia do wyjaśnienia kwestii kształtowania się standardów międzynarodowej ochrony praw ludów rdzennych. Ograniczenie się wyłącznie do przedstawienia norm międzynarodowych rodziło obawy braku zrozumienia ich istoty⁷. Możliwe było oczywiście przyjęcie metody decyzyjnej, wciąż jednak zachodziła obawa o niepełne zrozumienie podłoża obowiązujących standardów. Dodatkową przesłanką przyjęcia w badaniach metody historycznej i w efekcie szerokiego przedstawienia zmian w statusie ludów rdzennych świata, procesów ich emancypacji i ich podłoża społecznego, współpracy z innymi ruchami i organizacjami oraz kształtowania poświęconych im dokumentów przygotowywanych przez organizacje międzynarodowe był także brak odpowiednich pozycji monograficznych dostępnych w języku polskim i powszechna wśród polskich badaczy nieznajomość przedmiotowego zagadnienia.

Odpowiednio do postawionych celów i hipotez skonstruowana została struktura badań. Obejmowała ona trzy etapy:

- 1) analizę międzynarodowych standardów ochrony praw ludów rdzennych przy uwzględnieniu:
 - a) ich genezy i tła społecznego w ujęciu historycznym;
 - b) subpodmiotowego i miękkiego charakteru.
- 2) analizę statusu Saamów w państwach nordyckich przy uwzględnieniu, że podlega on ciągłym zmianom wynikającym z przesłanek wewnętrznych i zewnętrznych i jest różny w każdym z tych państw, w tym:
 - a) procesu emancypacji, jego przesłanek, dynamiki i cech charakterystycznych dla każdego z trzech państw;
 - b) rozwiązań prawnych w poszczególnych państwach;
- 3) skonfrontowanie statusu Saamów (ustalonego na etapie 2) z zestawem międzynarodowych standardów (ustalonych na etapie 1).

⁷ Ilustracją zasadności takich obaw jest porównanie tekstu oryginalnego Deklaracji NZ o prawach ludów rdzennych i jej tłumaczenia na język polski umieszczonego na stronie Permanent Forum on Indigenous Peoples. Zob. *Deklaracja Organizacji Narodów Zjednoczonych o prawach ludności rdzennej*, [online] UN Permanent Forum on Indigenous Peoples, http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_Polish.pdf (dostęp 30.11.2015). Nie wdając się w szczegółową krytykę, autor tłumaczenia nie dostrzega zbiorowego charakteru zawartych w niej regulacji.

Struktura niniejszego opracowania odpowiada kolejności prowadzonych przez autora badań. Pierwszy rozdział poświęcony jest międzynarodowym standardom ochrony praw ludów rdzennych i składa się z trzech podrozdziałów. Dwa pierwsze przedstawiają proces upodmiotowienia ludów rdzennych i ich problemów na arenie międzynarodowej oraz przemiany, jakie zachodziły wewnątrz społeczności międzynarodowej na drodze do uznania ludów rdzennych za podmioty zbiorowe i przyznania im międzynarodowej ochrony prawnej. Choć zakres czasowy omawianych wydarzeń sięga początków ery ekspansji kolonialnej państw europejskich, szczególną uwagę zwrócono na okres po II wojnie światowej, kiedy ochrona praw człowieka nabrała specjalnego znaczenia i zajęła istotne miejsce w systemie ładu międzynarodowego. Ostatnia część pierwszego rozdziału została przeznaczona na omówienie standardów międzynarodowej ochrony praw ludów rdzennych. Przyjęty układ rzeczowy odpowiada zdaniem autora zarówno głównym zakresom ochrony wskazanym przez istniejące w systemie międzynarodowym akty prawne, jak i w ogólnych zarysach wewnętrznej budowie tych aktów.

Rozdział drugi także składa się z trzech części, a ich zawartość nawiązuje do struktury przyjętej w rozdziale poprzednim. Dlatego dwie pierwsze części poświęcone są przedstawieniu procesów przemian historycznych w sytuacji Saamów. Część pierwsza skupia się na procesach zachodzących od czasów najdawniejszych do XX w., polegających na stopniowej marginalizacji, akulturacji i asymilacji omawianego ludu, druga dotyczy zaś procesu odwrotnego, a więc sięgającej początkami okresu międzywojennego, ale faktycznie nabierającej znaczenia dopiero w latach osiemdziesiątych stopniowej emancypacji Saamów. Z uwagi na odmiennosc tego procesu w trzech państwach nordyckich manifestującą się zwłaszcza w jego szybkości i postawach elit politycznych zdecydowano się na jego odrębne przedstawienie dla każdego z omawianych państw i dodatkowo również odrębnie w skali międzynarodowej poprzez działania organizacji Saamów skierowane do państw nordyckich ponad dzielącymi podmiotowy lud granicami oraz poprzez ich działania na arenie międzynarodowej wspólne z innymi rozsianymi na świecie ludami rdzennymi. Rozdział ten zamyka część poświęcona aktualnej sytuacji prawnej Saamów. Z uwagi na odmiennosc istniejących regulacji uznano, że odpowiednie będzie osobne przedstawienie obowiązujących rozwiązań prawnych w każdym z będących przedmiotem analizy państw.

Ustalenia z rozdziału pierwszego dotyczące standardów ochrony prawnej ludów rdzennych wynikających z międzynarodowych aktów prawnych oraz z rozdziału drugiego dotyczące ochrony praw Saamów w trzech państwach nordyckich są podstawą analiz, którym poświęconym został rozdział trzeci. Jego pierwsza część skupia się na odpowiedności regulacji zawartych w wewnętrznych systemach prawnych omawianych państw względem standardów

międzynarodowych. Druga do kwestii formalnego statusu Saamów dodaje stan faktyczny i poświęcona jest problemom implementacji rozwiązań prawnych oraz sytuacji w obszarach, które nie zostały odpowiednio uregulowane, a to wszystko na tle dominujących w społeczeństwach nordyckich postaw społecznych, w tym wciąż pokutujących stereotypów dotyczących Saamów. Ostatnia część tego rozdziału stanowi próbę podsumowania i oceny, czy i na ile rozwiązania prawne i faktyczne w państwach nordyckich odpowiadają zobowiązaniom określonym w międzynarodowych standardach ochrony praw ludów rdzennych. Także ona składa się z trzech części: pierwsza dotyczy kwestii ochrony kultury, druga – wewnętrznego samostanowienia Saamów, natomiast trzecia – spodziewanych przekształceń w ich statusie wynikających przede wszystkim z negocjowanej obecnie pomiędzy państwami nordyckimi i parlamentami Saamów konwencji mającej wiązać Norwegię, Szwecję i Finlandię i prowadzić do ujednoczenia sytuacji członków omawianego ludu rdzennego w tych państwach.

Przegląd źródeł, które stały się podstawą do przygotowania niniejszego opracowania, warto rozpocząć od dość zaskakującej początkowo, ale nabierającej sensu przy głębszym namyśle konstatacji. Otóż okazało się, że materiały poświęcone kształtowaniu sytuacji i międzynarodowej ochrony praw ludów rdzennych są w dużej mierze rozłączne z materiałami dotyczącymi sytuacji Saamów w państwa nordyckich. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że transformacja statusu Saamów jest egzemplifikacją szerszego zjawiska występującego na całym świecie, jednak okazuje się, że miała własny specyficzny przebieg, a przyjmowane do dziś w państwach nordyckich rozwiązania mają charakter unikatowy. Chronologicznie proces emancypacji Saamów następował z niewielkim opóźnieniem wobec Indian z Ameryki Północnej, ale równocześnie ze wzrostem międzynarodowego zainteresowania położeniem ludów rdzennych. Procesy kształtowania statusu prawnego Saamów w państwach nordyckich w dużej mierze przebiegały niezależnie od działań społeczności międzynarodowej, a bywało, że je wyprzedzały. Niemożliwe było więc odpowiednie przedstawienie i wyjaśnienie omawianego zagadnienia, przechodząc od ogółu – sytuacji w skali świata, do szczegółu – sytuacji w państwach nordyckich. Konieczne okazało się odrębne potraktowanie obu zagadnień i dopiero późniejsze ich nałożenie i porównanie. W efekcie okazało się, że źródła w obu zakresach są rozłączne i tylko w niewielkim stopniu na siebie zachodzą. Niemniej jednak kategorie wykorzystanych źródeł są w obu zakresach analogiczne. Aby przedstawić społeczne, polityczne czy gospodarcze uwarunkowania omawianych zagadnień, konieczne było sięgnięcie do odpowiednich dokumentów tworzonych przez organy państw nordyckich i samorządu Saamów oraz organizacje rządowe i pozarządowe, a także po wyniki badań i poświęcone im opracowania. Chcąc zaś przedstawić uwarunkowania prawne, należało sięgnąć po odpowied-

nie akty prawne, posiłkując się równocześnie omawiającymi je opracowaniami. W efekcie wykorzystane źródła zastane obejmują trzy kategorie: akty prawne, dokumenty i raporty oraz opracowania.

Wykorzystane akty prawne należy podzielić na dwie grupy. Są to akty prawa międzynarodowego przyjęte przez Organizację Narodów Zjednoczonych i jej organy, Międzynarodową Organizację Pracy i Bank Światowy, uzupełnione aktami regionalnych organizacji międzyrządowych (europejskich i nordyckich), oraz akty prawa wewnętrznego, w tym zwłaszcza Norwegii, Szwecji i Finlandii, ale uzupełnione o główne akty ustrojodawcze Kanady, Stanów Zjednoczonych Ameryki i Federacji Rosyjskiej.

Za właściwe uznano korzystanie głównie z oryginalnych wersji językowych, co wynikało z trzech generalnych przyczyn. Po pierwsze, istniejące tłumaczenia na polski międzynarodowych aktów prawnych i innych dokumentów poświęconych ludom rdzennym nie dostrzegają ich zbiorowego charakteru i – co z tego wynika – nie przekazują ich istoty. Po drugie, część tłumaczeń już się zdezaktualizowała z uwagi na wprowadzane nowelizacje, czego przykładem jest polskie tłumaczenie konstytucji Szwecji nieobejmujące jeszcze nowelizacji z 2010 r. wprowadzającej regulacje dotyczące Saamów. Po trzecie, próżno byłoby szukać tłumaczeń nawet na angielski ustaw i aktów niższego rzędu współtworzących porządek prawny państw nordyckich. Grupę tę uzupełniają orzeczenia sądów krajowych państw nordyckich oraz trybunałów międzynarodowych, w tym przede wszystkim w odniesieniu do Saamów – Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

Kategoria dokumenty i raporty obejmuje pozycje przygotowane i wytworzone przez szereg różnych podmiotów, a najważniejsze z nich to organy międzynarodowych organizacji rządowych (zwłaszcza specjaliści sprawozdawcy i grupy robocze funkcjonujące w ramach systemu Narodów Zjednoczonych), organy międzynarodowych organizacji pozarządowych zrzeszających członków ludów rdzennych i ich sympatyków (w skali międzynarodowej zwłaszcza Światowej Rady Ludów Rdzennych, w Fennoskandii – Rady Saamów), organy władz państwowych państw nordyckich (np. ombudsmeni, komisje specjalne), organy samorządu (parlamenty) Saamów. Część tych dokumentów jest zarchiwizowana przez odpowiednie organizacje i ich organy, a więc np. ONZ czy parlamenty Saamów, część natomiast przechowywana jest przez organizacje sympatyków ludów rdzennych, a najbogatsze tego typu archiwa udostępniają International Work Group for Indigenous Affairs oraz Cultural Survival.

Wykorzystane opracowania obejmują pozycje zwarte, artykuły, jak i części monografii, przy czym da się dokonać pewnej kategoryzacji najważniejszych powoływanych autorów. Do pierwszej grupy zaliczyć można takie osoby, jak: James Anaya, Erica-Irene Daes, Asbjørn Eide czy Rodolfo Stavenhagen

– związane ze światem nauki i jednocześnie w różnych okresach piastujące w organizacjach międzynarodowych funkcje skojarzone z problematyką ludów rdzennych. Do drugiej – autorów zaangażowanych w ruchy rdzenne i do nich przynależących, a zarazem związanych z nauką, takich jak Vine Deloria Jr., często nazywany papieżem ruchów rdzennych (zwłaszcza indiańskich), czy George Manuel, twórca pojęcia „Czwarty Świat” mającego obrazować podrzędną sytuację ludów rdzennych. Do trzeciej – naukowców, dla których problemy ludów rdzennych i Saamów plasują się w centrum ich zainteresowań badawczych, by wymienić np. Henry’ego Minde’a i Toma Svenssona. Warto wspomnieć, że szereg naukowców młodszej generacji zajmujących się sprawami Saamów związanych jest z Uniwersytetem w Tromsø, gdzie mogą m.in. doktoryzować się w zakresie studiów nad ludami rdzennymi, i Uniwersytetem w Umeå, gdzie aktywnie działa Centrum Badań Saamów (CeSam-Vaartoe). Do czwartej wreszcie – autorów, dzięki którym możemy poznać świat dawnych Lapończyków i innych przodków ludów należących do współczesnej kategorii ludów rdzennych, opisujących go z perspektywy zewnętrznego obserwatora, np. Karol Linneusz czy Mikołaj Charuzin, lub z wewnątrz, jak Johan Turi i Emilie Demantt-Hatt, choć ta ostatnia swą wiedzę zdobyła dzięki obserwacji uczestniczącej, gdyż z pochodzenia była zafascynowaną sposobem życia Lapończyków Dunką. Oczywiście katalog powoływanych opracowań i ich autorów znacznie wykracza poza przedstawione cztery kategorie.

Podniesiona powyżej uwaga o fascynacji sposobem życia Saamów lub szerzej – ludów rdzennych – u niektórych autorów pozostawała cały czas podstawą krytyki wykorzystywanych źródeł. I chodzi tu zarówno o kwestie leżące po stronie autora, jak też inspirujące innych badaczy i naukowców. Piszący te słowa należy do tych czytelników (i zapewne do tego pokolenia), którzy z wypiekami na twarzach pochłaniali historie dzielnych i honorowych Indian oraz ich przyjaciół opisywane przez Karola Maya czy opowieści o przygodach Tomka Wilmowskiego przemierzającego świat w książkach Alfreda Szklarskiego. Bez wątplenia pozostałością po nich jest sympatia do rozsianych po świecie ludów rdzennych oraz ponadprzeciętne zainteresowanie ich problemami i dążeniami. Świadomość takiego uwarunkowania wpływała na autora wówczas, gdy przelewał na papier własne myśli, jak i wtedy, gdy czytał i analizował uwagi innych badaczy.

Problemy ludów rdzennych, choć w wyniku długiego procesu przebiły się do społeczności międzynarodowej, nie stanowią przecież centralnego obiektu jej zainteresowania, a ochrona praw ludów rdzennych jest stosunkowo nowym elementem międzynarodowego systemu ochrony praw człowieka. Zainteresowanie tą tematyką może pochodzić przede wszystkim bądź z takich właśnie sympatii i młodzieńczych zainteresowań jak te wskazane w odniesieniu do au-

tora niniejszych słów, bądź ze związków z tymi problemami w wyniku przynależności do jednej z grup rdzennych lub bezpośrednich kontaktów z takimi grupami, bez względu na rodzaj związanych z tym emocji⁸. Stąd wynikała stała konieczność ostrożnego podchodzenia do opracowań i intensywne sięganie do tekstów źródłowych w postaci aktów prawnych i różnego rodzaju dokumentów. Podjęcie tematu przez autora pochodzącego z państwa, którego problem ochrony ludów rdzennych bezpośrednio nie dotyczy, wydaje się pozwalać na mniej zaangażowane i bardziej obiektywne spojrzenie.

Te same przesłanki sprawiają zapewne, że dostępna w języku polskim literatura przedmiotu jest niezwykle uboga. Wśród pozycji poświęconych Saamom należy wspomnieć o tłumaczeniu pochodzącej z 1976 r. książki Ørnulva Vorrena i Ernsta Mankera *Samekulturen. En kulturhistorisk oversikt* wydanej przez Uniwersytet w Oslo⁹ dokonany przez Tadeusza Malanowskiego oraz o kilku książkach przygotowanych przez trampów i podróżników, w których sprawy Saamów zajmują poczesne miejsce¹⁰. Nieco tylko lepiej rzecz się ma, gdy przyjrzeć się arktycznym ludom rdzennym, do których zaliczani są Saamowie. W tym kontekście do wymienionych dodać należy opracowania przygotowane przez Ewę Nowicką i grupę młodszych badaczy, zwykle socjologów lub antropologów¹¹, oraz wspomnieć o pochodzącej z 1989 r. książce Mariana Adamusa poświęconej kulturze Eskimosów (Inuitów)¹². Przede wszystkim zbiorem *case study* poświęconych głównie Indianom i ludom arktycznym, choć zawierającym teksty podejmujące problemy teoretyczne, jest książka pod redakcją Jarosława Derlickiego i Wojciecha Lipińskiego¹³. Najważniejszym polskojęzycznym źródłem wykorzystanym przy przygotowaniu niniejszego opracowania była książka zawierająca dorobek konferencji naukowej „Ludy tubylcze” zorganizowanej przez Uniwersytet

⁸ Przykładami takiego zaangażowania są prace Vine’a Delorii, który wyraźnie gloryfikuje ruch rdzenny oraz doktrynę rdzenności i domaga się specjalnej ochrony prawnej, ale równie zaangażowana jest krytyka przedstawiona przez Toma Flanagana (*First Nations? Second Thoughts*, McGill-Queen’s University Press 2000). Choć odbiła się w Kanadzie głośnym echem jako głos przeciw specjalnemu traktowaniu *First Nations* (Indian), w oczywisty sposób była pisana z punktu widzenia klasycznego liberała, głęboko przekonanego o wyższości i wyjątkowości cywilizacji Zachodu.

⁹ Pierwszą wersję wydało w 1957 r. Muzeum w Tromsø.

¹⁰ Np. o Saamach w Szwecji zob. A. Nacher, M. Styczyński, *Väggi Vårri. W tundrze Saamów*, Wyd. Alter, Kraków 2013; w Rosji: M. Wilk, *Dziennik północny. Tropami rena*, Noir sur Blanc 2007.

¹¹ E. Nowicka (red.), *Wielka Syberia małych narodów*, Nomos 2000; W. Lipiński, *Ludzie tundry. Tożsamość i granice etniczne na północy Syberii*, Wyd. DiG, Warszawa 2011.

¹² M. Adamus, *Eskimosi. Kultura, język, folklor*, PWN, Warszawa 1989.

¹³ J. Derlicki, W. Lipiński (red.), *Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie*, Wyd. DiG, Warszawa 2002.

Warszawski w listopadzie 2003 r.¹⁴ Zamieszczone w niej teksty wychodzą poza dominujące w polskiej literaturze przedmiotu socjologiczne i antropologiczne ujęcia i podejmują kwestie prawne i polityczne. Powyższy przegląd warto uzupełnić jeszcze o Aleksandra Poserna-Zielińskiego prowadzącego studia nad Indianami w Andach i wspomnieć o szeregu młodszych badaczy, których przyczynkarskie teksty rozrzucone są w różnych czasopismach i pracach zbiorowych, a przez to pozostają na marginesach dominujących w Polsce dyskusji naukowych.

Niniejsze opracowanie jest w efekcie pierwszą polskojęzyczną monografią szeroko podejmującą kwestie międzynarodowej ochrony prawnej ludów rdzennych oraz statusu Saamów i przyjmującą politologiczną perspektywę badawczą, a więc odmienną niż pojawiające się dotychczas ujęcia socjologiczne i etnograficzne. Zainteresowanych czytelników chcących rozszerzyć swą wiedzę o ludach rdzennych, a zwłaszcza o Indianach, ale niekoniecznie pragnących docierać do tekstów *stricte* naukowych, warto odesłać do czasopisma „Tawacin”, które stworzyli entuzjaści zgromadzeni w Polskim Ruchu Przyjaciół Indian. Choć od 2009 r. przestało się ono ukazywać, duża część zamieszczanych w nim przez kolejne lata tekstów dostępnych jest na stronie jego byłego wydawcy – Wydawnictwa Tipi¹⁵.

Rzut oka na tytuły powołanych powyżej pozycji, które ukazały się w języku polskim, zwraca uwagę na kwestię nazewnictwa stosowanego w niniejszym opracowaniu. Po pierwsze, autor uznaje za odpowiednie stosowanie zapisu Saamowie na oznaczenie omawianego ludu rdzennego i Saapmi na oznaczenie obszaru rdzennego tego ludu, a więc tej części terytoriów trzech państw nordyckich, którą Saamowie uważają za obszar swego pochodzenia lub obecnego występowania. Dylemat, czy chodzi o pochodzenie, czy obecne występowanie, wiąże się z dyskusją nad najdawniejszym zasięgiem siedzib Saamów w Finlandii, a uważny czytelnik odnajdzie słowa wyjaśnienia na początku drugiego rozdziału. W obu przypadkach stosowana jest pisownia obejmująca dwie litery „a”, gdyż fonetycznie odpowiada ona znakowi „á”, który należy czytać jako długie „a” i który nie występuje i nie ma odpowiednika w języku polskim. W tekście pojawiają się również określenia „Łoparowie” i „Lapończycy”. To pierwsze stosowane jest wyłącznie w odniesieniu do Saamów zamieszkujących Federację Rosyjską, gdyż tam jest powszechnie używane, w tym przez państwowe służby statystyczne. To drugie nie jest traktowane w tekście zamiennie z pojęciem „Saamowie”, dla omawianego ludu i otaczających go ludów nordyckich

¹⁴ *Ludy tubylcze. Czwarty Świat, dziedzictwo kolonializmu, skanseny świata czy partnerzy narodów?*, Warszawa 2007.

¹⁵ Wyd. Tipi, <http://www.tipi.pl>.

wiąże się bowiem z negatywnymi stereotypami, oznaczając brudasa, dzikusa, osobę gorszego stanu i niższej kultury. Bardziej odpowiednie jest nieobciążone takimi skojarzeniami pojęcie „Saamowie”. Jak powiedziano, w tekście używa się niejednokrotnie słowa „Lapończycy”. Jest ono stosowane tam, gdzie mowa o źródłach historycznych, bądź tam, gdzie jego użycie ma na celu podkreślenie sytuacji omawianego ludu sprzed lub z początku procesu emancypacji. W takim przypadku należy je odczytywać i rozumieć wraz z całym bagażem wspomnianych negatywnych stereotypów.

Po drugie, w tekście używane jest pojęcie „lud rdzenny” w miejsce częściej pojawiającego się we wcześniejszych tekstach w języku polskim pojęcia „lud tubylczy”. Autor uznaje je za lepiej oddające istotę specyfiki omawianych ludów, jednak uważając za najodpowiedniejsze określenie „ludy rdzenne”, używa także zamiennie określeń „ludy tubylcze” i „autochtoni”. Po trzecie, pojęcie „państwa nordyckie” autor rozumie i używa zgodnie z propozycją Andrzeja Berezy-Jarocińskiego, a więc jako obejmujące państwa skandynawskie: Danię, Islandię, Norwegię i Szwecję, uzupełnione o Finlandię¹⁶. Do wymienionych należałoby też doliczyć ich terytoria autonomiczne, a więc Grenlandię, Wyspy Alandzkie i Wyspy Owce. Spośród wskazanych krajów Saamowie od wieków zamieszkują Finlandię, Norwegię i Szwecję, dlatego kiedy w niniejszej książce mowa o omawianych państwach nordyckich, chodzi właśnie o trzy powyżej wymienione. Pamiętać należy, że niewielka populacja Saamów zamieszkuje także Federację Rosyjską. Jej status nie stanowi jednak przedmiotu niniejszego opracowania, gdyż rosyjski system prawny i społeczny oraz rosyjska kultura polityczna są na tyle odmienne od systemów państw nordyckich, że ujęcie komparatystyczne wydaje się niemożliwe. Ich status należałoby raczej przedstawiać na tle sytuacji innych ludów rdzennych zamieszkujących Federację Rosyjską, a zwłaszcza wyodrębnionej przez rosyjskie prawo kategorii małych ludów (narodów) rdzennych obejmującej kilkadziesiąt różnych grup etnicznych.

¹⁶ A. Bereza-Jarociński, *Zarys dziejów Norwegii*, PWN, Warszawa 1991, s. 7.

ROZDZIAŁ I

Ludy rdzenne na forum międzynarodowym

Na 107. posiedzeniu plenarnym w trakcie 61. sesji Zgromadzenia Ogólnego 13 września 2007 r. przyjęta została Deklaracja Organizacji Narodów Zjednoczonych o prawach ludów rdzennych. Stała się ona fundamentem współczesnego systemu ich ochrony, zbiorem standardów zakreślających pożądany kierunek działań dla państw członkowskich i prawną podstawą rozbudowy międzynarodowego systemu monitoringu ich przestrzegania. Jak mówiła, komentując to wydarzenie, przewodnicząca Stałego Forum ds. Ludów Rdzennych działającego jako gremium doradcze przy Radzie Gospodarczej i Społecznej NZ Victoria Tauli-Corpuz: „Dzień 13 września 2007 r. zostanie zapamiętany jako międzynarodowe święto praw człowieka dla ludów rdzennych na całym świecie, dzień, w którym Organizacja Narodów Zjednoczonych oraz jej kraje członkowskie wspólnie z ludami rdzennymi pokonały bolesną historię i postanowiły ruszyć ku przyszłości drogą, której drogowskazem będą prawa człowieka”¹⁷. W podobnym duchu wypowiedział się sekretarz generalny ONZ Ban Ki-moon, nazywając przyjęcie deklaracji zwycięstwem ludów rdzennych rozsianych na całym świecie¹⁸. Nie wolno jednak zapominać, że choć deklaracja w symboliczny sposób kończyła trwający prawie sto lat, a szczególnie intensywny w ostatnim ćwierćwieczu, bój ludów rdzennych o międzynarodowe uznanie własnej specyfiki, nie rozwiązywała automatycznie podstawowych problemów rozsianych na całym świecie autochtonów. Była zamknięciem i podsumowaniem poprzedzających ją

¹⁷ *Message of Victoria Tauli-Corpuz, Chairperson of the UN Permanent Forum on Indigenous Issues, on the Occasion of the Adoption by the General Assembly of the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, New York, 13 września 2007, s. 1, [online] UN Permanent Forum on Indigenous Peoples, <http://undesadspd.org/IndigenousPeoples/DeclarationontheRightsofIndigenousPeoples.aspx> (dostęp 30.11.2015).

¹⁸ *UN Declaration on the Right of Indigenous Peoples*, 13 września 2007, [online] UN Permanent Forum on Indigenous Peoples, <http://undesadspd.org/IndigenousPeoples/DeclarationontheRightsofIndigenousPeoples.aspx> (dostęp 30.11.2015).

działań, a zarazem otwarciem nowej długiej drogi do faktycznej implementacji przejętych 13 września 2007 r. przez społeczność międzynarodową standardów. Drogi, która wieść musi przez zmiany prawne, polityczne, gospodarcze i społeczne w państwach, na których terytoriach występują omawiane ludy, lub części terytoriów, które uważają za własne (rdzenne), i może brać początek w zmianach systemu prawnego, ale w rzeczywistości wymaga przede wszystkim zmiany postaw polityków, sędziów, urzędników i wreszcie wszystkich obywateli wobec przez wieki prześladowanych, marginalizowanych, podlegających asymilacji i akulturacji, a czasem wprost eksterminowanych współmieszkańców.

1. Działania ludów rdzennych na drodze do międzynarodowego uznania

Poszukiwania zmierzające do przedstawienia procesów zachodzących wśród opisywanych ludów należy rozpocząć od tych zbiorowości, które najczęściej kojarzą się z terminem „ludy rdzenne”, „ludy tubylcze”, „aborigeni”. Należą do nich bez wątpienia Indianie obu Ameryk oraz rdzenni mieszkańcy Australii i Nowej Zelandii. Często natomiast zapomina się o ludach rdzennych rozsianych w Azji i Afryce, a nawet w Europie. Znajdują się one współcześnie w różnym położeniu, które wydaje się zdeterminowane kilkoma czynnikami. Po pierwsze, zaawansowaniem procesu demokratyzacji danego państwa, a w szczególności poziomem ochrony praw człowieka i uznaniem praw zbiorowych. Po drugie, udziałem rdzennej społeczności w ogóle społeczeństwa, zarówno w kontekście demograficznym, jak i społeczno-kulturowym oraz gospodarczym. Oba są w dużej mierze pokłosiem tego, które z państw europejskich kolonizowało dany obszar i dany lud, i zależą od tego, czy w ujęciu historycznym dominowały procesy asymilacji, segregacji czy mniej lub bardziej świadomej eksterminacji. Centralną kwestią była jednak dostępność geograficzna danego obszaru i jego atrakcyjność osadnicza.

Wracając do przykładu obu Ameryk, przyjmuje się współcześnie, że wymieranie spowodowane chorobami przywiezionymi przez Europejczyków mogło objąć nawet ponad $\frac{3}{4}$ pierwotnej populacji¹⁹. Ułatwiło to bez wątpienia podbój

¹⁹ Dla przykładu: szacunki dotyczące liczby mieszkańców Ameryki Środkowej przed kolonizacją wskazują na 25 mln ludności, natomiast sto lat później liczba ta wynosiła 1,5 mln. Podobnie w hiszpańskich okręgach Lima i Caracas spadła z 5 mln do 300 tys. Trzeba jednak pamiętać, że na spadek ten złożyły się straty w trakcie podbojów, ofiary epidemii i złego traktowania (zniewolenia) Indian przez kolonizatorów (E.R. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, Wyd. UJ, Kraków 2009, s. 154–157).

i kolonizację obu kontynentów, ale dalsze losy historyczne podbitych ludów potoczyły się odmiennie. Na południu, zwłaszcza w państwach andyjskich, wytworzyła się struktura społeczna, w której elity stanowili biali kolonizatorzy i ich potomkowie, środek – metyska ludność mieszana, natomiast dół drabiny społecznej – Indianie, mimo że np. w Boliwii stanowią oni ponad 60% ogółu populacji²⁰. Podobnie duży udział w populacji zachowały ludy rdzenne (Indianie i Inuici) na północnych krańcach Kanady i USA (Nunavut, Terytoria Północno-Zachodnie, Alaska), ale zauważmy, że obszary te były słabo zaludnione już przed przybyciem Europejczyków, a ich atrakcyjność osadnicza jest na tyle niska, że pomijając okresowe napływy ludności związane np. z gorączkami złota (Klondike – Yukon), a współcześnie z wydobywaniem kopalni, nie przyciągały one większej liczby osadników i długo pozostawały pod zarządem wielkich kompanii handlowych – Kompanii Zatoki Hudsona i Kompanii Północno-Zachodniej. Organizacje te zainteresowane były przede wszystkim pozyskiwaniem jak największej ilości futer cieszących się dużym zainteresowaniem na rynkach europejskich, a ich głównymi dostarczycielami była właśnie ludność rdzenna. Stąd nacisk na utrzymywanie faktorii i handel, a nie na pozyskiwanie ziemi i stałe osadnictwo.

Skrajnie odmiennie były losy Indian, którzy zamieszkiwali wschodnie wybrzeże Ameryki Północnej czy pas Wielkich Równin. Tam procesy kolonizacji prowadziły do eksterminacji części rdzennej populacji, wydzierania jej bardziej atrakcyjnych ziem, wypychania na zachód i stopniowego zamykania w rezerwach. Jednocześnie napływ tysięcy imigrantów z Europy wzmagał głód ziemi i pobudzał zarówno ekspansję na zachód, jak i intensyfikację osadnictwa na terenach już zajętych przez kolonizatorów, prowadząc m.in. do ograniczania wielkości rezerwatów i dalszego przejmowania ziem indiańskich. Procesów tych nie zatrzymała rewolucja przemysłowa, gdyż zmniejszając głód ziemi generowany przez indywidualnych osadników, zwiększyła zainteresowanie nią firm pozyskujących bogactwa naturalne i mineralne. Współgrał z tym procesem rozwój miast, które także w swej ekspansji terytorialnej sięgały po ziemie Indian²¹. Równoległe postępował proces rozbijania spistości grup tubylczych przez ich „cywilizowanie”, w szczególności upowszechnianie wśród nich

²⁰ A. Posern-Zieliński, *Między indygenizmem a indianizmem*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2005, 131–135.

²¹ Współczesnym przykładem są wydarzenia z miasta Oka w Quebecu z 1990 r., gdzie na graniczących z miastem terenach uważanych za święte przez plemiona Mohawków (Kahnawake) powstać miały tereny rekreacyjne (pole golfowe). Indianie otoczyli teren barykadami i przystąpili do jego zbrojnej obrony, a z Kanady i USA napłynęły rzesze indiańskich ochotników chcących z bronią w rękę wesprzeć Mohawków. Po 78 dniach i śmierci Marcela Lemaya – jednego z policjantów ścierających się z protestującymi, władze miasta odstąpiły od swych planów, a Indianie zakończyli protest, choć 34 spośród nich zostało aresztowanych. Szerzej zob. A. Gerald, *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*,

indywidualnej własności ziemi, podział na Indian rejestrowych i pozarejestrowych, i szereg innych działań zmierzających do asymilacji tych, którzy chcieli przyjąć przywiezione z oceanu wzorce kulturowe, i jednocześnie zamykanie w coraz mniejszych i mniej atrakcyjnych osadniczo enklawach pozostałych.

W procesach kolonizacji wyraźnie można dostrzec pewną prawidłowość. W początkowych fazach, co oczywiście oznacza różne okresy w zależności od obszaru geograficznego, gdy Indianie stanowili realną siłę i zagrożenie dla przybyszy, a jednocześnie mogli okazać się dla nich wsparciem w trudniejszych sytuacjach, relacje dwustronne układane były zwykle jako porozumienia dwóch równorzędnych stron (tzw. relacje traktatowe). Wraz ze wzrostem liczby Europejczyków i ich potomków, wzmożeniem ich siły militarnej, a jednocześnie osłabianiem plemion Indiańskich, coraz częściej były one przedmiotem, a nie podmiotem kolejnych wydawanych jednostronnie przez przybyszy regulacji. Autochtoni stawali się ofiarami poczucia wyższości i siły przybyszy, którzy dla osiągnięcia większych korzyści łamali wcześniejsze zobowiązania. Jak puentował jeden z najbardziej znanych badaczy problemów Indian, z pochodzenia Siuks Vine Deloria Jr.: „Zachodnia cywilizacja, niestety, nie łączy wiedzy z moralnością, lecz raczej wiedzę z siłą, traktując je jako pojęcia tożsame”²².

Wspomniane powyżej procesy, bez względu na to, w jakim miejscu Ziemi zachodziły, musiały napotykać na opór tubylców. Podejmowany często ze świadomością nieuchronnej klęski, ale powodowany poczuciem krzywdy i determinacją opór prowadził raczej do przemocy niż do rozwiązań proponowanych później w Indiach i Afryce przez Mohandasa Karamchanda Gandhiego (Mahatmę). Można wątpić, czy nawet wielkie zrywy, takie jak powstania Tupaca Amaru II i jego naśladowców czy późniejsze Tecumseha, mogły wpłynąć na rzeczywistą zmianę ich sytuacji, a w szczególności na uzyskanie (odzyskanie) jakiejś formy podmiotowości międzynarodowej. W pierwszym przypadku, choć Tupac Amaru tak jak jego poprzednicy wzniciający powstania w XVII i pierwszej połowie XVIII w. odwoływał się do idei wskrzeszenia imperium Inków (Tawantinsuyu), w odezwach, ulotkach i pismach często wymieniał króla Hiszpanii i głosił wobec niego pełną lojalność. W tym kontekście rebelię należy rozumieć nie jako skierowaną przeciw Hiszpanii i jej dominacji, lecz przeciw niesprawiedliwościom popełnianym przez miejscowe władze. Byłoby to jednak uproszczenie, zważywszy na fakt, że zwolennicy uważali Tupaca Amaru za króla Indian, a wśród zachowanych dokumentów są i takie,

Oxford University Press 1995, s. 100, 109–114; P. Raphals, *Mohawk Rouse The Captive Nations*, „Nation” 1990, Vol. 251, Issue 12, s. 413–416.

²² Cyt. za: *Vine Deloria Jr.*, [online] Indigenous Peoples Literature – baza tekstów poświęconych kulturom ludów rdzennych, <http://www.indigenouspeople.net/vine.htm> (dostęp 30.11.2015).

w których tytułuje się Inką – królem Peru. Jednocześnie warto pamiętać, że takie zmitologizowanie własnych działań ułatwiało pozyskiwanie zwolenników. Trudno zatem z pełnym przekonaniem twierdzić, że wspomniana rewolta prowadzić miała do zniesienia zależności od Hiszpanii, choć z całą pewnością można określić ją mianem ruchu społecznego zmierzającego do poprawy bytu ludności niehiszpańskiej²³.

Podobnie rozumieć należy powstanie Tecumseha, w którym jednak wyraźniej brzmią hasła zniesienia zależności od białych przybyszy i zupełnego usunięcia ich z doliny Ohio. Wszelkie traktaty zawarte przez poszczególne plemiona z kolonizatorami o przekazaniu im ziemi miały być nieważne, bo ziemia nie należy do pojedynczych ludzi czy plemion, lecz do wszystkich Indian, gdyż została im nadana przez bogów²⁴. Postulat usunięcia białych z ziem Indian i odrodzenia siły plemion nie oznaczał jednak chęci budowy własnej odrębności prawnomiędzynarodowej, lecz powrót do dawnego stylu życia i dawnych obyczajów, a w szczególności odrzucenie wszystkiego, co przywieźli ze sobą kolonizatorzy i co zdaniem przywódców buntu prowadziło do degeneracji Indian²⁵. Głosząc hasła panindianizmu, zakończenia wojen plemiennych i wspólnego przeciwstawienia się przybyszom, był to ruch zwrócony ku przeszłości i nawołujący do jej restytucji²⁶. Nawet w przypadku wygranej byłby to jedynie tymczasowy sukces, który by odwlekał, ale nie likwidował zagrożenia ze strony kolonizatorów. W ówczesnym stanie prawa międzynarodowego i dominujących postawach wobec ludów podbijanych na całym świecie przez Europejczyków nie było szans na respektowanie podmiotowości żadnego ludu, który nie byłby wystarczająco silny, by skutecznie przeciwstawić się naporowi obcych, a jednocześnie na tyle „cywilizowany” w rozumieniu konstrukcji własnego państwa i systemu władzy, by europejskie potęgi mogły go uznać za równorzędnego partnera. Wyraźnie wskazuje na to późniejszy, przypadający na drugą połowę XIX w. przykład Japonii. Kraj ten pozostał niezależny dzięki wprowadzeniu programu przyspieszonej modernizacji (*Meiji*), której ukoronowaniem była zwycięska wojna z Rosją na początku XX w.

²³ Szerzej zob. A. Posern-Zieliński, *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI–XX w.)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kra-ków–Gdańsk 1974, s. 104–112.

²⁴ H.W. Hertzberg, *The Search for an American Indian Identity: Modern Pan-Indian Movements*, Syracuse University Press 1971, s. 7.

²⁵ Centralne miejsce zajmował postulat odrzucenia alkoholu głoszony zwłaszcza przez Laulewaska – brata Tecumseha, który był alkoholikiem, jednak w 1805 r. doznał widzenia, zerwał z nałogiem i stał się prorokiem i nauczycielem buntowników.

²⁶ Szerzej zob. E. Nowicka, I. Rusinowa, *Wigwamy, rezerwaty, slumsy. Z dziejów Indian w Stanach Zjednoczonych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1988, s. 156–161.

Wspomniane bunty przeciwko dominacji białych miały przeciwstawny charakter. Powstanie Tupaca Amaru należy uznać za ruch rewolucyjny, zmierzający do modernizacji, pomimo hasła o restytucji imperium Inków, natomiast konfederacja Tecumseha miała charakter tradycjonalistyczny, dążąc do cofnięcia zmian i powrotu do dawnych obyczajów i praw. Oba ruchy należy uznać za istotne dla późniejszej emancypacji ludów rdzennych, w wyraźny sposób podnosiły bowiem dwa charakterystyczne dla bardziej współczesnych ruchów tubylczych elementy. Po pierwsze, przypisywały wysoką wartość tradycyjnej kulturze, przeciwstawiając ją kulturze i prawom obcych, zwłaszcza u Tecumseha wyraźny jest ważny obecnie dla ruchów tubylczych element odrzucenia prywatnej własności ziemi i jej zasobów. Po drugie, oba głosiły hasła panindiańskie i poprzez pokazanie odmienności od obcych przybyszy i wzajemnego podobieństwa uznawały potrzebę wspólnego działania. W późniejszym czasie obie te zasady, a więc wspólne działanie i podtrzymanie własnej tożsamości kulturowej, będą zajmować centralne miejsce w programach i postulatach ruchów indygenistycznych.

Sposób myślenia uwidocznił się w przypadku powstania Tupaca Amaru, a więc przekonanie o dobroci i dobrej wierze panującego (władz republikańskich), bywał przesłanką prób zwracania się do władz wyższego szczebla lub bezpośrednio do władcy (władz republikańskich) z petycjami o ochronę i obronę przed działaniami władz lokalnych. Często grzęzły one na niższych szczeblach administracji państwa, nie docierając do adresatów, a jeżeli bywały przedstawiane, pozostawały bez odpowiedzi lub były zbywane nierealizowanymi deklaracjami. Zdarzało się jednak, że starania takie uwieńczyły sukcesem.

Jednym z najwcześniejszych zachowanych przykładów tego typu jest petycja z 1704 r. skierowana przez wodza Owaneco w imieniu plemienia Mohagenów do korony angielskiej. Powołana przez królową Annę komisja rok później uznała roszczenia Indian i nakazała władzom Connecticut zwrot nielegalnie zajętej ziemi, zalecając im jednocześnie zachowanie większej ostrożności przy kreśleniu planów rozwoju²⁷. W szerszej perspektywie wydana przez komisję decyzja oznaczała, że podbite lub przyłączone wcześniej do korony plemiona indiańskie traktować należy jak innych poddanych, przez co przysługują im wynikające z tego faktu prawa dotyczące także zarezerwowanej dla nich ziemi.

Ten pochodzący z początku XVIII w. przykład obrazuje dostrzegalną aż do schyłku XX stulecia prawidłowość. O ile ludom uważającym się za pokrzywdzone udawało się skutecznie dotrzeć ze swymi postulatami do władz wyższego szczebla, a te zechciały się nimi zająć, zwykle spotykały się z dużo większą

²⁷ R. Niezen, *The Rediscovered Self: Indigenous Identity and Cultural Justice*, McGill-Queen's University Press 2009, s. 23.

życzliwością niż w relacjach z władzami lokalnymi czy regionalnymi. Reguła przenoszenia własnych postulatów na wyższy szczebel władz państwowych z pominięciem (lub nawet w konfrontacji) władz lokalnych stała się typową metodą działania ruchów rdzennych, a jej znaczenie wzrosło w XX w., kiedy pojawiły się możliwości i procedury pomijania władz państwowych i przedstawiania własnych problemów na forum międzynarodowym.

Pierwsze i zapewne najbardziej znane tego typu wydarzenie miało miejsce w 1923 r., kiedy to wódz Kajugów (*deskaheh*²⁸) Levi General przybył do Genewy jako przedstawiciel Konfederacji Irokezów (Haudenosaunee), aby przedstawić petycję w imieniu „narodu” Irokezów na forum Ligi Narodów²⁹. Misja miała zwrócić uwagę społeczności międzynarodowej na fatalną sytuację Irokezów i szerzej – kanadyjskich Indian oraz nierespektowanie przez władze wcześniejszych umów. Wykorzystano w niej hasło Woodrowa Wilsona o prawie narodów do samostanowienia. Stanowiło ono ideologiczną podbudowę roszczeń obejmujących uznanie Irokezów za odrębny naród z należnymi mu

²⁸ Słowo *deskaheh* to zwyczajowy tytuł wodza Kajugów. Po misji w Genewie tak silnie połączyło się z nazwiskiem Lewiego Generala, że w literaturze przedmiotu często odnaleźć można jego błędne rozumienie i stosowanie jako przydomka, przezwiska lub wręcz nazwiska najsławniejszego współcześnie wodza Irokezów. Por. R. Niezen, *Recognizing Indigenism: Canadian Unity and the International Movement of Indigenous Peoples*, „Comparative Studies in Society and History” 2000, Vol. 42, No. 1, s. 123.

²⁹ Liga pięciu (później sześciu) plemion Irokezów: Mohawków, Oneidów, Onandagów, Kajugów i Seneków, a od XVIII w. także Tuskarorów, została zjednoczona prawdopodobnie w XVI w. przez na pół mityczną postać wodza Hiawatha. W czasie pierwszych kontaktów z Europejczykami tworzyła konfederację, którą uznać można za jedno z najbardziej zaawansowanych wówczas w Ameryce Północnej protopaństw, choć np. Wolf (*Europa...*, s. 190) widzi w niej raczej związek handlowy na kształt europejskiej Hanzy. Została znacznie osłabiona i wyparta z części ziem wzdłuż Wielkich Jezior przez Amerykanów w czasie i po wojnie o niepodległość, co spowodowane było opowiedzeniem się czterech plemion po stronie brytyjskiej. Część badaczy zwraca uwagę na częste i bliskie kontakty z niektórymi z ojców założycieli amerykańskiej republiki, a jednocześnie na bardzo demokratyczny system polityczny (z niezwykle na owe czasy dla Europejczyków wyborem wodzów przez kobiety), którego regulacje zawarte w niepisanej, przekazywanej w tradycji ustnej konstytucji *Gayanashagowa* wpłynęły na kształt konstytucji i systemu politycznego Stanów Zjednoczonych. Współcześnie znalazło to potwierdzenie w przyjętej przez obie izby władz ustawodawczych USA rezolucji z października 1988 r., w której preambule czytamy: „Uznając wkład konstytucji Irokezów w rozwój konstytucji Stanów Zjednoczonych [...]. Mając na uwadze podziw twórców konstytucji, w tym najważniejszych z nich: George’a Washingtona i Benjamina Franklina, dla rozwiązań przyjętych przez Konfederację Sześciu Narodów; pamiętając, że regulacje zawarte w systemie politycznym Konfederacji Irokezów i wiele z demokratycznych zasad przez nich przyjętych wpłynęły na zasady zjednoczenia Trzynastu Kolonii w jedną republikę” (Concurrent resolution of the 100th Congress, second session, 21 października 1988, *Iroquois Confederacy and Indian Nations Recognizing Contributions to the United States*, H. Con. Res. 331, 102 Stat. 4933).

prawami, w tym posiadania suwerennego państwa i rozstrzygnięcia sporu z rządem Kanady na mocy art. 17 Paktu Ligi Narodów.

Bezpośrednią przyczyną działań Irokezów było narzucenie w 1920 r. przez rząd Kanady nowego systemu wyboru władz wśród Indian. Wymuszał on wprowadzenie jednolitego systemu wyborczego na wodzów i do rad plemiennych, co byłoby rozwiązaniem bez wątpienia bardziej demokratycznym niż wiele procedur używanych do tego czasu przez tubylców, ale jednocześnie godziło w zwyczaje Indian i naruszało zawierane z nimi wcześniej porozumienia uznające wewnętrzną suwerenność.

Działania władz kanadyjskich wynikały w dużej mierze z kontestowania przez wielu wodzów prawa o przyznawaniu ziemi na własność żołnierzom I wojny światowej, co w przypadku weteranów pochodzenia indiańskiego odbywało się kosztem terenów wcześniej zarezerwowanych dla Indian. Nie widząc szans wpłynięcia na zmianę decyzji kanadyjskich władz, Irokezi przeprowadzili wśród siebie zbiórkę pieniędzy, by pokryć koszty podróży i pobytu swego reprezentanta w Europie oraz wynagrodzenia dla wynajętych prawników.

Levi General w pierwszej kolejności wyruszył do Waszyngtonu, gdzie udało mu się uzyskać wsparcie przedstawiciela Holandii. Potem odbył w rejs przez Atlantyk z nadzieją na wysłuchanie na forum Ligi Narodów. Petycja Irokezów została dostarczona przedstawicielom wszystkich państw członkowskich, a wniosek o wysłuchanie poparły Holandia, Japonia, Persja i Estonia. Niestety, wysłuchanie nie odbyło się w roku 1923 i zostało odłożone do uzyskania przez Radę LN oficjalnego stanowiska Kanady. W tym czasie przedstawiciele Kanady i Zjednoczonego Królestwa prowadzili zakulisową akcję zmierzającą do jego zupełnego odrzucenia i udało się im uzyskać poparcie większości Rady Ligi.

Oficjalne stanowisko rządu Kanady nadeszło dopiero po roku. W tym czasie Kanadyjska Królewska Policja Konna wkroczyła na tereny Irokezów, zajęła siedzibę ich dotychczasowych władz i rozwiązała indiańską radę. Tymczasowym komisarzem został jej oficer Andrew T. Thompson, który w czasie I wojny światowej był dowódcą 11. regimentu złożonego w znacznej części z Indian i przez to cieszył się wśród weteranów estymą i wsparciem. Kilka miesięcy później przeprowadzone zostały wybory według nowego, narzuconego przez kanadyjskie władze w 1920 r. systemu. Dzięki temu w oficjalnym stanowisku Kanady do Ligi Narodów wskazano, że prawo Irokezów do samostanowienia zostało zapewnione przez wprowadzenie nowego demokratycznego systemu wyborczego. Jednocześnie wygasła legitymacja *deskaheha* Leviego Generala, a jego misja i wniosek stały się nieaktualne.

Opinię władz kanadyjskich podtrzymał sekretariat LN, który stwierdził też, że istnienie narodu wraz z przysługującymi mu prawami może wynikać wyłącznie z woli wyrażonej w demokratycznych procedurach, a nie z powoływania się na dawno zmarłych przodków czy odrębność kulturową. W ten sposób

misja formalnie zakończyła się fiaskiem. Z drugiej strony jednak Levi General dokonał przełomu, przenosząc dyskusję o prawach ludów podbitych żyjących poza Europą na poziom międzynarodowy. Udało mu się także wzbudzić duże zainteresowanie na forum publicznym.

Ukoronowaniem misji było spotkanie z delegatami LN i liczną publicznością w ratuszu miejskim w Genewie, gdzie wódz przedstawił swą petycję, a jednocześnie nakreślił los współczesnych Indian. Spotkanie to odbiło się szerokim echem w Europie, trafiając na łamy zagranicznych gazet. Niestety, w obawie przed prześladowaniami Levi General nigdy nie powrócił do Kanady i zmarł po roku w rezerwacie Tuscarora położonym po drugiej stronie granicy kanadyjsko-amerykańskiej³⁰.

Historia tej podróży powróciła w 1977 r., kiedy to ówczesny burmistrz Genewy zaprosił przedstawicieli Irokezów, którzy przybyli do miasta na konferencję poświęconą rasizmowi wobec ludów rdzennych w Ameryce, do ratusza i opowiedział, jak pięćdziesiąt lat wcześniej, gdy był małym chłopcem, Levi General poświęcił mu wiele czasu i odpowiedział na wszystkie pytania, za co chciał oficjalnie podziękować jego potomkom.

Wkrótce po Irokezach w 1925 r. do Genewy przybyła również delegacja pod przewodnictwem Tahupōtiki Wiremu Rātana, przywódcy religijnego i politycznego Maorysów z Nowej Zelandii. Pierwotnie popłynęli oni do Londynu, gdzie dążyli do uzyskania posłuchania u króla Jerzego V, by zaprotestować przeciw naruszaniu przez Brytyjczyków traktatu z Waitangi³¹ przez rekwirowanie ziem zarezerwowanych na jego mocy dla Maorysów³². Delegacja nie uzyskała audiencji, w związku z czym wyruszyła do Genewy, by zwrócić się z prośbą o pomoc do Ligi Narodów. I w tym przypadku zdecydowana kontrakcja dyplomacji brytyjskiej zablokowała jednak jej wszelkie możliwości działania³³.

³⁰ Szerzej zob. np. L. Meijer Drees, *One through Five: Nationalism, the League of Nations and the Six Nations of Grand River*, „Native Studies Review” 1995, Vol. 10, No. 1, s. 75–79; R. Niezen, *The Rediscovered...*, s. 23–26; D.B. Smith, *Deskaheh (Levi General)*, „Dictionary of Canadian Biography” (1921–1930), Vol. 15, [online] http://www.biographi.ca/en/bio/deskaheh_15E.html (dostęp 30.11.2015).

³¹ Traktat z Waitangi to zbiór dziewięciu umów zawartych pomiędzy Maorysami i Wielką Brytanią 6 lutego 1840 r., przechowywanych obecnie w archiwum państwowym Nowej Zelandii i dostępnych na stronie internetowej online: <http://archives.govt.nz/exhibitions/treaty> (dostęp 30.11.2015).

³² Jak wskazuje Douglas Sanders, podróże takie oficjalne delegacje Maorysów podejmowały już wcześniej – w 1882, 1884 i 1914 r. Tylko tej ostatniej udało się uzyskać posłuchanie u króla. Podobne ekspedycje podejmowali Indianie z Kolumbii Brytyjskiej w 1906 i 1909 r. Ich petycje zostały przekazane z powrotem rządowi Kanady (D. Sanders, *The formation of the World Council of Indigenous Peoples*, IWGIA, Document No. 29, Copenhagen 1977, s. 6–7).

³³ UN Department of Economic and Social Affairs, *State of the World's Indigenous Peoples*, New York 2009, s. 2; A. Ballara, *Ratana, Tahupōtiki Wiremu*, „Dictionary of New Zealand

Z dzisiejszej perspektywy możemy stwierdzić, że misja wodza Kajugów skazana była z góry na niepowodzenie. Choć w XIX w. nacjonalizm wzbierał w Europie na sile, zwłaszcza w jego drugiej połowie po Wiośnie Ludów³⁴, pojęcia „naród” i „państwo narodowe” zarezerwowane były w oczach dominujących jeszcze wówczas na całym świecie Europejczyków dla Europy i jej ludów, z nielicznymi wyjątkami dla Stanów Zjednoczonych, Japonii czy państw Ameryki Południowej. Co więcej – nacjonalizm ten zwłaszcza przez „stare” demokracje, takie jak Francja czy Zjednoczone Królestwo, rozumiany był jako proces ujednoczający, redukujący różnorodność kulturową, w tym językową czy obyczajową.

Dla akceptacji tej formy nacjonalizmu nie miało wielkiego znaczenia, czy był to proces stymulowany przez państwo i prowadzący do homogenizacji kulturowej, jak w przypadku wymienionych państw, czy nakierowany na uzyskanie własnego państwa przez narody go pozbawione, jak Polacy i inne nacje Europy Środkowo-Wschodniej i Bałkanów, czy wreszcie prowadzący do stworzenia jednego państwa z wielu mniejszych podmiotów, jak w przypadku Niemiec i Włoch. Zasada jedno państwo – jeden naród i odwrotna jeden naród – jedno państwo obowiązywała z niewielkimi wyjątkami wyłącznie w odniesieniu do Europejczyków. Reszta świata wciąż była rejonem ekspansji potęg kolonialnych, i to ekspansji mającej uzasadnienie nie tylko w faktycznej przewadze militarnej i gospodarczej, ale także przewadze kulturowej i cywilizacyjnej nad „zacofanymi dzikusami”.

Z tego punktu widzenia moralnym obowiązkiem Europejczyków było panować nad innymi ludami, by nieść im moralność i cywilizację. Wprost można to wyczytać w art. 22 Paktu Ligi Narodów stanowiącego zasady odnoszące się do kolonii i terytoriów, „które są zamieszkane przez ludy jeszcze niezdolne do samodzielnego rządzenia się w szczególnie trudnych warunkach nowoczesnego świata. Zapewnienie dobrobytu i rozwoju tym ludom stanowi święte posłannictwo cywilizacji i dlatego godzi się włączyć do niniejszego paktu ręką spełnienia tego posłannictwa. Najlepszym sposobem urzeczywistnienia w praktyce tej zasady jest powierzenie opieki nad tymi ludami narodom rozwiniętym, które ze względu na swe zasoby, doświadczenie lub położenie geograficzne mogą najskuteczniej wziąć na siebie taką odpowiedzialność i zechcą ją przyjąć”³⁵. Także stworzony po I wojnie światowej system ochrony praw mniejszości odnosił się do istniejących państw, a w rzeczywistości był ograniczony do państw

Biography” 1996, Vol. 3, [online] <http://www.teara.govt.nz/en/biographies/3r4/ratana-tahupotiki-wiremu> (dostęp 30.11.2015).

³⁴ Zob. np. E. Hobsbawm, *Narody i nacjonalizm po 1780 roku. Program, mit, rzeczywistość*, Difin, Warszawa 2010.

³⁵ Art. 22 Paktu Ligi Narodów podpisanego 28 czerwca 1919 r. w Paryżu, Dz.U. 1920, nr 35, poz. 200.

nowo powstałych oraz do przegranych w zmaganiach wojennych, z faktycznym wyłączeniem Niemiec³⁶.

Musiały minąć jeszcze dwie dekady, by w świecie doświadczonym kolejną traumą, jaką była II wojna światowa, rozpoczęły się procesy, które po latach przyniosły wymierne rezultaty w postaci emancypacji ludów rdzennych i poprawy losu wielu z nich. Pierwszym z nich był proces stopniowego demontażu imperiów kolonialnych i pojawianie się na mapie politycznej świata nowych państw rządzonych już nie przez Europejczyków, lecz lokalne elity. Choć należy pamiętać, że i one prowadziły często politykę asymilacji lub prześladowania mniejszości, pospiesznie dążąc do budowy narodów z mozaiki kultur i grup etnicznych na własnych terytoriach. Drugim był proces przywracania godności jednostce ludzkiej znajdujący się obok utrzymania pokoju i współpracy międzynarodowej w katalogu priorytetowych celów Organizacji Narodów Zjednoczonych, obudowany szeregiem kolejnych umów międzynarodowych oraz mechanizmów kontroli ich przestrzegania. Krótkie zdanie zawarte w celu trzecim – „popierać prawa człowieka i zachęcać do poszanowania tych praw i podstawowych wolności dla wszystkich bez względu na różnice rasy, płci, języka lub wyznania”³⁷, a zwłaszcza zrównanie wszystkich ludzi bez względu na dzielące ich różnice – przyniosło obecnie, szczególnie w świecie demokratycznym, radykalną poprawę ich sytuacji, choć związane było z nieprzewidywanymi w połowie wieku czynnikami, które bez wątpienia zaskoczyły także tych, którzy owych równych praw byli największymi zwolennikami, starając się je szybko implementować, i zaowocowały od lat siedemdziesiątych XX w. szybko rosnącymi i zyskującymi poparcie ruchami indygenistycznymi.

Do II wojny światowej duża część rdzennych populacji trwała na uboczu głównego nurtu życia społecznego zamknięta w swych rezerwach i wyobcowana z otaczającego nowoczesnego świata – świata postrzeganego często jako wrogi, zagrażający stylowi życia i tradycjom. By użyć porównania Ernesta Gellnera³⁸: była niebieska, ale żyła wśród innych niebieskich, dzieląc z nimi położenie społeczne, pracę i dzień codzienny. Żyła w świecie, który także był niebieski, tak jak niebiescy byli otaczający daną osobę ludzie znajdujący się w podobnym położeniu. Dopiero wyjście z takiej, często będącej wynikiem strachu przed nieznanym, izolacji ukazywało rzeczywistość przepaść pomiędzy losem własnym i własnej grupy, a losem ludzi należących do otaczającego świata. Oczywiście istnieli osoby (jak choćby wspomniani weterani wojenni), którzy sami doświadczali

³⁶ G. Janusz, *Ochrona praw mniejszości narodowych w Europie*, Wyd. UMCS, Lublin 2011, s. 260–284.

³⁷ Art. 1 p. 3 Karty Narodów Zjednoczonych podpisanej 26 czerwca 1945 r. w San Francisco, Dz.U. 1947, nr 23, poz. 90.

³⁸ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Difin, Warszawa 2009, s. 156–163.

życia obcych, jednak nie stanowili większości i pozostawali na uboczu własnej grupy, często postrzegani wręcz jako zagrożenie dla jej spójności.

W istocie każda jednostka należąca do upośledzonej społecznie grupy mogła stanąć przed dylematem, czy utrzymać własną tożsamość i akceptację grupy kosztem izolacji od zewnętrznego świata, czy wyjść na zewnątrz, ale za cenę przyjęcia kultury grupy dominującej, kosztem utraty własnej tożsamości, często odrzucenia przez grupę pochodzenia i jeszcze częściej – życia wśród obcych ze stygmatem własnej „niebieskości”. Ta druga opcja wcale nie oznaczała automatycznej wygranej już to z powodu różnic kulturowych, już to z braku umiejętności poszukiwanych w społeczeństwach z rozwiniętą gospodarką przemysłową, poczynając od kompetencji językowych, przez analfabetyzm, a na kompetencjach do wykonywania zawodu kończąc. Mogła więc oznaczać porzucenie wegetacji wśród swoich na rzecz wegetacji wśród obcych.

Oczywiście wskazany stan rzeczy różnie doświadczały grupy żyjące w różnych miejscach świata – by wrócić do amerykańskich przykładów – większa przepaść dzieliła mieszkających w rezerwacie Indian od mieszkańców niedalekiego miasta przemysłowego niż Indian czy Eskimosów od białych i metyjskich traperów z północy Kanady, których styl życia przypominał ich własny, ale i oni byliby zagubieni we współczesnym przemysłowym mieście. Ten drugi przypadek ilustruje sytuacja Inuitów z Grenlandii i Kanady w czasie II wojny światowej. Dopóty, dopóki otaczali ich podobnie żyjący biali Kanadyjczycy lub Duńczycy, ich świat wydawał się jednorodny i poukładany. Gdy zaś na wybrzeżach Kanady i na Grenlandii zaczęły pojawiać się amerykańskie bazy wojskowe dla ochrony konwojów płynących przez Atlantyk, a wraz z nimi amerykańscy żołnierze, z całą mocą ujawniła się kulturowa przepaść. Tubylcy po raz pierwszy w życiu zobaczyć mogli projektor filmowy, pin-upy czy splukiwane wodą toalety³⁹, ale przede wszystkim spotkać inaczej zachowującego się obcego. Wywołany tym szok nie mógł po prostu zniknąć, gdy po skończonej wojnie bazy były z wolna zamykane, a życie wracało w dawne koleiny, szczególnie w sytuacjach, gdy tubylcy zdążyli dostosować się do zmian otoczenia i np. uzyskali pracę w bazach jako personel pomocniczy.

Wraz z przywracaniem godności jednostce i upowszechnianiem praw człowieka coraz więcej rządów zaczęło zajmować się problemem upośledzenia społecznego mniejszości, wprowadzając politykę zmierzającą do wyrwania ich

³⁹ Warto pamiętać, że takie zatrzęsienie dóbr, którymi otaczali się i które sprowadzali do swych siedzib biali, miało także religijne skutki. Już w XIX w. na wyspach Pacyfiku pojawiły się pierwsze kultury *cargo*, ale ich największy rozkwit przypada właśnie na czas II wojny światowej i krótko po niej, a więc na okres wzmożonej obecności żołnierzy amerykańskich i innych, co wiązało się z dostarczaniem im zaopatrzenia samolotami – kojarzonymi z posłannikami bogów. Szerzej zob. W. Kowalak, *Kulty cargo na Nowej Gwinei*, ATK, Warszawa 1983.

z izolacji i wyposażenia w kompetencje niezbędne do życia w głównym nurcie społecznym i gospodarczym. Działo się to na różne sposoby, które ilustrują przykłady polityki prowadzonej w dwóch północnoamerykańskich państwach – USA i Kanadzie.

W Stanach Zjednoczonych rozpoczęto wraz z zakończeniem wojny tzw. politykę terminacji. Zakładała ona, że aby zintegrować Indian ze społeczeństwem amerykańskim, należy wyrwać ich z rezerwatów poprzez likwidację wszelkich form specjalnego statusu, a więc poprzez unieważnienie zawartych wcześniej z plemionami traktatów, likwidację rezerwatów i przekazanie zarezerwowanej dla nich ziemi pod zarząd władz oraz włączenie wszystkich Indian do jednorodnego systemu praw i obowiązków, którymi objęci byli pozostali mieszkańcy USA.

Pomiędzy rokiem 1953, kiedy przyjęta została rezolucja nr 108⁴⁰ nakładająca na administrację obowiązek podjęcia jak najszybszych działań zmierzających do zniesienia specjalnego statusu Indian, a 1962, gdy po raz ostatni zniesiono specjalny status, w tym przypadku plemienia Ponkasów w Nebrasce, polityką tą objętych zostało 109 spośród około 250 rozpoznawanych w USA w roku 1950 plemion⁴¹.

Szczególny rozgłos i znaczenie zyskały przykłady plemion Menominee i Klamath, które w jej wyniku ze zwartych i dość bogatych jak na indiańskie warunki społeczności stały się spauperyzowaną grupą robotników zagubionych wśród miejskiej biedoty⁴². Jednocześnie z terminacją wprowadzano bowiem politykę relokacji, tj. przenoszenia Indian z rezerwatów do miast. Choć była ona połączona z programami pomocy w zatrudnieniu i zdobyciu zawodu, większość z poddanych jej osób w krótkim czasie opuściła miasta, wracając do miejsc pochodzenia.

Wydaje się, że podstawowym problemem polityki prowadzonej przez USA nie był ani brak środków na projektowane działania, ani rzeczywiste wprowadzanie ich w życie, lecz przede wszystkim konieczność przełamania barier psychologicznych i społecznych. Ani Indianie trafiający do miast nie byli przygotowani do życia w zupełnie nowym środowisku, ani społeczności, do których

⁴⁰ Concurrent resolution of the eighty-third congress, first session 1953, *Indians*, H. Con. Res. 108, 67 Stat. B122.

⁴¹ R. Ulrich, *American Indian Nations From Termination to Restoration, 1953–2006*, University of Nebraska Press, Lincoln 2010, s. 4, 249. Spotkać też można liczbę 110 plemion (C. Barrett, *American Indian History*, Salem Press 2003, s. 530) oraz 61 plemion (E. Nowicka, I. Rusinowa, *Wigwamy...*, s. 270). Analogicznie: P.M. White, *American Indian Chronology. Chronologies of the American Mosaic*, Greenwood Press, Westport 2006, s. 120).

⁴² D. Beck, *The Struggle for Self-determination: History of the Menominee Indians Since 1854*, University of Nebraska Press, Lincoln 2005, s. 129–156.

trafiali, nie były gotowe na ich przyjęcie, a istniejący rasizm utrudniał integrację, awans społeczny i zawodowy. Opisane procesy terminacji i relokacji doprowadziły nie tylko do pauperyzacji Indian, ale zlikwidowały także adresowane wcześniej specjalnie do nich programy pomocowe i opiekuńcze, pogarszając w ten sposób ich rzeczywistą sytuację⁴³.

W Kanadzie w pierwszej kolejności integracji Indian i Inuitów służyć miało podniesienie poziomu edukacji⁴⁴. O ile jednak na szczeblu podstawowym była ona już dość powszechna i odbywała się zwykle w miejscach pobytu ludów rdzennych, o tyle szkoły średnie ulokowane były często poza nimi. Było to szczególnie istotne w odniesieniu do ludów arktycznych rozrzuconych na olbrzymich przestrzeniach Ameryki Północnej, Skandynawii i Azji czy australijskich Aborygenów, gdzie obowiązek nauki oznaczał nieraz wielomiesięczne oderwanie od rodzin⁴⁵.

Młodzi ludzie trafiający do szkół w większych ośrodkach bywali przedmiotem nietolerancji, prześladowania ze strony grup rówieśniczych, gorszego traktowania ze strony nauczycieli i rasizmu ze strony innych mieszkańców, ale przede wszystkim przyspieszonej akulturacji i asymilacji. Z drugiej strony zdobywali przyjaźniół i dostrzegali wokół siebie nieznanych wcześniej innych znajdujących się w podobnym do nich położeniu, co budowało poczucie wspólnoty. Kiedy opuszczali mury szkolne, wyposażeni byli w kompetencje umożliwiające funkcjonowanie w otaczających społeczeństwach, ale także w doświadczenia

⁴³ Szerzej zob. E. Nowicka, I. Rusinowa, *Wigwamy...*, s. 269–273; D. Fixico, *Termination and Relocation: Federal Indian Policy 1945–1960*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1986; R. Ulrich, *American...*, s. 1–140.

⁴⁴ G. Bonusiak, *Proces odrodzenia praw amerykańskich ludów rdzennych na przykładzie „prawa do ziemi” kanadyjskich Inuitów*, „Studia Humanistyczne AGH” 2014, t. 13, nr 2, s. 92.

⁴⁵ Szczególnym i wyjątkowo drastycznym przypadkiem są losy dzieci należących do tzw. skradzionych pokoleń, czyli odbieranych Aborygenom za zgodą rodziców lub przymusowo w latach 1910–1970 i przekazywanych do internatów lub trafiających do białych rodzin w celu ich „ucywilizowania”. Trauma ich doświadczeń w australijskiej debacie publicznej ujrzała światło dzienne dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX w., a ich losy dokumentuje szereg filmów i publikacji, z których najbardziej znany jest bardzo obszerny raport *Bringing... dostępnym na stronie Australian Human Rights Commission, <http://www.humanrights.gov.au/publications/bringing-them-home-stolen-children-report-1997> (dostęp 30.11.2015)*. Autorzy raportu wskazują, że aborygeńskim rodzicom w tym czasie odbierano nawet co trzecie dziecko. Jak argumentują obrońcy tej polityki, dotyczyło to głównie dzieci ze związków mieszanych, często nieakceptowanych przez własne grupy, i dało im szansę edukacji i „normalnego” życia (zob. też ciekawą polemikę z przeciwnikami raportu w: R. Manne, *In Denial: The Stolen Generations and the Right*, która ukazała się w serii *The Australian Quarterly Essay* w 2001 r.). Nazwę „skradzione pokolenia” wprowadził do obiegu Peter Read w broszurze *The Stolen Generations: The Removal of Aboriginal Children in New South Wales 1883 to 1969* skierowanej do ministra ds. Aborygenów w rządzie Nowej Południowej Walii z 1981 r., dostępnej online: http://dmsweb.daa.asn.au/files/Recognition_of_Overseas/Reading%207_StolenGenerations.pdf (dostęp 30.11.2015).

i umiejętności pozwalające na kontestację. Kontestacja stała się też bez wątpienia łatwiejszym wyborem w obliczu rewolucji społecznych schyłku lat sześćdziesiątych.

W rezultacie w niezamierzony dla organizatorów nowego systemu edukacji sposób ukształtowały się nowe, młode elity wśród ludów rdzennych, w pełni świadome położenia własnego i swych pobratymców, a jednocześnie wyposażone w narzędzia pozwalające walczyć o jego poprawę. Przy okazji zaś dynamiczne i przesiąknięte duchem rewolucji społecznych, a dzięki wspólnocie szkolnych doświadczeń i obserwacji lub współuczestniczeniu w masowych ruchach społecznych chcące działać i rozumiejące rolę działań zbiorowych.

Oczywiście musiało minąć kilka lat, zanim ci młodzi ludzie stali się na tyle ważnymi postaciami we własnych grupach pochodzenia, by mogli być ich reprezentantami i by przyjęto ich sposób myślenia. Jak pokazały kolejne dziesięciolecia, zapoczątkowany przez nich proces zmian okazał się bardzo dynamiczny i nieodwracalny.

Mówiąc o emancypacji ludów rdzennych dzięki młodym aktywistom, porównawszy od przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w., należy poczynić cztery ważne zastrzeżenia. Po pierwsze, proces ten nie dotyczył wszystkich młodych autochtonów opuszczających mury szkolne czy trafiających do miast. Część spośród nawet tych najbardziej dynamicznych wolała zająć się poprawą własnego losu, łatwiej odnajdując się dzięki nabytym umiejętnościom w otaczającej rzeczywistości. Po drugie, proces ten dotyczył przede wszystkim demokratycznych państw wysokorozwiniętych, takich jak: USA, Kanada i Dania (Grenlandia), Szwecja, Norwegia, Finlandia oraz Australia i Nowa Zelandia. W innych miejscach świata warunki bywały zgoła inne, szczególnie w przypadku państw niedemokratycznych⁴⁶. Po trzecie, organizacje zrzeszające osoby należące do ludów tubylczych zakładane były już wcześniej, a pojawiały się także organizacje mające charakter ponadplemienny, choć zwykle jeszcze ograniczony do jednego państwa. Ale dynamika zakładania i jednoczenia organizacji reprezentujących ludność rdzenną stała się dużo większa, a zakres ich roszczeń i działań oraz siła, z jaką przebijały się do świadomości społecznej,

⁴⁶ Co ciekawe – w byłym ZSRR już od 1930 r. działał Instytut Narodów Północy w Leningradzie (od 1953 r. jako część Uniwersytetu Pedagogicznego im. Aleksandra Hercena), gdzie nauki pobierali młodzi ludzie pochodzący z rdzennych ludów Syberii, Północy i Dalekiego Wschodu Kraju Rad. Kształcił on nauczycieli oraz kadrę techniczną, która po ukończeniu nauki wracała do miejsc pochodzenia, współtworząc lokalne elity, choć pamiętać trzeba, że każda szkoła w ZSRR miała także za zadanie wychowanie w określonej ideologii. Zob. oficjalna strona instytutu: *История института народов Севера*, [online] РГПУ им. А.И. Герцена, <http://www.herzen.spb.ru/main/structure/inst/ins/1390565482> (dostęp 30.11.2015); W. Lipiński, *Rdzenne ludy Jakucji. Myśliwi i profesorowie* [w:] J. Derlicki, W. Lipiński (red.), *Pierwsze...*, s. 239–241.

nieporównywalna z wydarzeniami zachodzącymi do lat siedemdziesiątych XX w. Wreszcie, po czwarte, działania i roszczenia ludów rdzennych znajdowały wsparcie innych aktywistów, zwykle lewicujących, walczących o przestrzeganie praw człowieka, w tym o coraz silniej obecne w debacie publicznej i prawnej zbiorowe prawa mniejszości. W odniesieniu do ludów rdzennych znajdowali oni sprzymierzeńców wśród naukowców, badaczy i pasjonatów odkrywających i dokumentujących ginące kultury, języki i obyczaje, starających się je opisać i zachować, ale także dotrzeć ze swymi opisami do szerokiej publiczności, coraz bardziej otwartej na poznawanie wszelkiej inności i różnorodności po doświadczeniach lat wojny i wydarzeniach roku 1968.

Opisane powyżej uwarunkowania skupiły się w Stanach Zjednoczonych, gdyż w tym państwie zmiany w sposobie artykulacji postulatów ludów rdzennych zachodziły najszybciej. Do lat sześćdziesiątych środowiska indiańskie tkwiły w marazmie, będąc raczej przedmiotem, a nawet ofiarą polityki władz federalnych i stanowych. Już jednak w 1944 r. 80 delegatów pochodzących z 50 plemion założyło na zjeździe w Denver pierwszą amerykańską organizację panindiańską – Krajowy Kongres Indian Amerykańskich (National Congress of American Indians, NCAI), który miał przeciwstawiać się coraz silniejszym głosom we władzach federalnych nawołującym do wprowadzenia polityki terminacji. Wśród celów swojego działania wymieniał on:

- zabezpieczenie i zachowanie suwerennych praw ustanowionych przez traktaty zawierane ze Stanami Zjednoczonymi, ustawy federalne, orzecznictwo sądów, decyzje administracji publicznej i prawo zwyczajowe;
- ochronę tradycji, kultury i religii amerykańskich Indian i rdzennych mieszkańców Alaski;
- wprowadzanie właściwych, sprawiedliwych i korzystnych programów i usług wspomagających rządy plemienne i pojedyncze osoby będące amerykańskimi Indianami i rdzennymi mieszkańcami Alaski;
- promowanie wspólnego dobrostanu i poprawy jakości życia amerykańskich Indian i rdzennych mieszkańców Alaski;
- szerzenie informacji o amerykańskich Indianach i rdzennych mieszkańcach Alaski, ich władzach i prawach⁴⁷.

Zauważmy zatem, że wykorzystywał wskazane wcześniej elementy ważne dla współczesnych ruchów ludów rdzennych, a więc zmierzał do zachowania odmienności kulturowej i utrzymania specyficznego statusu prawnego, poprzez wspólne działania skierowane do władz publicznych i docieranie z przekazem do szerokiej publiczności, choć początkowo nie przenosił tych spraw na po-

⁴⁷ *Mission & History*, [online] National Congress of American Indians, <http://www.ncai.org/about-ncai/mission-history> (dostęp 30.11.2015).

ziom ponadpaństwowy. Z perspektywy lat wydaje się, że działania Kongresu w początkowej fazie były mało skuteczne. Zmieniło się to w roku 1954, kiedy pod wpływem pierwszych doświadczeń polityki terminacji zwołał on konferencję alarmującą o negatywnych skutkach nowej polityki, którą udało się zainteresować prasę, radio i telewizję w Stanach Zjednoczonych. Medialny sukces wzmocnił nieco pozycję organizacji wobec amerykańskich władz i wpłynął częściowo na zmianę polityki terminacji, choć nie był radykalnym przełomem. Kongres dążył do osiągnięcia wpływu na politykę wewnętrzną klasycznymi metodami, poprzez udział w wyborach i wystawianie własnych kandydatów, wprowadzanie swych przedstawicieli do Biura ds. Indian, a także pisanie petycji i programów oraz przedstawianie ich władzom⁴⁸.

Klasyczne formy działania i pewna wstrzemięźliwość Kongresu spowodowały z czasem pogłębianie się rozdzwieku pomiędzy jego przedstawicielami i członkami a chcącymi śmielszych działań młodymi aktywistami. W konsekwencji doszło do powołania w 1961 r. w czasie konferencji w Chicago Krajowej Rady Młodych Indian (National Indian Youth Council, NIYC) stworzonej przez uczniów i absolwentów college'ów o indiańskim pochodzeniu, która zdecydowała się na podjęcie ofensywnych, bezpośrednich działań protestacyjnych. Pierwszym z nich było rozpoczęcie demonstracji w obronie praw Indian do swobodnego odłowu ryb w rzece Kolumbia⁴⁹. Z czasem organizacja nawiązała szerszą współpracę z innymi ruchami broniącymi praw człowieka w USA i pod koniec lat sześćdziesiątych wspierała zorganizowaną przez Martina Luthera Kinga kampanię w obronie wszystkich biednych mieszkańców Ameryki (Poor People's Campaign)⁵⁰. Zaostrzenie sposobów działania przygotowało grunt pod zapewne najbardziej znaną spośród organizacji indiańskich – Ruch Indian Amerykańskich (American Indian Movement, AIM). Najbardziej spektakularne akcje z przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w., które organizowała lub w których uczestniczyła, to:

- Okupacja wyspy i dawnego więzienia Alcatraz – młodzi Indianie określający się jako przedstawiciele wszystkich plemion przez 19 miesięcy (listopad

⁴⁸ Szerzej zob. Th.W. Cowger, *The National Congress of American Indians: The Founding Years*, University of Nebraska Press 1999.

⁴⁹ Nazywane rybią wojną (*fish wars*) wydarzenia z różnym nasileniem protestów (w 1970 r. uzbrojone w karabiny grupy Indian z plemienia Puyallup wypłynęły na rzekę i starły się z policją) zakończyły się postanowieniem sądowym z 1974, w którym władze stanu Washington zostały zmuszone do respektowania praw Indian (*United States v. Washington*, 235 F.3d 438, 9th Cir. 2000), przy czym działania Indian wsparły władze federalne.

⁵⁰ V. Deloria, *Activism, 1950–1980* [w:] G.A. Bailey, W.C. Sturtevant (red.), *Handbook of North American Indians*, Vol. 2: *Indians in Contemporary Society*, Smithsonian Institution, Government Printing Office 2008, s. 39.

1969 – czerwiec 1971) okupowali wyspę i były więzienie, domagając się jej zwrotu rdzennym mieszkańcom lub możliwości odkupienia za 25 dolarów w koralikach i belach kolorowego materiału. Protestujący uzyskali wsparcie wielu plemion, z których przybywali kolejni ochotnicy i napływała żywność.

- Szlak złamanych traktatów – protest rozpoczęty w październiku 1972 r. na Zachodnim Wybrzeżu, który przybrał formę karawany samochodów zmierzających na wschód. Stopniowo dołączały do niej karawany z innych części Stanów Zjednoczonych, a jej celem był Waszyngton. Ogółem brało w niej udział kilka tysięcy uczestników. Finałem była tygodniowa okupacja Biura ds. Indian. Po drodze, w Minneapolis, na tydzień przed wyborami przyjęta została petycja⁵¹ skierowana do władz federalnych, w której na pierwszym miejscu ujęto żądanie przywrócenia stosunków traktatowych z Indianami.
- Okupacja Wounded Knee – w lutym 1973 r. około dwustu Indian zajęło i przez 71 dni z bronią w rękę okupowało miasteczko Wounded Knee – miejsce masakry Siuksów z 1890 r. przeprowadzonej przez armię Stanów Zjednoczonych w czasie walk podczas tłumienia powstania Dakotów. Zginęło dwóch Indian, a rany odniosło dwóch agentów federalnych.
- Najdłuższy Marsz – pięciomiesięczny marsz Indian rozpoczęty ceremonią na wyspie Alcatraz w lutym 1978 r. i zakończony w stolicy przed pomnikiem George’a Washingtona (ponad 5 tys. km). Wzięło w nim udział kilka tysięcy uczestników, choć zaledwie 24 przeszło całą drogę. Mimo że organizowany był przez członków AIM, po drodze dołączyło wiele osób starszych prowadzonych przez indiańskich przywódców religijnych i plemienną starszyznę. Dzięki temu marsz przybrał charakter pokojowej manifestacji religijno-kulturowej, czego wyrazem było wypalenie na zakończenie fajki pokoju nabitej tytoniem w Alcatraz i przeniesionej przez uczestników w poprzek Stanów Zjednoczonych⁵².

Obejmujące dekadę opisane powyżej najgłośniejsze akcje młodych indiańskich aktywistów nie wyczerpują oczywiście listy wydarzeń, w tym pełnych przemocy, które miały miejsce w tym czasie w Stanach Zjednoczonych i którym Vine Deloria nadał nazwę „Red Power”. Towarzyszył im szereg akcji o mniejszym zasięgu lub słabiej nagłośnionych, ale to na ich przykładzie prześledzić można radykalne zmiany, które zaszły w zachowaniu amerykańskich Indian oraz

⁵¹ *Trail of Broken Treaties 20-point Position Paper*, [online] American Indian Movement, <http://www.aimovement.org/ggc/trailofbrokentreaties.html> (dostęp 30.11.2015).

⁵² Szerzej zob. np. V. Deloria, *Activism...*, s. 39–44; T.R. Johnson, J. Nagel, D. Champagne (red.), *American Indian Activism: Alcatraz to the Longest Walk*, University of Illinois Press 1997; R. Burnette, J. Koster, *The Road to Wounded Knee*, Bantam Books 1974, dostępna także w polskim tłumaczeniu, [online] <http://www.indianie.eco.pl/wounded.htm> (dostęp 30.11.2015).

stosunku do nich i ich potrzeb amerykańskich władz, elit i społeczeństwa. Już pierwsze ze zdarzeń – zajęcie Alcatraz – przykuło uwagę mediów, pozwalając problemom autochtonów wyraźnie zaistnieć na arenie publicznej. Akcja ta miała ówczasie o tyle specyficzny charakter, że była wyraźnym głosem Indian w walce o ich prawa, a nie jak miało to miejsce w drugiej połowie lat sześćdziesiątych – jednym z głosów domagających się faktycznego równouprawnienia wszystkich Amerykanów. Zwróciła uwagę na specyficzne problemy rdzennych mieszkańców i przebiła się do publiczności w czasie, gdy ta zajęta była przede wszystkim problemami czarnoskórych mieszkańców Ameryki – potomków niewolników. Dziesięć lat później uczestników Najdłuższego Marszu wspierały zarówno białe elity (np. Ted Kennedy, Marlon Brando), jak i czarnoskóry pięściarz Muhammad Ali, a wiele osób o innym niż indiańskie pochodzeniu wzięło udział nie tylko w wiece przed pomnikiem Washingtona, ale także w samym marszu.

Nieocenioną zasługą opisanych działań było zwrócenie uwagi nie na biedę i niski społeczny status ludów rdzennych, lecz na specyficzną sytuację dawnych mieszkańców, którym przez stulecia kolonizacji odbierano ziemię, kulturę i religię, a współczesne władze chcą odebrać resztki godności i pamięci o własnym pochodzeniu. To także w tych wydarzeniach należy poszukiwać przesłanek jeszcze jednego obecnego współcześnie elementu programów i działań ruchów rdzennych – odejścia od wpisywania się w szersze spektrum ochrony praw mniejszości na rzecz akcentowania własnej specyfiki wynikającej z władania ziemią w epoce przedkolonialnej i moralnej odpowiedzialności Europejczyków i ich potomków za bezmiar krzywd wyrządzonych ludom rdzennym od początku kolonizacji do dziś.

Drugim widocznym procesem był podział środowiska Indian, które rozpadło się na młodych aktywistów, gotowych do radykalnych działań i zdobywających popularność głównie we własnej grupie wiekowej, i tradycyjne elity, mniej skore do używania przemocy i zarzucające aktywistom nadmierny radykalizm. Także wśród działaczy American Indian Movement nie było zgody co do metod działania, co z czasem, wraz z przebijaniem się problemów Indian do publicznego dyskursu, a zwłaszcza po wydarzeniach z Wounded Knee, zaczęło im odbierać wcześniejsze poparcie.

Jak pokazał Najdłuższy Marsz, użycie przemocy i radykalne akcje przestały pasować do zmieniającej się sytuacji, a walka o realizację indiańskich postulatów z wolna przenosiła się z ulic do politycznych salonów i na sale rozpraw, gdzie kolejne plemiona wносиły swe roszczenia, a ich pozwy zaczynały okazywać się skuteczne. Było to jednak możliwe właśnie dzięki przebudzeniu Indian pozostających wcześniej w marazmie i wyobcowanych z życia społecznego, spowodowanemu przez głośne akcje młodych aktywistów. Należy jednak raz jeszcze podkreślić, że ich działania rozgrywały się w sprzyjających warunkach

wielkich zmian dotyczących na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wszelkich aspektów życia społecznego. Znaczenie miała bez wątpienia także zmiana polityki federalnej względem Indian i powoływanie kolejnych komisji mających zbadać ich sytuację i zaproponować nowe rozwiązania. Było to odpowiedzią na dostarczane w tym czasie władzom publicznym pisma, apele i programy tworzone zarówno przez bezpośrednich uczestników wymienionych wydarzeń, jak i przez przebudzoną część pogodzonej wcześniej ze swym losem milczącej większości.

Symbolem zmian i nowego otwarcia w polityce Stanów Zjednoczonych wobec autochtonów był specjalny apel skierowany w lipcu 1970 r. do Kongresu USA przez prezydenta Richarda Nixona. Wskazując na głębokie upośledzenie i izolację społeczną Indian oraz na krzywdy wyrządzone im przez osadników z Europy, prezydent pisał: „Obie kwestie, regulacje prawne i polityka społeczna nakierowana na poprawę jakości życia, muszą zacząć być realizowane na zasadach, o których sami Indianie mówią od dawna. Nadszedł czas radykalnego zerwania z przeszłością i stworzenia warunków dla nadejścia nowej ery, w której przyszłość Indian regulowana będzie podejmowanymi przez Indian decyzjami i wydawanymi przez nich aktami prawnymi”⁵³.

Czerpiąc z doświadczeń Indian w Stanach Zjednoczonych, inne ludy rdzenne na świecie zaczęły podążać podobną drogą. Ich celem była poprawa sytuacji zarówno w aspekcie jakości życia, jak i upodmiotowienia politycznego i prawnego. W pierwszej kolejności dotyczyło to kanadyjskich Indian, którzy mogli wykorzystać amerykańskie wzorce i bliskie związki z pobratymcami w Stanach Zjednoczonych, czemu sprzyjały procesy emancypacyjne zachodzące w Kanadzie. W przypadku tego państwa dostrzegalne jest jednak wyraźne opóźnienie działań Inuitów w stosunku do Indian. Różnica ta wydaje się konsekwencją większego ich oddalenia od centrów życia politycznego, społecznego i gospodarczego, rozrzucenia po olbrzymich przestrzeniach północnej części drugiego na świecie pod względem wielkości państwa, co utrudniało zadziergnięcie bliskich więzi i poczucia jedności. Nie bez znaczenia była też ich mniejsza liczebność niż Indian czy również uznanych z czasem za ludność rdenną Kanady Metysów. Podobne względy decydowały o pojawianiu się analogicznych procesów w Ameryce Środkowej i Południowej. W tym przypadku również dostrzec można pewne odmienności. Decydujące było oddalenie od centrów cywilizacji i liczebność poszczególnych plemion oraz całości ludów rdzennych w porównaniu z populacją państwa – w efekcie nieco inaczej przebiegały procesy w krajach andyjskich i pozostałych częściach Ameryki Południowej.

⁵³ R. Nixon, *Special Message to the Congress on Indian Affairs*, 8 lipca 1970, [online] The American Presidency Project, <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=2573> (dostęp 30.11.2015).

Przypadkiem szczególnym jest los plemion żyjących w wielkich lasach deszczowych. Wiele z nich nie utrzymywało kontaktów z zewnętrznym światem lub były one słabe, mimo to nie ominęły ich opisywane powyżej procesy. Ich katalizatorem w przeważającej mierze była ekspansja gospodarcza na wcześniej niedostępne lub niebędące przedmiotem zainteresowania ziemie prowadzona przez duże, często międzynarodowe koncerny⁵⁴. Bez względu na to, czy chciały one pozyskiwać cenne drewno z lasów amazońskich, czy zawładnąć ukrytymi w ziemi złożami, ich ekspansja musiała prowadzić do konfliktów z rdzennymi mieszkańcami. W sukurs tym ostatnim zaczęła przychodzić część opinii międzynarodowej, a Indianie uzyskali nowego sojusznika w postaci coraz prężniej działających na całym świecie ekologów i ich stowarzyszeń. Dzięki temu w dyskursie publicznym dotyczącym ludów rdzennych znaczenia nabierała zaczęła nowa kategoria – szczególnie i bliższy niż w przypadku cywilizacji białego człowieka związek z naturą i ziemią. Okoliczność ta zaowocowała nie tylko wsparciem ekologów w obronie ziem rdzennych poszczególnych ludów niejako przy okazji obrony przyrody, ale także zrodziła nową, specyficzną ideologię przypisującą im szczególną wiedzę na temat naturalnego – proekologicznego i zrównoważonego – korzystania z zasobów przyrody⁵⁵. W kontrapunkcie do rabunkowego sposobu traktowania przyrody przez cywilizację Zachodu, jako danej do podboju i wykorzystania, kulturom rdzennym przypisano naturalną zdolność do samoograniczenia i instynktowne dążenie do utrzymania równowagi. Oczywiście można mieć wątpliwości, czy rzeczywiście ludy rdzenne wyposażone w zdobycze technologiczne cywilizacji Zachodu przedkładają utrzymanie

⁵⁴ Zob. np. zbiory przypadków zebranych w: C.M. Doyle (red.), *Business and Human Rights: Indigenous Peoples' Experiences with Access to Remedy. Case studies from Africa, Asia and Latin America*, IWGIA, Almaciga & AIPP 2015; A. Whitmore (red.), *Pitfalls & Pipelines. Indigenous Peoples and Extractive Industries*, Tebtebba Foundation i IWGIA, Baguio City 2012. Zob. też: G. Bonusiak, *Tradycyjne źródła utrzymania ludów autochtonicznych wobec ekspansji współczesnej gospodarki na przykładzie sytuacji małych ludów rdzennych w Federacji Rosyjskiej*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2014, nr 15, s. 1–17.

⁵⁵ W niektórych interpretacjach przybiera ona postać tradycyjnej wiedzy ekologicznej, rozumianej nie tylko jako wkład ludów rdzennych do współczesnej wiedzy-nauki, ale także jako wzorzec konieczny do zastosowania w zarządzaniu środowiskiem naturalnym i korzystaniu z jego zasobów. Zob. np. F. Berkes, *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*, Taylor & Francis 1999. O problemach z jej wykorzystaniem w nauce i praktyce, ale równocześnie o zakończonych sukcesem przedsięwzięciach zob. np. w: J.T. Inglis (red.), *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*, International Program on Traditional Ecological Knowledge, International Development Research Centre (Canada) 1993; „Ecological Applications” 2000, Vol. 5, Issue 10 (cały zeszyt). Por. też: E.I. Daes, *Globalization, Intellectual Property and Indigenous Peoples* [w:] S. Jentoft, H. Minde, R. Nielsen (red.), *Indigenous Peoples: Resource Management and Global Rights*, Eburon Uitgeverij B.V. 2003, s. 67–74.

równowagi ekologicznej ponad bieżące korzyści, czego przykładem są bardziej współczesne starcia pomiędzy ekologami a np. ludami arktycznymi broniącymi praw do polowań na wielkie morskie ssaki czy białe niedźwiedzie jako części tradycyjnego stylu życia. Bliższy związek z naturą i lepsze jej rozumienie (choć raczej w skali lokalnej niż globalnej) wydają się bezsporne i wynikają ze specyfiki codziennego życia, dostosowania się do środowiska i odmiennych sposobów gospodarowania. Zaznaczymy przy tym, że choć przypadek lasów amazońskich i ich rabunkowej eksploatacji jest szeroko znany, to do sojuszu ludów rdzennych z ekologami dochodziło i dochodzi w wielu innych miejscach świata i jest on często wspierany przez anty- i alterglobalistów, zwłaszcza w konfliktach na styku interesów ludów rdzennych i podmiotów gospodarczych poszukujących nowych źródeł surowców.

Obok kształtowania się lokalnych (regionalnych) sojuszy z obrońcami praw człowieka i innymi grupami upośledzonymi na rzecz faktycznego równouprawnienia, etnografami i antropologami dla przywracania i utrwalania odmienności kulturowej, ekologami w zakresie ochrony przyrody na terytoriach rdzennych, alterglobalistami w celu przeciwdziałania rabunkowej ekspansji globalnej gospodarki – musiał zaistnieć jeszcze jeden, ważniejszy zapewne sojusz łączący rozproszone grupy i organizacje ludów rdzennych dla wspólnego działania nie tylko w skali jednego państwa czy grupy państw, ale w skali całego świata, by móc wpływać na zmianę własnego położenia nie tylko oddolnie, ale także odgórnie, poprzez nacisk międzynarodowy i z czasem nowe, międzynarodowe regulacje prawne. Niemal w tym samym czasie powstały dwie pierwsze organizacje ponadpaństwowe: Międzynarodowa Rada Traktatów Indiańskich (International Indian Treaty Council, IITC) i Światowa Rada Ludów Rdzennych (World Council of Indigenous Peoples, WCIP). Pierwsza założona została w 1974 r. na zjeździe w rezerwacie Lakotów Standing Rock w Południowej Dakocie (USA)⁵⁶. Uczestniczyło w nim kilka tysięcy Indian z obu Ameryk, którzy postanowili powołać organizację pozarządową (NGO), by uzyskać wpływ na działania organizacji międzynarodowych, w szczególności Organizacji Narodów Zjednoczonych. W 1977 r. jako pierwsza spośród ponadpaństwowych organizacji reprezentujących ludy rdzenne uzyskała status konsultacyjny przy Radzie Gospodarczej i Społecznej NZ⁵⁷.

⁵⁶ Ciekawostką jest, że w 2007 r. część młodych działaczy Lakotów oskarżyła starszyznę o kolaborację z rządem USA, jednostronnie wypowiedziała wszystkie zawarte wcześniej z USA traktaty i proklamowała powstanie Republiki Lakockiej (*Lakotah Oyate*). Zob. 2007 – *Laotah Unilateral Withdrawal*, na stronie Republiki Lakockiej, [online] <http://www.republicoflakotah.com/2009/2007-lakotah-unilateral-withdrawal> (dostęp 30.11.2015).

⁵⁷ *About IITC*, [online] International Indian Treaty Council, <http://www.iitc.org/about-iitc> (dostęp 30.11.2015). Od 2011 r. posiada generalny status konsultacyjny, jest zatem uznawana

Wydaje się, że ważniejsza, bo o szerszym zasięgu geograficznym, była druga z wymienionych organizacji – powołana w 1975 r. na zjeździe w Port Alberni w Kolumbii Brytyjskiej (Kanada) Światowa Rada Ludów Rdzennych. W dużej mierze dzięki wcześniejszej aktywnej działalności jednego z głównych organizatorów i przewodniczącego Krajowego Braterstwa Indian Kanady (National Indian Brotherhood of Canada, NIB) George’a Manuela⁵⁸ na spotkaniu obok Indian obu Ameryk obecni byli przedstawiciele Aborygenów z Australii, Maorysów z Nowej Zelandii, Saamów z Norwegii, Szwecji i Finlandii oraz Inuitów z Kanady, USA i Danii (Grenlandii). Organizacja automatycznie przejęła status konsultacyjny przy Radzie Gospodarczej i Społecznej NZ od posiadającego go od 1974 r. Krajowego Braterstwa Indian Kanady. Transfer ten odpowiadał zresztą wcześniejszym ustaleniom z radą, która z braku innego partnera reprezentującego ludy rdzenne świata nadała go do czasu utworzenia stosownej organizacji.

W trakcie konferencji założycielskiej delegaci pracowali w pięciu sekcjach zajmujących się: przedstawicielstwem w ONZ; Kartą (Statutem) Światowej Rady Ludów Rdzennych; sprawiedliwością społeczną, ekonomiczną i polityczną; zachowaniem tożsamości kulturowej; zachowaniem rdzennej ziemi i jej dóbr⁵⁹. Znakomicie korespondowało to z celami uznanymi za priorytetowe przez Międzynarodową Radę Traktatów Indiańskich, która podkreślała konieczność: udziału w pracach ONZ, jej wyspecjalizowanych agencji i innych forach międzynarodowych; międzynarodowego uznania traktatów zawieranych przez ludy rdzenne z państwami; przeciwstawienia się kolonializmowi we wszelkich jego postaciach dotyczących ludy rdzenne i wspierania przysługujących im praw człowieka, samostanowienia i suwerenności; budowy poczucia solidarności i wzajemnego wsparcia pomiędzy ludami rdzennymi świata; wytwarzania i rozpowszechniania informacji dotyczących problemów ludów rdzennych.

Jak widać, obszary zainteresowania obu organizacji w części nakładały się, a w części uzupełniały, pozwalając na utworzenie w czasie rosnącej w siłę reprezentacji interesów ludów rdzennych na forum międzynarodowym. Po raz pierwszy też o interesy te zabiegać mieli oni sami przez własnych przedstawicieli.

przez Radę Gospodarczą i Społeczną NZ za organizację, której cele i działalność w najwyższym stopniu pokrywają się z działalnością rady.

⁵⁸ George Manuel sprawował w latach 1970–1976 funkcję przewodniczącego National Indian Brotherhood of Canada (NIB) i jako jej przedstawiciel odwiedzał wcześniej Australię, Nową Zelandię oraz Skandynawię (region Saapmi). Uczestniczył także jako oficjalny doradca rządu Kanady w kilku międzynarodowych konferencjach. Należy podkreślić, że uważał się za przedstawiciela nie plemienia, lecz odrębnego narodu Shuswap, czemu dał wyraz w książce: G. Manuel, M. Posluns, *The Fourth World: an Indian Reality*, Collier-Macmillan Canada 1974.

⁵⁹ D. Sanders, *The formation...*, s. 16.

I choć z czasem narastały między nimi spory, a w 1996 r. Międzynarodowa Rada Ludów Rdzennych została rozwiązana wskutek wewnętrznych konfliktów⁶⁰, to do tego czasu przedstawicielstwo ludów rdzennych na forum międzynarodowym uzupełnione było już przez szereg kolejnych organizacji o szerokim spektrum działania, jak i wąsko wyspecjalizowanych. W kolejnym dziesięcioleciu do przedstawicieli obu Ameryk, Europy i Australii dołączyła duża grupa ludów rdzennych z Azji, od 1988 r. ze Związku Radzieckiego, a w ostatnich latach także z Afryki.

Opisane procesy i przekształcenia zaowocować mogły odbudowaniem poczucia własnej wartości i godności. Nieco poetycką postać cele te przyjęły w deklaracji uchwalonej na omawianym wcześniej zjeździe założycielskim Światowej Rady Ludów Rdzennych, która głosiła:

„My Ludy Rdzenne świata, zjednoczone w tym zakątku Matki Ziemi na zjeździe światłych ludzi, ogłaszamy wszystkim narodom:

Chwalimy naszą dumną przeszłość:
kiedy ziemia była dla nas opiekuńczą matką,
kiedy nocne niebo było naszym wspólnym dachem,
kiedy Słońce i Księżyc były naszymi opiekunami,
kiedy wszyscy ludzie byli braćmi i siostrami,
kiedy nasza wspaniała cywilizacja rozkwitała w promieniach słońca,
kiedy nasi wodzowie i starsi byli wielkimi przywódcami,
gdy prawo i jego egzekucja oznaczało sprawiedliwość.

Aż przybyli obcy:
spragnieni krwi, złota, ziemi i rzeczy dla nich cennych,
dzierżący krzyż i miecz, po jednym w każdej dłoni,
bez wiedzy i cierpliwości, by uczyć się naszego świata,
uznali nas za gorszych niż zwierzęta,
ukradli nasze ziemie i oderwali nas z ziem naszych przodków
i uczynili niewolnikami synów Słońca.

⁶⁰ Sanders wskazuje, że podstawowym problemem były konflikty pomiędzy przedstawicielami Ameryki Północnej i Łacińskiej wynikające przede wszystkim z sytuacji demograficznej i ekonomicznej. O ile ludy rdzenne Ameryki Północnej, Skandynawii czy Australii stanowią niewielki odsetek społeczeństw państw wysokorozwiniętych, o tyle Indianie Ameryki Łacińskiej to często duże liczebnie populacje zamieszkujące głównie tereny wiejskie i okupujące najniższe szczeble drabiny społecznej w gorzej rozwiniętych gospodarczo (i w zakresie demokratyzacji) państwach. Stąd w wielu państwach Ameryki Południowej i Środkowej ruchy ludów rdzennych przyjmują charakter ruchów lewicowych walczących o transformację gospodarczo-społeczną, w tym także zbrojnie, czego przykładem może być Zapatyowska Armia Wyzwolenia Narodowego złożona w dużej części z najuboższych chłopów o indiańskiej przynależności etnicznej.

Ale nigdy nie zdołali przywieść nas do ostatecznej zagłady,
ani wymazać pamięci o tym, kim byliśmy,
bo jesteśmy synami ziemi i nieba,
jesteśmy potomkami naszych przodków i są nas miliony,
i nawet jeśli cały nasz świat zostanie zniszczony,
my przetrwamy,
dłużej nawet niż królestwo śmierci.

Dziś przychodzimy z czterech stron świata,
sprzeciwiamy się dominacji państw,
»my, Ludy Rdzenne,
my, świadomi kultur i braterstwa ludów,
rozsianych na granicach państw,
zepchniętych na margines współobywateli«

Powstajemy po wiekach opresji,
przywracając wielkość naszych przodków,
pamiętając o naszych męczennikach,
w hołdzie naszym mądrym starszym:

Przyrzekamy odzyskać władzę nad naszym przeznaczeniem,
przywrócić pełne człowieczeństwo
i dumę z przynależności do Ludów Rdzennych⁶¹.

2. Społeczność międzynarodowa wobec ludów rdzennych

Zgodnie ze średniowieczną tradycją, według której papież nadawał katolickim władcom prawa do nowych terytoriów, Aleksander VI trzema bullami (*Inter caetera*, *Eximiae devotionis* i *Dudum siquidem*) wydanymi w 1493 r. podzielił pomiędzy iberyjskich monarchów odkryte na Zachodzie ziemie, przyznając im pełną suwerenność nad nimi. Utwierdzone bilateralnym traktem z Tordesillas⁶² zawartym przez królów hiszpańskich i władcę Portugalii, były nie tylko przywilejem, ale także zobowiązaniem do szerzenia wiary chrześcijańskiej na nowo odkrytych ziemiach i wśród podbitych ludów. W powiązaniu z wcześniejszą

⁶¹ Cyt. za: D. Sanders, *The formation...*, s. 17–18.

⁶² Tekst w języku angielskim na stronie Avalon Project: *Treaty between Spain and Portugal concluded at Tordesillas*; 7 czerwca 1494, [online] Avalon Project, http://avalon.law.yale.edu/15th_century/mod001.asp (dostęp 30.11.2015).

bullą *Dum Diversas* z 1452 r.⁶³ mogły być również formalnym wytłumaczeniem podboju i zniszczenia istniejących w Ameryce Środkowej i Południowej imperiów, a także opresyjnego traktowania napotkanych tam Indian.

Świeccy władcy i ich konkwistadorzy nie potrzebowali zresztą religijnych zachęt do działania, a kolejnym wyprawom przyświecała myśl o nieprzebranych bogactwach Wschodu. Kolejni zdobywcy, jak Cortez, który podbił Meksyk, czy Pizarro, który zajął Cuzco, poszukiwali zapewne bardziej sławy i złota niż religijnej chwały, choć ta bez wątpienia legitymizowała ich działania. Gdy skarby pochodzące z podbojów odpłynęły do Europy, konieczne stało się poszukiwanie innych ich źródeł o bardziej stałym charakterze. Znaczące złoża metali szlachetnych Hiszpanie odnaleźli w dzisiejszej Kolumbii (złoto)⁶⁴ oraz Boliwii i zachodniej części Meksyku (srebro). Ten drugi kruszec wydobywany w wielkich ilościach miał stać się na dziesięciolecia podstawą hiszpańskiej potęgi⁶⁵. Aby go pozyskać, a jednocześnie zapewnić utrzymanie zdobywcom, konieczne było wykorzystanie miejscowej siły roboczej – Indian, zmuszanych do obowiązkowej, bezpłatnej pracy publicznej, a często wprost obracanych w niewolników⁶⁶. W ten sposób bezmiar przemocy w trakcie podbojów uzupełniony został opresją, w jakiej znaleźli się ci rdzenni mieszkańcy, którzy je przetrwali i nie zmarli od chorób przyniesionych przez kolonizatorów dziesiątkujących tubylczą ludność.

Izabela i Ferdynand byli przede wszystkim królami katolickimi, a to nakładało na nich zobowiązanie do szerzenia chrześcijaństwa wszędzie tam, gdzie rozciągało się ich panowanie. Z misją ewangelizacyjną wraz z pierwszymi kolonistami wyruszali głównie zakonnicy, i to właśnie wśród nich pojawiły się pierwsze głosy starające się upowszechniać wśród Europejczyków na kontynencie wiedzę o bezmiarze krzywd, których doświadczają amerykańscy autochtoni, poszukiwać praktycznych sposobów poprawy ich położenia i zmieniać sposób myślenia o przysługujących im prawach. Prym w tym procesie wiedli przedstawiciele zakonu dominikanów, choć to do niego należał także najbardziej znany ówczesny inkwizytor Tomás de Torquemada.

⁶³ Wydana przez Mikołaja V, nadawała królowi Portugalii prawo do podboju i podporządkowania wszystkich ziem (w owym czasie chodziło o północno-zachodnią Afrykę) pozostających we władaniu muzułmanów, pogan i innych wrogów chrześcijaństwa oraz do obrócenia ich mieszkańców w niewolników.

⁶⁴ Dzięki temu odkryciu region zyskał nazwę *Castilla de oro*.

⁶⁵ E. Wolf, *Europa...*, s. 157.

⁶⁶ O systemie gospodarczym kolonii hiszpańskich oraz organizacji pracy przymusowej i niewolniczej Indian (później niewolników z Afryki) szerzej zob. tamże, s. 157–173; J.F. Bannon (red.), *Problems in Latin American Civilization*, t. 2: *Indian labor in the Spanish Indies: was there another solution?*, Heath 1966.

2.1. Przedstawiciele szkoły prawa naturalnego wobec kolonializmu

Pierwszym, który publicznie krytykował zniewolenie Indian, był dominikanin – misjonarz z wyspy Hispaniola (Haiti) Antonio de Montesinos. Ważniejsze było jednak podjęcie problemu przez dwóch bardziej znanych i zajmujących wyższe miejsca w ówczesnej strukturze społecznej zakonników: Francisca de Vitorię i Bartoloméa de Las Casas. Ten drugi, choć brał udział w podboju Antyli, dzięki czemu stał się właścicielem ziem na wyspach i indiańskich niewolników, z czasem zmienił poglądy, wstąpił do zakonu i okazał się najbardziej znanym krytykiem polityki kolonialnej. Stał się znany pod przydomkami obrońcy, a nawet ojca Indian. Swe spostrzeżenia dotyczące polityki kolonialnej zawarł w wydanej w 1552 r. książce *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*⁶⁷. Wskazał w niej i potępił dwie metody wyniszczenia Indian: krwawy podbój i pełne przemocy zniewolenie. Jego poglądy dobitnie wyraża znany spór z Valladolid, w którym stał się z Juanem de Sepulvedą. Sepulveda, wspierany przez kolonistów, był zwolennikiem niczym nieskrępowanych działań. Wskazywał, że Indianie są bałwochwalcami o dzikiej naturze, a zatem występują przeciw prawu naturalnemu nadanemu przez Boga. Potępiał także barbarzyńskie obyczaje, jak kanibalizm czy składanie ofiar z ludzi, podkreślając, że jedynie wydanie im wojny, podbój i podporządkowanie kolonizatorom daje nadzieje na eliminację barbarzyństwa i skuteczną ewangelizację. Wymienione cechy tubylców sprawiały, że według Sepulvedy Indianie odpowiadali arystotelesowskiej kategorii naturalnych niewolników. Las Casas natomiast stał na stanowisku, że ewangelizacja Indian musi odbywać się pokojowo, a żadna wojna i przemoc wobec nich nie mogą być w żaden sposób usprawiedliwiane. Argumentując, posługiwał się głównie dziełami św. Augustyna jako przeciwnika niesprawiedliwych wojen i jakiegokolwiek okrucieństwa⁶⁸.

Dla kształtowania prawa dotyczącego podbitych ludów ważniejszą postacią wydaje się Francisco de Vitoria – twórca tzw. szkoły salamanckiej. Choć jego poglądy dotyczące rdzennych mieszkańców Indii (Ameryki) częściowo ewoluowały, szereg prac pozwala wskazać najważniejsze z nich. Po pierwsze, uważał, że Indianie są rozumnymi ludźmi, gdyż posiadają określone zasady współżycia społecznego: prawo, władców i administrację, system gospodarczy. Wprawdzie mogą być one odmienne od norm europejskich, ale nie są bezrozumne. Mają określone przyczyny w sposobie życia tych społeczności i są zakorzenione w ich

⁶⁷ W języku polskim: B. de Las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Pax, Warszawa 1956.

⁶⁸ Szerzej zob. D. Castro, *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Duke University Press 2007.

specyficznych potrzebach. Po drugie, de Vitoria odrzucał zasadę legitymizacji posiadania wynikającą z odkrycia i papieskiej donacji. Jego zdaniem papież ma jedynie duchową władzę nad światem, natomiast ani on, ani żaden świecki król nie są jego posiadaczami. Indianie są więc jedynymi prawdziwymi władcami ich ziem, dlatego wyłącznie oni mogą swobodnie decydować zarówno w sprawach prywatnych, jak i publicznych. Oznacza to, że wojny kolonizatorów przeciw nim nie mogą być uznane za sprawiedliwe, a władza Hiszpanów nad terytoriami Indian za legalną, chyba że ich działania stanowiąby legalne uzasadnienie wypowiedzenia wojny. Po trzecie, na chrześcijanach ciąży obowiązek głoszenia Słowa Bożego i rozpowszechniania jedynej prawdziwej wiary, dlatego Indianie są zobligowani do zapewnienia kolonizatorom: swobodnego przejścia przez ich ziemie, prowadzenia z nimi swobodnego handlu, dzielenia się bogactwami natury i swobodnego głoszenia Słowa Bożego⁶⁹. Co ciekawe – początkowa niechęć do przyjęcia misjonarzy i nawrócenia także nie daje legalnego *casus belli*, gdyż konieczna jest świadoma decyzja o odrzuceniu Słowa Bożego. To zaś oznacza, że Indianie najpierw muszą dzięki działaniom misyjnym osiąść choćby podstawową wiedzę o głoszonej religii. Po czwarte, jeżeli nawet Indianie sami poprosiliby królów o władanie nimi, to tak uzyskana zwierzchność również nie może być uznana za legalną, gdyż narusza prawa wcześniejszego suwerena, o ile to lud poprosiłby o panowanie, lub prawa ludu do kształtowania swego suwerena, jeśli o panowanie poprosiliby indiańscy władcy. Jedyny wyjątek może stanowić sytuacja, w której większość autochtonów mieszkających na danym obszarze nawróciłaby się na chrześcijaństwo i zapragnęła zmienić suwerena pozostającego przy bałwochwalstwie⁷⁰.

Sprawiedliwą wojną przeciw Indianom byłaby jedynie taka, która zmierza do pokonania buntowników, a status buntowników przynależy wyłącznie tym plemionom, które naruszają jeden ze wskazanych wcześniej obowiązków, tj. utrudniają swobodne przemieszczanie się przez własne terytorium, handel, czerpanie z dóbr natury lub szerszenie chrześcijaństwa. W takich przypadkach uzasadnione jest również utworzenie władzy Europejczyków nad obszarami pokonanych buntowników, która zmierzać ma przede wszystkim do przywrócenia wymienionych wcześniej swobód, będąc jak najmniej opresyjną. Widzi także de Vitoria inną przesłankę ustanowienia władzy kolonizatorów – gdy napotkane ludy nie posiadają własnych struktur państwowych, prawa, rolnictwa i sztuki,

⁶⁹ J. Gilbert, *Indigenous Peoples' Land Rights Under International Law: From Victims to Actors*, Transnational Publishers, Ardsley 2006, s. 10.

⁷⁰ Por. J.S. Davidson, *The Rights of Indigenous Peoples in Early International Law*, „Canterbury Law Review” 1994, Vol. 5, s. 395–410; F. de Vitoria, *O Indianach*, Pax, Warszawa 1954.

władza taka może być ustanowiona dla ich własnego dobra rozumianego jako rozwój cywilizacyjny⁷¹.

Poglądy uczonego z Salamanki mogą zaskakiwać i bez wątpienia wyprzedzały jego epokę, zwłaszcza w zakresie możliwości legitymizacji władcy, którego wskazuje lud, gdy jego większość przejdzie na chrześcijaństwo. Także rozważania o objęciu władzą kolonizatorów ludów pozostających w „dzikości” dla ich dobra i rozwoju mogą być interpretowane jako uzasadnienie istniejącego wiele wieków później systemu powierniczego (mandatowego). Nie ulega jednak wątpliwości, że choć de Vitoria sprzeciwiał się automatyzmowi w uznawaniu suwerenności władców europejskich nad nowo odkrytymi lądami i zniewoleniu napotkanych ludów, to jego przemyślenia odpowiadały dwóm podstawowym potrzebom ówczesnego chrześcijańskiego świata: świeckiemu dążeniu do rozwoju gospodarki i handlu oraz religijnemu – do szerzenia chrześcijaństwa.

Podobne poglądy odnaleźć można w pracach „ojca” prawa międzynarodowego Hugona Grocjusza. Także on odrzucał doktrynę odkrycia jako wystarczającą do uznania suwerenności tego, który odkrycia dokonał. W zakresie obowiązków ciążyących na ludności autochtonicznej był zaś nieco mniej restrykcyjny niż de Vitoria – nie wymieniał zgody na głoszenia chrześcijaństwa, nazywając kradzieżą zajęcie własności uzasadniane różnicami religijnymi. W jego ujęciu sprawiedliwa mogła być wyłącznie wojna wynikająca z jednej z trzech przesłanek: obrony, odzyskania własności i ukarania. Tę ostatnią przesłankę można by zastosować w odniesieniu do odkrytych ludów w sytuacji, gdyby nie wywiązywali się ze swych obowiązków, a więc nie zapewniali swobodnego podróżowania przez swe terytorium, handlu i korzystania z dóbr natury. Choć Grocjusz odrzucał przesłanki religijne, to uznawał, że sprawiedliwa będzie także wojna przeciw barbarzyńcom postępującym wbrew prawu naturalnemu: kanibalom, ludom składającym ofiary z ludzi, dopuszczającym kazirodztwo czy homoseksualizm, mająca na celu narzucenie naturalnego, cywilizowanego prawa⁷². Grocjusz uznawał suwerenność ludów Nowego Świata i uważał, że mają one prawo swobodnego nawiązywania stosunków na różnych płaszczyznach (zwłaszcza handlowych) z innymi podmiotami i nikt nie może narzucać im zasady wyłączności. W jego poglądach można zatem zauważyć echa niechęci do iberyjskich władców wynikające z protestanckiego charakteru Zjednoczonych Prowincji, pasma wojen z Hiszpanią o niepodległość czy rywalizacji o szlaki handlowe i kolonie w Nowym Świecie.

⁷¹ J. Gilbert, *Indigenous...*, s. 11.

⁷² Tamże, s. 13.

2.2. Pozytywizm prawny wobec kolonializmu

Rosnąca przewaga gospodarcza, polityczna i militarna Europejczyków nad innymi ludami stopniowo unieważniała teoretyczne rozważania nad prawami odkrywanych i podbijanych ludów. Jeszcze twórca prawa narodów Emmerich de Vattel pisał: „Twierdzę, że ambitne europejskie państwa atakujące narody amerykańskie i podporządkowujące je swym chciwym rządóm w imię, jak twierdzą, ich ucywilizowania i krzewienia prawdziwej wiary – to uzurpatorzy poszukujący usprawiedliwienia w pretekstach zarówno niesprawiedliwych, jak i śmiesznych”⁷³, i skłonny był dostrzegać wyraźną różnicę pomiędzy barbarzyńskimi plemionami Ameryki Północnej a cywilizowanymi imperiami istniejącymi przed przybyciem Europejczyków w Ameryce Środkowej i Południowej, rozważając kwestię uznania tych drugich za państwa-narody. Jego kontynuatorzy, zwłaszcza w drugiej połowie XIX w., stanęli jednak przed wyzwaniem, jakim był przyspieszony podział świata pomiędzy potęgi kolonialne. Stąd rozwój koncepcji wykluczających prawa autochtonów z zakresu prawa międzynarodowego i legitymizujących rządy Europejczyków, czyli legalizujących rzeczywistość.

Według pozytywistów prawo międzynarodowe odnosi się wyłącznie do relacji pomiędzy państwami, które są suwerenne i równe, i nie może dotyczyć relacji z innymi podmiotami. W każdym zatem przypadku, gdy chodzi o dowolne roszczenia kierowane do państw przez inne podmioty (w tym ludy autochtoniczne), pozostają one w wyłącznej gestii państw, jako ich sprawy wewnętrzne, a próba ich rozstrzygnięcia przez prawo międzynarodowe lub przez międzynarodową społeczność jest naruszeniem suwerenności danego państwa. W tych kategoriach należy także rozpatrywać wszelkie umowy i traktaty zawierane przez kolonizatorów z Indianami i innymi ludami kolonizowanymi, które traktować należy wyłącznie jako część prawa wewnętrznego – krajowego. Pojawia się tu jednak zasadnicza kwestia rozumienia państwa i kryteriów, które pozwalają odróżnić je od innych bytów. Rozstrzygający w tym kontekście okazywał się stopień ucywilizowania mierzonego podobieństwem do europejskiego wzorca w zakresie życia społecznego i politycznego, prawa i kultury. W skrajnej, acz popularnej wersji Lassy Oppenheima do państw zaliczone zostały wyłącznie podmioty należące do zachodnioeuropejskiej rodziny chrześcijańskiej powiększonej o dawne części kolonialnych imperiów w Ameryce, które uzyskały niepodległość. Jedynymi wyjątkami spoza chrześcijańskiego kręgu były dla niego Japonia i Turcja (Imperium Osmańskie). Innych krajów, takich jak Persja, Syjam, Chiny czy Abisynia, nie uważał za należące do międzynarodowej społecz-

⁷³ E. de Vattel, *Prawo narodów, czyli zasady prawa naturalnego zastosowane do postępowania i spraw narodów i monarchów*, t. 1, PWN, Warszawa 1958.

ności państw, ponieważ nie sprostały wyzwaniu podniesienia swego rozwoju cywilizacyjnego do poziomu zachodniego⁷⁴.

W ten oto sposób kryterium bycia państwem spełniały wyłącznie państwa europejskie lub takie, które się do nich upodobniły, choć pierwotnie nie należały do chrześcijańskiej rodziny. Żaden byt o odmiennych zasadach konstytuujących życie publiczne *a priori* państwem nie był. Obok kwestii stopnia ucywilizowania istotną rolę odgrywała też kwestia uznania. Samo proklamowanie istnienia państwa nie mogło być traktowane jako przesłanka przesądzająca o jego istnieniu. Międzynarodowa społeczność już istniejących równych i suwerennych państw musiała uznać jego istnienie poprzez nawiązanie kontaktów dyplomatycznych, w ten sposób wprowadzając do swej społeczności.

Powyższe ustalenia rodziły jednak kwestię prawną dotyczącą tego, kto jest lub może się uważać za legalnego właściciela. Po pierwsze, należało wykluczyć z katalogu tych podmiotów ludność tubylczą i istniejące przed przybyciem Europejczyków twory państwowe (protopaństwa). Wymagało to wyprowadzonej z zasady uznania odmowy rozpoznania tych tworów jako państw już u zarania europejskiej ekspansji, a co za tym idzie – odmowy uznania jakichkolwiek ich praw do zajmowanych terytoriów. Jak pisał Charles Hyde, „w czasie europejskiej eksploracji półkuli zachodniej w XV i XVI w. [...] państwa zgodne były co do faktu, że jej natywni mieszkańcy nie posiadają żadnych praw do zajmowanych terytoriów, które europejscy odkrywcy bądź monarchowie zobowiązani by byli respektować”⁷⁵. Znakomicie ten sposób myślenia ilustruje sprawa *Johnson v. M'Intosh*⁷⁶. Jak orzekł w 1823 r. Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych, żadna osoba prywatna nie ma prawa kupić od Indian ziemi, ponieważ nie są oni jej właścicielami, a jedynie posiadaczami. Wyłącznym właścicielem ziem zamieszkiwanych przez plemiona indiańskie jest państwo i to ono ma wyłączne prawo odkupienia ziemi i dalszego swobodnego nią rozporządzania.

Reasumując obie kwestie – ludy autochtoniczne nigdy nie tworzyły państw, z czego wynika, że nie posiadają praw do ziemi wynikających z umów i prawa międzynarodowego. Ziemie, które zamieszkują, zostały im nadane w posiadanie

⁷⁴ S.J. Anaya, *Indigenous Peoples in International Law*, Oxford University Press, New York 1996, s. 21.

⁷⁵ Ch.C. Hyde, *International Law Chiefly as Interpreted and Applied by the United States*, Little Brown, Boston 1922, s. 163–164. Powołując się m. in. na Hyde'a, Stały Trybunał Arbitrażowy w 1924 r. odrzucił roszczenia Wielkiej Brytanii w imieniu „narodu Kajugów” wobec Stanów Zjednoczonych, argumentując, że plemię nie jest uznawane za podmiot prawa międzynarodowego, wobec czego Wielka Brytania może wyłącznie wspierać roszczenia indywidualnych jego członków jako obywateli brytyjskich. Zob. *Cayuga Indians (Great Britain) v. United States*, VI R. Int'l. Arb. Awards 173 (1926).

⁷⁶ *Johnson v. M'Intosh*, 21 U.S. 543 (1823).

lub użytkowanie, lecz nie pełną własność, na podstawie wcześniej zawieranych z nimi umów i traktatów będących częścią prawa krajowego lub w wyniku faktycznego uprzedniego zamieszkiwania bądź użytkowania. Taka interpretacja legła np. u podstaw wspomnianej we wcześniejszej części opracowania polityki terminacji, zgodnie z zasadą, że państwo ma prawo do samostanowienia, a więc może swobodnie kształtować obowiązujące na jego terytorium prawo, w tym także zmieniać bądź uchylać wcześniej zawierane z Indianami umowy.

Wracając do kwestii legalnego suwerena, konieczne było wskazanie tego państwa, które rzeczywiście można za takiego uznać. Nastąpił wobec tego powrót do dominującej roli doktryny odkrycia jako zasady konstytuującej i legitymizującej suwerenność państwa nad danym terytorium. Nie chodziło już o papieskie nadanie nowo odkrytych terytoriów katolickim władcom, by szerzyli chrześcijaństwo. Zamiast tego przyjęto, że każdy obszar ziemi, który do tej pory nie stanowił części terytorium jednego z uznawanych przez społeczność międzynarodową państw, jest *terra nullis* – ziemią niczyją. Fakt, że jest zamieszkiwana przez ludność autochtoniczną, nie stanowił przeszkody dla uznania jej za niczyją. To zaś otwierało możliwość do objęcia jej jurysdykcją jednego z istniejących na arenie międzynarodowej państw. Na to, do którego z nich należeć będzie dany obszar, wpływał fakt pierwszego odkrycia. Dawał on państwu, którego przedstawiciele dokonali odkrycia ziem nieznanymi innym uznanym państwom, roszczenie, które wymagało jeszcze faktycznego władania, a więc np. posiadania na danym obszarze fortu, wojska, kolonistów itd., dla uznania jego suwerenności. Przyjmowano, że roszczenie dotyczy odkrytego obszaru wraz z przyległościami, a więc okalającymi go terytoriami, które z racjonalnych powodów można uznać za część odkrycia⁷⁷.

2.3. Misja cywilizacyjna i system powierniczy

Jak dowodzi Samuel Huntington w *Zderzeniu cywilizacji*, kultura Zachodu osiągnęła szczyt swojej potęgi na przełomie XIX i XX w.⁷⁸ Oznaczało to w równej mierze, że europejskie potęgi kolonialne panowały nad całą resztą świata,

⁷⁷ Przyległości miały szczególne znaczenie w sytuacji, gdy kolonie dwóch państw sąsiadowały ze sobą i należało dokonać podziału ziemi niczyjej leżącej pomiędzy nimi – zwykle granicę ustalano w połowie drogi. Ciekawsza jednak była np. zasada, że odkrycie ujścia rzeki daje roszczenie do obszaru całego jej biegu. O podstawach roszczeń szerzej zob. R.J. Miller, M. D'Angelis, *Brazil, Indigenous Peoples, and the International Law of Discovery*, „Brooklyn Journal of International Law” 2011, Vol. 37, Issue 1, s. 4–9.

⁷⁸ Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Muza SA, Warszawa 2004, s. 124–138.

jak i to, że osoby należące do tego kręgu kulturowego były w przeważającej większości głęboko przekonane o własnej wyższości i wyjątkowości, bezrefleksyjnie uznając się za lepszych niż otaczający ich „prymitywni barbarzyńcy”. Miało to swe konotacje na płaszczyźnie indywidualnej i zbiorowej, w sposobie myślenia jednostek i całych społeczeństw oraz ich przywódców. Wprawdzie przekonanie o własnej wyższości mogło owocować odrzuceniem moralności w kontaktach z autochtonami, czego znakomitym przykładem była w tym okresie sytuacja w belgijskim Kongu, zamienionym w wielki obóz pracy przymusowej. Mimo zniewolenia Indian czy Murzynów w wielu miejscach świata wśród społeczności o europejskich korzeniach rozwijało się przekonanie o moralnych obowiązkach wobec tubylców. Podstawowym celem miało być wyrwanie ich z dzikości poprzez ucywilizowanie, tj. wyposażenie w umiejętności, kody kulturowe i sposób myślenia kultury wyższej – europejskiej.

Jak pisał w 1868 r. Nathaniel Taylor, komisarz rządu Stanów Zjednoczonych ds. Indian, w swym raporcie: „Co jest naszym obowiązkiem jako z mocy prawa obrońców Indian? Pozbawianie praw, dalsze polowania jak na wilki? Czy musimy ich zabijać bez przyczyny i bez litości – nie. Jest poza wszelką wątpliwością, że naszym najwyższym obowiązkiem jest dbać o ich cywilizacyjny rozwój”⁷⁹. Odbiciem tych słów było powstawanie w Stanach Zjednoczonych organizacji stawiających sobie za cel ochronę autochtonów i pracę na ich rzecz. Polegać to miało na przyznaniu praw obywatelskich, nadaniu ziemi na własność indywidualną, upowszechnieniu wśród Indian edukacji i nauki zawodu⁸⁰. Tym tropem szły także rządy państw Ameryki Północnej. Podejmowano więc próby uczynienia z przedstawicieli ludności rdzennej Amerykanów lub Kanadyjczyków (Brytyjczyków), a więc asymilacji poprzez indywidualne nadania ziemi. Uznawano bowiem, że najlepszą formą ucywilizowania Indian będzie uczynienie z nich osiadłych farmerów. Jednocześnie mogło to ograniczyć rozmiary istniejących ówczesnie rezerwatów, a być może pozwolić na ich zniesienie.

Jak się miało okazać, zarówno w Stanach Zjednoczonych⁸¹, jak i Dominium Kanady⁸² plemiona i większość Indian nie była zainteresowana zmianą statusu i trybu życia. Ale należy podkreślić, że w skali całego świata proces europeizacji przedstawicieli ludów poddanych władaniu białych postępował. Działo się tak,

⁷⁹ N.G. Taylor, *Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs*, 23 listopada 1868, cyt. za: S.J. Anaya, *Indigenous...*, s. 24.

⁸⁰ E. Nowicka, I. Rusinowa, *Wigwamy...*, s. 242–243.

⁸¹ Tamże, s. 244–249.

⁸² I. Rycerska, *Grupy narodowe i etniczne w systemie politycznym Kanady*, Wyd. Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2003, s. 194–197. Autorka wskazuje, że od powstania Dominium Kanady do 1920 r. uwłaszczyły się zaledwie 102 osoby.

gdyż każdy z nich mógł na co dzień obserwować faktyczną przewagę militarną, gospodarczą, polityczną czy – co najważniejsze – wysoką pozycję w strukturze społecznej białych kolonizatorów. Nabycie zaś stosownych umiejętności językowych, kodów kulturowych i stylu życia ułatwiało awans społeczny czy zrobienie kariery w społecznościach, w których europejcy przybysze zajmowali szczyt drabiny społecznej.

Opisywane powyżej moralne zobowiązanie wobec przedstawicieli kultur uważanych za niższe, gorzej rozwinięte, zostało dostrzeżone u schyłku XIX w. także przez międzynarodową społeczność państw. I choć nie zaowocowało ówczesnie przyznaniem ludom rdzennym jakiegokolwiek podmiotowości prawnomiędzynarodowej, spowodowało nałożenie na państwa szczególnego rodzaju zobowiązań do podnoszenia poziomu cywilizacyjnego mieszkańców kolonii. Kierunkowe wytyczne zawarte zostały w akcie końcowym zamykającym konferencję w Berlinie z 1885 r. Choć spotkanie to było w istocie poświęcone podziałowi Afryki pomiędzy kolonialne imperia⁸³, wypracowano tam postanowienia odnoszące się także do sposobu postępowania Europejczyków wobec rządzonych ludów. W art. VI Aktu generalnego konferencji czytamy: „Wszystkie państwa posiadające suwerenne prawa lub wpływy na wyżej wymienionych obszarach [zachodniej Afryki] zobowiązują się wzajemnie dbać o zachowanie rodzimych plemion, ich dobrostanu moralnego i materialnego, wspierać ograniczanie niewolnictwa, a w szczególności handlu niewolnikami”⁸⁴.

Dyskusje na temat praw rdzennej ludności były żywe w trakcie całej konferencji, wpływając na kształt zarówno cytowanego aktu, jak i późniejszych regulacji międzynarodowych. Dla przykładu: przedstawiciel Wielkiej Brytanii tak rozumiał ich zakres: „Protektorat należy rozumieć jako uznanie praw aborygenów i innych aktualnych mieszkańców do ich własnego kraju z wyłączeniem sprawowania władzy nadrzędnej i przejmowania zobowiązań protektora”⁸⁵. Choć więc nie przyznawał natywnym mieszkańcom Afryki prawa do utworzenia własnego państwa, to jednak akceptował ich prawa do ziemi, a prawdopodobnie również do jakichś form lokalnych (regionalnych) samorządów⁸⁶. Oczywiście zasadnie podnosić można, że codzienność skolonizowanej przez Europejczyków

⁸³ F.M. Ndahinda, *Indigenesness in Africa: A Contested Legal Framework for Empowerment of 'Marginalized' Communities*, Springer Science & Business Media 2011, s. 304–306.

⁸⁴ *General Act of the Berlin Conference on West Africa*, 26 lutego 1885, [online] <http://africanhistory.about.com/od/eracolonialism/l/bl-BerlinAct1885.htm> (dostęp 30.11.2015).

⁸⁵ Wystąpienie Lorda Kanclerza Selborne (Roundell Palmer) w trakcie konferencji w Berlinie, cyt. za: J.D. Hargreaves, *The Berlin West Africa Conference: A Timely Centenary?*, „History Today” 1984, Vol. 34, Issue 11, s. 20.

⁸⁶ Co jednak nie jest pewne, zważywszy na jego bardzo silny w tym czasie opór przeciw przyznaniu autonomii Irlandii.

ludności Afryki różniła się drastycznie od zawartych w tej umowie zobowiązań, i przypominać wspomniany przykład belgijskiego Konga⁸⁷, przypadającej na pierwsze lata XX w. zagłady Herero w Niemieckiej Afryce Południowo-Zachodniej (dzisiejsza Namibia)⁸⁸ czy przerażającej, bo dokonywanej już po II wojnie światowej przez „cywilizowanych” Brytyjczyków, eksterminacji Kikujów⁸⁹.

Bez względu na to, czy „misja cywilizacyjna” była wyłącznie wygodnym usprawiedliwieniem imperializmu europejskich potęg, czy rzeczywiście realizowanym celem, ten sposób myślenia zdobywał wielu zwolenników w światowej opinii publicznej, by przyjąć dojrzałą postać w systemie mandatowym Ligi Narodów⁹⁰. Nie ulega też wątpliwości, że po II wojnie światowej zdominował prace Rady Powierniczej NZ, choć już nie we wcześniejszym kształcie, a więc jako konieczności narzucenia mieszkańcom całego świata europejskiego modelu, lecz w nowej, będącej elementem procesu dekolonizacji formie wspierania procesów państwowotwórczych. Czyli zgodnie np. ze stanowiskiem Lecha Antonowicza, który pisał: „Termin ‘państwo cywilizowane’ sugeruje dopuszczalność tylko jednej formy cywilizacji w ramach społeczności międzynarodowej. Taka sugestia jest niedopuszczalna ze stanowiska współczesnego prawa międzynarodowego regulującego stosunki pomiędzy wszystkimi podmiotami bez względu na różnice w ich ustroju wewnętrznym”⁹¹.

⁸⁷ Zob. np. Ch. Gondola, *The History of Congo*, Greenwood Publishing Group 2002, s. 45–76.

⁸⁸ Zob. np. J. Sarkin-Hughes, *Germany's Genocide of the Herero: Kaiser Wilhelm II, His General, His Settlers, His Soldiers*, Boydell & Brewer Ltd 2011.

⁸⁹ Zob. C. Elkins, *Rozliczenie z imperium. Przemilczana historia brytyjskich obozów w Kenii*, Świat Książki, Warszawa 2013.

⁹⁰ Zgodnie z art. 22 Paktu Ligi Narodów podzielono były kolonie niemieckie oraz terytorium Imperium Osmańskiego w Azji (bez Turcji właściwej) na mandaty typu „A” należące przed wojną do Turcji, które „osiągnęły taki stopień rozwoju, że ich istnienie jako narodów niepodległych może być tymczasowo uznane, pod warunkiem, że rady i pomoc mandatariusza kierować będą ich administracją aż do chwili, kiedy staną się zdolne do samodzielnych rządów”. Były to: Irak, Palestyna i Transjordania (administrowane przez Wielką Brytanię) oraz Syria i Liban (administrowane przez Francję); mandaty typu „B” – były kolonie niemieckie w Afryce, jako tereny o słabszej świadomości własnej państwowości uznano za wymagające dużo większej pomocy ze strony państw europejskich. Były to: Ruanda i Burundii (administrowane przez Belgię), Tanganika (administrowana przez Wielką Brytanię), Kamerun i Togo (podzielone pod administrację Wielkiej Brytanii i Francji); mandaty typu „C” – niewielkie wyspy na Pacyfiku – dawne kolonie niemieckie, które przeszły pod administrację państw zwycięskich. Były to: Niemiecka Nowa Gwinea, Samoa (Nowa Zelandia), Nauru (Australia), wyspy Mikronezji (Mandat Południowego Pacyfiku – Japonia), uzupełnione przez Afrykę Południowo-Zachodnią (dzisiejsza Namibia – administrowana przez Związek Południowej Afryki).

⁹¹ L. Antonowicz, *Państwa i terytoria. Studium prawnomiędzynarodowe*, PWN, Warszawa 1988, s. 24.

2.4. Prawa ludności rdzennej jako prawa człowieka

Powołanie w 1945 r. systemu Narodów Zjednoczonych bynajmniej nie oznaczało natychmiastowej zmiany polityki wewnętrznej poszczególnych państw w stronę szacunku dla różnorodności i akceptacji odmienności. Przeciwnie – choć silnie akcentowany był problem ochrony praw człowieka i zakazu wszelkiej dyskryminacji bez względu na jej przesłanki, przez pierwsze dziesięciolecia skupiano się wyłącznie na dwóch kategoriach podmiotów odpowiadających klasycznemu podziałowi – państwach i jednostkach. Pomijając kwestię początkowego oporu państw kolonialnych przed rozumieniem prawa narodów do samostanowienia jako pełnej suwerenności, a nie jako autonomii zachowującej ich protektorat⁹², Narody Zjednoczone, realizując zasadę samostanowienia narodów, przyjmowały zachodnioeuropejskie rozumienie pojęcia „naród”⁹³. Widziały więc w nim zbiorowości terytorialne – ludność zamieszkującą określony obszar i poddaną jednej władzy – i pomijały kwestie kulturowe. Ilustruje to proces dekolonizacji Afryki, który był przede wszystkim nadaniem suwerenności i uznaniem za państwa wcześniej istniejących terytoriów kolonialnych, nie odzwierciedlał natomiast afrykańskiej mozaiki językowej i kulturowej. Łącząc w granicach jednego państwa odwiecznych wrogów i dzieląc granicami istniejące wspólnoty etniczne, zmuszał ich władze do przyspieszonego formowania tego, co Francuzom, Brytyjczykom czy Hiszpanom zajęło stulecia – nowoczesnych narodów, z wciąż zakorzenionych w trybalizmie społeczności, w istocie nie przywiązując należytej wagi do faktycznych sposobów przeprowadzania tego procesu i jego efektywności.

Dla losów społeczności obejmowanych współcześnie kategorią „ludy rdzenne” proces dekolonizacji okazał się dość obojętny, co wynikało z dwóch przesłanek. Po pierwsze, z zasady, zgodnie z którą prawo do samostanowienia narodów w procesie dekolonizacji realizuje się poprzez utworzenie nowego państwa. Po jego utworzeniu żadna część społeczności nie może w dalszym ciągu powoływać się na zasadę dekolonizacji jako uzasadnienia dążenia do secesji. Po drugie, z doktryny słonej wody, która doprecyzowała rozumienie kolonii w pra-

⁹² Tę dyskusję zamykała rezolucja Zgromadzenia Ogólnego NZ 2514 (XV) *Deklaracja w sprawie przyznania niepodległości krajom i narodom kolonialnym*, 14 grudnia 1960, [online] <http://www.grocejusz.edu.pl/Documents/dekl2514.html> (dostęp 30.11.2015) oraz późniejsze Pakty praw człowieka.

⁹³ Użycie terminu *nation* zaproponował Franklin Delano Roosevelt i choć w trakcie konferencji w San Francisco wiele delegacji państwowych protestowało przeciw jego użyciu, wskazując zwłaszcza na trudności z jego przetłumaczeniem na inne języki, to na wniosek delegacji Stanów Zjednoczonych, w hołdzie dla prezydenta, został przyjęty. Szerzej zob. R. Rybicki, *Naród* [w:] *Encyklopedia prawa i stosunków międzynarodowych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, s. 203.

wie międzynarodowym, wprowadzając wymóg geograficznego oddalenia od terytorium macierzystego państwa. Wynikało to z interpretacji przedstawionej przez delegację belgijską, która z uwagi na uprzednią kolonizację uznała prawo do samostanowienia i utworzenia odrębnego państwa przez Indian w Stanach Zjednoczonych. W istocie mogłoby to spowodować zakwestionowanie terytorialnego *status quo* na całym obszarze obu Ameryk, gdzie choć istniały suwerenne państwa, to ich powstanie i władze nie były związane z ludnością autochtoniczną, lecz z potomkami kolonizatorów. Co więcej – interpretacja taka mogłaby z czasem godzić w integralność terytorialną zarówno nowo powstających państw postkolonialnych, jak i „starych” państw europejskich. Co ciekawe – ograniczenie terminu „kolonia” wyłącznie do terytoriów zamorskich spowodowało, że wraz z emancypacją niesłowiańskich ludów byłego Związku Radzieckiego upowszechniło się pojęcie „wewnętrzna kolonizacja” mające opisywać analogiczną do kolonialnej zależność i eksploatację określonych grup etnicznych i terytoriów przez inny naród (Rosjan) w sytuacji zwartości terytorialnej państwa⁹⁴.

Jeżeli zatem obowiązująca doktryna nie dostrzegała w Indianach i innych ludach rdzennych narodów mających prawo do suwerenności w ramach własnego państwa, oznaczało to, że nie mają one praw zbiorowych, ponieważ ówczesne akty prawa międzynarodowego wszelkie uprawnienia wynikające z praw człowieka nadawały nie ludom jako całości (z wyjątkiem prawa do samostanowienia w ramach własnego państwa), lecz poszczególnym członkom populacji. Była to równość wywiedziona jeszcze z porewolucyjnej myśli liberalnej traktującej każdą jednostkę indywidualnie jako obywatela posiadającego analogiczne prawa i obowiązki. Owa uniwersalność nie dopuszczała sytuacji, w której jakakolwiek jednostka byłaby takich praw pozbawiona (z wyjątkiem prawomocnego wyroku) i zwolniona z obowiązków. Była zatem w istocie wyrazem dążenia do homogenizacji społeczeństwa, nie w formie jakiejś narodowej „czystości”, lecz poprzez włączenie każdego w jak najbardziej jednolity i powszechny system instytucji. Dbałość o to włączenie, zgodnie z postanowieniami kolejnych międzynarodowych dokumentów poświęconych ochronie praw człowieka, spoczywała na państwach. W połowie wieku w takim duchu podjęły prace komisje powoływane przez rządy demokratycznych państw rozwiniętych mające szczegółowo zbadać sytuację członków mniejszości etnicznych, w tym ludności rdzennej na ich terytoriach, przedstawić sposoby ich włączenia w nurt życia społecznego i zniesienia barier.

⁹⁴ W rzeczywistości prawdopodobnie pierwszy użył go Leopold Marquard w odniesieniu do sytuacji w Republice Południowej Afryki. Później był spotykany w odniesieniu do Szkocji, Katalonii, Bretanii i innych regionów Europy, w których żywe są tendencje separatystyczne oparte na odrębności etniczno-kulturowej.

Wykluczona była np. sytuacja, że na części terytorium państwa zamieszkuje grupa pozbawiona obywatelstwa i wynikających z tego faktu praw i obowiązków. Jak czytamy w Powszechnej deklaracji praw człowieka: „Nie wolno ponadto czynić żadnej różnicy w zależności od sytuacji politycznej, prawnej lub międzynarodowej kraju lub obszaru, do którego dana osoba przynależy, bez względu na to, czy dany kraj lub obszar jest niepodległy, czy też podlega systemowi powiernictwa, nie rządzi się samodzielnie lub jest w jakikolwiek sposób ograniczony w swej niepodległości”⁹⁵. Promując ideały równości, znoszenia wykluczenia społecznego, segregacji, rasizmu – odnosiła je wyłącznie do pojedynczych ludzi, ignorując istnienie grup etnicznych.

Wracając do przykładów z Ameryki Północnej, Stany Zjednoczone w odniesieniu do Indian prowadziły do II wojny światowej politykę asymilacji poprzez indywidualne przydziały ziemi. Pozwalało to, z jednej strony, na zmianę ich stylu życia na osiadły i rolniczy, gdyż przyznane działki były za małe, by umożliwić koczowniczy tryb życia oparty na zbieractwie i myślistwie, z drugiej zaś – dawało możliwość ograniczania wielkości rezerwatów i przekazywania nadwyżek ziemi na potrzeby ogólnospołeczne. Indiański osadnik otrzymywał zwykle obywatelstwo i był uznawany za Amerykanina, choć nie oznaczało to uzyskania prawa głosu, a nawet prawa sprzedaży własnej ziemi. Jednocześnie Indianie, którzy nie chcieli zmieniać statusu, pozostawali członkami plemion mieszkających w rezerwach i cieszących się częściową autonomią jako narody zależne pod protektoratem Stanów Zjednoczonych, z zakresem samorządności regulowanym traktatami. Prowadzeniem ich spraw zajmowało się Biuro ds. Indian, do 1849 r. pozostające częścią Departamentu Wojny, a po tej dacie – Departamentu Spraw Wewnętrznych.

W 1943 r. Senat USA powołał specjalną komisję, która stwierdziła, że warunki życia mieszkańców rezerwatów są skrajnie złe, urzędnicy Biura ds. Indian słabo wywiązują się ze swych obowiązków, a instytucja ta jest źle zarządzana. W rezultacie konkludowano, że należy znieść zależność Indian w rezerwach od tego urzędu poprzez uznanie ich za w pełni samodzielnych i równych innym Amerykanom członków społeczeństwa i włączenie w główny nurt życia społeczeństwa. Proces ten miał się dokonać poprzez opisywaną wcześniej politykę terminacji. Najbardziej zagorzali zwolennicy tych rozwiązań wprost odwoływali się do Proklamacji emancypacji – Aktu o zniesieniu niewolnictwa z 1862 r.,

⁹⁵ Art. 2 Powszechnej deklaracji praw człowieka ustanowionej rezolucją Zgromadzenia Ogólnego NZ 217/III A w dniu 10 grudnia 1948 r. [w:] M. Zubik (red.), *Księga jubileuszowa Rzecznika Praw Obywatelskich*, t. 2: *Wybór dokumentów prawa międzynarodowego dotyczących praw człowieka*, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa 2008, s. 11–16.

widząc w zależności Indian od Biura ds. Indian i rządu federalnego jego szczególną formę⁹⁶.

Podobne działania, choć z opóźnieniem w stosunku do Stanów Zjednoczonych, podjął rząd Kanady, gdy został zdominowany przez liberałów pod kierownictwem Pierre'a Trudeau. Ten niezwykle zasłużony dla Kanady polityk był jednocześnie zwolennikiem eliminacji szczególnego statusu ludów rdzennych w Kanadzie. Jak mówił: „Możemy pójść w kierunku traktowania Indian jako posiadających specjalny status. Możemy dodawać kolejne cegły do muru dyskryminacji wokół getta, w którym żyją, co w tym samym czasie może pomóc im zachować określone cechy kulturowe i określone prawa przodków. Możemy powiedzieć im, że jesteście na rozdrożu – przyszedł czas podjąć decyzję, czy Indianie będą rasą poza Kanadą, czy będą Kanadyjkami z pełnym statusem”⁹⁷.

Przygotowana w tym czasie przez rząd Biała księga dotycząca polityki wobec Indian postulowała zniesienie wszelkich form ich specjalnego statusu poprzez terminację wcześniej zawartych traktatów, zlikwidowanie statusu Indianina, zniesienie rezerwatów i przekształcenie ich terytoriów w własność prywatną, a w konsekwencji w ciągu pięciu lat ostateczną likwidację Departamentu ds. Indian w kanadyjskim rządzie⁹⁸. Była to zatem jednoznaczna wizja szybkiego i pełnego przekształcenia pozostających do tej pory na uboczu życia społecznego, politycznego i gospodarczego autochtonów w Kanadyjczyków, z prawami i obowiązkami identycznymi jak pozostali obywatele. Podkreśliły, że nie oznaczała asymilacji rozumianej jako przymusowe porzucenie wiary, języka, tradycji i kultury przodków, ale w istocie w swych konsekwencjach prowadziły do niej poprzez rozerwanie tradycyjnych więzi i struktur społecznych, wyeliminowanie tradycyjnych sposobów gospodarowania i stylu życia, osłabienie poczucia przynależności i tożsamości jednostek.

Procesy włączania ludności rdzennej do głównego nurtu życia po II wojnie światowej wynikające z uniwersalizmu praw człowieka nie wszędzie miały miejsce, a zasady nie zawsze były respektowane. Jednocześnie w świadomości społeczności międzynarodowej istnienie owych ludów, a co za tym idzie – przysługujących im członkom uniwersalnych praw – stawało się sprawą oczywistą. Dostrzegając sytuację w obu Amerykach, gdzie proces dekolonizacji dokonał się jeszcze w XIX w., a ludy rdzenne wciąż pozostawały na marginesie,

⁹⁶ Dotyczyło to w szczególności Artura Watkina, przewodniczącego senackiej podkomisji ds. Indian. Szerzej zob. R.W. Metcalf, *Termination's Legacy: The Discarded Indians of Utah*, University of Nebraska Press 2002, s. 22, 26–28.

⁹⁷ Przemówienie Pierre'a Trudeau z 8 sierpnia 1969 r. w Vancouver, cyt. za: I. Rycerska, *Grupy...*, s. 200.

⁹⁸ *Statement of the Government of Canada on Indian policy (The White Paper, 1969)*, Ottawa 1969, s. 6, [online] http://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/cp1969_1100100010190_eng.pdf (dostęp 30.11.2015).

Zgromadzenie Ogólne NZ wydało w 1948 r. rezolucję nr 275⁹⁹, rekomendując Radzie Gospodarczej i Społecznej podjęcie studiów nad sytuacją osób należących do populacji rdzennych we współpracy z powstałą w 1940 r. w Meksyku organizacją Instituto Indigenista Interamericano. Po wstępnych pracach w radzie wobec braku zainteresowania państw obu kontynentów studia zostały jednak przerwane bez żadnych konkluzji i zaleceń¹⁰⁰. W tym bowiem czasie kwestie dotyczące populacji rdzennych stały się przedmiotem zainteresowania Międzynarodowej Organizacji Pracy i jej amerykańskich członków. IV Regionalna Amerykańska Konferencja MOP w rezolucji końcowej z 1948 r. konkludowała, że populacje rdzenne są potencjalnie dużym i cennym rezerwuarem siły roboczej niezbędnej gospodarkom państw członkowskich, należy więc podjąć starania dla szerszego włączenia ich w życie gospodarcze. Trzy lata później rozpoczął działalność Komitet Ekspertów MOP ds. Pracy Populacji Rdzennych, a w 1953 r. organizacja opublikowała obszerny raport dotyczący sytuacji ludności rdzennej całego świata. Działania te, wraz z rezolucjami wydanymi przez komitet, stały się podstawą do przyjęcia na 40. sesji MOP w 1957 r. pierwszego dokumentu w całości odnoszącego się do praw ludności rdzennej – konwencji nr 107 dotyczącej ludności tubylczej i plemiennej¹⁰¹. Do 1989 r., tj. do wydania konwencji nr 169 dotyczącej tych samych kwestii, ratyfikowało ją 27 państw, choć próżno byłoby wśród nich szukać Stanów Zjednoczonych, Kanady czy Australii.

Omawiany dokument obejmował ochroną ludność plemienną i tubylczą, wprowadzając pierwszą w prawie międzynarodowym definicję owych populacji. Zawarte w niej warunki uznania za ludność rdzenną, podobnie zresztą jak część pozostałych regulacji, wzbudziły jednak w kolejnych latach szereg kontrowersji. Najważniejszymi celami wymienionymi w konwencji były: doprowadzenie do zrównania w prawach i możliwościach korzystania z nich z resztą społeczeństwa, wspieranie rozwoju i podnoszenie poziomu życia członków populacji rdzennych oraz stwarzanie warunków do integracji, ale z wykluczeniem asymilacji innej niż żywiolowa. W dalszej części dokument zakazywał wszelkich form segregacji i rasizmu oraz wskazywał mechanizmy, którymi powinny posługiwać się państwa dla realizacji wymienionych celów. Były to: tworzenie i prowadzenie programów rozwoju społeczności i terenów słabiej rozwiniętych, ochrony zdrowia i edukacji, w tym edukacji zawodowej skierowanej specjalnie do omawianej kategorii osób, promocji zatrudnienia i wyrównywania jego warunków. Jednocześnie konwencja zobowiązywała państwa do utworzenia

⁹⁹ UN General Assembly Resolution 275/III A *Study of the social problems of the aboriginal populations and other underdeveloped social group of the American continent*, 11 maja 1949, [online] <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/044/46/IMG/NR004446.pdf?OpenElement> (dostęp 30.11.2015).

¹⁰⁰ S.J. Anaya, *Indigenous...*, s. 43–44.

¹⁰¹ ILO Convention 107.

specjalnych agencji do prowadzenia wskazanych działań. Podkreślić należy, że nadrzędnym celem wszystkich działań miała być integracja społeczna osób należących do wskazanych kategorii. Po jej osiągnięciu opisane działania specjalne miały być zaniechane.

Tym, co decyduje o rzeczywistej specyfice omawianej konwencji, nie jest jednak katalog celów i działań, które mają podejmować państwa, gdyż jest on w dużej części analogiczny do umieszczanego w konwencjach MOP i szerzej – umowach NZ odnoszących się do innych kategorii osób. Szczególnym elementem konwencji są regulacje dotyczące ziemi zajmowanej przez plemiona (część II, art. 11–14). Art. 11 reguluje, że „prawa własności, zbiorowe i indywidualne, członków wskazanych społeczności nad ziemiami, które populacje te tradycyjnie zajmują, winny być uznane”, a wymienione społeczności nie mogą być usuwane z tradycyjnie zajmowanych obszarów bez ich, wyrażonej bez przymusu, zgody.

W ten sposób umowa wprowadzała prawny zakaz przejmowania ziem zajmowanych przez ludy rdzenne, a co więcej – uznawała zbiorowe prawo własności do niej, choć wprowadzała odstępstwa od tych regulacji, przewidując, że państwo może zająć ziemię na własne potrzeby, lecz w zamian musi przekazać inne o podobnej wartości lub – o ile członkowie społeczności mogą podjąć inne zajęcia i wyrażą zgodę – wypłacić stosowne odszkodowanie. Należy też zwrócić uwagę, że analogiczna wartość ziemi nie oznaczała kwoty wyrażonej w pieniądzu, lecz możliwość realizacji potrzeb członków społeczności na poziomie zbliżonym do obecnego i możliwość przyszłego rozwoju. W istocie było to rozwiązanie korzystne dla ocalenia specyfiki omawianych społeczności, bo wspierało zachowanie dotychczasowego stylu życia na nowym terytorium, nawet przy zastrzeżeniu, że szczególna ochrona trwać miała wyłącznie do czasu pełnej integracji¹⁰².

Najważniejszym zastrzeżeniem, które należy podnieść, jest to, że omawiana konwencja nie miała charakteru powszechnie obowiązującego i dotyczyć mogła wyłącznie państw, które ją ratyfikowały. Nie dawała również podmiotom, których dotyczyła, prawa kierowania skarg o jej naruszenie czy bezpośredniego powoływania przed sądami, nakładała natomiast na państwa strony obowiązek wprowadzenia odpowiednich regulacji do krajowego porządku prawnego. Jeśli chodzi o procedury kontroli ich implementacji, to wynikały one z mechanizmów działania opisanych w Statucie MOP (Komitet Ekspertów ds. Wdrażania Konwencji i Rekomendacji, obowiązek składania okresowych raportów przez państwa strony)¹⁰³.

¹⁰² Szerzej zob. P. Thornberry, *Indigenous Peoples and Human Rights*, Manchester University Press 2005, s. 320–338.

¹⁰³ Pomimo swych niedoskonałości dokument doprowadził do poprawy sytuacji populacji rdzennych w wielu krajach, wyciągając ich problemy z dotychczasowego politycznego niebytu

2.5. W stronę różnorodności kulturowej

W kolejnych dwóch dekadach wraz ze wzmacnianiem ruchów tubylczych narastało niezadowolenie ich przedstawicieli z przyjętych rozwiązań. Ostrze krytyki skierowane było przede wszystkim na długofalowe skutki polityki integracji. Według krytyków integracja była w istocie asymilacją prowadzącą do utraty odrębnej tożsamości poprzez zniszczenie odmienności kulturowych, tradycyjnych struktur społecznych i specyficznych uregulowań prawnych. Najbardziej aktywni w tych nurtach Indianie Ameryki Północnej szczególnie nacisk kładli na ziemię, sposób jej użytkowania i formę własności. Jak wskazywano na przykładach członków pierwszych plemion, wobec których zastosowana została polityka terminacji i relokacji, wyrwani ze wspólnotowego sposobu gospodarowania w rezerwach Indianie trafiali zazwyczaj na najniższy szczebel drabiny społecznej, a ich poziom życia dramatycznie się obniżał. Co więcej – w dużych, różnorodnych skupiskach ludności podlegali nieświadomemu i dokonującemu się mimochodem procesowi asymilacji. Wynikało to ze zniszczenia dotychczasowych więzi społecznych, szczególnie rodowych i plemiennych, utraty liderów i autorytetów, gwałtownej zmiany stylu życia i form gospodarowania oraz trudności w przystosowaniu się do nowych warunków. Procesy te prowadziły do powolnego zaniku odmienności kulturowej i przyswajania wzorców grupy dominującej. W wielu przypadkach ich skutkiem były różne formy anomii społecznej, od buntu do wycofania, a także szereg patologii i wzbierająca fala samobójstw wykorzenionych autochtonów. Wszystkie te zjawiska działały się wciąż jeszcze pełnym uprzedzeń, ksenofobii i rasistowskich postaw społeczeństwie. W związku z tymi konstatacjami szczególnie nacisk amerykańskich Indian położony był na utrzymanie prawa do ziemi i zwrot utraconych terytoriów.

Jak podnosili zwłaszcza Indianie wielkich prerii, w sytuacji gdy rezerwat zostaje zniesiony, ziemie pozostające we wspólnym posiadaniu stają się indywidualną własnością. Niestety, w żadnym przypadku nie wystarczają do utrzymania dotychczasowego stylu życia, zmuszając właścicieli do zajęcia się rolnictwem. Próba utrzymania tradycyjnego stylu życia poprzez wspólne gospodarowanie na indywidualnych działkach była niemożliwa, gdyż nadziały pojedynczych autochtonów były niewielkie, a „nadwyżkowa” (pozostająca po parcelacji pomiędzy Indian) ziemia przeznaczana była na inne potrzeby. Stąd silny sprzeciw wobec likwidacji rezerwatów i ograniczania ich wielkości, któremu towarzyszyły starania o utrzymanie szczególnych, zbiorowych tytułów własności.

oraz zmniejszając rozmiary dyskryminacji i rasizmu w codziennym życiu (L. Swepston, *Indigenous Peoples in International Law and Organizations* [w:] J. Castellino, N. Walsh (red.), *International Law and Indigenous Peoples*, Martinus Nijhoff Publishers 2005, s. 55–56).

Oczywiście można postawić tezę, że zniesienie rezerwatów i zmiana formy własności ziemi są nieuchronnym elementem rozwoju społeczno-gospodarczego społeczności tubylczych i ich integracji społecznej. Jak podnosili Indianie, w istocie procesy te naruszają jednak podstawowe zasady prawa międzynarodowego, ponieważ prowadzą do utraty odmienności kulturowej. W ten sposób wyartykułowane zostały żądania znalezienia nowej, pośredniej formy w dualistycznym i wciąż obowiązującym podziale na państwa i jednostki, gdyż prawa wynikające z ochrony indywidualnych praw człowieka uznano za niewystarczające, natomiast prawa do samostanowienia okazały się niedostępne dla ludów rdzennych zamieszkałych w istniejących suwerennych państwach.

Jak wspomniano w poprzedniej części opracowania, lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX w. były okresem dynamicznego rozwoju ruchów rdzennych i zmiany sposobów ich działania, a jednocześnie czasem wielkich zmian społecznych, narodzin nowych ruchów i przewartościowania poglądów na otaczającą rzeczywistość. Hasło niczym nieskrępowanej wolności we wszystkich sferach życia człowieka i swobodnego wyboru własnej drogi, ruch *New Age* czy ogłoszenie nadejścia nowej ery – ery Wodnika – odbiły się także na stosunku do przedstawicieli wszelkich mniejszości, w tym członków rdzennych populacji. Widać to na przykładzie amerykańskich hippisów, którzy w Indianach dostrzegli najbardziej wolnych ludzi na świecie, a ich stroje i wygląd, koczowniczy styl życia czy sięganie po środki wywołujące odmienne stany świadomości były w świadomy sposób zapożyczane i naśladowane¹⁰⁴.

Z perspektywy czasu należy podkreślić, że największą zasługą ruchu hippisowskiego było zakwestionowanie dominującego stereotypu Indianina. W oczach hippisów nie był on groźnym dzikusem, którego należy zabijać lub „uczłowieczać”, lecz bliskim naturze wolnym duchem, co miało odzwierciedlenie w kulturze popularnej (np. wyraźna zmiana wizerunku Indian w filmach i zmiana ich przesłania) i z czasem wpłynęło na postawy reszty społeczeństwa. Była to zmiana radykalna, gdyż ów zdradziecki dzikus, wcześniej przedstawiany jako pozbawiany wszelkiej moralności i żądny krwi swych bezbronnych odkrywców, nagle okazał się najbardziej honorowy i odległy od szalonej pogoni za zdezwuowanymi dobrami materialnymi, która napędzała cywilizację zachodnią.

Przykład ten obrazuje najważniejszą spuściznę rewolucji lat sześćdziesiątych – kulturowy relatywizm i synkretyzm, będący zaprzeczeniem dominującego dotychczas dogmatu o wyższości kultury europejskiej i przyjętych w niej instytucji. Wolny człowiek może swobodnie wybierać pomiędzy drogami i możliwościami oferowanymi mu przez świat, a wszystkie te drogi i możliwości,

¹⁰⁴ Sh.L. Smith, *Hippies, Indians, and the Fight for Red Power*, Oxford University Press 2012, s. 4–10.

choć mogą pochodzić z różnych kultur, są jednakowo dobre. Uznając *New Age* za religię¹⁰⁵, wolny człowiek może np. swobodnie dobierać elementy różnych religii i komponować z nich własny system wierzeń. Oznacza to, że równe są wszelkie kultury i wynikające z nich style życia, światy wartości i wzorce zachowań. Nie można traktować jednej kultury (europejskiej) jako wyższej od innych tylko z tego powodu, że wytworzyła cywilizację techniczną, która pozwoliła jej podbić resztę świata, i wygenerowała specyficzną moralność, która stała się uzasadnieniem tego podboju. Kultury nie są wyższe i niższe, lepsze i gorsze – są różne. Nie można oceniać ludzkich zachowań zakorzenionych w jednej kulturze przez pryzmat wartości innej kultury, o innych historycznych korzeniach i specyficznej dla siebie drodze rozwoju. Nie wolno zmuszać wolnej jednostki do wyboru jednej z dróg, uznawszy ją za jedyną właściwą.

Fala zainteresowania odmiennością kulturową odbiła się szerokim echem także w środowiskach naukowych. Wielu badaczy już wcześniej skierowało swe zainteresowanie w stronę ludów i kultur ginących, odległych, mniejszościowych lub zwyczajnie innych. Nie robili tego z utylitarnych pobudek, by np. jak dziewiętnastowieczni badacze i twórcy budować jedność narodową poprzez upowszechnianie zanikającego języka i folkloru, ani z chęci cywilizowania ludów słabiej rozwiniętych. Chodziło o badanie i utrwalanie inności, wyjaśnianie jej specyfiki, a w sprzyjającym klimacie przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, we współpracy z obrońcami praw człowieka – o uznanie dla niej, równouprawnienie i zachowanie. Tak narodziły się grupy zrzeszające działaczy zajmujących się prawami człowieka oraz badaczy i pasjonatów kultur rdzennych, które na stałe zagościły we współczesnym dyskursie międzynarodowym dotyczącym ludów rdzennych, choć skupiały pierwotnie głównie osoby niebędące członkami tych społeczności. Z czasem przekształciły się w organizacje międzynarodowe współpracujące z ONZ i innymi międzynarodowymi organizacjami rządowymi, prowadzące badania na ich zlecenie, a jednocześnie starające się upowszechniać wiedzę o ludach rdzennych i ich problemach, wpływając na zmianę ich sytuacji prawnej w prawie międzynarodowym i w porządkach prawnych poszczególnych państw oraz na postawy społeczne. Do pozarządowych organizacji tego typu, które narodziły się w owym czasie, należy zaliczyć International Work Group for Indigenous Affairs¹⁰⁶ – założony w 1968 r. w Danii (głównie przez antropologów prowadzących badania w Ameryce Południo-

¹⁰⁵ O. Hammer, *New Age Religion and the Sceptics* [w:] J.R. Lewis, D. Kemp (red.), *Handbook of New Age*, Brill, Leiden 2007, s. 379–381.

¹⁰⁶ Strona oficjalna: <http://www.iwgia.org> (dostęp 30.11.2015). O jej znaczeniu i współpracy z organizacjami indiańskimi w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. zob. D. Sanders, *The Re-emergence of Indigenous Questions in International Law*, „Canadian Human Rights Yearbook” 1983, s. 3–30.

wej), Survival International¹⁰⁷ – w Wielkiej Brytanii (1969), Cultural Survival¹⁰⁸ – w Stanach Zjednoczonych (1972), i szereg późniejszych.

Podkreślić należy, że narastające zrozumienie i akceptacja odmienności kulturowej nie oznaczały od razu uznania praw grupowych. Prawo do zachowania rodzimej kultury było przewidziane w standardach międzynarodowych, w tym w Międzynarodowym pakcie praw obywatelskich i politycznych: „W państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe, osoby należące do tych mniejszości nie mogą być pozbawione prawa do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem wraz z innymi członkami danej grupy”¹⁰⁹. Można uznać, że choć w pakcie tym prawo do zachowania kultury wyrażone jest jako prawo indywidualne, to rodzi zobowiązania państwa wobec grup społecznych. Jeżeli bowiem człowiek jest istotą społeczną, elementem jego dobrostanu jest także przynależność do struktur społecznych o różnej wielkości i charakterze, gdyż „wziąwszy pod uwagę, że grupa istnieje dla jednostek ją tworzących, coś jest dobrem grupy o tyle tylko, iż jest dobrem każdego z jej członków. Prawo grupy jest dobrem człowieka o tyle tylko, o ile jest też dobrem jej członków”¹¹⁰. Odwracając to rozumowanie, korzystanie z kultury przodków jest więc prawem indywidualnym, jednak jego realizacja jest możliwa wyłącznie poprzez udział w grupie społecznej ją kultywującej, dlatego jakiegokolwiek utrudnianie jej kultywowania, np. poprzez odbieranie ziemi społecznościom plemiennym, co zmusza je do przyjęcia osiadłego trybu życia – czyli zmiany kultury, musi być rozumiane jako naruszanie indywidualnych praw członków danej grupy.

Ten sposób myślenia w latach osiemdziesiątych kierował sędziami Komitetu Praw Człowieka rozstrzygającymi w sprawie *Ominayak v. Canada*¹¹¹. Dzięki temu, że Kanada ratyfikowała pierwszy protokół fakultatywny do paktu, który umożliwia obywatelom kierowanie do komitetu indywidualnych skarg na stwierdzone naruszenia po wyczerpaniu krajowej drogi prawnej, w 1984 r. wódcz Bernard Ominayak w imieniu plemienia Lubicon Lake skierował skargę na rząd Kanady, podnosząc naruszenie prawa do samostanowienia (art. 1) przysługującego narodowi Lubicon Lake w wyniku odebrania ziem plemiennych na potrzeby wydobywania ropy naftowej i gazu ziemnego. Komitet skargę odrzucił z przyczyn formalnych, wskazując, że naruszenie art. 1 nie może być powoływane

¹⁰⁷ Strona oficjalna: <http://www.survivalinternational.org> (dostęp 30.11.2015).

¹⁰⁸ Strona oficjalna: <http://www.culturalsurvival.org> (dostęp 30.11.2015).

¹⁰⁹ Art. 27 *Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych* otwartego do podpisu w Nowym Jorku dnia 16 grudnia 1966 r., Dz.U. 1977, nr 38, poz. 167.

¹¹⁰ M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka: Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 105.

¹¹¹ *Ominayak v. Canada*, UN Doc. A/45/40, Vol. II, s. 1–30. Skarga została skierowana do komitetu w 1984 r., jednak ostateczne orzeczenie wydane było dopiero w 1990 r.

w trybie przewidzianym przez protokół fakultatywny. Z własnej inicjatywy zdecydował się jednak zająć skargą na podstawie cytowanego powyżej art. 27 i w konkluzji uznał, że zostało naruszone prawo (przysługujące członkom) plebienia do kulturowania własnej kultury i stylu życia.

2.6. Prawa ludności rdzennej jako odrębna kategoria

Narody Zjednoczone nie wytworzyły analogicznego do Ligi Narodów systemu ochrony mniejszości, a zgodnie z opinią wydaną przez sekretarza generalnego NZ z 4 lipca 1950 r. zobowiązania o ochronie praw mniejszości zawierane po I wojnie światowej wygasły w związku z rozwiązaniem tej organizacji w roku 1946¹¹². Uznano, że lepsze będzie przyjęcie regulacji tworzących jednolity, uniwersalny system eliminujący jakiegokolwiek różnice w statusie poszczególnych osób. Rozszerzanie i precyzowanie katalogu praw człowieka, a także specyficzne potrzeby osób należących do mniejszości narodowych, etnicznych, regionalnych, językowych czy religijnych, a wyrażające się przede wszystkim w zachowaniu odmienności kulturowej, sprawiły, że prace nad ochroną praw mniejszości są kontynuowane z różnym natężeniem aż do dziś. W dalszym ciągu traktowane są jednak jako prawa indywidualne, w związku ze swą specyfiką wymagające ochrony grup społecznych, do których jednostki te przynależą.

Prace prowadzone przez minione siedemdziesiąt lat na forum Komisji Praw Człowieka (obecnie Rady Praw Człowieka) najpełniej zaowocowały przyjętą w 1992 r. Deklaracją praw osób należących do mniejszości narodowych lub etnicznych, religijnych i językowych¹¹³. Do tego czasu, pomimo wcześniejszej bliskiej współpracy w ramach ruchów i organizacji promujących prawa osób należących do mniejszości, ruch rdzenny przeciwstawiał się włączaniu ludów autochtonicznych do tej kategorii. Przemawiały za tym zarówno czynniki prawne: władanie ziemią w czasach przedkolonialnych i później zawierane traktaty, podbój i kolonizacja, możliwość realizacji własnych praw wyłącznie poprzez szczególne formy ochrony, jak i moralne: odpowiedzialność kolonizatorów za zagładę, wielowiekowe poddawanie różnym formom prześladowań, rasizmu i przymusowej asymilacji, chęć przywrócenia własnej podmiotowości i godności.

Wydaje się, że wyjście poza formę mniejszości było dla przywódców ruchów rdzennych zarówno koniecznością, gdyż ich dążenia nie mieściły się i nie mogły być zrealizowane w ramach międzynarodowej ochrony praw mniejszości, jak i wyborem, ponieważ doprowadzenie do wytworzenia odrębnej katego-

¹¹² G. Janusz, *Ochrona...*, s. 329.

¹¹³ UN General Assmebly Resolution *Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, 18 grudnia 1992, A/Res/47/135.

rii ludów rdzennych w prawie międzynarodowym mogło pozwolić na większą swobodę w kształtowaniu zakresu przysługujących praw i form ich ochrony. Warto też pamiętać, że część populacji rdzennej w Ameryce Południowej, choć zdominowana przez inną grupę (potomków kolonizatorów i ludność mieszaną), stanowiła większość lub znaczącą część mieszkańców państw zamieszkania¹¹⁴, a jednocześnie dominująca kultura zawierała w sobie zlepek elementów przywiezionych przez europejskich kolonistów i pochodzących z kultur indiańskich.

Powiększająca się liczba członków ruchów rdzennych, awans społeczny ich elit, rosnąca świadomość upośledzenia społecznego, a jednocześnie siły w efekcie współdziałania pomiędzy ludami rozsianymi na całym świecie i z organizacjami grupującymi ich przyjaciół¹¹⁵ powodowały, że wciąż na nowo odżywała kwestia ich prawa do samostanowienia¹¹⁶ – prawa, które nie mogło być zrealizowane w ramach istniejącego systemu międzynarodowego dostrzegającego wyłącznie państwa i jednostki. Także przedstawiona wcześniej konwencja MOP nr 107 była powszechnie krytykowana. Głównym zarzutem, który dobrze wpisywał się w zachodzące na świecie przemiany, była podstawowa idea przyświecająca jej twórcom, a więc integracja społeczności rdzennych ze społeczeństwem i przyjęcie przez nie wzorców życia kultury dominującej.

Jak podnoszono, po pierwsze, dyskryminujący w swej naturze jest już zapis o niższym poziomie rozwoju, gdyż kultury są różne, rozmaicie powstawały i ewoluowały, co sprawia, że nie można ich porównywać i brak jakichkolwiek obiektywnych kryteriów pozwalających uznać kultury społeczności rdzennych za niżej rozwinięte. Po drugie, z analogicznych powodów nieuzasadnione jest sugerowanie nieuchronności procesu utraty charakteru plemiennego, a więc uznanie społeczności plemiennych za cywilizacyjnie opóźnione. Po trzecie, sprzeciw budzi automatyczne obejmowanie społeczności rdzennych programami osadnictwa, szkoleń zawodowych itp., co oznacza, że w rzeczywistości prowadzona jest stała akcja asymilacyjna mająca na celu zmianę stylu życia.

Dyskusje wywoływała także część szczegółowych rozwiązań, a w zwłaszcza kwestie dotyczące własności ziemi. Podnoszony był często zarzut, że prawo

¹¹⁴ A. Willemsen-Diaz, *How Indigenous Peoples' Rights Reached the UN* [w:] C. Charters, R. Stavenhagen (red.), *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, IWGIA, Document No. 127, Copenhagen 2009, s. 22.

¹¹⁵ Słowo przyjaciel pisane bez cudzysłowu ma podkreślić zmianę, która zaszła wśród nie-indiańskiej populacji. O ile wcześniejszy „przyjaciel” uważał się za lepszego i chciał ich „cywilizować”, o tyle przyjaciel w latach sześćdziesiątych oznacza już nie-Indianina, zwykle pasjonata ich kultur lub działacza praw człowieka, który chce wesprzeć ich dążenia, gdyż uważa je za zasadne.

¹¹⁶ Zob. np. *The Declaration of Continuing Independence* adopted by International Indian Treaty Council, czerwiec 1974, [online] <http://www.iitc.org/about-iitc/the-declaration-of-continuing-independence-june-1974> (dostęp 30.11.2015). Organizacja ta była szczególnie aktywna w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych pod wodzą radykalnych działaczy.

państw do przenoszenia plemion lub wypłacania rekompensat za odebraną ziemię umożliwia kontynuację opresyjnej polityki zmierzającej do eliminacji społeczności rdzennych. W tym zakresie niepokój budził zwłaszcza brak mechanizmów skargowych i konsultacyjnych. Ludy rdzenne nie miały zwykle żadnego wpływu na wysokość przyznanego odszkodowania – czy to w formie rzeczowej (ziemia), czy pieniężnej, a stworzenie odpowiednich procedur leżało w wyłącznej gestii państwa i zależało *de facto* od jego dobrej woli¹¹⁷.

Coraz silniejszy nacisk ze strony rosnących w siłę ruchów rdzennych – zwłaszcza po przedstawieniu przez rząd Trudeau w Kanadzie założeń nowej polityki i powołaniu Światowej Rady Ludy Ludów Rdzennych mającej być jej głównym oponentem, a jednocześnie globalnym forum współpracy – powodował, że dotycząca ich problematyka powróciła na forum Narodów Zjednoczonych. Nie bez znaczenia były także utrzymane w alarmującym tonie doniesienia prasowe z Republiki Południowej Afryki o polityce apartheidu i jej skutkach oraz silne wsparcie i nagłośnienie problemów Indian przez lewicę (Front Jedności Ludowej) pod przewodnictwem Salvadora Allende w Chile. Zapewne ten ostatni element, a także wpływ jego współpracownika Augusta Willemsena-Diaza¹¹⁸ spowodowały, że dyplomata chilijski Hernan Santa Cruz, który był uprzednio członkiem zespołu przygotowującego Powszechną deklarację praw człowieka, a w drugiej połowie lat sześćdziesiątych pracował nad przygotowaniem raportu na temat dyskryminacji mniejszości dla Rady Gospodarczej i Społecznej NZ, zdecydował się wyodrębnić kwestie dotyczące ludów rdzennych w osobnym rozdziale. W konkluzjach wskazywał na potrzebę przygotowania odrębnego opracowania poświęconego wyłącznie populacjom rdzennym i bez zawężania przedmiotu wyłącznie do dyskryminacji. Z drugiej strony konsekwentnie używał pojęcia „populacje” i stał na stanowisku, że powinny one być traktowane jako jeden z rodzajów mniejszości. Za przygotowaniem odrębnego raportu, lecz przeciw jego włączaniu do studiów nad mniejszościami, optowali Diaz i inny z twórców deklaracji – Carlos Garcia Bauer, i to stanowisko przeważyło. Postulowano także, by działania te powierzyć Podkomisji Przeciwdziałania Dyskryminacji i Ochrony Mniejszości¹¹⁹, która wydawała się zespołem bardziej otwartym na zmiany. Dyskusja, która toczyła się na początku lat siedemdziesiątych,

¹¹⁷ Współczesną ilustracją tego problemu jest sytuacja w Federacji Rosyjskiej. Choć ustawa regulująca tworzenie obszarów uznanych za rdzenne istnieje od 2001 r., to rozporządzenia wykonawcze ani co do ich tworzenia, ani wyliczania odszkodowań nie zostały dotychczas przyjęte (13 lat) – pomimo wyraźnej delegacji ustawowej.

¹¹⁸ Willemsen-Diaz był pasjonatem kultury Saamów – półkoczowniczych pasterzy reniferów.

¹¹⁹ Od 1999 r. Podkomisja Ochrony i Promocji Praw Człowieka.

miała dwa długofalowe skutki: wyodrębniła w pracach na forum NZ kategorię „ludy rdzenne” z pojęcia „mniejszości” oraz otworzyła możliwość organizacjom ludów rdzennych do szerszej współpracy z (a z czasem na forum) NZ¹²⁰.

21 maja 1971 r. Rada Gospodarcza i Społeczna NZ w rezolucji 1589¹²¹ upoważniła podkomisję do rozpoczęcia studiów nad problemem dyskryminacji populacji rdzennych i opracowania propozycji jej wyeliminowania. Podkomisja zleciła zaś to zadanie specjalnemu sprawozdawcy, którym został Jose Ricardo Martinez Cobo. W ciągu roku przygotował on wstępny raport, w którym przedstawił założenia oraz zakres przedmiotowy i czasowy dalszych działań¹²². Prace trwały przez kolejną dekadę, aż do roku 1983. W latach 1981–1983 przedstawiony został kompletny raport końcowy złożony z trzech części. Część pierwsza z 1981 r. dotyczyła dotychczasowych działań podjętych przez NZ i organizacje wyspecjalizowane oraz inne organizacje międzynarodowe, w szczególności grupujące państwa obu Ameryk¹²³. Część druga, zaprezentowana rok później, zawierała obszerną i wnikliwą, wielopłaszczyznową analizę sytuacji populacji rdzennych w państwach zamieszkania¹²⁴. Przedstawiona w 1983 r. część trzecia konkludowała wcześniejsze ustalenia i zawierała propozycje dalszych działań, które powinna podjąć społeczność międzynarodowa, by przeciwdziałać stwierdzonym naruszeniom praw człowieka¹²⁵.

¹²⁰ H. Minde, *The Destination and the Journey: Indigenous Peoples and the United Nations from the 1960s through 1985* [w:] H. Minde (red.), *Indigenous Peoples: Self-determination, Knowledge, Indigeneity*, Eburon Academic Publishers 2008, s. 53–55.

¹²¹ UN Economic and Social Council Resolution 1589 *The problems of indigenous populations*, 21 maja 1971, Economic and Social Council Official Records E/5044, s. 16.

¹²² *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Preliminary report submitted by the Special Rapporteur, Mr. Jose R. Martinez Cobo*, 29 czerwca 1972, E/CN.4/sub.2/L.566. Po przedstawieniu wstępnego raportu Cobo ograniczył swą rolę do ogólnego nadzoru i reprezentowania zespołu. Dalsze badania i przygotowywanie kolejnych części raportu ciążyły na barkach Willemsena-Diaza.

¹²³ *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Final report submitted by the Special Rapporteur, Mr. José Martínez Cobo*. First Part, 30 czerwca 1981, E/CN.4/Sub.2/476 (załączniki: E/CN.4/Sub.2/476/Add.4; E/CN.4/Sub.2/1982/2/Add.1; E/CN.4/Sub.2/1982/2/Add.2; E/CN.4/Sub.2/476/2/Add.5).

¹²⁴ *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Final report submitted by the Special Rapporteur, Mr. José Martínez Cobo*. Second Part, 10 sierpnia 1982, 1982E/CN.4/Sub.2/1982/2 (załączniki: E/CN.4/Sub.2/1982/2/Add.6; E/CN.4/Sub.2/476/Add.1; E/CN.4 Sub.2 /476/Add.2; E/CN.4 Sub.2 /476/Add.3; E/CN.4 Sub.2 /1983/21/Add.1; E/CN.4 Sub.2 /1982/2/Add.4; E/CN.4 Sub.2 /1983/21/Add.5; E/CN.4 Sub.2 /1982/2/Add.5; E/CN.4 Sub.2/1983/21/Add.2; E/CN.4/Sub.2/476/Add.6; E/CN.4 Sub.2 /1983/21/Add.3; E/CN.4 Sub.2/1982/2/Add.3; E/CN.4 Sub.2 /1983/21/Add.4; E/CN.4 Sub.2 /1983/21/Add.6; E/CN.4 Sub.2 /1982/2/Add.7; E/CN.4 Sub.2 /1983/21/Add.7).

¹²⁵ *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Final report submitted by the Special Rapporteur, Mr. José Martínez Cobo*. Third Part, 5 sierpnia 1983,

Jak zauważał sprawozdawca we wstępnym raporcie, aby przygotować raport całościowy, konieczne było poczynienie wstępnych ustaleń co do źródeł informacji oraz ich zakresu podmiotowego. W efekcie obok państw i ich wyspecjalizowanych agencji jako źródło informacji wskazano organizacje grupujące przedstawicieli populacji rdzennych. W tekście z 1972 r. znalazła się też definicja ludów rdzennych rozumiana ówczesnie jako odpowiedź na pytanie: kogo dotyczyć ma raport i do przekazania informacji o jakich grupach społecznych zobowiązane będą państwa, a każde z tych kryteriów zostało szeroko omówione.

Według wstępnego raportu Cobo członkowie populacji rdzennych są potomkami osób żyjących na danym obszarze przed podbojem i/lub kolonizacją, zachowują własne tradycje i są marginalizowani. Taki dobór kryteriów rozszerzał liczbę ludów objętych badaniami, gdyż w porównaniu z definicją zawartą w konwencji MOP nr 107 pomijał plemienny styl życia. Zauważmy też, że wskazanie na kolonizację, podbój lub inne środki narzucenia dominacji pozwalało wyjść poza grupy objęte doktryną słonej wody i włączyć do katalogu populacji rdzennych np. europejskich Saamów. Kiedy jednak w 1975 r. zespół badał problemy związane z prawem do ziemi, zaledwie 14 spośród 57 państw, które nadesłały swoje raporty, uznało, że na ich terytorium zamieszkują ludy rdzenne. Poszukiwano zatem innych kryteriów, które zmusiłyby państwa do zmiany stanowiska. W rezultacie wskazano na zamieszkiwanie w zwartych grupach na ziemiach przodków; specyfikę kulturową manifestującą się w religii, życiu we wspólnocie, stroju, źródłach utrzymania; odrębny język; tożsamość i poczucie przynależności do wspólnoty – grupy uznawanej za rdzenną¹²⁶.

2.7. W stronę reprezentacji międzynarodowej

Jak wspomniano, dyskusja na forum Rady Gospodarczej i Społecznej (Komisji Praw Człowieka), która toczyła się w latach siedemdziesiątych, miała dwa długofalowe skutki – wyodrębniła kategorię praw ludów rdzennych i stworzyła platformę ich obecności na forum międzynarodowym. Wiele lat po tych wydarzeniach Augusto Willemsen-Diaz wspominał, że brakowało w tym czasie reprezentantów ludów rdzennych zarówno w salach konferencyjnych ONZ, jak i przy pracach nad tworzeniem raportu poświęconego ich problemom. Rozmowy z liderami nie przynosiły efektu, a działacze wskazywali na trzy główne problemy, z których wynikał brak zaangażowania: skomplikowanie mate-

E/CN.4/Sub.2/1983/21 (załącznik: E/CN.4Sub.2/1983/21/Add.8). Wszystkie części dostępne online: <http://undesadspd.org/IndigenousPeoples/LibraryDocuments/Mart%C3%ADnezCoboStudy.aspx> (dostęp 30.11.2015).

¹²⁶ Por. H. Minde, *The Destination...*, s. 57–58.

rii i procedury działań na forum NZ, pilność spraw związanych z konfliktami w zamieszkiwanych państwach i brak formalnej możliwości reprezentowania własnych interesów na forum organizacji zrzeszającej państwa niechętnie wobec podmiotów innego typu¹²⁷. „Powiedziałem mym rdzennym przyjaciółom – relacjonował Willemsen-Diaz – że jedyną drogą, by się przekonać, jak państwa członkowskie zareagują na ich problemy, jest branie udziału w pracach organów NZ [...]. Zasugerowałem, że problem ten [formalnej reprezentacji – G.B.] można na razie rozwiązać poprzez uzyskanie statusu konsultacyjnego jako organizacja pozarządowa. Oczywiście zdawałem sobie świetnie sprawę, że ludy rdzenne nie są organizacjami pozarządowymi, ale uważałem, że jest to droga do tego [...] by ich głos był słyszalny na forum organów NZ, do czasu uznania w formie bardziej odpowiadającej specyfice ludów rdzennych”¹²⁸.

Pomimo początkowych trudności – w tym także ze strony sekretariatu NZ, który obawiał się konfliktów z państwami, w których mieszkali przedstawiciele ludów rdzennych, i blokował oficjalne kontakty – udało się przed końcem dekady zrealizować to zamierzenie¹²⁹. Sprzyjała temu procesowi otwarta postawa podkomisji, której członkowie w większości rozumieli postulat włączenia przedstawicieli ludności autochtonicznej w prace nad zbieraniem informacji do przygotowywanego raportu. Odpowiedzią ruchów rdzennych były wspomniane w poprzedniej części opracowania procesy współpracy ponad granicami, przekształcenia organizacyjne i wyłonienie wspólnych przedstawicielstw w postaci International Indian Treaty Council i World Council of Indigenous Peoples, które uzyskały status konsultacyjny.

Kolejnym krokiem wydawało się odpowiednie nagłośnienie ich problemów, czemu służyć miała m.in. planowana na 1977 r. Międzynarodowa Konferencja Organizacji Pozarządowych poświęcona dyskryminacji populacji rdzennych w Ameryce. Idea spotkała się z gorącym poparciem Podkomisji Przeciwdziałania Dyskryminacji i Ochrony Mniejszości, Światowej Rady Kościołów i International Indian Treaty Council, a przychylny był jej także burmistrz Genewy, który wciąż pamiętał swe dziecięce spotkanie z *deskashehem* Levim Generalem. Dzięki temu w Pałacu Narodów, gdzie w 1974 r. przeniesiona została Komisja Praw Człowieka, 20–23 września 1977 r. odbyła się planowana konferencja, a jej uczestnikami było m.in. 82 Indian¹³⁰. Należący do populacji rdzennych uczestnicy, zarówno w trakcie obrad, jak i spacerując po ulicach Genewy, ubrani byli w tradycyjne

¹²⁷ Minde podkreśla jeszcze wzajemną niechęć przywódców IITC i WCIP, która powodowała, że wszelka współpraca pomiędzy tymi dwiema organizacjami była praktycznie niemożliwa (tamże, s. 64).

¹²⁸ A. Willemsen-Diaz, *How...*, s. 20.

¹²⁹ Tamże, s. 19–20.

¹³⁰ H. Minde, *The Destination...*, s. 62. Ogółem udział wzięło około 250 osób.

stroje, budząc tym duże zaciekawienie dyplomatów, mediów i mieszkańców miasta. W trakcie organizowania konferencji ujawnił się jednak bardzo poważny problem. Organizacjom ludów rdzennych, jako że reprezentowały społeczności marginalizowane, brakowało środków finansowych, by pokryć koszty uczestnictwa swych przedstawicieli. Konieczne okazało się znalezienie jakiejś formuły pozwalającej w przyszłości finansować tego typu wydatki – czy to związane z kolejnymi konferencjami i seminariami, czy z pracami nad przygotowywanym raportem i szerzej – udziałem swych przedstawicieli w pracach na forum ONZ.

W Raporcie Cobo, w części przedstawionej oficjalnie w 1982 r., choć przygotowanej wcześniej i już szeroko dyskutowanej, jej autor Willemsen-Diaz, przedstawiając sytuację ludów¹³¹ rdzennych, pisał: „Należy bez żadnych wątpliwości stwierdzić, że we wszystkich krajach, rozwiniętych i rozwijających się, unitarnych i federalnych, bez względu na ich położenie i pochodzenie, występuje faktyczna dyskryminacja, nawet pomimo formalnej równości”¹³². Konsekwencją tej konkluzji i przyjęcia jej przez podkomisję musiało być wdrożenie działań, które miały doprowadzić do ograniczenia i zniesienia dyskryminacji, w tym ustanowienia stałego forum, na którym problemy ludności rdzennej i środki zaradcze będą dyskutowane. Podobne postulaty znalazły się w dokumentach przedstawionych przez międzynarodową konferencję poświęconą zwalczaniu rasizmu, która obradowała w Genewie w 1978 r., międzynarodową konferencję organizacji pozarządowych poświęconą kwestii ziemi zajmowanej i odbieranej ludom rdzennym (14–17 września 1981 r. w Genewie) i konferencję poświęconą zagadnieniom rozwoju i zagłady grup etnicznych w Ameryce Łacińskiej (6–13 grudnia 1981 r. w La Catalina – Kostaryka) oraz dokumentach przyjmowanych przez organizacje rdzenne¹³³.

Rezultatem wszystkich tych działań, starań i nacisków, a także dość niespodziewanego poparcia, z którym wystąpiły państwa nordyckie zaniepokojone konfliktem o budowę elektrowni na rzece Alta w Norwegii, była rezolucja Rady Gospodarczej i Społecznej NZ nr 1982/34 upoważniająca podkomisję do ustanowienia Grupy Roboczej ds. Populacji Rdzennych¹³⁴. Jej pierwsze posiedzenie odbyło się już 9 sierpnia, a przewodniczącym został prawnik i dyplomata norwe-

¹³¹ W przygotowywanych przez siebie fragmentach i w innych swoich tekstach Willemsen-Diaz konsekwentnie używał pojęcia *peoples* zamiast *populations* lub *people*.

¹³² Chapter VIII – *General measures for the prohibition, prevention and elimination of discrimination*, p. A (*Preliminary observations*) [w:] *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Final report submitted by the Special Rapporteur, Mr. José Martínez Cobo. Second Part...*

¹³³ H. Minde, *The Destination...*, s. 62–63, 65–70. Minde mocno podkreśla wagę sytuacji międzynarodowej i wsparcie administracji Jamesa Earla (Jimmy) Cartera.

¹³⁴ UN Economic and Social Council Resolution *Study of the problem of discrimination against indigenous populations*, 7 maja 1982, E/RES/1982/34.

ski Asbjørn Eide – w geście mającym podkreślić wagę zaangażowania Norwegii i pozostałych państw nordyckich. Choć grupy robocze składały się zawsze z pięciu członków przy zachowaniu zasady reprezentacji geograficznej, na forum WGIP znalazło się stałe i ważne miejsce dla przedstawicieli organizacji pozarządowych reprezentujących ludy rdzenne. Jak pisał Eide: „Przedstawiciele ludów rdzennych mogli nie tylko brać udział w posiedzeniach, ale także zabierać głos, przygotowywać materiały robocze i przedstawiać własne propozycje. Ich spojrzenie coraz częściej brane było pod uwagę. To ważyło na przebiegu dyskusji”, ale co więcej – „używając WGIP jako platformy, przedstawiciele autochtonów reprezentowali ludy rdzenne – formalnie jako obserwatorzy – w wielu innych deliberatywnych ciałach NZ, a nawet wprowadzali ważne dla nich kwestie pod rozwagę innych organizacji międzynarodowych, takich jak Bank Światowy”¹³⁵.

Jak wskazuje Willemsen-Diaz, rozszerzenie zakresu możliwości działania przedstawicieli ludów rdzennych na forum WGIP poza samo uczestnictwo było osobistą propozycją zgłoszoną przez Eide’a i zaaprobowaną bez zastrzeżeń przez pozostałych członków grupy roboczej¹³⁶. Podkreślić należy, że Eide podwójnie zmienił zasady działania grup roboczych, dopuścił bowiem do udziału w pracach nie tylko przedstawicieli organizacji mających status konsultacyjny, ale także każdej organizacji reprezentującej ludność rdzenną, o ile przysłała swojego przedstawiciela do Genewy¹³⁷.

Bez wątplenia to pierwsze gremium międzynarodowe, w którym znalazło się miejsce dla przedstawicieli aborygenów, otworzyło zupełnie nowe perspektywy przed marginalizowanymi dotąd, wykluczonymi i samowykluczającymi się z możliwości wyjścia poza perspektywę wewnątrzpaństwową ludami. Ich głos mógł stać się słyszalny, a poprzez wpływanie na społeczność międzynarodową zyskali nową drogę nacisku na państwa, które zamieszkiwali. Działo się to mimo niechętniej postawy części zainteresowanych państw. Zwłaszcza Kanada przysyłała na kolejne posiedzenia WGIP duże delegacje złożone z wysokiej rangi dyplomatów, do schyłku lat osiemdziesiątych starając się wpływać na ograniczanie udziału przedstawicieli ludów rdzennych w pracach grupy. Następował jednak też proces odwrotny – w przypadku państw nordyckich, które z czasem same zaczęły włączać przedstawicieli Saamów do swych oficjalnych delegacji¹³⁸.

¹³⁵ A. Eide, *Rights of Indigenous Peoples – Achievements In International Law During the Last Quarter of a Century*, „Netherlands Yearbook of International Law” 2006, Vol. 37, s. 164.

¹³⁶ A. Willemsen-Diaz, *How...*, s. 27.

¹³⁷ H. Minde, *The Destination...*, s. 72.

¹³⁸ D. Sanders, *Developing a Modern International Law on the Rights of Indigenous Peoples*, [online] <http://www.anthrobase.com/Browse/home/hst/cache/Developing.doc.htm> (dostęp 30.11.2015). W rzeczywistości pierwsza reprezentantka Saamów (Aslak Nils Sara) w składzie oficjalnej delegacji norweskiej znalazła się już w 1978 r. podczas międzynarodowej konferencji poświęconej rasizmowi i dyskryminacji (H. Minde, *The Destination...*, s. 66).

Wsparciem dla rosnącego zaangażowania przedstawicieli ludów rdzennych na forum organizacji międzynarodowych i odpowiedzią na problemy związane z finansowaniem ich udziału było utworzenie w 1985 r. specjalnego funduszu. Jego powołanie zostało usankcjonowane rezolucją Zgromadzenia Ogólnego NZ 40/131¹³⁹. Fundusz skierowany był wyłącznie do reprezentantów wspólnot i organizacji rdzennych w celu umożliwienia im udziału w pracach WGIP poprzez przyznawanie grantów podróży¹⁴⁰. Środki, którymi zarządza do dziś, pochodzą z dobrowolnych wpłat państw członkowskich. Znacząca ich część to wpłaty państw nordyckich (Dania, Norwegia)¹⁴¹. Dzięki temu i innym źródłom międzynarodowego wsparcia finansowego, otwartej formule prac grupy roboczej oraz rosnącemu zainteresowaniu problematyką liczba uczestników posiedzeń dość szybko rosła. Wśród nich pojawiać zaczęli się także przedstawiciele ludności rdzennej z Azji i Afryki, a rocznie przyznawano ponad sto grantów¹⁴². O ile na pierwszym posiedzeniu WGIP w roku 1982 obecnych było około stu osób, to na początku lat dziewięćdziesiątych jednorazowo udział brało nawet do 790 uczestników reprezentujących m.in. 267 organizacji pozarządowych i 28 państw¹⁴³. Pamiętać jednak należy, że w drugiej połowie lat osiemdziesiątych coraz częstsze i lepiej słyszalne na arenie międzynarodowej stały się głosy wzywające do nowego uregulowania praw ludów rdzennych w postaci jednego poświęconego tylko im zwartego dokumentu, zrywającego z ideą asymilacji poprzez integrację i uznającego prawo do samostanowienia jako ludów-narodów.

2.8. Od ludności do ludów

Problematyczność prawa do samostanowienia, a więc także uznania plemion i innych wspólnot rdzennych za odrębne podmioty w świetle prawa międzynarodowego i nadania im specjalnego statusu, odzwierciedlają długoletnie dyskusje nad określeniami używanymi w aktach prawnych i innych dokumentach. Doktryna prawa międzynarodowego wyróżniała wyłącznie państwa-na-

¹³⁹ UN General Assembly Resolution *United Nations Voluntary Fund for Indigenous Populations*, 13 grudnia 1985, A/RES/40/131.

¹⁴⁰ Z czasem zakres działania funduszu uległ rozszerzeniu w związku z uczestnictwem przedstawicieli ludności rdzennej także w pracach innych zespołów funkcjonujących w strukturze ONZ. Nigdy jednak nie przyznawano z tego źródła wsparcia osobom o innej niż wskazana w rezolucji przynależności etnicznej.

¹⁴¹ Zob. np. wpłaty z lat 2012–2014: *Status of the United Nations Voluntary Fund for Indigenous Peoples*, 7 sierpnia 2014, A/69/278, s. 10–11.

¹⁴² A. Eide, *The Indigenous Peoples, the Working Group on Indigenous Populations and the Adoption of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* [w:] C. Charters, R. Stavenhagen (red.), *Making...*, s. 36.

¹⁴³ H. Minde, *The Destination...*, s. 73.

rody, którym przysługiwało prawo do samostanowienia, i jednostki z przysługującym im zakresem wolności osobistej i jej ochrony. Uniwersalność systemu ochrony praw człowieka oparta była zaś na idei nadania każdemu identycznego statusu bez względu na jakiegokolwiek charakteryzujące jednostkę przymioty, a więc płeć, wyznanie, kolor skóry, przynależność etniczną itp. W rezultacie także w odniesieniu do ludów rdzennych w poświęconych im dokumentach do schyłku lat osiemdziesiątych występuje określenie *populations*, a więc odwołujące się do ludów rdzennych jako do zbioru współtworzących je członków. Oczywiście pojawiały się pierwsze próby używania określenia *peoples*, jak choćby w przypadku tekstów przygotowywanych przez Willemsena-Díaza, ale zwykle w ostatecznej edycji zmieniane były na neutralne *populations*¹⁴⁴. Podstawową przyczyną takiej sytuacji była obawa, że użycie pojęcia „ludy” mogłoby być interpretowane jako uznanie ich za paranarody. To zaś było potencjalnie destabilizujące i niebezpieczne dla państw, w których żyją społeczności rdzenne, a co za tym idzie – dla organizacji międzynarodowych, które owe państwa współtworzą.

Poza międzynarodowym systemem państw pojęcie „ludy” było w tym czasie już powszechnie używane, zwłaszcza przez organizacje rdzenne, organizacje je wspierające i wielu naukowców (raczej antropologów, socjologów i politologów, a nie prawników). Jego użycie zwykle wiązało się z akceptacją wynikających z tego praw do samostanowienia. W przypadku bardziej radykalnych organizacji rdzennych, takich jak IITC, oznaczało to wręcz żądanie suwerenności¹⁴⁵, a w innych – raczej postulat poszukiwania odpowiedniego zakresu i formy autonomii-samorządności¹⁴⁶. Bez względu na zakres samodzielności w każdym przypadku wymagało to przyjęcia jednej z dwóch perspektyw: uznania, że przynajmniej część spośród przysługujących członkom rdzennych populacji praw człowieka może być realizowana wyłącznie poprzez przynależność do określonej grupy społecznej i w konsekwencji ochronę tej grupy, lub zgody na to, że obok jednostek i państw istnieje odrębna (pośrednia?) kategoria ludów rdzennych, które powinny podlegać ochronie.

Należy pamiętać, że pojęcie „ludy” było i jest stale obecne w doktrynie prawa międzynarodowego, a w okresie powojennym, zwłaszcza w procesie dekolonizacji, zostało nierozzerwalnie związane z prawem do samostanowienia.

¹⁴⁴ Tak stało się zarówno w Raporcie Cruza, jak i we wstępnym Raporcie Cobo.

¹⁴⁵ Zob. np. *The Declaration of Continuing Independence*, 1974.

¹⁴⁶ Zob. np. WCIP, *The Need for International Conventions*, kwiecień 1981. Warto pamiętać o ważnym ostrzeżeniu przed takimi rozwiązaniami, jakim dla ówczesnych działaczy praw człowieka był system czarnych państw narodowych w RPA, będący w istocie elementem polityki apartheidu w formie separacji terytorialnej (M. Sobczyński, *Państwa i terytoria zależne. Ujęcie geograficzno-polityczne*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 362–372).

Jednocześnie w istniejącym systemie międzynarodowym nie było i nie ma miejsca na realizację postulatu pełnej suwerenności dla ludów rdzennych, dlatego konieczność poszukiwania formy pośredniej stała się dość oczywista i nagląca. Podkreślimy, że jakaś forma uregulowania w prawie międzynarodowym statusu ludów rdzennych mogła nakładać na państwa dodatkowe zobowiązania w zakresie polityki wewnętrznej, ale jednocześnie mogła rozwiązać problem niedookreślonego statusu grup ludności rdzennej i zamykać kwestie ewentualnych roszczeń dotyczących pełnej suwerenności. Mogła więc być pożądana jako rozwiązanie podstawowego problemu – integralności terytorialnej państw potencjalnie zagrożonych secesją ludów rdzennych powołujących się na prawo do samostanowienia. Wydaje się jednak, że ten sposób myślenia na początku lat osiemdziesiątych nie był zbyt popularny, choć wpłynął bez wątpienia na zachowanie państw nordyckich w czasie dyskusji nad utworzeniem WGIP.

W połowie lat osiemdziesiątych sytuacja zaczęła się zmieniać, czemu sprzyjała obecność i aktywność organizacji ludów rdzennych na arenie międzynarodowej. W roku 1984 na czwartym zjeździe WCIP w Panamie przejęta została deklaracja o najważniejszych zasadach, które powinny konstytuować status ludów rdzennych, składająca się z siedemnastu punktów. Pierwsze szesnastcie to wyliczenie szeregu praw, które mają przysługiwać ludom rdzennym, w punkcie ostatnim zawarto natomiast zapis: „swobodnie zawierane traktaty pomiędzy ludami i narodami rdzennymi a przedstawicielami państw winny być rozpoznawane przez prawo krajowe i międzynarodowe”¹⁴⁷.

W spotkaniu tym uczestniczyła kolejna po Eide przewodnicząca WGIP, Erica-Irene Daes, aktywnie współtworząc poszczególne postulaty. Grecka dyplomatką, która jak się miało okazać, kierowała pracami grupy roboczej przez kolejne 21 lat, uwypukliła w działaniu grupy drugą obok badawczej część mandatu – wypracowanie międzynarodowych standardów ochrony praw ludności rdzennej. Opowiedziała się też zdecydowanie za przyjęciem formuły *peoples* – nie *populations*. Jak wielokrotnie wskazywała, była przeciwna podtrzymywaniu przez ONZ fikcji prawnej, że nie ma różnic pomiędzy ludnością rdzenną a kolonistami, a także niedostrzeganiu, iż ludy rdzenne są niezaprzeczalnie ludami w każdym rozumieniu tego słowa, „z własną historią jako odrębnych

¹⁴⁷ *Declaration of Principles Adopted by the Fourth General Assembly of the World Council of Indigenous Peoples in Panama, wrzesień 1984*, cyt. za: E.I. Daes, *The Contribution of the Working Group on Indigenous Populations to the Genesis and Evolution of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* [w:] C. Charters, R. Stavenhagen (red.), *Making...*, s. 50. Niezaprzeczalna w wypracowaniu tych standardów była rola Douglasa Sandersa, kanadyjskiego profesora prawa i długoletniego doradcy WCIP, który już w 1981 r. przygotował dokument *International Covenant on the Rights of Indigenous Peoples*, Draft/March 20, Canberra 1981, szeroko później dyskutowany i komentowany.

narodów i społeczeństw, z unikalną gospodarką, religią i duchowym związkiem z zajmowaną ziemią”. To zaś sprawia, że „jest nielogiczne i nienaukowe traktowanie ich analogicznie do ich sąsiadów, którzy mają odrębne języki, historię, tradycję i zwykle byli ich prześladowcami”¹⁴⁸. Zwracała także uwagę, że ludy te w wyniku procesów historycznych nie miały szans uczestniczyć w tworzeniu współcześnie istniejących państw i ich konstytucji ani brać udziału w procesach podejmowania decyzji, których były przedmiotem¹⁴⁹.

Rosnąca aktywność przedstawicieli ludów rdzennych i wspierających ich organizacji oraz zaangażowanie głównych aktorów WGIP sprawiły, że w 1985 r. rozpoczęto na jej forum prace nad przygotowaniem projektu deklaracji całościowo regulującej status ludów rdzennych. Szeroko zakrojone kolejne badania i będące ich podsumowaniem raporty precyzowały sytuację ludów rdzennych w różnych miejscach świata i w wielu dziedzinach, a jednocześnie pokazywały zachodzące przemiany. W drugiej połowie lat osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych wciąż jednak powracała kwestia uznania populacji rdzennych za odrębne ludy i prawa do samostanowienia. Obawa, że zbytne akcentowanie tych kwestii może na tyle zaniepokoić państwa członkowskie, iż podejmą decyzję o likwidacji grupy, powodowała, że temat ten nie stawał się głównym przedmiotem posiedzeń, lecz początkowo był niejako „przemycany” przy omawianiu innych problemów¹⁵⁰. Do głównych przeciwników podejmowania tematu zaliczyć należy w tym czasie Stany Zjednoczone, Kanadę oraz państwa Ameryki Łacińskiej. Skądinąd przypadek Kanady jest o tyle ciekawy, że w Akcie konstytucyjnym z 1982 r. część II nosi tytuł *Rights of the Aboriginal Peoples of Canada (Prawa ludów rdzennych Kanady)*¹⁵¹, choć oczywiście rozumienie pojęcia *peoples* w prawie krajowym nie musi odpowiadać jego znaczeniu w prawie międzynarodowym. Z drugiej strony tendencja do traktowania ludów rdzennych jako całości była wyraźnie widoczna zarówno we wspomnianych wcześniej zagadnieniach kultywowania i rozwoju własnej kultury, jak i w coraz powszechniej akceptowanych kwestiach związanych z prawem do ziemi jako przynależnym całym ludom, a nie ich pojedynczym członkom. Ta specyficzna

¹⁴⁸ E.I. Daes, *An overview of the history of indigenous peoples: Self-determination and the United Nations*, „Cambridge Review of International Affairs” 2008, Vol. 21, No. 1, s. 13.

¹⁴⁹ Tamże, s. 13.

¹⁵⁰ H. Minde, *The Destination...*, s. 77.

¹⁵¹ Part II, Constitution Act 1982, Schedule B, Canada Act, c. 11 (U.K.). W kontekście użycia przez ustawodawcę słowa *peoples*, odniesionego zgodnie z definicją zawartą w art. 35 p. 2 do Indian (First Nations), Inuitów i Metysów, trudno zgodzić się z tłumaczeniem na „ludność” w: J. Osiński, I. Zawiślańska (wstęp i tłum.), *Konstytucja Kanady*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1998. Tym bardziej że, choć legislator milczy na temat ewentualnego prawa do samostanowienia, to uznaje zbiorowy (przynależny całym plemionom-ludom) tytuł do ziemi.

z europejskiego punktu widzenia instytucja była szczególnie istotna dla tych plemion, które nie prowadziły osiadłego trybu życia i nie uznawały prywatnej własności ziemi.

Ostateczny projekt deklaracji został przedstawiony przez WCIP dopiero w 1993 r. I choć można twierdzić, że proces jego przygotowania był zbyt długi, to rozciągnięcie w czasie prac nad jego opracowaniem było paradoksalnie korzystne dla końcowego efektu. Pozwalało bowiem dobrze zakorzenić się samej idei w międzynarodowej społeczności i dawało szansę wszystkim stronom na przedstawienie własnych stanowisk, zapoznanie się z propozycjami innych uczestników procesu i pogłębioną dyskusję. W rezultacie sprawiło, że choć poszczególne propozycje regulacji mogły być kontestowane i blokowane – co zresztą trwało przez kolejne lata na forum Komisji Praw Człowieka, Rady Gospodarczej i Społecznej i Zgromadzenia Ogólnego – to idea całościowego i odrębnego uregulowania sytuacji ludów rdzennych stała się oczywista i przestała podlegać dyskusji, a rozpoczętego procesu nie dało się już zatrzymać prostym rozwiązaniem grupy roboczej. Zresztą klub państw zainteresowanych procesem i przychylnie nastawianych do zagwarantowania specjalnego statusu ludów rdzennych powoli powiększał się i obejmował zarówno te, które kierowały się interesem politycznym, jak i te występujące z pobudek etycznych. Najważniejszym przedstawicielem tej pierwszej grupy był Związek Radziecki, dostrzegający we wsparciu roszczeń ludów rdzennych kolejne pole prowadzenia „zimnej wojny”¹⁵². Do tych drugich zaliczyć należy natomiast ważny dla innych państw przedstawiciel kultury Zachodu Watykan, który wysyłał swoich obserwatorów na posiedzenia WGIP już od 1985 r., a Jan Paweł II skierował list z poparciem do przedstawicieli Indian kanadyjskich obradujących w tymże roku w Port Simpson¹⁵³.

W czasie gdy na forum WGIP i szerzej – ONZ trwały opisane dyskusje, inne organizacje międzynarodowe przyjmowały dokumenty wprost poświęcone problemom ludów rdzennych, używając już sformułowania *peoples* i odchodząc od polityki integracji. Proces ten zaobserwować można w zmianie nazewnictwa i szerzej – w przekształcaniu polityki Banku Światowego, szczególnie po 1991 r.¹⁵⁴ Największe znaczenie miały jednak działania Międzynarodowej Organizacji Pracy. Presja na zmianę konwencji nr 107 wzrosła na tyle, że na spotkaniu ekspertów MOP obradujących w 1986 r. zarekomendowano jej rewizję, uzasadniając, że „integracjonistyczny język konwencji nr 107 jest

¹⁵² D. Sanders, *Developing...*

¹⁵³ R.L. Barsh, *Indigenous People: An Emerging Object of International Law*, „American Journal of International Law” 1986, Vol. 80, s. 382.

¹⁵⁴ S. Spiliopoulou-Akermark, *The World Bank and Indigenous Peoples* [w:] P. Thornberry, A. Xanthaki, N. Ghanea-Hercock (red.), *Minorities, Peoples, and Self-determination. Essays in Honors of Patrick Thornberry*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden 2005, s. 93–112.

przestarzały, a implementacja jej nadrzędnych zasad ma współcześnie destrukcyjne skutki”¹⁵⁵. Jednocześnie w trakcie spotkania przewodniczący Rudolfo Stavenhagen przekonywał, że używanie pojęcia „ludy” będzie bardziej odpowiednie niż „populacje”, gdyż to pierwsze zawiera w sobie także odniesienia do organizacji życia społecznego, kultury i specyfiki struktur społecznych¹⁵⁶. Odpowiednio do tych konkluzji jeszcze w listopadzie Rada Administracyjna MOP podjęła decyzję o rozpoczęciu prac nad nową konwencją. W 1988 r. przedstawiona została i poddana pod dyskusję wstępna wersja, w której użyto określenia „ludy”¹⁵⁷, a rok później podczas 76. sesji Konferencji Generalnej MOP, po wyeliminowaniu najbardziej drażliwych propozycji, przyjęta została konwencja nr 169 dotycząca ludów tubylczych i plemiennych w państwach niepodległych¹⁵⁸.

Konwencja wprowadzała nową definicję¹⁵⁹ ludów rdzennych, wskazując, że jej zakres podmiotowy obejmuje te społeczności żyjące w państwach niepodległych, które:

- 1) są ludami plemiennymi, a zasady ich życia społecznego, kulturowego i gospodarczego są odmienne od przyjętych przez resztę społeczeństwa i w całości lub części wynikają z tradycji i własnych specyficznych uregulowań;
- 2) są ludami uznanymi za tubylcze, gdyż są potomkami społeczności zamieszkujących dane państwo lub obszar geograficzny w czasie podboju, kolonizacji bądź delimitacji granic istniejących współcześnie państw i niezależnie

¹⁵⁵ *Report of the Meeting of Experts*, ILO, Geneva 1986, cyt. za: S.J. Anaya, *Indigenous...*, s. 47.

¹⁵⁶ A. Gray, *Indigenous Rights and Development: Self-determination in an Amazonian Community*, Berghahn Books 1997, s. 128.

¹⁵⁷ H. Hannum, *Autonomy, Sovereignty, and Self-determination. The Accommodation of Conflicting Rights*, University of Pennsylvania Press 2011, s. 78.

¹⁵⁸ ILO Convention 169 *Indigenous and Tribal Peoples*. Na polskiej stronie MOP znajdujemy błędne, acz powszechnie powtarzane tłumaczenie: „Konwencja 169 MOP dotycząca ludności tubylczej i plemiennej w krajach niezależnych”, które powinno mieć formę „... dotycząca ludów tubylczych i plemiennych w państwach niepodległych”, [online] <http://www.mop.pl/doc/html/konwencje/k169ang.html> (dostęp 30.11.2015). Janusz Symonides (*Prawa ludów tubylczych w regulacjach międzynarodowych [w:] Ludy tubylcze. Czwarty Świat, dziedzictwo kolonializmu, skanseny świata czy partnerzy narodów?*, Warszawa 2007, s. 242) używa: „... dotycząca ludów tubylczych i plemiennych w krajach niepodległych”.

¹⁵⁹ L. Swepston, który był uczestnikiem spotkania ekspertów w 1986 r. i brał udział w przygotowaniu projektu, wskazuje, że art. 1.1 nie jest i nie miał być *sensu stricto* definicją prawną, lecz sposobem na rozszerzenie faktycznego zakresu podmiotowego konwencji. Przez wyodrębnienie kategorii „ludy plemienne” i „ludy tubylcze” oraz wprowadzenie kryterium subiektywnego chciano uniknąć typowej sytuacji znanej z prac WGIP i ILO (odnośnie do konwencji nr 107), gdy państwa na skierowane do nich pytania odpowiadały, że na ich terytorium nie występują ludy rdzenne (L. Swepston, *Indigenous Peoples in...*, s. 57).

od formalnego statusu prawnego utrzymują własne instytucje społeczne, gospodarcze, kulturowe i polityczne¹⁶⁰.

Podstawowym kryterium uznania grupy za należącą do jednej z dwóch wymienionych kategorii powinno być jej poczucie przynależności. Wprowadzenie kryterium subiektywnego – samoidentyfikacji – było zupełną nowością, a jego skutkiem mogło być gwałtowne zwiększenie liczby ludów uważających się za rdzenne głównie poprzez podziały ludów dotychczas uznawanych przez państwa¹⁶¹. Z drugiej strony otwierało to możliwość uznania za członka społeczności rdzennych osób, które przyznawały się do swych korzeni, ale prowadziły styl życia zbliżony do stylu życia grupy dominującej¹⁶².

Szczegółowe regulacje dotyczące ochrony ludów rdzennych przywoływały zasady podstawowe znane z innych dokumentów poświęconych ochronie praw człowieka, ale jednocześnie rozszerzały ten katalog, uwzględniając m.in. prawo do ziemi, prawo do uczestniczenia w podejmowaniu przez władze różnego szczebla decyzji dotyczących spraw ludu rdzennego czy prawo do swobodnego decydowania o kierunkach własnego rozwoju. Bardzo ważnym elementem jest także prawo do zachowania własnych instytucji, jeżeli nawet są one niezgodne z prawem krajowym lub standardami międzynarodowymi, w tym także specyficznych zwyczajów, prawa zwyczajowego, a nawet systemu kar różnego od stosowanego w systemie prawnym zamieszkiwanego państwa. Zapewnienie odpowiednich środków i mechanizmów umożliwiających realizację wymienionych praw spoczywa na państwach, w których zamieszkują ludy rdzenne. Jednocześnie – co istotne zwłaszcza dla ludów rdzennych rozrzuconych na terytoriach różnych państw – państwa powinny tworzyć odpowiednie warunki także dla umożliwienia im kontaktów i działań transgranicznych i międzynarodowych¹⁶³. Najważniejszym elementem konwencji było jednak odejście od po-

¹⁶⁰ Zbigniew Rudnicki (*Problem samostanowienia i ochrony praw ludów tubylczych we współczesnych stosunkach międzynarodowych* [w:] *Ludy...*, s. 209) używa pojęć „narody tubylcze” i „narody plemienne”.

¹⁶¹ Mowa tu nie o tworzeniu nowych ludów jako pewnych wspólnot od nowa wynajdywanych, lecz o podziałach wynikających z rzeczywistych i postrzeganych przez członków społeczności różnic, mających historyczne podstawy, ale do tej pory niedostrzeganych (ignorowanych) przez istniejące państwa. Dla przykładu: czy ludem są Irokezi, czy raczej ludami nazwać należy Mohawków, Oneidów, Onandagów, Kajugów, Seneków i Tuskarorów z osobna, a jednocześnie czy Mohawkowie to jeden lud czy zbiór ludów? Skądinąd problem ten jest analogiczny do wątpliwości pojawiających się w odniesieniu do grup etnicznych i narodów, zwłaszcza w kontekście współczesnych nacjonalizmów i regionalizmów (np. naród hiszpański czy kataloński, francuski czy bretoński itd.).

¹⁶² Zob. zwłaszcza spory o definicję prawną Saama w Finlandii w następnym rozdziale.

¹⁶³ Zob. także: J. Symonides, *Prawa...*, s. 243–244; *ILO Convention on Indigenous and Tribal Peoples, 1989 (No. 169): A Manual*, International Labor Office, Geneva 2003; *Indigenous & Tribal Peoples' Rights in Practice: A Guide to ILO Convention No. 169*, ILO, Geneva 2009.

lityki integracji i nałożenie na państwa obowiązku zapewniania środków i mechanizmów służących przetrwaniu odrębności kulturowej i stylu życia ludów rdzennych.

Proponowane rozwiązania jeszcze na etapie dyskusji (1986–1989) i po przyjęciu konwencji krytykowane były jako zbyt daleko idące. Część państw, choć zamieszkała przez ludy rdzenne, nigdy nie przeprowadziła jej ratyfikacji (np. Stany Zjednoczone, Kanada, Australia, Nowa Zelandia, Szwecja czy Finlandia), inne zrobiły to z wieloletnim opóźnieniem (np. Argentyna, Brazylia, Chile, Nikaragua, Wenezuela), a jedynie kilka bezpośrednio po przyjęciu konwencji (Meksyk i Norwegia – 1990, Boliwia i Kolumbia – 1991). Ogółem konwencję ratyfikowały 22 państwa¹⁶⁴.

Z odmiennych pozycji dokument krytykowany był przez przedstawicieli ludów rdzennych i ich sojuszników. Podnoszono np. zarzuty o użycie pojęcia „ludy plemienne”, które może być rozumiane jako uwłaczające, bo sugeruje niższy status, oraz o pominięcie kwestii związanych z ochroną własności intelektualnej¹⁶⁵. Wskazywano także na ograniczenie zakresu konwencji do państw niepodległych, co jednak należy interpretować w kontekście podstawowej zasady o prawie narodów do samostanowienia. Odniesienie przyjętych regulacji do terytoriów zależnych i ich mieszkańców (ludu) rodziłoby szereg problemów prawnych. Po pierwsze, mogłoby być interpretowane jako znoszące prawo do uzyskania niepodległości. Po drugie, pojawiłby się problem stosowania konwencji na terytoriach zależnych, ale posiadających suwerenność wewnętrzną. O ile bowiem standardy w niej umieszczone powinny mieć odzwierciedlenie w prawie wewnętrznym państw, o tyle w sytuacji, gdy lud rdzenny w sprawach wewnętrznych posiada autonomię na zajmowanym terytorium, zgodnie z konwencją ma prawo do stosowania własnych, nawet niezgodnych z prawem międzynarodowym uregulowań. Wreszcie jeżeli członkami MOP są państwa, to przeprowadzony przez nie proces ratyfikacji konwencji powinien skutkować także w odniesieniu do terytoriów zależnych.

Najważniejszym zastrzeżeniem był jednak brak uznania prawa do samostanowienia wsparty oskarżeniami o paternalizm w działaniu MOP, uzasadniany tym, że ludy rdzenne nie miały udziału w przyjęciu konwencji, a ich roszczenia nie znalazły pełnego odzwierciedlenia w przyjętych regulacjach.

¹⁶⁴ *Ratifications of C169 – Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169)*, [online] ILO, http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=1000:11300:0::NO:11300:P11300_INSTRUMENT_ID:312314 (dostęp 30.11.2015).

¹⁶⁵ W tym czasie rozwinęła się „moda” na tradycyjną wiedzę ekologiczną. Zob. też: L.E. Godshall, *Making Space for Indigenous Intellectual Property Rights Under Current International Environmental Law*, „Georgetown International Environmental Law Review” 2003, Vol. 15.

Wydaje się jednak, że taka argumentacja jest błędna. Oczywiście ludy rdzenne nie brały udziału w głosowaniu nad konwencją, ale współczesny system międzynarodowy (w tym MOP) jest wspólnotą państw skądinąd niechętnie ograniczających swe suwerenne prawa w wyniku przyjmowania międzynarodowych zobowiązań bądź przekazywania ich do wykonywania organizacjom międzynarodowym.

Brak stosownych procedur włączenia ludów rdzennych w akt głosowania nie zmienia faktu, że ich przedstawiciele byli aktywnymi uczestnikami procesu przygotowania projektu konwencji i – co podkreśla Swepston – po raz pierwszy w historii działań organów ONZ i powiązanych z nią organizacji w trakcie prac eksperckich dwóch przedstawicieli ludów rdzennych miało status pełnych uczestników, a nie tylko konsultantów¹⁶⁶. I choć część z ich propozycji była kontestowana przez delegacje poszczególnych państw, miały one znaczący wpływ na końcową postać dokumentu. Podobnie przyznać należy, że konwencja nie nadaje ludom rdzennym podmiotowości prawnomiędzynarodowej, ale taki postulat nie mieści się w ramach istniejącego systemu międzynarodowego, co zostało zresztą wyrażone także w art. 1.3: „Użycie w konwencji terminu »ludy« nie może być interpretowane jako rodzące prawa związane z tym pojęciem w prawie międzynarodowym”¹⁶⁷. Regulacje zawarte w konwencji i odnoszące się do prawa do ziemi, partycypacji, obowiązku konsultowania, zachowania własnych instytucji, w tym prawnych, wyraźnie nadają ludom rdzennym szeroki zakres autonomii, choć bez używania tego pojęcia.

Reasumując, przyjęta w 1989 r. konwencja nr 169 była bez wątpienia dokumentem przełomowym dla sytuacji prawnej ludów rdzennych. Wyznaczała standardy, do których implementacji zdążać powinny poszczególne państwa. Warto także podkreślić, że zawarte w niej regulacje wykraczają daleko poza prawo pracy i poza regulacje zamieszczone w innych dokumentach Międzynarodowej Organizacji Pracy. Wydaje się jednocześnie, że był to dobry wstęp przed nadchodzącymi konfliktami o status ludów rdzennych na forum ONZ, który przesunął granice rozwiązań akceptowalnych w przyszłości przez poszczególne państwa.

¹⁶⁶ L. Swepston, *Indigenous Peoples' Voices: Indigenous Participation in ILO Convention no 169*, „International Yearbook for Legal Anthropology” 2005, Vol. 12; B. Clavero, P. Gutierrez Vega, L. Rodriguez-Pinero (red.), *Indigenous Peoples, Constitutional States and Treaties or Other Constructive Arrangements Between Indigenous Peoples and States*, Martinus Nijhoff Publishers 2005, s. 116.

¹⁶⁷ Art. 1.3 ILO Convention 169 *Indigenous and Tribal Peoples*.

2.9. Dalsze prace nad deklaracją i stała reprezentacja ludów rdzennych na forum ONZ

Wstępny projekt deklaracji NZ dotyczącej praw ludów rdzennych zaprezentowany został przez WGIP w roku 1993¹⁶⁸ i przekazany Podkomisji Przeciwdziałania Dyskryminacji i Ochrony Mniejszości, która go zaakceptowała na kolejnej sesji¹⁶⁹, dzięki czemu projekt trafił pod rozważę Komisji Praw Człowieka. Obrady w trakcie sesji komisji w 1995 r. ujawniły jednak poważne sprzeczności pomiędzy jej członkami, które uniemożliwiły bezzwłoczne przyjęcie tekstu i sprawiły, że konieczne stało się powołanie grupy roboczej mającej zająć się zgłoszonym projektem. Jak się miało okazać, duże zastrzeżenia budziła nawet nazwa tego zespołu, gdyż część państw członków nie zgadzała się na określenia zawierające pojęcie „ludy”, a duże sprzeciwy wywoływała także koncepcja, by była to grupa ds. przyjęcia zgłoszonego tekstu, gdyż mogłoby to sugerować zawężenie jej mandatu. W rezultacie grupa robocza otrzymała neutralną nazwę: Grupa robocza ustanowiona na podstawie rezolucji Komisji Praw Człowieka nr 1995/32¹⁷⁰, a jej pierwszym przewodniczącym został José Urrutia z Peru. Wybór przedstawiciela Ameryki Łacińskiej podyktowany był tym, że państwa z tego regionu najsilniej angażowały się w prace nad deklaracją i wspierały jej przyjęcie, a jednocześnie miały dobre i rozbudowane kontakty z przedstawicielami ludów rdzennych. Było przy tym jasne, że organizacje ludów rdzennych nie akceptują na tym stanowisku przedstawiciela pochodzącego z jednego z państw oponentów projektu, co groziło zerwaniem prac i zaostrzeniem relacji zarówno na poziomie międzynarodowym, jak i w poszczególnych zainteresowanych państwach¹⁷¹. Nie można też zapominać, że Amerykę Łacińską zamieszkuje duże zbiorowiska osób należących do ludów rdzennych, które w kilku państwach (w tym w Peru) stanowią znaczny odsetek całej populacji¹⁷². Przyjęto także, że zakończenie prac grupy powinno nastąpić przed zakończeniem rozpoczynającej się w 1995 r. Dekady Ludów Tubylczych, czyli do końca roku 2004.

¹⁶⁸ Working Group for Indigenous Populations, *Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, 1993, E/CN.4/Sub.2/1994/2/Add.1.

¹⁶⁹ UN Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities Resolution 1994/45 *Draft UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, 26 sierpnia 1994, E/CN.4/Sub.2/Res/1994/45.

¹⁷⁰ Nieformalnie przyjęła się robocza nazwa „Work Group for Draft Declaration” (WGDD).

¹⁷¹ L.E. Chavez, *The Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. Breaking the Impasse: the Middle Ground* [w:] C. Charters, R. Stavenhagen (red.), *Making...*, s. 98.

¹⁷² Zob. rozmieszczenie ludów rdzennych i ich liczebność: R. Barsh, *The World's Indigenous Peoples*, [online] Simon Fraser University, <http://www.sfu.ca/~paly/Barsh-TheWorldsIndigenousPeoples.pdf>, s. 2–3 (dostęp 30.11.2015).

Międzynarodowa Dekada Ludów Tubylczych została proklamowana przez Zgromadzenie Ogólne NZ rezolucją z 21 grudnia 1993 r.¹⁷³ Głównym jej celem miało być umacnianie międzynarodowej współpracy na rzecz rozwiązywania problemów ludów rdzennych w takich dziedzinach, jak: prawa człowieka, rozwój gospodarczy i społeczny, środowisko, edukacja, kultura, zdrowie. Cel ten wyrażać miało hasło „Ludy rdzenne – partnerstwo w działaniu”. Oprócz dążenia do przyciągnięcia uwagi społeczności międzynarodowej w rezolucji znalazły się szczegółowe ustalenia mające wesprzeć ludność rdzenną. Były to: utworzenie programu stypendiów dla osób pragnących uzyskać doświadczenia w działaniach na rzecz ochrony praw człowieka, utworzenie w ramach Sekretariatu NZ jednostki zajmującej się ludami rdzennymi z założeniem, że część jej personelu złożona będzie z przedstawicieli podmiotowych ludów, ustanowienie 9 sierpnia Międzynarodowym Dniem Ludów Rdzennych Świata oraz szereg innych działań i procedur koniecznych do wdrożenia w ramach systemu Narodów Zjednoczonych¹⁷⁴.

Dekada rozpoczęła się 10 grudnia 1994 r. Proklamujący mieli nadzieję, że w jej trakcie zostanie przyjęta istniejąca już w formie projektu deklaracja praw ludów rdzennych. I choć tak się nie stało, to w czasie jej trwania podjęte zostały dwie ważne dla sytuacji ludów rdzennych świata decyzje. Po pierwsze, w 2000 r. utworzone zostało Stałe Forum ds. Problemów Ludów Rdzennych jako grono doradcze przy Radzie Gospodarczej i Społecznej NZ. Składa się ono z szesnastu ekspertów powoływanych na trzy lata w równej liczbie przez ludy rdzenne i rządy zainteresowanych państw. Od pierwszej sesji, tj. od maja 2002 r., forum zbiera się raz do roku na dziesięć dni i wydaje opinie oraz uchwała zalecenia kierowane do Rady Gospodarczej i Społecznej w sprawach objętych jego mandatem. Państwa, organy NZ, organizacje międzyrządowe i pozarządowe oraz organizacje ludów rdzennych mogą brać udział w pracach forum w charakterze obserwatorów. Po drugie, w maju 2001 r. Komisja Praw Człowieka NZ podjęła decyzję o utworzeniu stanowiska specjalnego sprawozdawcy zajmującego się sprawami dotyczącymi przestrzegania praw człowieka i podstawowych wolności w stosunku do ludności rdzennej i powołała na nie meksykańskiego profesora specjalizującego się w problematyce ludów rdzennych Rodolfa Stavenhagena. Jego zadaniem było badanie zarzutów o naruszanie praw człowieka wobec ludności rdzennej. W ramach swych kompetencji specjalny sprawozdawca może komunikować się z rządami państw dla wyjaśniania podejmowanych przez nie-

¹⁷³ UN General Assembly, *International Decade of the World's Indigenous People*, 18 lutego 1994, A/RES/48/163.

¹⁷⁴ Szerzej zob. A. Makarewicz, *Sprawa ludów tubylczych na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych [w:] Ludy tubylcze. Czwarty Świat, dziedzictwo kolonializmu, skanseny świata czy partnerzy narodów?*, Warszawa 2007, s. 35–36.

go spraw, a swe działania i ich skutki przedstawia w formie cyklicznych raportów¹⁷⁵. W efekcie w ramach ONZ pojawiły się od początku bieżącego wieku trzy wzajemnie uzupełniające się organy, których działalność koncentrowała się wokół kwestii ludów rdzennych, tj. grupa robocza (WGDD), specjalny sprawozdawca i Stałe Forum.

Od pierwszego posiedzenia WGDD w jej pracach zarysowało się wiele elementów spornych, które wpływały na dynamikę prac. Już w czasie pierwszej sesji ustalenia wymagały dwie kwestie. Po pierwsze, przedmiotu obrad, gdyż wśród zainteresowanych państw pojawił się wyraźny podział na zwolenników przyjęcia przedstawionego projektu bez żadnych zmian (głównie państwa Ameryki Łacińskiej), państw postulujących wprowadzenie do tekstu mniejszych lub większych poprawek, zarówno o charakterze redakcyjnym lub technicznym, jak i zmieniających treść i sens poszczególnych artykułów oraz akapitów preambuły, oraz państw, które głosiły potrzebę przygotowania nowego dokumentu na podstawie przedstawionego projektu. Przedstawiciele ludów rdzennych od początku stali na stanowisku, że projekt obejmuje minimalne standardy ochrony i odrzucali możliwość jakichkolwiek zmian. Po drugie, formy uczestnictwa w procesie przedstawiciele ludów rdzennych, bo choć jasne było, że niemożliwe jest ich zupełne wyłączenie, zakres udziału można było ukształtować w różny sposób. Obie kwestie uregulowane zostały zgodnie z propozycją przewodniczącego odpowiadającą postulatom przedstawiciele ludów rdzennych. Ustalono, że przedmiotem obrad grupy będzie tekst w brzmieniu przyjętym przez WGIP, przedstawiciele ludów rdzennych uzyskają natomiast pełne prawo uczestniczenia w pracach i prezentacji stanowisk (miało to dotyczyć nie tylko osób reprezentujących organizacje o statusie konsultacyjnym przy Radzie Gospodarczej i Społecznej NZ, ale przedstawiciele każdej organizacji, która zechce wziąć udział w obradach)¹⁷⁶. Na tych proceduralnych ustaleniach zakończono pierwszą sesję.

W dalszych pracach zarysowały się dwie grupy reprezentujące przeciwstawne stanowiska i szereg państw wyrażających poglądy pośrednie. Pierwszą był klub przedstawiciele ludów rdzennych przyjmujący zasadę „żadnych zmian” i przez kolejne lata pomimo wewnętrznych sporów zachowujący jednolite stanowisko ponad podziałami organizacyjnymi, politycznymi i geograficznymi. Został on wsparty przez Meksyk i Gwatemalę, które również domagały się akceptacji istniejącego tekstu bez żadnych zmian. Jak wspominała Andrea Carmen – należąca do plemienia Yaqui i reprezentująca IITC – w imię przyjęcia pierwotnego tekstu bez poprawek organizacje rdzenne (i ona sama)

¹⁷⁵ Tamże, s. 37–38.

¹⁷⁶ L.E. Chavez, *The Declaration...*, s. 99.

zeterminowane były blokować wszelkie negocjacje, a nawet zupełnie wycofać się z prac¹⁷⁷. Wychodziły one ze skądinąd słusznego założenia, że jakiegokolwiek zmiany w przyjętej deklaracji w późniejszym czasie będą niemożliwe lub bardzo skomplikowane i długotrwałe. W rezultacie uważały, że lepszym rozwiązaniem będzie brak deklaracji niż przejście niesatysfakcjonującego ich dokumentu. Drugi obóz, składający się z państw przewodzonych przez Kanadę wspieraną ze zmienną intensywnością przez Stany Zjednoczone, Rosję i Australię, wykluczał możliwość akceptacji tekstu w istniejącym kształcie i żądał daleko idących jego „ulepszeń” – zmierzających do osłabienia wymowy poszczególnych regulacji lub usunięcia części z nich. Pomędzy tymi dwoma obozami lokował się szereg państw postulujących dokonanie różnych poprawek, w tym np. obóz złożony z państw afrykańskich, domagających się wprowadzenia do projektu definicji ludów rdzennych. Najbardziej burzliwe dyskusje rodziły kwestie związane z:

- samostanowieniem – część państw, o ile w ogóle zgadzała się na pozostawienie poświęconych temu zagadnieniu artykułów, domagała się wyraźnego wskazania, że chodzi o suwerenność wewnętrzną, podnosząc obawy o własną integralność terytorialną;
- uznaniem dla istnienia zbiorowych praw człowieka – głównie Francja, Szwecja i Wielka Brytania postulowały powrót do zasady ochrony praw indywidualnych, w tym przypadku osób należących do populacji rdzennych (szczególnie silny sprzeciw zgłaszała Szwecja, łącząc je z prawem do samostanowienia i wskazując na możliwe dążenia separatystyczne Saa-mów¹⁷⁸, podobne obawy miały państwa z Afryki i Azji);
- prawem do ziemi i jej zasobów – sprzeciw budził zwłaszcza zapis o bezwzględnej konieczności uzyskania przez zainteresowane państwo zgody społeczności rdzennej na jej zajęcie (podnoszono zarzut, że ogranicza to suwerenność państw nad własnym terytorium i wprowadzając zakaz wywłaszczenia bez względu na jego cel, zanadto uprzywilejowuje członków społeczności rdzennych w stosunku do reszty społeczeństwa);
- restytucją ziemi – sprzeciw budził zapis o bezwzględnej konieczności restytucji ziemi wcześniej zagarniętej ludom rdzennym (domagano się wprowadzenia przepisu o zadośćuczynieniu, w tym restytucji jako jednej z jego form).

Oczywiście pojawiało się także wiele innych problematycznych kwestii, jednak o mniejszym ciężarze niż powyżej wymienione.

¹⁷⁷ A. Carmen, *International Indian Treaty Council Report from the Battle Field – the Struggle for the Declaration* [w:] C. Charters, R. Stavenhagen (red.), *Making...*, s. 88–90.

¹⁷⁸ Tego typu argumenty bez wątpienia łatwo trafiały do innych państw Zachodu mających własne problemy z nacjonalizmem peryferyjnym, regionalizmem i separatyzmem.

W zarysowanym układzie sił specyficzną pozycję zajmowała Norwegia. Jako że już w 1991 r. przeprowadziła ratyfikację konwencji MOP nr 169, stała się naturalnym sprzymierzeńcem grupy wspierającej przyjęcie projektu deklaracji bez zmian. Należąc zaś do grupy państw Zachodu, mogła łatwiej wpływać na zajmowane przez nie stanowiska, co spowodowało, że z czasem zajęła pozycję mediatora pomiędzy skłóconymi obozami wspierana okresowo przez Danię. Oba te państwa atakowane były przez pozostałych przedstawicieli Zachodu w związku z tym, że w składzie ich oficjalnych delegacji znajdowały się osoby należące do populacji rdzennych. Jak wspominał John Henriksen – Saam reprezentujący Radę Saamów, a jednocześnie prawnik i członek delegacji norweskiej – szczególnie silne, choć nieformalne protesty rodziła jego obecność na zamkniętych, nieformalnych posiedzeniach przedstawicieli państw Zachodu, co odczytywane było jako uniemożliwiające swobodną dyskusję¹⁷⁹. W istocie chodziło o brak zaufania, który dotyczył całości relacji pomiędzy przedstawicielami dwóch przeciwstawnych obozów¹⁸⁰.

W obliczu kryzysu jeszcze podczas drugiej sesji José Urrutia zaproponował, by dokonać podziału tekstu na jednotematyczne koszyki i pracując nad każdym z osobna, poszukiwać możliwego konsensusu. Spotkał się jednak z silnym oporem obozu przeciwników jakichkolwiek zmian i dla uzyskania ich zgody musiał złożyć obietnicę, że działanie to nie oznacza rozpoczęcia negocjacji nad tekstem, a jedynie ma porządkować prace i służyć łatwiejszej ocenie i zbliżaniu stanowisk poszczególnych państw, by zamykać obszary, co do których nie ma sprzeczności. Jak się miało okazać, działanie to umożliwiło przyjęcie bez animozji tylko dwóch z umieszczonych w proponowanym tekście zasad: prawa do obywatelstwa w państwach zamieszkania i równej ochrony bez względu na płeć. Jak łatwo zauważyć, obie regulacje odnoszą się do jednostek i zawarte są także w innych dokumentach międzynarodowych dotyczących ochrony praw człowieka, a jednocześnie nie zawierają pojęcia „ludy”, więc nie wzbudziły żadnych kontrowersji. Luis Enrique Chávez Basagoitia (także z Peru), który przewodniczył pracom grupy od piątej sesji, wskazuje, że choć formalnie w kwestii pozostałych koszyków zapanował długotrwały impas, to w rzeczywistości stanowiska zainteresowanych państw prezentowane podczas kolejnych spotkań zaczęły się do siebie zbliżać i z roku na rok protokół rozbieżności i zgłaszanych wniosków umieszczanych w dorocznym sprawozdaniu z prac grupy był

¹⁷⁹ J.B. Henriksen, *The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: Some Key Issues and Events in the Process* [w:] C. Charters, R. Stavenhagen (red.), *Making...*, s. 81.

¹⁸⁰ W czasie drugiej sesji, gdy państwa zaczęły zgłaszać swoje propozycje, przedstawiciele ludów rdzennych uznali to za rozpoczęcie negocjacji i wstęp do wprowadzenia zmian w istniejącym tekście. W odpowiedzi rozpoczęli głośny protest bezpośrednio na sali obrad, w związku z czym zostali z niej usunięci (L.E. Chavez, *The Declaration...*, s. 100).

krótszy¹⁸¹. Naturalnie działo się to równolegle do wciąż nieprzejednanej postawy zwolenników zasady „żadnych zmian”. Z czasem było coraz bardziej oczywiste, że grupa nie będzie w stanie wypełnić swego zadania przed upływem wyznaczonego przez Komisję Praw Człowieka terminu.

W 2004 r. kończył się mandat grupy, a kompromis był wciąż odległy. Pojawiła się wobec tego konieczność przedłużenia terminu i przełamania impasu. Wszystkie osoby zaangażowane w proces zdawały sobie sprawę, że samo wydłużenie mandatu nie przyniesie pozytywnych rezultatów. Sprawa wymagała zdecydowanego działania, które podjął Chávez. Na ostatniej przewidzianej sesji przedstawił autorski projekt opierający się na tekście WGIP i poszukujący rozwiązań kompromisowych wśród wciąż istniejących rozbieżności. Uwzględnił on najbardziej oczywiste uwagi i zastrzeżenia państw, zmieniał i porządkował kolejność artykułów, zachowując jednak wszystkie prawa zawarte w pierwotnym projekcie.

Obóz przeciwników zmian w tekście nie zaakceptował propozycji przewodniczącego, ale i wśród jego przedstawicieli dojrzywało przekonanie o potrzebie rewizji stanowiska. Już uprzednio wyłomu dokonali Saamowie i Inuici, których reprezentanci zasygnalizowali gotowość do poszukiwania kompromisu. Odpowiednio do tego rządy państw nordyckich, w tym Szwecji, która z upływem czasu zrewidowała swoją opinię, z poparciem Szwajcarii i Nowej Zelandii przesłały na sesję w 2004 r. własny kompromisowy projekt uwzględniający tekst WGIP i zgłoszone zastrzeżenia. W ten sposób wytworzona została nowa sytuacja zmieniająca dynamikę dalszych prac. Przede wszystkim rozbita została jedność klubu ludów rdzennych i kolejne organizacje zaczęły zmieniać front w poszukiwaniu kompromisu. I choć jednocześnie najzgorzalsi zwolennicy obozu „żadnych zmian” wszczęli kampanie w państwach pochodzenia, a IITC przeprowadziło w rezerwacie Lakotów czterodniowy strajk głodowy, by podkreślić swój sprzeciw, klub rozpadł się na grupy według kryterium geograficznego. Jednocześnie Norwegia ustąpiła z pozycji mediatora i poprosiła o dalsze prowadzenie tego typu działań Meksyk i Gwatemalę, co jeszcze osłabiło zwolenników istniejącego tekstu¹⁸².

W rezultacie mandat grupy został przedłużony o dwa lata, choć z wyraźnym wskazaniem, że prace powinny być zakończone jak najszybciej. Czas, który pozostał do kolejnej sesji, pozwolił zainteresowanym stronom wypracować własne stanowiska w nowej sytuacji. Dość niespodziewanie pojawił się jesz-

¹⁸¹ Tamże, s. 99.

¹⁸² J.B. Henriksen, *The UN...*, s. 81–83. Zbliżenie stanowisk państw i pojawienie się faktycznej możliwości zakończenia prac unaocznia raport grupy z X sesji: *Report of UN Working Group of the Commission on Human Rights to Elaborate a Draft Declaration in Accordance with Paragraph 5 of the General Assembly Resolution 49/214*, 1 kwietnia 2005, E/CN.4/2005/89/Add. 2.

cze jeden ważny sygnał, który ułatwił rozmowy. W dokumencie końcowym ze spotkania głów państw i rządów w 2005 r. znalazło się zdanie: „Podtrzymujemy nasze zainteresowanie rozwojem praw człowieka chroniących ludy rdzenne świata na poziomie lokalnym, krajowym, regionalnym i międzynarodowym, w tym poprzez konsultacje i współpracę z nimi, i jak najszybsze przedstawienie do zatwierdzenia projektu deklaracji NZ o prawach ludów rdzennych”¹⁸³.

Już uprzednio, by podkreślić wagę zagadnienia, a zarazem zmniejszyć zaniepokojenie ludów rdzennych niedotrzymaniem wstępnego dziesięcioletniego terminu, przyjęto w grudniu 2004 r. rezolucję o proklamowaniu Drugiej Międzynarodowej Dekady Ludności Rdzennej Świata¹⁸⁴ i w jej następstwie program działań pod hasłem „Partnerstwo do działania i godności”. Atmosfera, która wytworzyła się dzięki tym gestom, a zwłaszcza jednoznaczne użycie i uznanie przez władze państw członków ONZ pojęcia „ludy rdzenne”, silnie wpłynęły na prace grup podczas jedenastej sesji, *de facto* unieważniając najistotniejsze wcześniej występujące rozbieżności. Dzięki temu kolejna wersja tekstu przedstawiona przez przewodniczącego i poddana pod rozagę uczestników prac nie budziła już takich emocji¹⁸⁵. Poparł ją nawet klub organizacji ludów rdzennych, zauważając z zadowoleniem, że zmiany w niektórych przypadkach wręcz zwiększają zakres ochrony w stosunku do pierwotnego tekstu.

Jak się okazało, 25 akapitów preambuły i 35 artykułów nie budziło już niczych zastrzeżeń. Pozostało więc tylko kilka kwestii, z których w rzeczywistości jedna budziła poważne obiekcje Australii, Stanów Zjednoczonych i Nowej Zelandii – brzmienie art. 3 dotyczącego samostanowienia. Zdając sobie sprawę, że na zmiany w tym artykule nie zgodzą się przedstawiciele ludów rdzennych i ich sprzymierzeńcy, a jednocześnie wiedząc, że zgoda wszystkich pozostałych państw została osiągnięta, przewodniczący grupy zdecydował się zakończyć prace i przedłożyć swój projekt pod rozagę Komisji Praw Człowieka, zamykając w ten sposób po dekadzie prace WGDD.

Pospieszne i nie do końca zgodne z procedurami prac ONZ zakończenie działania WGDD i przekazanie projektu do komisji wynikało zapewne ze świadomości, że jej 62. sesja będzie jednocześnie ostatnią w związku z planowanym przekształceniem w Radę Praw Człowieka. Nie były też jeszcze znane ani mandat, ani procedury działania nowego zespołu¹⁸⁶. Pojawiła się więc obawa,

¹⁸³ Par. 127 UN General Assembly *World Summit Outcome*, 16 września 2005, A/RES/60/1.

¹⁸⁴ W latach 2005–2014. UN General Assembly Resolution, *Second International Decade of the World's Indigenous People*, 18 lutego 1994, A/RES/59/174.

¹⁸⁵ Szczegółowe wyliczenie zmian, które zawarł przewodniczący Chavez w swoim tekście projektu deklaracji, wraz ze wskazaniem ich przesłanek zob. w: L.E. Chavez, *The Declaration...*, s. 102–105.

¹⁸⁶ Były przedmiotem negocjacji jeszcze do marca 2006 r.

że prace mogą być na jakiś czas zawieszono lub wręcz przyjęta zostanie zasada dyskontynuacji. Nie bez znaczenia dla przyjęcia tekstu pod redakcją Chaveza było zapewne także to, że ówczesnym przewodniczącym komisji był również Peruwiańczyk. Jak się miało okazać na początku 2006 r., na podstawie rezolucji Rady Gospodarczej i Społecznej¹⁸⁷ ostatnia sesja komisji miała mieć charakter wyłącznie proceduralny, co oznaczało, że projektem zajmie się nowa Rada Praw Człowieka. Ustępującej komisji zależało na tym, by nowe gremium jak najszybciej zakończyło prace nad dwoma dokumentami: poświęconemu prawom ludów rdzennych i dotyczącemu ochrony przed wymuszonymi zaginięciami. Sprzyjała temu wzmożona aktywność państw Ameryki Łacińskiej, której udało się przeforsować na przewodniczącego rady kandydaturę Luisa Alfonsa de Alby z Meksyku, i deklaracje wsparcia ze strony Unii Europejskiej, a później także państw afrykańskich.

Zakulisowe rozmowy, jakie toczyło Peru jako sprawozdawca w czerwcu, sprawiły, że przedstawiony projekt zdecydowane było poprzeć na forum nowo powstającej rady około czterdziestu państw, a siedem już go formalnie poparło¹⁸⁸. Jednocześnie jasne stało się, że zdecydowanym przeciwnikiem przyjęcia projektu w istniejącym kształcie jest Kanada. Ostatnie spotkania tuż przed sesją pokazały, że może ona liczyć na wsparcie zaledwie czterech państw: Rosji, Australii, Nowej Zelandii i Stanów Zjednoczonych, z których tylko Rosja była wraz z Kanadą członkiem rady. Dowiódł tego pozytywny wynik głosowania przeprowadzonego 29 czerwca 2006 r. podczas pierwszej sesji Rady Praw Człowieka, w którego trakcie zgodnie z oczekiwaniami przeciw projektowi zagłosowały tylko Kanada i Rosja¹⁸⁹.

Ostatnim krokiem było przyjęcie tekstu przez Zgromadzenie Ogólne (Komitet Trzeci). Jak się miało okazać, pojawiło się wiele wątpliwości i zastrzeżeń do przedłożonego projektu¹⁹⁰, a część państw nieoczekiwanie wycofała wcze-

¹⁸⁷ UN ECOSOC Resolution 2006/2 *Implementation of General Assembly resolution 60/251*, 22 marca 2006, [online] <http://www.un.org/en/ecosoc/docs/res2006.asp> (dostęp 30.11.2015).

¹⁸⁸ Były to: Dania, Gwatemala, Hiszpania, Meksyk, Norwegia, Peru, Wenezuela. Ostatecznie pod projektem jako wnioskodawcy podpisały się 23 państwa mające swych przedstawicieli w ówczesnym składzie Rady Praw Człowieka.

¹⁸⁹ Szerzej zob. L.A. de Alba, *The Human Rights Council's Adoption of the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* [w:] C. Charters, R. Stavenhagen (red.), *Making...*, s. 120–124. Tekst deklaracji w kształcie zatwierdzonym przez Radę Praw Człowieka w: UN General Assembly Official Records *Report of the Human Rights Council. First session*, New York 2006, s. 18–27, A/61/53.

¹⁹⁰ Zbiorczo pola dyskusji w: *Supplement to the Report of the Facilitator on the Draft Declaration of the Rights of Indigenous Peoples, Annex I*, 20 lipca 2007, [online] <http://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/ReportSupplement20July07.pdf> (dostęp 30.11.2015).

śnieszkie poparcie. Najbardziej zaskakujący był wyłom, który nastąpił w grupie państw Ameryki Łacińskiej po zmianie stanowiska przez Kolumbię. Największe znaczenie miało zaś wycofanie poparcia przez państwa afrykańskie, które dołączyły do wymienionych pięciu oponentów. W rezultacie w listopadzie komitet przyjął zgłoszoną przez Namibię w imieniu państw afrykańskich decyzję o przełożeniu głosowania w sprawie przyjęcia deklaracji, które jednak miało być przeprowadzone przed końcem 61. sesji ZO¹⁹¹. Czas pozostający do zamknięcia tej sesji zamierzano wykorzystać na kolejne konsultacje i poszukiwanie kompromisu.

Jak wskazywał w tym czasie Eide, możliwe były cztery scenariusze zdarzeń. Po pierwsze, zmiana stanowiska części państw afrykańskich i przyjęcie deklaracji przed końcem sesji niewielką większością głosów, przy spodziewanym sprzeciwie dawnych kolonii brytyjskich, Rosji i części państw Afryki oraz znacznym udziale głosów wstrzymujących się. Po drugie, wprowadzenie znacznych zmian w istniejącym projekcie, w szczególności w zakresie samostanowienia, co pozwoliłoby prawdopodobnie szybko i z sukcesem przeprowadzić ostateczne głosowanie, ale jednocześnie oznaczałoby wycofanie poparcia dla projektu ze strony ludów rdzennych. Po trzecie, wprowadzenie do tekstu definicji ludów rdzennych z zastrzeżeniem, że automatycznie uznaje się za ludy rdzenne te, które były obiektem kolonizacji, a współcześnie potomkowie kolonistów są grupą dominującą. Tam zaś, gdzie potomkowie Europejczyków nie są grupą dominującą, uznanie danej zbiorowości etnicznej za lud rdzenny pozostawałoby w gestii państwa. To pozwoliłoby zyskać poparcie państw Afryki, choć bez wątplenia utrzymałby się sprzeciw byłych kolonii brytyjskich. Po czwarte, podtrzymanie jednoznacznego stanowiska ludów rdzennych i państw je popierających w zakresie niezmienności wypracowanego projektu i dalsze prawdopodobnie wieloletnie oczekiwanie na jego przyjęcie, warunkowane zwłaszcza zmianą stanowiska USA, Kanady, Australii i Nowej Zelandii¹⁹². Bardziej prawdopodobne wydawały się scenariusze pierwszy i czwarty¹⁹³.

W działaniach na rzecz poszukiwania kompromisu i doprowadzenia do uchwalenia deklaracji aktywną rolę grali przede wszystkim przedstawiciele ludów rdzennych wspierani przez dyplomatów z Peru i Meksyku. Ich działania

¹⁹¹ UN General Assembly, *Namibia amendments to draft resolution A/C.3/61/L.18*, 10 listopada 2006, A/C.3/61/L.57.

¹⁹² W odniesieniu do tych państw warto podkreślić, że pomimo działań opóźniających, jakie prowadziły w zakresie międzynarodowego unormowania statusu ludów rdzennych, równocześnie były bardzo zaawansowane w kwestii uznania ich praw i tworzenia stosownych regulacji w prawie wewnętrznym, a zarazem najbardziej zaawansowane spośród wszystkich państw świata (może z wyjątkiem państw nordyckich), jeśli chodzi o faktyczne ich wdrażanie.

¹⁹³ A. Eide, *Rights...*, s. 203–205.

były zróżnicowane w zależności od państwa (grupy państw), z którym rozmawiali. O ile bowiem były kolonie brytyjskie uznane zostały za nieprzejednanych przeciwników uchwalenia deklaracji w istniejącym kształcie lub z niewielkimi zmianami i z góry zakładano, że dalsze rozmowy nie wpłyną na zmianę ich stanowiska¹⁹⁴, o tyle zastrzeżenia państw afrykańskich potraktowane zostały z pełną powagą i to na nich skupiła się aktywność zwolenników uchwalenia deklaracji.

Wydaje się, że osoby zaangażowane w proces rozumiały zmiany, jakie zachodziły na przełomie wieków w sytuacji wewnętrznej państw afrykańskich, a przez to również zroszczyły przesłanki zmiany stanowiska ich władz i dyplomacji. Daleko bowiem niewystarczające byłoby dostrzeżenie w zmianie ich stanowiska wyłącznie wpływu dyplomacji pięciu rozwiniętych i posiadających znaczny wpływ na społeczność międzynarodową państw – przeciwników deklaracji.

Do lat dziewięćdziesiątych XX w. istnienie ludów rdzennych w Afryce nie było dostrzegane. Przez to nie stały się one także przedmiotem studiów prowadzonych przez Cobo czy późniejszych na forum WGIP i WGDD. Długo zatem problem ochrony praw ludów rdzennych przez państwa afrykańskie postrzegany był jako zewnętrzny, dotyczący przede wszystkim zdominowanych przez potomków Europejczyków dawnych kolonii głównie w obu Amerykach. Proces dekolonizacji jako nadający suwerenność całej ludności zamieszkującej powstające państwo oznaczał w tej perspektywie także zamknięcie ewentualnych rozszczeń poszczególnych grup etnicznych bez względu na ich społeczno-ekonomiczną kondycję.

Bez wątpienia sygnałem alarmowym dla władz państw afrykańskich było rosące zainteresowanie naukowców poszczególnymi ludami uznawanymi przez nich za rdzenne oraz pojawienie się stowarzyszeń w samej Afryce, które przedstawiały się jako reprezentujące ludy rdzenne i zaczęły aktywnie włączać się w prace na forum ONZ, a zwłaszcza w działania Permanent Forum on Indigenous Issues, i w 1997 r. powołały wspólną ogólnofrykańską reprezentację – Indigenous Peoples of Africa Co-ordinating Committee¹⁹⁵. Potwierdzeniem tych

¹⁹⁴ Szczególną irytację budziło zgłaszane przez Kanadę zastrzeżenie dotyczące za krótkiego czasu pozostawionego na dalsze dyskusje i za małych możliwości tego państwa uczestniczenia w powstawaniu międzynarodowych regulacji dotyczących ludów rdzennych w sytuacji, gdy Kanada w rzeczywistości aktywnie uczestniczyła (a właściwie zwykle utrudniała) w procesie od powstania WGIP, czyli od 25 lat.

¹⁹⁵ Dominującą rolę w powołaniu komitetu i jego działaniach odgrywały początkowo głównie osoby z dawnych kolonii francuskich w północnej Afryce. Jak w innych międzynarodowych organizacjach afrykańskich wyraźnie odczuwalne było jednak napięcie pomiędzy osobami z państw należących do arabskiej i do czarnej Afryki. Ilustruje to historia wyboru w 2002 r. na członka forum Ayitegana Kouevi – prawnika z Togo, w rzeczywistości mieszkającego na stałe we Francji. Pierwotnie na stanowisko to miał być nominowany przez afrykańskie ludy rdzen-

obaw było przyjęcie w konwencji MOP nr 169 rozróżnienia na ludy plemienne i rdzenne oraz zastosowanie kryterium subiektywnego dla ich uznania.

Stwierdzić zatem należy, że do władz państw Afryki na początku XXI w. przebiła się świadomość, że kwestie praw ludów rdzennych bezpośrednio ich dotyczą, a regulacje zawarte w projekcie deklaracji będą odnosić się także do części populacji mieszkającej na ich terytoriach¹⁹⁶. Wpłynęło to na wątpliwości zgłaszane przez nie w końcowych pracach WGDD i Rady Praw Człowieka, a z całą mocą zostało wyartykułowane w obliczu zbliżającego się uchwalenia deklaracji przez Zgromadzenie Ogólne.

Jak wspomniano, w poszukiwaniu kompromisu aktywnie włączyli się przedstawiciele ludów rdzennych, choć ich działania wciąż kontestowane były przez grupę negocjatorów z Ameryki Północnej. Rozmowy okazały się skuteczne, a państwa Afryki w znaczącej większości wycofały sprzeciw dzięki wprowadzeniu do projektu deklaracji dziewięciu uzgodnionych z przedstawicielami ludów rdzennych zmian, w tym dodaniu zastrzeżenia, że jej przepisy nie mogą być interpretowane jako podstawa do naruszenia integralności terytorialnej lub jedności politycznej istniejących państw, oraz włączeniu do preambuły stwierdzenia, że sytuacja ludów rdzennych jest różna w różnych państwach i częściach świata, a historyczne i kulturowe uwarunkowania lokalne i regionalne muszą być zawsze brane pod uwagę. Dzięki wprowadzeniu do tekstu ustalonych zmian możliwe stało się po ćwierćwieczu prac uchwalenie 13 września 2007 r. Deklaracji Organizacji Narodów Zjednoczonych o prawach ludów rdzennych przytłaczającą większością głosów, przy zaledwie czterech głosach sprzeciwu¹⁹⁷.

ne dobrze rozpoznawalny w środowisku międzynarodowym i wcześniej zaangażowany w prace WGDD oraz utworzenie komitetu Hassan Id Balkassm – Berber z Maroka. Dla większości reprezentantów pozostałych ludów rdzennych Afryki okazał się jednak „zbyt biały”, głównie z uwagi na charakterystyczną dla Berberów jasną karnację skóry. Ta sytuacja, choć interpretowana może być jako przejaw rasizmu, była w rzeczywistości odzwierciedleniem słabej współpracy pomiędzy poszczególnymi organizacjami działającymi w Afryce i niskiej wzajemnej rozpoznawalności przedstawicieli poszczególnych ludów. Były to dopiero początki formowania w miarę jednorodnego frontu organizacji rdzennych analogicznego do istniejących od dawna w obu Amerykach (D.L. Hodgson, *Being Maasai, Becoming Indigenous: Postcolonial Politics in a Neoliberal World*, Indiana University Press 2011, s. 47–50).

¹⁹⁶ Wydaje się, że wcześniej implikacje te były rozumiane tylko przez władze Republiki Południowej Afryki, Etiopii i Botswany (w odniesieniu do Buszmenów).

¹⁹⁷ Za 143 głosy, przeciw 4: USA, Kanada, Australia, Nowa Zelandia, 11 wstrzymujących się: Azerbejdżan, Bangladesz, Butan, Burundi, Kolumbia, Gruzja, Kenia, Nigeria, Rosja, Samoa, Ukraina. Zob. UN Permanent Forum on Indigenous Issues, *Declaration on the Right of Indigenous Peoples*, 13 września 2007, [online] Permanent Forum on Indigenous Issues, <http://undesadspd.org/IndigenousPeoples/DeclarationontheRightsofIndigenousPeoples.aspx> (dostęp 30.11.2015). Oficjalny tekst w języku angielskim: UN General Assembly Resolution *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, 13 września 2007, A/Res/61/295. Na stro-

3. Standardy ochrony praw ludów rdzennych

Deklaracja praw ludów rdzennych jest dokumentem wieńczącym długi proces kształtowania standardów ochrony ich praw w systemie międzynarodowym. Należy jednak mieć świadomość, że na ich status wpływ miały i wciąż mają inne międzynarodowe umowy i zobowiązania. W szczególności chodzi tu o dorobek w zakresie ochrony praw człowieka, począwszy od jego uniwersalnych zasad zawartych w Karcie Narodów Zjednoczonych, przez umowy i uchwały przyjmowane po II wojnie światowej przez Organizację Narodów Zjednoczonych oraz jej wyspecjalizowane organy, po regionalne systemy ochrony praw człowieka. Osoby należące do ludów rdzennych korzystać mogą z wszelkich praw zawartych w tych międzynarodowych zobowiązaniach, co gwarantuje zarówno ich powszechny, egalitarny charakter, jak i zakazy dyskryminacji określone w poszczególnych dokumentach, a w szczególności wyrażone w Międzynarodowej konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej z 1966 r.¹⁹⁸ Jej ciałem traktatowe – Komitet ds. Likwidacji Dyskryminacji Rasowej, do którego trafiały skargi od osób twierdzących, że są ofiarami dyskryminacji, oraz przy analizie składanych przez państwa strony okresowych raportów – wciąż stykało się z jej przejawami dotyczącymi ludności rdzennej. Na fali rosnącego zainteresowania problemami autochtonów u schyłku XX w. wydało rekomendację nr 23¹⁹⁹, w której potwierdziło istnienie przypadków dyskryminacji ludów rdzennych i podkreśliło, że wciąż tracą one swą ziemię i jej zasoby na rzecz kolonistów, przedsiębiorstw i organów państwa. W związku z tym komitet wezwał w omawianej rekomendacji do uznania i poszanowania odmienności kulturowej ludów rdzennych, prawa do jej zachowania i rozwijania, a jednocześnie w szczególności sposób zaapelował o zachowanie i restytucję należących i użytkowanych przez nie terytoriów. Podkreślił, że wypłata stosownych odszkodowań za utraconą ziemię powinna być stosowana wyjątkowo, w sytuacjach gdy niemożliwy jest jej zwrot wcześniejszym właścicielom.

Podobnie wypowiadał się Komitet Praw Człowieka. W odniesieniu do ludów rdzennych szczególne znaczenie miały art. 1 i art. 27 Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych²⁰⁰. O ile Komitet Praw Człowieka z rezerwą

nie PFII jest link do polskiego nieoficjalnego tłumaczenia deklaracji, które jest, niestety, dalekie od doskonałości.

¹⁹⁸ Międzynarodowa konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej, otwarta do podpisu w Nowym Jorku dnia 7 marca 1966 r., Dz.U. 1969, nr 25, poz. 187.

¹⁹⁹ UN Committee on the Elimination of Racial Discrimination, General Recommendation 23, *Rights of indigenous peoples*, 1997, A/52/18, Annex V.

²⁰⁰ Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych, otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 16 grudnia 1966 r., Dz.U. 1977, nr 38, poz. 167.

podchodził do uznania, że ludom rdzennym jako narodom przysługuje prawo do samostanowienia, a w dyskusjach z przełomu wieków dominował pogląd, że mówić można o przejawiającej się w różnych formach suwerenności wewnętrznej, o tyle z art. 27 wyprowadzał daleko idące zobowiązania dla państw. Zakaz pozbawiania prawa „do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem wraz z innymi członkami danej grupy”²⁰¹ był interpretowany rozszerzająco. W rozumieniu komitetu ochrona kultury możliwa była wyłącznie wraz z ochroną całego spektrum uwarunkowań pozwalających ją kultywować, a więc np. tradycyjnych form gospodarowania czy koczowniczego stylu życia, co oznaczało prawo do zachowania służącej im ziemi. Co więcej – ochrona ta przysługiwała zarówno jednostkom, jak i grupom etnicznym (językowym, religijnym), gdyż tylko w kontakcie z innymi przedstawicielami danej mniejszości jednostka mogła zachować i rozwijać swoją odrębną tożsamość. W rezultacie tego sposobu myślenia w odniesieniu do art. 27 paktu komitet wydał Uwagi ogólne nr 23²⁰², w których w art. 7 stwierdzał m.in., że w odniesieniu do ludów rdzennych kultura manifestuje się w różnych formach i wymaga ochrony takich jej tradycyjnych przejawów jak myślistwo i rybołówstwo. Oznacza to jednocześnie prawo do życia w chronionych prawem rezerwach oraz zapewnienia udziału członków społeczności mniejszościowej w podejmowaniu decyzji dotyczących tych obszarów.

Analogiczny w treści do art. 27 Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych jest art. 30 Konwencji o prawach dziecka²⁰³, choć jego podmiotem nie są wszystkie osoby, lecz dzieci należące do mniejszości. Istotną różnicą jest rozpoznanie przez Zgromadzenie Ogólne ludów rdzennych jako odrębnej kategorii i wymienienie obok dzieci należących do mniejszości etnicznych, religijnych i językowych także tych o pochodzeniu rdzennym. Ta niewielka z punktu widzenia redakcji artykułu zmiana ma znaczenie symboliczne i pokazuje, jak wzrosło znaczenie kwestii związanych z ludami rdzennymi w pracach ONZ pomiędzy rokiem 1966, kiedy uchwalone zostały Pakty praw człowieka, a rokiem 1989, kiedy uchwalono Konwencję o prawach dziecka. Jest także potwierdzeniem odejścia od kwalifikowania ludów rdzennych jako jednego z rodzajów grup mniejszościowych i uznania ich specyficznej sytuacji na drodze do uznania specjalnego statusu²⁰⁴.

²⁰¹ Tamże.

²⁰² UN Human Rights Committee, General Comment 23, *Article 27*, HRI/GEN/1/Rev.1 at 38 (1994).

²⁰³ *Konwencja o prawach dziecka*, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r., Dz.U. 1991, nr 120, poz. 526.

²⁰⁴ Zob. szeroko o ochronie praw ludów rdzennych wynikającej ze wspomnianych powyżej umów międzynarodowych w: P. Thornberry, *Indigenous...*, s. 115–241.

Aby zatem całościowo mówić o ochronie praw ludów rdzennych w prawie międzynarodowym, należy postrzegać deklarację praw ludów rdzennych jako ukoronowanie obejmującego pół wieku procesu stopniowej emancypacji ruchu rdzennego, dopasowywania do jego postulatów istniejących rozwiązań prawnych i tworzenia nowych. Rozpoczęty od prób odnoszenia poszczególnych zobowiązań zawartych w traktatach międzynarodowych do ludności tubylczej, obrósł z czasem szeregiem korzystnych dla ludów rdzennych interpretacji i rozstrzygnięć sądowych. Wsparło go wiele organizacji zarówno rządowych, jak i pozarządowych działających na płaszczyźnie ochrony praw człowieka. Uznanym został przez wyspecjalizowane agencje zajmujące się gospodarką (Bank Światowy, Międzynarodowa Organizacja Pracy) oraz regionalne organizacje ochrony praw człowieka (w szczególności w odniesieniu do Ameryki i Afryki). Współwystępował z próbami uregulowań lokalnych i regionalnych, z których najważniejszą jest także będący od lat w procesie negocjacji dokument (*Nordic Saami Convention*) przygotowywany przez państwa nordyckie mający regulować sytuację Saamów bez względu na kraj zamieszkania.

Deklaracja, choć należy do miękkiego prawa, precyzuje, wyróżnia i uszczegóławia system standardów ochrony praw ludów rdzennych na świecie, jak wcześniej wspomniano, uważany przez ich przedstawicieli za niezbędne minimum. I jeżeli nawet przez niektóre państwa uznawana jest za zbyt daleko idącą w proponowanych koncesjach na rzecz tych zbiorowości, to wskazuje kierunek zmian prawnych, politycznych i społecznych, w jakim powinny podążać te kraje na drodze do pełnego uznania i poszanowania praw ludności tubylczej.

3.1. Zakres podmiotowy

Wstępnym problemem, z którym należy zmierzyć się przy próbie zarysowania standardów ochrony praw ludów rdzennych, jest odpowiedź na pytanie, kogo można zaliczyć do tej kategorii. W opisywanej deklaracji praw brak definicji owych zbiorowości, choć część państw wielokrotnie postulowała włączenie ich do tego aktu. W rezultacie w dokumentach znajdujących się w obrocie prawnym wyraźnie określony zakres podmiotowy odnaleźć można wyłącznie w konwencji MOP nr 169. Poprzedzająca ją konwencja nr 107 odnosiła się do osób należących do społeczności trzech kategorii:

- 1) plemiennych, zamieszkujących państwa suwerenne, których poziom rozwoju społeczno-gospodarczego jest niższy niż innych części społeczeństwa, a ich status w części lub całości regulowany jest odrębnymi obyczajami, tradycją, prawem;
- 2) plemiennych, zamieszkujących państwa suwerenne, lecz uważanych za tubylcze, gdyż są potomkami społeczności, które zamieszkiwały dane pań-

stwo (region) w trakcie jego kolonizacji, a wzorce ich życia społecznego, gospodarczego i kulturalnego, niezależnie od ich statusu prawnego, bliższe są instytucjom przodków niż społeczeństwa (narodu), do którego należą;

- 3) paraplemiennych, w których proces utraty charakteru plemiennego postępuje, lecz jeszcze nie w pełni zintegrowanych społecznie²⁰⁵.

Definicja ta była często krytykowana, a pokazując jej niedostatki, szczególnie podkreślano niedopuszczalność sformułowań o niższym poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego. Akceptacja przekonania o wielości dróg rozwoju różnych kultur i cywilizacji wymusiła uznanie, że są one różne i nie można mówić o ich nadrzędności-podrzędności lub wyższym stopniu rozwoju niektórych z nich. Zastrzeżenia budził też wymóg zaistnienia kolonizacji, gdyż zgodnie z zasadami prawa międzynarodowego można było o niej mówić wyłącznie w sytuacji ekspansji na tereny oddzielone od głównego terytorium państwa kolonizatora.

Dla społeczności międzynarodowej i studiów nad położeniem rdzennych społeczności najważniejsze wydają się robocze definicje używane przez kolejne zespoły w procesach badania sytuacji ludów rdzennych oraz przygotowywania i negocjowania deklaracji. Już wstępny raport Cobo z 1972 r. przyniósł pierwszą z nich, wskazując, że „członkowie populacji rdzennych są żyjącymi współcześnie potomkami osób, które zamieszkiwały całość lub część terytorium istniejącego współcześnie państwa w czasie, gdy osadnicy o odmiennej kulturze lub pochodzeniu etnicznym przybyli z innych części świata i poprzez podbój, kolonizację lub innymi środkami podporządkowali sobie dotychczasowych mieszkańców, czyniąc z nich grupy nie-dominujące lub skolonizowane; żyjącymi w zgodzie raczej z własnymi społecznymi, politycznymi i kulturowymi zwyczajami i tradycjami niż z odpowiednimi instytucjami państw, których populacji są obecnie częścią; w państwach zbudowanych w oparciu o zasady wynikające z charakteru narodowego, społecznego i kulturowego innych grup, które obecnie zajmują w społeczeństwie pozycję dominującą”²⁰⁶. W pewnym uproszczeniu można zatem mówić o czterech kryteriach, na które wskazywał cytowany raport:

- 1) bycie potomkami osób zamieszkujących dany obszar przed przybyciem obcych;
- 2) doświadczenie kolonizacji, podboju lub innej formy podporządkowania;
- 3) odmienna w porównaniu z grupą dominującą kultura i jej instytucje;
- 4) marginalizacja społeczna i polityczna.

Pierwsze dwa elementy wskazują na odejście od tradycyjnie pojmowanego kolonializmu jako ekspansji na terytoria oddzielone od macierzystego państwa

²⁰⁵ Art. 1, ILO Convention 107.

²⁰⁶ P. 34, *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Preliminary report...*

i uznanie, że za tubylczą może być uznawana każda grupa etniczna, która doświadczyła ekspansji ze strony obcych. Dzięki temu do kategorii tubylców można było włączyć Saamów poddanych ekspansji państw nordyckich i Rosji czy niesłowiańskie ludy na terytorium Rosji.

Ograniczenie do ludów niesłowiańskich wynika z trzeciego i czwartego ze wskazanych kryteriów, a więc z doświadczenia odmienności i marginalizacji. Należy zauważyć, że w ten sposób do ludów rdzennych można zaliczyć wszelkie niesłowiańskie ludy-narody w Rosji, w tym tzw. narody tytularne, czyli te, które dały nazwę poszczególnym częściom federacji. Teoretycznie będąc „u siebie”, w rzeczywistości poddane były dominacji ze strony narodów słowiańskich. Oczywiście okres emancypacji narodów niesłowiańskich przypadający na prezydenturę Borysa Jelcyna wykluczył je z – pamiętajmy – czysto teoretycznej możliwości zaliczenia do ludów rdzennych, jednak przełom wieków i reformy administracyjne ponownie zepchnęły na podporządkowane pozycje w strukturach społecznych, politycznych i gospodarczych.

Powyższe uwagi dotyczące Federacji Rosyjskiej są o tyle istotne, że właściwie każda grupa etniczna na świecie w swym rozwoju historycznym przeżywała okres obcej dominacji wynikający z podboju czy innej formy podporządkowania. Historia budowy państw europejskich jest przynajmniej w części historią dominacji jednych grup etnicznych nad innymi, by z bliskiej polskiemu czytelnikowi historii wspomnieć o prawie zapomnianych dziś Jaćwingach czy Prusach²⁰⁷ lub o niegdysiejszej dominacji kultury polskiej wśród elit społecznych na dzisiejszych terytoriach Litwy, Białorusi i zachodniej Ukrainy²⁰⁸.

We współczesnej Europie można wskazać wiele przypadków i miejsc, gdzie grupy etniczne zajmują lub uważają, że zajmują pozycje podporządkowane, a jednocześnie różnią się kulturowo od grup dominujących. Wystarczy wspomnieć tylko o najbardziej znanych – dzieje się tak w przypadku Bretończyków, Szkotów czy Basków. Zwłaszcza ci ostatni, z językiem nienależącym do grupy indoeuropejskiej, wydają się pozostałością dawnych mieszkańców Europy, wpisując się przynajmniej do upadku reżimu gen. Francisca Franco Bahamonde w kategorię ludów rdzennych i cztery wymienione wcześniej kryteria. Jeżeli nawet ich odległość kulturowa od Kastylijczyków nie jest tak duża jak Indian Ameryki Łacińskiej, to przecież bez wątpienia istnieje. Trudno jednak mówić w tym

²⁰⁷ W Polsce i innych państwach historycznego występowania grup etnicznych należących do Bałtów funkcjonują obecnie stowarzyszenia osób uważających się za ich potomków i osób zainteresowanych ich kulturą. Zob. np. polska strona Stowarzyszenia Prusów Prusaspira: <http://prusaspira.org/polska> (dostęp 30.11.2015).

²⁰⁸ Oczywiście nieporównywalne są różnice kulturowe pomiędzy słowiańskimi Polakami i Rusinami a Polakami i należącymi do Bałtów Litwinami, długo jeszcze po unii personalnej zachowującymi odrębność religijną (Romuva).

przypadku o istotnych różnicach, a obie grupy etniczne zbudowały swe struktury społeczne, polityczne, gospodarcze i kulturowe na tych samych fundamentach leżących u podstaw europejskiej cywilizacji. I co najważniejsze – Baskowie samych siebie nigdy nie kategoryzowali jako ludu rdzennego, lecz co najmniej od czasów Sabina Arany y Goiri domagali się uznania za odrębny naród.

Wymienione cztery kryteria budzić mogą marginalne dyskusje w odniesieniu do dość jednorodnych kulturowo i etnicznie państw europejskich, które miały często kilka wieków na zbudowanie własnych narodów, oraz do byłych kolonii brytyjskich (USA, Kanada, Australia, Nowa Zelandia), gdzie różnice pomiędzy potomkami autochtonów i kolonizatorów są oczywiste. W odniesieniu do wieloetnicznych państw powstających w Afryce czy Azji w procesie dekolonizacji oraz do Ameryki Łacińskiej są one jednak mocno dyskusyjne. Tak też były postrzegane przez część państw należących do międzynarodowej społeczności, które w czasie prac WGIP na wszelkie pytania ze strony grup roboczych odpowiadały, że na ich terytoriach nie występuje ludność rdzenna, bądź domagały się bardziej jednoznacznej definicji.

W rezultacie Willemsen-Diaz zaproponował w 1983 r. nową definicję roboczą, którą w dalszych pracach posługiwała się WGIP: „Wspólnoty, ludy i narody rdzenne to takie, które zachowują historyczną ciągłość ze społecznościami, które rozwijały się na zajmowanych przez nie terytoriach przed inwazją lub kolonizacją; uznają się za odmienne od grup społecznych obecnie panujących na tych terytoriach lub w ich częściach. Współcześnie tworzą podporządkowane części społeczeństwa, lecz są zdecydowane zachować, rozwijać i przekazywać następnym pokoleniom rdzenne terytoria i tożsamość etniczną w oparciu o własne wzorce kulturowe, instytucje społeczne i system prawny”²⁰⁹. Także w przypadku tej definicji mówić możemy o czterech kryteriach, ale trzy z nich, choć odmiennie sformułowane, są analogiczne do wcześniejszej używanych:

- 1) ciągłość historyczna,
- 2) doświadczenie kolonizacji lub inwazji,
- 3) podporządkowanie grupie dominującej złożonej z obcych przybyszy, natomiast jeden jest nowy:
- 4) chęć zachowania i rozwoju własnej odmienności.

Willemsen-Diaz wskazał, doprecyzowując, że ciągłość historyczna może oznaczać w szczególności spełnienie jednego lub więcej spośród następujących warunków: zamieszkiwanie ziemi przodków, posiadanie wspólnych przodków z pierwotnymi mieszkańcami zamieszkiwanych terytoriów, przetrwanie kultury w całości lub niektórych przejawach (np. religia, system plemienny, sposób

²⁰⁹ P. 379, *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Final report submitted by the Special Rapporteur, Mr. José Martínez Cobo. Third Part...*

nabycia przynależności do wspólnoty, strój, źródła utrzymania, styl życia itp.), język (bez względu na to, czy wyłącznie używany, czy będący językiem używanym w domu), zamieszkiwanie w określonych częściach państwa lub świata, i szereg innych kryteriów²¹⁰.

W cytowanej definicji szczególnie interesujące jest ostatnie kryterium, które dodaje element subiektywny – świadomą chęć ochrony własnej tożsamości i przekazywania jej potomnym poprzez zachowanie i rozwój cech kultury decydujących o jej odrębności. Wyłącza to pewną przymusowość przynależności do populacji rdzennej, co jest zresztą zgodne z kierunkiem rozwoju współczesnej ochrony praw człowieka zapewniającej prawa, ale nie narzucającej obowiązku korzystania z nich. W istocie jednak kryterium to należy odczytywać w historycznym kontekście prac nad międzynarodową ochroną ludów rdzennych. O ile państwa nie chciały uznać, że na ich terytoriach występują grupy, które należy uznać za rdzenne, a grupy te miały świadomość własnej odmienności i były zdecydowane ją zachować, to państwa miały obowiązek uznać je za grupy rdzenne – jeśli nie w prawie wewnętrznym, to przynajmniej w odpowiedziach na pytania zadawane przez grupę roboczą. Skądinąd tak sformułowana definicja, przykładająca mniejszą wagę do zakresu różnic kulturowych, a większą do chęci ich zachowania, tym bardziej kazałaby włączyć Basków za czasów reżimu gen. Franco do kategorii ludów rdzennych, bez względu na ich zdanie na ten temat.

Element subiektywny w swej definicji mocno podkreśliła Międzynarodowa Organizacja Pracy w konwencji nr 169 z 1989 r., w której rozróżniła dwie kategorie podmiotowych ludów. Do pierwszej zaliczono ludy plemienne, których zasady życia społecznego, kulturowego i gospodarczego są odmienne od przyjętych przez resztę społeczeństwa i w całości lub części wynikają z tradycji i własnych specyficznych uregulowań. Do drugiej zaliczono ludy, które uznaje się za tubylcze, gdyż są potomkami społeczności zamieszkujących dane państwo lub obszar geograficzny w czasie podboju, kolonizacji bądź delimitacji granic istniejących współcześnie państw i niezależnie od formalnego statusu prawnego utrzymują własne instytucje społeczne, gospodarcze, kulturowe i polityczne. W obu przypadkach „rdzenną lub plemienną samoidentyfikację uznaje się za podstawowe kryterium dla określenia grup, do których stosuje się przepisy niniejszej konwencji”²¹¹. Cytowany artykuł pozwala jednoznacznie wykluczyć Basków z grupy społeczności aspirujących do statusu ludu rdzennego. Jednocześnie przedstawiona definicja pozwala włączyć do tego zbioru Saamów jako społeczność, która w zamieszkiwanych przez siebie państwach znalazła się

²¹⁰ P. 380, tamże.

²¹¹ Art. 1.2, ILO Convention 169.

w efekcie ich ekspansji, o jej przynależności państwowej zdecydowała delimitacja granic, a która utrzymuje swą odrębność i określa się jako lud rdzenny.

Podsumowując podejmowane próby definiowania pojęcia „ludy rdzenne”, w 1996 r., a więc już po przekazaniu projektu deklaracji WGDD, długoletnia przewodnicząca WGIP Erica-Irene Daes wskazała na cztery elementy, które eksperci i organizacje międzynarodowe zajmujące się problematyką ludów rdzennych uznają wspólnie za odpowiednie do opisu tej kategorii:

- 1) pierwszeństwo w czasie (ze szczególnym uwzględnieniem zamieszkiwania lub użytkowania określonego terytorium);
- 2) dobrowolne utrzymywanie odrębności kulturowej (w tym języka, organizacji społecznej, religii, sposobów gospodarowania, instytucji i prawa zwyczajowego);
- 3) odrębną samoidentyfikację i uznanie przez inne grupy lub władze państwowe za odrębne zbiorowości;
- 4) doświadczenie zniewolenia, wyłączenia, marginalizacji, wykluczenia lub dyskryminacji (bez względu na to, czy sytuacja taka wciąż trwa, czy jest wyłącznie doświadczeniem historycznym)²¹².

Przy czym, jak podkreślała w dalszej części dokumentu – „wszelkie niespójności i brak precyzji w poprzednich wysiłkach mających na celu wyjaśnienie pojęcia »rdzenność« nie wynikały z braku odpowiednich analiz naukowych i prawnych, ale z wysiłków jednych rządów, aby ograniczyć zasięg jego zastosowania, i innych rządów, aby zbudować wysoki mur między pojęciami »rdzenność« i »naród« i/lub »rdzenność« i »terytorium niesamodzielne«. Nikomu nie udało się opracować definicji »rdzenności«, która jest precyzyjna i filozoficznie poprawna, a jednocześnie spełnia stawiane wymagania co do ograniczenia jej regionalnego stosowania i prawnych konsekwencji. Wszystkie dotychczasowe próby stworzenia jednocześnie definicji jasnej i restrykcyjnej prowadziły do większych niejednoznaczności”²¹³.

W rezultacie precyzyjne zdefiniowanie pojęcia „ludy rdzenne” w prawie międzynarodowym jest z jednej strony trudne politycznie, gdyż mogłoby uderzać w interesy części państw, z drugiej zaś – trudne społecznie, gdyż mogłoby prowadzić do wykluczenia jednych i włączenia innych niechcących takiego statusu grup etnicznych. Zdaniem Daes oraz wielu innych dyplomatów i badaczy nie da się odpowiednio połączyć wymagań formalnych stawianych definicji, zadośćuczynić oczekiwaniom wszystkich społeczności uważających się za rdzenne, a jednocześnie uwzględnić interesy istniejących wspólnie państw

²¹² P. 69, *Working Paper by the Chairperson-Rapporteur, Mrs. Erica-Irene A. Daes, on the concept of „indigenous people”*, 10 czerwca 1996, E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2.

²¹³ P. 73, tamże.

wraz z ich historyczną i kulturową specyfiką. Ilustruje to problem zastrzeżeń podnoszonych przez grupę państw afrykańskich w końcowym okresie prac nad deklaracją.

Opisywana uprzednio nieświadomość istnienia ludów rdzennych na własnym terytorium i niechęć do ich uznania wynikała także z problemów natury językowej i mentalnej. Otóż określenia „tubylcy” używano w odniesieniu do całych społeczności poddanych dominacji i przeciwstawiano je pojęciu „kolonizatorzy” – potomkowie Europejczyków. Ten dychotomiczny obraz społeczeństw państw kolonialnych trudno poddawał się mentalnej i semantycznej zmianie. Uważającym się za tubylców członkom dominujących w państwach postkolonialnych grup społecznych z trudem przychodziło uznanie, że terminy „tubylcy” i „ludy rdzenne” w nowej sytuacji odnoszą się wyłącznie do innych grup, wciąż zdominowanych i świadomie kultuwujących swoją odrębność. Wszak wszystkie nieeuropejskie grupy społeczne składające się na afrykański pejzaż etniczny i religijny łączyło podobieństwo losów historycznych – doświadczenie dominacji i marginalizacji na własnych rdzennych terytoriach. I choć odczuwane było w różnym stopniu, to przecież wydawało się doświadczeniem wspólnym. Z dużym oporem przyszło władzom i społeczeństwom państw Afryki (i analogicznie Azji) uznać, że doświadczenie podporządkowania i zdominowania nie jest związane wyłącznie z procesami europejskiej kolonizacji²¹⁴.

Choć, jak wspomniano, deklaracja nie wprowadza nowej definicji ludów rdzennych, pewne elementy konstytuujące takie ludy można pośrednio wyczytać z jej preambuły. W drugim akapicie podkreśla się, że każdy lud ma prawo uznawać się za odrębny i za taki ma być uważany. W szóstym akapicie Zgromadzenie Ogólne dostrzegło, że ludy rdzenne doznały wielu niesprawiedliwości m.in. w wyniku kolonizacji, wywłaszczenia z ziem, terytoriów i zasobów naturalnych, co także współcześnie utrudnia lub uniemożliwia im swobodny rozwój zgodny z wyrażanymi przez nie potrzebami. W akapicie siódmym wskazano na odrębność systemów prawnych, politycznych, gospodarczych i społecznych ludów rdzennych oraz ich kultury, tradycji, historii i filozofii. Te same elementy, choć w innym kontekście, pojawiły się także w akapicie jedenastym. Jak łatwo zauważyć, są to te same elementy, które w innym kontekście wskazuje się jako cechy charakterystyczne świadczące o rdzenności danej grupy społecznej.

Warto w tym miejscu wspomnieć także o sposobie myślenia, który wydaje się dominujący wśród społeczności rdzennych. Został on wyraźnie wyrażony przez George’a Manuela już w trakcie zakładania Światowej Rady Ludów

²¹⁴ Por. UN Department of Economic and Social Affairs, *State of the World's Indigenous Peoples*, New York 2009, s. 6.

Rdzennych. Dostrzegając konieczność skupienia się na kwestiach związanych z ziemią i suwerennością, pojęcie „ludy rdzenne” proponował pozostawić natomiast jako niedookreślone i szerokie. W tym czasie (1975 r.) chodziło mu przede wszystkim o to, by móc włączyć do współpracy w ramach tej organizacji nordyckich Saamów, którzy nie doświadczyli kolonizacji w rozumieniu prawa międzynarodowego, ale w szerszej perspektywie chodziło o pozostawienie szerokiej formuły, która umożliwiłaby w przyszłości współdziałanie pod szyldem WCIP ludom z różnych stron świata, o różnych doświadczeniach historycznych i różnym współczesnym położeniu²¹⁵. W rezultacie Sam Deloria przygotowujący kryteria, które miały być użyte do wyboru adresatów zaproszeń na zjazd założycielski, zaproponował, by stosować trzy:

- 1) zamieszkiwanie określonych obszarów wspólnie z przedstawicielami innych grup etnicznych lub rasowych;
- 2) bycie potomkami ludności pierwotnie zamieszkującej dany obszar;
- 3) nieposiadanie kontroli nad władzą i administracją zamieszkwanego obszaru²¹⁶.

Deloria uznał swoje propozycje, które zostały później zatwierdzone także na zjeździe założycielskim WCIP, za możliwie najszersze, choć w przypadku Ameryki Północnej można mieć zastrzeżenia w odniesieniu do części plemion indiańskich wielokrotnie przymusowo przesiedlanych lub z własnej woli migrujących na nowe terytoria, a przede wszystkim – do uznanych za ludność rdzenną w Kanadzie Metysów. Niemniej jednak wydaje się, że od narodzin międzynarodowego ruchu ludów i organizacji rdzennych ideą, która przyświecała próbom nakreślenia kryteriów zaliczania doń, było ich szerokie zakreślenie, tak aby w przyjęte ramy kwalifikować jak największą liczbę ludów rozsianych po całym świecie. Ich przedstawiciele dawali temu później wielokrotnie wyraz, uczestnicząc w pracach organizacji międzynarodowych zajmujących się dotyczącymi ich kwestiami²¹⁷.

Współczesne opracowania poświęcone ludom rdzennym i przygotowywane przez organy ONZ nie podają jednej definicji, lecz przywołują kolejno: definicję zawartą w konwencji MOP nr 169, definicję roboczą zawartą w finalnym raporcie Cobo oraz najpóźniejszą definicję przedstawioną przez WGIP (definicję Daes z 1996 r.), podkreślając jednocześnie odpowiednio do art. 1.2 konwencji nr 169 wagę samoidentyfikacji jako wstępnej, a równocześnie kluczowej dla

²¹⁵ We własnych pracach Manuel nie używał określenia „ludy rdzenne” i był jego przeciwnikiem. Zamiast tego stosował bardzo szeroki i inkluzywny termin „Czwarty Świat”.

²¹⁶ H. Minde, *The Challenge of Indigenism: The Struggle for Sami Land Rights and Self-Government in Norway 1960–1990* [w:] S. Jentoft, H. Minde, R. Nielsen (red.), *Indigenous...*, s. 82–85.

²¹⁷ Por. np. Z. Rudnicki, *Problem...*, s. 210.

uznania za lud rdzenny i zwracając uwagę na art. 33 deklaracji, zgodnie z którym ludy rdzenne mają prawo decydować o własnej samoidentyfikacji, a ich członkowie o przynależności²¹⁸.

W ten sposób otrzymujemy rzeczywiście mało precyzyjny obraz, który jednak – co specyficzne – wydaje się wystarczający dla określenia podmiotu deklaracji i czyni zadość dążeniu do jak najszerszego włączenia różnych ludów znajdujących się w różnym położeniu i posiadających odmienne historyczne doświadczenia do światowej społeczności ludów rdzennych. Obraz ten można przedstawić następująco. Po pierwsze, istnieje szereg kryteriów obiektywnych świadczących o tym, że w danym przypadku mamy do czynienia z ludem rdzennym (plemiennym). Jest to jednak raczej katalog szeroko zarysowanych przesłanek niż sztywnych wymogów, co oznacza, że aby uznać daną grupę społeczną za lud rdzenny, nie jest konieczne spełnienie ich wszystkich w każdym przypadku.

Do owych kryteriów zaliczymy:

- 1) zamieszkiwanie w państwach, w których dana grupa nie jest dominująca (chodzi o dominację polityczną, społeczną i gospodarczą, a nie demograficzną);
- 2) pierwszeństwo w czasie i ciągłość historyczna mogąca mieć różne formy, np. zamieszkiwania ziemi przodków, posiadania wspólnych przodków, przetrwania w całości lub w części kultury przodków itp.;
- 3) doświadczenie zdominowania prowadzącego do zniewolenia, wywłaszczenia z ziem i majątków, marginalizacji społecznej, ekonomicznej i politycznej, dyskryminacji, segregacji i różnych form asymilacji;
- 4) posiadanie kultury, stylu życia, instytucji prawnych, społecznych, politycznych i gospodarczych odmiennych od przyjętych przez resztę społeczeństwa, a zwłaszcza grupy dominujące, i usankcjonowanych w systemie prawnym;
- 5) świadomość własnej odmienności i chęć jej zachowania.

Po drugie, wstępnym i najważniejszym kryterium uznania danej grupy za lud rdzenny powinna być jej odpowiednia samoidentyfikacja. Oznacza to, z jednej strony, że wcześniej wymienione kryteria nie muszą być do końca wypełnione, a jednocześnie, że społeczność międzynarodowa i poszczególne państwa nie mogą uznać za lud rdzenny grupy etnicznej, która nie życzy sobie takiego statusu.

Po trzecie, ludy rdzenne mogą swobodnie kształtować własną samoidentyfikację i przynależność. Oznacza to także, że odpowiednie grupy społeczne mogą

²¹⁸ Por. np. UN Department of Economic and Social Affairs, *State...*, s. 4–7; United Nations Development Group, *Guidelines on Indigenous Peoples' Issues*, UN Publishing Service, Geneva 2009, s. 8–10.

samodzielnie decydować o własnej rdzenności, jak i z niej zrezygnować, przy czym powinien być to proces oddolny, wolny od nacisków ze strony państwa.

Po czwarte, ludy rdzenne mogą swobodnie kształtować własne struktury organizacyjne, w tym wyznaczać kryteria członkostwa w nich. Oznacza to, że wyłącznie po stronie danego ludu leży prawo do określenia, kto jest jego członkiem i jakie są kryteria owej przynależności.

3.2. Samostanowienie

Pojęcie „samostanowienie” zrosło się w prawie międzynarodowym nierozdzielnie z terminem „ludy-narody”. Jest to wyraźnie widoczne w Karcie Narodów Zjednoczonych²¹⁹, Paktach praw człowieka²²⁰ i innych umowach międzynarodowych. Stąd tak silna niechęć państw do zastąpienia pojęcia „ludność” (*populations*) terminem „ludy” (*peoples*) w odniesieniu do autochtonów w dokumentach przygotowywanych przez państwa i rządowe organizacje międzynarodowe. Takie zachowanie wynikało z obawy, że wraz ze zmianą nazewnictwa zmieni się status prawny podmiotowych ludów, a z nim – katalog przysługujących im na podstawie prawa międzynarodowego praw zbiorowych, w tym prawo do samostanowienia, w szczególności w formie utworzenia suwerennego państwa. Pamiętać przy tym należy, że zasada samostanowienia narodów należy do *iuris cogentis*. Jednocześnie w tym przypadku, a szerzej – w przypadku wszelkich ruchów separatystycznych opartych na odrębności etnicznej, stoi w wyraźnej sprzeczności z innymi normami imperatywnymi, zwłaszcza suwerennością, nienaruszalnością granic i integralnością terytorialną istniejących państw. Rodzi to natychmiast pytania o gradację poszczególnych z wymienionych norm, choć w praktyce pierwszeństwo przyznaje się zasadzie suwerenności państwa i jego integralności terytorialnej²²¹. Wynika to nie z jakiejś obiektywnej wyższości jednej normy nad drugą, jeżeli nawet taka hierarchia bywa usprawiedliwiana dążeniem do utrzymania pokoju i istniejącego ładu międzynarodowego, co w sytuacji rozpadu państw bądź secesji części ich terytoriów mogłoby być zagrożone, lecz z oczywistego faktu, że to istniejące państwa współtworzą społeczność międzynarodową i w rezultacie to one, kierując się własnymi interesami, tworzą prawo międzynarodowe i nadają wagę poszczególnym normom prawnym, więc „prawo międzynarodowe

²¹⁹ Art. 1 p. 2, art. 55 Karty Narodów Zjednoczonych.

²²⁰ Art. 1 p. 1 Międzynarodowego paktu praw gospodarczych, socjalnych i kulturalnych.

²²¹ W. Malendowski, *Problem statusu ludów tubylczych a normy iuris cogentis* [w:] *Ludy...*, s. 141–142.

nadal ma charakter państwocentryczny²²². W rezultacie wszelkie inne zasady muszą ustąpić podstawowemu dążeniu poszczególnych państw do przetrwania w obecnym kształcie, a więc także niezmienności (raczej rozumianej w sensie ograniczania) zajmowanego terytorium. Tę wynikającą z praktyki regułę zaburzają jednak co najmniej dwa ważne procesy wpływające na ład międzynarodowy. Pierwszym z nich był proces dekolonizacji, drugim są zakończone sukcesem działania ruchów separatystycznych.

Spółeczność międzynarodowa w przyjętej w 1960 r. Deklaracji o przyznaniu niepodległości krajom i narodom kolonialnym wyraziła przekonanie, że „wszystkie narody mają prawo do samostanowienia; na mocy tego prawa określają według własnej woli swój status polityczny i swobodnie rozwijają swe życie gospodarcze, społeczne i kulturalne²²³, ale jednocześnie uznała, że „wszelka próba częściowego lub całkowitego naruszenia jedności narodowej i integralności terytorialnej jakiegokolwiek kraju jest niezgodna z celami i zasadami Karty Narodów Zjednoczonych²²⁴. Podobne deklaracje i zastrzeżenia zostały zawarte w Deklaracji zasad prawa międzynarodowego z 1970 r.²²⁵ W rezultacie, pomimo oporu ze strony państw posiadających kolonie, wytworzyła się z czasem zasada prymatu samostanowienia ludu i obowiązku przeprowadzenia dekolonizacji bez względu na sytuację na terytorium kolonialnym w myśl zasady, że „niedostateczne przygotowanie polityczne, gospodarcze, społeczne i kulturalne nie powinno w żadnym wypadku stanowić pretekstu do zwlekania z przyznaniem niepodległości²²⁶. Analogiczna zasada nie wytworzyła się w odniesieniu do ruchów separatystycznych w już istniejących państwach, w tym powstałych w procesie dekolonizacji. Złożona z państw społeczność międzynarodowa uznaje, że prawo do samostanowienia ludu w postaci utworzenia suwerennego państwa wygasa wraz z uzyskaniem przez kolonię suwerenności, a wszelkie dalsze ruchy separatystyczne i możliwe podziały naruszają zasady suwerenności i integralności terytorialnej państwa²²⁷. Z drugiej strony – jak pi-

²²² W. Czaplinski, A. Wyrozumski, *Prawo międzynarodowe publiczne. Zagadnienia systemowe*, C.H. Beck, Warszawa 2004, s. 143.

²²³ Art. 2, Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego NZ 2514 (XV) *Deklaracja o przyznaniu niepodległości krajom i narodom kolonialnym*, 14 grudnia 1960, [online] <http://www.grocejusz.edu.pl/Documents/dekl2514.html> (dostęp 30.11.2015).

²²⁴ Tamże, art. 6.

²²⁵ Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego NZ 2625 (XXV) *Deklaracja zasad prawa międzynarodowego dotyczących przyjaznych stosunków i współdziałania państw zgodnie z Kartą Narodów Zjednoczonych*, 24 października 1970, [online] <http://www.grocejusz.edu.pl/Documents/dekl2625.html> (dostęp 30.11.2015).

²²⁶ Art. 3 Deklaracja o przyznaniu niepodległości krajom i narodom kolonialnym.

²²⁷ Por. np. J. Tyranowski, *Integralność terytorialna, nienaruszalność granic i samostanowienie w prawie międzynarodowym*, PWN, Warszawa–Poznań 1990, s. 223–226.

sze Jerzy Tyranowski – „zasada integralności terytorialnej (i nienaruszalności granic) w każdym jej aspekcie dotyczy stosunków pomiędzy państwami. Zasada ta nie dotyczy natomiast stosunków pomiędzy państwem a grupą ludności zamieszkałą na jego terytorium. [...] Secesja jako akt dokonany przez grupę ludności wobec państwa macierzystego nie narusza zasady integralności terytorialnej jako zasady stosunków międzypaństwowych. [...] Z tego zasadniczego względu z zasady integralności terytorialnej nie może wynikać zakaz secesji”²²⁸.

W ciągu ostatnich dziesięcioleci doszło w różnych okolicznościach do rozpadu lub secesji części terytorium państw europejskich (np. Związek Radziecki, Czechosłowacja, Jugosławia), jak i tych powstałych w wyniku procesu dekolonizacji (np. Pakistan, Etiopia, Sudan). Działo się to zwykle w związku z zachodzącymi w różnej skali działaniami zbrojnymi i przy zaangażowaniu innych państw przyjmującym także, jak w przypadku secesji Bangladeszu, postać interwencji zbrojnej. Większość z tych przypadków zachodzących po II wojnie światowej, a także współcześnie działające ruchy separatystyczne, ma etniczne podłoże, uzupełniane niekiedy różnicami religijnymi. W rezultacie zasadne wydaje się zaliczenie ich do prób realizacji prawa do samostanowienia ludów, choć naruszały jednocześnie, zdaniem istniejących państw, ład międzynarodowy i miały negatywne skutki dla bezpieczeństwa międzynarodowego co najmniej w wymiarze regionalnym.

Coraz powszechniej i mocniej zwraca się uwagę, że mogą zachodzić okoliczności, które sankcjonują dążenie do secesji i utworzenia odrębnego suwerennego podmiotu. Dzieje się tak po pierwsze wówczas, gdy istniejące rządy nie reprezentują całego społeczeństwa, lecz tylko jedną (lub więcej) dominującą grupę etniczną. W takiej sytuacji zbiorowości zdominowane pozbawione są prawa do samostanowienia, gdyż nie mają wpływu na sytuację wewnętrzną państwa, które zamieszkują. Domagają się zatem jego realizacji, tworząc ruchy separatystyczne i przeciwstawiając się działaniom władz państwa, które godzą w ich interesy. Jak pokazuje praktyka, sytuacja taka prowadzi często do eskalacji konfliktu, użycia przemocy, a w konsekwencji – działań partyzanckich, represji wobec cywili i wojny domowej.

W ten sposób dochodzimy do drugiego elementu, który mógłby ewentualnie uzasadniać secesję, tj. do drastycznego naruszania praw człowieka wobec (członków) określonej grupy etnicznej przez władze państwa. Coraz powszechniej bywa bowiem podnoszone pytanie, czy drastyczne naruszanie praw człowieka przez władze państwa znosi tradycyjną zasadę ich suwerenności w sprawach wewnętrznych i zakaz interwencji. Część autorów wskazuje, że znaczny stopień tych naruszeń sprawia, iż problem automatycznie powinien być

²²⁸ Tamże, s. 243.

traktowany jako dotyczący nie spraw wewnętrznych określonego państwa, lecz całej społeczności międzynarodowej²²⁹, i „możliwe wydaje się legalizowanie secesji, których podstawą byłyby naruszenia praw mniejszości narodowych, na tyle istotne, że wykraczałyby poza ramy wewnętrznego porządku prawnego, dając Radzie Bezpieczeństwa NZ podstawę do działań według rozdziału VII Karty NZ”²³⁰.

Prawo do secesji dotyczyć może wyłącznie pojedynczych przypadków drastycznego naruszania praw człowieka połączonych ze zupełnym brakiem wpływu na wewnętrzne sprawy zamieszkiwanego państwa. Z sytuacją absolutnej marginalizacji połączonej z prześladowaniami czy czystkami etnicznymi wymierzonymi w całe grupy etniczne mamy współcześnie do czynienia stosunkowo rzadko. W praktyce państwa, odmawiając mniejszościom etnicznym prawa do secesji, przyznają im prawo do pewnego zakresu samostanowienia, umożliwiając podejmowanie decyzji w sprawach ich dotyczących i gwarantując udział lub przynajmniej konsultowanie w sprawach o szerszym zasięgu. Utrzymując nadrzędność zasady integralności terytorialnej, realizują więc także prawo ludu do wewnętrznego samostanowienia przyjmującego postać samorządu lub autonomii, a w części przypadków – przyjęcia sfederalizowanej lub zregionalizowanej struktury terytorialno-administracyjnej państwa. Jest to zresztą rozwiązanie nienowe, szeroko stosowane już w okresie międzywojennym w systemie ochrony mniejszości, a przez Ligę Narodów wyraźnie wspierane, czego przykładem jest uważany współcześnie za modelowy istniejący od dziewięciu dekad samorząd Wysp Alandzkich chroniący prawa ludności szwedzkojęzycznej w tym regionie Finlandii²³¹. Współcześnie część autorów postuluje wręcz odwrotną zależność pomiędzy zakresem wewnętrznego samostanowienia przyznanego i wykonywanego przez daną grupę etniczną a zakresem przysługujących jej środków zaradczych, twierdząc, że jeżeli państwo nie uznaje wewnętrznego prawa do samostanowienia mniejszości, to ma ona pełne prawo dążyć do secesji²³².

²²⁹ L.C. Buchheit, *Secession: The Legitimacy of Self-determination*, Yale University Press 1978, s. 222–223.

²³⁰ M. Perkowski, *Zasada samostanowienia na tle orzecznictwa MTS w sprawie Timoru Wschodniego*, „Państwo i Prawo” 1999, nr 6, s. 82.

²³¹ Ani Statut Wysp Alandzkich, ani inne analogiczne dokumenty w państwach nordyckich nie zawierają słowa „autonomia”. Por. G. Bonusiak (wstęp i tłum.), *Statut Wysp Alandzkich*, Wyd. UR, Rzeszów 2009; K. Szwed (wstęp i tłum.), *Akty ustrojowe Wysp Owczych*, Wyd. UR, Rzeszów 2012. Pierwszym międzynarodowym dokumentem wprost używającym pojęcia „autonomia” jest właśnie Deklaracja ONZ o prawach ludów rdzennych.

²³² D. Raic, *Satehood and the Law of Self-determination*, Kluwer Law International, Leiden–Boston 2002, s. 451. Szerzej zob. K. Czubocho, *Separatyzm etniczny w dobie praw człowieka – nowe wyzwanie dla państwa narodowego i społeczności międzynarodowej*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 176–185.

W opisany powyżej sposób należy też rozumieć standardy odnoszące się do prawa do samostanowienia przysługującego ludom rdzennym. W deklaracji społeczność międzynarodowa uznaje, że „ludy rdzenne mają prawo do samostanowienia. Z mocy tego prawa swobodnie określają swój status polityczny i swobodnie zapewniają swój rozwój gospodarczy, społeczny i kulturalny”²³³, co wprost odpowiada analogicznym regulacjom zawartym w Międzynarodowym pakcie praw obywatelskich i politycznych z 1966 r. Nie oznacza to jednak prawa do uzyskania suwerenności, co doprecyzowane jest w art. 4, w którym wskazuje się jako formę realizacji prawa do samostanowienia posiadanie samorządu lub autonomii we własnych sprawach oraz w odniesieniu do kwestii lokalnych, tj. miejsc zamieszkania danego ludu. Jednocześnie w art. 46 pkt 1 umieszczone zostało zastrzeżenie, że nic w deklaracji nie może być interpretowane jako nadające komukolwiek prawo do podejmowania działań naruszających integralność terytorialną lub polityczną jedność suwerennych państw, a zatem identyczne jak w Deklaracji zasad prawa międzynarodowego z 1970 r. w odniesieniu do zasady równouprawnienia i samostanowienia ludów, z tą różnicą, że o ile zastrzeżenie z Deklaracji zasad prawa międzynarodowego dotyczyło działalności państw, to umieszczone w Deklaracji o prawach ludów rdzennych dotyczy „każdego państwa, ludu, grupy bądź osoby”²³⁴. Taki zapis unieważnia cytowane wcześniej zastrzeżenie Tyranowskiego, rozszerzając zakaz naruszania integralności terytorialnej państwa także poza relacje pomiędzy państwami.

Ze wskazanych powyżej aktów jasno wynika, że społeczność międzynarodowa nie uznała prawa ludów rdzennych do samostanowienia zewnętrznego, a jednocześnie silnie wsparła ich starania o prawo do samostanowienia wewnętrznego, co zresztą jest potwierdzeniem zasad przyjętych w istniejących już w prawie międzynarodowym regulacjach²³⁵. W odniesieniu do prawa do samostanowienia ludów rdzennych wielokrotnie cytowany w niniejszym opracowaniu James Anaya (specjalny sprawozdawca HRC w latach 2008–2014) uważa jednak, że ludy rdzenne tak jak inne mniejszości etniczne mają prawo podejmować stosowne środki zaradcze z secesją włącznie, o ile drastycznie naruszane są ich prawa człowieka. Jeżeli więc mamy do czynienia z sytuacją skrajnego łamania tych praw, uprawnionym remedium jest – analogicznie jak w przypadku kolonializmu – utworzenie suwerennego państwa²³⁶. Jak wspomniano, nie jest to sposób myślenia wspierany przez społeczność międzynarodową, niemniej jednak coraz częściej pojawia się w doktrynie.

²³³ Art. 3 Deklaracji NZ o prawach ludów rdzennych.

²³⁴ Art. 46 p. 1 Deklaracji NZ o prawach ludów rdzennych.

²³⁵ Por. E. Dynia, *Czy ludom tubylczym przysługuje prawo do samostanowienia w świetle prawa międzynarodowego?* [w:] *Ludy...*, s. 168–171.

²³⁶ J. Anaya, *Indigenous...*, s. 80–88.

Otwarte pozostaje pytanie o zakres samorządności lub autonomii²³⁷, które przysługują ludom rdzennym w realizacji ich praw. Wydaje się, że zgodnie z literą i duchem deklaracji jest on bardzo szeroki, gdyż „Ludy Rdzenne mają prawo do zachowania i rozwijania odrębnych instytucji politycznych, prawnych, społecznych i kulturowych”²³⁸, co łączy się dodatkowo z wymogiem udziału w podejmowaniu decyzji ich dotyczących poprzez tradycyjne instytucje i organy²³⁹. W praktyce jednak elementem wstępnym jego wyznaczenia musi być ustalenie miejsca i roli autochtonów w systemie politycznym, społecznym i gospodarczym państwa zamieszkania. Przyjąć należy, że im jest ono bardziej marginalne, im słabiej grupa reprezentowana jest w skali państwa, a jej interesy pomijane, tym szerszy powinien być zakres specjalnej ochrony. Skądinąd oznaczać to zwykle będzie sytuację odwrotną niż faktycznie istniejąca, w praktyce bowiem słabe i zmarginalizowane grupy nie są w stanie skutecznie dopominać się o poszanowanie swych praw i na odwrót – grupy o silniejszej pozycji łatwiej uzyskują specjalny status, który jest im w rzeczywistości mniej potrzebny niż tym bardziej zmarginalizowanym. Precyzyjne określenie zakresu autonomii nie jest możliwe na gruncie prawa międzynarodowego i musi uwzględniać lokalne i indywidualne uwarunkowania. Wydaje się, że tą przesłanką kierowała się społeczność międzynarodowa, uwzględniając w preambule deklaracji zapis wynegocjowany przez ludy rdzenne z państwami Afryki w brzmieniu – „uznając, że sytuacja ludów rdzennych jest różna w zależności od regionu i państwa zamieszkania oraz że historyczne i kulturowe uwarunkowania lokalne i regionalne muszą być zawsze brane pod uwagę”²⁴⁰. Zresztą pojęcie „autonomia” nie jest precyzyjne. Jak pisze Markku Suksi, „pojęcie autonomii wydaje się niezwykle elastyczne i łatwo dostosowujące się do mnogości społecznych i prawnych relacji”²⁴¹. Jest raczej określeniem nadawanym *ex post* stanowi faktycznemu niż precyzyjnie zdefiniowanym stanem idealnym. Pojawia się przy tym podstawowe rozróżnienie na autonomie kulturowe (personalne) i terytorialne (regionalne), czyli te, które mają na celu utrzymanie i rozwój odrębności kultury lub jej szczególnych elementów, takich jak język czy religia, i dotyczą zwykle wszystkich osób przy-

²³⁷ Zob. też uwagi na temat relacji pomiędzy tymi pojęciami w: J. Iwanek, *Pojęcie autonomii terytorialnej we współczesnej europejskiej przestrzeni demokratycznej* [w:] M. Domagała, J. Iwanek (red.), *Autonomia terytorialna w perspektywie europejskiej*, t. 1: *Teoria – Historia*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 16–17.

²³⁸ Art. 5 Deklaracji NZ o prawach ludów rdzennych.

²³⁹ Art. 18 i 19 Deklaracji NZ o prawach ludów rdzennych.

²⁴⁰ Preambuła, Deklaracja NZ o prawach ludów rdzennych.

²⁴¹ M. Suksi, *Preface* [w:] M. Suksi (red.), *Autonomy. Applications and Implications*, Kluwer Law International, Hague 1998, s. XI. Zob. też przegląd definicji w: T. Brańka, *Znaczenie autonomii we współczesnych stosunkach międzynarodowych* [w:] K. Trzczeński (red.), *Dylematy państwowości*, Oficyna Wyd. ASPRA-JR, Warszawa 2006, s. 19–27.

należących do danej grupy etnicznej na całym obszarze państwa, oraz te, które obejmując więcej aspektów samorządności, dotyczą określonego obszaru geograficznego – wydzielonej administracyjno-terytorialnej części państwa. W obu przypadkach różny może być zakres ochrony i kompetencji podmiotu, któremu przyznana została autonomia – wyraźnie zależny od ustroju wewnętrznego państwa, a przede wszystkim stopnia jego decentralizacji. Oba te rozwiązania mogą odnosić się do ludów rdzennych, z tym że za decydującą przesłankę wyboru typu autonomii należy uznać zamieszkiwanie grupy rdzennej na zwartym obszarze. Wyłącznie w takiej sytuacji możliwe jest bowiem zastosowanie autonomii terytorialnej, która i tak powinna być wzmocniona kulturową, obejmującą wszystkich członków danej grupy bez względu na ich miejsce zamieszkania, o ile oczywiście chcą być nią objęci. I choć, jak wspomniano, trudno precyzyjnie zdefiniować jeden uniwersalny zakres samostanowienia wewnętrznego przysługujący wszystkim ludom rdzennym świata bez względu na państwo i region zamieszkania oraz sytuację społeczną, polityczną i ekonomiczną, możliwe jest wskazanie elementów, co do których społeczność międzynarodowa w szczególności sposób podkreśliła, że powinny być samodzielnie prowadzone przez dany lud rdzenny bądź wymagają zatwierdzenia przez jego przedstawicieli, bądź powinny przynajmniej podlegać prowadzonym w dobrej wierze konsultacjom. Znajduje to odzwierciedlenie w tekście deklaracji, gdzie każdej wolności i uprawnieniu przysługującym ludom rdzennym towarzyszy zobowiązanie państw co do środków, które powinny podejmować dla ich realizacji.

3.3. Utrzymanie i rozwój kultury

W preambule deklaracji społeczność międzynarodowa stwierdza m.in., że „każdy lud przyczynia się do różnorodności i bogactwa cywilizacji, i kultur stanowiących wspólne dziedzictwo ludzkości”²⁴². Sprawy utrzymania i rozwoju kultur społeczności rdzennych zajmują centralne miejsce w tym dokumencie. Należy jednak stwierdzić, że niezachowanie ich wyeliminowałoby potrzebę tworzenia odrębnych regulacji. Przekonanie członków społeczności rdzennych o własnej przynależności do specyficznej grupy (rdzennej), a jednocześnie o jej odmienności od pozostałej części społeczeństwa, stanowi warunek wstępny jej wyodrębnienia i w konsekwencji objęcia szczególną ochroną. Z drugiej strony brak takiej odmienności (kulturowej) czyni wyodrębnianie danej grupy mocno wątpliwym i mającym słabe przesłanki faktyczne. Możliwa jest oczywiście sytuacja, w której kultura potomków rdzennych mieszkańców uległa znikowi i została zastąpiona przez kulturę dominującą na danym obszarze, lecz

²⁴² Preambuła, Deklaracja NZ o prawach ludów rdzennych.

zachowało się poczucie przynależności do specyficznej grupy etnicznej. Wydaje się jednak, że taka sytuacja w krótkim czasie wyeliminowałaby poczucie odrębnej tożsamości i doprowadziła do rozmycia w grupie dominującej, o ile oczywiście nie istniałyby inne, silnie postrzegane elementy różnicujące, takie jak choćby kolor skóry. Dlatego zachowanie odrębności i specyfiki kulturowej jest warunkiem niezbędnym przetrwania grupy etnicznej, w tym rdzennej, a co za tym idzie – musi być objęte szczególną ochroną ze strony państwa, na którego terenie dana grupa zamieszkuje, jak i subsydiarnie całej społeczności międzynarodowej, jeżeli rzeczywista, a nie wyłącznie deklaratoryjna jest chęć zachowania różnorodności kulturowej mieszkańców Ziemi.

Jak wskazano, zgodnie z art. 5 deklaracji ludy rdzenne mają prawo do zachowania własnych odrębnych instytucji politycznych, gospodarczych, prawnych, społecznych i kulturalnych. Regulacja ta wzmocniona jest zakazem wszelkich form przymusowej asymilacji oraz niszczenia kultur (art. 8) i szerzej przedstawiona w art. 11–16. Obejmują one różne formy przejawiania się odrębności kulturowej, w tym praktykowanie i wskrzeszanie dawnych zwyczajów i tradycji; praktykowanie, nauczanie i rozwijanie własnych systemów religijnych; ożywianie i przekazywanie następnym pokoleniom własnej historii, filozofii, legend, mitów, tradycji ustnej, pisma i literatury oraz nadawanie, używanie i zachowanie nazw osób, społeczności i miejsc. Dla zachowania odrębności kulturowej ochronie podlegają także miejsca i obiekty ważne dla ludności rdzennej, w tym stanowiska archeologiczne, miejsca historyczne, obiekty i miejsca obrzędowe i religijne oraz miejsca pochówku. W nawiązaniu do wyzwań i możliwości współczesnego świata społeczność międzynarodowa uznała również, że ludy rdzenne mają prawo do zakładania i kontrolowania systemów i instytucji edukacyjnych prowadzących nauczanie w ich języku i w sposób odpowiadający ich metodom uczenia, a także do tworzenia własnych mediów komunikowania się z odbiorcami w ich rodzimych językach oraz dostępu w każdej formie do pozostałych mediów. Jednocześnie ich odrębność i specyfika kulturowa powinna być uznawana i znajdować odzwierciedlenie w wolnych od uprzedzeń i stereotypów treściach nauczanych w szkołach, przekazywanych w mediach i dystrybuowanych w postaci informacji publicznych.

Aby zagwarantować realizację wymienionych powyżej praw, społeczność międzynarodowa nałożyła na państwa zobowiązania w zakresie podejmowania działań i zapewnienia środków do ich realizacji. W szczególności chodzi o wypracowanie wspólnie z ludami rdzennymi odpowiednich mechanizmów służących zadośćuczynieniu za wcześniejsze naruszenia ich własności kulturowej, intelektualnej, religijnej i duchowej, w tym zwrotu przedmiotów, obiektów, miejsc i szczątków ludzkich lub zapewnienia należytego dostępu do nich oraz ochrony przed dalszymi naruszeniami bez uzyskania wcześniejszej dobrowolnej

zgody. Chodzi także o podjęcie efektywnych kroków, by odrębność kulturowa ludów rdzennych była dostrzegana i należycie szanowana w życiu politycznym państwa oraz w postępowaniach administracyjnych i przed sądami, a jednocześnie, by różnorodność kulturowa występująca w jego granicach znajdowała odpowiednie odzwierciedlenie w mediach państwowych i by zachęcało ono do jej uwzględniania i odpowiedniego przedstawienia także media stanowiące własność prywatną. Wreszcie państwa w porozumieniu i we współpracy z ludami rdzennymi powinny podjąć odpowiednie działania, by zagwarantować dostęp do nauki języka i wiedzy o kulturze oraz nauczania języka rodzimego dla osób należących do społeczności rdzennych, także dla tych, które żyją poza ich skupiskami, oraz by zwalczać wszelkie uprzedzenia i dyskryminację, a promować wzajemne zrozumienie i dobre relacje pomiędzy ludami rdzennymi i pozostałymi częściami społeczeństwa.

W odniesieniu do ludów rdzennych specyficznego znaczenia kulturowego nabierają także regulacje zawarte w art. 24 i 31 deklaracji. Wiążą się one ze wzmiankowanym we wcześniejszej części pracy zainteresowaniem świata szczególnie wiedzą wynikającą z bliższego związku z ziemią i środowiskiem oraz unikalnym stylem życia. Istotą pierwszego z nich jest nie tylko zagwarantowanie członkom społeczności autochtonicznych równego z resztą społeczeństwa dostępu do powszechnej służby zdrowia, ale przede wszystkim ochrona i umożliwienie rozwoju medycyny tradycyjnej i specyficznych dla danej społeczności praktyk zdrowotnych, w tym ochrona niezbędnych w tych celach roślin, zwierząt i minerałów. Drugi z wymienionych artykułów, wprowadzając prawo ludów rdzennych do zachowania, ochrony, rozwoju i kontroli własnego dziedzictwa i specyfiki kulturowej, przejawów nauki i technologii, w tym tradycyjnej wiedzy o właściwościach roślin i zwierząt, wyprowadza z niego ważne we współczesnym świecie wyłączone prawo ludów rdzennych do własności intelektualnej zawartej w tym dziedzictwie.

3.4. Zachowanie i restytucja obszarów rdzennych

Swobodne i pełne korzystanie z dorobku własnej kultury, jej utrzymanie i rozwój w odniesieniu do wielu ludów rdzennych są możliwe wyłącznie w odpowiednim środowisku prawnym, gospodarczym i geograficznym. Szczególnie, bliższe naturze formy życia i gospodarowania mogą przetrwać pod warunkiem zachowania silnego i specyficznego związku z przyrodą i zajmowanym terytorium. Jest to związek, który często nie ma odpowiednika we współczesnej kulturze prawnej wynikającej z europejskiej koncepcji własności indywidualnej. Decydujące w tym zakresie wydają się dwa czynniki. Po pierwsze, styl życia i gospodarowania wielu ludów zawiera element stałego przenoszenia miejsca

pobytu wynikającego zwykle z wyczerpywania ograniczonych zasobów środowiskowych w zajmowanych czasowo miejscach bądź uwarunkowań środowiskowych, takich jak migracje na pastwiska letnie i wiosenne w przypadku ludów Północy. W efekcie obszar zajmowany czy wykorzystywany przez daną grupę lub społeczność może być olbrzymi i nieporównywalny z największymi nawet wielkoobszarowymi gospodarstwami rolnymi, a użytkowany ekstensywnie, może sprawiać wrażenie niezamieszkanego. Po drugie, wiele społeczności tradycyjnie nie uznaje ziemi za część majątku osobistego i choć potrafi wskazać obszary użytkowane przez konkretne rodziny, rody lub społeczności, to bez wątplenia nie chodzi tu o własność indywidualną, lecz zbiorową. Jednocześnie znacznej części ludów rdzennych obca jest w ogóle koncepcja własności ziemi i jej zasobów. Ród, szczerp czy plemię mogą być jej użytkownikami, ale nikt nie może jej posiadać na własność. W efekcie tytuł własności ziemi i jej zasobów może być wyłącznie zbiorowy i nie dopuszczać własności indywidualnej, a jego zakres tradycyjnie bliższy jest raczej europejskim instytucjom prawnym posiadania bądź użytkowania niż pełnej własności.

Wskazane powyżej elementy współtworzące odmienność koncepcji własności ziemi i jej zasobów wpływały bez wątpienia na często historycznie występującą łatwość przenikania europejskich kolonizatorów na i przez obszary zamieszkiwane i użytkowane przez przodków współczesnych ludów rdzennych, ułatwiały uznanie ich za *terra nullius* i uzasadniały kolonizację, a jednocześnie sprzyjały występowaniu późniejszych konfliktów o ziemię pomiędzy tubylczymi mieszkańcami a napływowymi osadnikami lub członkami innych grup i społeczności. Uwzględnienia wymagają też dwa istotne uwarunkowania. Po pierwsze, te często olbrzymie obszary są niezbędne dla utrzymania nawet relatywnie niewielkich społeczności rdzennych, co wynika z tradycyjnych ekstensywnych form gospodarowania. Po drugie, na obszarach tych rozsiane są miejsca ważne dla autochtonów z przyczyn historycznych i religijnych, miejsca pochówku lub oddawania czci przodkom, miejsca niezbędne dla zachowania ważnych w życiu społeczności ceremonii i instytucji, takich jak np. wejście w dorosłość.

Wszystkie wspomniane powyżej elementy sprawiają, że przetrwanie specyfiki kulturowej poszczególnych ludów rdzennych jest często nierozzerwalnie związane z zachowaniem przez nie obszarów tradycyjnie zajmowanych i użytkowanych i uznawanych za własne – rdzenne. Znalazło to wyraz w regulacjach zawartych w deklaracji, która jednocześnie już w preambule zwraca uwagę na to, że odbywający się przez wieki proces wypychania omawianych ludów z ich ziem i ich przejmowania przez kolonistów czy współcześnie przemysł, następował z pogwałcaniem ich praw, naruszaniem wcześniej zawieranych umów i traktatów i był niewolny od różnorodnych form prześladowania, dyskryminacji, a nawet ludobójstwa, co tym bardziej wzmacnia odpowiedzialność współ-

czesnych potomków oprawców i konieczność zadośćuczynienia za historyczne krzywdy.

Najważniejsza współcześnie jest jednak ochrona obecnego stanu posiadania ludów rdzennych. Znalazło to wyraz w art. 10 deklaracji, który zabrania siłowego usuwania podmiotowych społeczności z zajmowanych obszarów, a jednocześnie narzuca na państwa zobowiązanie uzyskania wcześniejszej dobrowolnej i świadomej zgody tych społeczności w przypadku konieczności ich przeniesienia i po uzyskaniu porozumienia co do odpowiedniej rekompensaty i zagwarantowaniu, o ile to możliwe, prawa do powrotu.

Szerzej sprawy zachowania i zwrotu odebranych ziem rdzennym społecznościom normują art. 25–28 deklaracji. Zawarto w nich potwierdzenie prawa ludów rdzennych do tradycyjnie zajmowanej, użytkowanej lub nabytej w inny sposób ziemi oraz korzystania z jej zasobów i przyznano im prawo do sprawowania wyłącznej kontroli nad jej wykorzystaniem. Jednocześnie społeczność międzynarodowa zwróciła uwagę na specyficzne tradycyjne formy własności, wskazując, że państwa zobowiązane są do wprowadzenia takich mechanizmów, które potwierdzałyby prawa ludów rdzennych do ziemi, a zarazem nie naruszały tradycyjnych form własności.

Daleko bardziej drażliwe i rodzące poważniejsze skutki są regulacje dotyczące zwrotu ziem, które historycznie należały do ludów rdzennych i zostały im w różny sposób odebrane, zajęte w użytkowanie lub zniszczone bez uzyskania ich uprzedniej dobrowolnej i świadomej zgody. Państwa mają obowiązek opracowania trybu i wdrożenia mechanizmów, dzięki którym potwierdzone i uznane zostaną prawa ludności rdzennej do tych obszarów, a jej przedstawiciele muszą uczestniczyć zarówno w przygotowywaniu stosownych ram prawnych, jak i być włączeni w ich wdrażanie. I choć trudno oczekiwać uwzględnienia wszystkich roszczeń ludów rdzennych, obowiązek włączenia ich przedstawicieli do prowadzonych działań sprawia, że ich głos musi być wysłuchany i uzyskają wiedzę o przygotowywanych procedurach oraz podejmowanych decyzjach.

Świadoma znaczenia obszarów rdzennych dla przetrwania kultury jej byłych użytkowników społeczność międzynarodowa w szczególności sposób ustaliła gradację form wynagrodzenia im wcześniejszych strat. Otóż przede wszystkim należy dążyć do zwrotu zajmowanej lub użytkowanej niegdyś ziemi jej rdzennym mieszkańcom. Jeżeli to niemożliwe, to w porozumieniu z ludnością rdzenną należy przekazać jej inną ziemię o analogicznej wartości (nie chodzi tu o wartość finansową, lecz o areal i jakość rozumianą jako istnienie na niej odpowiednich zasobów dla kontynuowania lub restytucji tradycyjnego stylu życia). Dopiero w ostatniej kolejności rekompensata za utraconą ziemię może mieć formę pieniężną. Wybór stosownej formy zadośćuczynienia powinien w pierwszym rzędzie, o ile to możliwe, uwzględniać wolę jej rdzennych posiadaczy.

W odniesieniu do terytoriów rdzennych deklaracja wskazuje na jeszcze dwa elementy ich ochrony. Chodzi tu, po pierwsze, o ochronę potencjału gospodarczego ziemi i środowiska naturalnego przed zniszczeniem czy skażeniem wynikającym np. ze składowania niebezpiecznych materiałów bez uzyskania stosownej zgody rdzennych społeczności. Po drugie – o demilitaryzację tych obszarów, choć ograniczoną ważnym interesem publicznym lub prośbą o wprowadzenie sił zbrojnych wyrażoną przez jej rdzennych mieszkańców. W każdym jednak przypadku wszelka aktywność wojsk na obszarach rdzennych wymaga wcześniejszego powiadomienia i uzyskania zgody stosownych społeczności.

Warto pamiętać, że jak pokazuje historia, część ludów rdzennych z głęboką rezerwą odnosi się do wojen prowadzonych przez państwa, w których mieszkają. O ile np. Indianie prerii ze Stanów Zjednoczonych i Kanady dość powszechnie uczestniczyli w działaniach I i II wojny światowej, o tyle Indianie Pueblo uznawali te wydarzenia za niedotyczące ich społeczności. Istotnym elementem są także często dramatyczne doświadczenia ludów rdzennych z działań wojennych rozgrywających się na ich terytoriach.

3.5. Rozwój społeczno-gospodarczy

Zarysowane powyżej prawa ludów rdzennych do utrzymania własnej kultury, stylu życia, sposobów gospodarowania na zajmowanych terytoriach mogłyby sugerować, że wolą społeczności międzynarodowej przy tworzeniu odnoszących się do nich regulacji było stworzenie ram gwarantujących utrzymanie *status quo*, a nawet powrót do wzorców częściowo zatraconych w toku procesów historycznych. Szczególna troska o odtworzenie i utrzymanie tradycji mogłaby sugerować chęć stworzenia i zachowania swoistych przynajmniej częściowo odciętych od świata skansenów mających niewielki związek ze współczesnym zglobalizowanym światem. Choć rzeczywiście takie odcięte od świata i otoczone opieką tubylcze skanseny istnieją²⁴³, to przecież duch dekla-

²⁴³ Współcześnie chodzi o niewielkie grupy społeczności rdzennych w trzech regionach świata: indonezyjskiej części Papui-Nowej Gwinei, indyjskich Andamanach i Nikobarach oraz dorzeczu Amazonki. Terytoria części z nich są świadomie chronione przez rządy poszczególnych państw, które nie dopuszczają doń żadnych przybyszy z zewnątrz. Nieudanym przykładem takich działań może być lud Jarawa otoczony w 1957 r. na Andamanach ochroną rządu indyjskiego, który jednocześnie próbował przełamać ich niechęć rozdawanymi masowo z łodzi podarkami. Niestety, jego członkowie, wcześniej strzegący swych ziem przed obcymi, od 1997 r. sami zaczęli opuszczać rezerwat i przejmować elementy kultury otaczającego świata, w szybkim tempie ztracając własną unikalność. Dlatego inne nieliczne, ale wciąż jeszcze istniejące społeczności izoluje się obecnie od wszelkich kontaktów. Nie można jednak zabronić kontaktów z innymi plemionami, a więc pośrednio także ze współczesną globalną kulturą, która już tam dotarła. Szerzej zob. A.K. Kapoor, *Self-hostage for Jarawa of Andaman and Nicobar Islands: Dimension of Develop-*

racji był zgoła inny – istotą było pozostawienie ludom rdzennym decyzji co do wyboru sposobu życia, kierunku rozwoju czy relacji z otaczającym światem. I znów nie chodziło tu o restrykcyjną alternatywę zakładającą dwie skrajne i wykluczające się ścieżki, tj. pozostawianie pod pełną krajową i międzynarodową ochroną prawną przy założeniu życia w niezmiennym skansenie lub utratę tej ochrony wobec postępującej integracji z otoczeniem²⁴⁴. Zasadniczym celem było bowiem zagwarantowanie ludom rdzennym możliwości wyboru własnej drogi i zapewnienie im odpowiednich środków po temu, czy to poprzez procedury umożliwiające łatwiejszą integrację z resztą społeczeństwa, czy to poprzez ochronę tradycyjnego stylu życia, czy poprzez – co wydaje się najważniejsze – możliwość swobodnego przeznaczania posiadanych zasobów na realizację tworzonych samodzielnie lub we współpracy z państwami programów rozwoju. Przy czym kluczowa jest tu swoboda wyboru własnej drogi, a jednocześnie bez względu na ten wybór utrzymanie kontroli nad ziemiami rdzennymi i swobodne korzystanie z wszelkich ich zasobów²⁴⁵.

Swoboda korzystania i rozwijania własnych źródeł utrzymania oraz zachowania bądź zmiany instytucji gospodarczych i społecznych wyrażona została w art. 20 deklaracji. Wskazuje on też, że ludy rdzenne mają prawo podejmować wszelkie działania gospodarcze zarówno o charakterze tradycyjnym, jak i zrywające z tradycją. Jednocześnie kolejny artykuł wskazuje na prawo do wzmocnienia własnej pozycji społeczno-gospodarczej. Obok tego ludy rdzenne mają prawo ustalać własne priorytety i strategie rozwoju oraz uczestniczyć w tworzeniu odnoszących się do nich państwowych programów rozwoju społeczno-gospodarczego, a także w zakresie ich dotyczącym samodzielnie nimi administrować.

Specjalna uwaga została też zwrócona na korzystanie z ziem rdzennych i ich zasobów oraz strategie ich wykorzystania. Choć także w tym zakresie omawiane społeczności mogą decydować o sposobie użytkowania i priorytetach

ment [w:] A.N. Sharma (red.), *Tribal Development in Andaman Island*, Sarup & Sons, New Delhi 2003, s. 1–34; K. Mukhopadhyay, R.K. Bhattacharya, B.N. Sarkar, *Jarawa Contact: Ours with Them, Theirs with Us*, Anthropological Survey of India, University Michigan 2008; Inter-American Commission of Human Rights, *Indigenous Peoples in Voluntary Isolation and Initial Contact in the Americas: Recommendations for the Full Respect of Their Human Rights*, 30 grudnia 2013, OEA/Ser.L/V/II, Doc. 47/13.

²⁴⁴ Jak wspomniano, tą drogą poszedł ustawodawca rosyjski, uznając prawa ludów rdzennych do ziemi i zasobów naturalnych, ale wyłącznie w zakresie tradycyjnego gospodarowania (łowiectwo, myślistwo, zbieractwo itd.).

²⁴⁵ Wyroki kanadyjskich sądów nakazują nie tylko wypłaty rekompensat za ziemie zniszczone i odebrane przez przemysł wydobywania ropy naftowej, ale również tantiem za korzystanie z tych zasobów, które przecież nie były tradycyjnie wykorzystywane przez Inuitów i Pierwsze Narody.

rozwoju, społeczność międzynarodowa dopuszcza sytuacje, w których wizje i programy rozwoju gospodarczego państw dotyczące obszarów rdzennych lub znajdujących się na nich zasobów będą różniły się od priorytetów ich posiadaczy. Przy ich tworzeniu nakłada jednak na państwa obowiązek prowadzenia w dobrej wierze konsultacji z odpowiednimi przedstawicielstwami reprezentującymi ludność rdzenną dla uzyskania jej uprzedniej świadomej i dobrowolnej zgody lub znalezienia stosownego konsensusu. Jak wspomniano, oznacza to jednocześnie konieczność przekazania zaakceptowanego wcześniej przez daną społeczność zadośćuczynienia.

3.6. Współpraca transgraniczna

Europejskie imperia w procesach ekspansji nie zwracały uwagi na etniczną przynależność nowych poddanych. Dzieląc między siebie *terra nullius*, potęgę kolonialne kierowały się raczej uwarunkowaniami geograficznymi niż społecznymi na zajmowanych obszarach. Niestety, sytuacja taka przetrwała do dziś i powszechnie występuje w państwach postkolonialnych, gdzie ludność należąca do tej samej grupy etnicznej dzieli granice administracyjne. Dotyczy to także ludów rdzennych, których tylko część zamieszkuje terytorium jednego państwa. Odnosząc się do wspomnianych już w niniejszym opracowaniu ludów amerykańskich, Inuitów odnaleźć można np. na terytorium Danii, Kanady i USA, a Irokezów – Kanady i USA. Konieczne jest zatem wypracowywanie takich mechanizmów, które umożliwiają współpracę podzielonych granicami części jednego ludu, respektując ich prawo do samostanowienia wewnętrznego, a jednocześnie nie naruszając wyłącznej kompetencji państw w zakresie samostanowienia zewnętrznego. Art. 36 deklaracji zawiera zobowiązanie państw do tworzenia mechanizmów ułatwiających ludom rdzennym ustanawianie i rozwijanie kontaktów oraz współpracy w zakresie kulturowym, religijnym, społecznym, gospodarczym i politycznym. Przy czym środki te powinny być tworzone po konsultacjach i we współpracy z zainteresowanymi ludami.

3.7. Systemy i instytucje prawne

Zróznicowanie kulturowe zawsze wiąże się z odrębnością systemów normatywnych. Szczegółowe odmienności zależą od wielu czynników, bez wątpienia jednak styl życia ma szczególny wpływ na świat wartości i gradację jego elementów, a co za tym idzie – na postawy, wzorce zachowań, normy społeczne i sposoby karania za ich przekroczenie, a rozróżnienie norm etycznych i prawnych ma tu drugorzędne znaczenie. Jest to szczególnie widoczne w społecznościach tradycyjnych bliższych wspólnotom niż zrzeszeniom, a więc

bardziej homogenicznych, o mocniejszych więziach i silniejszej kontroli społecznej, a także silniej odczuwalnych przez jednostki sankcjach społecznych, ze szczególnie dolegliwym wykluczeniem ze wspólnoty. Złożenie tych czynników może sprawiać, że wewnętrzne systemy i instytucje prawne w społecznościach rdzennych mogą być odległe od systemów i instytucji prawnych państw, na których terytorium dane społeczności mieszkają i których obywatelami są omawiane ludy oraz których prawodawstwu powinny podlegać.

Jak jednak wcześniej zaznaczono, społeczność międzynarodowa uznała, że ludy rdzenne mają prawo zachowania i rozwijania własnych instytucji, w tym prawnych. Jest to potwierdzone normą zawartą w art. 34 deklaracji, który m.in. wskazuje, że ludy rdzenne mają prawo utrzymywania, o ile takie istnieją, odrębnych systemów prawnych i prawa zwyczajowego. Co więcej – kolejny artykuł precyzuje, że społeczności te mogą także decydować o prawnej odpowiedzialności jednostek wobec grup, do których przynależą.

4. Podsumowanie

W drugiej połowie XX w. w polityce międzynarodowej wyodrębnił się podmiot polityczny jednoczący ponad granicami istniejących państw ruchy i organizacje tworzone przez przedstawicieli grup etnicznych uznających się za rdzenne. Początkowo podmiot ten obejmował Indian prerii, wspartych następnie przez innych Indian obu Ameryk, przez grupy europejskie (Saamów), inne grupy z Ameryki Północnej (Inuitów i Metysów) oraz Australii i Nowej Zelandii (Aborygeni i Maorysi). W kolejnych dekadach dołączyły zbiorowości z Azji i Afryki, co sprawia, że obecnie populacja ludów rdzennych świata szacowana jest maksymalnie na 300 mln osób. Ów podmiot polityczny dąży do zmiany statusu tych grup i ich członków, wykorzystując w tym celu doktrynę rdzenności, która opiera się na podkreślaniu podboju, kolonizacji lub innego typu zdominowania przez obcych przybyszy oraz moralnej odpowiedzialności ich potomków za wyrządzone krzywdy.

Zdominowanie przez obcych przybyszy, którzy do przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. byli utożsamiani z europejskimi kolonizatorami, pogłębiało się przez stulecia, a proces ten wynikał z narastania przewagi w rozwoju technicznym i technologicznym cywilizacji Zachodu. Jej skutkiem były dwie istotne tendencje. Po pierwsze, przewaga ta traktowana była jako oznaka wyższości cywilizacji Zachodu i powodowała poczucie wyższości jej przedstawicieli. Po drugie, wraz ze wzrostem tej przewagi i poczucia własnej wyższości państwa przestawały traktować ludy zamieszkujące skolonizowane

terytoria jako równoprawnych partnerów i podejmowały wszelkie decyzje jednostronnie, uważając zdominowane ludy za niezdolne do samodecydowania, czego potwierdzenie upatrywały w różnicy w rozwoju. Dla ich członków oznaczało to marginalizację, zajmowanie najniższych pozycji społecznych, zepchnięcie do izolowanego getta, czasem eksterminację i powodowało, że zaczęli oni żywić przekonanie o własnej niższości względem kolonizatorów i ich potomków.

Aby mógł zajść proces odwrotny – ponownego upodmiotowienia ludów rdzennych i ich członków, musiał zaistnieć splot czynników zewnętrznych i wewnętrznych sprzyjających emancypacji zdominowanych ludów. Najważniejsze czynniki międzynarodowe to rozbudowa systemu ochrony praw człowieka po doświadczeniach II wojny światowej oraz dekolonizacja. Pierwszy z wymienionych procesów obejmował zainteresowaniem i ochroną kolejne kategorie podmiotów i na początku lat siedemdziesiątych pojawiła się potrzeba wyodrębnienia kategorii członków społeczności rdzennych. Sytuacja ta wytworzyła jednocześnie wpływowe grupy osób, które łączyło działanie na rzecz ochrony praw człowieka. Drugi proces wzmógł dążenia różnych ludów (w tym rdzennych) do samostanowienia – najchętniej w formie suwerennego państwa. W odniesieniu jednak do większości grup obecnie zaliczanych do rdzennych zamieszkałe przez nie obszary przeszły już proces dekolonizacji lub nie było ku niej podstaw w prawie międzynarodowym. To stworzyło potrzebę znalezienia odpowiedniej formuły samostanowienia.

Najważniejszym czynnikiem wewnętrznym była rosnąca mobilizacja grup rdzennych. Złożyły się na nią: wzrost świadomości obiektywnie gorszego położenia, wytworzenie własnych elit – aktywistów chcących działać na rzecz zmiany statusu całego ludu oraz rosnące poparcie dla nich wewnątrz ich grup etnicznych, w tym także dla stosowania przez nich radykalnych środków. Procesy te przyspieszyły działania państw, które w ramach rozumianego w klasyczny, liberalny sposób dążenia do równouprawnienia wszystkich obywateli likwidowały pozostałości specjalnego statusu, odbierały ziemię w istniejących wciąż enklawach, nakłaniały do przeniesienia się do miast czy do wysyłania dzieci do szkół z internatami. Zmuszając w ten sposób członków ludów rdzennych do gwałtownej konfrontacji ze współczesnym światem, przy okazji w niezamierzony sposób wzmocniały w nich poczucie odrębności i świadomość środków możliwych do użycia w dążeniu do poprawy położenia.

Wskazane powyżej czynniki byłyby niewystarczające dla faktycznego rozpoczęcia procesu transformacji położenia ludów rdzennych i ich członków, gdyby nie zaistniał dodatkowy impuls w postaci rewolucji społecznych lat sześćdziesiątych. To dzięki nim zakwestionowany został dogmat o wyższości cywilizacji Zachodu, a w społeczeństwach i ich elitach upowszechnił się relaty-

wizm kulturowy, co znalazło odbicie w kulturze popularnej, zwrotnie wpływając na zmianę postaw społecznych.

W latach siedemdziesiątych w kilku demokratycznych państwach Zachodu funkcjonowały już organizacje reprezentujące ludy rdzenne, które wyodrębniły się z innych grup mniejszościowych, akcentując własną specyfikę. Wyodrębnienie to należy uznać za świadome działanie przywódców ruchu, którzy uznali, że dzięki eksponowaniu doktryny rdzenności zwiększa się zakres możliwych zadań i ustępstw ze strony państw, w szczególności w zakresie samostanowienia. Organizacje te działały jednak wyłącznie wewnątrz zamieszkiwanych państw lub łączyły swą aktywność ponad granicami, ale wciąż nie przenosiły rewindykacji na poziom międzynarodowy. W swych działaniach w tym czasie uzyskiwały wsparcie obrońców praw człowieka i naukowców, a jednocześnie zrozumienie w społeczeństwie, także w grupach dominujących.

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. rozpoczęły się badania nad sytuacją ludów rdzennych na forum NZ (Komisji Praw Człowieka), a w połowie lat osiemdziesiątych – proces przygotowania międzynarodowych regulacji (projektu deklaracji). Należy jednak uznać, że nie można jeszcze w tym czasie mówić o wytworzeniu jednolitego podmiotu politycznego złożonego z ludów rdzennych i zdolnego do artykułowania wyraźnego i skutecznego nacisku na rządowe organizacje międzynarodowe. Także coraz większy udział w podjętych pracach reprezentantów ludów rdzennych nie wynikał z siły ich nacisku, lecz z przychylności członków i przewodniczących odpowiednich gremiów, włączających takie osoby w podejmowane działania nawet pomimo braku odpowiednich ku temu podstaw formalnych i przy sprzeciwie części zainteresowanych państw. Włączenie się przedstawicieli ludów rdzennych do tych prac wynikało przede wszystkim ze świadomości, że presja międzynarodowa może być skutecznym narzędziem w ich konfliktach z władzami zamieszkiwanych państw.

Proces wypracowania międzynarodowych standardów zajął kolejne dwie dekady. Tak długie procedowanie należy z perspektywy czasu uznać za korzystne dla ostatecznych rozwiązań, dało bowiem czas na wzmocnienie organizacyjne ruchów rdzennych, stworzenie wspólnej reprezentacji międzynarodowej i wypracowanie jednolitego stanowiska. Powolność prac pozwoliła na upowszechnienie świadomości istnienia odrębnej kategorii ludów rdzennych i ich specyfiki oraz pomogła przekonać szerokie kręgi społeczne o konieczności objęcia członków tych zbiorowości szczególną ochroną. Dzięki temu możliwe było zaakceptowanie przez większość państw rozwiązań, które wcześniej mogłyby być uznane za zbyt daleko idące, a przede wszystkim zanadto naruszające ich suwerenność. W tym czasie ugruntowała się także świadomość istnienia i potrzeby ochrony praw zbiorowych.

Międzynarodowe standardy ochrony praw ludów rdzennych najszerszej reguluje Deklaracja Organizacji Narodów Zjednoczonych o prawach ludów rdzennych z 2007 r. Mają one charakter subpodmiotowy, a więc ludy rdzenne obejmuje cały dorobek prawa międzynarodowego dotyczący ochrony praw mniejszości, w szczególności mniejszości etnicznych. Zakres podmiotowy obejmuje ludy rdzenne i ich członków. W deklaracji brakuje definicji ludów rdzennych. Konieczne jest więc posiłkowanie się definicją zawartą w konwencji MOP nr 169 w połączeniu z innymi określeniami wypracowanymi przez wyspecjalizowane zespoły działające w ramach ONZ. Ich zestawienie skłania do przyjęcia tezy, że ludy rdzenne to takie grupy etniczne, które wypełniają łącznie następujące przesłanki: mają świadomość własnej odrębności i chcą ją zachować; same określają się jako rdzenne i domagają się uznania takiego statusu, a jednocześnie przynajmniej w części wypełniają kryteria dodatkowe, do których należą: bycie grupą o relatywnie niższym statusie w państwach zamieszkania, zamieszkiwanie terytoriów tych państw przed przybyciem grup obecnie dominujących, doświadczenie zdominowania przez przybyszy, posiadanie odmiennej kultury. Nie można uznać za lud rdzenny grupy, która nie życzy sobie takiego statusu. Ponieważ brakuje precyzyjnego określenia, kto jest członkiem grupy rdzennej, trzeba uznać, że może być to każda osoba mająca odpowiednie poczucie przynależności. Standardy międzynarodowe dopuszczają tworzenie dodatkowych kryteriów, jednak wyłącznie konstruowanych samodzielnie przez członków danej grupy.

Zakres przedmiotowy ochrony obejmuje szereg praw, które w pewnym uproszczeniu podzielić można na dotyczące samostanowienia i zachowania oraz rozwoju kultury uzupełnione prawem do nawiązywania i utrzymywania relacji ponad granicami państw z innymi ludami i organizacjami. Standardy międzynarodowe obejmują zarówno prawa ludów rdzennych i ich członków, jak i środki, które państwa powinny podjąć dla ich realizacji.

Najmniej kontrowersji wzbudza prawo do zachowania odrębnej kultury we wszelkich jej przejawach. Odrębność kulturowa jest bez wątpienia podstawową przesłanką odrębności etnicznej, a system międzynarodowej ochrony praw człowieka zakazuje asymilacji innej niż żywiołowa. Co więcej – prawo do zachowania i rozwoju kultury może być wyprowadzane z praw indywidualnych, a w szczególności z art. 27 Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych, jako możliwe do realizacji wyłącznie w grupie, a więc rodzące zobowiązania państwa wobec grupy społecznej (etnicznej, religijnej itp.), do której jednostka należy. Wśród chronionych przejawów kultury wskazane są wprost: język, zwyczaje, systemy wierzeń, legendy, mity i historia, miejsca i przedmioty stanowiące dziedzictwo kulturowe grupy rdzennej. Na państwach ciąży obowiązek nie tylko ich ochrony, ale także restytucji wszystkich

przedmiotów, które zostały odebrane bez uzyskania wcześniejszej zgody ludu rdzennego. W standardach międzynarodowych wskazano, że ludy rdzenne mają prawo do tworzenia i kontrolowania systemów i instytucji edukacyjnych oraz edukacji w rodzimym języku. Należy podkreślić, że ochrona kultury oznacza także prawo do jej rozwoju i zmiany, co nie może wiązać się z utratą statusu ludu rdzennego.

Szczególna uwaga zwrócona jest na ochronę ziemi użytkowanej przez ludy rdzenne, warunkuje to bowiem możliwość zachowania tradycyjnego stylu życia i źródeł utrzymania. Zachowanie kontroli nad ziemią uznawane jest za formę ochrony praw jednostki, gdyż jej odebranie może prowadzić do akulturacji. Specyfiką ludów rdzennych jest to, że wiele z nich nie wytworzyło instytucji prywatnej własności ziemi, choć potrafi wskazać obszary użytkowane przez poszczególne rodziny, rody czy plemiona. Co więcej – tradycyjne sposoby gospodarowania oparte na myślistwie, zbieractwie, łowiectwie czy koczowniczej hodowli sprawiają, że obszary ziemi niezbędne dla utrzymania grup rdzennych są dużo większe niż przy intensywnej gospodarce rolnej. W rezultacie konieczne jest dopasowanie rozwiązań prawnych do charakterystycznych dla tych grup form użytkowania ziemi.

Z uwagi na znaczenie ziemi dla ludów rdzennych w deklaracji ustanowiono gradację form rekompensaty przy jej odbieraniu. Za najbardziej pożądane uznano przekazanie w zamian ziemi o identycznej wartości użytkowej, dopuszczając odszkodowanie w formie pieniężnej tylko wyjątkowo. Państwa zostały także zobowiązane do ustanowienia we współpracy z zainteresowanymi ludami procedur dotyczących restytucji lub przyznania odszkodowania za ziemie wcześniej bezprawnie odebrane. Należy podkreślić, że standardy w żaden sposób nie ograniczają sposobów korzystania z ziemi i jej zasobów przez lud rdzenny, a więc dla zachowania kontroli nad ziemią nie musi on kultywować wyłącznie tradycyjnych form użytkowania.

Swoboda rozwoju społeczno-gospodarczego oznacza zagwarantowanie ludom rdzennym możliwości wolnego wyboru własnej drogi rozwoju i zobowiązanie państw do zapewnienia po temu odpowiednich środków. Państwa muszą także brać pod uwagę dążenia tych grup przy sporządzaniu własnych planów rozwoju obejmujących w całości lub części obszary rdzenne, co najmniej zasięgając w dobrej wierze opinii ich przedstawicieli.

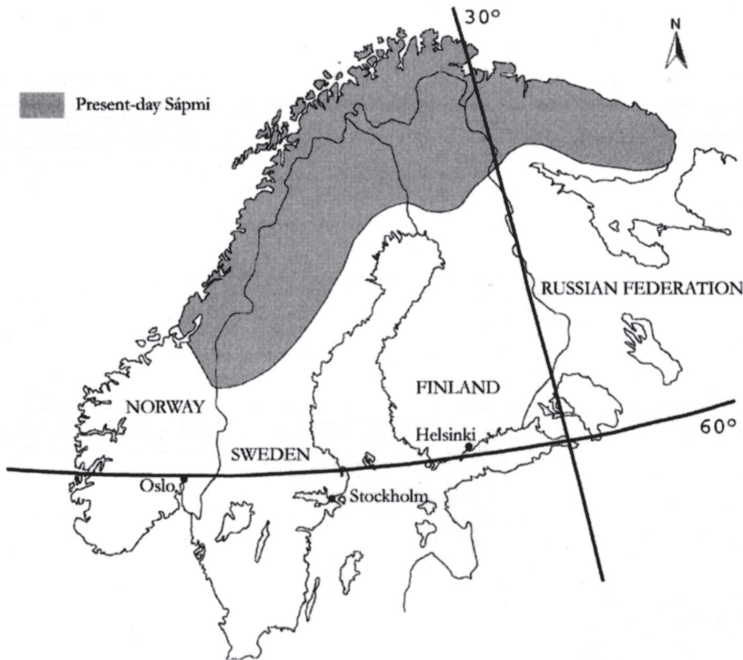
Prawo do współpracy transgranicznej wynika przede wszystkim z faktu, że obszary zamieszkania znacznej części grup rdzennych przecinają granice państw, co utrudnia kontakty międzyludzkie i współpracę pomiędzy ich organizacjami. Wraz z wzmacnianiem obecności ludów rdzennych na forum międzynarodowym pojawiła się także potrzeba zapewnienia im prawa do takich działań nawet w przypadku niechęci ze strony władz państw zamieszkania.

Najpoważniejsze konflikty w procesie negocjacji dotyczyły prawa do samostanowienia, co łączyło się z użyciem pojęcia „ludy” i mogło prowadzić do konkluzji, że ludom tym przysługuje prawo do samostanowienia potencjalnie sprzeczne z zasadą suwerenności istniejących państw i nienaruszalności granic. W rezultacie wprost wskazano, że chodzi wyłącznie o suwerenność wewnętrzną w ramach istniejących państw. Prawo to może być realizowane w formie samorządu lub autonomii, a jej zakres powinien być tym większy, im bardziej marginalna jest pozycja danego ludu w państwie, rozumiana przede wszystkim jako możliwość wpływania na sprawy publiczne. Pojęcia te nie zostały jednak szczegółowo dookreślone. W odniesieniu do różnych zakresów spraw społeczność międzynarodowa uznaje za odpowiedni różny zakres samorządności. W sprawach wewnętrznych ludów rdzennych i dotyczących ich kultury wskazuje na pełną samodzielność, w pozostałych wymaga włączenia przedstawicieli ludów rdzennych w proces podejmowania decyzji, które mogą ich dotyczyć, lub co najmniej wysłuchania przed ich podjęciem. Wyraźnie natomiast wskazuje na konieczność istnienia organów przedstawicielskich, które mogą być kreowane w tradycyjny dla danego ludu sposób, i potrzebę zapewnienia przez państwa środków na ich funkcjonowanie.

ROZDZIAŁ II

Emancypacja i współczesny status prawny Saamów w państwach nordyckich

Saamowie są ludem rdzennym zamieszkującym wysunięte na północ obszary Fennoskandii (Norwegii, Szwecji, Finlandii i Rosji). Zgodnie z zabytkami archeologicznymi i przekazami historycznymi zasiedlony przez nich obszar był o wiele większy niż obecnie. Dotyczy to zwłaszcza terytoriów dzisiejszej Finlandii i Federacji Rosyjskiej, gdzie wykopaliska archeologiczne odkrywające zabytki należące do kultury Saamów sięgają aż po jezioro Onega. Na obszarze Szwecji i Norwegii Saamowie także występowali dalej na południe i południowy zachód od ich teraźniejszych siedzib.



Źródło: C.G. Ojala, *Mapping the North. Ethnicities, Territories and the Networks of Archaeology*, „Current Swedish Archaeology” 2006, Vol. 14, s. 161.

Przyjmuje się współcześnie, że łączna ich populacja nie przekracza 120 tys., z czego 50–65 tys. mieszka w Norwegii, 20–40 tys. – w Szwecji, 10 tys. – w Finlandii i 2 tys. – w Rosji, choć przytaczane liczby dość znacznie się różnią²⁴⁶. Wydaje się, że największym problemem w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o współczesną liczebność Saamów są wątpliwości co do tego, kogo należy uznać za Saama. Czy dla bycia Saamem decydująca powinna być tożsamość kulturowa, rozumiana jako kultywowanie tradycyjnego stylu życia lub choćby wybranych cech kultury, odrębność językowa związana ze znajomością jednego z języków saamskich, polityczna wynikająca z bycia uprawnionym do brania udziału w wyborach do parlamentu Saamów w jednym z państw nordyckich, czy wreszcie decydujące jest własne wyłącznie subiektywne poczucie przynależności, co wydaje się kryterium najmniej wykluczającym. Wątpliwości takie są tym bardziej istotne, że wiele uprawnień, które przysługują współczesnym Saamom, jest niedostępnych dla przedstawicieli innych grup etnicznych i narodowych, co wzbudzać może zazdrość i chęć uzyskania statusu Saama nie z powodu poczucia przynależności, lecz dla uzyskania pożądanego przywilejów.

Niewiele wątpliwości budzi wielkość populacji Saamów w Federacji Rosyjskiej. Według spisu powszechnego z 2010 r. mieszka tam 1771 osób, które wskazały, że są Saamami²⁴⁷, choć z uwagi na przyspieszone procesy akulturacji w Związku Radzieckim, a zwłaszcza wydarzenia z lat trzydziestych XX w., można mieć zasadne zastrzeżenia co do ich związków z kulturą przodków. Niestety, trzy państwa nordyckie, w których mieszkają Saamowie, nie prowadzą statystyk dotyczących pochodzenia etnicznego czy deklarowanej przynależności etnicznej i nie włączają tego typu pytań do przeprowadzanych cenzusów. Konieczne jest zatem wykorzystanie danych pośrednich pozwalających podjąć próbę oszacowania wielkości podmiotowej populacji. Najmniejszą populację uzyskamy, biorąc pod uwagę żywy związek z hodowlą reniferów. Dla przykładu: w Szwecji w 2013 r. 4677 Saamów było właścicielami reniferów, z czego około 4 tys. w regionie Norrbotten i po ponad 300 w Västerbotten i Jämtland, co przekładało się na 51 istniejących w Szwecji osad (wspólnot) Saamów, których mieszkańcy utrzymywali się przynajmniej częściowo z hodowli reniferów. Przed wyborami do parlamentu Saamów w Szwecji w tym samym roku zarejestrowane były 8322 osoby uprawnione do głosowania. Ostatnie duże badania z 1975 r. wskazywały, że w Szwecji mieszkało wówczas około 20 tys.

²⁴⁶ Tak wskazuje np. Centrum Informacji o Saamach w Szwecji: *Antalet samer i Sápmi*, [online] Sápmi (strona Samiskt informationscentrums – Centrum Informacji o Saamach w Szwecji), <http://www.samer.se/1536> (dostęp 30.11.2015).

²⁴⁷ Федеральная служба государственной статистики, *Национальный состав населения* [w:] *Всероссийская перепись населения 2010*, s. 17, [online] http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (dostęp 30.11.2015).

Saamów²⁴⁸. W Norwegii zaś, choć szacunki wskazują maksymalnie nawet na 70 tys. Saamów, w spisie wyborców do parlamentu Saamów zarejestrowanych jest zaledwie 15 019 osób (dane z 2013 r.)²⁴⁹, a czynnie związane z hodowlą reniferów były 3384 osoby skupione w 557 *siida*, z czego odpowiednio 2600 i 400 w najbardziej na północ wysuniętym Finnmark (dane z 2009 r.)²⁵⁰. W Finlandii dane z przełomu wieków mówiły o 5682 właścicielach reniferów. Z uwagi na odmienne rozwiązania prawne były to zarówno osoby pochodzące z fińskiej, jak i saamskiej grupy etnicznej²⁵¹. Oficjalne dane znajdujące się na stronie parlamentu Saamów w Finlandii mówią o około 10 tys. przedstawicieli tego ludu, z czego ponad 60% mieszka poza regionem uznawanym obecnie za rdzenny – w 2014 r. było to 3459 Saamów nad jeziorem Inari i w innych częściach Dalekiej Północy żywo związanych z tradycyjną kulturą, w tym 1250 właścicieli reniferów²⁵².

Jak widać, przytoczone dane przedstawiają bardzo zagmatwany obraz, który dodatkowo komplikuje kwestia używania języków (języka) saamskich. Otóż obecnie przyjmuje się, że zaledwie 35–40%²⁵³ Saamów zna któryś z nich, ale nie oznacza to bynajmniej biegłej znajomości czy swobodnego posługiwania się. Co więcej – zapewne w wyniku znacznej izolacji pomiędzy poszczególnymi społecznościami, co wynikało z uwarunkowań klimatycznych i geograficznych, oraz pozostawania przez wieki pod wpływem innych kultur i języków doszło do tak silnego zróżnicowania, że współcześnie mówi się raczej o wielu językach saamskich niż o jednym z różnymi dialektami. Przy czym im większe oddalenie przestrzenne na osi wschód-zachód, tym wyraźniejsze różnice – do tego stopnia, że pomimo wspólnego rdzenia poszczególne narzecza są wzajemnie niezrozumiałe. Z drugiej strony procesy emancypacji i poszukiwania

²⁴⁸ *Antalet...*

²⁴⁹ H. Gaski, M. Berg-Nordlie, *Samer*, [online] Store Norske Leksikon, <https://snl.no/samer> (dostęp 30.11.2015). W 2012 r. było to nieco ponad 14 tys., co wskazuje na szybki wzrost liczby uprawnionych do głosowania. Szerzej zob. K.J. Solstad (red.), *Samisk språkundersøkelse 2012*, NF-rapport nr. 7/2012, Nordlands Forskning, Bodø 2012, s. 15.

²⁵⁰ *Ressursregnskap for reindriftsnæringen*, Reindriftsforvaltningen, czerwiec 2010, s. 47–49. Elementy toczonej się w Norwegii dyskusji nad sposobami zliczenia Saamów odnaleźć można np. w: T. Pettersen, *Out of the Backwater? Prospects for Contemporary Sami Demography in Norway* [w:] P. Axelsson, P. Skold (red.), *Indigenous Peoples And Demography: The Complex Relation between Identity and Statistics*, Berghahn Books 2013, s. 185–196.

²⁵¹ J.L.L. Jernsletten, K. Klovov, *Sustainable Reindeer Husbandry*, University of Tromsø 2002, s. 130.

²⁵² *Poronhoito*, [online] Samediggi (strona Parlamentu Saamów w Finlandii), http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_content&task=view&id=819&Itemid=371 (dostęp 30.11.2015).

²⁵³ *Antalet...*

elementów łączących i jednoczących sprawiły, że przedstawiciele Saamów wola podkreślać, iż język jest jeden, wspólny, choć dzieli się na regionalne dialekty. Współcześnie wyróżnia się trzy grupy języków saamskich:

- 1) południowe, do których zaliczają się: południowy (liczba posługujących się tym językiem to około 500 lub 600 osób²⁵⁴) i ume (20, 20) – używane w Norwegii i Szwecji w południowej części Saapmi;
- 2) północne (lub środkowe), do których zaliczają się: pite (20, 30), lule (2000, 1000–2000) i północny (30 000, 16 500) – używane w Norwegii i Szwecji w północnej części Saapmi;
- 3) wschodnie, do których zaliczają się: skolt (300, 300), inari (400, 300), kil-din (787, 300–700), ter (10, 6) i akkala (wymarły, 8²⁵⁵) – używane w Finlandii i Rosji (za wymarły uważa się opisywany przez wcześniejszych badaczy kemi).

Łatwo policzyć, że w takim razie jednym z języków saamskich posługuje się od 25 do 40 tys. osób, a najbardziej rozpowszechniony jest północny (*davvisámegiella*). Jest to jednak dużo mniej niż nawet najbardziej pesymistyczne szacunki dotyczące liczby osób, które należy uznać za Saamów. Nie powinno to jednak dziwić z uwagi na to, że języki saamskie od schyłku XIX w. przez prawie sto lat zanikały nie tylko w wyniku naturalnej asymilacji i integracji Saamów ze społecznościami dominującymi, ale zwłaszcza w Norwegii i częściowo w Szwecji wskutek zwalczania przez państwo i rugowania z wszelkich aspektów życia. Zapewne nie bez znaczenia było też powszechne w nordyckich społeczeństwach postrzeganie ich użytkowników jako zacofanych dzikusów nieprzystosowanych do wymagań współczesności, a więc osoby gorsze, o niższej pozycji społecznej, co wpływało w także na rozpowszechnione wśród Saamów autostereotypy i niechęć do publicznego posługiwania się rodzimymi językami.

²⁵⁴ W nawiasach podano liczby osób posługujących się danym językiem zaczerpnięte z dwóch źródeł. Na pierwszym miejscu znajdują się dane podawane przez UNESCO w atlasie języków zagrożonych wymarciem: <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas> (dostęp 8.07.2013), a na drugim miejscu dane na podstawie *The Endangered Languages Project* prowadzonego wspólnie przez University of Hawai'i at Mānoa oraz Eastern Michigan University: <http://www.endangeredlanguages.com> (dostęp 30.11.2015).

²⁵⁵ W 2007 r. Tapani Salminen, fiński językoznawca pracujący na rzecz *The Endangered Languages Project*, wskazywał na osiem osób posługujących się akkala (T. Salminen, *Endangered Languages in Europe* [w:] M. Branzinger (red.), *Language Diversity Endangered*, Mouton de Gruyter, New York–Berlin 2007, s. 221). Obecnie jednak uznaje, że język jest wymarły. Szerzej zob. T. Salminen, *Uralic (Finno-Ugrian) languages*, [online] <http://www.helsinki.fi/~tasalmin/fu.html> (dostęp 30.11.2015). Powtarza też informację z raportu przedstawionego przez Leifą Rantala i Alefтинę Serginę o tym, że ostatnia użytkowniczka – Marja Sergina – zmarła w 2003 r. (*Áhkkiła sápmelaččat: Oanehis muitalus sámegoavkku birra, man mañimuš sámegielaš olmmoš jámii 29.12.2003*, Lapin yliopisto, Roavvenjárga 2009).



Sami Language Areas: 1. South Sami, 2. Ume Sami, 3. Pite Sami, 4. Lule Sami, 5. North Sami, 6. Inari Sami, 7. Skolt Sami, 8. Kildin Sami, 9. Ter Sami.

Źródło: J. Eriksson, *Partition and Redemption. A Machiavellian Analysis of Sami and Basque Patriotism*, Umeå University 1997, s. 80.

Podsumowując, należy uznać, że precyzyjne wskazanie wielkości współczesnej populacji Saamów nie jest możliwe. Uwaga ta dotyczy także Federacji Rosyjskiej, mimo że w odniesieniu do tego państwa dysponujemy danymi ze spisu powszechnego. Subiektywne deklaracje respondentów powinny bowiem stanowić wyłącznie punkt wyjścia – uzupełniany przez nieznaną liczbę tych, którzy nie chcieli odpowiedzieć lub odpowiedzieli niezgodnie z własnymi przekonaniem, oraz pomniejszony o tych, których z powodów obiektywnych trudno współcześnie nazwać Łoparami. Podobnie w odniesieniu do populacji w trzech państwach nordyckich moglibyśmy bardziej precyzyjnie podać jej wielkość, dysponując, po pierwsze, informacjami, jak wiele osób deklaruje saamską przynależność, i po drugie, jaka część z nich jest przez tę społeczność uznawana za należących do niej. Stosując opisane powyżej kryteria i opierając się wyłącznie na danych cząstkowych, skazani jesteśmy na domniemanie i szacunki znacznie się od siebie różniące i mieszczące się pomiędzy liczbą 60 a 120 tys. żyjących współcześnie w Norwegii, Szwecji, Finlandii i Rosji Saamów.

Najstarszym znanym źródłem historycznym, w którym lud ów występuje pod nazwą „Fennowie”, jest opis Germanii pióra Tacyty, niezbyt zresztą dla nich łaskawy: „Fennów cechuje niezwykła dzikość i budząca odrazę bieda: nie mają ani oręża, ani koni, ani domowego ogniska. Ich pokarmem są zioła, odzieniem skóry, posłaniem ziemia. Jedyłą nadzieją pokładają w strzałach, których grotty – z braku żelaza – wykonują z kości. Ta sama zdobycz żywi mężczyzn i kobiety: razem bowiem polują i dzielą się łupem. Dla niemowląt kryjówkę przed dzikimi zwierzętami czy deszczem splatają z gałęzi. Tamże wracają, gdy podrosną, a i na starców czeka to samo schronienie. Lecz za szczęśliwsze to mają niż utrudzić się w polu, napracować się przy domu, wśród nadziei i lęku kształtować własny i cudzy los. Bezpieczni od ludzi, bezpieczni od bogów – posiadli rzecz najtrudniejszą: nie mają nawet życzeń”²⁵⁶.

Otwarte pozostaje pytanie, czy opis Tacyty dotyczył w istocie przodków Finów czy Saamów. W tym drugim przypadku opis ludów zamieszkujących Laponię u tego autora brzmiałby raczej: „Reszta już bajeczna; Heluzjowie i Oksjonowie z ludzkimi twarzami, ciałami i członkami dzikich zwierząt”²⁵⁷. Skądinąd pytanie to w świetle wyników współczesnych badań i stworzonych na ich podstawie teorii pochodzenia Saamów wydaje się coraz bardziej bezprzedmiotowe. Choć jeszcze w XIX w. zgodnie uważano, że Saamowie są potomkami ludów obecnych w Fennoskandii od epoki kamienia łupanego po ustąpieniu zlodowacenia, od przełomu wieków nauka odeszła od tego poglądu²⁵⁸. Według ówczesnych poglądów przodków Saamów należało szukać wśród ludów azjatyckich, na co wskazywać miała przynależność ich języka do rodziny uralskiej (grupy ugrofińskiej, podgrupy fińskiej)²⁵⁹ oraz cechy wyglądu i budowy fizycznej²⁶⁰, a ich migracja z Syberii miała być stosunkowo niedawna. W ten sposób klasyfikował

²⁵⁶ P.K. Tacyt, *Germania* (tłum. T. Płóciennik, wstęp i komentarz J. Kolendo), UAM, Poznań 2008, s. 97.

²⁵⁷ Tamże. Zanim łatwo utożsamimy Fennów z przodkami współczesnych Finów, warto wiedzieć, że słowo „Finn” na określenie Saamów wciąż występuje w języku norweskim, a najbardziej na północ wysunięty region tego państwa nosi nazwę „Finnmark”, co można przetłumaczyć jako „kraj Saamów”. Pod koniec pierwszego tysiąclecia wikingowie rozróżniali Finnów Morza Wschodniego (prawdopodobnie Finów) i Finnów Morza Zachodniego (prawdopodobnie Saamów). Chodzić może jednak o zupełnie inne ludy zamieszkujące zdanem Tacyty gdzieś nad wschodnią częścią Bałtyku. Szerzej zob. J. Kolendo, *Komentarz do tekstu Germanii Tacyty* [w:] tamże, s. 197–198.

²⁵⁸ L.I. Hansen, B. Olsen, *Hunters in Transition: An Outline of Early Sámi History*, Brill, Leiden 2013, s. 10.

²⁵⁹ T. Salminen, *Problems in the taxonomy of the Uralic languages in the light of modern comparative studies* [w:] А.И. Кузнецова, А.Е. Кибрик, Т.Б. Агранат, О.А. Казакевич (red.), *Лингвистический беспредел: сборник статей к 70-летию А.И. Кузнецовой*, Изд-во Московского университета 2002, s. 44–49.

²⁶⁰ Według szkoły łódzkiej (prof. Ireneusz Michalski) typ laponoidalny był typem przejściowym pomiędzy rasą białą a żółtą, a według szkoły lwowskiej (prof. Jan Czekanowski) – od-

ich jako pierwszy Karol Linneusz, zaliczając do ludów azjatyckich o charakterystyce: żółty, melancholijny, czarnowłosy, oczy brunatne²⁶¹. Tym samym torem poszedł twórca antropologii fizycznej Johann Friedrich Blumenbach, który uznał ich za lud mongolski²⁶². Z drugiej strony występowanie osób o cechach typu laponoidalnego w całej Skandynawii, w tym na jej południowo-zachodnich krańcach, świadczyć mogło o tym, że niegdyś zajmowali cały półwysep i stopniowo byli spychani na gorsze tereny. Podobny proces mógłby dotyczyć obszarów Finlandii, gdzie jednak silniejszy był proces wchłaniania i fennicyzacji²⁶³.

Odejscie od antropologii fizycznej i prób podziału populacji ludzkiej na rasy oraz potwierdzona jednocześnie duża różnorodność budowy fizycznej i wyglądu osób uważających się za Saamów sprawiły, że pogląd o przybyciu ich przodków z Syberii w stosunkowo nieodległym czasie był szeroko podważany – wskazywano raczej, że są oni zbiorowością różnych ludów i typów połączonych podobnym stylem życia i językami należącymi do rodziny uralskiej. Znaleźiska archeologiczne zdają się wskazywać, że mówić można o dwóch głównych grupach przesuujących się na północ wraz z ustępującym zlodowaceniem odpowiadającym dwóm skupiskom ludności w Europie w czasie ostatniego zlodowacenia rozdzielonych zlodowaceniem sięgającym po Alpy. Zachodnie grupy łowców reniferów, postępując za ustępującym lodem i zwierzyną, przemieszczały się na północ, zasiedlając Wyspy Brytyjskie i Nizinę Środkowoeuropejską, a część z nich z czasem wkroczyła do Skandynawii wzdłuż norweskiego obecnie wybrzeża, by dotrzeć na Daleką Północ około 10 tys. lat temu. Z kolei łowcy ze zbiorowisk na wschodzie wkroczyli do Fenoskandii od południowego wschodu poprzez tereny obecnej Finlandii i Rosji, by dotrzeć na północ dzisiejszej Finlandii około 8 tys. lat temu. O ile wcześniejszych przybyszy wędrujących wzdłuż wybrzeża zalicza się do kultury Komsa, której przedstawiciele raczej nie mówili językami uralskimi, o tyle przybysze z południowego wschodu byli przedstawicielami Ugrofinów, którzy mogli

mianą rasy żółtej. Szerzej zob. J. Czekanowski, *Człowiek w czasie i przestrzeni*, PWN, Warszawa 1967, s. 197–206.

²⁶¹ Linneusz opisał przyrodę Laponii oraz życie Saamów w książce *Flora Lapponica* (Amsterdam 1737), będącej efektem jego półrocznej wyprawy na Północ podjętej ze środków Królewskiego Towarzystwa Naukowego w Uppsali (Szwecja). Dostępna częściowo w języku angielskim na stronach Projektu Gutenberga: K. Linneusz, *Lachesis Lapponica, A Tour in Lapland*, 2010, [online:] Project Gutenberg, <http://www.gutenberg.org/files/34779/34779-h/34779-h.htm> (dostęp 30.11.2015).

²⁶² J.F. Blumenbach, *Contributions to Natural History. Part the First* [w:] *The Anthropological Trietes of Blumenbach and Hunter*, Anthropological Society of London, London 1965, s. 303–304, [online] <https://archive.org/stream/anthropological00blum#page/n7/mode/2up> (dostęp 30.11.2015).

²⁶³ J. Czekanowski, *Człowiek...*, s. 136–138, 144.

operować językami uralskimi²⁶⁴, i wydaje się, że to ich język stał się dominujący w obu populacjach po ich spotkaniu na Dalekiej Północy. Jednocześnie może to tłumaczyć duże różnice genetyczne widoczne wśród Saamów²⁶⁵. Współcześnie wydaje się możliwe, że językami uralskimi mówiły różne ludy, których terytoria sięgały od Uralu na wschodzie po północną część Europy Środkowej²⁶⁶. Z czasem w większości przejęli oni kody językowe nowych przybyszy używających języków indoeuropejskich i przynoszących ze sobą nową formę gospodarki, jaką było rolnictwo. W ten sposób języki ugrofińskie i ludy posługujące się nimi dzierżyłyby historyczne pierwszeństwo na obszarze Fennoskandii przed populacjami posługującymi się językami nordyckimi i słowiańskimi.

Badania genetyczne wskazują na to, że w populacji saamskiej rozpowszechnione są specyficzne cechy obecne także wśród części Finów i Karelów, nieobecne natomiast wśród innych ludów europejskich. Co więcej – w przypadku Saamów i Finów w tym samym czasie występuje efekt silnego ograniczenia puli genetycznej wynikający z drastycznego spadku populacji i jego utrwalenie, jak się wydaje, w wyniku długotrwałej izolacji od innych populacji²⁶⁷. Wskazywałoby to na podobne do Saamów pochodzenie Finów, a nawet wspólnych przodków, którzy być może rozdzielili się dopiero po dotarciu na obszar współczesnej Finlandii przedstawicieli rolniczych ludów indoeuropejskich w związku z przejmowaniem przez przyszłych Finów nowego stylu życia²⁶⁸.

Wciąż jeszcze jest za mało danych, by wykluczyć koncepcje migracji Finów na obecnie zajmowane tereny około 4 tys. lat temu, a nawet dopiero w pierwszym tysiącleciu, i wypchnięcia Saamów dalej na północ dzięki wyższemu poziomowi rozwoju gospodarczego i technologicznego. Bez wątpienia jednak ta szczególna bliskość językowa i kulturowa Saamów i Finów przełożyła się później na odmienną ich relacji w stosunku do relacji Saamów ze Szwedami i Norwegami.

Wracając do starożytnych autorów po Tacycie, także i oni zauważali, że na Północy istnieją inne ludy, których nie uznawali za Germanów czy Sarmatów,

²⁶⁴ Dominujące wcześniej przekonanie, że ludy mówiące językami uralskimi pochodzą wyłącznie od grup zamieszkujących 8–6 tys. lat temu nad Wołgą, jest obecnie szeroko podważane. Zob. np. P. Dolukhanov, *The Early Slavs: Eastern Europe from the Initial Settlement to the Kievan Rus*, Longman, London 1996, s. 45. Wątpliwość taką wyraził już w 1961 r. Ella Kivikoski w swojej historii Finlandii (*Suomen esihistoria*, WSOY, Porvoo 1961).

²⁶⁵ M. Niskanen, *The origin of the Baltic-Finns from the physical anthropological point of view*, „Mankind Quarterly” 2002, Vol. 43, No. 2, s. 121–153.

²⁶⁶ P. Sammallahti, *The Saami Languages: An Introduction*, Karasjok 1998, s. 118–121.

²⁶⁷ K. Tambets i in., *The Western and Eastern Roots of the Saami – the Story of Genetic „Outliers” Told by Mitochondrial DNA and Y Chromosomes*, „The American Journal of Human Genetics” 2004, Vol. 74, No. 4, s. 661–682 (doi: 10.1086/383203).

²⁶⁸ M. Niskanen, *The origin...*, s. 147.

choć była to wiedza zapożyczona z innych źródeł. Wspominali o nich m.in. Prokopiusz z Cezarei, historyk Gotów Jordanes i Longobardów – Paweł Diakon oraz nieznanego imienia Geograf z Rawenny, nadając owym ludom miana: „Scritobinni”, „Serdefinni”, „Rafeni” i „Crefenni”, w których wciąż odnaleźć można tacytowskich Fennów. Niemniej jednak są to, jak wspomniano, informacje zapożyczone, które ich autorzy przejmowali z cudzych opowieści i od innych autorów.

Z końca IX w. pochodzi natomiast dokument przygotowany bezpośrednio przez osobę, dla której Saamowie byli sąsiadami i poddanymi. Jest to list norweskiego wodza Ottara (Othere of Hålogaland) do króla Anglii Alfreda Wielkiego będący sprawozdaniem z jego morskiej podróży na północ wzdłuż wybrzeży Norwegii do dzisiejszego Finnmark²⁶⁹. Jak wskazywał, jego dom znajdował się w Hålogaland, a mieszkał najdalej na północ spośród wszystkich wikingów znad Morza Norweskiego (ówczesnie zwanego Morzem Zachodnim)²⁷⁰. Chwalił się też, że tak jak mieszkający w okolicy Finowie posiada stado reniferów liczące aż sześćset sztuk, co czyni go niezwykle zamożnym. Ciekawostką jest to, że według tych opisów już u schyłku pierwszego tysiąclecia w rejonie Troms mieszkaly plemiona Saamów hodujące stada reniferów. Jest to o tyle zaskakująca informacja, że z innych źródeł wynika, iż dopiero pomiędzy XV a XVII w. doszło do zmiany głównych źródeł utrzymania i gospodarowania Saamów – z myślistwa na hodowlę. Wcześniejsze opisy wskazują zaś na utrzymywanie przez nich niewielkich stad złożonych z kilku osobników jako zwierząt jucznych i służących za przynętę w czasie polowań na dzikie renifery²⁷¹. Ottar przedstawia Saamów ich jako lud żyjący w rozproszeniu, zmieniający siedziby w zależności od pory roku, łowiący ryby i polujący latem (w czynnościach tych uczestniczyli zarówno mężczyźni, jak i kobiety). Według słów Norwega pobierał on od nich daninę w postaci skór, futer i lin okrętowych robionych ze skór fok i morsów, oczywiście więc, że polowania i połowy były istotnym elementem życia tych społeczności.

Obok opowieści o życiu mieszkańców Hålogaland list jest sprawozdaniem z podróży Ottara łodzią na północ i dalej – na wschód i południe. Jak twierdzi, wyruszył on na północ, by sprawdzić, jak daleko rozciąga się tam ląd i czy

²⁶⁹ Tekst znany z późniejszych przekazów. Informacje o nim i wyimki zostały m.in. włączone do pochodzącej z końca X w. adaptacji-tłumaczenia ksiąg Orosiusa na język staroangielski. Dostępne w tej wersji i w tłumaczeniu na angielski w: *First Voyage of Othere*, [online] <http://web.uvic.ca/hrd/iallt2003/oldenglish/index.xml> (dostęp 30.11.2015).

²⁷⁰ W sagach Hålogaland to najdalej na północ wysunięta zamieszкана wzdłuż wybrzeża przez wikingów część współczesnej Norwegii obejmująca zapewne dzisiejsze okręgi Nordland i Troms.

²⁷¹ Por. też uwagi o narodzinach i rozpowszechnieniu się tej formy gospodarowania w Arctyce w: I. Krupnik, *Arctic Adaptations: Native Whalers and Reindeer Herders of Northern Eurasia*, Dartmouth College Press 2002, s. 160–184.

jest zamieszkały. Po sześciu dniach i nocach podróży dotarł do miejsca, gdzie brzeg skręcał prosto na wschód (zapewne okolice Murmańska), a później ostro na południe (zapewne okrążył półwysep Kola) i wylądował na terenach zamieszkałych przez Karelów, być może nad ujściem rzeki Warzuga²⁷² lub w okolicach dzisiejszej Kandalakszy, albo też, jak twierdzą niektórzy autorzy, przeciął Morze Białe i przybił do brzegu nad rzeką Dwiną (Północną Dźwiną, czyli w okolicach dzisiejszego Archangielska)²⁷³, skąd po pewnym czasie zawrócił do domu.

Zgodnie z przedstawionym opisem dopiero za wielką rzeką, do której Ot-tar dopłynął, zaczynał się teren gęściej zamieszkały przez ludzi. Przez wcześniejsze dni jedynie sporadycznie widział wyłącznie „Finów” łowiących ryby lub połujących nad brzegiem morza. Opływając Fennoskandię, a także żeglując wzdłuż południowych wybrzeży półwyspu Kola lub w okolicy Archangielska, Norweg nie napotkał żadnych innych mieszkańców prócz żyjących w rozproszonym lub niewielkich osadach Saamów. Świadczy to zarówno o ich zamieszkiwaniu na opisywanym obszarze u schyłku pierwszego tysiąclecia naszej ery, jak i – co ważniejsze – faktycznej izolacji od kontaktów z przedstawicielami innych ludów i kultur.

W następnych wiekach odnaleźć można kolejne wzmianki lub szersze informacje o Saamach np. u Adama z Bremy i Saxo Gramatyka, którzy opisują ich jako lud trudniący się myślistwem, ale też... jeżdżący na łyżwach²⁷⁴. Obu autorów bardziej jednak od stylu życia interesował fakt, że jedynie nieliczni przedstawiciele opisywanych plemion byli wyznawcami chrześcijaństwa. Warto zaznaczyć, że Saxo Gramatyk w odniesieniu do ziem zajmowanych przez Saamów używa już pojęcia „Lappia” (Laponia), które zapewne zapożycza z datowanej na XII w. *Sagi o Orkadach*, gdzie noszą oni miano „Lappir” zbliżone do później powszechnego „Lapps” (Lapończycy)²⁷⁵. W sagach odnaleźć można wiele informacji o kontaktach wikingów z Saamami, w tym o mieszanych małżeństwach między nimi, a także o ludziach mieszkających wśród Saamów i dzielących z nimi styl życia. Z upływem lat źródeł historycznych wspominają

²⁷² G.A. Blom, *The Participation of the Kings in the Early Norwegian Sailing to Bjarmeland (Kola Peninsula and Russian Waters), and the Development of a Royal Policy Concerning the Northern Waters in the Middle Ages*, „Arctic” 1984, Vol. 37, No. 4, s. 385.

²⁷³ T.N. Jackson, *Bjarmaland revisited*, „Acta Borealia: A Nordic Journal of Circumpolar Societies” 2002, Vol. 19, Issue 2, s. 167–171. Wersję tę uprawdopodobnia fakt, że lud, który tam napotkał, zwał się Permianami.

²⁷⁴ Ø. Vorren, E. Manker, *Lapończycy. Zarys historii kultury*, PIW, Warszawa 1980, s. 19.

²⁷⁵ D. Simms, *The Early Period of Sámi History, from the Beginnings to the 16th Century* [w:] *Sami Culture*, <http://www.utexas.edu/courses/sami/dieda/hist/early.htm> (dostęp 30.11.2015).

jących o nich pojawia się coraz więcej, w XVI w. biskup Olaus Magnus sporządził *Carta marina*, czyli szczegółową mapę Skandynawii z zaznaczonymi obszarami zamieszkanymi przez Saamów i z czasem dołączył do niej obszerny opis mieszkańców Północy²⁷⁶. W 1674 r. Johann Scheffer wydał historię Laponii – pierwszą księgę poświęconą wyłącznie Lapończykom, w której szeroko opisał ich pochodzenie, styl życia, strukturę społeczną, prawo zwyczajowe i szereg innych elementów życia²⁷⁷. Znakomitego zdania o ich zaradności i umiejętnościach wykorzystywania ograniczonych zasobów dostępnych na Północy był Hans Hansen Lilienskiöld, gubernator okręgu Finnmark u schyłku XVII w., czemu dał wyraz w swych dziennikach podróżniczych (*Speculum Boreale*). Kolejne wieki przynosiły coraz więcej wzmianek lub całych pozycji poświęconych Saamom, w tym wspomnianego Karola Linneusza. Dotyczyły one jednak przede wszystkim mieszkańców Norwegii i Szwecji. Obszerny naukowy opis poświęcony Saamom (w literaturze rosyjskiej noszących miano „Łoparowie”) mieszkającym na półwyspie Kola sporządził i wydał dopiero w 1890 r. Mikołaj Charuzin²⁷⁸.

1. Endo- i egzogenne przemiany sytuacji Saamów w okresie ekspansji państw na północ

Wspomniane wcześniej oraz inne niewymienione tu z nazwy źródła historyczne składają się razem na obraz życia Saamów w różnych częściach Fenno-skandii i pozwalają prześledzić zachodzące w nim zmiany – zarówno te, które były wynikiem wewnętrznych procesów, jak i wynikające z relacji z przedstawicielami innych społeczności. Najważniejszym i najsilniej kształtującym obraz życia Saamów czynnikiem była jednak bez wątpienia powolna zmiana podstaw utrzymania obejmująca cały XVI w., lecz biorąca początek w jeszcze wcześniejszych latach. Wydaje się, że aż do XV w. podstawą gospodarowania było myślistwo (zarówno z użyciem broni, jak i różnego rodzaju pułapek),

²⁷⁶ O. Magnus, *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, Rome 1555, współczesne wydanie w języku angielskim: O. Magnus, *Description of the northern peoples*, Hakluyt Society 1998.

²⁷⁷ Do książki napisanej po łacinie od razu przygotowano trzy tłumaczenia: na angielski, francuski i holenderski (flamandzki). Angielskie tłumaczenie: J. Scheffer, *The History of Lapland*, Oxford 1674, dostępne jest online: <http://www.kb.se/f1700/Lapland/Lapland.htm> (dostęp 30.11.2015).

²⁷⁸ Н.Н. Харузин, *Русские Лопари (Очерк прошлого и современного быта)*, Москва 1890, [online] http://kolanord.ru/html_public/col_saami/Haruzin_N_Rus_lopari_1890/Haruzin_N_Rus_lopari_1890/assets/basic-html/page5.html (dostęp 30.11.2015).

zbieractwo i rybolówstwo. Kojarzona z Lapończykami hodowała reniferów, tam gdzie występowała, ograniczała się w tym czasie do niewielkich stad składających się ze zwierząt wykorzystywanych do transportu oraz szczególnie cennych sztuk służących za przynętę w trakcie polowań na dzikie renifery. Także w tym okresie większość Saamów zmieniała siedziby zależnie od pór roku, starając się jak najpełniej wykorzystywać różne źródła pożywienia.

Coraz bardziej ożywione kontakty z przybywającymi z południa kupcami i poborcami podatków powodowały, że przetrzebieniu uległy populacje kolejnych zwierząt, których futrami i skórami można było z korzyścią handlować na europejskim rynku. Wobec zmniejszania się liczebności zwierzyny, a także zwiększania konkurencji ze strony nordyckich rybaków coraz śmieiej wkraczających na północ zaistniała konieczność zmiany podstaw gospodarowania i źródeł pożywienia. W ten sposób życie Saamów nierozzerwalnie splotło się z reniferami, co doprowadziło do zmiany stylu życia części z nich na koczownicze pasterstwo i reorganizacji struktur społecznych. Współcześnie sądzi się, że taka forma życia nie narodziła się w Fennoskandii, gdzie uprzednio już istniała hodowla reniferów, choć w małej skali, ale przyszła prawdopodobnie ze wschodu od syberyjskich ludów, które jako pierwsze przyjęły tę formę gospodarowania. Co więcej – renifer nie stał się równie ważny w życiu wszystkich Saamów, o czym zadecydowały głównie miejsce zamieszkania i dostępność innych źródeł pożywienia i w efekcie od XVI–XVII w. wyróżnia się wśród nich trzy główne typy kulturowe: Saamów morskich, leśnych i górskich.

Pierwszy z wymienionych typów obejmuje autochtonów, którzy mieszkali wzdłuż wybrzeża Norwegii, a przez to najwcześniej i w najszerszym zakresie wystawieni byli na kontakty z przybywającymi z południa ludami nordyckimi. Bliskość morza i lokowanie siedzib nad fiordami oraz częste kontakty z przedstawicielami odmiennej kultury przynoszącymi inne wzorce gospodarowania powodowały, że ich życie w najmniejszym zakresie wiązało się z hodowlą reniferów. Wiadomo, że od najdawniejszych czasów zajmowali się hodowlą, jednak obejmowała ona w tym okresie także kozy i bydło, dla których w sezonie letnim szukano pastwisk w większych odległościach od morza, by na zimę zmieniać siedziby na leżące bliżej ujść fiordów. Od najdawniejszych czasów łowili oni też ryby i ssaki morskie, a wykopaliska wskazują, że wśród ich zdobyczy zdarzały się nawet wieloryby.

W rezultacie źródła pożywienia Saamów nadmorskich były różnorodne i obejmowały wszystkie tradycyjne aktywności przy zachowaniu znaczenia hodowli zwierząt innych niż renifery. Nigdy nie doszło wśród nich do ukształtowania się modelu gospodarczego opierającego się na hodowli dużych stad reniferów, choć zwierzęta te zajmowały bez wątpienia szczególne miejsce wśród źródeł ich pożywienia. Jeszcze w XVII w. często organizowali na wyżynach

polowania na dziko żyjące renifery, jednak wraz z ich stopniowym przetrzebieniem i w efekcie zupełnym zanikiem coraz większego, a z czasem podstawowego znaczenia nabierało rybołówstwo. Należy pamiętać, że właśnie wśród Saamów morskich najsilniejsze były procesy asymilacji i akulturacji, gdyż mieli oni najszerze kontakty z wyżej rozwiniętą, a przez to atrakcyjną kulturą nordycką. W efekcie do współczesności przetrwały osiedla Saamów morskich na północy, w prowincjach Finnmark i Troms, natomiast bardziej na południu w połowie XX w. sporadycznie tylko spotykane były wyłącznie w głębi najrzadziej odwiedzanych fiordów²⁷⁹. Wprawdzie w prowincji Nordland i na południu Troms znajdują się większe skupiska autochtonów silniej związanych z hodowlą reniferów, są to jednak głównie przedstawiciele Saamów górskich, którzy uciekli do Norwegii ze Szwecji.

Drugi z wymienionych typów obejmuje Saamów mieszkających w wielkich lasach Finlandii i Szwecji. Dla nich także tradycyjnie renifer był zwierzęciem ważnym, choć nie z uwagi na rozwiniętą hodowlę, lecz jako istotne zwierzę łowne – stanowił dużą część diety uzupełnianą inną zwierzyną oraz słodkowodnym rybołówstwem, dlatego szlaki wodne stały się głównym obszarem wędrówek Saamów. Działo się tak w związku z chęcią prowadzenia połowów ryb oraz polowań na bobry, jak i z tego powodu, że dzikie renifery w swych wędrówkach poruszały się właśnie wzdłuż cieków wodnych lub ułożonymi południkowo dolinami. Z tego powodu obszary łowieckie należące do poszczególnych rodów rozłożone były w Szwecji i Finlandii wachlarzem wzdłuż owych cieków.

Podobnie jak w przypadku Saamów morskich także leśni pobratymcy odczuwali rosnącą presję ze strony osadników z południa. Proces ten widoczny jest szczególnie w odniesieniu do Finlandii, gdzie strumień kolonistów był dość znaczny. W poszukiwaniu nowych ziem wypalali oni lasy, niszcząc naturalne ostoje reniferów leśnych, a zatem i Saamów. Co ciekawe i specyficzne dla Finów – na północy przejęli od autochtonów umiejętność hodowli reniferów, która szeroko się wśród nich rozprzestrzeniła, jednak odmiennie niż w przypadku Saamów tworzyli spółdzielnie trzymające duże stada zamiast gospodarować w strukturach rodzinnych lub rodowych. Oznaczało to chów nakierowany na sprzedaż, a nie dla zaspokojenia własnych potrzeb i w tę też stronę poszło gospodarowanie Saamów leśnych wraz ze zwiększaniem się presji ze strony osadników, integrowaniem jednych i wypychaniem innych na północ, w stronę jeziora Inari będącego obecnie głównym fińskim rejonem zamieszkania utrzymujących tradycyjne formy gospodarowania saamskich koczowników.

W rezultacie zarówno w Szwecji, jak i w Finlandii ci Saamowie leśni, którzy nie przejęli napływających z południa wzorców życia, musieli zmienić

²⁷⁹ Ø. Vorren, E. Manker, *Lapończycy...*, s. 56–67.

formy gospodarowania, odchodząc od zrównoważonych łowiecko-rybackich z niewielkimi udomowionymi stadkami liczącymi po kilka-kilkanaście sztuk w stronę trzymania coraz większych stad reniferów przy ograniczaniu innych form aktywności. Oznaczało to jednocześnie przejście od dawnego życia półkoczowniczego związanego z podążaniem za różnymi źródłami pożywienia zależnie od pór roku do koczowniczego w naturalnym rytmie migracji reniferów²⁸⁰.

Trzeci typ obejmuje Saamów mieszkających na wyżynach – nazywanych górskimi. To właśnie oni byli tradycyjnie najsilniej związani z pasterstwem reniferów, co wynikało przede wszystkim z niedostatku innych dostępnych źródeł pożywienia. To tę grupę należy też uznać za najsilniej kształtującą przez wieki stereotyp Lapończyka nie jako łowcy – myśliwego i rybaka, lecz koczowniczego hodowcy reniferów wciąż migrującego ze swoimi stadami w ich naturalnym rytmie związanym z poszukiwaniem pastwisk, ucieczką na wyżej położone tereny w okresie wiosenno-letnim przed uciążliwymi owadami i corocznymi powrotami w te same miejsca na okres rui i cielienia.

Wszystko te okoliczności wskazują, że choć renifery stały się zwierzętami hodowlanymi, w rzeczywistości to raczej ich hodowcy przystosowali się do naturalnych zachowań reniferów, dokonując zmian we własnym stylu życia. Mimo że Saamowie górscy byli najsilniej związani z hodowlą, to jednak również w ich życiu w ciągu ostatnich kilkuset lat zaszły poważne zmiany. Kluczowa w nich była wielkość trzymany stad i sposób ich eksploatacji. O ile w dawniejszych czasach chodziło o wszechstronne zaspokojenie własnych potrzeb dzięki wykorzystaniu każdej części zabitego zwierzęcia, co oznaczało ograniczony ubój i mniejsze stada, o tyle wraz z upowszechnianiem kontaktów z przyniesioną z południa formą cywilizacji stada stawały się coraz większe, a ubój nakierowany głównie na sprzedaż mięsa²⁸¹.

Opisane powyżej procesy przekształcania podstaw gospodarczych wszystkich trzech grup wraz z rosnącym wpływem na nich ze strony obcych kulturowo przybyszy nie były bez znaczenia dla struktur społecznych i relacji wewnątrzgrupowych. Tradycyjnie typową dla nich strukturą była *siida* składająca się z kilku rodzin zwykle o bardzo rozbudowanych więziach pokrewieństwa, które wspólnie gospodarowały na uznawanych za ich domenę obszarach. Oznaczało to wspólne łowy na dzikie renifery, wyprawy myśliwskie i połów ryb. Wspólną zdobycz dzielił później pomiędzy poszczególne rodziny pochodzący z wyboru starszy-naczelnik, którego pozycja wynikała z przymiotów osobistych, jak i więzi pokrewieństwa. Był on jednocześnie rozjemcą i sędzią w odniesieniu do członków wspólnoty, której przewodził, ale którą nie władał.

²⁸⁰ Tamże, s. 74–87.

²⁸¹ Tamże, s. 23–42.

Wraz z upowszechnianiem hodowli i zwiększaniem pogłowia udomowionych reniferów o miejscu człowieka we wspólnocie i o jego formalnej pozycji zaczęła decydować przede wszystkim zamożność mierzona wielkością posiadanego stada, a naczelnikiem coraz częściej stawał się najbogatszy z członków *siidy*. Zauważmy, że wyznacznikiem rangi stał się indywidualny majątek, gdyż stada reniferów także wcześniej nie należały do całych wspólnot, lecz do poszczególnych rodzin. I choć zwykle spędzano je razem na czas migracji, rui i uboju, to dawne tereny gospodarowania całej wspólnoty coraz częściej dzielone były na pastwiska należące i wykorzystywane przez poszczególne rodziny, a nawet ich członków. Zmiana sposobu gospodarowania prowadziła zatem do zmian w sposobie rozumienia przez Saamów prawa własności (a właściwie wyłącznego użytkowania) ziemi oraz wzrostu znaczenia w relacjach międzyludzkich indywidualnej zamożności mierzonej pogłowiem posiadanych reniferów²⁸².

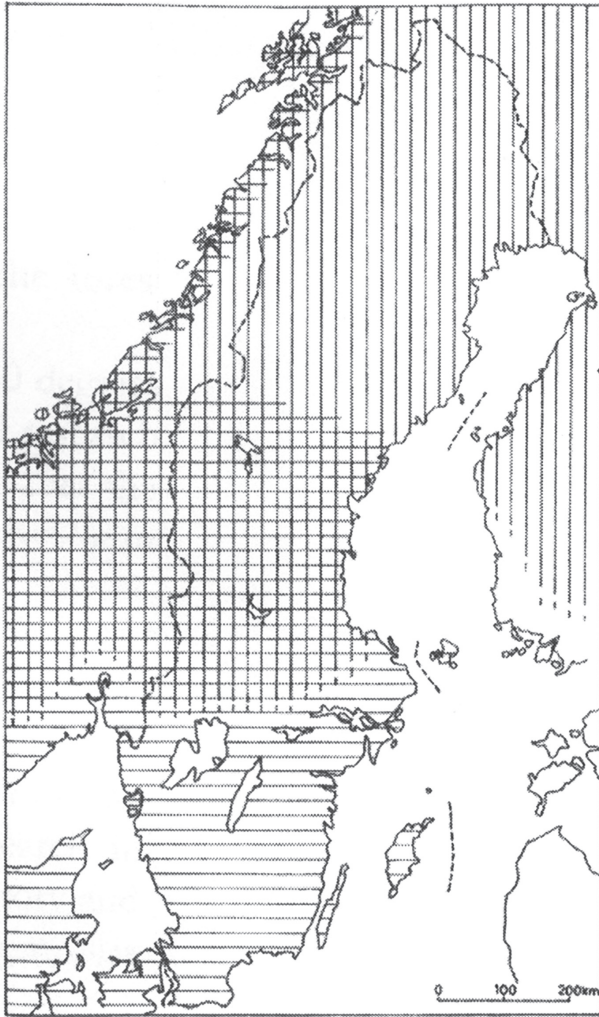
Jeżeli chodzi o wpływy zewnętrzne, wydaje się, że procesem o trudnych do przecenienia konsekwencjach była stała ekspansja ludów nordyckich i ruskich na północ wzdłuż wybrzeża i dalej w głąb łądu w poszukiwaniu najpierw partnerów handlowych i płatników uiszczanych w tym przypadku w naturze, głównie w skórach i futrach, podatków. Według źródeł historycznych, zanim doszło do wyraźnego wykreślenia granic państwowych, na północy Saamów nękać potrafili w tym samym czasie poborcy działający głównie wzdłuż wybrzeża w imieniu władców Norwegii i Rosji oraz birkarlar – kupcy z Birkkala w Finlandii w imieniu królów Szwecji docierający rzekami aż do dzisiejszego okręgu Finnmark w Norwegii i rosyjskiej części Saapmi²⁸³.

Prócz postępów kupców i presji poborców podatków groźniejszym zjawiskiem była ekspansja osadników szukających nowych siedzib. Jeszcze po roku tysięcznym naszej ery, jak wskazują źródła archeologiczne, Saamowie dominowali na większości obszaru Fennoskandii. W jej części zachodniej ślady ich obecności sięgają na południu do linii współczesnego Bergen – Oslo – Gävle, a w części wschodniej zajmują prawie całą obecną Finlandię, bez wąskiego pasa wybrzeża wzdłuż Zatoki Fińskiej, gdzie Lapończycy ustępowali miejsca Finom.

²⁸² Tamże, s. 147–155. Por. też: I. Brännlund, *Histories of reindeer husbandry resilience: land use and social networks of reindeer husbandry in Swedish Sápmi 1740–1920*, Centre for Sami research, Umeå University 2015, s. 17–27, 62–66; I. Bergman, O. Zackrisson, L. Liedgren, *From Hunting to Herding: Land Use, Ecosystem Processes, and Social Transformation among Sami AD 800–1500*, „Arctic Anthropology” 2013, Vol. 50, No. 2, s. 25–36.

²⁸³ W traktacie z 1326 r. obszar Finnmark określony był jako wspólny dla Norwegii-Danii, Szwecji i Nowogrodu. Wszystkie trzy państwa miały mieć równe prawa handlowania i poboru podatków w regionie. Szerzej zob. E. Niemi, *Sami History and the Frontier Myth – A Perspective on Northern Sami Spatial and Rights History* [w:] H. Gaski (red.), *Sami Culture in a New Era – The Norwegian Sami Experience*, Davvi Girji OS, Karasjok 1997, s. 64.

W Skandynawii ich siedziby na południu i wzdłuż wybrzeża współwystępowały z siedzibami wikingów, które w głębi lądu sięgały na północ do linii Trondheim – jezioro Storsjön – Ornsköldsвик, a wzdłuż wybrzeża docierały, choć sporadycznie, do dzisiejszego okręgu Troms²⁸⁴.



Źródło: I. Zachrisson i in., *Möten i Gränsland. Samer och germaner i Mellanskandinavien*, Statens historiska museum, Stockholm 1997, s. 219. Liniami poziomymi zaznaczono obszary zasiedlone przez ludy nordyckie, pionowymi – przez Saamów.

²⁸⁴ I. Zachrisson i in., *Möten i Gränsland. Samer och germaner i Mellanskandinavien*, Statens historiska museum, Stockholm 1997, s. 219.

Z upływem kolejnych wieków linie stałego osadnictwa szwedzkiego, norweskiego i fińskiego przesuwają się coraz bardziej na północ, powodując stałe zmniejszanie obszarów zamieszkałych przez Saamów i doprowadzając do ich stopniowej asymilacji z dominującymi społecznościami, począwszy od przechodzenia na chrześcijaństwo, a na przyjmowaniu pozostałych obcych wzorców kulturowych skończywszy. Pamiętać jednak należy, że generalnie im dalej na północ, tym tereny przedstawiały mniejszą wartość osadniczą dla kolonistów zajmujących się rolnictwem. Mieszkańcy osad leżących wzdłuż wybrzeża trudnili się głównie połowem ryb, które sprzedawali później na południe, skąd w zamian otrzymywali inne potrzebne do życia towary. Przypomnijmy, że wspomina o tym gubernator Finnmark Lilienskiöld, wychwalając saamskie umiejętności radzenia sobie w trudnym środowisku i przeciwstawiając im bezradność norweskich osadników. W istocie więc im dalej na północ, tym żyjący bliżej z naturą i trudniący się tradycyjnymi zajęciami: myślistwem, rybołówstwem i hodowlą reniferów Saamowie, zwłaszcza ci żyjący wewnątrz łądu, nie odczuwali faktycznie konkurencji ze strony pojedynczych przybyszów z południa. Sytuację tę przez wieki zmieniały dwie okoliczności. Po pierwsze, propagowanie chrześcijaństwa, które jak się miało okazać, szczególnie przybrało na sile po przejściu państw nordyckich na protestantyzm. Po drugie, zainteresowanie państw i przemysłu eksploatacją występujących na północy zasobów mineralnych.

Nieco odmienna sytuacja miała miejsce na terenie obecnej Finlandii, której terytorium w większości zajęte było przez Saamów. Wydaje się, że relacje obu grup etnicznych były dużo bliższe niż w zachodniej części Fennoskandii. Wiemy, że powszechne były mieszane małżeństwa, a w lokalnych społecznościami Saamowie zajmowali podobną pozycję społeczną jak postępujący z południa Finowie. Z drugiej strony fińscy osadnicy przejmowali elementy stylu życia od obecnych na nowo zasiedlanych obszarach autochtonów, a ci ostatni – elementy kultury kolonistów. Widać to także współcześnie w specyficznych formach hodowli w Finlandii, które są być może efektem włączenia doświadczeń Saamów do form gospodarowania przyniesionych z południa²⁸⁵.

Jak się wydaje, relacje fińsko-saamskie miały przez długi czas najbardziej partnerski, równorzędny charakter, dochodziło do mieszania obu społeczności i samorzutnych procesów asymilacji, ale też zlewania się kultur i społeczności. Dopiero gdy ekspansja osadników z południa sięgnęła współczesnej północnej Finlandii, nasilił się opór Saamów, który w końcu znalazł odgórne wsparcie. W 1584 r. król Szwecji Jan III Waza wyznaczył obszar, który miał być zastrzeżony wyłącznie dla nich, a w sto lat później podobnie uczynił Piotr Wielki, odbierając prawosławnym cerkwiom ziemie i przywileje, które uzyskały

²⁸⁵ Ø. Vorren, E. Manker, *Lapończycy...*, s. 175.

wcześniej kosztem Łoparów i przywracając je poprzednim właścicielom. Analogiczne strefy wyznaczane były także w Szwecji właściwej, jednak z czasem dochodziło do ich naruszania przez przybyszy z południa, którzy jednocześnie mieli znacznie większe możliwości uzyskania wsparcia lokalnych administracji i sądów w konfliktach o ziemię z Saamami. W efekcie, nawet pomimo wyznaczenia specjalnych stref ochronnych, obszary zasiedlone i użytkowane przez autochtonów były powoli, lecz sukcesywnie ograniczane. Co jednak ważne – wyznaczenie stref przeznaczonych wyłącznie dla Saamów powodowało równoległe dwa negatywne zjawiska. Po pierwsze, w Szwecji autochtoni mieszkający poza tymi obszarami byli przymusowo usuwani z zajmowanej ziemi i do nich przesiedlani²⁸⁶, po drugie, wyznaczenie stref było wstępem do obowiązującej w Szwecji do współczesności polityki segregacji, wypychania Saamów poza główny nurt życia społecznego, politycznego i gospodarczego, zamykania w izolowanych enklawach.

Wracając do chrystianizacji ludów Dalekiej Północy, zabytki piśmiennicze z początku drugiego tysiąclecia wskazują, że Saamowie byli w tym okresie właściwie wyłącznie wyznawcami własnych szamanistycznych religii. Podział na chrześcijańskich wikingów i niechrześcijańskich pozostałych mieszkańców wprowadza np. *Historia Norwegiae* z połowy XII w. nieznanego autora²⁸⁷. Podobnie jak inne zabytki piśmiennictwa z tego okresu ostrzega przed zapuszczaniem się na tereny zajmowane przez Lapończyków w związku z ich barbarzyństwem i dzikością wynikającą z bezbożności. Wydaje się, że w większym zakresie chrześcijańskie misje zaczęły działać wśród Saamów od XIII w., jednak aż do XVII stulecia nie była to działalność szczególnie nasilona, a przez to i uciążliwa dla autochtonów.

Po rozpoczęciu reformacji i przyjęciu w XVI w. luteranizmu przez oba nordyckie królestwa, a więc Danię (dla Danii i Norwegii) i Szwecję (dla Szwecji i Finlandii), od XVII w. działalność misyjna nasiliła się. Wiązała się ona nie tylko z masowym i przymusowym nawracaniem Saamów na chrześcijaństwo, ale przede wszystkim ze zwalczaniem przejawów, przedmiotów i osób związanych z tradycyjnymi wierzeniami. Oznaczało to, że szczególnym represjom poddani zostali saamscy szamani (*noaidzi*), a na zniszczenie narażone były przedmioty i miejsca odprawianych przez nich rytuałów. Elementem zwalczania pogaństwa, były oskarżenia *noaidów* o uprawianie magii. Jak wskazują źródła historyczne,

²⁸⁶ W latach 1720–1729 przeprowadzona została akcja przymusowego wysiedlania lub zmiany stylu życia na osiadły i porzucenia pasterstwa reniferów wobec Saamów obecnych w prowincjach Västmanland, Kopparberg i Gästrikland.

²⁸⁷ *A History of Norway* [w:] C. Phelpstead (wstęp i komentarz), *A History of Norway and the Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*, Short Run Press Limited, Viking Society for Northern Research 2001, s. 2.

w norweskiej części Arktyki w XVII w. odbyło się 175 procesów o czary, z czego około 20% skierowanych było przeciw Saamom, w przytłaczającej większości *noaidom*. Część zakończyła się śmiercią szamanów na stosie wraz z służącymi magii przedmiotami, a w szczególności obrzędowymi bębnami²⁸⁸.

Aktywnie działający w XVII w. misjonarze zarówno szwedzcy, jak i duńscy (norwescy) dumni byli z masowych nawróceń pogańskich Saamów w czasie podróży do ich siedzib. Dla przykładu: pastor i misjonarz Thomas von Westen, który na początku XVIII w. podjął trzy wyprawy na Północ, by nawracać jej mieszkańców, podawał, że już w trakcie pierwszej podróży udało mu się nawrócić na chrześcijaństwo ponad tysiąc Saamów. Prócz niszczenia świętych miejsc pogańskich religii szczególną uwagę zwracano na służące *noaidom* w trakcie obrzędów rytualne bębny. Z pierwszej podróży wskazany misjonarz wysłał do Kopenhagi około siedemdziesięciu tego typu przedmiotów, które jednak spłonęły w późniejszym pożarze²⁸⁹. Bębny obrzędowe zwalczane były z tak dużą zaciekłością²⁹⁰, że do dziś przetrwało ich niewiele²⁹¹, ale te, które istnieją, służą dzięki bogatej ornamentyce przedstawiającej sceny z mitów, wierzeń i życia Saamów badaniom nad ich kulturą²⁹² i są obecnie przedmiotem konfliktów pomiędzy muzeami a społecznościami Saamów domagającymi się ich zwrotu²⁹³.

Ciekawym elementem historii ewangelizacji Saamów było pojawienie się w połowie XIX w. laestadianizmu – radykalnego nurtu luteranizmu założonego przez pastora i Saama z pochodzenia Larsa Leviego Læstadiusa. Dostrzegając zacofanie swoich rodaków oraz szerzące się wśród nich patologie, w szczególności alkoholizm, uznał, że jedynym ratunkiem będzie odnowa moralna w duchu powrotu do tradycji, surowości życia i obyczajów, a przede wszystkim absolutnej abstynencji. Powrót do tradycji oznaczał w tym przypadku odrzucenie

²⁸⁸ Szerzej zob. A. Poulsen, *A Harmless dissenter or a diabolic sorcerer? The 1692 witch trial of the Sami*, „Historisk tidsskrift” 2002, Vol. 81, No. 2–3, s. 319–346; L.H. Willumsen, *Witches of the North: Scotland and Finnmark*, Brill, Leiden–Boston 2013, s. 242 i nast.

²⁸⁹ T. Gabrielsen, *Thomas von Westens runeemme 1723*, [online] http://finnmarkforlag.no/09_16.html (dostęp 30.11.2015).

²⁹⁰ Za ich ukrywanie i przechowywanie groziła kara śmierci (L. Dziegiel, *Norwegia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 317).

²⁹¹ Prawdopodobnie około 80–90, choć co do części trudno określić dokładne pochodzenie. Być może spotkać też można jeszcze nieopisane w zbiorach prywatnych. Pełne zestawienie zob. T. Gjerde, *Type, origin and location of all surviving Sámi drums*, [online] old.norse, <http://old.no/samidrum/locations.html> (dostęp 30.11.2015).

²⁹² Szerzej zob. H. Rydving, *Tracing Sami Traditions. In Search of the Indigenous Religion among the Western Sami during the 17th and 18th Centuries*, The Institute for Comparative Research in Human Culture, Novus, Oslo 2010. Ornamentyce umieszczanej na bębnach rytualnych poświęcona jest część II.

²⁹³ A. Westman, *Samisk trummor; vilken är deras betydelse idag?* [w:] *Vem äger kulturarvet?*, Svenskt Fjäll-och Samemuseum, Jokkmokk 2002, s. 55–59.

współczesnych mu nowoczesnych idei, a nie nawiązywanie do saamskiej przeszłości, zwłaszcza tradycyjnego szamanizmu. W krótkim czasie laestadianizm zyskał wielu członków z różnych mieszkających na Północy grup etnicznych, twórca nurtu został natomiast inspektorem wszystkich saamskich parafii²⁹⁴.

We wschodniej części zajmowanego przez Saamów obszaru Fennoskandii działania chrystianizacyjne prowadził pierwotnie Kościół prawosławny, dopiero z czasem odczuwający konkurencję ze strony misjonarzy szwedzkich. Warto pamiętać, że jednym ze szwedzkich mitów założycielskich jest na wpół mityczna datowana na połowę XII w. wyprawa krzyżowa ze Szwecji przez Zatokę Botnicką w rejon dzisiejszego Turku i założenie tam pierwszej diecezji z misją chrystianizacji dzisiejszej Finlandii²⁹⁵. Chrystianizacja tej części Fennoskandii musiała się zatem rozpocząć od rozlokowanych na południu plemion fińskich i dopiero w dalszej kolejności, wraz z postępami, objąć mogła Saamów.

Jeśli chodzi o prawosławie szerzone na Północy przez Nowogród, a później przez Rosję, wydaje się, że choć ziemie Łoparów wraz z ich mieszkańcami często nadawane były cerkwiom i monastyrom, to ich działalność misyjna nigdy nie przybrała radykalnej postaci znanej ze Skandynawii XVII w. i na obszarze tym do XX w. przetrwało daleko więcej zabytków kultury i religii Saamów. Pierwsze cerkwie powstały na ziemiach Saamów w XV w. i były zależne od monastynu na Wyspach Sołowieckich²⁹⁶. Do XVII stulecia Kościół prawosławny stał się największym posiadaczem ziem w tej części Rosji. Jego zadaniem było głoszenie Słowa Bożego na podległych obszarach, zwalczanie luteranizmu, jak i neutralizacja wpływów Norwegii i Szwecji poprzez działalność monastynu w Petsamo czy cerkwi wzniesionych przy granicy z Norwegią (Danią) nad rzeką Paatsjoki, a więc działalność *stricte* polityczna w służbie państwa²⁹⁷. I choć oficjalnie uznano wszystkich Łoparów na półwyspie Kola za chrześcijan w połowie XVIII w., w rzeczywistości do XX stulecia zachowało się wiele tradycyjnych wierzeń wymieszanych z elementami chrześcijańskimi²⁹⁸. Radykal-

²⁹⁴ Pisma Læstadiusa także w tłumaczeniu na angielski online: <http://www.laestadiustexter.se> (dostęp 30.11.2015).

²⁹⁵ Wyprawą dowodzić miał ówczesny król Eryk IX, który dziś jako św. Eryk jest patronem Szwecji. Niestety, źródła historyczne z tego okresu nie potwierdzają legend o wyprawie, a informacje o niej znajdujemy dopiero w pochodzącej z XIV w. *Kronice Eryka*. Por. T. Cieślak, *Historia Finlandii*, Wrocław 1983, s. 22–23.

²⁹⁶ Późniejszy pierwszy eksperymentalny łagier.

²⁹⁷ J. Porsanger, *The Eastern Sámi and the missionary policy of the Russian Orthodox Church* [w:] A.L. Siikala, B. Klein, S.R. Mathisen (red.), *Creating Diversities – folklore, religion and the politics of heritage*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 2004, s. 108–111.

²⁹⁸ J. Sergejeva, *The Eastern Sámi: a short account of their history and identity*, „Acta Borealia” 2000, No. 2, s. 21.

na rozprawa z szamanami miała miejsce dopiero w latach trzydziestych XX w. w ramach szerszego procesu walki z religiami w Kraju Rad.

W odniesieniu do drugiego z zasygnalizowanych elementów egzogennych zachodzących przemian, tj. eksploatacji zasobów mineralnych Dalekiej Północy, początek tego procesu datować należy na 1635 r., kiedy otwarta została kopalnia srebra w Nasaffjäll w Szwecji. Wiadomo, że rekrutacja do pracy odbywała się w trybie zbliżonym do poboru do wojska, a więc była przymusowa, choć za pracę robotnicy otrzymywali wynagrodzenie. Saamowie nie byli zatrudniani jako górnicy, musieli jednak świadczyć prace transportowe, wykorzystując własne zaprzęgi reniferów. Oznaczało to konieczność przewożenia dużych ładunków urobku z kopalni do Silbojokk, gdzie przetwarzano rudę, czyli około sześćdziesięciu kilometrów w jedną stronę. Niezwykle trudne warunki pracy obcej sposobowi życia Saamów powodowały, że wielu z nich, by jej uniknąć, uciekało z rodzinami na północ do Norwegii. Odpowiedzią królestwa Szwecji było rozlokowanie w rejonie wojska z zadaniem zapobieżenia ucieczkom i zmuszenia autochtonów do pracy. To tylko wzmogło konflikty powodowane także rozkradaniem należnego wynagrodzenia przez nadzorców czy stosowaniem drastycznych kar, np. podtapiania w przerębłach dla zmuszenia do pracy. Z czasem warunki pracy poprawiały się dzięki wzmoczeniu nadzoru nad działalnością kopalni, jednak jej okolice wyludniły się w wyniku masowych ucieczek Saamów na północ²⁹⁹. Kopalnia działała przez ćwierć wieku, a dzięki nowym odkryciom otwierane były kolejne, ale przez całe stulecie sposób ich organizacji i warunki pracy były zbliżone do opisanych.

Kolejne odkrycia pokładów srebra, choć wpływały mocno na życie okolicznych mieszkańców, nie oznaczały radykalnych zmian dla całych regionów. Siedemnastowiecznej zaangażowanej w wojnę trzydziestoletnią Szwecji zależało na możliwie jak największej produkcji srebra, punktowe odkrycia pojedynczych złóż nie przekładały się jednak na zmianę obrazu życia mieszkańców całego obszaru szwedzkiej Północy. Dopiero XIX w. – z jego rewolucją przemysłową generującą szybko rosące zapotrzebowanie na surowce, a jednocześnie udostępniającą technologie umożliwiające ich wydobywanie, transport i przeróbkę w trudnych warunkach Dalekiej Północy – znacząco zmienił obraz niektórych rejonów tej części Fennoskandii. Warto pamiętać, że np. Szwecja okazała się z czasem największym na świecie eksporterem rudy żelaza, a największe, najłatwiej dostępne i o najwyższej jakości surowca złoża znajdują się na Północy, w Laponii. Wprawdzie najbogatsze z nich – złożo w Kirunie – zaczęto intensywnie eksploatować dopiero od początku XX w., kiedy powstała linia kolejowa

²⁹⁹ *If History repeats itself...*, [online] Laplandica, <http://laplandica.com/2008/01/27/if-history-repeats-itself%E2%80%A6> (dostęp 30.11.2015).

łącząca to miasto z Luleą nad Zatoką Botnicką (1899 r.) i Narwikiem nad Morzem Norweskim (1902 r.), a jednocześnie przecinająca w poprzek półwysep i docierająca do 68 równoleżnika (Narwik), a więc za koło podbiegunowe. Pierwszą kopalnię żelaza uruchomiono w okolicach Norbotten już jednak w 1647 r. O skali wydobycia i zasobności złóż świadczyć może choćby to, że różnorakie surowce mineralne ukryte pod ziemią w północnej części Fennoskandii były przyczyną zainteresowania tym obszarem potęg biorących udział w II wojnie światowej³⁰⁰, a dostęp do nich stał się m.in. przesłanką walk o norweski Narwik.

Kopalnia w Kirunie może być ilustracją wpływu ekspansji gospodarki na północ na życie Saamów. Choć zaprzęgi reniferów nie są od dawna wykorzystywane do transportu urobku, możemy wskazać szereg zjawisk analogicznych zresztą do występujących w innych miejscach świata, gdzie współczesna gospodarka wkracza na tereny wykorzystywane dotąd w tradycyjny sposób przez ludy rdzenne. Po pierwsze, lokacja nowej fabryki czy kopalni wymaga wyłączenia zajmowanych przez nią terenów z innej działalności. Po drugie, taka inwestycja pociąga za sobą napływ pracowników dysponujących umiejętnościami i wiedzą niezbędną do świadczenia w nich pracy, których nie posiada ludność autochtoniczna. Wymaga to zapewnienia im mieszkań i odpowiedniego zaplecza społecznego, kulturalnego i administracyjnego, co w przypadku Kiruny oznaczało powstanie na północy liczącego około 20 tys. mieszkańców miasta, które przyciąga także firmy i osoby zajmujące się obsługą kopalni i osób w niej pracujących. Po trzecie, inwestycja niszczy lub degraduje okoliczne rejony czy to w wyniku składowania odpadów, czy emisji zanieczyszczeń. Olbrzymie hałdy w okolicach Kiruny są tego spektakularnym przykładem, a jeszcze dobitniejszym – zatrucie północno-zachodniej Syberii czy kanadyjskiej Alberty na skutek wydobycia ropy naftowej.

W efekcie ekspansji gospodarczej na dziewicze tereny autochtoniczni mieszkańcy przez wieki stawali przed wyborem, czy zmienić styl życia na osiadły i stać się robotnikami, czy opuścić dawne pastwiska i szlaki migracji reniferów i przenieść się w inne okolice, co oznaczało zarazem konieczność konkurowania o skromne zasoby z innymi, wcześniejszymi ich mieszkańcami. Nierzadkie były też sytuacje, że takiego wyboru nie mieli, lecz decyzja była podejmowana przez władze państwowe i w razie konieczności egzekwowana siłą. Bez względu na to, o którym z państw nordyckich mowa, zawsze interesy Saamów musiały ustąpić przed potrzebami przemysłu i przybyłych z południa osadników.

Do opisanych powyżej procesów dodać należy jeszcze jeden, jakim było wzmacnianie suwerenności państw nad omawianymi obszarami, ich delimita-

³⁰⁰ J. Joesten, *The Scramble for Swedish Iron Ore*, „Foreign Affairs” 1938, Vol. 16, No. 2, [online] <https://www.foreignaffairs.com/issues/1938/16/2> (dostęp 30.11.2015).

cji i coraz ściślejszego pilnowania wyznaczanych granic, na co wpływ miały także procesy i wydarzenia historyczne mające miejsce często daleko od Laponii, a nawet całej Fennoskandii. Jak wspomniano, jeszcze w XIV w. najdalej wysunięta na północ część współczesnej Norwegii – Finnmark była wolnym terytorium i wszystkie sąsiednie państwa swobodnie tam handlowały i zbierały podatki, a przenikanie i nakładanie się wpływów widoczne było także na innych obszarach Dalekiej Północy. Nie można jednak zapominać, że krzepnące okoliczne państwa traktowały Północ jako kierunek swobodnej, bo nienaruszającej interesów lub terytoriów innych państw ekspansji. Oczywiście także w odniesieniu do omawianych obszarów dochodziło w końcu do spotkania i konieczności delimitacji, początkowa swoboda była jednak dużo większa.

Wyznaczanie granic było dla Saamów o tyle uciążliwe, że jak się miało z czasem okazać, utrudniało swobodne migracje z reniferami w półrocznym trybie. Wprawdzie jeszcze pod koniec XIV w., gdy Eryk Pomorski zostawał władcą trzech połączonych unią kalmarską państw nordyckich, tereny uznawane obecnie za obszar rdzenny Saamów nie były uważane za należące bezpośrednio do żadnego z nich – z wyjątkiem pasa wzdłuż wybrzeża Norwegii. Gdy jednak ponad wiek później udane powstanie w Szwecji wyniosło na tron dynastię Wazów, cały półwysep był już politycznie podzielony. W ten sposób wytworzyły się dwie główne linie podziału. Jeżeli chodzi o pierwszą z nich, linię oddzielającą Danię-Norwegię od Szwecji z Finlandią, wyznaczone wzdłuż niej granice okazywały się dla Saamów mało uciążliwe. Przyjmowane zwykle rozwiązania obrazuje traktat z Strömstad z 1751 r. Choć wyznaczono w nim nową granicę pomiędzy Norwegią a Szwecją, to w odniesieniu do Saamów postanowiono, że mogą swobodnie ją przekraczać wraz ze swymi stadami. Co więcej – przyjęto, że mają podlegać obowiązkowi podatkowemu tylko w jednym kraju. O tym, w którym, decydować miało położenie zimowych pastwisk. Ci autochtoni, którzy nie posiadali osobnych zimowych pastwisk lub były one podzielone granicami, mogli swobodnie wybierać, do którego państwa chcą należeć³⁰¹.

Drugą, ważniejszą, była granica pomiędzy Rosją a państwami nordyckimi nakładająca się na linię podziału religijno-kulturowego, coraz pilniej strzeżona i z czasem coraz trudniejsza do przekroczenia nawet dla przemieszczających się bezdrożami Saamów. Granica ta została przesunięta na zachód i częściowo zamknięta w XIX w., gdy Finlandia przestała być częścią Szwecji, a trafiła jako wielkie księstwo pod berło Romanowów. O jej zamknięciu w XIX w. prócz wojen zdecydowały względy gospodarcze. Otóż Saamowie przekraczający granicę norwesko-fińską zwykle wypasali swe renifery przez osiem miesięcy w roku

³⁰¹ K. Nickul, *The Lappish Nation (Uralic and Altaic Series, Vol. 122)*, Psychology Press 1997, s. 52–54.

w Finlandii, a tylko przez cztery w Norwegii. W interesie więc fińskich hodowców granica została zamknięta w 1852 r. dla migrujących pasterzy. Zmusiło to dużą część norweskich Saamów do stałego przesiedlenia się na południe, głównie w okolice jeziora Inari w Finlandii oraz miejscowości Karesundo w Szwecji, której granica z Finlandią wciąż była otwarta dla koczowników. W rezultacie w najgorszym położeniu znaleźli się hodowcy z norweskiego Finnmark odcięci od swych zimowych pastwisk, a jednocześnie dzielący swe tereny z przybywającymi w lecie pasterzami ze Szwecji. U schyłku XIX w. zamknięta dla migrujących pasterzy została także granica szwedzko-fińska. Zasoby regionu Karesundo okazały się zbyt skąpe po ustaniu możliwości korzystania z pastwisk po stronie fińskiej, co zaowocowało dalszą migracją Saamów na południe Szwecji, gdzie jednak byli niechętnie przyjmowani zarówno przez mieszkających tam wcześniej saamskich pobratymców, jak i przez pozostałych mieszkańców³⁰².

1.1. Segregacja i asymilacja

Rezultatem wszystkich opisywanych procesów był wyraźnie niższy status społeczny Saamów we wszystkich państwach, które zamieszkiwali. Stereotypowo postrzegani byli jako zacofani i negatywnie kategoryzowani, choć zjawisko to występowało zapewne z różnym nasileniem i w pewnym uproszczeniu można przyjąć, że najbardziej powszechne było w Norwegii, w nieco mniejszym stopniu dotyczyło Szwecji, natomiast najsłabsze odium społeczne ciążyło na nich w Finlandii należącej w XIX w. do imperium Romanowów. Sytuacja w młodym Związku Radzieckim była jeszcze bardziej skomplikowana, gdyż oficjalne równouprawnienie wszystkich narodów przesłaniało wyraźne uprzywilejowanie Rosjan i innych ludów słowiańskich, za którymi podążały narody tytularne, tj. posiadające jednostki podziału administracyjno-terytorialnego nazwane od ich etnonimu. Dodatkowo od schyłku lat dwudziestych dynamiki nabierały procesy walki z religiami oraz przemian społecznych i gospodarczych obejmujących także Daleką Północ³⁰³, w tym kolektywizacja stad³⁰⁴ i coraz szersza eksploatacja zasobów naturalnych i mineralnych. Nie mniej istotne było

³⁰² Tamże, s. 54–55.

³⁰³ Szerzej zob. A. Kotljarchuk, *Kola Sami in the Stalinist Terror. A Quantitative Analysis*, „Journal of Northern Studies” 2012, Vol. 6, No. 2, szczególnie s. 65–76.

³⁰⁴ Bułgarski badacz Yulian Konstantinov przez lata po kilka miesięcy w roku wędrujący z koczownikami po półwyspie Kola w swej książce *Reindeer-herders: field-notes from the Kola Peninsula 1994–95* (Uppsala Universitet 2005) wskazuje np., że kolektywizacja była zgodna z występującymi ówczesnie wśród Loporów procesami zwiększania stad i wspólnej opieki nad zwierzętami, a więc w początkowym okresie nie zmieniała ich zwyczajów i relacji między członkami *siida*.

upowszechnienie szkolnictwa prowadzonego w języku rosyjskim i w dużej części w internatach położonych z dala od domów rodzinnych. Wszystko to sprawiało, że język i kultura autochtonów pospiesznie roztopiały się w totalitarnym tyglu wytapiającym nowego radzieckiego człowieka z mozaiki narodów, kultur i religii obecnych na terytorium Związku Radzieckiego.

Wracając do zachodniej części Fennoskandii, warto zauważyć, że pomimo dominującej pozycji Szwecji w trwającej w XIX w. unii personalnej z Norwegią sytuacja Saamów w obu tych państwach miała różne oblicze. Polityka prowadzona w Szwecji obejmowała działania od świadomej dyskryminacji, przez segregację do przymusowej asymilacji. Wydaje się, że początki takiego stanu rzeczy datować można już na 1673 r., kiedy edyktem dotyczącym prowincji Lapmark (Laponii) została ona otwarta dla szwedzkich osadników. W dokumencie tym stwierdzono m.in., że Lapończycy są barbarzyńcami i nie mają żadnych legalnych praw do zajmowanej ziemi, że stworzeni są do hodowli reniferów w górach i wyłącznie temu zajęciu powinni się poświęcić, że są leniwi oraz że nie nadają się do żadnych działań wojennych³⁰⁵. Wyraźnie zatem stali się Saamowie ludźmi gorszej kategorii, a takie ich widzenie określało zarówno ich pozycję prawną, jak i społeczną. Z perspektywy czasu można zastanawiać się, czy w XVII w. rzeczywiście taki sposób postrzegania autochtonów był dominujący, czy szukano po prostu wygodnego uzasadnienia dla skierowanych przeciw nim działań, a w szczególności odbierania im ziemi. Niemniej opinie te stały się stereotypami kształtującymi przez kolejne wieki politykę państwa szwedzkiego wobec Saamów i społeczne postawy. Z czasem ukształtowała się praktyka dopuszczająca dwa alternatywne i skrajne rozwiązania. Autochtoni mogli pozostać Saamami, co oznaczało gorszą pozycję społeczną i niski status materialny wynikający z faktu, że taki wybór oznaczał obowiązek zajmowania się wyłącznie hodowlą reniferów, lub mogli wyrzec się własnej tożsamości i stać się „prawdziwymi” Szwedami, uzyskując w ten sposób prawo do wykonywania innych zawodów. Nie dopuszczano żadnych rozwiązań pośrednich. Saamowie chcący podjąć inne zajęcia zarobkowe musieli więc zrezygnować z hodowli i pozbyć się posiadanych stad reniferów, a na późniejszy powrót do tradycyjnych zajęć nie otrzymywali zgody lokalnych urzędników. Wytworzył się w ten sposób wśród nich podział – podobny do sytuacji kanadyjskich Indian – na zarejestrowanych Saamów posiadających specjalny status i pozostałych traktowanych analogicznie jak reszta społeczeństwa szwedzkiego. Począwszy od drugiej połowy XIX w., ci pierwsi Saamowie zostali praktycznie zamknięci w ich górskim getcie, a granica między nimi a resztą społeczeństwa usankcjonowana

³⁰⁵ Ch. Paulston, *Sociolinguistic Perspectives on Bilingual Education*, Multilingual matters Ltd, Bristol 1992, s. 51.

została kodeksem z 1886 r. (*Odlingsgränsen*), zgodnie z którym podzielono tereny gmin na północy na odrębne obszary przeznaczone wyłącznie dla hodowli i do innych form gospodarowania. Regulacje w nim zawarte przyznawały również Saamom wyłączność w hodowli reniferów, zakazując tego typu działalności innym osobom, w tym Saamom nierejestrowym. Jeszcze dalej poszła ustawa z 1928 r. dotycząca wypasu reniferów, w której za Saama uznano wyłącznie osoby spełniające równocześnie dwa kryteria: posiadanie saamskich przodków i pochodzenie z rodziny, która od co najmniej dwóch pokoleń zajmuje się hodowlą reniferów³⁰⁶. W świetle prawa Saam był hodowcą reniferów, a równocześnie hodowca reniferów – Saamem. Każdy, kto prowadził inną działalność, nie mógł być uznany za autochtona i nikt, kto nie był za takiego uznany, nie mógł zajmować się hodowlą reniferów.

Wsparciem dla opisanej powyżej polityki był system edukacji skierowany do dzieci autochtonów. Pierwotnie szkoły prowadzone były przez Kościół luterński i jako takie nastawione również na wzmocnienie chrześcijaństwa. Dzięki temu jeszcze w XVII w., a więc na długo przed innymi grupami społecznymi, część saamskich dzieci objęta została obowiązkiem szkolnym, na co wpływ miała również próba prowadzonego z pozycji paternalistycznych cywilizowania „dzikusów”. Pierwotny paternalizm nastawiony na integrowanie młodych autochtonów stopniowo zastępowała jednak segregacja i zamykanie w getcie. Z czasem ukształtowało się specyficzne szkolnictwo skierowane wyłącznie do dzieci pasterzy reniferów – trwające krócej i przekazujące dużo mniejszy zakres wiedzy niż w innych szkołach. W szkołach takich mogły się uczyć wyłącznie dzieci Saamów, a jednocześnie zwykle nie przyjmowano ich do szkół powszechnych. Cykl kształcenia obejmował kilka tygodni nauczania prowadzonego przez pierwsze trzy lata w miesiącach letnich przez nauczycieli podróżujących wraz z koczownikami i przez kolejne trzy lata po trzy zimowe miesiące w szkołach stałych z internatami³⁰⁷. Z drugiej strony, dzięki odrębności tego systemu językiem nauczania mógł być saamski, a wśród przekazywanych treści duża część dotyczyła kultury, obyczajów i tradycyjnych form gospodarowania autochtonicznych pasterzy. System szkolny, odcinając saamskie dzieci od szans odnalezienia się w innych zawodach, jednocześnie dążył do wyposażenia w jak najlepszą wiedzę służącą pasterstwu reniferów, a to nieuchronnie prowadziło do

³⁰⁶ Ch. Allard, *Who Holds the Reindeer-herding Right in Sweden? A Key Issue in Legislation* [w:] N. Bankes, T. Koivurova (red.), *The Proposed Nordic Saami Convention: National and International Dimensions of Indigenous Property Rights*, Bloomsbury Publishing 2013, s. 212.

³⁰⁷ L. Lundmark, *Saami policy in the shadow of racism* [w:] *The Saami – an Indigenous People in Sweden*, Edita Västra Aros, Västerås 2005, s. 14–15. Lundmark wskazuje też, że duży wpływ na politykę państwa wobec Saamów miało uznanie dla tez darwinizmu społecznego, a później teorii rasowych.

utrwalania odrębności kulturowej i poczucia rdzennej tożsamości. Tak ukształtowana polityka segregacji najpełniejszy wyraz znalazła w ustawie z 1913 r. dotyczącej szkół dla koczowników, w której stwierdzono, że „Lapończyk powinien pozostać Lapończykiem, gdyż w ten sposób najlepiej służy krajowi”³⁰⁸.

Reasumując, wraz z ekspansją na północ i coraz szerszymi kontaktami z Saamami unaoczniającymi duże różnice kulturowe i ekonomiczne pomiędzy ludnością napływową a rdzenną Szwecja rozpoczęła działania zmierzające do ich cywilizowania i włączania w główny nurt życia społecznego. Prowadzono je z pozycji paternalistycznych, a „dzikusów” zamierzano cywilizować i nawracać nawet siłą dla ich dobra. W czasie gdy świat zaczął się modernizować, stał się areną rewolucji przemysłowej i tworzenia współcześnie rozumianych narodów, podejście to uległo radykalnej zmianie. Szwecja zaczęła prowadzić politykę segregacji, spychając Saamów do niższej kategorii ludzi zamkniętych w getcie hodowli reniferów w interiorze. Z drugiej strony proces ten ułatwił przetrwanie odrębności kulturowej i zachowanie języka wśród marginalizowanej części rdzennej populacji.

Odmienne niż w Szwecji zaczęły układać się w XIX w. relacje pomiędzy Saamami a państwem i społeczeństwem Norwegii. Choć od 1814 r. pozostawała ona w unii personalnej ze Szwecją, to procesy modernizacji miały nieco inny charakter. Zaważyło na tym zapewne zapóźnienie procesu narodotwórczego połączone być może z kompleksem wynikającym z wielowiekowej dominacji ze strony Danii, a od początku XIX w. Szwecji i pozostawianiem w cieniu tych dwóch państw. Niemniej jednak już na początku XIX w. świadomość narodowa elit okazała się na tyle silna, że dążyły one do pełnej suwerenności po wojnach napoleońskich, co zostało zablokowane przez zwycięską koalicję. Ale rozbudzone aspiracje i świadomość części społeczeństwa sprawiały, że w połowie wieku żywe były procesy narodotwórcze, a centralnym problemem stała się kwestia oczyszczenia języka z nawarstwiających się przez wieki duńskich naleciałości³⁰⁹. W ten sposób niższe warstwy społeczne stały się przedmiotem świadomej polityki elit państwowych zmierzającej do upowszechnienia świadomości narodowej i państwowej zgodnej z jednorodnym wzorcem – wcześniej niemożliwym z uwagi na obce wpływy, jak i silne zróżnicowanie regionalne wzmacniane układem geograficznym państwa, a w związku z tym dużymi problemami komunikacyjnymi. W skali ogólnopaństwowej oznaczało to m.in. stworzenie standardowego języka oraz wprowadzenie jednolitego programu nauczania w szkołach. Nie należy zapominać, że działania takie musiały być

³⁰⁸ Cyt. za: Ch. Paulston, *Sociolinguistic...*, s. 52.

³⁰⁹ M. Hroch, *Male narody Europy*, Zakład Naukowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003, s. 65–68.

skierowane także do zamieszkujących terytorium Norwegii mniejszości etnicznych. Od połowy XIX w. można mówić o planowej polityce norwegizacji, którą objęci byli pierwotnie Saamowie, a później także Kwenowie³¹⁰.

W 1851 r. parlament uchwalił ustawę (*Finnefondet*), w której promował nauczanie w języku norweskim i rugowanie saamskiego i fińskiego ze szkół. Jeszcze jednak przez kolejne trzydzieści lat posługiwanie się nimi zdarzało się zwłaszcza w nauczaniu religii i dopuszczalne były pewne regionalne odstępstwa od przyjętego wzorca. Polityka narzucania jednego wzorca językowego i kulturowej modernizacji zaostrzona została w 1880 r., kiedy zaczęto wydawać dyrektywy zakazujące używania języka innego niż norweski jako wykładowego oraz jako języka porozumiewania się w szkołach. Do zwalczania saamskiego i wpajania norweskiego także w prywatnych rozmowach między dziećmi przyczyniało się wielu nauczycieli w regionach rdzennych, dla których stworzony został specjalny system premiowania zależnego od postępów dzieci innych niż norweskojęzyczne w znajomości norweskiego.

Działania skierowane na akulturację dzieci wzmocnione były polityką prowadzoną w innych obszarach życia społecznego i gospodarczego państwa. Dla przykładu: od 1902 r. każdy, kto chciał kupić ziemię, musiał wykazać się znajomością norweskiego w mowie i piśmie. Po zerwaniu w 1905 r. unii ze Szwecją niepoddająca się norwegizacji część społeczności Kwenów i Saamów zaczęła być traktowana jako element obcy i niepewny, a nawet zagrażający bezpieczeństwu młodego państwa narodowego³¹¹. W tym czasie norweski stał się jedynym językiem dozwolonym w kontaktach z administracją państwa, przed sądami, a nawet w trakcie nabożeństw. W ten sposób każda osoba, która nie znała norweskiego, nie była w stanie brać udziału w żadnych przejawach życia publicznego na obszarze państwa. Polityka forsownej norwegizacji utrzymywała się aż do 1950 r., kiedy zaczęła słabnąć, by około 1980 r. zupełnie zaniknąć³¹².

W odniesieniu do Finlandii trudno mówić o działaniach analogicznych do mających miejsce w Szwecji lub Norwegii. Choć i tu do początku XIX w. Szwecja prowadziła politykę „cywilizowania”, to po utworzeniu Wielkiego Księstwa

³¹⁰ Pojęcie „Kwen” jest współcześnie dyskusyjne, jednak tradycyjnie odnosi się do potomków ludności fińskojęzycznej, która osiadała na terytorium współczesnej Norwegii od XVI do schyłku XIX w. i zachowała swą kulturową oraz językową odmienną. W zależności od przyjętych kryteriów obecnie może ich mieszkać w Norwegii do 30 tys. Szerzej zob. M. Petryk, *Norwescy Kwenowie – kontrowersyjna mniejszość*, [online] <http://www.etnologia.pl/europa/teksty/norwescy-kwenowie.php>.

³¹¹ O. Steinlien, *The Sami Law: A Change of Norwegian Government Policy Toward the Sami Minority?*, „The Canadian Journal of Native Studies” 1989, Vol. 9, No. 1, s. 2–4.

³¹² Szerzej zob. H. Minde, *Assimilation of the Sami – Implementation and Consequences*, „Gáldu Čála. Journal of Indigenous Peoples Rights” 2005, No. 3, s. 11–18.

Finlandii takie działania właściwie ustały. Trudno także dopatrzeć się w polityce wewnętrznej imperium działań nakierowanych na budowanie jednorodnego narodu z istniejącej mieszanki etnicznej. Po odzyskaniu niepodległości młode państwo musiało najpierw zmierzyć się z wojną domową, a później ułożyć swe relacje z różnymi mniejszościami mieszkającymi w jego granicach, w tym przede wszystkim z dużą liczbą ludności uważającej się za Szwedów lub porozumiewających się wyłącznie w tym języku. Wpłynęło to z konieczności na większą otwartość państwa dla mniejszości etnicznych. Nie bez znaczenia było też zapewne podobieństwo sposobów gospodarowania i stylów życia fińskich i saamskich mieszkańców północnej Finlandii, np. duża liczba fińskich hodowców reniferów. W rezultacie stereotypy o zapóźnionych Saamach funkcjonowały w tym państwie na poziomie społecznym, nie rodziły jednak konsekwencji w postaci świadomie prowadzonej polityki skierowanej przeciw kulturze czy językowi tej grupy etnicznej.

2. Emancypacja Saamów

U progu XX w. Saamowie stali się reliktowymi społecznościami rozrzuconymi na Dalekiej Północy na terytoriach czterech suwerennych państw. W pewnym uproszczeniu, im dalej na północ i w głąb interioru mieszkali, tym słabsze były ich kontakty z nowoczesnym światem i tym swobodniej mogli funkcjonować w tradycyjny sposób. Kolejne społeczności traciły jednak związek z tradycyjnym językiem i elementami kultury, przechodząc drogę asymilacji zgodną z tendencjami wyznaczonymi na przełomie XVIII i XIX w. przez liberałów francuskich, lub żyły w izolowanych, postrzeganych jako zapóźnione społecznościach. Nawet w tych warunkach pojawiały się jednak osoby, którym ich los był szczególnie bliski, i to pochodzące spośród własnych elit, jak i z zewnątrz – z dominujących grup etnicznych, a nawet z innych państw. W połowie XIX w. należy do nich zaliczyć bez wątpienia wspomnianego już Larsa Leviego Laestadiusa, twórcę laestadianizmu, głosiciela konieczności odnowy obyczajowej, a jednocześnie wzmocnienia pozycji Saamów w otaczającym społeczeństwie. Punktem centralnym w jego działaniach pozostawała jednak luterkańska religia, niekoniecznie akceptująca wszystkie elementy rdzennej kultury.

Najważniejszym duetem, który w nieoceniony sposób przysłużył się dla poznania i zachowania kultury Saamów oraz położył podwaliny pod powolny proces zmiany ich postrzegania, byli Johan Olafsson Turi i Emilie Demantt-Hatt. Pierwszy był urodzonym w połowie XIX w. w okolicy Kautokeino Lapończykiem, który osobiście doświadczył wszelkich dotyczących autochtonów plag,

w tym konieczności przeprowadzki do Finlandii, a później do Szwecji w związku z sytuacją geopolityczną i zamykaniem granic, naporu nordyckich osadników i odbierania przez nich ziemi autochtonom, poniżania ze strony urzędników i innych członków społeczeństwa. Dzięki pochodzeniu i doświadczeniu życiowemu świetnie znał kulturę swej grupy etnicznej oraz warunki jej życia i pragnął je opisać, choć czytać i pisać nauczył się dopiero w wieku dojrzałym. Emilie Demantt-Hatt była Dunką. Zafascynowana Saamami, pragnęła spędzić wśród nich nieco czasu, by poznać zwyczaje, tradycje i codzienne życie jakże różne od tego, co znała z wychowania w kupieckim domu i studiów w Kopenhadze³¹³. Przypadek, który sprawił, że spotkali się w pociągu na szwedzkiej Dalekiej Północy, zaowocował kilka lat później dwiema książkami – pierwszą o Saamach napisaną przez Saama³¹⁴ i pierwszą napisaną przez kobietę opowiadającą o jej życiu wśród koczowników³¹⁵. Obie przynoszą nową perspektywę badawczą i nie przedstawiają tematu z punktu widzenia ówczesnego człowieka cywilizowanego – bez względu na to, czy darzącego Saamów sympatią, czy widzącego w nich wyłącznie „dzikusów”. Obie także ukazują rzeczywiste życie i codzienny trud Saamów, nie stroniąc od przedstawiania często niszczącego wpływu cywilizowanego świata³¹⁶. Opracowanie Turiego jest obecnie cennym źródłem głębokiej, wynikającej z własnego doświadczenia wiedzy o życiu Saamów u schyłku XIX stulecia i na przełomie wieków, a przez to źródłem unikalnym. Turi stał się zarazem dumą i symbolem odrodzenia Saamów jako pierwszy autor pochodzący z tej grupy etnicznej.

Kolejną obok Johana Turiego osobą, która symbolizuje współcześnie saamską emancypację, był żyjący także na przełomie wieków Isak Saba. Urodzony na Dalekiej Północy w norweskiej prowincji Finnmark, został pierwszym Saamem, który wybierając karierę w polityce, dotarł aż do parlamentu, gdzie zasiadł w 1909 r. jako deputowany z ramienia Arbeiderpartiet (Partia Pracy). Dzięki zdobytemu wykształceniu pracował jako nauczyciel, działał lokalnie i regionalnie na rzecz społeczności, z której pochodził, był poetą i jednym z au-

³¹³ K. Kuutma, *Collaborative ethnography before its time: Johan Turi and Emilie Demant Hatt*, „Scandinavian Studies” 2003, Vol. 75, Issue 2, s. 168 i nast.

³¹⁴ J.O. Turi, *An Account of the Sámi: A Translation of Muitalus Sámiid Birra* (tłum. Th. Dubois), Nordic Studies Press 2011 (J. Turi, *Muitalus Sámiid birra*, Kopenhaga 1910). Książka została napisana przez Turiego w saamskim północnym, a przez Demantt-Hatt opracowana oraz przetłumaczona na duński.

³¹⁵ E. Demant-Hatt, *With the Lapps in the High Mountains: A Woman Among the Sami, 1907–1908* (tłum i red. B. Sjöholm), University of Wisconsin Press 2013 (w orginale: E. Menant-Hatt, *Med Lapperne i høfjeldet*, 1913).

³¹⁶ Por. V. Hirvonen, „*Muitalus Sámi eatnama dovdameahttun elliid birra*” – *girječálli Johan Turi kolonialisma geavadiid árvvoštallin*, „*Sámi diedalaš áigečála*” 2011, No. 2 i 2012, No. 1 (numer łączony poświęcony Turiemu), s. 7–17.

torów pisujących do pierwszej wychodzącej przez dłuższy czas gazety Saamów w Norwegii – założonej w 1904 r. „Sagai Muittalægje” („Dostarczyciel Wiadomości”)³¹⁷. Była ona głównym medium wspierającym Sabę w trakcie kampanii. Dla współczesnego ruchu saamskiego i legendy Isaka Saby najistotniejsze wydaje się jej wydanie datowane na 1 kwietnia 1906 r., w którym większość pierwszej strony zajął jego wiersz *Sámi soga lávlla* (*Pieśń o Saamach*). Po wielu latach, w 1986 r., w trakcie XIII Międzynarodowego Zjazdu Saamów w Åre w Szwecji słowa wiersza zostały uznane za oficjalny hymn wszystkich Saamów, a sześć lat później zatwierdzona została do nich melodia autorstwa Arne Sørli. Redaktorem naczelnym pisma był morski Saam, z zawodu również nauczyciel – Anders Larsen. Spod jego ręki wyszła opublikowana w 1912 r. pierwsza nowela w północnym saamskim – *Beaiviálgu* (*Świt*). Pierwszym szerzej znanym saamskim autorem, który jednak pisał i publikował w języku norweskim, był urodzony w Karasjok Matti Aikio. Jego debiutancka książka *I dyreskind* (*W zwierzęcym futrze*) wydana została już w 1905 r., a więc pięć lat przed książką Turiego³¹⁸.

Krótki przegląd najważniejszych dla odrodzenia kultury Saamów postaci i autorów należałoby uzupełnić jeszcze o szereg zwykle bezimiennych twórców związanych z ludową muzyką i pieśnią, a więc *joikiem*³¹⁹. Zwalczany przez misjonarzy jako związany z tradycyjnymi wierzeniami, nurt ten trwał wśród Saamów przekazywany przez pokolenia w formie ustnej. Zawierał opowieści ontologiczne, mity i legendy, wciąż na nowo kreowane przez swych kolejnych wykonawców. W pierwszej połowie XX w. po Saapmi podróżowali muzycy i pasjonaci, tacy jak Väinö Salminen, a zwłaszcza Karl Tirén, którzy nagrywali *joiki* i spisywali zawarte w nich historie³²⁰. Biografie i dokonania wymienionych postaci są współcześnie symbolami odrodzenia saamskiej kultury, tożsamości

³¹⁷ Pierwszym periodykiem Saamów w Norwegii był „Muittalægje” („Wiadomości”), wydawany w latach 1873–1875. Wcześniej pojawiały się także pojedyncze pisma ulotne w językach saamskich, jednak miały na celu przede wszystkim krzewienie chrześcijaństwa. O pierwszych czasopismach Saamów wraz ze skanami wybranych stron szerzej zob. A. Solbakk, *Sámi media-historjá*, [online] ČálliidLágádus AS – Authors Publisher, <http://www.calliidlagadus.org/web/index.php?sladja=61&vuolitsladja=106&giella1=sam> (dostęp 30.11.2015).

³¹⁸ O znaczeniu Isaka Saby w kulturze Saamów zob. K. Zachariassen, *Isak Saba, Anders Larsen og Matti Aikio – ein komparasjon av dei samiske skjønnlitterære pionerane i Norge*, „Nordlit. Tidsskrift i litteratur og kultur” 2012, Vol. 29, Issue 29.

³¹⁹ *Joik* nie jest po prostu specyficzną pieśnią. Ma znaczenie rytualne, przekazuje mity i historię, ale może także wyrażać stan joikującej osoby. Zob. więcej u saamskiego twórcy i szamana: A. Gaup, *Podróż na dźwiękach szamańskiego bębna* (tłum. M. Sibińska), Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2004.

³²⁰ Karl Tirén pozostawił po sobie kolekcję kilkuset nagrań *joików* sporządzonych za pomocą fonografu i obecnie przechowywanych w kilku szwedzkich muzeach.

i odrębności. Losy Saamów na drodze do emancypacji w poszczególnych krajach nordyckich, choć podobne, toczyły się jednak w nieco innym rytmie i wymagają odrębnego omówienia.

2.1. Odrodzenie Saamów w Norwegii

Proces emancypacji Saamów w Norwegii podzielić można na kilka etapów, a źródła pierwszego z nich należy poszukiwać już pod koniec XIX i na początku XX w., kiedy procesy narodotwórcze rozkwitły szeroko w całej Europie. Szczupłość elit, bierność pasterzy i myśliwych oraz trudności komunikacyjne wynikające już to z sytuacji ekonomicznej, już to z rozproszenia na olbrzymich przestrzeniach północnej Fennoskandii, jej klimatu i podziału pomiędzy cztery państwa powodowały, że w odniesieniu do Saamów nie można mówić o żadnych skoordynowanych akcjach obejmujących szersze kręgi tej społeczności. Są to raczej pojedyncze, oddzielone od siebie małe grupki, podejmujące działania o zasięgu lokalnym pod przywództwem części liderów, których autorytet wynikał z wykonywania darzonego szacunkiem zajęcia (nauczyciele, kapłani) bądź przewodzenia własnej społeczności (przywódca *siida*). Centralne miejsce w tych działaniach zajmował nie problem zachowania czy odrodzenia saamskiej kultury, lecz poprawa warunków społeczno-ekonomicznych rdzennej społeczności, która w konsekwencji przynieść miała też łatwiejszą obronę własnej tożsamości dzięki wzrostowi wykształcenia, zamożności i samoświadomości. Ten właśnie priorytet spowodował okresowy sojusz z norweskim ruchem robotniczym i wybór Saby do parlamentu w 1909 r. jako deputowanego z prowincji Finnmark.

To tam, na Dalekiej Północy, należy szukać pierwocin procesu emancypacji Saamów – na początku głównie w gęściej zaludnionych rejonach wzdłuż wybrzeża, a nie w głębi regionu. Wynikało to z dwóch podstawowych uwarunkowań: występowania większych skupisk Saamów słabo zasymilowanych, ale już łączących elementy tradycyjnego sposobu życia z nowoczesnym, przejętym od Norwegów, oraz polityki norwegizacji i podpatrywania prowadzonych przez państwo i jego elity działań. Znajdujący się w początkowej fazie organizacji ruch Saamów z północy przynajmniej w części swych postulatów i działań nadsładował skierowaną przeciw niemu politykę norweską.

Największą siłą oddziaływania miały środowiska skupione wokół gazet, przez które starały się docierać do szerszej rzeszy odbiorców. Pierwszą z nich była założona przez Christiana Andreassena i Pedera Larsena Uhcciego „Muittalægje” („Wiadomości”) wydawana w latach 1873–1875. Drugą – wspomniana już „Sagai Muittalægje”, ukazująca się w latach 1904–1911 i najpełniej wyrażająca koncepcję wzrostu znaczenia politycznego Saamów poprzez współ-

pracę z lewą stroną norweskiej sceny politycznej. Zresztą z uwagi na silny tradycjonalizm rdzennej społeczności był to alians opierający się przede wszystkim na kwestiach ekonomicznych³²¹.

Bardziej na południu poniżej Tromsø lokalne grupy aktywnych Saamów pojawiały się w pierwszym dziesięcioleciu XX w. Wśród południowych Saamów istniało wówczas pięć lokalnych organizacji, które z czasem zaczęły skupiać się wokół wydawanego w latach 1910–1913 i dekadę później w latach 1922–1925 czasopisma „Waren Sardne” („Wieści z Gór”) redagowanego przez Daniela Mortensona³²². Głównym przedmiotem jego zainteresowania był los hodujących renifery Saamów górskich, a podstawowym podnoszonym ustawicznie postulatem – zagwarantowanie praw Saamów do użytkowanej przez nich od wieków ziemi. Mortenson oraz saamska nauczycielka z Nordland Elsa Renberg próbowali koordynować działania tych organizacji, by wzmocnić ich znaczenie oraz włączać do ich działań lokalną społeczność. Przynosiło to stopniowo coraz lepsze rezultaty, i tak np. w zorganizowanym w Tromsø kongresie w 1910 r. udział brały zaledwie trzy lokalne organizacje. Na kolejnym, trzy lata później, obecne były już wszystkie, a swych przedstawiciele przysłały również prawie wszystkie *siida* norweskich południowych Saamów³²³.

Największym sukcesem organizacyjnym pierwszej fazy organizacji ruchu Saamów w Norwegii był jednak ogólnokrajowy zjazd Saamów, który odbył się w lutym 1917 r. w Trondheim, a mógł zgromadzić ponad stu uczestników, w tym Saamów ze Szwecji, dzięki wsparciu finansowemu ze strony państwa. Po raz pierwszy udało się wówczas zgromadzić razem Saamów północnych i południowych, norweskich i szwedzkich i pomimo dzielących ich różnic uzyskać w trakcie obrad atmosferę sprzyjającą poczuciu jedności. Jak mówiła wówczas Elsa Renberg: „Nigdy nie rozumieliśmy potrzeby wspólnego działania, jako jeden lud. Dziś po raz pierwszy próbujemy zjednoczyć Lapończyków z Norwegii i Szwecji. Wiemy, że różni nas kwestia hodowli reniferów, lecz jestem przekonana, że dużo więcej nas łączy”³²⁴.

Entuzjazm z roku 1917 szybko jednak zanikał wobec zmian politycznych w obu państwach i różnych problemów dotyczących Saamów mieszkających w poszczególnych częściach Skandynawii. W Szwecji wciąż podstawowym problemem było zapewnienie praw do ziem służących hodowli reniferów oraz zmiana sposobu edukacji dzieci koczowniczych pasterzy. W Norwegii ten drugi problem po rozpadzie unii szwedzko-norweskiej w 1905 r. przestał być istotny

³²¹ R. Jernsletten, *Samebevegelsen i Norge: idé og strategi 1900–1940*, Senter for samiske studier, Universitetet i Tromsø 1998, s. 46–56.

³²² Po jego śmierci w 1924 r. dzieło ojca przez rok kontynuował jego syn Lars Danielson.

³²³ K. Nickul, *The Lappish...*, s. 73–74.

³²⁴ Cyt. za: tamże, s. 74.

i zastąpiony został procesami norwegizacji. W Norwegii interesy społeczności rdzennej były zależne od wspomnianego wcześniej podziału na Saamów południowych zajmujących się wyłącznie pasterstwem i zainteresowanych w prawnej ochronie tej formy działalności oraz Saamów północnych wykonujących różne zawody i zainteresowanych poprawą własnej sytuacji społeczno-gospodarczej, ale przy zachowaniu odrębnej tożsamości w kontrze do procesów norwegizacji wszystkich mieszkańców państwa.

Wobec tak zarysowanych podziałów drugi kongres, który odbył się w 1921 r. także w Trondheim, nie wywołał już porównywalnego entuzjazmu i zaangażowania uczestników, choć – co należy podkreślić – obecni na nim byli przedstawiciele władz państwa w charakterze obserwatorów. Organizatorom szczególnie zależało na ich uczestnictwie, gdyż coraz powszechniej akceptowaną strategią wśród saamskich liderów z południa było dążenie do zainteresowania ich problemami norweskich partii politycznych. Saamowie z północy natomiast po zakończeniu kadencji Saby jako deputowanego z ramienia lewicy i wobec braku widoków na realizację w ten sposób własnych postulatów poszukiwali innej drogi. W efekcie w elekcji z 1921 r. wystawili własną odrębną listę w Finnmark. Nie uzyskała ona jednak wystarczającej liczby głosów, by choć jeden z kandydatów został deputowanym. Dostrzegająca te próby Partia Pracy, by otrzymać głosy Saamów, oficjalnie włączyła w 1924 r. ich interesy do własnego programu politycznego. Ten ruch zakończył pierwszą fazę odrodzenia i budowy jednolitego ruchu Saamów w Norwegii. Podziały między nimi i dalsza współpraca z norweską lewicą oraz niska aktywność rdzennej społeczności sprawiły, że aż do końca II wojny światowej ich działania były słabo dostrzegalne, a problemy pomimo oficjalnego wsparcia lewicy nie były odpowiednio nagłaśniane i nie spotykały się ze znaczniejszym zainteresowaniem i oddźwiękiem³²⁵.

Data wyznaczającą początek drugiej fazy odrodzenia Saamów w Norwegii było zakończenie II wojny światowej. Nałożyło się w tym czasie wiele elementów, które włączyły nawet żyjących najbardziej na uboczu Saamów do głównego nurtu wydarzeń. Szczególną uwagę zwrócić należy na dwa z nich. Po pierwsze, Norwegia dostała się pod okupację wojsk niemieckich, a okupant starał się dotrzeć ze stałymi posterunkami nawet do najmniejszych ludzkich osiedli rozrzuconych po Dalekiej Północy. I choć w odniesieniu do Norwegii trudno mówić o szczególnie opresyjnej formie okupacji, to jednak żołnierze pojawiali się nawet tam, gdzie wcześniej przedstawiciele państwa docierali co najwyżej sporadycznie, i przynosili ze sobą inny styl życia oraz nowoczesną technologię

³²⁵ E. Josefsen, *The Sami and the National Parliaments: Direct and Indirect Channels of Influence* [w:] K. Wessendorf (red.), *Challenging Politics: Indigenous Peoples' Experiences with Political Parties and Elections*, IWGIA, Copenhagen 2001, s. 75–76.

łączności i podróżowania³²⁶. W ten sposób nawet najbardziej odcięci od współczesności, zagubieni w interiorze rdzenni mieszkańcy Północy musieli się z nią skonfrontować.

Bez wątplenia jeszcze większą traumą, w tym przypadku dzieloną z norweskimi sąsiadami, było doświadczenie wielkich wysiedleń wraz z wycofującą się z Finlandii i północnej Norwegii armią niemiecką. Aby spowolnić postępy Armii Czerwonej, ustępujący Wehrmacht stosował taktykę spalonej ziemi, a wszystkich mieszkańców przesiedlał na południe, w stronę centralnej części okupowanego państwa. Oznaczało to, że wszystkie większe, jak i najmniejsze osady i wsie, miasta i miasteczka w Finnmark były niszczone, budynki palone lub wysadzane, a wszelkie zapasy ewakuowane lub niszczone na miejscu. O ile w dzisiejszej gminie Vardø i jej pobliżu skala zniszczeń była niewielka dzięki szybkim postępom wojsk radzieckich oraz niewielkiemu znaczeniu strategicznemu, o tyle w całej centralnej części Finnmark, w tym w okolicach Alty, Kautokeino, Karasjok, aż do Berlevåg na wschodzie, zniszczonych zostało 90% zabudowań³²⁷. Mieszkańcy tych obszarów przymusowo ewakuowani byli statkami na południe pomimo groźby ich zatopienia przez radzieckie okręty podwodne. W ten sposób stłoczeni obok siebie w ładowniach i na pokładach statków, a później w obozach dla przesiedlanych znaleźli się i Norwegowie, i Saamowie, dzieląc wspólny los. Część z nich, chcąc uniknąć wysiedlenia, opuszczała miasta, chroniąc się w trudniej dostępnych rejonach, a wielu korzystało przy okazji z pomocy Saamów i z posiadanych przez nich w tych miejscach sezonowych ostoji, doczekując w interiorze przybycia oddziałów radzieckich.

Wobec wymagań aprowizacyjnych wycofujących się oddziałów i chęci utrudnienia dostępu do źródeł pożywienia nadchodzącemu wrogowi przedmiotem zainteresowania okupanta stały się także posiadane przez Saamów stada reniferów. Sporo zwierząt pognano na południowy zachód, jednak znacząca część Saamów, z własnej inicjatywy lub za namową norweskich urzędników lojalnych wobec rządu na emigracji, przedostała się wyżynami w głąbi lądu za linię frontu do Finlandii³²⁸. W efekcie opisanych wydarzeń na powracających na

³²⁶ Nie chodziło wyłącznie o znajdujące się na Północy zasoby surowcowe, ale także o głębokie przekonanie Hitlera, które trwało aż do końca wojny, że alianci zamierzają przeprowadzić lądowanie w Norwegii, co powodowało, że utrzymywano tam znaczne siły nawet wówczas, gdy Rosjanie zbliżali się do Berlina.

³²⁷ A. Jaklin, *Wojna Hitlera na północy Europy*, Bellona, Warszawa 2010, s. 347.

³²⁸ Podczas okupacji saamscy hodowcy reniferów przechodzili ze swymi stadami na stronę szwedzką i tam pozostawali, czekając na zakończenie wojny. W Szwecji osłabiono wówczas reguły rozdzielności terytoriów przeznaczonych pod hodowlę i inne formy gospodarowania, by zrobić miejsce dla przybyszy z Północy (R. Kvist, *The Racist Legacy in Modern Swedish Saami Policy*, „The Canadian Journal of Native Studies” 1994, Vol. 14, No. 2, s. 211).

północ po wojnie mieszkańców tej części Norwegii czekały zniszczone domy i widmo głodu.

Wspólnota doświadczeń II wojny światowej zbliżyła do siebie lokalne społeczności Saamów i Norwegów, ułatwiając wzajemne zrozumienie, a także sprzyjając rewizji dawnych stereotypów i uprzedzeń. Nie bez znaczenia był też udział rdzennej społeczności w działaniach wymierzonych przeciw okupantowi, w których autochtoni okazali się niezwykle cennymi przewodnikami regularnych oddziałów i partyzantów³²⁹, oraz konieczność wspólnej odbudowy z wojennych zniszczeń. W ten sposób w Finnmark i Troms Saamowie przestawali być dla współobywateli osobami gorszej kategorii, a ich potrzeby zaczynały zdobywać uznanie i zrozumienie także poza rdzenną społecznością, w tym wśród lokalnych i regionalnych urzędników i polityków. Stąd silniejsza w tych regionach akceptacja lokalnych organizacji reprezentujących ich interesy, a z czasem także pomoc dla ich działań ze strony norweskiego otoczenia.

Drugim elementem, który wpłynął na powojenne działania Saamów, było skonfrontowanie ich w czasie wojny ze współczesną cywilizacją, odmienną kulturą i rozwiniętą technologią. Odmienność niemieckich żołnierzy, a później wysiedlenie na południowy zachód państwa i spotkanie z dominującym tam stylem życia w szokujący sposób uświadomiły żyjącej wcześniej na uboczu części rdzennej populacji jej zapóźnienie i przepaść ekonomiczną dzielącą autochtonów od grupy dominującej. Dzięki temu inicjatywy saamskich działaczy, które na początku wieku miały słaby oddźwięk wśród członków rdzennej społeczności, zaczęły zyskiwać coraz szersze poparcie, a w poszczególne działania angażować zaczęła się dużo większa niż uprzednio grupa aktywistów. Wydaje się też, że doświadczenie II wojny światowej i przesiedleń wyrwało dużą część społeczności rdzennej z zainteresowania wyłącznie najbliższym otoczeniem i własnymi sprawami oraz problemami lokalnej społeczności. Poprzez konfrontację z globalnymi wydarzeniami, a jednocześnie wobec świadomości wspólnego wojennego losu i doświadczeń, także wśród Saamów łatwiej było o jednolitość postaw i działań oraz jedność organizacyjną.

Trzecim elementem, na który należy zwrócić uwagę w omawianym okresie, a który wpłynął, jak wskazano w poprzednim rozdziale, także na działania społeczności rdzennych i ich sojuszników w innych częściach świata, było znaczenie kwestii związanych z ochroną praw człowieka po wojennej traumie. W Norwegii zmiana postaw społeczności międzynarodowej wzmocniona została doświadczeniem okupacji i kolaboracji części społeczeństwa przewodzonej

³²⁹ Po stronie radzieckiej organizowano lekkie oddziały przeznaczone do działań na tyłach frontowych wojsk niemieckich. Wcielani do nich byli Saamowie z zaprzęgami reniferowymi, dzięki czemu mogły swobodnie operować na tych trudno dostępnych obszarach.

przez Vidkuna Quislinga, przywódcę partii Nasjonal Samling (Narodowa Jedność). Moralna odpowiedzialność za przejawy terroru czy deportacje Norwegów narodowości żydowskiej wzmocniła dążenia polityków i społeczeństwa do jak najpełniejszej ochrony praw człowieka.

Wspomniane powyżej czynniki wpłynęły na wyraźną zmianę zachowania saamskiej społeczności, przyczyniając się do wzrostu jej spójności, świadomości i zaangażowania w sprawy własne i państwa. Najwyraźniejszą oznaką tych przemian było trwające sukcesywnie od pierwszych lat po wojnie tworzenie jednolitych struktur organizacyjnych mających być reprezentacją wszystkich norweskich Saamów, a później wszystkich Saamów bez względu na państwo zamieszkania, oraz coraz silniejsze zaangażowanie się w politykę wewnętrzną i udział w wyborach lokalnych i regionalnych. Już w 1947 r. odbył się pierwszy powojenny kongres Saamów z Norwegii w Trondheim, a rok później powstały dwie ważne organizacje: Norske Reindriftsamers Landsforening (Saamskie Stowarzyszenie Hodowców Reniferów w Norwegii) oraz Sámiid Saervi (od 1951 r. Sámi Saervi-Samisk Selskap, czyli Towarzystwo Saamów). Pierwsza z wymienionych założona została w Tromsø i zrzeszała wyłącznie saamskich hodowców reniferów. Druga powstała w Oslo i z czasem objęła swymi strukturami całą Norwegię. Była otwarta nie tylko dla Saamów, ale także dla osób chcących ich wspomagać. Głównym celem jej działalności w tym okresie były sprawy edukacji obejmujące podniesienie wykształcenia społeczności rdzennej, jak i upowszechnienie wiedzy o Saamach, ich obyczajach i specyfice wśród pozostałej części norweskiego społeczeństwa. O otwartym charakterze tej organizacji świadczyć może choćby to, że jej przewodniczącymi w początkowym okresie byli Gutorm Gjessing i Asbjørn Nesheim – norwescy naukowcy zajmujący się odpowiednio antropologią i lingwistyką. Przez to, że wśród jej członków, także prominentnych, znajdowały się osoby o innym niż rdzenne pochodzeniu, organizację tę trudno wprost uznać za jednoczącą Saamów i będącą wyrazicielem ich interesów. W rzeczywistości jednak aż do schyłku lat sześćdziesiątych taka właśnie była jej rola³³⁰. Dopiero w 1968 r. powstało Norgga Sámiid Riikasearvi (Norweskie Stowarzyszenie Saamów), które po pierwszym zjeździe w 1969 r. w Karasjok stało się reprezentantem wszystkich lokalnych organizacji Saamów w Norwegii, choć w dalszym ciągu z wyłączeniem Stowarzyszenia Hodowców Reniferów. Organizacja rozpoczęła aktywną działalność na rzecz ochrony praw Saamów w Norwegii. Jej postulaty naczelne to: utworzenie odrębnego, pochodzącego z wyboru gremium (parlamentu) reprezentującego rdzenną społeczność i mogącego decydować o sprawach jej dotyczących oraz zachowanie i restytucja prawa do tradycyjnie zajmowanej ziemi³³¹.

³³⁰ K. Nickul, *The Lappish...*, s. 75.

³³¹ E. Josefsen, *The Sami...*, s. 83.

Wsparciem dla działań zmierzających do zachowania rdzennej kultury i wzmocnienia tożsamości była częstsza obecność problemów saamskich w mediach. Najbardziej widoczną zmianą było rozpoczęcie nadawania przez państwową rozgłośnie radiową NRK audycji w języku północnoasaamskim w 1946 r. Początkowo było to 20 minut programu nadawanego raz w tygodniu. Z czasem długość i częstotliwość przekazu rosła. Wprowadzono też audycje w języku południowym, a produkcję programów przeniesiono z Oslo do oddziału na obszarze rdzennym, pierwotnie do Vadsø – wraz z zatrudnieniem pierwszego etatowego dziennikarza (1949 r.), później do Tromsø. Ostatecznie odrębna rozgłośnia regionalna trafiła w połowie lat siedemdziesiątych do Karasjok³³². Na terenach rdzennych pojawiały się także gazety wydawane przez Saamów dla Saamów, zwykle w najszerzej rozpowszechnionym języku północnym. Ich żywot był jednak zazwyczaj dość krótki z uwagi na podstawowy problem, jakim była ograniczona liczba rdzennych odbiorców. Gdy więc początkowy entuzjazm i pieniądze założycieli wyczerpywały się, ulegały one likwidacji lub musiały rozszerzać grono czytelników czy poszukiwać wsparcia państwa. Przykładem takiej drogi był wydawany od 1956 r. „Ságat” („Aktualności”). Początkowa ostra linia miesięcznika uległa stępieniu, gdy zaczął publikować teksty w języku norweskim, a później otrzymywał państwowe dotacje. Sprawilo to, że w czasie gdy następowały wydarzenia związane z budową hydroelektrowni na rzece Alta, które wyznaczają początek kolejnej fazy emancypacji Saamów, zajął on stanowisko zdecydowanie prorządowe, krytyczne wobec protestujących hodowców reniferów³³³.

Próbując podsumować tę fazę emancypacji Saamów w Norwegii, należy podkreślić, że pomimo olbrzymich strat, jakich doznała saamska społeczność u schyłku II wojny światowej, udało się dość szybko wzmocnić jej pozycję społeczno-gospodarczą. Dużemu przyspieszeniu uległ proces budowania poczucia wspólnej tożsamości, jedności i podobieństwa interesów wśród norweskich Saamów, choć z wyraźną dystynkcją hodowców reniferów. O ile jednak społeczności Troms czy Finnmark miały dużo zrozumienia dla tych działań i na arenie lokalnej, i regionalnej były one znaczące, to okazywały się zaledwie marginalne dla głównego życia społecznego i politycznego Norwegii. Ani społeczeństwo południowej części państwa, ani elity polityczne nie dostrzegały lub nie były zainteresowane problemami Saamów. Interesy społeczności rdzennej musiały

³³² NRK *Sápmi's history*, [online] NRK Radio, http://www.nrk.no/sapmi/om/7._nrk-sapmi_s-history-1.11296957 (dostęp 30.11.2015). Obecnie NRK Sápmi zatrudnia około 70 osób i przygotowuje tygodniowo około 50 godzin programów radiowych oraz pojedyncze programy telewizyjne (V.P. Lehtola, *The Sámi People: Traditions in Transition*, Inari 2002, s. 93).

³³³ V. Hirvonen, *Sami Media, Arts, and Literature*, s. 6, [online] Circumpolar Studies, www.uarctic.org/BCS322_mod9_24kXj.pdf.file (dostęp 30.11.2015).

ustępować interesom państwa, a programy i działania rozwoju Północy zupełnie ich nie uwzględniały. Reasumując, choć Saamowie po II wojnie światowej zorganizowali się i zaczęli mówić jednym głosem, znajdując sprzymierzeńców wśród grupy dominującej, to ich niewielka populacja, marginalne w odniesieniu do całości państwa usytuowanie i specyfika interesów wynikająca z kultuwanego przez część społeczności odmiennego stylu życia sprawiały, że głos ten nie był słyszany i uwzględniany.

Brak społecznego zainteresowania i uwagi ze strony polityków gwałtownie zakończyły wydarzenia z nad rzeki Alta, które przedarły się do mediów we wszystkich państwach nordyckich i symbolicznie otworzyły nowy rozdział w historii norweskich Saamów. Choć najgłośniejsza część sporu przypadła na początek lat osiemdziesiątych, przesłanek konfliktu należy poszukiwać już w latach sześćdziesiątych, kiedy rząd norweski rozpoczął prace nad programem wyrównywania różnic w rozwoju społeczno-gospodarczym poszczególnych części państwa, w tym zapóźnionej Dalekiej Północy. W 1968 r. w ramach koncepcji uprzemysłowienia Finnmark zrodził się plan budowy na rzece Alta elektrowni wodnej pomiędzy miejscowościami Alta i Kautokejno. Spiętrzenie wód tej rzeki spowodowałoby jednak zalanie saamskiej osady Masi i wielu pastwisk wykorzystywanych przez hodowców, a jednocześnie przecięło tradycyjne szlaki sezonowych migracji reniferów³³⁴. Gdy w 1970 r. w rejon planowanej budowy przybyła delegacja parlamentu, by na miejscu zapoznać się z uwarunkowaniami, oczekiwała na nią milcząca³³⁵ społeczność osady z transparentami, które głosiły „byliśmy tu pierwsi”. Protesty wsparli lokalni urzędnicy. W rezultacie plan znalazł się w zawieszeniu na kolejną dekadę, choć nigdy nie był anulowany, a prace nad jego uszczegółowieniem wciąż trwały na forum rządowym³³⁶.

W 1978 r. rząd ponownie przekazał plan pod rozwagę parlamentu, który niezwłocznie go zaakceptował. Choć zaktualizowane zamierzenia obejmowały budowę mniejszej niż planowana uprzednio tamy, wzbudziły większe i mające silniejszy oddźwięk społeczny protesty. Spór nabral szerszego i bardziej uniwersalnego charakteru wraz z wyodrębnieniem się jego dwóch nurtów. Z jednej strony protestowali Saamowie uważający budowę za kolejny element wielowiekowego

³³⁴ Obszerny raport dotyczący wpływu elektrowni wodnej na życie Saamów, obejmujący o wiele szersze spektrum zagadnień niż tylko sprawy hodowli reniferów, przedstawił Robert Paine na polecenie Sądu Najwyższego Norwegii w 1981 r. W wersji drukowanej: R. Paine, *Dam a River, Damn a People? Saami (Lapp) Livelihood and the Alta/Kautokeino Hydro-electric Project and the Norwegian Parliament*, IWGIA, Document No. 45, Copenhagen 1982.

³³⁵ Milczący bierny opór jest typowym dla Saamów sposobem wyrażania sprzeciwu.

³³⁶ W. Lawrence, *Saami and Norwegians protest construction of Alta Dam, Norway, 1979–1981*, [online] Global Nonviolent Action Database, <http://nvdatabase.swarthmore.edu/content/saami-and-norwegians-protest-construction-alta-dam-norway-1979–1981>.

procesu odbierania ziemi uznawanej za rdzenną i niezbędnej do przeżycia. Z drugiej – norweskie i międzynarodowe organizacje ekologiczne obawiające się zniszczenia ekosystemu rzeki, przeprowadzone przez znanych norweskich naukowców i obrońców środowiska. To tym drugim łatwiej przyszło zainteresować wydarzeniami media i to one rozpoczęły czynny protest. W jego ramach zbudowano mur przegradzający trasę planowanej drogi dojazdowej do miejsca budowy, obok zaś powstał obóz dla aktywistów, przez który przewinęło się ponad 6 tys. osób.

Przedstawiciele Saamów, choć korzystali ze wsparcia, nie byli zadowoleni z dominacji ekologicznego wymiaru protestu i pod koniec 1979 r. prócz demonstrowania na miejscu budowy wysłali swych przedstawicieli, by zorganizowali protest w Oslo. Ci rozpoczęli go od budowy tradycyjnego namiotu pasterzy przed budynkiem parlamentu, zapowiadając, że nie ustąpią do czasu zmiany decyzji. Gdy ta została podtrzymana, siedmiu protestujących przystąpiło do strajku głodowego. Pomiędzy 10 a 12 października, kiedy policja rozpoczęła działania zmierzające do likwidacji protestu, stał się on najważniejszym tematem dla norweskich mediów. Dzięki temu setki mieszkańców Oslo przyłączało się doń lub wyrażało swój sprzeciw, składając podpis pod petycją skierowaną do premiera. Gdy policja po raz drugi aresztowała strajkujących, przy okazji musiała usunąć około dwustu innych osób, które przyłączyły się do protestu. 13 października wobec zablokowania przez policję miejsca, gdzie stał uprzednio namiot, prawie tysiąc demonstrantów usiadło na drodze pod parlamentem, zupełnie blokując ruch. Tu jednak objawił się rozsądek saamskich aktywistów, którzy obawiając się, że sprawy mogą się wymknąć spod kontroli, sami namówili wspierając ich osoby do odblokowania drogi i zgodzili się na ograniczenie formy protestu, nadając silniejszego wydźwięku wcześniej wydanemu oświadczeniu, w którym stwierdzali – „nasza akcja ma formę biernego oporu. Lud Saamów ma mocne tradycje stosowania biernego oporu”³³⁷. W odpowiedzi rząd ogłosił zawieszenie prac nad przygotowaniem do budowy, uzasadniając to koniecznością wzięcia pod uwagę interesów Saamów.

Być może wyłącznie dla wygaszenia emocji w 1980 r. rząd powołał Samerettsutvalget (Komisję Praw Saamów), której prace miały, jak się później okazało, przynieść przełom w statusie Saamów, oraz Samekulturutvalget (Komisję Kultury Saamów). W grudniu tego roku sąd w Alcie odrzucił w pierwszej instancji skargę grupy wnioskodawców na działania rządu. Skarżący wskazywali na to, że parlament w chwili uchwalania planu budowy nie posiadał istotnych informacji co do jej skutków, jednak sędziowie stosunkiem głosów 3:2 odrzucili skargę³³⁸. Wnioskodawcy natychmiast odwołali się do Sądu Najwyższego Nor-

³³⁷ W. Lawrence, *Saami...*

³³⁸ R. Paine, *Dam...*, s. 6.

wegii. Mimo to rząd, nie czekając na ostateczne orzeczenie, ogłosił wznowienie inwestycji.

Na początku stycznia aktywiści wybudowali lodowy mur na wjeździe do planowanego miejsca budowy, władze państwowe wysłały zaś na miejsce sześćuset policjantów. 14 stycznia 1981 r. przystąpili oni do siłowego zniesienia blokady. W pierwszym rzędzie usunęli około 150 Saamów siedzących przed lodową barierą, a później ponad sześćuset demonstrantów za nią, w tym prawie setkę osób, które przykuły się do bariery. Choć policja używała siły, akcja obyła się bez incydentów i przed północą przy mrozie sięgającym –30 stopni Celsjusza prawie ośmiuset demonstrantów zostało usuniętych z miejsca budowy, a do akcji przystąpił ciężki sprzęt. W lutym zaczęły się ponowne protesty, w tym strajki głodowe w budynkach uniwersyteckich w Oslo i okupacja gabinetu premiera przez czternaście saamskich kobiet. Mimo to prace przygotowawcze trwały, a pod koniec roku Sąd Najwyższy ostatecznie odrzucił skargę, dzięki czemu w 1987 r. hydroelektrownia na rzece Alta rozpoczęła działalność.

Wobec orzeczenia Sądu Najwyższego i kontynuowania budowy wydawać by się mogło, że protesty zakończyły się klęską aktywistów. Wskazują na to również grzywny i wyroki więzienia orzekane przez sąd w Alcie w kolejnych latach wobec przywódców protestujących, choć – co należy podkreślić – sankcje takie skierowane były przede wszystkim przeciw ekologom i w niewielkim tylko stopniu dotknęły saamskich działaczy. A jednak pomimo doraźnej przegranej konflikt o budowę elektrowni okazał się przełomem dla norweskich Saamów i norweskiej polityki wewnętrznej. Jak słusznie zauważa Veli-Pekka Lehtola: „Najważniejszym punktem zwrotnym w historii politycznej i kulturowej Saamów był konflikt w Alta³³⁹ – sprzeciw wobec budowy hydroelektrowni na rzece Alta z początku lat osiemdziesiątych. Nadał on impet saamskiej kulturze, zaowocował doniosłymi zmianami w norweskiej polityce wobec Saamów i zainspirował kolejne pokolenia Saamów³⁴⁰”.

Rozwijając ten skrótowy opis, należy wskazać kilka najważniejszych zmian, które wywołały przedstawione wydarzenia – dwie z nich wydają się szczególnie istotne. Po pierwsze, kwestie dotyczące Saamów po raz pierwszy przestały być lokalnym i regionalnym problemem interesującym wyłącznie mieszkańców Północy. Już demonstracje w Oslo spotkały się z dużym zainteresowaniem mediów i wsparciem ze strony grupy mieszkańców miasta oraz kilku członków parlamentu, natomiast działania policji z 14 stycznia były szeroko obecne w mediach, w tym pokazywane przez norweską telewizję, gdzie obejrzało je

³³⁹ W literaturze anglojęzycznej te wydarzenia przyjęło się określać jako *Alta conflict* lub *Alta controversy*. Analogicznie w języku norweskim *Alta-konflikten*.

³⁴⁰ V.P. Lehtola, *The Sámi...*, s. 9.

ponad 60% społeczeństwa³⁴¹. Od tego czasu polityka wobec Saamów była stale obecna w debacie politycznej, a ich kultura, specyfika i problemy zaczęły budzić coraz żywsze zainteresowanie społeczne. Dzięki temu nie było możliwe dalsze marginalizowanie tych kwestii. Po drugie, powołane w 1980 r. Komisja Praw Saamów i Komisja Kultury Saamów okazały się zespołami poważnie traktującymi swój mandat, który obejmował pierwotnie dwie kwestie: status polityczny i prawo do ziemi, wody i ich zasobów oraz status społeczno-kulturowy Saamów i ich języka. Komisje przeprowadziły dogłębne studia w tym zakresie, w kolejnych raportach ujawniając skalę wcześniejszych krzywd wyrządzonych społeczności rdzennej i równocześnie proponując szereg prawnych rozwiązań, które pozytywnie wpłynęły na jej status. Okazało się, że zwłaszcza Komisja Praw Saamów stała się katalizatorem zarówno zmian prawnych, jak i zmian klimatu politycznego wokół spraw Saamów, co sprawiło, że Norwegia z czasem porzuciła politykę norwegizacji.

Do powyższych zmian należy dodać także przekształcenia organizacyjne wewnątrz rdzennej społeczności i ugruntowanie się działania bez użycia przemocy. Skala przemian w położeniu Saamów po konflikcie z Alta wskazała innym Saamom, że warto protestować, wyrażać swe poglądy i brać czynny udział w debacie publicznej. Jednocześnie okazało się, że używane formy protestu są wystarczająco wydajne. Protestujący, którzy wyraźnie je samoograniczali, zostali uznani za dojrzałych i odpowiedzialnych uczestników życia politycznego, z którymi można rozmawiać i poszukiwać kompromisu. W ten sposób ówcześni demonstranci wpłynęli na zachowania swych następców, którym obcy jest nadmierny radykalizm zarówno w odniesieniu do postulatów, jak i form działania, co zresztą pozostaje w zgodzie z szerszą kulturą polityczną w państwach nordyckich. Skądinąd, gdy dwóch członków³⁴² jednej z organizacji protestujących przeciw inwestycji (*Folkeaksjonen mot utbygging av Alta-Kautokeinovassdraget* – kampania przeciw budowie na cieku wodnym Alta-Kautokeino) w 1982 r. nieudolnie próbowało wysadzić most na rzece Alta, organizacja ta sama uznała się za skompromitowaną i przegłosowała samorozwiązanie. Na drugim biegunie w 1979 r. wyrosła organizacja Samenes Landsforbund (Stowarzyszenie Saamów), która sprzeciwiała się dążeniom i hasłom demonstrantów, uznając je za zbyt radykalne, i opowiedziała się wyraźnie po stronie rządu. Choć współcześnie nie istnieje, symbolizowała pluralizm postaw wśród członków rdzennej społecz-

³⁴¹ H. Minde, *The Challenge...*, s. 75.

³⁴² Zamachowców było trzech. Jednym z nich był Niillas Aslaksen Somby, uczestnik strajku głodowego w Oslo. Zagrożony karą do 21 lat więzienia, po pół roku wraz z rodziną uciekł do Kanady, gdzie ukrywał się na terytoriach tamtejszych ludów rdzennych. Drugim był John-Reier Martinsen, członek Arbeidernes Kommunistparti (Komunistycznej Partii Robotniczej), skazany na rok więzienia. Tożsamości trzeciego nigdy nie udało się ustalić.

ności. Na marginesie warto wspomnieć, że doświadczenia konfliktu z Alta spowodowały wzmocnienie i większą spójność środowisk norweskich zielonych.

Jak wspomniano, dzięki nagłośnieniu konfliktu nie dało się dłużej marginalizować i bagatelizować problemów Saamów. Szybko okazało się, że prace Komisji Praw Saamów skupione są w pierwszej kolejności na kwestii wzmocnienia głosu i reprezentacji autochtonów. Jak pisała przewodnicząca komisji Carsten Smith, „już na początku prac komisji, w odpowiedzi na inicjatywę Saamskiego Stowarzyszenia Hodowców Reniferów w Norwegii i Norweskiego Towarzystwa Saamów, pracom nad wprowadzeniem stosownej klauzuli do konstytucji i stworzeniem odrębnego organu reprezentującego Saamów rząd nadał wyższy priorytet niż pracom nad ich prawami do zasobów naturalnych”³⁴³. W czerwcu 1984 r. przedstawiła ona swój pierwszy raport: O statusie prawnym Saamów³⁴⁴, który został przyjęty przez rząd. W części C raportu komisja zawarła wyraźne zalecenia co do wprowadzenia do konstytucji Norwegii dodatkowej klauzuli poświęconej statusowi i ochronie Saamów (rozdz. 10) i utworzenia parlamentu Saamów jako organu przedstawicielskiego (rozdz. 11), zamieszczając jednocześnie szczegółowe propozycje co do kształtu koniecznych do przyjęcia regulacji prawnych. Prace nad przygotowaniem raportu poświęconego drugiej części mandatu komisji, tj. prawom do ziemi, wody i ich zasobów, trwały natomiast znacznie dłużej, gdyż został on przedstawiony dopiero w 1993 r.³⁴⁵, choć bynajmniej nie okazał się zgodny z oczekiwaniami Saamów i wspierających ich środowisk.

Druga z powołanych w 1980 r. komisji przedstawiła swój raport w dwóch częściach: pochodzącej z 1984 r. i zatytułowanej „Kultura i edukacja Saamów”³⁴⁶ oraz przedstawionej w 1987 r. i opatrzonej tytułem „Kultura i edukacja Saamów. Sektory. Administracja”³⁴⁷. Nadrzędnymi wnioskami płynącymi z tych raportów była konieczność ochrony kultury Saamów w szerokim kontekście zachowania tradycyjnego stylu życia i sposobów gospodarowania oraz szczególna rola języków saamskich w utrzymaniu jej odrębności. W odniesieniu do tego drugiego problemu postulowano przywrócenie ich w szkołach jako nauczanych i wykładowych, w tym na poziomie ponadpodstawowym, oraz równouprawnienie obok norweskiego na różnych płaszczyznach życia, m.in. w urzędach i przed sądami na obszarze rdzennym. Raporty potwierdzały niższy

³⁴³ C. Smith, *The Sámi Rights Committee: an Exposition [w:] Self-determination and Indigenous Peoples. Sámi Rights and Northern Perspectives*, IWGIA, Document No. 58, Copenhagen 1987, s. 19–20.

³⁴⁴ NOU 1984: 18 *Om samenes rettstilling*, 15.06.1984.

³⁴⁵ NOU 1993: 34 *Rett til og forvaltning av land og vann i Finnmark*, 1.10.1993.

³⁴⁶ NOU 1985: 14 *Samisk kultur og utdanning*, 7.06.1985.

³⁴⁷ NOU 1987: 34 *Samisk kultur og utdanning. De enkelte sektor. Administrasjon*, 10.09.1987.

poziom wykształcenia wśród żyjących tradycyjnie Saamów i zalecały podjęcie działań dla zlikwidowania tego zjawiska i wyrównania szans rozwoju poprzez poprawę dostępu do edukacji. W wymiarze bardziej ogólnym komisja postulowała silniejsze włączenie Saamów w budowanie programów i wykonywanie działań zmierzających do zachowania i restytucji ich kultury i języka.

Odpowiednio do zaleceń przedstawianych przez obie komisje parlament norweski podjął pracę nad wprowadzeniem odpowiednich regulacji. Ich zwieńczenie przypadło na rok 1987, kiedy Storting podjął dwie znaczące decyzje. Po pierwsze, w czerwcu przyjęta została ustawa o parlamencie Saamów i innych prawach dotyczących Saamów (ustawa o Saamach)³⁴⁸, której celem, zgodnie z paragrafem 1-1, jest ochrona i rozwój języka, kultury i stylu życia Saamów w Norwegii. Wśród jej najważniejszych postanowień było utworzenie parlamentu Saamów w Norwegii³⁴⁹, który miał być ich pochodzącym z wyborów organem przedstawicielskim i wydawać opinie we wszelkich sprawach ich dotyczących prowadzonych przez organy państwa i samorządu, a więc mieć kompetencje doradcze. Na podstawie tego aktu prawnego w 1989 r. odbyły się pierwsze wybory, w których udział wziąć mogło 5505 norweskich Saamów, którzy wpisali się na listę uprawnionych do głosowania. Większość miejsc zdobyło Norweskie Towarzystwo Saamów, które na pierwszego przewodniczącego desygnowało Ole Henrika Magga. Inauguracyjne posiedzenie, które odbyło się 9 października 1989 r. w Karasjok, otworzył król Olaf V, co było ważnym symbolem zmiany, jaka zaszła w statusie Saamów w Norwegii. Opóźnienie pomiędzy przyjęciem ustawy o Saamach a pierwszymi wyborami wynikało z konieczności przygotowania strony organizacyjnej przedsięwzięcia, w tym spisów wyborców, jak i – co wydaje się ważniejsze – przestrzeni prawnokonstytucyjnej. Dopiero bowiem 27 maja 1988 r. wprowadzona została do konstytucji Norwegii zapowiadana klauzula w brzmieniu: „Władze państwa są zobowiązane do stworzenia warunków umożliwiających lapońskiej grupie narodowościowej zachowanie i rozwój ich języka, kultury i stylu życia”³⁵⁰. W ten sposób prawa Saamów uzyskały najwyższą, bo konstytucyjną gwarancję.

Dyskusja dotycząca potrzeby wprowadzenia do konstytucji stosownego zapisu była dość szeroka i rozpoczęła się jeszcze w Komisji Praw Saamów. Według jej zwolenników klauzula mogłaby zaowocować m.in. wzmocnieniem saamskiej wspólnoty i jej tożsamości, wzmocnić dostrzegalność jej interesów

³⁴⁸ LOV 1987-06-12-56 *Lov om Sametinget og andre samiske rettsforhold (sameloven)*.

³⁴⁹ W języku norweskim – Sametinget, północno-saamskim – Sámediggi.

³⁵⁰ Art. 110a konstytucji Norwegii z 17 maja 1814 r. Podaję w brzmieniu: J. Osiński (tłum.), *Konstytucja Królestwa Norwegii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1996. Ustawodawca użył pojęcia *folkegruppe*. Współczesny zapis uwzględniający prawo międzynarodowe powinien brzmieć raczej „ludowi rdzennemu Saamów”.

w norweskiej polityce, a jednocześnie być najwyższym zobowiązaniem dla władz demokratycznego państwa prawa. Przeciwnicy wśród swych zastrzeżeń zwracali uwagę przede wszystkim na fakt, że wprowadzenie przepisu odnoszącego się wyłącznie do Saamów może być kontestowane przez inne mniejszości oraz przez innych niż Saamowie mieszkańców zamieszkiwanych przez nich obszarów, zwłaszcza w Finnmark, którzy mogą poczuć, że wzmocnienie praw ludu rdzennego godzi w ich interesy³⁵¹. Niemniej jednak stosowny przepis został wprowadzony do konstytucji jako art. 110a.

Lata osiemdziesiąte i trzecią fazę emancypacji Saamów w Norwegii zamyka uchwalenie konwencji MOP nr 169 i jej szybka ratyfikacja w 1990 r., choć sprawa początkowo budziła niepokój i dyskusje. Ostatecznie rekomendacja wydana przez ministra środowiska wskazywała, że prawo krajowe jest zgodne z postanowieniami zawartymi w konwencji. Kwestią sporną pozostały regulacje dotyczące praw własności i użytkowania ziemi zawarte w tym dokumencie, a właściwie ich adekwatność do sytuacji Saamów, szczególnie w Finnmark, i potencjalne zobowiązania, jakie mogłyby wobec tego ciążyć na państwie³⁵². Dzięki temu dyskusja w Stortingu nie była zbyt rozbudowana: wypowiedziała się Karita Bekkemellem jako poseł sprawozdawca (*saksordfører*) i trzech innych członków parlamentu. Uznano, że ratyfikacja nie wpłynie na końcowy raport komisji i 19 czerwca 1990 r. konwencja została ratyfikowana.

Zmianę, jaka zaszła w ciągu dekady w sposobie postrzegania Saamów i ich problemów przez władze państwa i szerzej – norweskich polityków, dostrzec można, gdy weźmie się pod uwagę, że rząd, bez zastrzeżeń przyjmując raporty obu komisji z lat 1984–1987, uznawał np., że: „Saamowie są bez wątpienia grupą etniczną, której kultura podlega ochronie zgodnie z art. 27 [Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych – G.B.]. Wobec powyższego mają prawo oczekiwać wsparcia państwa norweskiego w dążeniu do pełnego korzystania z własnej kultury. Jednocześnie Saamowie są grupą etniczną, której kultura jest silnie związana z tradycyjnymi formami korzystania z zasobów naturalnych. W rezultacie jest wysoce pożądane, by ich tradycyjne formy gospodarowania także podlegały ochronie na podstawie art. 27”³⁵³.

Dekada, która rozpoczęła się konfliktem nad rzeką Alta i zakończyła ratyfikacją konwencji MOP nr 169, oznaczała zatem dla Saamów przejście od przedmiotu do podmiotu polityki wewnętrznej Norwegii. Zyskali oni konstytucyjną

³⁵¹ Zestawienie argumentów za i przeciw przedstawia C. Smith, *The Sámi...*, s. 33–35.

³⁵² O pracach i stanowiskach poszczególnych ministrów i rządu szerzej zob. H.H. Vik, A.J. Semb, *Who Owns the Land? Norway, the Sami and the ILO Indigenous and Tribal Peoples Convention*, „International Journal on Minority and Group Rights” 2013, No. 20, s. 540–548.

³⁵³ Saami Rights Committee, *Summary of the First Report*, Oslo 1984, s. 17. Por. też: NOU 1984: 18 *Om samenes rettstilling*, rozdz. 6.11 (s. 337–346).

ochronę prawną i własny parlament jako grono przedstawicielskie, a ich problemy i pozycja stały się elementami stale obecnymi, choć z różnym nasileniem, w dyskursie publicznym i wszystko wskazywało na to, że ich głos, jeżeli nawet nie będzie rozstrzygający, będzie zawsze brany pod uwagę zgodnie z zasadą „nic o nas bez nas”. Gwarantowała to ustawa o Saamach i zobowiązanie ciążące na organach władzy, by konsultowały decyzje mogące wpłynąć na położenie Saamów z Sámediggi oraz przysługujące mu uprawnienie do zajmowania się sprawami uznanymi za ważne także z własnej inicjatywy³⁵⁴.

Ostatnim elementem w procesie emancypacji Saamów i kształtowania ich statusu prawnego w Norwegii była kwestia praw do ziemi uzasadniana tradycyjnym korzystaniem (prawem zwyczajowym), ale także względami historycznymi – procesem ekspansji państw nordyckich na północ i tzw. wewnętrzną kolonizacji. Saamowie podnosili przede wszystkim, że nigdy nie podpisywali żadnych umów z ekspandującymi państwami, a regulacje dotyczące zajmowanej przez nich ziemi były im jednostronnie narzucane. Skoro zatem nie istniały żadne traktaty analogiczne jak np. w Ameryce Północnej, gdzie plemiona się jej zrzekały na rzecz państwa, to cała ziemia tradycyjnie zasiedlona i wykorzystywana przez Saamów powinna do nich wrócić i stać się ich własnością lub powinni mieć wyłączne prawo decydowania o jej przeznaczeniu³⁵⁵. Chodziło przy tym zarówno o ziemię, jak i obszary wodne oraz ich zasoby naturalne i mineralne na całym obszarze uznawanym przez nich za rdzenny.

Przedłużający się proces przygotowywania drugiego raportu powodował powtarzające się protesty liderów rdzennej społeczności. Ostrożność i powolność rządu mogła wydawać się usprawiedliwiona nie tylko skomplikowaniem powyższych kwestii, ale również przedstawionymi w poprzednim rozdziale pracami WGIP, a przede wszystkim toczącymi się w drugiej połowie lat osiemdziesiątych negocjacjami dotyczącymi konwencji MOP nr 169 przyjętej ostatecznie w 1989 r. Skoro to właśnie Norwegia wraz z Meksykiem były tymi państwami, które jako pierwsze już w 1990 r. przeprowadziły proces ratyfikacji, można było sądzić, że władze państwa umyślnie przedłużały proces przygotowania raportu przez komisję, chcąc, by krajowe rozwiązania były zgodne z prawem między-

³⁵⁴ Szczegółowe regulacje dotyczące obowiązku konsultowania decyzji z Sámediggi przyjęte zostały dekretem królewskim z 1 lipca 2006 r., który nadał moc obowiązującą umowie pomiędzy rządem a parlamentem Saamów o trybie prowadzenia konsultacji z dnia 1 czerwca 2005 r.: *Prosedyrer for konsultasjonar mellom statlige myndigheter og Sametinget*, Oslo, 11.05.2005, [online] Regjeringen, <https://www.regjeringen.no/no/tema/urfolk-og-minoriteter/samepolitikk/midtpalte/prosedyrer-for-konsultasjonar-mellom-sta/id450743> (dostęp 30.11.2015).

³⁵⁵ L. Sillanpää, *A Comparative Analysis of Indigenous Rights in Fennoscandia*, „Scandinavian Political Studies. New Series” 1997, Vol. 20, No. 3, s. 205–206.

narodowym, a jednocześnie trudno było posądzać je o złą wolę w sytuacji, gdy Norwegia stała się w owym czasie jednym z państw-liderów dążących do objęcia ludów rdzennych międzynarodową ochroną.

Tymczasem powołany w 1985 r. przez Komisję Praw Saamów zespół prawników – specjalistów prawa krajowego, a w szczególności konstytucyjnego i prawa własności, pracował nad kwestiami związanymi z prawem Saamów do ziemi i jej zasobów w prowincji Finnmark, nie ulegając nadchodzącym doń ponagleniom. Jak wspomniano, raport był gotowy dopiero w roku 1993³⁵⁶, jednak płynące z niego wnioski bardzo odbiegały od oczekiwań dużej części obserwatorów, a w szczególności rdzennej społeczności. Otóż zespół stwierdzał, że wielowiekowa suwerenność Norwegii nad Finnmark, w tym obowiązywanie jej systemu prawnego, sprawia, że w świetle prawa krajowego i międzynarodowego państwo ma wyłączne prawo do własności ziemi na tym obszarze. Reakcję przedstawicieli Saamów obrazuje komentarz przewodniczącego Sámediggi Ole Henrika Magga, którego udzielił dziennikarzowi „Klassekampen”: „To oznacza, że robiono z nas głupców przez trzynaście lat! Nie jest żadną nowością, że tradycyjna doktryna państwa głosi, iż zgodnie z prawem wszystko należy do państwa”³⁵⁷.

Społeczność rdzenna przyjęła raport jako złamanie przez władze nieformalnej umowy z roku 1980, kiedy utworzone zostały obie komisje, a jednocześnie Saamowie odstąpili od czynnej blokady działań państwa. Pełna analiza przedstawionego raportu oraz komentarz przewodniczącego komisji wskazują jednak, że taka jednoznaczna ocena jest zbyt daleko idącym uproszczeniem. Otóż zespół prawników stwierdził także, że nie czuje się kompetentny i nie ma praktycznych możliwości rozstrzygać o prawach Saamów do ziemi wynikających z ich prawa zwyczajowego, gdyż ma ono charakter niepisany i w żaden sposób nieudokumentowany. Zresztą w związku z tym, że ma wymiar wyłącznie lokalny, a społeczność rdzenna nie jest w tym zakresie jednomyślna, takie działanie zespołu byłoby zbędne³⁵⁸. Konkluzje raportu potwierdzały norweską własność ziemi w Finnmark, lecz nie rozstrzygały ostatecznie o zobowiązaniach i uprawnieniach wynikających ze zwyczajowego użytkowania ziemi przez Saamów, choć w tym zakresie raport wskazuje też, że w odniesieniu do prawa użytkowania można stosować regulacje dotyczące ogółu społeczeństwa. Bez wątpienia wydzwięk raportu łagodziły też wypowiedzi przewodniczącego Komisji Praw

³⁵⁶ NOU 1993: 34 *Rett til og forvaltning av land og vann i Finnmark*.

³⁵⁷ S. Lund, *Samerettsutvalet si rettsgruppe: staten har retten!*, „Klassekampen”, 8.09.1993, [online] <http://home.online.no/~sveilund/sami/sru-rg.htm> (dostęp 30.11.2015).

³⁵⁸ NOU 1993: 34 *Rett til og forvaltning av land og vann i Finnmark. Bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget*, s. 17.

Saamów, który podkreślał, że raport ma charakter częściowy i nie jest ostatecznym dokumentem komisji³⁵⁹.

Na drugą część raportu i końcowe rekomendacje Komisji Praw Saamów przyszło czekać jeszcze cztery lata – do roku 1997, w których trakcie prace prowadził kolejny zespół prawników, tym razem specjalistów prawa międzynarodowego. Mieli oni przede wszystkim podjąć kwestie praw Saamów wynikających z prawa zwyczajowego w kontekście istniejących regulacji międzynarodowych. Przedstawiony przez ten zespół raport potwierdzał prawa Saamów do znacznej części terenów w Finnmark. Odpowiednio do tego komisja zaproponowała, aby ze znajdujących się tam terytoriów stanowiących własność państwa utworzyć specjalny fundusz ziemi, który decydowałby o jej przeznaczeniu i w którym znaczący udział w podejmowaniu decyzji mieliby otrzymać przedstawiciele rdzennej społeczności. Miałby on objąć obszar Finnmark z wyłączeniem części stanowiących własność prywatną oraz mających znaczenie dla bezpieczeństwa państwa, a więc ostatecznie około 96% terytorium okręgu³⁶⁰.

Zanim doszło do wydania tych bardziej korzystnych dla Saamów rekomendacji i później wcielenia ich w życie, kolejne orzeczenia norweskich sądów odnoszące się do ich roszczeń oraz działania innych organów władzy państwowej w innych okręgach administracyjnych wskazywały, że ostateczny wynik prac komisji może być równie rozczarowujący jak raport z 1993 r. Dla przykładu: sąd w Alcie, oddalając w tym samym roku pozew grupy hodowców reniferów domagających się uznania ich praw do ziemi jako wynikających z prawa zwyczajowego, konkludował: „Według wszelkiego prawdopodobieństwa brak podstaw do stwierdzenia, że w przedmiotowym zakresie istnieje tradycja wystarczająca jasna i spójna, by być nazwana mianem prawa zwyczajowego”³⁶¹. Podobnie działająca od 1985 r. komisja zajmująca się rozstrzygnięciem sporów wokół praw własności i użytkowania ziemi (nieużytków i obszarów górskich) na styku własności państwa, własności prywatnej i tradycyjnej własności wspólnot lokalnych w okręgach Troms i Nordland sukcesywnie odmawiała uznawania za zasadne roszczeń zbiorowych Saamów powołujących się na prawo zwyczajowe. Co więcej – działo się tak nawet w odniesieniu do tych obszarów współcześnie zamieszkałych i użytkowanych przez Saamów, dla których ciągłość zamieszkania i użytkowania była bezsporna³⁶². Społeczność rdzenna

³⁵⁹ Za: T. Brantenberg, *Murky Agenda in the Mørketid: Norwegian Policy, Sami Politics and the Tromsø Conference* [w:] T. Brantenberg, J. Hansen, H. Minde (red.), *Becoming Visible – Indigenous Politics and Self-Government*, Centre for Sami Studies, University of Tromsø 1995.

³⁶⁰ NOU 1997: 5 *Urfolks landrettigheter etter folkerett og internasjonal rett – bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget*, 01.1997.

³⁶¹ Rettsbok for Alta herredsrett, sak nr 193/93 A, 1993.

³⁶² T. Brantenberg, *Murky...*

była bardzo zaniepokojona opisaną sytuacją, oskarżała rząd o niedotrzymanie wcześniejszych umów i gotowa była do powrotu do intensywnych form protestu daleko wykraczających poza formalne i nieformalne wystąpienia i działania Sámediggi. Żądania prawa do samostanowienia na obszarach uznawanych za rdzenne stały się centralnym elementem planu działań parlamentu Saamów na lata 1997–2001³⁶³.

Raport Komisji Praw Saamów z 1997 r. był powrotem do wcześniejszych procesów i nieformalnych umów. Choć prace nad wdrożeniem nowych rekomendacji komisji potrwały prawie dekadę, podejmowane działania wskazywały wyraźnie, że władze państwa zmierzają do ich implementacji. Potwierdzały to też kolejne oświadczenia rządu³⁶⁴, a wreszcie rzeczywiste działania, w tym najważniejsze, jakim było skierowanie w 2003 r. projektu nowych regulacji dotyczących ziemi w Finnmark do Stortingu. Zgodnie z rekomendacją komisji projekt zakładał utworzenie funduszu (Finnmark grunnforvaltning), do którego państwo przetransferuje prawo własności ziemi i jej zasobów w Finnmark. Zarządzać nim miała sześciuosobowa rada składająca się z trzech członków desygnowanych przez parlament Saamów i trzech desygnowanych przez radę okręgu Finnmark. W ten sposób miały zostać zaspokojone roszczenia Saamów dotyczące możliwości decydowania o terenach uznawanych za rdzenne, a jednocześnie zabezpieczone prawa innych niż autochtoniczni mieszkańcy regionu.

Stosowna ustawa została przyjęta przez Storting 17 czerwca 2005 r.³⁶⁵, a transfer własności ziemi do utworzonego ciała nastąpił z dniem 1 lipca 2006 r. Jak się miało okazać, zmiana spotkała się z oporem części mieszkańców Finnmark o innej niż saamska przynależności etnicznej, którzy protestowali na ulicach oraz przekazali do Stortingu protest podpisany przez 11 tys. osób. Obawiali się oni, że ich prawa nie będą należycie chronione w sytuacji, gdy rdzenna społeczność uzyskuje tak silny wpływ na bieg spraw w rejonie, a jednocześnie podnosili, że ustawa tworzy dwie kategorie obywateli w Finnmark: uprzywilejowanych Saamów i mających bardziej ograniczone prawa pozostałych mieszkańców. Zastrzeżenia te nie wpłynęły na zmianę wcześniejszych decyzji parlamentu, w związku z tym od połowy 2006 r. Finnmark grunnforvaltning rozpoczął zarządzanie ziemią i jej zasobami w zakresie obejmującym sprawy

³⁶³ A.J. Semb, *From 'Norwegian citizens' via 'citizens plus' to 'dual political membership'? Status, aspirations, and challenges ahead*, „Ethnic and Racial Studies” 2012, Vol. 35, No. 9, s. 1659.

³⁶⁴ J.B. Henriksen, *The continuous process of recognition and implementation of the Sami people's right to Self-determination*, „Cambridge Review of International Affairs” 2008, Vol. 21, No. 1, s. 33.

³⁶⁵ LOV-2005-06-17-85 *Lov om rettsforhold og forvaltning av grunn og naturressurser i Finnmark fylke (finnmarksloven)*.

od rybołówstwa i myślistwa, poprzez dzierżawę i sprzedaż, na przeznaczaniu terenów pod inwestycje, przemysł i wydobywanie skończywszy. Z dotychczasowych doświadczeń wynika, że w jego pracach nie dochodzi do poważniejszych tarć pomiędzy poszczególnymi członkami zarządu i nie wywołują też one poważniejszych protestów społeczności lokalnych. Eksperyment zatem uznaje się powszechnie za udany i pojawiają się w debacie publicznej głosy nawołujące do zastosowania analogicznych rozwiązań w pozostałych częściach obszaru rdzennego, a więc w okręgach Troms i Nordland, choć obecnie mówi się przede wszystkim o Troms.

2.2. Odrodzenie Saamów w Szwecji

Podobnie jak w przypadku Saamów w Norwegii na przełomie XIX i XX w. pojawiły się w Szwecji lokalne grupy działaczy zmierzających do poprawy sytuacji społeczno-ekonomicznej członków rdzennej populacji, a dopiero w dalszej kolejności utrzymania odmienności i tożsamości kulturowej. Do rozwiązania unii z Norwegią oba kraje łączyła też zbliżona polityka państwa względem Saamów, później jednak, gdy Norwegia położyła nacisk na norwegizację, w Szwecji utrzymywała się segregacja wzmacniana zyskującą coraz większe zainteresowanie i poparcie ideologią rasową³⁶⁶. W efekcie postępował rozdział między Saamami – pasterzami reniferów, których państwo uważało za Lapończyków i otaczało szczególną ochroną prawną obejmującą prawo do użytkowania ziemi pod hodowlę, a także prowadzenia innej tradycyjnej działalności, takiej jak myślistwo czy rybołówstwo, oraz Saamami, którzy odeszli od pasterstwa, przez co uznawani byli przez państwo za Szwedów i tracili wszelkie przywileje przysługujące pierwszej kategorii bez możliwości powrotu do stanu poprzedniego. Ich sytuacja rodziła pierwsze działające lokalnie grupy protestu. Nie były one jednak w stanie uzyskać poparcia tej części społeczności, która wciąż zajmowała się hodowlą reniferów.

Państwo ściśle reglamentowało uznanie osoby za Lapończyka, jako kryterium przyjmując prowadzenie koczowniczej hodowli reniferów. W ten sposób pierwsze organizacje, których liderami byli Elsa Laula na początku wie-

³⁶⁶ Warto pamiętać, że właśnie w Szwecji żył i tworzył Adolf Retzius – twórca antropometrii i tam zaczęto prowadzić badania nad czystością i wyższością rasy nordyckiej. Już w 1909 r. powstało Towarzystwo Czystości Rasowej, a w 1921 r. Instytut Biologii Rasowej – mające olbrzymi wpływ na późniejsze badania i politykę III Rzeszy. Kierował nim Herman Lundborg, chętnie goszczony później w Niemczech, a nawet przyjmowany na osobistych audiencjach przez Adolfa Hitlera. Od 1934 r. prowadzono przymusową sterylizację z powodów rasowo-biologicznych, którą zakończono wiele lat po II wojnie światowej w 1975 r. Szerzej zob. M. Zaremba Bielawski, *Higienisci. Z dziejów eugeniki*, Wyd. Czarne, Wołowiec 2011.

ku (w 1904 r. w Sztokholmie założyła Lapska Centralförbundet – Centralny Związek Lapoński)³⁶⁷ czy Torkel Tomasson w czasie I wojny światowej, stały przed poważnym problemem. Chciały wypowiadać się w imieniu i chronić prawa członków własnej społeczności, rozumiejąc ją jako grupę etniczną, którą łączy wspólnota kulturowa obejmująca więcej elementów niż wyłącznie hodowlę reniferów. Nie znajdowały jednak zrozumienia wśród pasterzy, dlatego państwo nie uznawało ich za przedstawicieli Saamów i odrzucało możliwość objęcia szczególną ochroną analogiczną lub choćby zbliżoną do przysługującej koczowniczym pasterzom. Z formalnego punktu widzenia grupy aktywistów nie były pasterzami, a więc nie były Lapończykami i zdaniem państwa nie mogły wypowiadać się w imieniu tej grupy społecznej³⁶⁸. Takie właśnie były główne problemy podjęte w trakcie dwóch ważnych inicjatyw z 1918 r. Pierwszą z nich był pierwszy ogólnokrajowy zjazd Saamów w Östersund, drugą – założenie „Lapparnes Egen Tidning” („Własna Gazeta Saamów”)³⁶⁹.

Kongres w Östersund obok kwestii prawnych zajął się także problemami kultury i języka oraz sprawami organizacyjnymi ruchu saamskiego, w szczególności możliwościami współpracy poszczególnych lokalnych organizacji. W odniesieniu do drugiego z wymienionych problemów rolę koordynującą i integracyjną miał odgrywać w przyszłości kierowany przez Tomasson Centralny Związek Lapoński, który choć początkowo aktywnie działał, rozbudowując regionalne i lokalne struktury, w 1923 r. musiał zostać rozwiązany ze względów finansowych. W odniesieniu do kwestii języka i kultury delegaci poddali głębokiej krytyce system szkół wędrownych przeznaczonych wyłącznie dla dzieci pasterzy. Wskazywano, że zamyka im on wszelkie możliwości innego pokierowania własnymi losami, ograniczając treści wyłącznie do niezbędnych w pasterstwie reniferów. W końcowej deklaracji zebrani wezwali państwo do zmian prawnych w odniesieniu do statusu Saamów, jak i zastąpienia szkół wędrownych szkołami ze stałymi internatami³⁷⁰. Duże sprzeciwy budziła zasada, że dzieci w szkołach stałych również miały mieszkać w namiotach, co odczytywano jako dyskryminację. To tym silniej wskazuje, że priorytetem ruchu

³⁶⁷ A. Skielta, *Frihetskämpe och feminist*, [online] Sápmi, http://www.samer.se/3619?template=print_artikel (dostęp 30.11.2015).

³⁶⁸ P. Lantto, U. Mörkenstam, *Sami Rights and Sami Challenges. The modernization process and the Swedish Sami movement, 1886–2006*, „Scandinavian Journal of History” 2008, Vol. 33, Issue 1, s. 30–31.

³⁶⁹ W rzeczywistości kilka numerów ukazało się jeszcze w 1904 r., jednak gazeta upadła z braku odbiorców. Od 1961 r. ukazuje się pod nazwą „Samefolket” („Lud Saamów”). Szerzej zob. P. Lantto, *Tiden börjar på nytt: en analys av samernas etnopolitiska mobilisering i Sverige 1900–1950*, Umeå 2000, s. 63, 98–118.

³⁷⁰ K. Nickul, *The Lappish...*, s. 70–71.

saamskiego w Szwecji w tym okresie była poprawa sytuacji społeczno-ekonomicznej społeczności rdzennej poprzez objęcie szczególną ochroną osób odchodzących od hodowli reniferów oraz wyrównanie poziomu edukacji, a przez to szans życiowych dzieci pasterzy i pozostałej części społeczeństwa.

Podobne postulaty odnaleźć można w artykułach Tomassona zamieszczanych w „Lapparnes Egen Tidning”, w których proponował np. zainicjowanie specjalnych działań, by ułatwić podejmowanie innej działalności, znajdowanie pracy i miejsca zamieszkania osobom odchodzącym z pasterstwa. Miało to ułatwić im podejmowanie takich decyzji, co autor motywował zarówno koniecznością regulacji stad i zmniejszenia liczby osób utrzymujących się z hodowli reniferów, jak i wymogami postępu cywilizacyjnego oraz dostosowania do rozwoju ówczesnej gospodarki, co wymagało racjonalizacji zatrudnienia przy reniferach³⁷¹. Zauważmy, że Tomasson podawał racjonalne argumenty mogące przekonać władze państwowe o potrzebie wdrożenia proponowanych przez niego działań nie ze względu na potrzeby Saamów, lecz wyzwania wynikające z ogólnego procesu rozwoju społeczno-gospodarczego.

Działania Saamów w tej fazie pozostawały jednak bez echa, jeżeli chodzi o politykę wewnętrzną Szwecji, nawet pomimo tego, że we wspomnianym kongresie brała udział grupa etnicznych Szwedów jako obserwatorzy. Działo się tak, ponieważ – powtórzmy – państwo nie widziało w nich reprezentantów interesów Saamów utożsamianych wyłącznie z hodowcami reniferów i nie podejmowało w tym zakresie dyskusji. Sprzyjała temu słabość środowiska, bierność większości Lapończyków³⁷² oraz organizacyjne rozbitcie. Te negatywne zjawiska wzmacniały jeszcze podziały pomiędzy tymi, którzy kultywowali tradycyjne zajęcia, ale jednocześnie byli w większości bierni politycznie i nie wykazywali zrozumienia dla tych, którzy od niego odeszli i poprzez silniejsze związki z otoczeniem stawali się bardziej aktywni. W rezultacie, podobnie jak w Norwegii, do zakończenia II wojny światowej środowisko było relatywnie słabe i nie wykształciło ponownie po 1923 r. jednolitych struktur mogących koordynować działania lokalne, co zmniejszało jego wpływy. Nie bez znaczenia była też długofalowa decyzja o tym, by nie współpracować czynnie z żadną

³⁷¹ P. Lantto, U. Mörkenstam, *Sami...*, s. 31.

³⁷² Owa bierność widoczna była zarówno w życiu politycznym wewnątrz społeczności Saamów, jak i całego państwa. Nawet po wprowadzeniu powszechnego prawa wyborczego w Szwecji frekwencja wśród Saamów była bardzo niska, a w kilku północnych gminach pomiędzy 1910 a 1924 r. ani jeden Saam nie oddał głosu. Z drugiej strony warto pamiętać, że w tych latach istniał wciąż wymóg płacenia podatków i odbycia służby wojskowej dla uzyskania biernego prawa wyborczego, co nie miało miejsca w odniesieniu do dużej części tych Saamów, którzy zajmowali się hodowlą reniferów i w związku z tym pozostawali izolowani (R. Sjölin, *Samer och samefrågor i svensk politik: en studie i ickemakt*, Umeå University 1996, s. 55).

ze szwedzkich partii politycznych, które postrzegane były jako sprzyjające polityce segregacji, niechętne saamskiej społeczności i zupełnie nierozumiejące specyficznych problemów hodowli reniferów. Sytuację pogorszyła wspomniana wcześniej ustawa o hodowli reniferów z 1928 r., która wprowadzając utożsamienie prawne Saama i hodowcy reniferów, doprowadziła w ciągu kilkunastu kolejnych lat do zniknięcia wielu osiedli Saamów leśnych próbujących wcześniej łączyć różne formy aktywności gospodarczej.

II wojna światowa nie przyniosła wstrząsu i przełomu analogicznego do sytuacji w zniszczonych do cna północnych regionach Norwegii. Szwecja pozostała suwerenna, a jej wewnętrzne prawodawstwo w niczym się nie zmieniło, choć należy podkreślić, że podczas wojny administracja podchodziła z większym zrozumieniem do hodowców reniferów wkraczających na tereny niezastrzeżone dla hodowli. Wynikało to z dwóch przyczyn: po pierwsze, w następstwie niemieckiej okupacji Norwegii część szwedzkich Saamów miała utrudniony dostęp do pastwisk po drugiej stronie granicy, po wtóre, na szwedzką Północ przybyła spora grupa pasterzy uciekających z Norwegii. Chcąc przeczekać wojnę, zmierzali ze swymi stadami na południe, co jednak powodowało, że stada reniferów były w niektórych miejscach zbyt duże, by dla ich utrzymania wystarczyły tereny zarezerwowane w poszczególnych gminach dla hodowców³⁷³. Było to więc tylko przejściowe rozluźnienie rygorów spowodowane sytuacją międzynarodową, a nie zamierzona próba prowadzenia innej polityki wewnętrznej. A jednak szwedzcy Saamowie uznawali później, że lata wojennej zawieruchy przyniosły im powiew wolności, znacznie rozszerzając zakres swobody w działaniu i podejmowaniu decyzji oraz rozluźniając kontrolę sprawowaną przez państwowych urzędników. Dzięki temu, a także powrotowi do poprzedniego stanu rzeczy po zakończeniu II wojny światowej oraz rozwojowi zainteresowania ochroną praw człowieka po wojennych traumach, zwiększył się zakres mobilizacji społecznej i politycznej członków rdzennej społeczności, co sprawiło, że powojenne próby stworzenia ogólnokrajowych organizacji były dużo bardziej efektywne.

Już w 1945 r. powstało stowarzyszenie zajmujące się ochroną kultury (Riksorganisationen Same Ätnam), które początkowo skupiało się na organizowaniu kursów tradycyjnego rękodzieła oraz zbierało i upowszechniało wiedzę o tradycyjnych saamskich wyrobach. W 1950 r. na spotkaniu w szkole w Jokkmokk założone zostało Stowarzyszenie Saamów w Szwecji (Svenska Samernas Riksförbund), by reprezentować wszystkich autochtonów i ich interesy. Jego pierwszym przewodniczącym został duchowny Gustaw Park, który na przywódcę ruchu saamskiego wyrósł jeszcze w latach czterdziestych³⁷⁴. Specyfiką tej nowej

³⁷³ J. Eriksson, *Partition...*, s. 91–93.

³⁷⁴ P. Lantto, U. Mörkenstam, *Sami...*, s. 33, 35–36.

organizacji było to, że po raz pierwszy środowiska hodowców reniferów znalazły się w jej centrum. Były one wśród założycieli tej organizacji i ich interesy pomieszczono wśród jej najważniejszych postulatów. Dopiero w latach sześćdziesiątych, gdy przewodniczącym został Israel Ruong, mocniej zaakcentowane zostały interesy innych grup Saamów³⁷⁵. Dzięki temu, ale także zmianom w podejściu do ochrony praw człowieka na świecie, państwo nie mogło dłużej nie zauważać saamskich organizacji i nie uznawać ich za reprezentantów całej społeczności. Jednocześnie taka współpraca podważyła dotychczasowe utożsamienie Saama z hodowcą reniferów, będące do tego czasu dogmatem szwedzkiej polityki wewnętrznej.

Widomym znakiem różnorodności tej społeczności, która jednak nie naruszała jej zewnętrznej jedności, był odbyty w 1953 r. pierwszy zjazd Saamów z trzech państw nordyckich, tj. z Norwegii, Szwecji i Finlandii. Miał on miejsce w Jokkmok w Szwecji. Od tego czasu kolejne międzynarodowe zjazdy przedstawicieli saamskich organizacji odbywały się sukcesywnie co dwa do czterech lat. Gdy więc na kolejnym zjeździe w 1956 r. w Karasjok w Norwegii powstała Nordycka Rada Saamów, trzy nordyckie państwa, w tym Szwecja, stanęły już nie tylko w obliczu formalnie jednorodnej i mówiącej jednym głosem rdzennej mniejszości, ale wobec ponadgranicznej wspólnoty, uznającej swą jedność i odrębną tożsamość oraz gotowej do koordynowania swych działań ponad istniejącymi granicami³⁷⁶.

W tym samym czasie nieco zmieniała się polityka państwa wobec Saamów. Wprawdzie swoboda z czasów II wojny światowej odeszła w zapomnienie wraz z jej zakończeniem, władze Szwecji podjęły jednak pojedyncze działania, które można było odczytywać jako zwiększenie zainteresowania tą częścią społeczeństwa. Dla przykładu: w 1948 r. państwo zorganizowało i opłaciło spotkanie przedstawicieli hodowców reniferów, by poznać ich zdanie na temat projektowanych zmian prawnych dotyczących hodowli³⁷⁷. Nie brali w nim jednak udziału przedstawiciele innych saamskich organizacji, co więcej – tego typu inicjatywy nie były już powtarzane. W istocie problemy Saamów silniej pojawiły się w szwedzkim dyskursie społecznym i politycznym dopiero w drugiej połowie lat sześćdziesiątych.

Zapowiedzią zmian było uruchomienie przez szwedzkie radio państwowe (SR) regularnej audycji skierowanej do Saamów emitowanej od lutego 1965 r. I choć trwała krócej niż wcześniejsze o dekadę audycje w Norwegii i Finlandii,

³⁷⁵ Tamże, s. 36.

³⁷⁶ Problematyka owej jedności była przedmiotem głębszych rozważań dopiero w czasie VII zjazdu Saamów, który odbył się w lipcu 1971 r. w Gällivare w Szwecji. Por. J. Eriksson, *Partition...*, s. 96.

³⁷⁷ E. Josefsen, *The Sami...*, s. 73.

bo zaledwie pięć minut, to była nadawana codziennie³⁷⁸. Nie zmienia to jednak faktu, że Szwecja była i w dalszym ciągu jest wyraźnie opóźniona w kwestii docierania z programami radiowymi do Saamów w stosunku do dwóch pozostałych państw. Jako ostatnia przeniosła część rozgłośni odpowiedzialną za takie programy na obszar uznawany za rdzenny (do Kiruny) i dotąd produkuje ich mniej nawet niż państwowe radio fińskie (YLE), a także mniej dziennie emituje, mimo że krąg potencjalnych odbiorców jest o wiele większy niż w Finlandii³⁷⁹.

Drugim symptomem zmiany stosunku do rdzennych społeczności było rozpoczęcie konsultacji politycznych w sprawie nowych regulacji dotyczących hodowli reniferów oraz zniesienia rozdzielności systemów szkolnictwa powszechnego i skierowanego wyłącznie do dzieci koczowników, a w istocie likwidacji odrębnych szkół wędrownych i rozbudowy oraz wzmocnienia placówek internatowych. Wśród planowanych zmian było także przekształcenie prawne *someby* (grupa *siida*) zajmujących się hodowlą reniferów w stowarzyszenia gospodarcze czy spółdzielnie, które mogłyby stać się podmiotami prawa, w szczególności w zakresie prawa własności czy użytkowania ziemi.

Niezależnie od zasygnalizowanego procesu rozpoczęła się sprawa, która miała angażować saamską społeczność przez ponad dekadę i stać się przełomem analogicznym do konfliktu z Alta w Norwegii, choć przebiegającym w innej formie. Warto zresztą zaznaczyć, że szwedzcy Saamowie byli równie poruszeni wydarzeniami z Alta co norwescy, a ich przedstawiciele także angażowali się w protesty. Zanim jednak doszło do eskalacji napięcia na północy Norwegii, pięć grup szwedzkich hodowców reniferów z Jämtland w 1966 r. wniosło do sądu sprawę o uznanie ich praw własności do terenów górskich, na których prowadzili wypas swych stad. Podnosili, że tereny te stanowią własność państwa i są uznawane za nieużytki, podczas gdy od niepamiętnych czasów aż do dziś użytkowane są nieprzerwanie przez członków ich *someby*. Co istotne – były zajmowane przez te społeczności przed rokiem 1886, kiedy weszło w życie prawo dotyczące hodowli reniferów, w tym podziału ziemi na potrzeby hodowli i innej działalności gospodarczej w poszczególnych szwedzkich gminach, a więc zdaniem wnioskodawców w czasie, gdy ziemia zajmowana i użytkowana przez Saamów uznawana była przez państwo za pozostającą w ich własności. Sprawa trwała piętnaście lat. Zakończyła się dopiero w Sądzie Najwyższym w 1981 r., który uznał, że odwieczne użytkowanie nie jest wystarczającą przesłanką dla uznania prawa własności, ale Saamom na tej podstawie przysługuje prawo użytkowania³⁸⁰.

³⁷⁸ NRK...

³⁷⁹ V. Hirvonen, *Sami...*

³⁸⁰ E. Torp, *The legal basis of Sami reindeer herding rights in Sweden*, „Arctic Review on Law and Politics” 2013, Vol. 4, No. 1, s. 55–58.

Społeczność rdzenna od początku prowadziła dwojakiego rodzaju działania w związku ze sprawą. Po pierwsze, starała się, by informacja o niej i o kolejnych odwołaniach była jak najszerszej kolportowana i docierała do możliwie najliczniejszej grupy odbiorców zarówno wśród zainteresowanej społeczności, jak i poza nią. Po drugie, dążyła do umiędzynarodowienia sprawy, starając się zainteresować nią organizacje ponadnarodowe, a jednocześnie wykorzystując kontynuację na ich forum prac nad uznaniem i prawną ochroną ludów rdzennych świata, doprowadzić do jednoznacznego uznania Saamów za lud rdzenny przez Szwecję i co za tym idzie – zobowiązań wynikających z prawa międzynarodowego³⁸¹. Warto pamiętać, że aż do połowy lat siedemdziesiątych termin „ludy rdzenne” w ogóle nie pojawiał się w szwedzkich debatach, a Saamowie postrzegani byli jako mniejszość etniczna o odrębnej kulturze, co rodziło obowiązek jej ochrony na mocy prawa międzynarodowego³⁸².

Kolejne odwołania połączone były z protestami i oficjalnymi wystąpieniami liderów rdzennej społeczności do władz państwa. Wszystkie trzy źródła uwarunkowań, a więc rosnące niezadowolenie i protesty społeczności rdzennej, prace nad podniesieniem statusu Saamów w Norwegii i Finlandii oraz rosnące znaczenie problematyki ludów rdzennych na forum międzynarodowym, sprawiły, że rząd szwedzki musiał w końcu zareagować. W połowie lat siedemdziesiątych przedstawił poświęcony Saamom raport, w którym m.in. stwierdzano, że Saamowie są mieszkającym w Szwecji ludem rdzennym. Odpowiednio do jego zaleceń parlament Szwecji zaaprobował powołanie grupy roboczej mającej monitorować kwestie związane z respektowaniem specyficznych interesów Saamów przez gminy w ich planach i działaniach³⁸³.

Ostateczne orzeczenie Sądu Najwyższego, odczytywane początkowo jako klęska rdzennej społeczności, stało się przesłanką gwałtownej eskalacji protestów, jak i żądań powołania specjalnej, niezależnej komisji mającej rozpoznać sytuację Saamów w Szwecji i zaproponować środki zmierzające do jej poprawy. Niebagatelne znaczenie miało to, że zaledwie rok wcześniej powołana została analogiczna do postulowanej komisja w Norwegii – jako odpowiedź na wydarzenia w Alta. Mandat, jaki uzyskała komisja w sąsiednim państwie, powinien zdaniem protestujących stać się wzorem dla jej szwedzkiego odpowiednika. Powtarzając norweskie postulaty, oba najważniejsze saamskie ugrupowania

³⁸¹ T.G. Svensson, *Right to Self-determination: A Basic Human Right Concerning Cultural Survival. The Case of the Sami and the Scandinavian State* [w:] A.A. An-Na'im (red.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press 2010, s. 377.

³⁸² P. Lantto, U. Mörkenstam, *Sami...*, s. 35.

³⁸³ J.B. Henriksen, *Saami Parliamentary Co-operation: An Analysis*, IWGIA 1999, s. 41–42.

w Szwecji w notach skierowanych do rządu domagały się pilnego podjęcia prac nad utworzeniem odrębnego parlamentu Saamów w Szwecji³⁸⁴. W rezultacie w 1982 r. powstała podobna do norweskiej Komisja Praw Saamów z mandatem do zbadania ich statusu prawnego i zaproponowania środków niezbędnych do jego klaryfikacji i ewentualnie wzmocnienia, w tym ustanowienia odrębnego pochodzącego z wyboru parlamentu Saamów oraz możliwości utrzymania i rozwoju języka saamskiego³⁸⁵.

Włączenie do komisji przedstawicieli Saamów stonowało nieco ich nastroje, a delegaci zebrani na zjeździe Stowarzyszenia Saamów w Szwecji przegłosowali złagodzenie konfrontacyjnej postawy. Dzięki temu w relacjach pomiędzy autochtonami a władzami państwa ponownie zapanowało kilkuletnie odprężenie w oczekiwaniu na raporty komisji i ich późniejsze prawne konsekwencje. Pierwszy raport częściowy przedstawiony został już po trzech latach i poświęcony był statusowi Saamów w świetle regulacji międzynarodowych. Jego część dotyczyła także przedstawienia tych regulacji i ich spodziewanego rozwoju wynikającego z kierunku prac podejmowanych przez organizacje międzynarodowe³⁸⁶.

W rezultacie, poza potwierdzeniem faktu, że Saamowie powinni być uznani w Szwecji za lud rdzenny odpowiednio do prawa międzynarodowego, bezpośrednie konsekwencje częściowego raportu były praktycznie nieistotne. Należy jednak zauważyć, że dawał on podstawę dla ewentualnych roszczeń Saamów, wskazując, że odnoszą się do nich specyficzne regulacje prawa międzynarodowego, w szczególności rozwijające się standardy ochrony praw ludów rdzennych. Wskazywano, że o ile art. 27 MPPOiP dotyczący ochrony kultury mniejszości nakłada zobowiązania na państwa, to zasady ochrony praw ludów rdzennych dopiero są tworzone i nie rodzą zobowiązań. Co więcej – w razie ich międzynarodowej akceptacji nie należy spieszyć się z ich przyjęciem i implementacją. Zdaniem komisji art. 27 „może być interpretowany jako nadający mniejszości prawo do autonomii kulturowej [...]. Szwecja winna podjąć kroki niezbędne do zagwarantowania zasobów niezbędnych do utrzymania i rozwoju kultury Saamów”³⁸⁷.

Bezpośrednie propozycje zmian mające dostosować prawodawstwo Szwecji do międzynarodowych wymogów zawarte były w drugim raporcie komisji z 1989 r., który poświęcony był problemom statusu prawnego Saamów i utworzeniu parlamentu Saamów jako organu przedstawicielskiego³⁸⁸. Komisja wśród

³⁸⁴ E. Josefsen, *The Sami...*, s. 80.

³⁸⁵ J.B. Henriksen, *Saami...*, s. 42.

³⁸⁶ SOU 1986/36 *Samernas Folkträtsliga Ställning*.

³⁸⁷ Tamże, s. 32–33.

³⁸⁸ SOU 1989/41 *Samerätt och Sameting*.

konkluzji wskazywała potrzebę utworzenia takiego parlamentu, choć głównie jako gremium doradczego i przedstawicielskiego bez kompetencji władczych wykraczających poza kwestie utrzymania i rozwoju języka i kultury. Pojawił się także postulat zmian w prawie dotyczącym hodowli reniferów idący przede wszystkim w stronę zmniejszenia nadzoru państwa i wzrostu autonomii koczowników na terenach przeznaczonych dla hodowli oraz jednoznacznego uznania, że ochrona kultury dotyczy wszystkich Saamów bez względu na wykonywany zawód. W ujęciu komisji, choć hodowla reniferów nieodłącznie związana jest z tą kulturą oraz jest warunkiem wstępnym i niezbędnym jej istnienia, to jednak nie wyklucza innych form działalności gospodarczej. Saamowie są jedną grupą etniczną o wspólnej kulturze podlegającej ochronie prawnej, a kryterium ich wyróżniania jest przynależność etniczna, a nie wykonywany zawód. Wobec tego wprowadzanie różnych regulacji dotyczących ochrony praw Saamów hodowców reniferów i pozostałych członków tej społeczności jest niezgodne z regulacjami międzynarodowymi, co oznacza m.in., że np. przyznane koczownikom prawa w zakresie myślistwa i rybołówstwa przysługują także pozostałym członkom tej grupy etnicznej.

Z drugiej strony komisja w żaden sposób nie zmieniała sposobu widzenia praw Saamów wyrażonego przez Sąd Najwyższy w rozstrzygnięciu z 1981 r. Także i ona uznawała, że mają oni wynikające z użytkowania od niepamiętnych czasów prawo do użytkowania zajmowanych ziem, że jest ono niezbywalne, a jego odebranie powinno wiązać się ze stosowną rekompensatą. Nie jest to jednak pełne prawo własności, które przysługuje państwu lub w niektórych przypadkach prywatnym właścicielom. Ta ostatnia konkluzja wzbudziła ponowne protesty członków rdzennej społeczności, nie były one jednak zbyt silne, gdyż centralnym punktem wydawała się nieodległa perspektywa powołania odrębnego parlamentu mogącego zabierać głos w sprawach uznawanych przez Saamów za ważne.

Trzeci, końcowy raport komisji wydany został u schyłku 1990 r. i dotyczył kwestii ochrony, zachowania oraz rozwoju języka i kultury Saamów³⁸⁹. Potwierdzał konieczność wprowadzenia większej autonomii tego ludu w tym zakresie oraz wzmocnienia dostępności edukacji dla Saamów, a także rozszerzenia możliwości nauki i nauczania w językach saamskich. Działania te były niezbędne dla zachowania tych języków także z uwagi na to, że część z nich miała już status wymierających. Raport wskazywał również potrzebę równouprawnienia języków saamskich na obszarach zamieszkałych przez tę grupę etniczną w kontaktach z urzędami i przed sądami. Warto pamiętać, że aż do lat siedemdziesiątych XX w. języki saamskie były nauczane w szkołach, ale wyłącznie tych, któ-

³⁸⁹ SOU 1990/91 *Samerätt och samisk språk. Slutbetänkande av samerättsutredningen.*

re przeznaczone były dla dzieci koczowników. W pozostałych nie znajdowały się w programie nauczania. Dodatkową konkluzją była konieczność wzmocnienia dostępności edukacji na poziomie średnim dla dzieci koczowników, wciąż mających gorsze możliwości w tym zakresie niż dzieci przedstawicieli innych grup społecznych.

Wydawało się, że konkluzje cyklu raportów wydanych przez komisję, która oficjalnie zakończyła działalność w 1991 r., zmierzały w kierunku pożądanym przez Saamów. Komisja nie uznała wprawdzie, że społeczność rdzenna jest właścicielem ziemi, którą zajmuje, a tym bardziej tej, do której rości sobie pretensje na całym obszarze uważanym przez nią za rdzenny, mimo to postulowane zmiany prawne prowadziłyby do wzmocnienia możliwości obrony własnych interesów i wzmocnienia statusu. Propozycje te poważnie zaniepokoiły jednak inne grupy Szwedów, zwłaszcza te, których życie i praca związane były z regionami uznanymi za rdzenne. Obawy wyrażały przedsiębiorstwa prowadzące na tym obszarze działalność gospodarczą oraz Kościół będący właścicielem części gruntów.

W 1990 r. sześciuset indywidualnych właścicieli gruntów z Härjedalen, trzy firmy prowadzące gospodarkę leśną oraz Kościół wystąpiły do sądu, argumentując, że hodowla reniferów tak znacznie się zmieniła, iż trudno współcześnie utrzymywać serwituty wywodzone z użytkowania ich ziem przez Saamów od niepamiętnych czasów i wskazane w prawie o hodowli reniferów z 1886 r. Podnosili, że stada reniferów stały się zbyt duże, a prawo prowadzenia polowań i połowu ryb przysługujące Saamom na należących do nich obszarach nadmiernie narusza ich prawo własności³⁹⁰. Sąd pierwszej instancji w 1996 r. podzielił ten pogląd i stwierdzając, że użytkowanie od niepamiętnych czasów nie zostało wystarczająco dowiedzione przez hodowców, przychylił się do żądań prywatnych właścicieli ziemi. Analogiczne rozstrzygnięcia zapadły w drugiej instancji (2002 r.) i Sądzie Najwyższym (2004 r.). Hodowcy utracili możliwość prowadzenia zimowego wypasu na części prywatnych ziem w regionie Jämtland, ale Kościół i wspomniane firmy leśne wcześniej zawarły z nimi ugodę, dzięki czemu zachowali wcześniejsze prawa w zamian za obietnicę zmniejszenia stad³⁹¹.

³⁹⁰ *Sami land rights being decided in the court [w:] The Sami – an Indigenous People in Sweden*, Edita Västra Aros, Västerås 2005, s. 32–33.

³⁹¹ Sprawa dotarła do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, który zwrócił uwagę na przewlekłość postępowania przed szwedzkimi sądami oraz na wynikającą z regulacji z 1886 r. nierówność stron: prywatnych właścicieli i hodowców reniferów. Najważniejszą jego konkluzją było wskazanie, że to rząd Szwecji zgodnie z prawem międzynarodowym powinien podjąć działania zmierzające do ustalenia, które ziemie na terytorium państwa należy uznać za rdzenne, a więc wskazał, że błędna jest dotychczasowa praktyka nakładająca w postępowaniu przed sąda-

W ten sposób mieszkańcy północnych części Szwecji wyraźnie podzielili się na dwie skonfliktowane grupy: Saamów i pozostałą część mieszkańców – broniące swych interesów, protestujące i naciskające różnymi metodami na władze państwowe, by wymóc ich zabezpieczenie. Irytacja społeczności innej niż saamska objęła także kwestie związane z myślistwem i rybołówstwem – w tym zakresie pozostali mieszkańcy Północy czuli się pokrzywdzeni w porównaniu do Saamów, gdyż nie mieli prawa prowadzić polowań i połowów na obszarach rdzennych, a przecież, jak wskazywali, również od pokoleń mieszkali na tych terenach.

Wskazane kontrowersje skutkowały brakiem wsparcia i zrozumienia dla problemów społeczności rdzennych wśród etnicznych Szwedów, co przносиło się również na władze państwowe. Rząd uznał, że musi równoważyć wszystkie interesy, a potrzeby Saamów nie są bynajmniej pierwszoplanowe. Niewielka liczebność rdzennej populacji w Szwecji i zdominowanie jej przez populację nordycką także na obszarach rdzennych nie ułatwiały walki o prawa autochtonów, zwłaszcza jeżeli wynikać by miały z odwiecznego zajmowania ziem na Północy czy wielowiekowych krzywd doznawanych od ekspandujących państw nordyckich, ich przedstawicieli i dominujących grup etnicznych.

Jak mówił gubernator Norbotten Jan-Olof Hedström, udzielając wywiadu dla gazety „Dagens Nyheter” w połowie lat dziewięćdziesiątych: „Nie ma niczego złego w dążeniu do posiadania większej władzy, lecz Saamów jest bardzo niewiele, a mniejszość nigdy nie powinna rządzić mieszkającą tu [w Norbotten – G.B.] większością ani tak rozległym terytorium”³⁹². Nie bez znaczenia wydaje się także to, że w Szwecji wciąż mocny był stereotyp Lapończyka – nadającego się wyłącznie do hodowli reniferów, brudnego i zacofanego dzikusa, zwłaszcza że treści kształtujące taki obraz tej grupy zostały wyeliminowane z podręczników szkolnych dopiero u schyłku lat siedemdziesiątych. Szkoły opuszczało więc dopiero pierwsze pokolenie, które w procesie edukacji nie dowiadywało się o niższości lapońskich współmieszkańców. Nie oznacza to zresztą, że pokolenie to nie poznawało owych stereotypów poza szkołami.

W takim nieprzychylnym dla Saamów klimacie społecznym rząd przedstawił parlamentowi pod rozważę szereg propozycji zmian prawnych, które zmierzały jednak w kierunku innym niż oczekiwany przez społeczność rdzenną. Po pierwsze, władze krajowe stały na stanowisku, że ujęte w konstytucji przepisy dotyczące ochrony praw człowieka są wystarczające i nie należy ich uzupeł-

mi obowiązek dowodu użytkowania od niepamiętnych czasów na hodowców reniferów (*Handölsdalen Sami Village and Others v. Sweden*, 39013/04, 30.03.2010).

³⁹² Cyt. za: J. Eriksson, *Partition...*, s. 121.

niać o dodatkową klauzulę odnoszącą się do Saamów. Po drugie, proponowały powołanie parlamentu Saamów jako organu pochodzącego z wyborów i będącego reprezentantem rdzennej społeczności, ale jednocześnie wnosili, by stał się on częścią władzy wykonawczej nadzorowanej przez rząd, ale pozbawionej kompetencji władczych i odpowiedzialnej przede wszystkim za kwestie utrzymania i rozwoju języka i kultury³⁹³. Po trzecie, zapowiadały rozszerzenie grupy uprawnionych do prowadzenia połowów i polowań na obszarach uważanych za rdzenne także na innych niż należący do saamskiej grupy etnicznej mieszkańców tych ziem poprzez możliwość kupowania przez nich stosownych koncesji, jednocześnie wprowadzono możliwość sprzedaży takich pozwoleń zagranicznym turystom. Kupowanie koncesji objąć miało wszystkich zainteresowanych, w tym Saamów, z wyjątkiem tych, których prawa wynikały ze związków z hodowlą reniferów. W istocie propozycja rządu wracała do podziału tej grupy etnicznej na różne kategorie w zależności od wykonywanego zawodu, którym przyznawać miano różny status. Po czwarte wreszcie, rząd proponował, by odłożyć sprawę ewentualnej ratyfikacji konwencji MOP nr 169, wskazując, że jej przyjęcie powinno być dalekosiężnym celem państwa, ale możliwym do zrealizowania dopiero po odpowiednim dostosowaniu systemu prawnego Szwecji, a w szczególności precyzyjnym uregulowaniu kwestii obszarów uznawanych za rdzenne. W tym przypadku oznaczało to przede wszystkim doprecyzowanie zasad uznawania ziem za zajmowane i użytkowane od niepamiętnych czasów przez Saamów i stworzenie ich katalogu³⁹⁴.

Propozycje te znalazły odzwierciedlenie w przyjętej przez Riksdag 17 grudnia 1992 r. ustawie o parlamencie Saamów³⁹⁵. Inauguracyjne posiedzenie nowo utworzonego organu (Sámediggi) odbyło się rok później w Kirunie i uświetnione zostało obecnością króla Szwecji Karola XVI Gustawa. We wcześniejszej elekcji wzięło udział 5309 uprawnionych do głosowania Saamów, którzy wybrali 31 przedstawicieli, w większości członków lub kandydatów z ramienia Stowarzyszenia Saamów w Szwecji³⁹⁶. Wbrew oczekiwaniom władz szwedzkich nie spowodowało to jednak wyciszenia sporu po stronie Saamów, przeciwnie – zostało wykorzystane do jego nagłośnienia. Jeszcze w trakcie tej samej inauguracyjnej sesji Sámediggi przegłosowało uchwałę będącą oświadczeniem o votum nieufności w stosunku do ministra właściwego do spraw Saamów w rządzie szwedzkim. I choć uchwała ta nie miała żadnej mocy prawnej, to z uwagi na fakt, że parlament miał być wyrazicielem opinii i interesów szwedzkich

³⁹³ P. Lantto, U. Mörkenstam, *Sami...*, s. 38.

³⁹⁴ R. Kvist, *The Racist...*, s. 214.

³⁹⁵ SFS 1992: 1433 *Sametingslag*.

³⁹⁶ *Samisk historisk tidslinje*, [online] Sápmi, <http://www.samer.se/1536> (dostęp 30.11.2015).

Saamów, takie jego oświadczenie przy okazji inauguracyjnej sesji miało doniosłe znaczenie symboliczne. Nie był to zresztą gest osamotniony, a wyrazy niezadowolonia, jakie wywołały wspomniane wcześniej propozycje rządu, płynęły od całej rdzennej społeczności.

Już w 1992 r. na nadzwyczajnym zjeździe organizowanym przez Stowarzyszenie Saamów w Szwecji zebrani delegaci przed kamerami spalili kartki z treścią zaprezentowanego przez rząd projektu ustawy o parlamencie Saamów, a aktowi temu towarzyszyły głosy oburzenia i emocje nieobecne nigdy wcześniej w retoryce Saamów w Szwecji³⁹⁷. Olof Johansson, hodowca reniferów i jeden z najaktywniejszych organizatorów protestów, w wywiadzie dla „Samefolket” tłumaczył, iż paląc projekt ustawy, chciał dać wyraz przekonaniu, że nie tylko nie wzmacnia ona pozycji Saamów, ale jest wręcz demonstracją tradycyjnie opresyjnej polityki państwa wobec reprezentowanej przez niego społeczności³⁹⁸. Ten sam aktywista, już jako członek Sámediggi, stał rok później za obejmującymi znaczne obszary północy państwa protestami przeciw nowym zasadom dotyczącym polowań i połowów na obszarze rdzennym, które przestawały być ekskluzywnym prawem Saamów – hodowców reniferów, a stawały się dostępne dla każdego po wykupieniu odpowiedniej koncesji. M.in. 24 sierpnia 1994 r., w dniu wejścia w życie stosownej ustawy, Saamowie zablokowali dwie główne drogi w regionach Västerbotten i Jämtland, siadając na nich i zasypując je gruzem. Protestujących w ten sposób hodowców i wspierające je osoby usuwała przy użyciu siły przybyła na miejsca zdarzeń policja³⁹⁹.

Wzburzenie, które stało się wszechobecne wśród rdzennej społeczności od początku lat dziewięćdziesiątych, wynikało bez wątpienia z głębokiego rozczarowania tej populacji. Rozdźwięk pomiędzy oczekiwaniami, które wzbudziły raporty i rekomendacje Komisji Praw Saamów, choć i te nie wszystkich zadowalały, a rzeczywistymi propozycjami rządu i aktami parlamentu owocował frustracją łatwo przeradzającą się w słowną lub symboliczną agresję. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych nastroje kontestacji w środowiskach hodowców wzmogły następstwa wydarzeń z 1986 r., które uderzyły w podstawy bytu tych społeczności. Otóż po awarii elektrowni atomowej w Czarnobylu stwierdzono podwyższone promieniowanie na znacznych obszarach łądów i wód północnej Szwecji. Z uwagi na podwyższony poziom cezu rośliny, zwierzęta i ryby na tych obszarach uznano za niezdadne do spożycia, co dotknęło również 73 tys. hodowanych w Szwecji reniferów wypuszczonych przez swych

³⁹⁷ R. Kvist, *The Racist...*, s. 214.

³⁹⁸ *Regeringens proposition hårt kritiserad men landsmötet sade ja till Sametinget*, „Samefolket” 1992, Vol. 73, s. 13.

³⁹⁹ J. Eriksson, *Partition...*, s. 142–143.

właścicieli na swobodę lub ubitych i zutylizowanych. W efekcie część *siida* pozostała bez środków do życia, gdyż mięsa uznanego za skażone nie mogła sprzedawać, a państwo z tego samego powodu przestrzegало przed wykorzystaniem pozostałych tradycyjnych saamskich źródeł utrzymania. Zaraz po katastrofie władze państwowe obiecywały, że wyrównają straty poniesione przez hodowców reniferów, z czasem jednak wszelkie deklaracje rozmyły się i nigdy nie doszło do ich wypełnienia⁴⁰⁰.

Choć w kolejnych latach nie odnotowano spektakularnych akcji, rozgoryczenie, poczucie krzywdy i osamotnienia wśród szwedzkich Saamów było wyraźnie widoczne. W połowie lat dziewięćdziesiątych emocje wybuchły ponownie wraz z akcesją Szwecji do Unii Europejskiej. Liderzy rdzennej społeczności byli temu przeciwni, obawiając się, że nowe standardy mogą skutkować usunięciem ostatnich elementów specjalnego statusu Saamów, w szczególności w odniesieniu do ekskluzywności prawa hodowli reniferów oraz przysługującej wraz z nim możliwości korzystania z zasobów naturalnych, w tym prowadzenia polowań i połowów w małej skali. Co więcej – w miarę jednorodny głos, jaki wybrzmiewał ze strony omawianej społeczności w chwilach konfliktów rodzących najsilniejsze emocje, był w coraz większym stopniu zastępowany polifonią roszczeń dzielącego się wewnątrz środowiska.

Najważniejsza granica przebiegała wzdłuż linii zarysowanej sto lat wcześniej przez szwedzki rząd i dzieliła Saamów na hodowców reniferów i całą resztę. Spowodowało to powstanie nowych, konkurencyjnych wobec Stowarzyszenia Saamów w Szwecji organizacji, a jednocześnie okresowo utrudniało, czy nawet uniemożliwiało działalność wewnątrznie skłóconego Sámediggi⁴⁰¹. W efekcie polityki władz szwedzkich, opozycji ze strony innych niż saamska mieszkańców Północy przeciw nadawaniu Saamom przywilejów uważanych za nadmierne, a także słabości i wewnętrznych podziałów ich społeczności długo nie zaszły żadne zmiany w ich sytuacji. Dopiero w ostatnich latach dzięki przyjęciu deklaracji praw ludów rdzennych i wdrożeniu przez ONZ mechanizmu kontrolnego oraz pierwszym pozytywnym dla hodowców rozstrzygnięciom sądowym dotyczącym praw użytkowania ziem uznawanych za rdzenne władze szwedzkie z wolną zmieniają retorykę i dotychczasowy kurs odrzucający możliwość wewnętrznej suwerenności ludu rdzennego wykraczającej poza sprawy utrzymania i rozwoju języka i kultury.

⁴⁰⁰ *Samisk...*

⁴⁰¹ E. Josefsen, *The Sami...*, s. 82.

2.3. Odrodzenie Saamów w Finlandii

Nowożytny losy społeczności Saamów w Finlandii układały się nieco inaczej niż w dwóch pozostałych państwach nordyckich, zwłaszcza że procesy ich emancypacji rozpoczęły się trochę później i przebiegały dużo szybciej. Na ich kształt znaczący wpływ miały dwa omówione wcześniej czynniki, a więc niewielka liczebność społeczności skupionej szczególnie w rejonie jeziora Inari oraz silne związki łączące społeczność fińską i saamską przy powszechnie występującym na Północy podobieństwie stylu życia. Należy pamiętać, że Finlandia zgodnie z pokojem z Tylży znalazła się w rosyjskiej strefie wpływów i gdy sto lat później oderwała się od upadającego państwa Romanowów i powstającej Republiki Rad, musiała od nowa samodzielnie określić swe relacje z Lapończykami. W tym czasie jednak podstawowym problemem była mniejszość szwedzka⁴⁰², w tym zdominowany przez nią archipelag Wysp Alandzkich, oraz rosyjska, a precyzyjnie – rosyjskojęzyczna, bo składająca się z przedstawicieli różnych grup, głównie słowiańskiego pochodzenia, pozostałych na terytorium państwa po czasach Wielkiego Księstwa pod berłem Romanowów. Zamieszkali na Dalekiej Północy Saamowie, w części zintegrowani z otaczającą społecznością, byli pierwotnie raczej folklorystyczną ciekawostką niż rzeczywistym problemem w polityce wewnętrznej państwa. W wyniku procesów historycznych i społecznych oraz wobec złożonego składu narodowościowego rodzące się niepodległe państwo wolne było zarówno od stereotypów każących Saamów izolować, jak i prób ich przymusowej fennicyzacji. Oczywiście proces stopniowej asymilacji sukcesywnie postępował, ale w Finlandii było to zjawisko samorzutne i dobrowolne, wynikające z atrakcyjności postrzeganej jako wyżej rozwinięta kultura grupy dominującej, a nie planowej działalności państwa.

Prawdopodobnie właśnie owemu zaciekawieniu specyficzną kulturą Saamów zawdzięczać należy rozpoczęcie procesu ich emancypacji w Finlandii. Otóż w 1932 r. w Helsinkach grupa naukowców z tamtejszego uniwersytetu założyła Stowarzyszenie Promocji Kultury Saamów (Sámi Čuvgehussearvi), którego nazwa miała odzwierciedlać główny cel działania. Od 1934 r. wydawało ono w języku północnym gazetę „Sápmelaš” („Saam”), jednocześnie prowadząc działania skierowane do Saamów i zorientowane na badanie ich języka i kultury, by wspierać jej zachowanie i przekazywanie kolejnym pokoleniom, oraz skierowane do Finów, nastawione na rozpowszechnianie informacji o Saamach, ich kulturze i jej specyfice. Redaktorami naczelnymi pisma byli profesorowie wspomnianej uczelni, choć krąg piszących był o wiele szerszy i obejmował także członków rdzennej społeczności. Z uwagi na niewielki

⁴⁰² T. Cieślak, *Historia...*, s. 259.

w Finlandii krąg odbiorców pismo od początku – co należy podkreślić – było dotowane przez władze państwa.

Dwa nurty zainteresowań sprawiły, że działalność stowarzyszenia ma szczególne znaczenie dla przywracania Saamom ich tożsamości i podmiotowości w XX w. Po pierwsze, stowarzyszenie wydało pierwszy elementarz w języku północnym, a z czasem także podręczniki do nauki języka, słowniki oraz szeroki przekrój książek poświęconych językowi i kulturze rdzennej społeczności, prowadziło też kursy nauki języka. Po drugie, z uwagi na odmienną strukturę języków saamskich używanych w Finlandii, w tym specyfikę dialektów języka północnego w porównaniu z używanymi w Norwegii, grupa członków stowarzyszenia, dążąc do standaryzacji języka na potrzeby przygotowywanych wydawnictw, opracowała szczegółowe zasady gramatyczne i nieco odmienną niż w pozostałych państwach nordyckich ortografię. Wspólna przynależność do języków ugrofińskich sprawiła, że znaki diakrytyczne z języka fińskiego lepiej nadawały się do zapisu języka saamskiego. Kiedy omawiane stowarzyszenie kończyło działalność w 2007 r., należało do niego około ośmiuset osób, a czwartą część stanowili Saamowie⁴⁰³.

Z wielu przyczyn przełomowe dla procesu odrodzenia Saamów okazały się lata czterdzieste. Po pierwsze, po wojnie zimowej, a później także kontynuacyjnej w wyniku straty części terytoriów na rzecz Związku Radzieckiego znaczna grupa Saamów posługujących się językiem skolt musiała opuścić tradycyjne tereny zamieszkania (Półwysep Rybacki), by pozostać w Finlandii. Z dala od rdzennych ziem potrzebowała natychmiastowej pomocy z zewnątrz, gdyż utraciła dotychczasowe źródła utrzymania. Sytuacja ta była szczególnie mocno nagłaśniana przez aktywne także w czasie II wojny światowej Stowarzyszenie Promocji Kultury Saamów, które od tego czasu zaczęło zwracać bacniejszą uwagę na problemy społeczne i ekonomiczne trapiące rdzenną społeczność. Po drugie, problemy te okazały się szczególnie istotne w wyniku działań, o których wspomniano już wcześniej w odniesieniu do Norwegii. Po kapitulacji Finlandii wycofujące się wojska niemieckie, chcąc spowolnić postęp Armii Czerwonej, także na północy jej terytorium zastosowały taktykę spalonej ziemi. Niszczono całe miasta (szczególnie ucierpiało Rovaniemi) i mniejsze osiedla. W wyniku tych działań ludność regionu masowo uciekała przez granicę do Szwecji, gdzie trafiło prawie 50 tys. osób, lub na południe⁴⁰⁴. W konsekwencji po wojnie

⁴⁰³ K. Nickul, *The Lappish...*, s. 77–80. Więcej o pracach Stowarzyszenia Promocji Kultury Saamów do początku lat osiemdziesiątych zob. w: J. Helander, M. Mykkänenem, E. Nickul, T. Salo, L. Sammallahti (red.), *Bálggis, Polku, Sámi Čuvgehussearvi 1932–1982*, Lapin Sivistysseura, Jyväskylä 1984.

⁴⁰⁴ T. Cieślak, *Historia...*, s. 286; A. Jaklin, *Wojna...*, s. 318. W trakcie działań wojennych większość Saamów ewakuowana została do doliny Kalajoki, co pozwoliło po raz pierwszy spot-

północna część Finlandii, w tym obszary rdzenne Saamów, była poważnie zniszczona, a na gospodarce państwa ciążył obowiązek spłaty poważnych reparacji wojennych na rzecz Związku Radzieckiego, co spowalniało programy odbudowy. Znaczna część Saamów po wojnie pozbawiona była podstaw utrzymania, choć należy zauważyć, że los ten dzieliła z innymi mieszkańcami fińskiej Laponii. Podobnie jak w Norwegii pogłębiło to wzajemne zrozumienie, ale jednocześnie w wyniku masowych ucieczek, zetknięcia z innym sposobem życia i odmienną kulturą dominującą na południu wzmocniło poczucie tożsamości i odrębności⁴⁰⁵.

Wskazane powyżej czynniki zaowocowały wzrostem aktywności społecznej i politycznej wewnątrz omawianej społeczności, co stanowi trzecią przyczynę dynamiki późniejszych zmian. Jej najbardziej wyrazistym rezultatem było powołanie w 1945 r. Unii Saamów (Samii Litto), organizacji zrzeszającej wyłącznie Saamów i przez nich założonej. O jej specyfice w stosunku do organizacji istniejących w pozostałych państwach przesądzał brak skupienia na problemach hodowli reniferów. Warto raz jeszcze przypomnieć, że w Finlandii było to zajęcie chętnie podejmowane także przez członków fińskiej grupy narodowej, przez co wyrazicielem interesów wszystkich pasterzy reniferów było i jest Stowarzyszenie Hodowców Reniferów (Paliskuntain yhdistys), w którego skład wchodzi także saamscy hodowcy, a precyzyjnie mówiąc – ich wspólnoty obok spółdzielni tworzonych przez fińskich hodowców⁴⁰⁶. Dzięki temu, odmiennie niż zwłaszcza w Szwecji, środowisko Saamów nie ulegało silniejszym konfliktom pomiędzy jego członkami podejmującymi różnorodną aktywność zawodową i miało przez kolejne dziesięciolecia reprezentację złożoną z własnej Unii Saamów i wspierającego Stowarzyszenia Promocji Kultury Saamów. Obie organizacje wspólnie przygotowały i przedłożyły w 1947 r. na ręce ówczesnego prezydenta Finlandii Juho Kusti Paasikivi memorandum, w którym wskazywały, jakie działania władz państwowych są konieczne dla przetrwania saamskiej grupy etnicznej i jej odmienności kulturowej⁴⁰⁷.

Po czwarte wreszcie, a jak pokazuje porównanie z sytuacją w Szwecji – być może czynnik ten był najważniejszy, problemy Saamów zostały bardzo poważnie podjęte przez władze państwowe i z zaangażowaniem przez kolejne lata wspierane przez część polityków. Najdobitniejszym tego przykładem jest efekt

kać się w tak dużej masie wcześniej rozproszonej społeczności. Także ta sytuacja miała wpływ na jej późniejszą mobilizację (S. Ekenberg, *Indigenous peoples and rights. A baseline study of socio-economic effects of northland resources ore establishment in northern Sweden and Finland*, Luleå University of Technology 2008, s. 16–17).

⁴⁰⁵ Ø. Vorren, E. Manker, *Lapończycy...*, s. 176–177.

⁴⁰⁶ E. Josefsen, *The Sami...*, s. 78.

⁴⁰⁷ Tamże.

wspomnianego memorandum skierowanego do prezydenta Paasiviki. Otóż już w dwa lata później w odpowiedzi na pismo i towarzyszące mu działania zwłaszcza ze strony stowarzyszenia powołana została Komisja ds. Saamów z mandatem do zbadania sytuacji tej społeczności i przedstawienia propozycji nowych rozwiązań prawnych, które mogłyby ją poprawić. Wydaje się, że tak szybkie i przyjazne działanie władz państwowych nie mogłoby dojść do skutku, gdyby nie fakt, że prezydent Paasiviki jeszcze jako wykładowca Uniwersytetu w Helsinkach został członkiem Stowarzyszenia Promocji Kultury Saamów⁴⁰⁸, a jego członkami lub sympatykami było także wielu ówczesnych ministerialnych urzędników różnego szczebla. Pisząc więc o emancypacji Saamów w Finlandii, trudno przecenić udział w tym procesie, a przede wszystkim w jego rozpoczęciu, Finów, którzy okazali się adwokatami interesów rdzennej społeczności. Jednocześnie, choć działali z pozycji dominującej, okazali się zwolennikami procesu jej upodmiotowienia, a nie utrzymywania – nawet przyjaznego – paternalizmu. Z drugiej strony otwarta postawa władz spowodowała, że społeczność rdzenna w Finlandii właściwie nie doświadczała stanów podwyższonej mobilizacji związanej z występowaniem szczególnie silnych konfliktów czy stosowaniem różnego rodzaju form agresji w relacjach z organami władz. W efekcie zamiast wybuchów opartej na emocjach aktywności dominowała chęć prowadzenia rozmów i negocjacji z rządem i władzami lokalnymi, co oznaczało także, że nie wytworzyły się żadne organizacje o radykalnych metodach działania.

Pierwszym widomym znakiem przychylności państwa wobec Saamów było uruchomienie w listopadzie 1947 r. przez państwowe radio YLE emisji audycji radiowej w języku saamskim północnym. Początkowo trwała 15 minut i nadawana była raz w tygodniu, z czasem jednak oferta programów skierowanych do Saamów, jak i częstotliwość ich nadawania wzrastała, a oddział zajmujący się ich przygotowaniem stał się odrębną rozgłośnią (YLE Sámi Radio) i przeniesiony został do Inari⁴⁰⁹. Kolejne dwie dekady zajęły prace wielu specjalnych komisji, m.in. ds. praw Saamów, hodowli reniferów, rybołówstwa, myślistwa i wielu innych, w tym niektórych dublujących swe działania, które przedstawiały własne raporty wpływające na status prawny odpowiednich zawodów i grup społecznych⁴¹⁰. Propozycje powołanej w 1949 r. Komisji ds. Saamów obejmowały zarówno zagadnienia dotyczące rozwiązań prawnych, w tym utworzenia specjalnego organu przedstawicielskiego, jak i sprawy przywrócenia, zachowania i rozwoju języka i kultury, w szczególności zwiększenia zakresu nauczania

⁴⁰⁸ K. Nickul, *The Lappish...*, s. 79.

⁴⁰⁹ NRK... Obecnie YLE Sámi Radio przygotowuje około 40 godzin programów w języku północnym, codzienny program informacyjny emitowany co godzinę oraz specjalne wydania programów w językach inari i skolt (V. Hirvonen, *Sami...*).

⁴¹⁰ P. Aikio, *Experiences Drawn from the Finnish Sámi Parliamt [w:] Self...*, s. 100.

języków i w językach saamskich, a jej raport przedstawiony został już w 1952 r.⁴¹¹ Dla zapewnienia, że interesy tej grupy będą uwzględniane, a przynajmniej zauważane w bieżących pracach organów władz, powołany został w 1960 r. Komitet Saamów (Samedelegationen) jako organ doradczy działający przy premierce i składający się z czterech przedstawicieli Saamów, czterech przedstawicieli poszczególnych ministrów i gubernatora Laponii⁴¹². Przez kolejne dziesięciolecie nie było jednak żadnego postępu w implementacji wniosków i propozycji poszczególnych komisji do systemu prawnego państwa. Dzięki wcześniejszej otwartości władz państwowych, a jednocześnie zaangażowaniu przedstawicieli Saamów w działania transgraniczne nie dochodziło w tym czasie w Finlandii do żadnych protestów czy poważniejszych wystąpień z ich strony.

Dopiero przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. przyniósł ponowne ożywienie kwestii saamskiej. I tym razem jednak zamiast znanych z Norwegii protestów doszło do szybkiego rozpoczęcia procesu przygotowania uwspółcześnionych rozwiązań i ich wdrożenia. Działo się to zresztą w ogólnie sprzyjającym klimacie, jaki zapanował w Finlandii u schyłku lat sześćdziesiątych, kiedy zarówno elity, jak i reszta społeczeństwa wykazywali dużą życzliwość w stosunku do różnych mniejszości, w tym etnicznych. Rezultatem pozytywnego klimatu były szybkie prace nad wdrożeniem postulatu utworzenia pochodzącego z wyborów organu przedstawicielskiego Saamów. Jesienią 1972 r. przeprowadzono na poły nieformalne wybory – Przedstawicielstwo Saamów (Delegationen for samearenden) zyskało bowiem prawne podstawy działania dopiero w 1973 r. na mocy rozporządzenia prezydenta Finlandii⁴¹³. W tym samym roku odbyło się jego inauguracyjne posiedzenie, ale w istocie działalność przedstawicielstwa w latach 1973–1975 miała raczej charakter eksperymentu. Dopiero elekcja z 1975 r. odbyła się już według doprecyzowanych, zaaprobowanych przez rdzenną społeczność reguł i pierwsze posiedzenie nowego składu na początku roku 1976 może być traktowane jako drugi początek działalności tego organu⁴¹⁴. Należy podkreślić, że przedstawicielstwo formalnie było częścią władz wykonawczych, ale w powszechnym odbiorze było traktowane jako parlament Saamów w Finlandii i tak też często nazywane, choć nazwę taką formalnie nosił dopiero organ powstały w 1996 r. na podstawie ustawy o parlamencie Saamów (Sámediggi) z 17 lipca 1995 r.⁴¹⁵ Nie miało jednak kompetencji władczych, choć mogło wydawać opinie z własnej inicjatywy we wszelkich sprawach mogących dotyczyć interesów Saamów. Zgodnie

⁴¹¹ Tamże, s. 92.

⁴¹² S. Ekenberg, *Indigenous...*, s. 17.

⁴¹³ Suomessa annettiin asetus *Saamelaisvaltuuskunnasta*, 9.11.1973 (824/73).

⁴¹⁴ J. Henriksen, *Saami...*, s. 30.

⁴¹⁵ SDK 1995/974 *Laki saamelaiskäräjistä*.

z rozporządzeniem prezydenta musiało być konsultowane przez organy władz państwowych⁴¹⁶ i samorządowych przy podejmowaniu wszelkich decyzji dotyczących rdzennej społeczności, a z czasem przejęło zadania rozdziału dotacji na krzewienie języka i kultury saamskiej. Rozporządzenie prezydenta wskazywało także obszar uważany za rdzenny dla Saamów, który obejmował trzy północne gminy w całości i część czwartej.

Kolejnym etapem emancypacji Saamów w Finlandii było prawne i faktyczne wzmocnienie statusu ich języków oraz kultury. Już w 1970 r. w sześciu szkołach podstawowych rozpoczęto nauczanie języków saamskich, działało to jednak na kanwie ogólnej zmiany podejścia do rdzennej społeczności, a nie w wyniku wydania nowych aktów prawnych. Tego typu regulacje pojawiły się dopiero na początku lat dziewięćdziesiątych, a ustawa o parlamencie Saamów wprowadziła równouprawnienie języków saamskich na obszarze rdzennym, w tym obowiązek jego nauczania w istniejących tam szkołach oraz prawo używania w kontaktach z administracją i sądami. Języki saamskie obecnie mogą być także używane na wszystkich szczeblach edukacji – nawet poza obszarem rdzennym⁴¹⁷. W odniesieniu do kultury w Finlandii od lat funkcjonuje wiele lokalnych stowarzyszeń, a znaczna ich część otrzymuje dotacje z budżetu państwa za pośrednictwem parlamentu Saamów. We wszystkich państwach nordyckich, a zwłaszcza w Norwegii i Finlandii, pojawiła się zaś w ostatnim dwudziestopięcioletniu wręcz moda na saamskie elementy kulturowe, połączona z odszukiwaniem korzeni po kilku nieraz pokoleniach. Na nią zaś nałożyły się nowe trendy w turystyce, zwłaszcza upowszechnienie trekkingu, dla którego dzikie tereny północnej Fennoskandii stanowią wręcz wymarzony region, oraz etnoturystyka, dla której Saamowie jako jedyni poza terytorium Rosji lud rdzenny w Europie mogą być ciekawą destynacją. Owo poszukiwanie korzeni stało się zresztą zarzewiem najpoważniejszego prawdopodobnie konfliktu wewnątrz saamskiej społeczności w Finlandii.

Wraz z utworzeniem pochodzących z wyboru organów przedstawicielskich i prawnym uregulowaniem specjalnego statusu Saamów, w tym przyznaniem specjalnych praw zwłaszcza na obszarze rdzennym, pojawił się problem precyzyjnego zdefiniowania, kto może być uznany za Saama. Zarówno wspomniane rozporządzenie prezydenta, jak i ustawa wprowadzały tu legalne kryteria, z których jedno okazało się szczególnie drażliwe. W XIX w. Rosjanie prowadzili bardzo dokładne spisy podatkowe ludności, w których zaznaczali m.in., że

⁴¹⁶ Od 1978 r. obowiązek wysłuchania stanowiska Przedstawicielstwa Saamów ciążył także na Eduskuncie i jej komisjach (S. Ekenberg, *Indigenous...*, s. 17).

⁴¹⁷ Regulacje w tym zakresie wprowadziła ustawa o języku saamskim z 2003 r. (SDK 2003/1086 *Saamen kielilaki*).

dana osoba jest Łoparem (Saamem), rozróżniając przy tym Łoparów leśnych, górskich i morskich zgodnie z klasycznym podziałem, ale też odpowiednio do rzeczywistego sposobu życia. Spisy te przetrwały dużo dłużej niż Wielkie Księstwo Finlandii i u schyłku XX w. stały się podstawą do żądania bycia uznanym za Saama przez potomków zapisanych tam osób. Były to często osoby już od kilku pokoleń sfennicyzowane, nieznające języka, niemające kontaktu z kulturą i tradycyjnym stylem życia, których Saamowie wciąż żyjący na Północy w tradycyjny sposób nie chcieli uznać za członków własnej społeczności i nie chcieli, by takie osoby mogły współdecydować o jej losie poprzez zasiadanie w Sámediggi lub wybieranie swoich przedstawicieli. Bezpośrednia batalia uruchomiła silne emocje po obu stronach i ostateczny kształt prawa wyborczego do parlamentu Saamów wydaje się rozsądną próbą poszukiwania kompromisu mogącego zadowolić obie strony. Z jednej strony bowiem osoby, które mogą wykazać, że są potomkami podatników figurujących w dawnych rosyjskich spisach, mogą ubiegać się o oficjalne uznanie za Saamów i wpisanie na listy wyborców, z drugiej, mimo że większość Saamów mieszka poza obszarem rdzennym i nie zajmuje się tradycyjną dla społeczności hodowlą reniferów, to reprezentanci czterech północnych gmin wchodzących w skład tego obszaru i bliżej związani z saamskim językiem, kulturą i stylem życia mają zagwarantowane co najmniej dwanaście miejsc w parlamencie liczącym 21 deputowanych⁴¹⁸. Dzięki takiemu rozwiązaniu odpowiednio reprezentowane są interesy bardziej konserwatywnej, bliższej kulturze przodków części społeczności, a w wymiarze praktycznym dzięki temu w bieżących pracach parlamentu języki saamskie dominują nad językiem fińskim.

Ustawa o parlamencie Saamów była konieczna m.in. z tego powodu, że do konstytucji Finlandii z 1919 r. dodany został art. 51a, który gwarantował Saamom autonomię w sprawach języka i kultury na terenach rdzennych⁴¹⁹. Analogiczne przepisy znalazły się w nowej konstytucji Finlandii z 11 czerwca 1999 r. w art. 121 w części poświęconej administracji i samorządowi i wzmocnione zostały prawem do zachowania własnego języka i kultury zawartym w art. 17 w części poświęconej podstawowym prawom i wolnościom⁴²⁰. W ten sposób w połowie lat dziewięćdziesiątych Saamowie w Finlandii uzyskali najwyższą, bo konstytucyjną ochronę swych praw, mający siedzibę w Inari własny organ

⁴¹⁸ Szerzej zob. G. Bonusiak, *Organizacja i kompetencje Sámediggi – parlamentu rdzennego narodu Saamów w Finlandii*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria Prawnicza” 2011, t. 10 (71), s. 16–17.

⁴¹⁹ Akt o formie rządu [w:] J. Osiński (tłum.), *Konstytucja Finlandii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1997.

⁴²⁰ S. Sagan, V. Serzhanova (wstęp i tłum.), *Konstytucja Finlandii*, Wyd. UR, Rzeszów 2003, s. 54–55, 92.

przedstawicielski z ograniczonymi kompetencjami władczymi na obszarze rdzennym, i mimo niewielkiej liczebności mają możliwość wypowiedzenia się w sprawach ich dotyczących oraz gwarancje, że ich głos zostanie co najmniej w dobrej wierze wysłuchany. Ich współczesna pozycja wzmocniona jest ustawową ochroną języka i uznaniem za lud rdzenny zamieszkały na terytorium Finlandii. Jak jednak pokazała ożywiona dyskusja z początku lat dziewięćdziesiątych, kiedy przygotowywana była ustawa o parlamencie, poważne wątpliwości władz państwowych, a nawet wyraźny sprzeciw budzi możliwość ewentualnego dochodzenia przez Saamów praw do ziemi wynikających z odwiecznego jej zamieszkiwania⁴²¹.

2.4. Transgraniczny i międzynarodowy wymiar emancypacji Saamów

Równoległe do działań zmierzających do powołania wspólnych dla norweskich czy szwedzkich Saamów organizacji zachodziły procesy jednoczenia wszystkich członków tej społeczności zamieszkałych na terytorium trzech państw nordyckich: Norwegii, Szwecji i Finlandii. Pierwsze zjazdy, które przyciągały delegatów z Norwegii i Szwecji, odbyły się jeszcze w okresie I wojny światowej, ale o faktycznym procesie jednoczenia ponad granicami mówić można dopiero od lat pięćdziesiątych XX w. Działający coraz prężniej w poszczególnych państwach saamscy aktywiści pomimo dzielących ich różnic dotyczących położenia prawnego, polityki państwa czy statusu społecznego szybko uznali, że warto współpracować, by łatwiej docierać do społeczeństw i polityków, zwiększać liczebność reprezentowanej grupy i skuteczniej przebiegać się z własnymi postulatami na arenę międzynarodową, gdzie wszak po II wojnie światowej sprawy ochrony praw człowieka nabierały coraz większego znaczenia. Przełomowy był w tym zakresie rok 1952, kiedy w Jokkmokk w Szwecji odbyła się pierwsza konferencja Saamów z trzech zamieszkiwanych przez nich państw. Wśród wielu poruszanych tematów najważniejsza okazała się właśnie współpraca ponad granicami, przygotowanie stałych kanałów komunikacji i form współpracy. Ustalono wówczas, że kolejne konferencje będą odbywały się cyklicznie, a obrady każdej z nich będą w dużej części poświęcane omawianiu ustalanych wcześniej jednorodnych grup problemów tej społeczności. Trzy lata później, na drugiej konferencji poświęconej problemom szkolnictwa i tradycyjnego sposobu życia, zgromadzeni uczestnicy reprezentujący szereg saamskich organizacji działających w poszczególnych państwach ustalili, że muszą powołać stałe międzynarodowe struktury mające ich reprezentować oraz koordynować działania. W ten sposób w 1956 r. powstała zapewne najważniejsza

⁴²¹ L. Sillanpää, *A Comparative...*, s. 213.

organizacja w historii saamskich ruchów emancypacyjnych – Nordycka Rada Saamów (Nordisk Sameråd). Aż do powołania parlamentów Saamów i rozpoczęcia przez nie współpracy właśnie rada była najbardziej widocznym reprezentantem rdzennej społeczności, angażując się zarówno w sprawy międzynarodowe, jak i w wydarzenia czy działania w poszczególnych trzech państwach.

Nordycka Rada Saamów była przez cały czas swego istnienia bardzo aktywna na forum wewnętrznym w trzech omawianych państwach. Zawsze była reprezentowana w czasie najpoważniejszych konfliktów i przy wszelkich negocjacjach z rządami poszczególnych państw nordyckich. Stała się też istotnym forum dyskusji i wypracowywania wspólnych stanowisk organizacji członkowskich, a ważne miejsce w tym procesie zajmowały kolejne konferencje. Do najważniejszych zaliczyć można trzecią z roku 1959, która odbyła się w Inari (Finlandia) i postulowała szersze włączenie Saamów w sprawy strategii rozwoju i bieżącego zarządzania hodowlą reniferów, czy szóstą z roku 1968, która odbyła się w Hetta (Finlandia), a jej uczestnicy zastanawiali się nad przyszłością Saamów w państwach nordyckich, rozważając to zagadnienie w kontekście ochrony praw człowieka i praw mniejszości, jakże istotnym w świetle rewolucji społecznych schyłku lat sześćdziesiątych. Konferencje te podejmowały też sprawy bieżące, jak kwestia akcesji Szwecji i Finlandii do Unii Europejskiej poruszana w 1992 r. w Helsinkach (Finlandia). Wydaje się jednak, że najważniejsze ustalenia zapadły w 1980 r. w Tromsø w Norwegii, kiedy to uczestnicy obradowali nad długofalowym politycznym programem obejmującym zarówno działania w trzech państwach nordyckich, jak i na arenie międzynarodowej. *Credo* tworzonej wówczas strategii znalazło wyraz w przyjętym dokumencie programowym, w którym czytamy: „My, Saamowie, jesteśmy jednym ludem zjednoczonym własną kulturą, językiem i historią, żyjącym na terytoriach, które wyłącznie my zamieszkivaliśmy i użytkowaliśmy od niepamiętnych czasów aż do czasów historycznych”⁴²². Słowa te wskazują, że organizacja uznawała za najlepsze rozwiązanie jak najmocniejsze związanie swych postulatów z eksponowaniem własnej rdzenności, a co za tym idzie – uzyskaniem statusu ludu rdzennego i wykorzystaniem płynących z niego praw i ich rodzącej się międzynarodowej ochrony.

Na płaszczyźnie symbolicznej największe znaczenie miała konferencja z 1986 r. w Åre (Szwecja). W jej trakcie delegaci przyjęli jednorodne symbole dla całego ludu: wiersz Iska Saby *Sámi soga lávlla* jako hymn oraz wspólną flagę – jej głównym elementem jest okrąg oznaczający słońce (czerwona część) i księżyc (niebieska część), nawiązujący do często obecnego na bębnach szamańskich symbolu słońca i wskazujący, że Saamowie są dziećmi Słońca. Tło stanowią cztery pionowe pasy, od lewej: czerwony, zielony, żółty i niebieski

⁴²² Sámiráddi Ohcejohka, *Sámepolitihkálaš prográmma*, Tromsø 1980.

uznawane za kolory ludu Saamów w związku z tym, że obecne są na ich tradycyjnej odzieży⁴²³. W 1992 r. uczestnicy konferencji w Helsinkach (Finlandia) uzupełnili symbole odrębności o Dzień Saamów (Sámi álbmotbeaivi), który miał od tego czasu być obchodzony 6 lutego dla uczczenia daty rozpoczęcia pierwszego międzynarodowego kongresu Saamów, który odbył się w Trondheim (Norwegia) w 1917 r.

W 1992 r., po przyjęciu organizacji reprezentujących Saamów z Federacji Rosyjskiej⁴²⁴, nazwa została zmieniona na Radę Saamów (Sámiráđdi), która stała się reprezentantem wszystkich Saamów rozproszonych po Fennoskandii. Organ ten jednoczy wszystkie najważniejsze organizacje działające w poszczególnych państwach, a w jego skład wchodzi obecnie piętnastu członków: pięciu z Norwegii, po czterech ze Szwecji i Finlandii oraz dwóch z Rosji⁴²⁵. Rada jest stale obecna we wszelkich działaniach Saamów, z wyjątkiem tych o zasięgu wyłącznie lokalnym. Mimo że jej formalne znaczenie spadło w latach dziewięćdziesiątych w związku z utworzeniem oficjalnych przedstawicielstw rdzennej społeczności – parlamentów Saamów oraz ich wspólnej organizacji, to faktycznie znaczy wciąż wiele, o czym przesądza nie tylko dotychczasowa działalność w państwach nordyckich, ale także, zwłaszcza począwszy od lat siedemdziesiątych, znacząca obecność na forum międzynarodowym⁴²⁶, w tym zaangażowanie w proces tworzenia międzynarodowej ochrony praw ludów rdzennych. W latach dziewięćdziesiątych na postrzeganie siły jej mandatu dla wypowiedzania się i działania w imieniu Saamów pozytywnie wpłynęło dołączenie organizacji z Federacji Rosyjskiej. W ten sposób mimo istnienia parlamentów rada pozostaje centralną pozarządową organizacją uznawaną powszechnie za reprezentanta interesów wszystkich Saamów bez względu na ich miejsce zamieszkania.

W 1976 r. Nordycka Rada Saamów oficjalnie przystąpiła do Światowej Rady Ludów Rdzennych. U schyłku lat osiemdziesiątych uzyskała już samodzielnie, a nie pośrednio, jako członek innych NGO, status konsultacyjny przy Radzie Gospodarczej i Społecznej NZ, co oznacza możliwość samodzielnego uczestniczenia w pracach jej organów z głosem doradczym. Warto podkreślić,

⁴²³ *Sápmi in a nutshell* [w:] *The Saami...*, s. 5; *Symbols strengthen identity* [w:] tamże, s. 19. Wcześniej używana była nieoficjalna flaga bez motywu słońca, złożona z trzech pasów, których znaczenie rozumiane było identycznie (zielony został dodany jako kolor występujący często na ubiorach Saamów południowych). Ta nieoficjalna wersja rozpowszechniła się w trakcie wydarzeń z Alta, kiedy stała się symbolem protestujących. O kolejnych konferencjach szerzej zob. K. Nickul, *The Lappish...*, s. 81–86.

⁴²⁴ Stowarzyszenie Saamów Kolskich (Guoládaga Sámi Searvi) oraz Organizacja Saamów Okręgu Murmańskiego (Murmánska guovllu Sámesearvi).

⁴²⁵ J. Henriksen, *Saami...*, s. 27.

⁴²⁶ Tamże, s. 28.

że Sámediggi w poszczególnych państwach nie mają prawnych możliwości uczestniczenia w tych pracach inaczej niż jako część oficjalnych delegacji rządowych. W rezultacie to właśnie rada nawet po powołaniu parlamentów wciąż jest najważniejszym przedstawicielem Saamów na forum międzynarodowym, mimo że zmniejszyła się jej ranga w kształtowaniu polityki wewnętrznej państw nordyckich wobec Saamów. Co więcej – choć trzy parlamenty współpracują ze sobą, to w Federacji Rosyjskiej analogiczny organ nie istnieje, w związku z tym dzisiejsza Rada Saamów pozostaje głównym forum, na którym rozgrywa się współpraca z Saamami w Rosji i szerzej – z Organizacją Małych Narodów Rdzennych Północy, Syberii i Dalekiego Wschodu Federacji Rosyjskiej (Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации), będącą centralną organizacją jednoczącą przedstawicielstwa poszczególnych ludów rdzennych mieszkających na terytorium Federacji Rosyjskiej. Generalnie zatem tam, gdzie parlamenty z racji swojego formalnego statusu nie mogą reprezentować Saamów, obecna jest wciąż bardzo prężna Rada Saamów⁴²⁷.

Jedną z istotnych idei podnoszonych przez Nordycką Radę Saamów było dążenie do jednolitego traktowania całego ludu bez względu na państwo zamieszkania. Oznaczało to w szczególności, po pierwsze, uznanie wszystkich Saamów za jeden lud, po drugie, uznanie, że mają prawo do wspólnej jednolitej reprezentacji, i po trzecie, ujednoczenie ich statusu prawnego i faktycznego w zamieszkiwanych państwach nordyckich. Jak wcześniej pokazano, zarówno podejście, jak i formalny status Saamów różniły się w zależności od państwa, choć np. trzeci raport norweskiej Komisji Praw Saamów także wskazywał na konieczność ujednoczenia działań trzech państw w tym zakresie, a nawet na potrzebę umowy międzynarodowej przygotowanej wspólnie i wiążącej Norwegię, Szwecję i Finlandię, a poświęconej kulturze Saamów i jej ochronie. Krokami w tym kierunku było powołanie w 1973 r. przez Nordycką Radę Ministrów Nordyckiego Instytutu Saamów z siedzibą w Kautokeino (Norwegia) jako jednostki badawczej zajmującej się kwestiami powiązаныmi z tą społecznością i podjęcie przez Nordycką Radę Ministrów prac nad jednolitym programem dotyczącym ochrony środowiska w regionie zamieszkanym przez Saamów⁴²⁸. Prace te nie przekładały się przez kolejne lata na żadne poważniejsze ustalenia czy propozycje. Od początku lat osiemdziesiątych nastąpiło jednak wzmocnienie nacisku ze strony Nordyckiej Rady Saamów i organizacji w niej zrzeszonych, a najdalej idącym projektem była koncepcja przedstawiona w 1985 r. na forum trzeciej konferencji małych narodów Północy, która była m.in. miejscem

⁴²⁷ Por. tamże, s. 28–29.

⁴²⁸ H. Hannum, *Autonomy...*, s. 256.

cyklicznych spotkań przedstawicieli trzech nordyckich autonomii (Grenlandii, Wysp Owczych i Wysp Alandzkich) i Saamów. Zaproponowano wtedy przygotowanie i implementację konwencji poświęconej Saamom i wiążącej Norwegię, Szwecję i Finlandię oraz m.in. utworzenie specyficznej autonomii terytorialnej pod nazwą „Saamiid Aednan” o szerokim zakresie kompetencji na wzór Wysp Alandzkich, Wysp Owczych i Grenlandii, która miałaby obejmować obszar rdzenny powstały z połączenia enklaw położonych w trzech państwach zamieszkania Saamów. Projekt zakładał przekazanie kompetencji ustawodawczych na tym terytorium jednemu parlamentowi reprezentującemu Saamów, choć przewidywał udział w jego pracach po jednym przedstawicielu rządów Norwegii, Szwecji i Finlandii, ale wyłącznie w charakterze obserwatorów. Co ciekawe – proponowano również odrębne obywatelstwo Saamiid Aednan i prawo do nadawania domicylu⁴²⁹.

Oczywiście tak daleko idący projekt nie miał i prawdopodobnie nie uzyska możliwości realizacji. Był jednak ważnym głosem wpisującym się w opracowaną w 1980 r. strategię działania Nordyckiej Rady Saamów. Nie mógł też przejść zupełnie niezauważony i w konsekwencji zmusił państwa nordyckie do wznowienia czy ożywienia prac unifikujących ich politykę wobec Saamów. Dotyczyło to zwłaszcza Norwegii, która rozpoczęła nieformalne rozmowy z pozostałymi państwami i przedstawicielami rdzennej społeczności. Wydaje się jednak, że były one opóźniane ze względu na prace nad utworzeniem parlamentu Saamów w tym państwie. Ostatecznie w 1995 r. Rada Nordycka utworzyła specjalną grupę roboczą mającą podjąć studia nad potrzebą przyjęcia wspólnej konwencji. Do współpracy zaproszono przedstawicieli Rady Saamów i trzech saamskich parlamentów. Trzy lata później grupa ta w konkluzji swych prac zarekomendowała podjęcie przez nordyckich ekspertów prac nad przygotowaniem stosownej konwencji⁴³⁰. Równocześnie następowała coraz wyraźniejsza zmiana ról, jeżeli chodzi o reprezentantów Saamów. O ile pierwotnie bardziej zaangażowana była (Nordycka) Rada Saamów, a przedstawiciele parlamentów dopiero z czasem włączyli się w prace, pozostając w cieniu tej organizacji, to z upływem czasu przedstawiciele Sámediggi zajęli miejsce rady, a ta wycofywała swój oficjalny udział.

Wydaje się, że najważniejszymi przesłankami tego procesu było z jednej strony rosnące znaczenie parlamentów jako pochodzących z wyboru oficjalnych reprezentantów rdzennej społeczności, a przez to posiadających silniejszą legitymację, z drugiej zaś – udział w Radzie Saamów Łoparów z Rosji i coraz

⁴²⁹ Tamże, s. 257.

⁴³⁰ M. Berg-Nordlie, *The Iron Curtain through Sápmi. Pan-Sámi politics, Nordic cooperation and the Russian Sámi* [w:] K. Anderson (red.), *L'image du Sápmi II. Humanistica Oerebroensia. Artes et lingua*, Örebro Universitet 2013, s. 446.

większe zainteresowanie ich problemami, przy jednoczesnym braku faktycznych możliwości objęcia ich działaniami zmierzającymi do ujednoczenia statusu. Włączenie do tego procesu Rosji mogłoby w istocie oznaczać, że zakres możliwych do zaakceptowania przez nią rozwiązań jest mniejszy niż zakres ochrony praw Saamów nawet w najbardziej opóźnionej w tej dziedzinie Szwecji. Umowa ograniczałaby więc istniejącą już ochronę praw Saamów w państwach nordyckich lub byłaby zbędna⁴³¹.

W rezultacie kolejna grupa ekspercka powołana decyzją z 2001 r. i mająca zająć się przygotowaniem projektu konwencji działała już w ograniczonym do sześciu osób składzie, z czego trzy były reprezentantami rządów trzech zainteresowanych państw nordyckich, trzy pozostałe zaś wysłannikami trzech parlamentów Saamów⁴³². Prace tej grupy zaowocowały przedstawieniem w 2005 r. projektu konwencji dotyczącej ochrony praw Saamów w Norwegii, Szwecji i Finlandii. Zakładał on traktowanie wszystkich Saamów mieszkających w trzech państwach nordyckich jako jednego ludu rdzennego, uznanie szczególnego statusu i praw wynikających z tego faktu oraz likwidację istniejących pomiędzy zainteresowanymi państwami różnic w tym zakresie. W odniesieniu do pozostałej części rdzennej społeczności proponowano, by konwencja obejmowała także osoby, które choć posiadają obywatelstwo Federacji Rosyjskiej, przebywają lub zamieszkują na obszarze rdzennym w jednym z trzech wymienionych państw⁴³³. Projekt ten już od dekady jest żywo dyskutowany, komentowany i negocjowany, i choć wciąż nie został przyjęty, a jego rychłe wejście w życie jest wątpliwe, to silnie wpływa na politykę państw nordyckich wobec Saamów i ich status prawny, stanowiąc w tym zakresie punkt odniesienia i drogowskaz.

Raport grupy roboczej z 1998 r. wskazywał też na potrzebę zacieśniania współpracy pomiędzy parlamentami Saamów oraz pomiędzy parlamentami a państwami i autonomiami w ramach organizacji państw nordyckich. Drugi z tych postulatów został częściowo zrealizowany przez wspomnianą powyżej sześciuosobową grupę przygotowującą projekt konwencji. Kontynuacją jej prac są coroczne spotkania konsultacyjne także w sześciuosobowym składzie gromadzące ministrów właściwych do spraw Saamów z trzech państw nordyckich oraz przewodniczących trzech saamskich parlamentów. Równoległe i z większą częstotliwością odbywają się w analogicznym składzie spotkania urzędników

⁴³¹ Tamże, s. 447.

⁴³² M. Åhrén, M. Scheinin, J.B. Henriksen, *The Nordic Sami Convention: International Human Rights, Self-determination and other Central Provisions*, „Gáldu Čála. Journal of Indigenous Peoples Rights” 2007, No. 3, s. 10–11.

⁴³³ Tekst w języku angielskim: *Nordic Saami Convention*, „Gáldu Čála. Journal of Indigenous Peoples Rights” 2007, No. 3, s. 98–107.

niższego szczebla⁴³⁴. Jeżeli zaś chodzi o obecność Saamów w ramach kooperacji państw nordyckich, to mają oni status obserwatora w Radzie Nordyckiej i status konsultacyjny w Nordyckiej Radzie Ministrów. W odniesieniu do pierwszego z wymienionych postulatów współpraca międzyparlamentarna Saamów doczekała się już rozbudowanych struktur o stałym charakterze. W 2000 r. powstała Parlamentarna Rada Saamów (Sámi parlamentáralaš ráđđi) łącząca pierwotnie Sámediggi z Norwegii i Finlandii, do których dołączył parlament Saamów w Szwecji w roku 2002. Obecnie w jej skład wchodzi 21 osób – po siedmiu deputowanych z każdego parlamentu, a uzupełnia go dwóch przedstawicieli Saamów z Rosji nominowanych przez Radę Saamów na czteroletnią kadencję i mających status obserwatorów. Parlamentarna Rada Saamów zapewnia bieżącą współpracę i koordynację działań pomiędzy parlamentami, które rotacyjnie wymieniają się w jej przewodniczeniu. W związku z tym, że kadencje we wszystkich czterech parlamentach są czteroletnie, a w państwach zamieszkiwanych przez Saamów są trzy parlamenty, formalnie okres przewodniczenia każdego z nich obejmuje osiemnaście miesięcy. Przez pierwsze lata z braku środków finansowych, by sprostać temu zadaniu, Sámediggi ze Szwecji i Finlandii pozostawiały to zadanie wyłącznie organowi norweskiemu. Przewodniczenie oznacza m.in. reprezentowanie Saamów, dlatego można uznać, że w ten sposób powstała funkcja głównego reprezentanta – „prezydenta” Saamów, którą pełni przewodniczący parlamentu sprawującego w danym momencie przewodnictwo w Parlamentarnej Radzie Saamów⁴³⁵. Bieżące prace w ramach rady uzupełniają posiedzenia połączonych izb parlamentów – Konferencje Parlamentów Saamów. Pierwsze odbyło się w 2005 r. w Jokkmokk w Szwecji, natomiast kolejne w 2008 r. w Rovaniemi (Finlandia), w 2011 r. w Kirkenes (Norwegia) i w 2014 r. w Umeå (Szwecja). Trzyletni cykl wyznaczony został w czasie pierwszego spotkania w Jokkmokk i zawarty w uchwalonej tam deklaracji⁴³⁶.

Wszystkie wskazane powyżej gremia działają nie tylko na niwie politycznej, ale także kulturalnej, językowej i dotyczącej tradycyjnego stylu życia. Należy podkreślić, że sprzyjają temu także współczesne sposoby komunikacji, a w szczególności internet. Wspomniane rozgłośnie radiowe wzmocnione przez Kolskie Radio Saamów (Guoládatnjárgga Sámi Radio) z siedzibą w Łowoziero (Rosja) współpracują na wielu polach, wymieniając się audycjami, przygotowując audycje telewizyjne i prowadząc portale informacyjne. Podobne portale

⁴³⁴ M. Berg-Nordlie, *The Iron...*, s. 447–448.

⁴³⁵ *Samiskt parlamentariskt råd*, [online] Sapmi, <http://www.sametinget.se/spr> (dostęp 30.11.2015).

⁴³⁶ Art. 26, *Declaration from the First Sami Parliamentarian Conference*, Jokkmokk, 24.02.2005, s. 5–6.

prowadzą poszczególne parlamenty Saamów, Rada Saamów oraz szereg innych organizacji. Generalnie obecnie wiadomości i informacje w poszczególnych językach saamskich są szeroko dostępne właśnie za pośrednictwem portali internetowych. W związku z różnicami językowymi istnieją jednak dodatkowe problemy, z których najważniejsze wydają się dwie kwestie. Po pierwsze, istnieją dialekty regionalne tych języków różniące się zwłaszcza wówczas, gdy grupy posługujące się jednym językiem są rozdzielone granicą państwową. Po drugie, część języków zanika nie tylko wskutek zastępowania przez języki dominujących grup narodowych, ale także z uwagi na większe rozpowszechnienie wśród rdzennej społeczności innych. Szczególnie widoczna jest taka sytuacja w odniesieniu do dominacji języka północnego, którym posługuje się największa grupa Saamów.

Działania zmierzające do standaryzacji poszczególnych języków, ale jednocześnie do ich zachowania podejmują w skali omawianych państw parlamenty Saamów poprzez swoje wyspecjalizowane organy. Zasadą jest, że reprezentowane w nich muszą być wszystkie języki saamskie używane w danym państwie. W skali całej grupy etnicznej działania takie realizowała pierwotnie Nordycka Rada Saamów poprzez swój wyspecjalizowany organ – założoną w 1971 r. Radę Języka Saamskiego. Obecnie została ona zastąpiona przez Parlamentarną Radę Saamów, która powołała Komitet Języka Saamskiego z siedzibą w budynku norweskiego Sámediggi w Kautokeino pracujący w dwunastoosobowym składzie. Po trzy osoby delegują poszczególne parlamenty. Obowiązuje zasada, że muszą reprezentować różne grupy językowe obecne w danym państwie. Trzy pozostałe osoby to przedstawiciele Saamów z Rosji delegowani przez Radę Saamów⁴³⁷.

3. Gwarancje szczególnego statusu Saamów w państwach nordyckich

We wszystkich państwach nordyckich status prawny Saamów poprawiał się przez ostatnie stulecie wraz z rosnącym zainteresowaniem społeczeństw i polityków ich losem. Służyły temu również zmiany zachodzące na świecie, w szczególności rosnące zainteresowanie społeczności międzynarodowej od połowy XX w. problemami ochrony praw człowieka, a u jego schyłku zrozumienie dla problemów nowej w stosunkach międzynarodowych kategorii ludów

⁴³⁷ Sámediggi, *The Sámediggi – The Sami Parliament. The elected assembly of the Sámi people*, Svanemerket trykksak, b.r.w., s. 7, [online] file:///C:/Users/gb/Downloads/Infobrosjyre+om+Sametinget+paa+engelsk.docx(1).pdf (dostęp 30.11.2015).

rdzennych. Choć proces zmian jest wyraźny we wszystkich trzech państwach, to pomimo dążeń unifikacyjnych i rekomendacji kolejnych komisji czy działań zmierzających do przyjęcia konwencji nadającej Saamom identyczne prawa bez względu na zamieszkiwane państwo ich sytuacja wciąż jest różna. Wynika to ze specyfiki podejścia władz i społeczeństw poszczególnych państw do problemów Saamów, a szerzej – uznania dla zbiorowych praw mniejszości, jak i z różnic kulturowych będących efektem różnych doświadczeń historycznych i przyjmowanych stylów życia. Jak pokazano, ten pierwszy element bardzo silnie wpływał na dynamikę procesu zmian oraz na przyjmowane w jego trakcie rozwiązania, stąd, jak się wydaje, różnice w poziomach akceptacji dla ochrony praw Saamów w Szwecji i Norwegii. Ten drugi element łatwo może zarazem tłumaczyć różnice w uregulowaniach dotyczących np. hodowli reniferów pomiędzy Szwecją, gdzie zajęcie to było wyłączną domeną Saamów, a Finlandią, w której zajmują się tym różne grupy etniczne. Bezpośrednie regulacje prawne zawarte w konstytucjach, ustawach i innych aktach prawnych poświęconych Saamom lub dotyczących w jakiś sposób ich interesów w oczywisty sposób są odmienne, a jedynym sposobem zmiany sytuacji byłyby świadome i skuteczne działania władz państwowych w kierunku ich ujednoczenia.

3.1. Gwarancje statusu prawnego Saamów w Norwegii

Najwyższą gwarancją statusu prawnego Saamów w Norwegii jest wprowadzony 27 maja 1988 r. do konstytucji art. 110a w brzmieniu: „Władze państwa są zobowiązane do stworzenia warunków umożliwiających lapońskiej grupie narodowościowej zachowanie i rozwój ich języka, kultury i stylu życia”⁴³⁸. Jak wspomniano, przed uchwaleniem budził on poważne dyskusje inspirowane przede wszystkim zastrzeżeniami innych niż Saamowie mieszkańców północnych regionów państwa, obawiających się nadmiernego w ich opinii uprzywilejowania rdzennej mniejszości, a co za tym idzie – przynajmniej relatywnego pogorszenia ich własnej pozycji.

Warto zauważyć, że powstała pod koniec lat osiemdziesiątych XX w. regulacja reprezentuje klasyczne podejście determinowane omawianymi w poprzednim rozdziale prawami mniejszości etnicznych, w tym prawami do ochrony kultury po uwzględnieniu, że może ona być zachowana i rozwijana wyłącznie w grupie i w kontakcie z tradycyjnym stylem życia przy zapewnieniu odpowiednich po temu środków, w tym przypadku przede wszystkim prawa do korzystania z ziemi i jej zasobów dla kontynuowania aktywności związanej z hodowlą

⁴³⁸ Art. 110a konstytucji Norwegii z 17 maja 1814 r. Podaję w brzmieniu: J. Osiński (tłum.), *Konstytucja Królestwa Norwegii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1996.

reniferów, myślistwem i rybołówstwem. Jednocześnie przepis ten nie jest uznaniem przez ustawodawcę Saamów za lud rdzenny zamieszkały w Norwegii⁴³⁹ czy zapowiedzią nadania praw związanych z jakąś formą samostanowienia.

W wewnętrznym prawie norweskim próżno szukać bezpośredniego uznania Saamów za lud rdzenny, choć uznanie takie dokonywane było wielokrotnie przez władze państwowe na arenie międzynarodowej, w szczególności w informacjach i oświadczeniach kierowanych do Międzynarodowej Organizacji Pracy i Organizacji Narodów Zjednoczonych. Regulacji wprowadzających elementy samostanowienia i autonomii należy szukać w aktach prawnych uszczegółwiających cytowany art. 110a konstytucji. Najważniejszym z nich jest ustawa o parlamencie Saamów i innych prawach dotyczących Saamów (ustawa o Saamach)⁴⁴⁰. Zgodnie z tytułem akt ten konstytuuje istnienie w Norwegii pochodzącego z wyborów parlamentu Saamów, nadając mu kompetencje w zakresie spraw dotyczących w całości lub w części interesów tej grupy społecznej. Jest to przede wszystkim obowiązek konsultacji przez organy władz państwowych i samorządowych przy podejmowaniu uchwał i decyzji mogących dotyczyć interesów Saamów.

Szczegółowe rozwiązania dotyczące zakresu spraw, procedur oraz mocy opinii wydawanych przez Sámediggi przyniosło porozumienie pomiędzy rządem Norwegii a parlamentem Saamów zawarte 11 maja 2005 r.⁴⁴¹ Umowa wskazuje także prowincje i gminy, których władze mają obowiązek prowadzenia takich konsultacji. Oprócz powołania organu przedstawicielskiego ustawodawca uregulował w niej sprawy dotyczące języka i kultury, otwierając także możliwość kształcenia w języku saamskim. Należy pamiętać, że zasady ochrony języków tej mniejszości wynikają również z regionalnych zobowiązań międzynarodowych, w szczególności z Europejskiej karty języków regionalnych lub mniejszościowych⁴⁴², którą Norwegia ratyfikowała już w 1993 r. i jest stroną od jej wejścia w życie 1 marca 1998 r.⁴⁴³ Do wymienionych powyżej aktów prawnych dodać należy również ustawę o hodowli reniferów z 2007 r.⁴⁴⁴, która

⁴³⁹ Dokument zawierający takie pojęcie – konwencja MOP nr 169 – uchwalony został rok później, w 1989 r.

⁴⁴⁰ LOV 1987-06-12-56 *Lov om Sametinget og andre samiske rettsforhold (sameloven)*.

⁴⁴¹ *Prosedyrer for konsultasjoner mellom statlige myndigheter og Sametinget*, Oslo, 11.05.2005, [online] Regjeringen, <https://www.regjeringen.no/no/tema/urfolk-og-minoriteter/samepolitikk/midtspalte/prosedyrer-for-konsultasjoner-mellom-sta/id450743> (dostęp 30.11.2015).

⁴⁴² *Europejska karta języków regionalnych lub mniejszościowych*, sporządzona w Strasburgu dnia 5 listopada 1992 r., Dz.U. 1992, nr 137, poz. 1121.

⁴⁴³ Council of Europe, *European Charter for Regional or Minority Languages, CETS No. 148*, [online] <http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/ChercheSig.asp?NT=148&CM=8&DF=&CL=ENG> (dostęp 30.11.2015).

⁴⁴⁴ LOV 2007-06-15-40 *Lov om reindrif*.

zastąpiła wcześniejsze akty: ustawę o hodowli reniferów z 1978 r. i archaiczny, bo pochodzący z 1751 r. kodycył lapoński (*Lappekodisillen*). Ten drugi poświęcony był w przeważającej części możliwości swobodnego przemieszczania się Saamów przez granice państw w wędrówkach pomiędzy pastwiskami letnimi i zimowymi, co współcześnie również regulują odpowiednie umowy międzynarodowe, ale wyłącznie w relacjach ze Szwecją, gdyż granice z Finlandią i Rosją są zamknięte dla swobodnego przepędu reniferów.

Wpływ rdzennej społeczności na przeznaczanie ziemi i jej zasobów to nie tylko nałożony na organy władz działających na obszarze rdzennym lub w odniesieniu do obszaru rdzennego obowiązek konsultowania parlamentu Saamów, ale przede wszystkim bezpośredni udział w podejmowaniu tego typu decyzji w odniesieniu do najdalej na północy położonej prowincji Finnmark. Został on usankcjonowany ustawą o stosunkach prawnych i zarządzaniu ziemią i zasobami naturalnymi w prowincji Finnmark z 2005 r.⁴⁴⁵

Wskazane powyżej ustawy to ustawy zwykłe, które nie zawierają specjalnych regulacji dotyczących szczególnego trybu ich zmiany. Mogłyby zatem być nowelizowane lub uchylane jednostronnie przez Storting, jednak obowiązuje ogólny przepis zawarty w ustawie o Saamach oraz w ratyfikowanej konwencji MOP nr 169 stanowiący, że przy podejmowaniu wszelkich decyzji dotyczących w całości lub części Saamów konieczne jest wysłuchanie w dobrej wierze opinii Sámediggi.

Norweski legislator w ustawie o Saamach wskazuje, kto w świetle prawa jest Saamem, a więc komu przysługuje specjalny status. Stosowne przepisy znalazły się w części tego aktu poświęconej wyborom do Sámediggi. Zgodnie z nimi Saamem jest każda osoba, która uważa się za Saama, a jednocześnie spełnia co najmniej jedno z dodatkowych kryteriów, tj. saamski jest jej językiem rodzimym; saamski był językiem rodzimym jej rodzica, dziadka albo pradziadka; jest dzieckiem osoby, która jest zarejestrowana w spisie wyborczym Saamów.

Jak widać, ustawodawca zastosował kryterium subiektywne, a więc własne poczucie bycia Saamem, uzupełniając je kryterium obiektywnym. O ile jednak wymóg bycia dzieckiem osoby zarejestrowanej jako członek społeczności rdzennej jest łatwy do weryfikacji, o tyle w odniesieniu do dwóch pozostałych kryteriów zwykle przyjmuje się świadectwo innej osoby już zarejestrowanej w spisie wyborczym lub bliskie pokrewieństwo z taką osobą⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ LOV-2005-06-17-85 *Lov om rettsforhold og forvaltning av grunn og naturressurser i Finnmark fylke (finnmarksloven)*.

⁴⁴⁶ Jak wskazano w poprzedniej części, wykazy osób zarejestrowanych w spisach wyborców należy jednak traktować niezwykle ostrożnie, próbując oszacować ogólną liczebność populacji Saamów w Norwegii, przy czym fakt, że nie są w nich umieszczane osoby, które nie posiadają praw wyborczych z uwagi na zbyt młody wiek, jest najmniejszą niedogodnością.

W odniesieniu do spraw kultury Saamowie cieszą się w Norwegii znaczną autonomią. Wykracza ona poza klasyczną autonomię personalną i obejmuje gwarancje zachowania i rozwijania własnej odrębności w skali indywidualnej i zbiorowej. Widać tu zrozumienie, że utrzymanie odrębnej kultury możliwe jest wyłącznie w grupie i przy choć częściowym zachowaniu tradycyjnych wzorców dotyczących stylu życia, a jednocześnie, że to tylko ta grupa może decydować, co faktycznie wchodzi w zakres jej dziedzictwa kulturowego. W efekcie w zakresie utrzymania i rozwoju kultury centralnym organem jest parlament Saamów, który ma wyłączne prawo dysponowania pochodzącymi z budżetu państwa środkami przeznaczanymi na ten cel.

Duże znaczenie w ochronie odrębnej tożsamości każdej grupy etnicznej odgrywa zachowanie języka. Oczywiście Saamowie mogą posługiwać się językiem rdzennym we wszystkich sytuacjach życia społecznego. Szczególnie istotne jest jednak to, że władze mają obowiązek zapewnić edukację w języku saamskim na poziomie podstawowym i średnim. W odniesieniu do sfery publicznej ustawodawca wprowadził szereg regulacji szczegółowych mających zapewnić swobodę funkcjonowania nawet tych członków mniejszości, którzy słabiej posługują się językiem norweskim, oraz ustanowił rejon saamskiej administracji językowej, do którego zaliczone zostały gminy: Karasjok, Kautokeino, Nesseby, Porsanger, Tana i Kåfjord w Finnmark. Wszystkie akty prawne dotyczące w całości lub w części Saamów muszą być dostępne w ich języku. Wszelkie ogłoszenia i informacje władz we wskazanym rejonie lub władz wyższego szczebla, a dotyczących tego regionu, muszą być sporządzane w dwóch wersjach językowych – norweskiej i saamskiej. Także w saamskim muszą być przekazywane odpowiedzi na pytania kierowane w tym języku do organów administracji, choć król może wydać rozporządzenie wskazujące wyjątki od tej reguły. Każda osoba w rejonie lub w sprawach dotyczących rejonu albo jego mieszkańców ma prawo posługiwać się saamskim w kontaktach z policją, prokuraturą i przed sądami, w tym formułować w nim pisma procesowe. Na wniosek zainteresowanej osoby sądy zobowiązane są do dokonania tłumaczenia akt oraz protokołów z prowadzonych postępowań. Co szczególnie ciekawe – na wniosek jednej ze stron prezes sądu, przed którym odbywa się rozprawa, może podjąć decyzję, że językiem postępowania będzie saamski. W takim przypadku należy odpowiednio zapewnić tłumaczenie na norweski. W saamskim językowym rejonie administracyjnym każdy ma prawo do używania saamskiego w kontaktach ze służbą zdrowia oraz służbami społecznymi.

Opisane regulacje odnoszą się także do działań innych podmiotów działających w imieniu lub na zlecenie wymienionych powyżej organów i instytucji. Aby zabezpieczyć faktyczną realizację dwujęzyczności w wymienionych gminach i organach, urzędnicy mają prawo do płatnego urlopu szkoleniowego

w celu nauki i doskonalenia języka. Skargi na uchybienia kieruje się zaś do gubernatora okręgu administracyjnego (w tym przypadku Finnmark). Uprawnione do takiego działania są zarówno osoby, których prawa zostały naruszone, jak i organizacje o charakterze etnicznym. Także w innych gminach ich rady mogą podjąć uchwałę o zrównaniu języka saamskiego z językiem norweskim.

Fundamentem specyfiki kultury Saamów jest styl życia związany z koczowniczą hodowlą reniferów, a co za tym idzie – możliwość swobodnego korzystania z dóbr natury na potrzeby własne i posiadanego stada. Bycie zarejestrowanym w spisie wyborców do parlamentu Saamów nie oznacza jeszcze automatycznego prawa do korzystania ze wszystkich specyficznych uprawnień dotyczących tej grupy, a zwłaszcza zajmowania się hodowlą reniferów. W Norwegii bowiem hodowca reniferów musi posiadać specjalny znak hodowlany⁴⁴⁷, ale by go otrzymać, należy równocześnie spełniać dwa kryteria: być Saamem i mieć rodziców lub dziadków, dla których hodowla reniferów jest lub była podstawnym źródłem utrzymania. Jak widać, możliwość bycia hodowcą reniferów jest ograniczona wyłącznie do Saamów i w myśl ustawy o hodowli reniferów musi odbywać się zgodnie z saamską kulturą, tradycją i prawem zwyczajowym, a co za tym idzie – wyłącznie saamscy hodowcy mają prawo prowadzenia wypasu na tradycyjnych pastwiskach. Na obszarze hodowli reniferów mogą nawet naruszać prawo własności prywatnej w sezonie zimowym. Swoboda działania hodowców jest ograniczona terytorialnie do obszaru hodowli reniferów. Należy podkreślić, że obejmuje on 40% terytorium Norwegii i znajduje się w sześciu okręgach administracyjnych: Finnmark, Troms, Nordland, Nord-Trøndelag oraz części Sør-Trøndelag, Hedmark. Warto zaznaczyć, że poza saamskim obszarem hodowli, w Oppland, istnieją wydzielone tereny, na których prowadzona jest hodowla reniferów przez osoby o innej niż saamska przynależności etnicznej. Nie posiadają one własnych znaków hodowlanych, a ich działalność wymaga specjalnego zezwolenia udzielanego przez państwowe organy władz wykonawczych właściwe do spraw rolnictwa.

Prowadzenie spraw związanych z zarządzaniem obszarami hodowli i stadami spoczywa na Zarządzie Hodowli Reniferów w Norwegii (norweski: Reindriftstyret, saamski północny: Boazodoallostivra), w którego skład wchodzi czterech członków desygnowanych przez ministra właściwego do spraw rolnictwa i trzech desygnowanych przez Sámediggi. Saamski obszar hodowli dzieli się na sześć regionów i także w nich działają odrębne zarządy podlegające

⁴⁴⁷ Są to nacięcia na uszach zwierząt układające się w znaki świadczące o przynależności zwierzęcia do konkretnej rodziny, ale jednocześnie do rodu i *siidy*. Zob. przykłady: Ø. Vorren, E. Manker, *Lapończycy...*, s. 32. Każdy nowy znak hodowlany musi być zatwierdzony i zarejestrowany przez specjalną komisję działającą w strukturach Zarządu Hodowli Reniferów w Norwegii.

zarządowi głównemu, których poszczególni członkowie desygnowani są przez ten zarząd, radę okręgu oraz Sámediggi. Na poziomie lokalnym w ramach 89 istniejących dystryktów funkcjonuje samorząd hodowców, w którym każde *siida* ma swego przedstawiciela w radzie dystryktu, a jego przewodniczącego wybierają wszyscy członkowie na corocznym zgromadzeniu. Do zadań tych organów należy przede wszystkim dbałość o funkcjonowanie hodowli reniferów jako tradycyjnego zajęcia Saamów, ale jednocześnie gałęzi gospodarki, regulowanie spraw związanych z hodowlą, podziałami pastwisk, tworzeniem nowych i likwidacją jednostek (odpowiednio dystryktów i *siida*), wyznaczanie limitów liczebności stad oraz prowadzenie spraw związanych z odszkodowaniami za szkody wyrządzone przez stada reniferów.

Warto podkreślić, że ustawa zakazuje prywatnym właścicielom ziemi, na której zlokalizowane są zimowe pastwiska, uniemożliwianie lub w dowolny sposób utrudnianie dostępu do nich. Ogranicza zatem przysługujące osobom prywatnym prawo własności ziemi, choć oczywiście przewiduje odszkodowania za ewentualne straty dokonane przez renifery. W omawianej ustawie podstawową przesłanką do korzystania z pastwisk jest ich umiejscowienie w saamskim obszarze hodowli oraz tradycyjne (zwyczajowe) użytkowanie bez względu na własność ziemi, na której się znajdują. Jest to wyłącznie prawo użytkowania, które wprawdzie nie może zostać zniesione przez właściciela ziemi, ale jednocześnie nie rodzi praw równych do tych wynikających z prawa własności. Stosowny przepis ustawy o hodowli reniferów mówi też, że osoby będące saamskimi hodowcami reniferów, znajdując się na pastwiskach, mogą polować i łowić ryby w zakresie odpowiadającym prawom przysługującym mieszkańcom tych obszarów na podstawie odrębnych aktów prawnych. Rozporządzenia królewskie mogą wprowadzać wyjątki od tej ogólnej zasady.

Centralnym elementem szczególnego statusu Saamów w Norwegii jest ich samorząd w postaci ogólnopaństwowego parlamentu – Sámediggi, który ma siedzibę w Karasjok. Zgodnie z ustawą o Saamach liczy on 39 deputowanych wybieranych w wyborach powszechnych przez wszystkich Saamów uprawnionych do głosowania na czteroletnią kadencję. Procedura rozdziału miejsc w parlamencie pomiędzy kandydatów jest dość skomplikowana. Otóż terytorium państwa podzielone jest na siedem okręgów wyborczych:

- 1) wschodni (gminy: Sør-Varanger, Nesseby, Vadsø, Vardø, Båtsfjord, Tana, Berlevåg, Lebesby i Gamvik w Finnmark);
- 2) Ávjovári (gminy: Karasjok, Kautokeino i Porsanger w Finnmark);
- 3) północny (gminy: Nordkapp, Måsøy, Kvalsund Hammerfest, Alta, Hasvik i Loppa w Finnmark i gminy Skjervoy, Kvænangen i Nordreisa w Troms);
- 4) Gaisi (gminy: Kåfjord, Storfjord, Lyngen, Karlsøy, Tromsø, Balsfjord, Målselv, Bardu, Lenvik, Berg, Torsken, Tranøy i Sørreisa w Troms);

- 5) zachodni nadmorski (gminy: Dyrøy, Salangen, Iavangen, Gratangen, Skånland, Ibestad, Harstad, Bjarkøy, Kvæfjord w Troms i gminy, poczynając od Saltdal, Beiarn i Meløy na północ w Nordland);
- 6) Saamów południowych (gminy, poczynając od Rana i Rødøy na południe w Nordland, okręgi administracyjne Nord-Trøndelag i Sør-Trøndelag w całości, gminy: Surnadal, Rindal i Sunndal w Møre og Romsdal oraz gminy: Engerdal, Rendalen, Os, Tolga, Tynset i Folldal w Hedmark);
- 7) południowa Norwegia (gminy w Møre og Romsdal i Hedmark, które nie należą do okręgu wyborczego Saamów południowych, i okręgi administracyjne: Sogn og Fjordane, Hordaland, Rogaland, Vest-Agder, Aust-Agder, Telemark, Buskerud, Vestfold, Akershus, Østfold, Oppland i Oslo).

Na pierwszym etapie podziału mandatów przyznaje się po dwa miejsca w każdym z siedmiu wymienionych okręgów osobom, które zdobyły w nich największą liczbę głosów. Pozostałe do obsadzenia 25 miejsc rozdziela się odpowiednio do uzyskanej przez kandydatów liczby głosów. Obowiązuje też dodatkowa zasada, że z okręgu południowa Norwegia nie może być więcej deputowanych, niż wynikałoby to z proporcjonalnego podziału wszystkich miejsc w parlamencie pomiędzy okręgi wyborcze. Ich liczba wraz z dwoma mandatami przydzielonymi na pierwszym etapie podziału mandatów nie może więc przekraczać pięciu⁴⁴⁸. W efekcie kandydaci z największego terytorialnie, a wraz z migracjami i tendencją do odkrywania własnych saamskich korzeni także potencjalnie największego liczebnie okręgu nie mogą zdominować parlamentu. Nie może zatem dojść do sytuacji, w której większość w parlamencie ludu rdzennego miałyby osoby w żaden sposób niezwiązane z tradycyjnym stylem życia, nieznające języka i nierozumiejące problemów i wyzwań stojących przed bardziej tradycyjną częścią społeczności. Taki podział na okręgi wyborcze pozwala też, by w parlamencie reprezentowane były grupy Saamów z różnych regionów, należące do różnych grup językowych i mających tradycyjnie nieco odmienne źródła utrzymania – w tym przypadku Saamowie morscy, Saamowie górscy – hodowcy reniferów z Północy, i Saamowie leśni – głównie potomkowie uciekinierów ze Szwecji.

Podstawową funkcją Sámediggi jest reprezentowanie Saamów i dbanie o ich interesy, dlatego ustawodawca przewidział dwa tryby aktywności parlamentu. Z własnej inicjatywy może on brać pod rozwagę wszystkie sprawy, które w jego opinii dotyczą interesów Saamów, i przedstawiać swe opinie zarówno

⁴⁴⁸ Liczba 39 deputowanych nie została skoordynowana z obecnymi zasadami rozdziału miejsc w Sámediggi i jest pozostałością wcześniej obowiązujących zasad, zgodnie z którymi Norwegia podzielona była na trzynaście okręgów wyborczych, a w każdym wybierano po trzech deputowanych.

organom władz w Norwegii, jak i podmiotom prywatnym. Po drugie, wszystkie organy publiczne przed podjęciem decyzji w sprawie dotyczącej Saamów muszą wcześniej zasięgnąć opinii Sámediggi. Nie oznacza to jednak obowiązku jej implementacji, a jedynie wysłuchania w dobrej wierze.

Szczegóły postępowania normuje wspomniana umowa pomiędzy rządem Norwegii a Sámediggi z 2005 r. Wskazuje ona, że organy władz mają obowiązek konsultowania parlamentu Saamów przed wydaniem wszelkich aktów prawnych w sprawach dotyczących ich kultury duchowej, materialnej, jak i statusu prawnego, w szczególności: muzyki, teatru, literatury, sztuki, mediów, religii, dziedzictwa kulturowego, własności intelektualnej i tradycyjnej wiedzy, nazw miejscowych, zdrowia i opieki społecznej, przedszkoli, edukacji, własności i praw użytkowania, kwestii użytkowania gruntów, rozwoju biznesu, hodowli, rybołówstwa, rolnictwa, użytkowania surowców mineralnych, wiatru, wody, zrównoważonego rozwoju, dziedzictwa kulturowego, różnorodności biologicznej i ochrony przyrody.

W sprawach kultury materialnej i statusu prawnego, a w szczególności przeznaczania i użytkowania gruntów, umowa wyznacza jej właściwość terytorialną, wskazując na następujące obszary – w całości okręgi administracyjne: Finnmark, Troms, Nordland i Nord-Trøndelag oraz gminy: Osen, Roan, Åfjord, Ashford, Rissa Selbu Meldal, Westport, Oppdal, Midtre Gauldal, Tydal, Holtålen i Røros w Sør-Trøndelag, gminy: Engerdal, Rendalen, Os, Tolga, Tynset Folldal w Hedmark i gminy Surnadal i Rindal w Møre i Romsdal, który to obszar nazywa tradycyjnym obszarem Saamów. Obszar ten praktycznie pokrywa się z saamskim obszarem hodowli reniferów, możemy więc uznać, że władze Norwegii w ten sposób wykreślają terytorium rdzenne Saamów.

Umawiające się strony uznały, że konsultacje mają odbywać się w celu osiągnięcia porozumienia i w dobrej wierze, co oznacza m.in., że należy zarezerwować odpowiedni czas w procedurze decyzyjnej na ich przeprowadzenie, a jednocześnie, że nie można ich zakończyć lub zerwać dopóty, dopóki choć jedna ze stron uważa, że istnieje możliwość osiągnięcia porozumienia.

Parlament Saamów może powoływać komisje, zlecając im do prowadzenia określone zadania leżące w zakresie jego kompetencji, w tym także delegowane na niego na mocy odrębnych aktów prawnych. Zgodnie z wewnętrznymi aktami prawnymi parlamentu są to trzy komisje stałe: do spraw planowania i finansów, do spraw młodzieży i edukacji oraz do spraw kultury i przemysłu (w tym tradycyjnego rękodzieła i turystyki). Dla utrzymania tradycyjnego stylu życia i innych elementów kultury Saamów szczególne znaczenie ma trzecia spośród wymienionych, która przyznaje granty i dotacje na działalność organizacji zajmujących się krzewieniem języka i kultury rdzennej społeczności. Dodatkowo Sámediggi kreuje jeszcze komisję wyborczą zajmującą się organizacją wybo-

rów do parlamentu i komisją nadzorczą. Ustawa o Saamach przewiduje także istnienie Saamskiej Rady Językowej, która ma dbać o zachowanie i rozwój języków Saamów. Jest ona teoretycznie niezależna od parlamentu, gdyż powstała przed jego utworzeniem, a jej organizację i tryb działania określa król odrębnym rozporządzeniem. Wyłączne kompetencje do wyznaczania jej członków i przewodniczącego ma jednak Sámediggi. W zakresie funkcji kreacyjnych parlamentu leży także wskazywanie trzech członków Zarządu Hodowli Reniferów w Norwegii i członków zarządów regionalnych oraz trzech członków zarządu funduszu ziemi w Finnmark i jednego członka jej rady nadzorczej.

Wspomnieć należy jeszcze o statusie Saamów w Finnmark w związku z istnieniem tam specjalnego funduszu ziemi powołanego ustawą z 2005 r. Jak wskazuje paragraf 1 tego aktu, celem ustawodawcy było „ułatwienie zrównoważonego i proekologicznego zarządzania ziemią i zasobami naturalnymi w okręgu Finnmark dla dobra mieszkańców i przy szczególnym uwzględnieniu ich znaczenia dla kultury, działalności gospodarczej i życia społecznego Saamów”⁴⁴⁹. Odpowiednio do tego celu ustawa włącza Saamów w zarządzanie gruntami stanowiącymi własność państwa w okręgu bezpośrednio poprzez wyznaczanych przez parlament Saamów członków zarządu funduszu ziemi, jak i za pośrednictwem przygotowywanych przez Sámediggi wytycznych dotyczących zmian w przeznaczaniu gruntów w okręgu, choć wytyczne takie muszą być jeszcze zatwierdzone przez właściwego ministra. Decydując o przeznaczeniu ziemi i jej zasobów w Finnmark, zarząd funduszu działa w dwóch odmiennych trybach w zależności od lokalizacji gruntów. W trybie zwykłym do podjęcia decyzji potrzebne są cztery głosy. Pamiętać należy, że trzech członków desygnuje parlament Saamów, a trzech rada okręgu, decyzje wymagają więc porozumienia ponad mogącymi się automatycznie nasuwać podziałami na przedstawicieli Saamów i pozostałej części mieszkańców okręgu. Co więcej – w każdym przypadku dwóch przegłosowanych członków zarządu może skierować sprawę pod rozagę parlamentu Saamów. Jeżeli parlament nie zajmie stanowiska lub podtrzyma sprzeciw mniejszości, głos rozstrzygający o zmianie przeznaczenia ziemi lub wykorzystaniu jej zasobów należy do króla. Szczególny tryb ustawodawca przewidział natomiast w odniesieniu do decyzji o przeznaczeniu ziemi znajdującej się w gminach: Karasjok, Kautokeino, Nesseby, Porsanger lub Tana. W takim przypadku z głosowania wyłączany jest z mocy prawa ten członek zarządu, który jako ostatni został wybrany przez radę okręgu, a do podjęcia decyzji wystarczy zgodna wola trzech spośród pięciu pozostałych. Oznacza to, że członkowie wskazani przez parlament Saamów mają w takim przypadku

⁴⁴⁹ § 1 LOV-2005-06-17-85 *Lov om rettsforhold og forvaltning av grunn og naturressurser i Finnmark fylke (finnmarsloven)*.

automatycznie większość, co ma odzwierciedlać znacznie większy w tych gminach udział saamskiej populacji i ich znaczenie jako ostoi tradycyjnej hodowli reniferów. Także w tym trybie przegłosowana mniejszość ma prawo skierować sprawę do parlamentu Saamów, a głos decydujący należeć może do króla.

Omawiana ustawa normuje także prawa mieszkańców do korzystania z zasobów naturalnych. Przewiduje możliwość prowadzenia w ograniczonym zakresie polowań i połowów, wykorzystania drewna itp. Nie wprowadza jednak podziału na Saamów i pozostałych mieszkańców, wszystkich traktując jednakowo, tzn. wymagając pozwoleń i uiszczenia stosownych opłat. Ważna różnica w odniesieniu do saamskich hodowców reniferów występuje jedynie w połączeniu z przepisami ustawy o Saamach. O ile bowiem lokalne opłaty za prowadzenie połowów czy polowań muszą być jednakowe dla lokalnych mieszkańców, o tyle dla pozostałych osób zamieszkujących okręg Finnmark mogą być nawet dwukrotnie wyższe. Przepis ten nie dotyczy koczowniczych Saamów posiadających w danym miejscu pastwiska, których traktuje się jak lokalnych mieszkańców.

3.2. Gwarancje statusu prawnego Saamów w Szwecji

Szwecja jest tym spośród omawianych państw nordyckich, w którym pozycja Saamów wynikająca z wewnętrznych regulacji prawnych wydaje się najslabsza. Przez lata wskazywał na to już brak wyraźnych poświęconych im przepisów w konstytucji. Zobowiązania do ochrony Saamów i innych mniejszości wyprowadzane były z przepisów rozdziałów I i II szwedzkiej ustawy zasadniczej (Aktu o formie rządu), w szczególności przewidujących zakaz dyskryminacji, równość wobec prawa i szczególne znaczenie godności osoby ludzkiej. Nie bez znaczenia był także zawarty w art. 23 zakaz stanowienia prawa sprzecznego z postanowieniami europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności⁴⁵⁰. Dopiero od 1 stycznia 2011 r. weszła w życie nowelizacja konstytucji⁴⁵¹, zgodnie z którą ostatni akapit art. 2 przyjął formę: „Popierać należy warunki dla zachowania i rozwoju życia kulturalnego i społecznego ludu Saamów oraz mniejszości etnicznych, językowych i religijnych”. W prawie wewnętrznym Szwecji brak jednak uznania Saamów za lud rdzenny, choć takie pojęcie w odniesieniu do tej grupy społecznej pojawia się w dokumentach przedstawianych przez rząd szwedzki na forum międzynarodowym, zwłaszcza w raportach skierowanych do MOP i Rady Gospodarczej i Społecznej.

⁴⁵⁰ SFS 1974: 152 *Kungörelse om beslutad ny regeringsform*. Zob. w języku polskim: K. Dembiński, M. Grzybowski (wstęp i tłum.), *Konstytucja Królestwa Szwecji*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2000 (tekst nie obejmuje nowelizacji uchwalonej w 2010 r.).

⁴⁵¹ SFS 2010: 1408 *Lag om ändring i regeringsformen*.

Szwecja zaczęła uznawać Saamów za mniejszość i przyznawać im ochronę prawną dotyczącą języka i kultury w ustawie o języku z 2009 r.⁴⁵² oraz ustawie o mniejszościach narodowych i ich językach z tego samego roku⁴⁵³. Istnieją w dalszym ciągu oddzielne szkoły dla Saamów na poziomie podstawowym i średnim, choć obecnie nie występuje w nich tradycyjne skrócenie i uproszczenie treści przekazywanych dzieciom pasterzy reniferów, co normuje ustawa o szkolnictwie z 2010 r.⁴⁵⁴ Odpowiednie odniesienie do kultury Saamów odnaleźć można również wśród przepisów zawartych w rozporządzeniu Ministerstwa Kultury w sprawie Państwowej Rady Kultury⁴⁵⁵. Najważniejszym aktem w całości poświęconym Saamom jest jednak ustawa o parlamencie Saamów z 1992 r.⁴⁵⁶, a z uwagi na tradycyjne w Szwecji utożsamianie Saama z hodowcą reniferów i ekskluzywny także współcześnie charakter tego zajęcia – również ustawa o hodowli reniferów z 1971 r.⁴⁵⁷, uzupełniona rozporządzeniem Ministerstwa Rolnictwa z tego samego roku⁴⁵⁸.

Analogicznie jak w pozostałych państwach szwedzki ustawodawca w ustawie o parlamencie Saamów wprowadził kryteria, które pozwalają uznać daną osobę za członka rdzennej społeczności. Saamem jest zgodnie z nią każda osoba, która uważa się za Saama, a jednocześnie: saamski jest lub był jej językiem rodzimym; saamski jest lub był językiem rodzimym jej rodziców lub dziadków; jej rodzic posiada lub posiadał prawa wyborcze w wyborach do parlamentu Saamów w Szwecji. Spełnianie tych kryteriów oznacza jednak wyłącznie posiadanie czynnego i biernego prawa wyborczego do parlamentu Saamów oraz ochronę praw językowych, nie daje jednak możliwości korzystania z innych przywilejów dostępnych wyłącznie hodowcom reniferów. Jest to pozostałość po tradycyjnym w Szwecji utożsamianiu Saama z hodowcą reniferów, a jednocześnie uznaniu, że każdy, kto nie zajmuje się hodowlą, jest po prostu Szwedem, i zamknięciu możliwości łatwego przepływu osób pomiędzy tymi dwiema kategoriami. W rezultacie także współcześnie pełnię praw związanych z byciem Saamem mają wyłącznie członkowie jednej z 51 istniejących obecnie w Szwecji wspólnot (*sameby*) saamskich, i to pod warunkiem, że hodowla reniferów jest podstawowym źródłem ich dochodów.

W odniesieniu do języka saamskiego szwedzki ustawodawca uznaje go za język mniejszości narodowej, wymieniając obok fińskiego, meänkieli (dwa

⁴⁵² SFS 2009: 600 *Språklag*.

⁴⁵³ SFS 2009: 724 *Lag om nationella minoriteter och minoritetsspråk*.

⁴⁵⁴ SFS 2010: 800 *Skollag*.

⁴⁵⁵ SFS 2012: 515 *Förordning med instruktion för Statens kulturråd*.

⁴⁵⁶ SFS 1992: 1433 *Sametingslag*.

⁴⁵⁷ SFS 1971: 437 *Rennäringslag*.

⁴⁵⁸ SFS 1971: 438 *Rennäringsförordning*.

dialekty fińskiego), jidysz i romani, oraz nakłada na władze państwowe obowiązek szczególnej dbałości o ich zachowanie i rozwój. W ustawie o mniejszościach wyznacza zasady posługiwania się językami mniejszości, ale wyłącznie fińskim, meänkieli i saamskim, w kontaktach z władzami państwowymi, samorządowymi i sądami, wytyczając jednocześnie obszary administracyjne, w których fiński, meänkieli i saamski są równoprawne językowi szwedzkiemu. W skład obszaru saamskiego wchodzi gminy: Arjeplog, Arvidsjaur, Berg, Gällivare, Härjedalen, Jokkmokk, Kiruna, Lycksele, Malå, Sorsele, Storuman Strömsund, Umeå, Wilhelmina, Åre, Älvdalen i Ostersund. Jeżeli właściwość terytorialna danego organu gminnego lub regionalnego w całości lub części obejmuje wskazane gminy, każda osoba ma prawo komunikować się z nim w języku saamskim zarówno w formie ustnej, jak i pisemnej, a także w nim otrzymywać odpowiedzi. Poza wskazanym obszarem komunikacja w saamskim jest również możliwa, o ile właściwe organy dysponują personelem posiadającym odpowiednie kompetencje językowe. Mogą one w takim przypadku wyznaczać określone terminy i miejsca, w których przyjmowane będą strony posługujące się jednym z języków mniejszości narodowych. Dodatkowo bez względu na miejsce zamieszkania każdy ma prawo kontaktować się w takim języku z ombudsmannem parlamentarnym i do spraw równości, prokuratorem generalnym, agencjami ubezpieczeń społecznych i służbami podatkowymi oraz ze wszystkimi urzędami i organami rozpatrującymi skargi i odwołania od decyzji wcześniej wymienionych. Jeżeli chodzi o możliwość używania saamskiego przed sądami, to jest to dopuszczalne, o ile jego właściwość terytorialna obejmuje gminy: Arjeplog, Gällivare, Jokkmokk i Kiruna. W takim przypadku strony i ich pełnomocnicy mogą złożyć wniosek o dopuszczenie języka saamskiego i wówczas komunikować się w nim zarówno w formie ustnej, jak i pisemnej, a po stronie sądu leży obowiązek dokonania tłumaczenia na język szwedzki. Analogicznie mogą żądać oficjalnego tłumaczenia postanowienia sądu wraz z uzasadnieniem.

Naukę i nauczanie w języku saamskim ustawodawca dopuścił już na poziomie przedszkoli, wskazując w ustawie o mniejszościach na obowiązek ciążyący na odpowiednich służbach gminnych, by zapewnić opiekę przedszkolną i nad osobami starszymi w jednym z języków mniejszości na wniosek osoby zainteresowanej (lub jej opiekuna prawnego) na wskazanym obszarze administracyjnym. W ustawie o szkolnictwie wyodrębnione zostały szkoły dla Saamów, a ich sprawom poświęcono odrębny trzynasty rozdział⁴⁵⁹. Szczegółowe rozwiązania dotyczące trybu pracy placówek oświatowych oraz treści programowych odpowiadają pozostałym szkołom na terytorium Szwecji. Podstawową różnicą jest to, że mają obowiązek prowadzić nauczanie w języku saamskim, szwedzki zaś

⁴⁵⁹ SFS 2010: 800 *Skollag*.

traktowany jest w nich jako obowiązkowy język dodatkowy. Zgodnie z ustawą szkoły takie powinny być tworzone przy istniejących placówkach w saamskim rejonie administracyjnym. Jeżeli uczeń zmuszony jest do opuszczenia domu na czas nauki, jak to się dzieje w odniesieniu do rodzin pasterzy reniferów, państwo ma obowiązek zapewnić zakwaterowanie i wyżywienie oraz pokryć związane z tym koszty. Ustawa wskazuje, że istnieje saamska komisja szkolna odpowiedzialna za tworzenie, utrzymanie i edukację w takich placówkach. Nie obowiązują w Szwecji analogiczne regulacje dotyczące szkół ponadpodstawowych.

Hodowlę reniferów w Szwecji nadal prowadzić mogą wyłącznie Saamowie. Dająca im to prawo ustawa o hodowli reniferów reguluje nie tylko sprawy jej dotyczące, ale także zasady korzystania z zasobów ziemi i wód przez osoby będące z pochodzenia Saamami, a jednocześnie należące do *sameby* prowadzącej hodowlę reniferów. Musi być jednak spełnione kilka warunków:

- osoba taka jest Saamem hodującym renifery na obszarze zarezerwowanym dla *sameby*;
- jest Saamem zatrudnionym przy hodowli reniferów na tym obszarze i jest to jej podstawowe źródło utrzymania;
- jest małżonkiem lub dzieckiem pozostającym na utrzymaniu wymienionych wcześniej osób.

Przytoczone wymogi oznaczają, że prawo hodowli reniferów oraz wykorzystywania zasobów naturalnych na potrzeby własne i swych stad mają w Szwecji wyłącznie Saamowie należący do *sameby*. Jest to możliwe tylko na obszarze przeznaczonym dla hodowli reniferów, który podzielony jest pomiędzy poszczególne *sameby*. Obejmuje on przez cały rok nieprzeznaczone pod uprawę obszary leśne w Norrbotten i Västerbotten oraz obszary górskie w Jämtland i Dalarna, a także obszary pozostające w strefie upraw, które były własnością państwa w końcu czerwca 1992 r.⁴⁶⁰ Od 1 października do 30 kwietnia jako pastwiska zimowe można wykorzystywać tereny przeznaczone pod uprawę w całej Laponii.

Odebranie poszczególnych pastwisk *sameby* jest możliwe wyłącznie na ważne potrzeby publiczne na podstawie decyzji rządu i za stosownym odszkodowaniem wynikającym z przepisów dotyczących wywłaszczenia. Choć więc pastwiska nie są własnością wspólnot saamskich, ustawodawca uznaje ich prawa do użytkowania za na tyle silne, że odszkodowanie musi być ustalone z uwzględnieniem przepisów dotyczących odebrania prawa własności. Oprócz hodowli reniferów członkowie *sameby* na użytkowanych pastwiskach, ale wyłącznie na ziemi należącej do państwa, mogą polować oraz łowić ryby na własne potrzeby,

⁴⁶⁰ Wcześniejsze regulacje zobowiązywały każdą gminę w Laponii do wyznaczenia odrębnych stref, w których możliwa jest hodowla reniferów, oraz przeznaczonych do prowadzenia innej działalności związanej z rolnictwem.

a po otrzymaniu stosownego pozwolenia – także polować na drapieżniki, takie jak: rysie, wilki i niedźwiedzie, o ile zagrażają hodowanym stadom. Mogą także nieodpłatnie pozyskiwać drewno suche oraz konstrukcyjne niezbędne do przygotowania schronień i innych budynków związanych z hodowlą reniferów.

Poszczególne wspólnoty są samorządne, mają własne statuty i władze, podlegają tylko obowiązkowi rejestracji przez parlament Saamów w Szwecji. W sytuacjach szczególnych przewidzianych ustawą parlament Saamów może powołać godną zaufania osobę, by prowadziła sprawy wspólnoty do wyboru jej nowego zarządu. Parlament Saamów prowadzi także rejestr znaków hodowlanych, którymi znakowane są renifery. W każdym regionie, gdzie hoduje się renifery, istnieją specjalne organy administracyjne będące jednocześnie aparatem dla komisji do spraw hodowli reniferów składających się z siedmiu osób, z których co najmniej trzy są hodowcami tych zwierząt. Jednym z jej najważniejszych zadań jest ustalanie limitów pogłowia reniferów i ich podział pomiędzy wspólnoty. Rozporządzenie wykonawcze do ustawy o hodowli reniferów reguluje także organizację i działanie specjalnego funduszu na rzecz kultury Saamów, który czerpie dochody z różnorodnych działań związanych z hodowlą reniferów oraz dysponowaniem ziemią i zasobami na obszarze hodowlanym, np. z dzierżawy gruntów, opłat za prawo do polowań itp. Zebrane środki mogą być przeznaczane wyłącznie na dwa cele – wsparcie hodowli reniferów oraz wspomaganie kultury Saamów w Szwecji. Rząd zaś corocznie określa limity wydatków i nadzoruje wykorzystanie pieniędzy. Zarząd fundacji składa się z sześciu członków, z których tylko dwóch jest przedstawicielami Saamów – jednego wskazuje związek Ätnam, a kolejnego – Stowarzyszenie Saamów w Szwecji, pozostałych natomiast, a więc większość, desygnuje rząd.

Tak jak w pozostałych państwach najważniejszym reprezentantem Saamów w Szwecji jest parlament, który w tym państwie, choć pochodzi z wyboru, jest wyspecjalizowaną agencją rządową. Liczy 31 członków wybieranych przez i spośród Saamów będących obywatelami szwedzkimi i posiadających prawa wyborcze w elekcji do Sámediggi na czteroletnią kadencję. Uprawnieni wskazują po jednym kandydacie, a miejsca rozdzielane są proporcjonalnie pomiędzy ugrupowania, które uczestniczyły w wyborach. Dla każdego z nich tworzona jest lista rankingowa kandydatów w zależności od liczby zebranych głosów. Mandatu nie może objąć osoba, która uzyskała mniej niż 25 głosów, jeżeli nawet wynika to z liczby mandatów uzyskanych przez to ugrupowanie. Specyfiką szwedzkiego Sámediggi jako agencji rządowej jest także to, że jej przewodniczący musi być powołany przez rząd Szwecji. Wprawdzie ustawa stanowi, że musi to być członek tego parlamentu, i to on posiada wyłączone prawo wysunięcia odpowiedniego kandydata, jednak konieczność jego zatwierdzenia przez szwedzkie władze wykonawcze wyraźnie ogranicza autonomię Sámediggi w tym państwie.

Do zadań parlamentu należy przede wszystkim monitorowanie spraw związanych z kulturą Saamów w Szwecji, podejmowanie w tym zakresie inicjatyw i proponowanie środków dla jej ochrony i rozwoju. W związku z tym Sámediggi w szczególności: prowadzi rozdział subwencji państwowych na rzecz organizacji zajmujących się krzewieniem kultury saamskiej, w tym przedstawia wstępny projekt wydatków na ten cel ze wspomnianego wcześniej funduszu na rzecz kultury Saamów; powołuje członków saamskiej komisji szkolnej; chroni i rozwija język saamski, w tym wyznacza cele pracy komisji języka saamskiego; bierze udział w przygotowywaniu gminnych planów zagospodarowania przestrzennego, by uwzględniały potrzeby społeczności Saamów, a w szczególności potrzeby hodowców reniferów w zakresie korzystania z ziemi i wód; zbiera i rozpowszechnia informacje o warunkach życia Saamów; wykonuje zadania wynikające z innych aktów prawnych. Parlament może też przekazywać własne środki finansowe na wsparcie grup i organizacji reprezentowanych w jego składzie, co jest odpowiednikiem instytucji finansowania partii, które dostały się do parlamentu, ze środków budżetowych i zwrotu kosztów poniesionych na kampanie wyborcze. Izba pracuje w trybie sesyjnym, ale na bieżąco jego sprawy prowadzi prezydium złożone z siedmiu członków i ich zastępców. Z uwagi na proporcjonalny charakter wyborów ustawa o parlamencie przewiduje procedurę wotum nieufności dla członków prezydium, by jego skład odzwierciedlał skład izby, a precyzyjnie mówiąc – posiadającej większość organizacji lub ich koalicji. Obok prezydium Sámediggi powołuje komisje i komitety stałe lub specjalne. Ustawa nakazuje wyłącznie istnienie komisji wyborczej, nazwy i mandat pozostałych pozostawiając w gestii parlamentu.

3.3. Gwarancje statusu prawnego Saamów w Finlandii

Najważniejsze gwarancje szczególnego statusu prawnego Saamów w Finlandii określa konstytucja państwa. Art. 17 (prawo do własnego języka i kultury) umieszczony w rozdziale II normującym podstawowe prawa i wolności stwierdza, że „Saami, jako naród rdzenny, oraz społeczności Romów i innych grup etnicznych mają prawo do zachowania i pielęgnowania własnego języka i kultury. Sprawy dotyczące prawa Saami do używania języka saami przed organami władzy reguluje ustawa”, natomiast art. 121 z rozdziału 11 (administracja i samorząd) zawiera zapis: „Saami w swym rdzennym regionie posiadają samorząd zajmujący się sprawami języka i kultury, zgodnie z ustawą”⁴⁶¹. Konstytucja Finlandii wskazuje zatem, że ochronie prawnej podlega język i kultura Saamów, a jednocześnie, że na obszarze przez nich zamieszkanym przysługuje im w tym zakresie autonomia.

⁴⁶¹ Art. 17 i 121 *Suomen perustuslaki* (731/1999), podaje w brzmieniu: S. Sagan, V. Serzhanova (wstęp i tłum.), *Konstytucja Finlandii*, Wyd. UR, Rzeszów 2003, s. 55, 92.

Co więcej – konstytucja wprost nakłada obowiązek uchwalenia przez parlament odpowiednich ustaw normujących sprawy używania języka saamskiego oraz ich autonomii na obszarze zamieszkania. Drugą z tych konstytucyjnych delegacji Eduskunta przyjęła jeszcze podczas obowiązywania poprzedniej ustawy zasadniczej 17 lipca 1995 r. (ustawa o parlamencie Saamów)⁴⁶², pierwszą natomiast – osiem lat później, 15 grudnia 2003 r. (ustawa o języku Saamów)⁴⁶³.

Wymienione akty prawne nie zawierają wszystkich regulacji odnoszących się wprost do Saamów, a status tej grupy kształtują także ustawa o ochronie przyrody z 1996 r.⁴⁶⁴ i o terenach niezamieszanych z 1991 r.⁴⁶⁵ Obie bowiem po nowelizacjach zawierają regulacje dotyczące użytkowania ziemi i jej zasobów przez Saamów na obszarze uznanym przez ustawodawcę za rdzenny dla Saamów, a przez to szczególnie istotny dla zachowania i rozwoju ich tożsamości kulturowej. Odniesienia dotyczące działalności na tym obszarze odnaleźć można także w ustawie o wydobywaniu surowców mineralnych z 2011 r.⁴⁶⁶ i ustawie o zasobach wodnych z tego samego roku⁴⁶⁷ oraz ustawie o Metsähallitus z 2004 r.⁴⁶⁸ dotyczącej funkcjonującego pod tą nazwą przedsiębiorstwa państwowego zajmującego się zarządzaniem lasami w Finlandii. Istotne elementy statusu Saamów w tym państwie zawarte zostały przez ustawodawcę w prawie dotyczącym edukacji w szkołach podstawowych⁴⁶⁹ i średnich⁴⁷⁰ – obie z 1998 r., ustawie o finansowaniu kultury z 2009 r.⁴⁷¹ oraz Saamskim Instytucie Edukacyjnym z siedzibą w Inari z 2010 r.⁴⁷² Wreszcie, choć hodowla reniferów nie jest w Finlandii ekskluzywnym zajęciem wyłącznie Saamów, na ich status wpływ mają regulacje dotyczące zasad hodowli reniferów z 1990 r.⁴⁷³ Dodatkowo odrębna specjalna ustawa poświęcona jest Saamom posługującym się językiem skolt⁴⁷⁴, którzy są potomkami osób przesiedlonych z obecnego terytorium Federacji Rosyjskiej.

Trzeba podkreślić, że zarówno konstytucja, jak i wspomniane na początku ustawy o parlamencie i o języku Saamów wprost uznają ich za zamieszkały w Finlandii lud rdzenny, a ich forma wskazuje, że regulacje dotyczące ochrony języka

⁴⁶² *Laki saamelaiskäräjistä* (974/1995).

⁴⁶³ *Saamen kielilaki* (1086/2003).

⁴⁶⁴ *Luonnonsuojelulaki* (1096/1996).

⁴⁶⁵ *Erämaalaki* (62/1991).

⁴⁶⁶ *Kaivoslaki* (621/2011).

⁴⁶⁷ *Vesilaki* (587/2011).

⁴⁶⁸ *Laki Metsähallituksesta* (1378/2004).

⁴⁶⁹ *Perusopetuslaki* (628/1998).

⁴⁷⁰ *Lukiolaki* (629/1998).

⁴⁷¹ *Laki opetus – ja kulttuuritoimen rahoituksesta* (1705/2009).

⁴⁷² *Laki Saamelaisalueen koulutuskeskuksesta* (252/2010).

⁴⁷³ *Poronhoitolaki* (848/1990).

⁴⁷⁴ *Kolttalaki* (253/1995).

i kultury odnoszą się do ludu jako całości, co może być przesłanką interpretacji, że są to prawa zbiorowe, a nie tylko prawa indywidualne, których realizacja możliwa jest wyłącznie w grupie. Należy też zauważyć wyraźną dysproporcję w zakresie ochrony prawnej i autonomii Saamów na obszarze rdzennym i na pozostałym terytorium państwa. Obszar rdzenny jest dokładnie określony i obejmuje trzy leżące najdalej na północy gminy: Enontekiö, Inari i Utsjoki w całości oraz tereny hodowli reniferów w sąsiedniej gminie Sodankyla, co powoduje, że przedstawiane dalej regulacje dotyczą w rezultacie wszystkich czterech gmin z największym udziałem populacji saamskiej w państwie. Podobnie jak w pozostałych omawianych państwach ustawa o parlamencie Saamów precyzuje kryteria wskazujące, kogo należy włączyć do spisu uprawnionych do głosowania w czasie elekcji do Sámediggi, a więc *de facto* uznać za członka rdzennej społeczności. W przypadku Finlandii Saamem jest każda osoba, która uważa się za Saama, a ponadto: saamski jest językiem rodzimym tej osoby, co najmniej jednego z jej rodziców albo dziadków; jest potomkiem osoby, która była zarejestrowana w spisach ziemskich bądź podatkowych jako Lapończyk leśny, górski albo morski; co najmniej jedno z rodziców tej osoby posiada lub może posiadać prawa wyborcze w wyborach do parlamentu Saamów. Jak wspomniano, szczególne dyskusje i sprzeczności bliższej tradycyjnej kulturze części społeczności rdzennej wzbudziło zwłaszcza drugie z wymienionych kryteriów obiektywnych, dawało bowiem możliwość uznania za Saamów osób, których przodkowie zatracili rdzenną tożsamość, ulegając asymilacji nawet kilka pokoleń wcześniej.

Językami państwowymi Finlandii są fiński i szwedzki, lecz na obszarze rdzennym saamski jest im równoprawny. Zgodnie z definicją ustawową pod pojęciem „język saamski” kryją się języki: inari, skolt i północny. Wszystkie osoby fizyczne będące Saamami mają prawo do komunikowania się z organami władz Finlandii we własnym języku. Ustawa wylicza organy związane, wskazując: organy samorządowe i państwowe na obszarze rdzennym, sądy i władze regionalne oraz agencje rozwoju regionalnego, transportu i ochrony środowiska, których właściwość terytorialna obejmuje wskazany obszar, a także ombudsmanna parlamentarnego, rzeczników i rady do spraw ochrony konsumentów, równości i niedyskryminacji, ochrony informacji osobowych, kanclerza sprawiedliwości, parlament Saamów, administrację podatkową, instytucje ubezpieczeń społecznych oraz wszelkie organy rozpatrujące odwołania od decyzji i skargi na działanie powyżej wymienionych. Rzecz dotyczy także innych podmiotów, w tym prywatnych działających na rzecz lub w imieniu wymienionych organów. Aby uniknąć wszelkich wątpliwości, Saam na stałe mieszkający w Finlandii może zgłosić do ewidencji ludności informację, że jego językiem ojczystym jest saamski. Analogiczne do osób fizycznych prawo kontaktowania się z organami

władz w języku saamskim mają te osoby prawne, w których jest on językiem pracy i sporządzania dokumentacji. Ustawa o języku mówi również, że władze państwowe powinny publikować akty prawne i inne dokumenty własne oraz służb sobie podległych w języku saamskim. Decyzja o wykonaniu tłumaczenia i publikacji leży po stronie właściwego ministra lub rządu. Ustawodawca wskazuje, że przesłanką takiej decyzji powinno być to, że akt dotyczy Saamów bądź spraw ważnych dla ich kultury lub publikacja tłumaczenia jest potrzebna z innych ważnych przyczyn. Saamski może być także językiem procedowania organów, których działalność w całości dotyczy rdzennej społeczności.

Jeszcze szerszą ochroną objęty jest język saamski na obszarze rdzennym. W znajdujących się tam biurach i siedzibach wymienionych władz saamski jest równoprawny fińskiemu. Odpowiedzi na zapytania złożone w saamskim muszą być udzielane lub sporządzane w tym języku, a pisma kierowane z inicjatywy wymienionych organów do mieszkańców powinny być przygotowane w podwójnej wersji językowej lub – o ile istnieją po temu uzasadnione przesłanki (np. wpis do ewidencji lub wcześniejszy język kontaktów) – wyłącznie w saamskim. Także wszelkie informacje urzędowe niekierowane do indywidualnych odbiorców muszą być dostępne w dwóch wersjach językowych (należy podkreślić, że ustawa mówi tylko o fińskim i saamskim, a pomija na obszarze rdzennym szwedzki). Obowiązek sporządzania dokumentów w języku saamskim dotyczy zresztą wszystkich organów samorządowych także poza obszarem rdzennym w sytuacji, gdy Saamowie stanowią co najmniej 1/3 ogółu populacji danej gminy.

W celu zapewnienia dwujęzyczności urzędów na obszarze rdzennym ustawodawca dopuścił stosowanie wymogu znajomości saamskiego wśród kryteriów rekrutacji, a także zapewnił urzędnikom prawo do płatnego urlopu do wykorzystania na potrzeby nauki lub doskonalenia znajomości języka. We wskazanych wcześniej władzach i agencjach regionalnych dopuścił też zatrudnianie specjalnych asystentów językowych, których usługi dla klientów muszą być bezpłatne. Wskazał też na konieczność istnienia na obszarze rdzennym (w rzeczywistości działa przy parlamencie Saamów) biura języka saamskiego, którego podstawowym zadaniem ma być sporządzanie potrzebnych tłumaczeń.

Przedstawione regulacje mają doprowadzać do sytuacji, że członkowie społeczności rdzennej będą mogli w jak najpełniejszym zakresie uczestniczyć w życiu publicznym i nie będą marginalizowani, jeżeli nawet nie dysponują odpowiednio wysokimi kompetencjami w zakresie któregoś z języków państwowych. Na obszarze rdzennym ich skutkiem jest natomiast faktyczne równouprawnienie języków saamskich. Swoboda używania dla przetrwania i rozwoju języka musi być jednak uzupełniona dbałością o jego przekazywanie następnym pokoleniom nie tylko w rodzinach pochodzenia, ale również w instytucjach edukacyjnych oraz stałym rozwojem języka w trosce o jego podążanie za zmieniającymi się

realiami życia społecznego i współczesnym światem. W odniesieniu do edukacji szkolnej w szkołach podstawowych i średnich ustawodawca wskazuje, że językami wykładowymi są fiński i szwedzki, jednak dopuszcza zamiennie saamski, romani i migowy. Wybór języka wykładowego dla ucznia zależy wyłącznie od jego rodziców, którzy dokonują go w formie pisemnego oświadczenia. W takiej sytuacji gmina zobowiązana jest do zapewnienia edukacji w każdym z wymienionych języków. Zgodnie z ustawą w rejonie rdzennym edukacja w szkołach podstawowych powinna odbywać się głównie w saamskim. Środki finansowe na utworzenie i prowadzenie klas z językiem wykładowym saamskim otrzymują gminy w regionie rdzennym z budżetu państwa na podstawie specjalnego rozporządzenia rządowego, a ich wielkość jest każdorazowo zależna od liczby nauczycieli zatrudnionych do realizacji tego zadania. Co istotne – język, który będzie nauczany jako ojczysty, także zależy od wspomnianego oświadczenia. W przypadku wybrania języka innego niż fiński za ojczysty uważa się i uczy wybranego przez rodziców ucznia. Decyzja ta określa także egzaminy przeprowadzane wśród uczniów, w tym maturę, gdyż egzamin z języka ojczystego nie oznacza egzaminu ze znajomości fińskiego, lecz z języka, którego maturzysta uczył się jako ojczystego. Także programy szkolne mogą być przygotowywane w różnych językach, ale muszą być oddzielnie zaakceptowane przez właściwego ministra.

Do kształcenia w zakresie języka saamskiego i w tym języku skierowanego do starszej młodzieży i dorosłych powołany jest w Finlandii specjalny instytut państwowy z siedzibą w Inari, a więc najważniejszej miejscowości w saamskim regionie rdzennym i siedzibie parlamentu Saamów. Ma on dwa równoległe zadania. Prowadzi kształcenie ustawiczne i kształcenie zawodowe skierowane do Saamów i innych mieszkańców północnej Finlandii – nauka jest odpłatna i może odbywać się zgodnie z ustawą wyłącznie po fińsku i saamsku. Organizuje też kształcenie w zakresie języka i kultury Saamów – bezpłatne dla obywateli Finlandii. Ustawa dopuszcza wyłącznie opłaty za materiały edukacyjne, zakwaterowanie i wyżywienie. W zależności od potrzeb instytut może organizować szkolenia w zakresie języka i kultury Saamów także poza własną siedzibą.

Szczególne regulacje prawne poświęcone Saamom znajdują się w aktach prawnych dotyczących ziemi i jej zasobów jako istotnych dla przetrwania ich specyfiki kulturowej, zwłaszcza w sytuacji, gdy przepisy w nich zawarte dotyczą regionu rdzennego. Ich silnie zbliżony do tradycyjnego styl życia w tym regionie powoduje, że są bardziej zależni od zachowania równowagi przyrodniczej oraz uwzględniania ich interesów na tych obszarach, zwłaszcza że w czterech wymienionych gminach stanowią znaczącą część populacji, choć wyłącznie w Utsjoki jest ich więcej niż mieszkańców należących do pozostałych grup etnicznych. Szczególne znaczenie w tym zakresie ma ustawa o terenach niezamieszkanym, którą ustawodawca wydzielił na terytorium Finlandii i poddał

prawnej ochronie obszary dzikie i mające takimi pozostać. Nie jest to jednak ochrona zmierzająca do zachowania ich w nienaruszonym stanie czy wyłączenia z wszelkiej działalności gospodarczej analogiczna do tej, jaką otoczone są parki narodowe bądź rezerwy. Chodzi natomiast o ochronę przed urbanizacją i industrializacją, tak by pozostały dzikie i mogły być dzięki temu swobodnie, ale w sposób zrównoważony i przy zachowaniu ich warunków naturalnych, wykorzystywane do szeregu aktywności ludzkich, a przede wszystkim do utrzymania i rozwoju kultury Saamów.

W myśl ustawy na obszarach wydzielonych dla autochtonów nie można budować stałych dróg i osiedli czy wkraczać z inwestycjami przemysłowymi. Nie wolno także prowadzić prac wydobywczych, chyba że za uprzednim pozwoleniem rządu Finlandii. Mogą być one natomiast wykorzystywane do hodowli reniferów, myślistwa, rybołówstwa, turystyki i *offroadu*. Obszarami tymi zarządza przedsiębiorstwo państwowe Metsähallitus, które jednocześnie jest wyznaczone do prowadzenia gospodarki leśnej, rolnej i wodnej, w tym ochrony przyrody na terytorium Finlandii. Zgodnie z art. 4 ustawy regulującej jego funkcjonowanie⁴⁷⁵ przy zarządzaniu ziemią i zasobami naturalnymi na obszarze rdzennym Saamów musi uzgadniać decyzje z Sámediggi, tak by z jednej strony zapewnić warunki utrzymania i rozwoju kultury rdzennej społeczności, a z drugiej – warunki do prowadzenia hodowli reniferów.

Analogiczna zasada wynika z ustawy o ochronie przyrody. Zgodnie z tym aktem na obszarze rdzennym Saamowie mają prawo prowadzić wypas na terenie rezerwatów i parków narodowych. Wymóg uwzględniania interesów Saamów zawierają także regulacje dotyczące prawa wodnego, które wskazują, że przy tworzeniu projektów i podejmowaniu decyzji dotyczących użytkowania zasobów wody oraz wszelkich inwestycji, takich jak tamy czy mosty, należy w regionie rdzennym uwzględniać potrzeby utrzymania kultury rdzennej, a w szczególności zachowania i dostępu do tradycyjnych źródeł utrzymania. To samo dotyczy prac poszukiwawczych i górniczych w zakresie wydobywania kopaliny. W tym przypadku władze wydające odpowiednie licencje zobowiązane są do współpracy i poszukiwania porozumienia z parlamentem Saamów – jeżeli zezwolenie dotyczy obszaru na terytorium rdzennym, odpowiednim związkiem hodowców reniferów – jeżeli zezwolenie dotyczy obszaru, na którym posiada on pastwiska, oraz mieszkańcami osad Saamów mówiących językiem skolt – jeżeli zezwolenie dotyczy obszarów, które stanowią dla nich źródło utrzymania. Prawo górnicze zabrania wydania koncesji, o ile związane z nią prace ograniczałyby możliwość utrzymania stylu życia, tradycyjnych sposobów gospodarowania przez Saamów na obszarze rdzennym, ograniczałyby źródła utrzymania Saamów mówiących językiem skolt

⁴⁷⁵ Art. 4 *Laki Metsähallituksesta* (1378/2004).

i zmniejszałyby możliwość prowadzenia hodowli reniferów przez zainteresowane stowarzyszenie, chyba że możliwe jest usunięcie istniejących przeszkód, np. przez przekazanie w użytkowanie obszarów o podobnej wartości.

Ponieważ hodowla reniferów jest zajęciem dostępnym także dla Finów, nie jest przez ustawodawcę potraktowana w sposób szczególny, podkreślający i chroniący prawa Saamów. Hodowcy w Finlandii połączeni są w spółdzielnie i choć renifery mają prywatnych właścicieli, gospodarowanie odbywa się zwykle wspólnie. Taka struktura odpowiada tradycyjnemu sposobowi prowadzenia przez Saamów hodowli w ramach *siida* łączących się w większe lokalne *sameby*. W rezultacie fiński ustawodawca traktuje saamskie struktury analogicznie do pozostałych spółdzielni, nie czyniąc między nimi żadnych różnic. Wszystkie te struktury na identycznych prawach wchodzi obowiązkowo w skład związku spółdzielni hodowców reniferów w Finlandii i biorą bez żadnych preferencji udział w wyborze jego władz. Terytorium rdzenne Saamów jest tylko częścią obszaru hodowli reniferów w Finlandii wydzielonego przez Eduskuntę. Także w tym państwie wypas reniferów może odbywać się na pastwiskach leżących na terenach będących własnością państwa bądź znajdujących się w rękach prywatnych, ale nie rodzi prawa własności i oznacza wyłącznie prawo użytkowania. Oczywiście szkody poczynione przez stada na ziemiach stanowiących własność prywatną muszą być odpowiednio zrekompensowane ich właścicielom. Ustawa o hodowli reniferów zakazuje przekraczania czy przewożenia reniferów hodowlanych przez granicę państwa bez uzyskania odpowiedniego zezwolenia i ani ona, ani inne akty, w tym umowy międzynarodowe, w których Finlandia jest stroną, nie czynią w tym zakresie wyjątku dla Saamów, co oznacza, że zakazane jest przekraczanie granic ze stadami w trakcie koczowniczych wędrówek pomiędzy pastwiskami.

Specjalne regulacje dotyczące głównie tradycyjnych źródeł utrzymania poświęcił fiński ustawodawca Saamom mówiącym w języku skolt. Z uwagi na to, że w czasie II wojny światowej Finlandia utraciła część terytoriów na rzecz Związku Radzieckiego, musiała przesiedlić własnych obywateli. Jak wcześniej wskazano, dotknęło to także Saamów zamieszkujących Półwysep Rybacki. Wyrwani ze swych tradycyjnych siedzib, zostali oni osiedleni we wschodniej części obecnego obszaru rdzennego przy granicy fińsko-rosyjskiej. Kierowane do nich po wojnie niewielkie programy pomocowe zostały usankcjonowane w formie ustawy z 1995 r.⁴⁷⁶ Jej celem jest zapewnienie utrzymania kultury tej grupy, zabezpieczenie warunków życia i źródeł utrzymania.

Ustawa dokładnie określa jej współczesne terytorium, a uznanie za Saama należącego do grupy skolt uzależnia od własnego przekonania osoby o takiej

⁴⁷⁶ Kolttalaki (253/1995).

przynależności, a jednocześnie od tego, czy język skolt był rodzimym dla niej lub jednego z jej rodziców. Podlegające ustawie osoby na zdefiniowanym obszarze mają prawo do zbierania suchego drewna oraz za zezwoleniem – pozyskania drewna budowlanego w lasach państwowych, prowadzenia hodowli reniferów, myślistwa w lasach państwowych w ograniczonej skali, utrzymywania łodzi i miejsca do suszenia sieci nad wodami bez specjalnego pozwolenia oraz prowadzenia połowów w wodach państwowych, wypasu bydła, zbierania siana i porostów, korzystania z łąk i pastwisk.

Aby wzmocnić gospodarkę w rejonie, zwłaszcza związaną z tradycyjnymi źródłami utrzymania, podlegające ustawie osoby mieszkające w wyznaczonym rejonie mogą także otrzymywać pożyczki i dotacje na prowadzenie hodowli reniferów, polowań, połowów, zbieranie grzybów, jagód i runa leśnego, o ile należące do nich firmy zatrudniają wyłącznie członków najbliższej rodziny. O dotacje takie mogą także ubiegać się działające w zdefiniowanym rejonie organizacje zajmujące się promocją kultury i tradycyjnego rzemiosła.

Centralnym organem przedstawicielskim Saamów w Finlandii, tak jak w pozostałych omawianych państwach, jest Sámediggi, który w tym państwie podlega nadzorowi ze strony Ministerstwa Sprawiedliwości. Zgodnie z ustawą liczy on 21 członków i czterech zastępców członków. Dla zapewnienia, że odpowiednio reprezentowani będą bliżej związani z tradycją swego ludu Saamowie z Północy, ustawodawca wprowadził specjalne regulacje dotyczące rozdziału mandatów. W pierwszej kolejności po utworzeniu listy rankingowej wszystkich kandydatów według liczby zdobytych głosów przyznaje się miejsca w parlamencie trzem osobom, które zdobyły największą liczbę głosów, mieszkającym w każdej z czterech gmin na obszarze rdzennym. W ten sposób dwanaście miejsc w Sámediggi obsadzają kandydaci, którzy otrzymali największą liczbę głosów i mieszkają w poszczególnych gminach w rejonie rdzennym, a dopiero pozostałe miejsca dzielone są pomiędzy wszystkich pozostałych kandydatów bez względu na miejsce zamieszkania. W dalszej kolejności wyłania się spośród pozostałych kandydatów, którzy uzyskali największe poparcie, czterech zastępców deputowanych. Obowiązuje przy tym zasada, że każdą z gmin w rejonie rdzennym musi reprezentować co najmniej jeden zastępca. Obejmują oni mandat w sytuacji, gdy któryś z deputowanych ustąpi lub zostanie usunięty z funkcji. Zastępcy mogą też wchodzić w skład poszczególnych komisji parlamentarnych. Zarówno w odniesieniu do deputowanych, jak i zastępców w przypadku identycznej liczby zdobytych głosów o kolejności decyduje losowanie.

Ustawa wyznacza Sámediggi dwa podstawowe obszary działania. Pierwszy to sprawy języka i kultury Saamów, drugi – problemy związane ze statusem Saamów jako ludu rdzennego. Dla ich realizacji parlament może zwracać się do władz państwowych z wnioskami, przysługuje mu też prawo do przygotowywania propozycji aktów prawnych, które przedstawia pod rozważę rządowi,

a ten w razie konieczności wnosi do Eduskunty. Posiada także wyłączne prawo do wyznaczania beneficjentów dotacji z budżetu państwa przeznaczonych na utrzymanie i rozwój języka i kultury oraz bezpieczeństwo społeczne, ekonomiczne i zdrowotne rdzennej mniejszości.

Dodatkowo ustawa wskazuje przypadki, gdy władze państwowe, regionalne lub lokalne są zobligowane do prowadzenia negocjacji z parlamentem Saamów. Dzieje się tak, gdy przygotowują one plany lub podejmują decyzje mogące w sposób bezpośredni lub pośredni wpływać na status Saamów jako ludu rdzennego w rejonie rdzennym w zakresie: planów rozwoju społecznego, zarządzania, użytkowania i dzierżawy ziemi stanowiącej własność państwa, obszarów chronionych i dzikiej przyrody, wniosków o licencje na wydobycie surowców mineralnych i pozwoleń na prowadzenie działalności górniczej, zmian w prawnych uregulowaniach dotyczących zawodów należących do katalogu tradycyjnych zawodów Saamów, nauczania języka i w języku saamskim w szkołach oraz opieki społecznej i służby zdrowia, a także wszelkich innych spraw mogących mieć wpływ na język i kulturę Saamów oraz ich status jako ludu rdzennego.

Ustawa stanowi, że Sámediggi musi powołać komisję wyborczą oraz członków Rady Języka Saamskiego. Może także powoływać komisje stałe. Obecnie funkcjonują komisje: do spraw gospodarki i prawa (rozwój społeczno-gospodarczy, ochrona środowiska naturalnego na terytorium rdzennym, status prawny Saamów w Finlandii), do spraw edukacji (nauczanie języka i w języku saamskim, dotacje na przygotowywanie materiałów dydaktycznych w języku saamskim), do spraw kultury (utrzymanie i rozwój odrębności kulturowej Saamów, rozdzielanie grantów na działalność stowarzyszeń i organizacji krzewiących kulturę Saamów i nadzór nad ich wykorzystaniem), do spraw społecznych i zdrowia (sprawy socjalne i opieki zdrowotnej nad Saamami). W ramach aparatu Sámediggi funkcjonuje też wspomniane Biuro Języka Saamskiego zajmujące się tłumaczeniami aktów prawnych i innych oficjalnych dokumentów.

4. Podsumowanie

Źródła historyczne wskazują, że przodkowie współczesnych Saamów byli jedynymi mieszkańcami znacznych obszarów północnej części Fennoskandii. Ich pierwszeństwo wydają się także potwierdzać źródła archeologiczne. Obecne proporcje demograficzne, a więc znikomy udział Saamów w ogóle populacji na obszarach rdzennych, wynikają z procesów ekspansji na północ ludów nordyckich i ruskich. Do dziś dla części Saamów główne źródła utrzymania

stanowią hodowla reniferów oraz myślistwo, rybołówstwo i zbieractwo (trzy ostatnie prowadzone są na własne potrzeby).

Napływ kolonistów z południa, ekspansja nordyckich rybaków, zajmowanie obszarów użytkowanych przez pasterzy na potrzeby rolnictwa i wydobywania surowców mineralnych sprawiły, że Saamowie – o ile wcześniej nie ulegli asymilacji z grupami dominującymi – stali się niewielką mniejszością, mieszkającą w interiorze, ubogą i zajmującą najniższe miejsca w strukturze społecznej, nieposiadającą reprezentacji politycznej i do połowy XX w. niedostrzeganą przez elity polityczne państw zamieszkania. Dodatkowo, zwłaszcza w Szwecji, funkcjonował stereotyp Lapończyka – hodowcy reniferów, brudnego i dzikiego, który z racji swych ograniczeń nie nadaje się do żadnej innej pracy.

Procesy emancypacji miały w pewnym stopniu odmienny przebieg w zależności od państwa. Norwegia jeszcze w XIX w. rozpoczęła planową politykę zmierzającą do szybkiej norwegizacji wszystkich mniejszości. Jednocześnie Saamowie morskcy mieszkający wzdłuż wybrzeża najsilniej podlegali presji nordyckich osadników. Stąd zaawansowany proces zaniku języków rdzennych (zwłaszcza południowego) i przejmowania kultury grup dominujących. To tłumaczy też trwającą aż do lat dziewięćdziesiątych niechęć do ujawniania przynależności etnicznej.

Emancypację Saamów w Norwegii utrudniały przede wszystkim wewnętrzne konflikty pomiędzy hodowcami reniferów a Saamami morskimi i tymi, którzy już zatracili tradycyjny styl życia, wynikające z obiektywnie odmiennych interesów. Sprzyjały jej: znaczna liczba Saamów w tym państwie; szybkie pojawienie się pierwszych organizacji reprezentujących interesy rdzennej społeczności, choć pierwotnie złożonych nie tylko z Saamów; wspólne z Norwegami z północy doświadczenie wysiedleń i zniszczeń dokonywanych przez wycofujący się Wehrmacht, które zmniejszyło wzajemną niechęć i nieufność, przy jednoczesnej gwałtownej konfrontacji przesiedlonych ze współczesnym światem; przychylność władz państwa, które po wycofaniu się z polityki norwegizacji stało się orędownikiem ochrony praw mniejszości, w tym praw ludów rdzennych, czego potwierdzeniem jest włączanie ich przedstawicieli do oficjalnych delegacji rządowych.

Szwecja jeszcze w XX w. prowadziła politykę segregacji i asymilacji. Za Saamów uważani byli wyłącznie hodowcy reniferów i tylko im przysługiwała ochrona prawna, w tym możliwość korzystania z pastwisk letnich i zimowych oraz stosowanie języka rdzennego w szkołach. Nie mogli oni podejmować innych zajęć zarobkowych, a treści szkolne były ograniczone, obejmując podstawy czytania i pisania, matematyki oraz umiejętności niezbędne w hodowli reniferów, i zamykały możliwość wyboru innych dróg życiowych. Osoby, które porzuciły pasterstwo, uznawane były automatycznie za Szwedów, traciły wszel-

kie wcześniejsze przywileje, a jednocześnie metodami administracyjnymi unie-
możliwiano im powrót do poprzedniego zajęcia. Taki stan rzeczy opóźniał także
wytworzenie poczucia jedności pomiędzy Saamami hodowcami i pozostałymi
członkami tej grupy etnicznej, którym państwo odmawiało uznania przynależ-
ności do ludu rdzennego, co opóźniało wytworzenie jednolitych struktur organi-
zacyjnych. W Szwecji zabrakło także traumatycznych doświadczeń wojennych,
które umożliwiłyby przełamanie uprzedzeń. Nie było też dobrej woli ze strony
władz państwowych przywiązanych do klasycznej liberalnej koncepcji równo-
ści. W stosunku do dwóch pozostałych omawianych państw w Szwecji proces
transformacji statusu Saamów zachodził najwolniej.

W Finlandii procesy asymilacji zachodziły przez wieki żywiołowo z uwagi
na bliskość kulturową Finów i Saamów. Oderwanie od Szwecji i wejście w skład
wieloetnicznego imperium, a później znaczny odsetek różnych mniejszości po
uzyskaniu suwerenności sprawiły, że polityka wewnętrzna państwa była daleka
od przymusowej akulturacji. Dla podniesienia statusu Saamów w Finlandii naj-
większe znaczenie miała przychylność elit politycznych i intelektualnych, w tym
np. pierwszego prezydenta i wielu innych wysokich rangą urzędników państwo-
wych, którzy działali w stowarzyszeniu badaczy i promotorów saamskiej kultury.
Ich starania prowadzone początkowo z pozycji paternalistycznych zaowocowały
wytworzeniem ruchu społeczności rdzennej, świadomej własnej jedności i odręb-
ności. Spośród trzech omawianych państw proces emancypacji w Finlandii miał
najbardziej łagodny przebieg i nastąpił najszybciej, czego wyrazem jest utworze-
nie pierwszej pochodzącej z wyboru reprezentacji Saamów już w 1973 r.

Ważnym elementem emancypacji Saamów było zacieśnianie współpracy
transgranicznej. Jej zinstytucjonalizowaną formą stały się cykliczne konferencje
organizowane od lat pięćdziesiątych, na których postanowiono m.in. o powołaniu
wspólnej ponadgranicznej reprezentacji – Nordyckiej Rady Saamów. Jej istnienie
dało przedstawicielom ludu rdzennego silniejszą pozycję w konfliktach wewnątrz
państw i negocjacjach z ich władzami. Było również środkiem, który pozwolił na
łatwe włączenie się do światowego ruchu ludów rdzennych. Saamowie byli bardzo
aktywnym podmiotem w procesie kształtowania standardów międzynarodowych
ochrony praw ludów rdzennych. Wpływ zachodził dwukierunkowo – kształtowa-
nie standardów międzynarodowych wpływało na status Saamów, zmiany w statu-
sie Saamów wpływały na prace nad i kształt regulacji międzynarodowych. Waż-
nym dorobkiem konferencji były też oficjalne symbole odrębności Saamów.

Podobieństwo kultur społecznych i prawnych trzech omawianych państw
sprawiło, że rozwiązania dotyczące ochrony praw Saamów są w nich zbliżone,
choć nie identyczne. Niemniej jednak wskazać można najważniejsze elemen-
ty analogiczne. Są to m.in. gwarancje dotyczące ochrony kultury w różnych
jej przejawach mające źródło w konstytucjach; pochodzące z wyborów parla-
menty Saamów reprezentujące członków tej grupy etnicznej w poszczególnych

państwach; zbliżone kryteria posiadania biernego i czynnego prawa wyborczego; ich posiadanie oznacza swobodę korzystania z praw dotyczących języka i części przejawów kultury, ale z wyłączeniem hodowli reniferów i innych tradycyjnych form użytkowania zasobów ziemi; swoboda nauki i nauczania języka, podstaw kultury i historii ludu rdzennego; wpływ Saamów na przekazywane w procesie edukacji treści; prawo do używania języka rodzimego w kontaktach z administracją i przed sądami przynajmniej w części obszaru rdzennego; swoboda kultywowania tradycyjnych zwyczajów i obyczajów, w tym systemów wierzeń i tych nielicznych instytucji społecznych i prawnych, które przetrwały do dziś (zwłaszcza w zakresie struktur społecznych i hodowli reniferów); udzielanie grantów służących zachowaniu i rozwojowi kultury przez parlamenty Saamów, które samodzielnie wybierają beneficjentów; prawo parlamentów Saamów do wypowiedzania się z własnej inicjatywy w każdej sprawie, którą uznają za dotyczącą interesów grupy rdzennej, i obowiązek konsultowania się z nimi organów państwa przy podejmowaniu decyzji w takich sprawach; prawo użytkowania określonych obszarów przypisane do poszczególnych wspólnot hodowców reniferów jako prawna forma korzystania z ziemi dla tradycyjnych zajęć; prawo Saamów należących do wspólnot do prowadzenia innej tradycyjnej działalności (zbieractwo, myślistwo, rybołówstwo) na tych obszarach; szeroki zakres ochrony praw Saamów na obszarach uznanych za rdzenne, w pozostałych częściach państw ograniczony do autonomii personalnej.

Można wskazać też szereg odmierności, jak chociażby te, że tylko konstytucja Finlandii wprost uznaje Saamów za lud rdzenny; parlament Saamów w Szwecji jest częścią władz wykonawczych tego państwa i im podlega, przez co jego samodzielność jest ograniczona; w Finlandii hodowla reniferów nie jest zajęciem zarezerwowanym dla Saamów, dlatego dotyczące jej przepisy mają charakter regulacji branżowych; w Norwegii istnieje fundusz ziemi w prowincji Finnmark, dzięki któremu Saamowie mają bardzo duży wpływ na decyzje dotyczące ziemi i jej zasobów. Ważnym postulatem ludu rdzennego jest żądanie ujednolicenia rozwiązań prawnych w trzech państwach.

Procesy wzmocnienia pozycji Saamów, a zwłaszcza stosowanie tzw. pozytywnej dyskryminacji, wywołały sprzeciw części pozostałej populacji północnych regionów omawianych państw. To wśród nordyków z północy, a nie mieszkańców południa szerzy się obecnie niechęć i podejmowane są inicjatywy mające przeciwdziałać wzmocnieniu statusu ludu rdzennego.

ROZDZIAŁ III

Saamowie jako lud rdzenny

Dla zweryfikowania, na ile współczesna sytuacja Saamów w państwach nordyckich odpowiada standardom międzynarodowym przedstawionym w rozdziale pierwszym, należy w pierwszej kolejności sprawdzić, czy mogą oni być uważani za lud rdzenny i czy rzeczywiście za taki są uważani przez społeczność międzynarodową oraz przez zamieszkiwane przez nich państwa nordyckie: Norwegię, Szwecję i Finlandię. Prawo międzynarodowe wskazuje szereg kryteriów obiektywnych, jak i subiektywnych, które powinny być spełnione przez grupę etniczną na jej drodze do uznania za lud rdzenny. Zaczynając od tych pierwszych, należy z całą stanowczością stwierdzić, że Saamowie spełniają kryteria obiektywne uznania za społeczność autochtoniczną. Po pierwsze, zamieszkują państwa, w których nie stanowią grupy dominującej ekonomicznie, społecznie i politycznie, a ich udział w ogóle populacji jest marginalny. Jedynie w Norwegii, biorąc pod uwagę najbardziej optymistyczne szacunki, stanowią nieco więcej niż 1% obywateli, ale i tak najbardziej kulturowo wyrazista, najbliższa tradycji część zamieszkuje najdalej wysunięte na północ i oddalone od centrum regiony państwa. Jest zatem słabo obecna w bieżącym życiu społecznym czy politycznym, a sytuacji nie poprawia dominacja hodowli reniferów jako źródła utrzymania, gdyż jest to zajęcie praco- i czasochłonne, a jednocześnie niegenerujące wysokich przychodów i np. w Szwecji trwale dotowane przez państwo głównie w postaci dopłat do cen skupu mięsa reniferów. Można stwierdzić, że odległe północne miejsce występowania głównych zwartych skupisk Saamów wyznacza ich pozycję w polityce, społeczeństwie i gospodarce zamieszkiwanych państw.

Po drugie, wydaje się współcześnie udowodnione, że należy im przypisać historyczne pierwszeństwo w północnej części Fennoskandii. Stwierdzone genetyczne pokrewieństwo z ludami zamieszkującymi te ziemie od tysięcy lat, a jednocześnie odmienność od dominujących ludów nordyckich, uzasadnia tezę, że współcześni Saamowie są potomkami grup zamieszkujących omawiany obszar przed przybyciem ludów nordyckich. Niczego w tym zakresie nie zmienia nawet utrzymujący się przez długi czas, głównie w pierwszej połowie XX w., i zapewne najmocniej akcentowany w Szwecji pogląd o przybyciu Saamów z Azji i ich

mieszkających na Syberii przodkach. Nawet bowiem w takim przypadku mamy w dalszym ciągu do czynienia z ich pierwszeństwem przed napływającymi dużo później ludami nordyckimi. Pierwszeństwo to potwierdzają zresztą wymienione w poprzednim rozdziale źródła historyczne, począwszy zwłaszcza od listu Otara do króla Anglii Alfreda Wielkiego, przekazujące historię powolnej, trwającej wieki ekspansji ludów nordyckich na ziemie użytkowane i zamieszkiwane wcześniej wyłącznie przez Saamów. Bardziej dyskusyjne może być wskazanie pierwszeństwa Saamów przed Finami, zwłaszcza w obliczu łączącego ich pokrewieństwa genetycznego, a precyzyjnie mówiąc – łączącego część Saamów i część Finów. Z drugiej strony współcześnie dominuje przekonanie o zamieszkiwaniu przez Saamów obszarów dochodzących prawie do Zatoki Fińskiej, ale przy silnym przenikaniu się obu społeczności i wzajemnym przejmowaniu elementów kulturowych. Procesowi temu towarzyszy większa, choć – podkreślmy – samorzutna asymilacja Saamów. W rezultacie bez względu na to, czy i o ile później Finowie przybyli na tereny współczesnej Finlandii, wydaje się, że zajmowali tylko jej południowe obszary, dopiero z czasem ekspandując na północ. Jednocześnie warto pamiętać, że i Finów, i Saamów dotknął terytorialny rozwój państwa szwedzkiego od czasów mitycznej wyprawy krzyżowej prowadzonej przez Eryka IX i biskupa Henryka z Uppsali.

Po trzecie, Saamowie wraz z umacnianiem się państw, które w ostatnim tysiącleciu ekspandowały na północ Fennoskandii, doświadczyli procesu coraz silniejszego zdominowania ze strony przybyszy. O ile przez pierwsze stulecia można mówić raczej o współistnieniu, to z wolna przewaga gospodarcza, polityczna i demograficzna ludów nordyckich stawała się coraz wyraźniejsza, by osiągnąć maksimum w drugiej połowie XIX w. wraz z wprowadzeniem zamierzonej przez państwa polityki skierowanej na asymilację i segregację postrzeganej jako barbarzyńska i zacofana społeczności rdzennej. Warto pamiętać o ważnym uwarunkowaniu, które odróżnia sytuację Saamów od doświadczeń dotyczących ludów pierwotnych obu Ameryk. Otóż w przypadku państw nordyckich nie mamy do czynienia z procesem kolonizacji w rozumieniu prawa międzynarodowego, gdyż nie jest spełnione kryterium geograficznego oddzielenia od głównego terytorium państwa kolonizatora przez morze⁴⁷⁷. Właściwsze byłoby więc mówienie o kolonizacji wewnętrznej, a jeszcze bardziej precyzyjnie – o doświadczeniu zdominowania przez obcych przybyszy, które prowadziło do dyskryminacji, marginalizacji społecznej i politycznej oraz wywłaszczenia z ziemi i jej zasobów.

Wskazując na wiek XIX jako na czas maksymalnej eskalacji zdominowania, nie wolno oczywiście zapominać o wcześniejszych doświadczeniach

⁴⁷⁷ To zastrzeżenie nie dotyczy oczywiście duńskiej, a wcześniej kolonizowanej przez norweskich wikingów Grenlandii zamieszkałej przez rdzennych Inuitów.

związanych z procesami często przymusowej ewangelizacji, a jednocześnie niszczenia saamskich artefaktów kulturowych, bezwzględnej eliminacji części jej instytucji oraz zwalczania jej nosicieli. Działania te były jednak skierowane przede wszystkim przeciw tradycyjnej religii Saamów, a nie im samym i ich kulturze jako całości. Od drugiej połowy XIX w. w Szwecji mamy natomiast do czynienia ze świadomą i celową polityką segregacji połączoną z przymusową asymilacją tej części społeczności, która zdecydowała się porzucić tradycyjny styl życia. Pełna akulturacja prowadzona jako świadoma działalność państwa zaczęła się dopiero w pierwszej połowie XX w. jako polityka norwegizacji.

Po czwarte, widoczna jest odmienność tradycyjnej kultury Saamów, w tym instytucji prawnych, od kultur i norm przyjętych w społecznościach dominujących w poszczególnych państwach. Wydaje się, że centralnym elementem jest tu związek z hodowlą reniferów, który przekładał się na inne zakresy życia. Kształtował przede wszystkim stosunki społeczne, wiążąc hierarchię w grupie z wielkością posiadanego stada, a jednocześnie wpływał na tworzenie *siida* i łączenie się ich w *sameby* dla lepszej opieki nad posiadanymi stadami. Zresztą, na co wskazują źródła utrzymania Saamów przed XVI w., a więc przed szybkim ich przekształceniem ku dominacji hodowli reniferów, gospodarowanie w niewielkich grupach rodzinnych i rodowych wymuszały także warunki życia na Dalekiej Północy. Dominujące zajęcie kształtowało ponadto stosunek do ziemi i jej zasobów, gdyż stałe przemieszczanie się pomiędzy pastwiskami lub w przypadku grup słabiej związanych z hodowlą reniferów zmiana siedzib w różnych porach roku, a co za tym idzie – brak rzeczywistych stałych siedzib osłabiały poczucie własności ziemi. Ziemia mogła być tradycyjnie użytkowana przez konkretną *siida*, wątpliwe jednak, czy takie wyłączone użytkowanie rodziło wśród Saamów w przeszłości koncepcję jej własności. Wydaje się raczej, że jak u większości ludów koczowniczych, w przeciwieństwie do tych zajmujących się rolnictwem, bogactwem jest posiadane stado, a ziemia, z której się korzysta, elementem wtórnym, choć o tyle istotnym, że zwykle istniał obszar, po którym dany ród czy plemię mogły się poruszać ze swymi stadami i go użytkować. Choć z drugiej strony zawsze istniała świadomość, jakie obszary zajmowane są przez którą *siida*.

Przed problemem przystosowania tradycyjnego prawa użytkowania ziemi do współczesnego zachodniego modelu opartego na prywatnej własności stoją od kilku dekad ustawodawcy w omawianych państwach. Szczęśliwą okolicznością jest w tym przypadku północne położenie, trudne warunki klimatyczne i niewielka atrakcyjność osadnicza, dzięki czemu większość terenów wypasu reniferów to nieużytki stanowiące własność państwa. Kolejne spory rozstrzygane przez nordyckie sądy i trafiające również do sądów europejskich, w tym szczególnie silne konflikty dzielące hodowców i prawnych właścicieli ziemi

w Szwecji, pokazują jednak, że sprawa bynajmniej nie jest jeszcze odpowiednio uregulowana. Najprościej tłumacząc, wypas reniferów prowadzony na dowolnych obszarach, na których akurat dostępna jest odpowiednia ilość chrobotka reniferowego, połączony z ciągłą zmianą miejsca wypasu w poszukiwaniu pastwisk, ignorujący problem własności danego obszaru, a nawet granic państwowych, nie pasuje do istniejącego w świecie Zachodu systemu prawnego. Jest to – podkreślmy – najistotniejszy, ale nie jedyny element kultury prawnej odróżniający Saamów od dominującej społeczności.

Po piątę, Saamowie są świadomi własnej odmienności i dążą do jej zachowania i przekazywania następnym pokoleniom. Jeżeli nawet współcześnie na co dzień żyją w sposób dalece odmienny od tradycyjnych wzorców, to przecież wyraźna jest chęć zachowania, a czasem reanimacji kultury. Dążenia te manifestują się zarówno poprzez wzrost zainteresowania językiem, strojami czy tradycyjnym rękodziełem, a nawet widoczną w państwach nordyckich, choć zapewne najsłabszą w Szwecji modę na poszukiwanie saamskich przodków i dodawanie jakiegoś tradycyjnego elementu lub choćby koloru do stroju⁴⁷⁸, jak i poprzez mające silniejszy wydźwięk i medialny rozgłos próby odzyskiwania poszczególnych artefaktów ze zbiorów państwowych czy otaczanie opieką i przywracanie dawnych świątych miejsc związanych z tradycyjnymi wierzeniami. O ile jeszcze na początku ubiegłego wieku dotyczyło to nielicznych najbardziej świadomych elit, o tyle współcześnie w wyniku opisywanych wcześniej procesów historycznych jest powszechne w całej społeczności, a dzięki istniejącym rozwiązaniom instytucjonalnym i prawnym odwrócenie tego zjawiska wydaje się współcześnie niemożliwe. Tym bardziej że „globalna wioska” przeżywa współcześnie dynamiczny proces reetniczacji, co jeszcze umacnia procesy zachodzące wśród Saamów, osadzając je w szerszej światowej perspektywie – powrotu do lokalnych i regionalnych tożsamości, a nawet ich świadomego kreowania. To, że dzisiejsi Saamowie, nawet ci związani z tradycyjnym koczowniczym pasterstwem reniferów, szeroko czerpią z nowoczesności, używając przeróżnych zdobyczy techniki i technologii, by ułatwić sobie codzienne zajęcia, nie oznacza utraty tożsamości, lecz przystosowanie do współczesności przy zachowaniu możliwie jak największej części tradycji. Zresztą te właśnie zdobycze, nieco zmniejszając dolegliwość bardzo ciężkiej i prowadzonej w trudnych warunkach pracy fizycznej, pozwalają zachować więcej sił na działania związane z tradycyjną kulturą, ale w tym przypadku już niewynikające z braku innych dostępnych wzorców, lecz ze świadomego wyboru.

⁴⁷⁸ Przykładem tego zjawiska, które ma już wymiar globalny, jest moda wprowadzona do ubiorów związanych z różnymi dyscyplinami narciarskimi przez zawodników z Norwegii. Powszechnie uznawana za norweską, w istocie zainspirowana jest motywami, kolorami i elementami typowymi dla Saamów.

Podsumowując, Saamowie wypełniają przyjęte przez społeczność międzynarodową kryteria obiektywne, które wskazują na możliwość uznania danej grupy etnicznej za lud rdzenny. Można mieć uzasadnione, choć niewielkie zastrzeżenia w szczególności do ich statusu w Finlandii ze względu na długotrwałe podobieństwo doświadczeń historycznych oraz w związku z brakiem realizacji zasady geograficznego oddzielenia od właściwego terytorium państwa. Z drugiej strony oba elementy tworzą sytuację przypominającą relacje pomiędzy wieloma dominującymi i podporządkowanymi grupami etnicznymi w państwach postkolonialnych. Pozostają jednak czynniki subiektywne, w szczególności poczucie tożsamości Saamów jako społeczności rdzennej oraz zakres swobody, z jaką doszło do ukształtowania się owej tożsamości rozumianej jako endogenne i świadome dążenie danej grupy etnicznej, a nie określenie narzucone przez państwo lub społeczność międzynarodową. Wydaje się, że oba te czynniki subiektywne również są w odpowiednim zakresie wypełnione przez Saamów. Należy pamiętać, że to właśnie ta grupa etniczna (i jej liderzy) zaraz po Indianach była wśród twórców i pierwszych propagatorów idei rdzenności. Współtworzyła też pierwsze pozarządowe międzynarodowe organizacje ludów rdzennych i od początku za ich pośrednictwem, a później samodzielnie jako Nordycka Rada Saamów, choć w stałej współpracy z organizacjami zrzeszającymi i reprezentującymi ludy rdzenne z innych części świata, brała aktywny udział w pracach nad badaniem sytuacji i prawną ochroną tubylców prowadzonych przez rządowe organizacje międzynarodowe.

Jak wskazują przesłanki historyczne, rozpoznawanie w sobie ludu rdzennego pojawiło się wśród Saamów, a przynajmniej wśród ich elit i aktywistów, na wczesnym etapie rozwoju ruchu rdzennego. Uznanie zaś ich tożsamości ze strony zamieszkiwanych państw było przede wszystkim efektem dwubiegunowego nacisku na nie: oddolnego ze strony Saamów żądających uznania za lud rdzenny i ze strony społeczności międzynarodowej, która coraz silniej forsowała potrzebę wyodrębnienia w prawie międzynarodowym takiej kategorii i otoczenia jej szczególną ochroną. Bez wątplenia zatem saamska rdzenna tożsamość była pierwotna w stosunku do jej uznania ze strony zamieszkiwanych państw, ale także ze strony społeczności międzynarodowej. Oczywiście przyjmując takie twierdzenie i rozszerzając je na Indian, a także na Inuitów, Aleutów oraz Aborygenów i może Maorysów, warto pamiętać o podstawowym zastrzeżeniu. W każdej z tych grup istniały i do dziś istnieją radykalne odłamy, choć zwykle marginalne, uznające konieczność budowy własnych, suwerennych państw, w których własna mniejszość byłaby grupą dominującą – narodem, choćby wymagało to wyrzucenia potomków kolonizatorów. Nierealność takiego rozwiązania wyraźnie zachęca jednak grupy mniejszościowe wypełniające istniejące kryteria obiektywne do przyjęcia rdzennej tożsamości, co pozwala na uzyskanie ze wsparciem międzynarodowym większych koncesji ze strony państwa niż jest to zwykle możliwe

w przypadku zwykłej mniejszości etnicznej. Zresztą akurat w odniesieniu do Saamów, w przeciwieństwie do niektórych Indian, radykalizm taki nigdy nie cieszył się popularnością, a dominowało myślenie zdroworozsądkowe oznaczające samoograniczenie tak w zakresie żądań, jak i środków ich wyrazu.

W odniesieniu do kwestii rozstrzygnięcia o przynależności do społeczności saamskiej należy przyjąć dwojakie spojrzenie. W jednym ujęciu, jako że odpowiednie definicje stworzone zostały przez nordyckich ustawodawców i umieszczone w odpowiednich aktach prawnych w postaci kryteriów przyznania praw wyborczych do parlamentów Saamów, uznać by należało, że jednak to państwa rozstrzygają o przynależności poszczególnych osób do rdzennej społeczności. Nie można jednak zapominać, że długo przed utworzeniem pierwszego Sámediggi w Finlandii istniało we wszystkich trzech państwach wiele stowarzyszeń zgrupowanych ponad granicami w Nordyckiej Radzie Saamów. Funkcjonowały w nich własne wewnętrzne kryteria członkostwa. Reprezentowały one zwykle dwie często uznające się za odrębne kategorie Saamów: tych, którzy zajmowali się hodowlą reniferów, oraz tych, którzy mieli inne podstawowe źródło dochodów, choć wciąż czuli się związani z rdzenną społecznością i jej kulturą. Dopiero współcześnie, gdy bycie Saamem przestaje być postrzegane jako przynależność do „gorszej” części społeczeństwa, a pojawiła się nawet moda na poszukiwanie rdzennych korzeni, powstała trzecia grupa – tych, którzy utracili rdzenną tożsamość nawet kilka pokoleń wcześniej, lecz chcieliby ją odzyskać. To właśnie rdzenność tej grupy w przypadku nordyckim budzi największe kontrowersje – nie władz państwowych, lecz właśnie grup bliższych tradycji.

Taka sytuacja wymaga znalezienia kompromisu pomiędzy dwiema skrajnymi opcjami: maksymalnej „czystości” kulturowej osób uznanych za członków rdzennej społeczności, przy jednoczesnym znacznym ograniczeniu jej wielkości, lub maksymalizacji liczebności grupy rdzennej, przy jednoczesnym znacznym rozmyciu kulturowego wzorca. Jak wskazano w poprzednim rozdziale, dylemat ten znalazł odzwierciedlenie w systemie rozdziału mandatów w Sámediggi w przypadku Norwegii i Finlandii. Jeżeli bowiem jest tak, że najszersze kompetencje w zakresie ochrony kultury Saamów mają ich parlamenty, to oczywiste wydaje się dążenie do zwiększania liczby silniej z nią związanych deputowanych, co jednak oznacza bądź to naruszanie reprezentatywności, bądź wzmacnianie ekskluzywności poprzez tworzenie trudniejszych do spełnienia kryteriów uzyskania praw wyborczych.

Należy podkreślić, że choć odpowiednie kryteria zdefiniowane zostały ustawowo, a nie w jakimś akcie prawnym wydanym przez poszczególne Sámediggi, to o ich obecnym kształcie współdecydowali przedstawiciele rdzennej społeczności zaangażowani w poprzedzający je proces badawczy, a później ustawodawczy. Istniejące współcześnie kryteria w połączeniu z systemami rozdziału mandatów w Norwegii i Finlandii są rozsądnym kompromisem pomię-

dzy dwoma zaprezentowanymi skrajnymi podejściami. Trzeba też pamiętać, że wprowadzane zmiany wynikały z propozycji Saamów lub osób, które chciały znaleźć się w tej grupie i potrafiły podać odpowiednie obiektywne powody i kryteria, a państwa stały się przede wszystkim arbitrami w tego typu sporach i choć należy do nich głos rozstrzygający, to nie one je obecnie inicjują. Warto też podkreślić, że proces poszukiwania utraconych w poprzednich pokoleniach korzeni możliwy jest w konsekwencji reifikacji saamskiej kultury. Musiała ona przestać być wyłącznie czymś naturalnym i oczywistym wynikającym z codziennego doświadczenia, musiała zostać przedstawiona jako odrębny byt na tyle atrakcyjny w zmieniającej się rzeczywistości społecznej, by mieć dużą siłę przyciągającą. To wskazuje na poważną zmianę, jaka zaszła w sposobie postrzegania Saamów i saamskości.

W innym ujęciu można podnieść, że spory wokół ustawowych definicji dotyczą tak naprawdę systemów prawnych państw stworzonych i rządzonych przez grupy dominujące i nieodzwoiercedlających rzeczywistych struktur społecznych i prawa zwyczajowego Saamów. Wszak dla pojedynczego człowieka decydujące jest nie spełnianie formalnych kryteriów i zakwalifikowanie przez odpowiednią komisję, lecz uznanie przez grupę społeczną, do której należy lub chciałby należeć. Aby więc być na Północy Saamem, należy należeć do *siida* i *sameby*, tzn. pochodzić i należeć do odpowiedniej rodziny i rodu, a w zakresie kultury – utrzymywać tradycję nabytą w procesie socjalizacji we własnej grupie społecznej. Wystarczy więc akceptacja członków lokalnej społeczności ewentualnie połączona z przynależnością do odpowiednich struktur formalnych, takich jak np. stowarzyszenia kulturalne, by być jej częścią. W bliższej tradycji części rdzennej społeczności wszelkie ustawowe kryteria zwyczajnie nie mają znaczenia, choć ich zaostżranie może być traktowane jako skuteczna metoda na utrzymanie stosunkowo dużej odrębności i jednorodności własnej grupy. Z tego punktu widzenia kryteria formalne (ustawowe) mogą być użyteczne, ale w żaden sposób dla Saamów nierozstrzygające.

Podsumowując, Saamowie niezaprzeczalnie są ludem rdzennym zgodnie z międzynarodowym rozumieniem tego pojęcia. Spełniają kryteria obiektywne, a jednocześnie zdecydowanie sami siebie uznają za przedstawicieli tej kategorii. Unaoczniają to odpowiednie oficjalne deklaracje i postulaty kierowane do władz państwowych i społeczności międzynarodowej, wczesna i znacząca aktywność na rzecz rozwoju międzynarodowego ruchu rdzennego oraz międzynarodowego uznania dla tej kategorii i objęcia jej specjalną ochroną. Analogicznie nie ma żadnych wątpliwości, że rządowe organizacje międzynarodowe rozpoznają w Saamach lud rdzenny. Wskazuje na to wyraźnie długoletnia współpraca na różnych forach z ich przedstawicielami, status posiadany przez Radę Saamów przy Radzie Gospodarczej i Społecznej, a współcześnie udział w pracach

Stałego Forum ds. Ludów Rdzennych. Właściwie te dwa elementy są wystarczające, by standardy międzynarodowej ochrony praw ludów rdzennych mogły być odnoszone do Saamów jako ludu tubylczego, którego tradycyjny obszar zamieszkania jest podzielony pomiędzy cztery istniejące współcześnie państwa, w tym trzy nordyckie: Norwegię, Szwecję i Finlandię. Bez względu bowiem na to, że należą one do *soft law*, rodzą międzynarodowe zobowiązania polityczne, których wypełnianie jest monitorowane dzięki odpowiednim mechanizmom zarówno w ramach Narodów Zjednoczonych, jak i Międzynarodowej Organizacji Pracy, zwłaszcza że trzy omawiane państwa były współtwórcami tych organizacji i aktywnymi aktorami procesów rozszerzania ochrony praw człowieka po II wojnie światowej. Dla wzmocnienia szczególnej ochrony praw Saamów większe znaczenie miałyby jednak uznanie ich za lud rdzenny przez państwa, polityków i społeczeństwa, których są częściami.

W trakcie debaty i głosowania na forum Zgromadzenia Ogólnego wszystkie trzy omawiane państwa udzieliły w 2007 r. poparcia projektowi przyjęcia deklaracji praw ludów rdzennych. Szczególne znaczenie wydaje się mieć to, że w składzie delegacji Finlandii była Anne Nuorgam, w latach 2001–2002 przewodnicząca Rady Saamów, zasiadająca także w Sámediggi jako deputowana z gminy Utsjoki. Ten symboliczny gest wskazuje, iż państwo to doskonale rozumiało, że obligacje zawarte w przedmiotowej deklaracji odnosić się będą do Saamów, a jednocześnie chciało w ten sposób podkreślić swoje wyraźne poparcie dla przyjmowanego dokumentu i szerzej – procesu objęcia szczególną międzynarodową ochroną praw ludów rdzennych. Zresztą zarówno wewnętrzne akty prawne odnoszące się do Saamów, jak i dokumenty przedstawiane przez Finlandię na forum międzynarodowym jednoznacznie potwierdzają, że uznaje ona w nich lud rdzenny i rozumie wynikające stąd zobowiązania, choć należy pamiętać, że do tej pory nie ratyfikowała konwencji ILO nr 169. Wydawała się to rozumieć także wspomniana przedstawicielka, gdy po głosowaniu, nie zgłaszając żadnych uwag ani zastrzeżeń, w imieniu reprezentowanego państwa mówiła: „Mam zaszczyt występować przed Zgromadzeniem nie tylko jako członek delegacji Finlandii, ale także jako przedstawicielka parlamentu Saamów w Finlandii [...]. Widzimy w deklaracji użyteczne narzędzie wzmacniające nadrzędną zasadę pełnego i efektywnego udziału ludów rdzennych w procesach podejmowania decyzji. Przyjęcie deklaracji, w naszej opinii, wzmocni popularność i ochronę praw ludów rdzennych na całym świecie. Teraz, gdy deklaracja została przyjęta, winna służyć jako całościowe ramy współpracy państw i ludów rdzennych, wyznaczając przyjęty przez społeczność międzynarodową standard minimalnego poszanowania praw ludów rdzennych”⁴⁷⁹.

⁴⁷⁹ UN General Assembly, *Official Records of 108th plenary meeting Thursday, 13 września 2007, 3 p.m., A/61/PV.108*, s. 29.

Norwegia jest jedynym z trzech omawianych państw, które przeprowadziło proces ratyfikacji konwencji MOP nr 169 i uznaje, że dotyczy ona Saamów. W trakcie głosowania nad deklaracją na forum Zgromadzenia Ogólnego również poparła projekt, a jej przedstawiciel Johan Løvald wystąpił po głosowaniu, mówiąc: „Prawa ludów rdzennych mają dla Norwegii szczególne znaczenie. Z zadowoleniem witamy przyjęcie Deklaracji Organizacji Narodów Zjednoczonych o prawach ludów rdzennych, która – jak wierzymy – wesprze procesy wzmocnienia ochrony praw ludów rdzennych na świecie. Deklaracja wyznacza standardy, które winno się realizować w duchu partnerstwa i wzajemnego szacunku. W Norwegii czynimy to we współpracy z ludem Saamów, którzy są uznawani przez rząd za lud rdzenny”⁴⁸⁰. Jednocześnie Løvald zastrzegł w imieniu swego rządu, że Norwegia uważa, iż deklaracja powinna być rozumiana odpowiednio do zasad wyznaczonych przez Deklarację zasad prawa międzynarodowego dotyczących przyjaznych stosunków i współdziałania państw zgodnie z Kartą Narodów Zjednoczonych. Oświadczył też, że państwo, które reprezentuje, będzie kontynuować militarną aktywność na obszarach rdzennych poprzez prowadzenie na nich ćwiczeń wojskowych w związku z występującym tam potencjalnym znacznym zagrożeniem dla bezpieczeństwa zewnętrznego państwa⁴⁸¹.

Najwięcej uwag przedstawiła Åsa Ström Hildestrand występująca po głosowaniu w imieniu Szwecji. Państwo to poparło deklarację, a jego przedstawicielka stwierdziła, że „lud Saamów jest uznawany przez szwedzki parlament za lud rdzenny. Rząd szwedzki opiera swe relacje z ludem Saamów na zasadach dialogu, partnerstwa i samostanowienia w duchu szacunku dla tożsamości kulturowej. Rząd oczekuje wzmocnienia dialogu z przedstawicielami Saamów dotyczącego implementacji deklaracji”⁴⁸². Jednocześnie zgłosiła szereg zastrzeżeń, zaczynając od ogólnego stwierdzenia, że deklaracja zawiera wiele odniesień do praw kolektywnych i choć rząd Szwecji nie ma trudności w ich rozpoznawaniu, to stoi na stanowisku, że pierwszeństwo ma ochrona indywidualnych praw człowieka. Należy wobec tego stale i z dużym wyczuciem wyważać prawa przedstawicieli ludu rdzennego i innych mieszkańców rdzennych obszarów. Szczegółowe uwagi przedstawicielka Szwecji rozpoczęła od kwestii dotyczących prawa

⁴⁸⁰ UN General Assembly, *Official Records of 107th plenary meeting Thursday*, 13 września 2007, 10 a.m., A/61/PV.107, s. 22.

⁴⁸¹ W czasie zimnej wojny Finnmark był bardzo ważnym strategicznie obszarem „frontowym” jako region NATO graniczący z terytorium Związku Radzieckiego na długości około 200 km. W tym czasie powstało tam wiele obiektów militarnych, z których szczególne znaczenie ma do dziś stacja radarowa Globus II w Vardø, służąca m.in. do śledzenia obiektów znajdujących się na orbicie.

⁴⁸² UN General Assembly, *Official Records of 107th plenary meeting Thursday*, 13 września 2007, 10 a.m., s. 24.

do samostanowienia, podnosząc, że rząd reprezentuje wszystkich obywateli bez żadnych wyjątków i podziałów, a prawo ludów rdzennych do samostanowienia nie może naruszać integralności terytorialnej i politycznej jedności istniejących państw. Może więc być realizowane poprzez procesy konsultacji z ich reprezentacją przy podejmowaniu decyzji, ale w żadnym przypadku nie nadaje im prawa weta. Zgłosiła także szereg uwag do art. 26–32 zawartych w deklaracji. Najważniejsze wydaje się zastrzeżenie, że zasady dotyczące prawa tradycyjnej własności ziemi i jej zasobów w Szwecji są równoznaczne z prawem do hodowli reniferów, które obejmuje także prawo do użytkowania ziemi, wody i jej zasobów i należy wyłącznie do wspólnot hodowców reniferów, a nie całej rdzennej populacji. Co więcej – obszary rdzenne w rozumieniu państwa to wyłącznie te, które obecnie są faktycznie użytkowane przez saamskich hodowców, jako że użytkowanie to jest wszak oparte na tradycji sięgającej niepamiętnych czasów. Pomimo jednak tych zastrzeżeń rząd szwedzki publicznie na forum międzynarodowym potwierdził centralny element zmiany podejścia do problemów Saamów, jakim bez wątplenia było oficjalne rozpoznanie w nich ludu rdzennego.

Jednoznacznie można więc stwierdzić, że Saamowie w pełni wypełniają kryteria uznania za lud rdzenny, sami się za taki uważają i domagają stosownego uznania, a jednocześnie społeczność międzynarodowa oraz państwa nordyckie, których są obywatelami, uznają w nich autochtonów. Na marginesie warto wspomnieć, że także Rosja kwalifikuje zamieszkujących na półwyspie Kola Saamów (Łoparów) do kategorii małych narodów rdzennych Północy, Syberii i Dalekiego Wschodu Federacji Rosyjskiej, otaczając ich w związku z tym, przynajmniej formalnie, specjalną ochroną prawną.

1. Gwarancje szczególnego statusu prawnego Saamów jako ludu rdzennego

Bardzo istotnym, a jednocześnie szczególnie kontrowersyjnym elementem międzynarodowych standardów ochrony praw ludów rdzennych jest przyznanie im prawa do samostanowienia (chodzi o samostanowienie wewnętrzne w formie samorządu lub autonomii). Realizacja tego postulatu wymaga, by odpowiednio szeroki zakres spraw był prowadzony i rozstrzygany samodzielnie przez daną grupę etniczną, a przynajmniej, by miała ona wpływ na podejmowane decyzje. Aby to umożliwić, muszą istnieć jakieś organy przedstawicielskie reprezentujące interesy i wolę takiej grupy wobec zewnętrznych dla niej władz różnego stopnia. W przypadku Saamów możemy mówić o dwojakim ich charakterze. Z jednej strony były to i wciąż są różnorakie stowarzyszenia, które na początku

drugiej połowy ubiegłego stulecia utworzyły wspólną ponadgraniczną Nordycką Radę Saamów. Z drugiej – w efekcie opisanych w poprzednim rozdziale procesów emancypacji Saamów i stopniowego wzrostu rozpoznawania ich praw przez władze państwowe i społeczeństwa pojawiły się w poszczególnych państwach parlamenty Saamów, które obecnie także ze sobą współpracują. Możemy więc uznać, że doszło do powstania reprezentacji ludu rdzennego, a jednocześnie, że są one uznawane za własne przez podmiotowy lud i jednocześnie są uznawane za reprezentację Saamów i wysłuchiwane przez władze państwowe.

Oczywiście współcześnie większe znaczenie mają parlamenty niż Rada Saamów, co wynika zarówno z ich szczególnej i usankcjonowanej prawnie pozycji politycznej, jak i trybu powoływania mającego zapewnić odpowiednią reprezentatywność, czego trudno było wymagać od wcześniej reprezentujących interesy Saamów stowarzyszeń. Wprawdzie w deklaracji znalazł się zapis, że ludy rdzenne powinny mieć prawo do utrzymania tradycyjnych form własnych przedstawicielstw, w tym trybu powoływania ich członków, jednak Saamowie nigdy według źródeł historycznych nie tworzyli struktur władzy obejmujących społeczności większe niż *sameby*, czyli poszczególne osady. Zadecydowały o tym zapewne względy klimatyczne, co nie zmienia faktu, że nie było żadnych wcześniej istniejących wzorców, które można by odtworzyć. Co najwyżej można było spróbować budować w większej skali struktury istniejące lokalnie.

Nie można zapominać, że Saamowie pomimo marginalizacji i różnych form trwającego przez wieki ograniczania praw zamieszkują państwa przynajmniej w XX w. znajdujące się w forpoczcie procesów demokratyzacji, z wcześniej istniejącą liczącą wiele wieków tradycją zgromadzeń przedstawicielskich bardzo odległych np. od modelu monarchii francuskiej. Wydaje się więc, że przyjęte rozwiązanie – powołanie parlamentów wybieranych w wyborach powszechnych przez wszystkich tych, którzy są Saamami, było w tych okolicznościach oczywiste, szczególnie wobec braku własnych wzorców. Wracając do obowiązującego w nich sposobu rozdziału mandatów, należy podnieść, że to właśnie zaburzające proporcjonalność systemu obowiązujące w organach istniejących w Norwegii i Finlandii wydają się bardziej odpowiednie. Jeżeli uznamy, że najważniejszym celem i powodem ich istnienia jest zachowanie i rozwój odrębności Saamów, to sposób rozdziału mandatów powinien premiować tę część społeczności, która jest nosicielem jej najważniejszego elementu, czyli kultury i jej poszczególnych składowych. Kryterium celowości wydaje się tu przeważające nad istniejącą w przypadku szwedzkim chęcią zachowania reprezentatywności. Zresztą w tradycyjnym szwedzkim podejściu, obowiązującym wszak aż do schyłku lat siedemdziesiątych XX w., Lapończyk oznaczał pasterza reniferów, a przytoczone zastrzeżenia zgłoszone przy przyjmowaniu deklaracji wskazują, że *de facto* w dalszym ciągu termin „Saam” jest interpretowany w analogiczny

sposób. Można by więc zaryzykować stwierdzenie, że lepszym reprezentantem Saamów w tym państwie byłby zarząd hodowli reniferów, gdyby nie to, że tylko na poziomie lokalnym jego władze pochodzą z wyborów przeprowadzanych przez pasterzy, natomiast władze centralne i regionalne to w większości nominacji centralnych organów państwowych. Poważne wątpliwości budzi też włączenie parlamentu Saamów w tym państwie do systemu władz wykonawczych jako wyspecjalizowanej agencji i wymóg zatwierdzenia jego przewodniczącego przez rząd, co może świadczyć o stosunkowo mniejszym niż w pozostałych dwóch państwach zakresie autonomii. Wydaje się jednak, że aby odpowiednio ocenić zakres wewnętrznej suwerenności Saamów jako ludu rdzennego w analizowanych państwach, właściwe jest prześledzenie szczegółów istniejących uregulowań w kontekście standardów i zakresów spraw przewidzianych w regulacjach międzynarodowych.

1.1. Utrzymanie i rozwój kultury

Podstawową zasadą wskazaną przez społeczność międzynarodową jest zakaz stosowania wszelkich przymusowych form asymilacji i akulturacji. I choć zarówno Norwegia, jak i Szwecja mają w historii swej polityki wewnętrznej takie niechlubne karty, to współcześnie stosowne zakazy są wyrażone już w konstytucjach państw nordyckich i w efekcie przenikają całe ustawodawstwo. Szereg dalszych szczegółowych zasad, choć nie znajduje wyrazu w aktach prawnych poświęconych w szczególności Saamom, istnieje w systemie prawnym, jak np. zakaz umieszczania w programach nauczania czy propagowania przez media treści zawierających uprzedzenia czy stereotypy bez względu na grupę, której dotyczą, a także poszanowanie miejsc kultu religijnego czy pochówków, jeżeli nawet nie są związane z wyznaniem chrześcijańskimi. Sprawy te dotyczą różnych osób i różnorodnych mniejszości i w oczywisty sposób mają odzwierciedlenie w systemach prawnych państw demokratycznych, zwłaszcza takich jak państwa nordyckie, silnie zaangażowanych w procesy ochrony praw człowieka.

Odpowiednio gwarantowane są kwestie związane z praktykowaniem i ożywianiem tradycji i zwyczajów; praktykowaniem i nauczaniem tradycji duchowych i religijnych oraz używaniem własnych przedmiotów obrzędowych; zachowaniem i przekazywaniem następnym pokoleniom własnej historii, filozofii, przekazów ustnych czy literatury. We wszystkich trzech państwach istnieją także regulacje dopuszczające na wybranych obszarach stosowanie nazw dwujęzycznych. Zapewniona prawnie jest ponadto możliwość komunikowania się z administracją i sądami we własnym języku, choć uprawnienie to dotyczy przede wszystkim obszarów uznanych za rdzenne. Co prawda wątpliwości budzić mogą szczegóły przyjętych rozwiązań, np. wprowadzenie obowiązku spo-

rzządzania dokumentów przez gminy w języku saamskim w Finlandii, gdy Saamowie stanowią co najmniej 1/3 ogółu ich mieszkańców, co wydaje się progiem zbyt wysokim, ale z drugiej strony każda gmina ma prawo sama zdecydować o takiej praktyce, jeżeli nawet udział ten jest niższy.

Bez wątpienia natomiast nie są w żadnym z omawianych państw odpowiednio unormowane środki służące restytucji przejawów kultury przewidzianej przez społeczność międzynarodową. Przyjęto bowiem, że państwa powinny zadośćuczynić za odebraną własność kulturową, religijną i duchową, jeżeli nastąpiło to bez uprzedniej dobrowolnej zgody bądź z pogwałceniem praw, tradycji lub zwyczajów ludu rdzennego, a o ile to możliwe – dokonać ich zwrotu. Podobne regulacje międzynarodowe dotyczą przedmiotów obrzędowych i szczątków ludzkich. W ich przypadku należy dokonać zwrotu lub umożliwić przedstawicielom odpowiedniej grupy etnicznej dostęp do nich. W omawianych państwach brakuje całościowych regulacji w wymienionych obszarach, choć podejmowane są działania doraźne, polegające np. na przekazywaniu części artefaktów do muzeów zakładanych na obszarze rdzennym. Część eksponatów znajdujących się obecnie w zbiorach różnych instytucji państwowych jest przedmiotem roszczeń zgłaszanych przez Saamów.

Kolejnym warunkiem zachowania kultury wskazanym przez społeczność międzynarodową jest nauczanie języka i w języku rdzennym wszystkich chętnych członków danej społeczności i na wszystkich poziomach edukacji. Dodatkowo standardem powinien być dostęp do wiedzy i edukacji o własnej kulturze także dla członków społeczności żyjących poza obszarem rdzennym. Wydaje się, że oba te wymogi znajdują stosowne odzwierciedlenie w systemach prawnych państw nordyckich. W każdym z nich działa także odpowiednia komisja edukacyjna zajmująca się programami nauczania skierowanymi do saamskich uczniów. Jej zadaniem jest dbałość o zawarcie w nich odpowiedniego zakresu wiedzy o historii i kulturze tej grupy. Co więcej – odpowiednie wątki, choć oczywiście w ograniczonym zakresie, znajdują się w programach szkolnych skierowanych do dzieci o innym niż saamskie pochodzeniu etnicznym.

We wszystkich wymienionych państwach występują regulacje przewidujące obowiązek istnienia szkół podstawowych z saamskim językiem nauczania. Na wyższym poziomie oraz w edukacji skierowanej do dorosłych stosowne regulacje odnaleźć można w fińskich źródłach prawa, a w nieco węższym zakresie w norweskich. Ustawodawstwo szwedzkie dotyczy natomiast wyłącznie szkół podstawowych, choć należy zaznaczyć, że na obszarze rdzennym istnieje kilka gimnazjów i jedna szkoła średnia z saamskim językiem wykładowym⁴⁸³.

⁴⁸³ J. Magiera, *Analiza sytuacji prawno-politycznej Samów w czterech państwach Półwyspu Fennoskandzkiego*, „Skandynawistyczne Zeszyty Naukowe” 2011, nr 1 (1), s. 39.

We wszystkich trzech państwach Saamowie mają także prawo do prowadzenia mediów we własnych językach, a zadaniem państwowych nadawców jest m.in. dbałość o nadawanie programów w językach mniejszości oraz informowanie o ich kulturze.

Podsumowując, wyraźne braki w realizacji międzynarodowych standardów występują we wszystkich omawianych państwach w zakresie prawnych zasad restytucji saamskich materialnych przejawów kultury oraz uznania ich praw do ważnych miejsc o szczególnym znaczeniu historycznym czy religijnym. Gwarancje dotyczące języka i jego nauki, zachowania i przywracania tradycyjnej kultury, w tym sztuki, przedmiotów użytkowych, tradycyjnego zdobnictwa, wydają się odpowiednie. Należy też podkreślić, że wsparcie finansowe przeznaczone na działalność stowarzyszeń i instytucji kulturalnych we wszystkich trzech państwach, choć pochodzi głównie ze środków budżetowych, jest bezpośrednio zarządzane przez parlamenty Saamów. Wyjątkiem jest Szwecja, gdzie lista beneficjentów dotacji i ich wysokość, przygotowana przez Sámediggi, musi być zatwierdzona przez rząd.

1.2. Zachowanie i restytucja obszarów rdzennych

Saamowie tradycyjnie byli półkoczownikami lub koczownikami, a ich przetrwanie uzależnione było od dostępności odpowiednich pastwisk mogących wyżywić posiadane stada reniferów oraz możliwości korzystania z innych źródeł, takich jak lasy czy wody, w których mogli łowić ryby, polować lub zajmować się zbieractwem, oraz zasobności tych źródeł. Styl życia wydaje się istotą specyfiki saamskiej kultury, a co za tym idzie – dostęp do niezbędnych obszarów i swoboda korzystania z nich dla kultywowania tych tradycyjnych form gospodarowania jest kluczowy dla jej utrzymania. Wydaje się, że istniejące w tym zakresie w państwach nordyckich prawne regulacje w odpowiedni sposób gwarantują przetrwanie rdzenia saamskiej kultury.

W Norwegii i Szwecji pasterstwo reniferów jest zarezerwowane dla saamskiej grupy etnicznej. We wszystkich trzech państwach istnieją prawne regulacje dotyczące tego, na których obszarach, kiedy i w jakiej formie może być prowadzona hodowla. Jest ona tam możliwa pod pewnymi warunkami nawet na obszarach chronionych lub stanowiących własność prywatną. We wszystkich także prawo do wypasu jest chronionym prawem użytkownika, choć w zależności od państwa i konkretnego obszaru wynikać może z różnych przesłanek – kluczowe jest zwykle ich użytkowanie przez dany ród lub osadę od niepamiętnych czasów uzupełnione faktycznym użytkowaniem w czasie, gdy powstawały stosowne regulacje. Użytkowanie to jest wyłączone i nie może być zbyte, choć pod pewnymi warunkami może być przekazane innemu *siida* lub *sameby*. Jego

odebranie wiąże się zaś z koniecznością stosownego zadośćuczynienia, czy to poprzez przekazanie innych obszarów w użytkowanie, czy poprzez wypłatę odszkodowania. Choć więc nie jest to forma pełnej własności, to związana z nią ochronę prawną należy uznać za silną. Można zresztą zastanawiać się, czy w takim razie nie ogranicza nadmiernie prawa własności tych osób fizycznych lub prawnych, które są właścicielami ziemi i nie mogą zakazać wypasu, choć oczywiście przysługuje im odszkodowanie za ewentualne straty i zniszczenia dokonane przez pasterzy i ich stada. We wszystkich trzech państwach prawo użytkowania nie ogranicza się wyłącznie do wypasu reniferów, lecz obejmuje także korzystanie z innych zasobów ziemi i wód, w tym myślistwo i rybołówstwo na własne potrzeby, choć w tym przypadku występują różnice w zależności od tego, czy dany obszar stanowi własność państwa, czy pozostaje w rękach prywatnych. Prawo do korzystania z ziemi do wypasu i w inny sposób na własne potrzeby jest we wszystkich trzech państwach odpowiednio gwarantowane w normach prawnych, choć – co należy podkreślić – jest ograniczone do osób związanych z hodowlą reniferów, a nie dotyczy całej rdzennej społeczności.

Zastrzeżenie dotyczące osób, które mogą korzystać z szerokich uprawnień dotyczących użytkowania ziemi, wynika ze specyfiki nordyckich regulacji, które gwarantują tradycyjne użytkowanie lub użytkowanie na własne potrzeby. Nie przewidują natomiast kontroli społeczności rdzennej nad tymi ziemiami i ich zasobami, w szczególności nad ich wykorzystaniem na cele inne niż tradycyjne. Choć więc we wszystkich trzech przypadkach konieczne jest przeprowadzenie konsultacji z odpowiednim parlamentem (np. przy planach podjęcia na obszarach wykorzystywanych przez hodowców wydobywania kopalin), hodowcy nie mają swobody korzystania z niej w sposób inny niż tradycyjny. Dotyczy to także tych obszarów, które na podstawie odpowiednich aktów prawnych uznane zostały za rdzenne dla Saamów. Jedynym odstępstwem od tej zasady wyraźnie niespełniającej standardów międzynarodowych jest sytuacja w norweskim regionie Finnmark. Utworzony tam fundusz ziemi, sposób wyboru członków jego zarządu oraz tryb podejmowania decyzji powodują, że Saamowie przez wybranych przez siebie (parlament) przedstawicieli mają faktyczną możliwość wpływania na wykorzystanie ziemi i jej zasobów, a w kilku gminach, gdzie społeczność saamska jest największa, mogą zablokować każdą decyzję lub przeforsować własne rozwiązanie. Przyjęte w odniesieniu do Finnmark rozwiązania wydają się dużo bliższe standardom międzynarodowym, a dyskutowane obecnie ich rozszerzenie na kolejne jednostki podziału administracyjnego Norwegii przybliżać może pełną realizację zasady decydowania przez lud rdzenny o przeznaczeniu ziemi i jej zasobów na obszarze rdzennym. W odniesieniu do tej jednostki administracyjnej nie jest jednak zrealizowana ani formalnie, ani faktycznie zasada demilitaryzacji ziem rdzennych, co wynika z jej znaczenia

w okresie powojennym jako regionu granicznego pomiędzy NATO i Układem Warszawskim.

Najpoważniejszym zastrzeżeniem do rozwiązań prawnych dotyczących praw Saamów do ziemi z punktu widzenia międzynarodowych standardów jest to, że brak w nich procedur restytucji ziem wcześniej utraconych. Nie ma odzwierciedlenia w aktach prawnych postulat stworzenia i wdrożenia wraz z ludnością rdzenną transparentnego procesu mającego rozstrzygnąć z ich udziałem prawa do ziem, terytoriów, bogactw naturalnych nie tylko na obszarach zajmowanych i użytkowanych obecnie, ale również na tych, które były tradycyjnie zajmowane i zostały w różny sposób bez odpowiedniej zgody odebrane. Zresztą rzut oka na przedstawioną w poprzednim rozdziale mapkę prawdopodobnego historycznego występowania Saamów w Fennoskandii wskazuje, że mogłoby to dotyczyć znaczących obszarów wszystkich trzech państw. Jedyna komisja, której działanie można uznać za odpowiadające powyższemu postulatowi, została powołana aktem ustanawiającym fundusz ziemi w Finnmark. Jej mandat obejmuje w związku z tym wyłącznie Finnmark, a właściwie ziemię stanowiącą własność i pozostającą w zarządzie funduszu. Brakuje w państwach nordyckich działań zmierzających do wprowadzenia mechanizmów uznawania ziem za rdzenne, przyznawania prawa Saamom do kontroli nad ich przeznaczeniem i zasobami, a nawet rozstrzygnięciem o prawie do tradycyjnego użytkowania, dlatego wszelkie spory na tym tle trafiają do sądów powszechnych. Co za tym idzie – nie ma też żadnych specjalnych procedur przyznawania odszkodowań za odbieraną przez wieki bez stosownej zgody tradycyjnie użytkowaną przez Saamów ziemię.

1.3. Rozwój społeczno-gospodarczy

Jak wskazano w pierwszym rozdziale, ideą towarzyszącą tworzeniu standardów międzynarodowych nie była chęć zachowania ludów rdzennych w niezmiennym kształcie, lecz umożliwienie im poszukiwania własnych dróg rozwoju przy wsparciu zamieszkanych państw i wykorzystaniu zasobów znajdujących się na tradycyjnie posiadanych obszarach. Nie była to więc chęć stworzenia enklaw niepodlegających zmianom. Wydaje się natomiast, że nordyccy ustawodawcy poszli raczej w kierunku dychotomicznego podziału rdzennej społeczności, co najlepiej widoczne jest w przypadku Szwecji. Wprawdzie wśród zadań parlamentu Saamów szwedzki ustawodawca wymienił jego udział w rozwoju społeczności oraz zapewnienie, że potrzeby Saamów będą dostrzegane, jednak zadanie to odniósł do warunków przetrwania kultury Saamów, a w szczególności potrzeb hodowców reniferów co do korzystania z ziemi i wód⁴⁸⁴.

⁴⁸⁴ SFS 1992: 1433 *Sametingslag*.

Grupy związane z hodowlą reniferów, choć przysługuje im wiele uprawnień związanych z korzystaniem z ziemi i jej zasobów, są równocześnie ograniczone w swej względnej swobodzie do działań związanych z tradycyjnymi źródłami utrzymania. Mówiąc wprost, aby mogły korzystać z szerszych uprawnień, muszą hodować renifery. Oczywiście mogą prowadzić tę działalność, posługując się współczesnymi zdobyczami techniki, warunkiem wstępnym jest jednak hodowla reniferów. Pozostali członkowie rdzennej społeczności cieszyć się mogą autonomią kulturową, która oznacza, że kultywując tradycje kulturowe i język, powinni podążać drogą rozwoju społeczno-gospodarczego reszty społeczeństwa. W układzie tym nie ma miejsca na szerszy zakres decydowania o kierunkach własnego rozwoju społeczno-gospodarczego, a w szczególności na podążanie własną potencjalnie odmienną drogą.

Istniejące w państwach nordyckich regulacje nakładają wprawdzie obowiązek konsultowania rdzennych społeczności przy podejmowaniu wszelkich mogących ich dotyczyć decyzji, co oznacza także decyzje dotyczące tworzenia i wdrażania programów rozwojowych, ale jest to wyłącznie obowiązek poszukiwania kompromisu i zagwarantowania zaspokojenia potrzeb Saamów jako rdzennej społeczności. Określenie – jako rdzennej społeczności – oznacza w tym przypadku potrzeby związane z zachowaniem tradycyjnych przejawów kultury, w tym w szczególności tradycyjnego stylu życia. Oczywiście Saamowie poprzez swych przedstawicieli mogą zgłaszać własne programy rozwojowe, ale na warunkach analogicznych do innych grup społecznych.

Wyraźnie określona prawnie jest we wszystkich trzech państwach wyłączna zasada, że to Saamowie mają dbać o rozwój własnej kultury i wyznaczać jego kierunki. I choć nie ma wyartykułowanego wprost warunku, że musi to oznaczać zachowanie tradycyjnych źródeł utrzymania, wystarczający wydaje się fakt, że tylko one zapewniają dostęp do szeregu specyficznych dla Saamów uprawnień. W ten sposób mamy do czynienia z sytuacją, w której rdzenna społeczność nie może projektować i przeprowadzać radykalnych zmian oznaczających odejście od tradycji hodowli reniferów w stronę dowolnej innej działalności, oznaczałoby to bowiem utratę wszystkich posiadanych obecnie specyficznych praw użytkowania ziemi. To zaś doprowadziłoby zapewne w ciągu kilku pokoleń do stopniowej utraty odrębności kulturowej, choć w świetle istniejących współcześnie na świecie procesów reetniczacji – z zachowaniem pamięci przodków, języka czy innych zewnętrznych przejawów własnej tożsamości. Rozważania takie mają zresztą charakter czysto hipotetyczny, gdyż istniejące uregulowania dotyczące hodowli reniferów nie wynikają wyłącznie z faktu, że państwa nordyckie chcą jak niegdyś Szwecja „zmuszać” Saamów do pozostania przy tradycyjnie wykonywanych zawodach, lecz są następstwem tego, że część członków rdzennej społeczności trwała przy nich przez pokolenia i współcześnie pozostaje wierna

tradycji. Można więc zaryzykować tezę, że propozycje zmiany sposobu użytkowania ziemi spotkałyby się z największym sprzeciwem nie ze strony rządów państw nordyckich i ich społeczeństw, lecz bardziej tradycyjnej części rdzennej społeczności, a szczególnie osób związanych z hodowlą reniferów.

Podsumowując, stwierdzić należy, że systemy prawne państw nordyckich zawierają odpowiednie gwarancje dotyczące prawa ludności rdzennej do zachowania i rozwoju tradycyjnych źródeł utrzymania. Jej członkowie mogą także swobodnie angażować się w inną działalność gospodarczą, choć rozwiązania istniejące w Szwecji, a częściowo także w Norwegii utrudniają, a nawet uniemożliwiają powrót do tradycyjnego zajęcia osobom pochodzącym z rodzin niezajmujących się hodowlą, tym silniej więc różnicują rdzenną społeczność. Brakuje natomiast odpowiednich rozwiązań prawnych dających rdzennej społeczności szansę samodzielnego kreowania przyszłości gospodarczej i społecznej własnej grupy oraz użytkowanych przez nią obszarów. Zaznaczyć trzeba jednak, że w odniesieniu do planowania sposobu wykorzystania ziemi z odmienną sytuacją mamy do czynienia w Finnmark, gdzie jak pokazano, Saamowie mają dużo większy wpływ na sposoby wykorzystywania ziemi i jej zasobów. Oprócz wymienionych w kompetencjach rdzennych społeczności pozostaje część kwestii związanych ze służbą zdrowia i opieką społeczną nad należącymi do niej osobami – chodzi tu nie o tworzenie odrębnych struktur, lecz o zwracanie uwagi na specyficzne, wynikające z odmiennego stylu życia potrzeby członków omawianej społeczności oraz dostępność tłumaczy. Także poszczególne Sámediggi mogą wspierać dotacjami płynącymi z budżetu państwa organizacje i stowarzyszenia prowadzące działalność zmierzającą do poprawy warunków życia oraz efektywności gospodarowania Saamów.

1.4. Współpraca transgraniczna

Ponieważ Saamowie są przykładem społeczności rdzennej podzielonej granicami istniejących państw, możliwość współpracy transgranicznej ma dla nich pierwszorzędne znaczenie. Jak pokazano, ma ona długoletnie tradycje, gdyż pierwsze oficjalne spotkania gromadzące przedstawicieli ludności rdzennej z Norwegii i Szwecji odbywały już na początku XX w. We wszystkich trzech omawianych państwach brak w poświęconym Saamom ustawodawstwie wyraźnych gwarancji dla tego typu działań, a także zgody na nawiązywanie stosunków przez parlamenty Saamów pomiędzy sobą i ich organizacje z innymi podmiotami stosunków międzynarodowych. Odpowiednie regulacje istnieją wśród zasad tworzenia i funkcjonowania stowarzyszeń oraz w dorobku regionalnych (europejskich) organizacji międzynarodowych zajmujących się prawami człowieka, w tym przypadku w zasadach dotyczących mniejszości narodowych i et-

nicznych. Co więcej – umowy międzynarodowe dotyczące Rady Nordyckiej i Nordyckiej Rady Ministrów również przewidują udział Saamów w ich pracach, choć w formie obserwatora, a są oni obecni, czy to poprzez parlamenty, czy Radę Nordycką, w szeregu innych międzynarodowych organizacji. Wydaje się więc, że choć w aktach prawnych dotyczących Saamów brak bezpośredniego wskazania stosownych kompetencji, wynikają one z innych regulacji zawartych w prawie krajowym i międzynarodowym, dlatego prawa Saamów do współpracy ponad granicami wydają się odpowiednio zabezpieczone. Większe wątpliwości budzić może prawo do wchodzenia przez tę społeczność w relacje z innymi państwami i międzynarodowymi organizacjami rządowymi.

1.5. Systemy i instytucje prawne

Wspólne zamieszkiwanie przez wieki tych samych obszarów i towarzyszące temu procesy żywiołowej i przymusowej akulturacji oraz asymilacji sprawiły, że odmienność instytucji życia społecznego czy politycznego Saamów w stosunku do społeczeństw nordyckich jest niewielka. Nie ma więc konieczności utrzymywania np. dwóch równoległych systemów prawnych, w tym procedur sądowych czy katalogów kar. Należy jednak wyraźnie wskazać odmienną sytuację w tym zakresie bardziej konserwatywnych grup związanych z hodowlą reniferów i innymi tradycyjnymi zajęciami oraz tych wszystkich, którzy odeszli od tradycyjnego stylu życia, choć przyznają się do saamskiego pochodzenia. Styl życia grup bliższych tradycji i ich specyficzne instytucje wydają się odpowiednio uznawane i chronione, a jednocześnie widać tendencję do poszukiwania ich odpowiedników w instytucjach społeczeństw nordyckich, by je odpowiednio opisać i poddać ochronie. Przykładem może tu być uznanie dla saamskich struktur społecznych, takich jak *siida* i *sameby*. W przypadku norweskim i szwedzkim stają się one osadami (wsiami) Saamów, fiński system prawny skupia się natomiast na ich funkcji hodowlanej, zrównując je ze spółdzielniami zakładanymi przez fińskich hodowców reniferów. Należącym do tych struktur członkom społeczności rdzennej przysługują też we wszystkich trzech państwach specjalne prawa dotyczące użytkowania ziemi, wód i ich zasobów czy swobody przekraczania granicy szwedzko-norweskiej wraz z migrującymi stadami. I w tym zakresie systemy prawne państw skandynawskich próbują znajdować rozwiązania we własnych uregulowaniach odpowiadające tradycyjnym formom aktywności Saamów.

Wydaje się, że cały zakres spraw związanych z hodowlą reniferów, który w większym stopniu w Norwegii, a w mniejszym w Szwecji regulowany jest samodzielnie przez Saamów, przynajmniej na poziomie lokalnym, uwzględnia wcześniej istniejące w grupach hodowców reniferów prawo zwyczajowe. Istotną

formą ochrony takiego stanu rzeczy jest ekskluzywny charakter koczowniczego pasterstwa reniferów jako aktywności zarezerwowanej wyłącznie dla Saamów. We wszystkich trzech państwach z taką specyficzną próbą adaptacji prawa zwyczajowego do współczesnego systemu prawnego mamy do czynienia w odniesieniu do centralnego dla kultury Saamów prawa do wypasania reniferów na ziemiach niebędących ich własnością, lecz stanowiących własność państwa lub osób prywatnych. To poszczególne *sameby* dysponują wiedzą i wskazują te pastwiska, które były od niepamiętnych czasów zajmowane przez należące do nich *siida*, choć oczywiście rodzi to niejednokrotnie sprzeciwy ich współczesnych właścicieli. Systemy prawne wszystkich trzech państw przyjęły także tradycyjny, stworzony przez Saamów przed wiekami, system znakowania reniferów.

W Szwecji mamy dodatkowo do czynienia z uzależnieniem korzystania z zasobów ziemi i wód w innych tradycyjnych formach od związku z hodowlą reniferów i przynależności do tradycyjnych rdzennych struktur społecznych. Oznacza to, że system prawny tego państwa utrzymuje sięgający korzeniami XIX w. podział na Saamów, czyli pasterzy reniferów, oraz pozostałe osoby, czyli Szwedów, nawet o saamskim pochodzeniu lub takiej przynależności etnicznej. Wydaje się, że nie było intencją społeczności międzynarodowej dzielenie członków rdzennych społeczności i przypisywanie im różnych praw w zależności od wykonywanego zawodu czy ze względu na dowolną inną różnicę. Oczywiście można zasadnie twierdzić, że osobom, które nie utrzymują tradycyjnego stylu życia, takie szczególne uprawnienia nie są potrzebne. Z drugiej strony systemy norweski i fiński nie wprowadzają tak rygorystycznych rozgraniczeń, choć np. w odniesieniu do sytuacji w Norwegii wydaje się to wynikać przede wszystkim z tego, że na jej terytorium wciąż mieszka dość liczna grupa Saamów morskich. Ona też, choć nie tak silnie jak Saamowie górscy czy leśni, związana była i jest z hodowlą reniferów, ale utrzymywała się dzięki zasobom ziemi i wód, a dopiero z czasem włączyła do swych zajęć hodowlę innych zwierząt czy drobną uprawę, tam gdzie w ogóle było to możliwe ze względów klimatycznych.

1.6. Samostanowienie

Wracając do postulowanego przez Deklarację Organizacji Narodów Zjednoczonych o prawach ludów rdzennych zakresu samostanowienia wewnętrznego, na podstawie przedstawionego przeglądu regulacji dotyczących Saamów w poszczególnych państwach nordyckich oraz ich odpowiedności względem standardów międzynarodowych możemy stwierdzić, że sytuacja Saamów obejmuje i wykracza poza typową autonomię kulturową. Zwrócić uwagę należy szczególnie na kompetencje Sámediggi i odpowiednich komisji obejmujące sprawy utrzymania i rozwoju języka, nauczania języka i w języku na różnych

poziomach kształcenia, współtworzenia programów edukacyjnych dla klas z saamskim językiem wykładowym, tworzenia podwójnych nazw miejscowych czy prowadzenia biur tłumaczeń zapewniających dostępność aktów prawnych i innych dokumentów państwowych w saamskiej wersji językowej. Parlamente te mogą posługiwać się językiem saamskim także w kontaktach z częścią innych organów władz we wszystkich trzech państwach. Zasadne jest więc twierdzenie, że to Saamowie są podmiotem właściwym w zakresie spraw związanych z językiem i w tym aspekcie cieszą się szeroką autonomią wzmocnioną jeszcze możliwością wspierania samodzielnie wybieranych organizacji zajmujących się jego krzewieniem, z zastrzeżeniem dotyczącym konieczności ostatecznego zatwierdzenia takich decyzji przez odpowiednie organy władz państwowych w przypadku Szwecji. W kompetencjach Sámediggi znajduje się też utrzymanie i rozwój różnych tradycyjnych form przejawiania się rdzennej kultury, takich jak np. kwestie strojów, rękodzieła, muzyki (*joiku*), oraz tradycyjnych przedmiotów. W odniesieniu do nich parlamente są właściwe w zakresie wspierania ich przetrwania i rozwijania, dbałości o różnorodność wynikającą z podziałów wewnątrz saamskiej społeczności, a także wspierania organizacji zajmujących się ich propagowaniem (ponownie z zastrzeżeniem w przypadku Szwecji). Mogą też z własnej inicjatywy proponować władzom państwowym podejmowanie innych środków służących ochronie i rozwojowi rdzennej kultury.

Jeżeli jednak pamiętać będziemy o zastrzeżeniu, że utrzymanie specyfiki kulturowej możliwe jest wyłącznie w grupie, a więc powinno obejmować ochronę szczególnych właściwości owej grupy, to sprawa autonomii Saamów nawet w zakresie ochrony i rozwoju kultury mocno się komplikuje. Specyfiką kulturową tej grupy etnicznej jest bowiem bliższy związek (i uzależnienie) z ziemią, wodami i ich zasobami determinowany półkoczowniczym lub koczowniczym trybem życia wynikającym z pasterstwa reniferów lub poszukiwania innych źródeł utrzymania w bardzo trudnych warunkach środowiskowych. Aby zatem móc mówić o suwerenności Saamów, muszą oni mieć decydujące zdanie lub choćby wpływ na sprawy związane z pasterstwem reniferów i wykorzystaniem ziemi oraz jej zasobów na obszarze swojego występowania (obszarze rdzennym). W tym zakresie należy wyróżnić trzy główne elementy, tj. kwestie swobody funkcjonowania związanych z tradycyjnymi źródłami utrzymania lokalnych społeczności, kwestie wpływu na regulacje i bieżące zarządzanie hodowlą reniferów oraz kwestie wpływu na regulacje i bieżące zarządzanie ziemią, wodami i ich zasobami. W pierwszym z wymienionych elementów odpowiednie akty prawne w Norwegii i Szwecji uznają istnienie odrębnych jednostek organizacyjnych autochtonów, których podstawą są istniejące *sameby*, funkcjonujących niejako odrębnie od podziału administracyjno-terytorialnego państwa. W Norwegii są to dystrykty hodowli reniferów składające się z obszarów

użytkowanych przez poszczególne *siida*, a w Szwecji – osady wraz z użytkowanymi przez nie pastwiskami. W zakresie spraw wewnętrznych są one samorządne analogicznie i w pewien sposób równoległe do istniejących w tych państwach gmin. W Finlandii należy natomiast podkreślić koncentrację występowania Saamów wokół jeziora Inari i wpływ, jaki mają poprzez kompetencje swego parlamentu, na prace i decyzje władz gminnych na obszarze rdzennym. Dodatkowo szczególną ochroną i wsparciem otoczone są osady przesiedlonych z ziem utraconych na rzecz Związku Radzieckiego Saamów posługujących się językiem skolt. Brakuje więc szczególnej prawnej ochrony samorządności wszystkich saamskich osiedli w Finlandii, choć na obszarze rdzennym (w trzech północnych gminach) mamy do czynienia ze znaczną samodzielnością Saamskiej społeczności.

We wszystkich trzech omawianych państwach Saamowie nie posiadają wyłącznych kompetencji w sprawach związanych z hodowlą reniferów. Choć na najniższym poziomie lokalnie mogą podejmować decyzje poprzez rady dystryktów w Norwegii, *sameby* w Szwecji i stowarzyszenia hodowców reniferów w Finlandii, na poziomach wyższych kompetentne są organy państwowe lub wyspecjalizowane agencje. We wszystkich trzech państwach organy te są zobowiązane do zasięgania opinii przed podjęciem jakichkolwiek decyzji w tym zakresie, czy to dotyczących nowych regulacji ogólnych, czy bieżącego zarządzania, i każdorazowo brania pod uwagę interesów Saamów, a w szczególności hodowców reniferów. Analogiczne regulacje dotyczą spraw związanych z przeznaczeniem ziem, wód i ich zasobów, gdzie także Saamowie poprzez swoje parlamenty muszą być konsultowani, a ich interesy muszą być brane pod uwagę.

Ponieważ korzystanie z zasobów ziem i wód, np. dla rybołówstwa czy polowań o małej skali, nie jest przywilejem wyłącznie Saamów, lecz może dotyczyć innych mieszkańców Północy, wszelkie decyzje w tym zakresie muszą chronić nie tylko interesy Saamów, ale także innych uprawnionych. Podkreślić należy jednak, że to właśnie zabezpieczenie interesów Saamów jest *expressis verbis* wyrażone np. w aktach prawnych regulujących zadania i działania ciał zarządzających ziemią, wodami czy lasami, takich jak Metsähallitus w Finlandii. W rezultacie mówić można tylko o częściowym wpływie Saamów na decyzje podejmowane w omawianym zakresie – najmniejszy wydaje się w Szwecji, gdzie oznacza tylko prawo do przedstawienia opinii i obowiązek jej uzyskania, a największy w Norwegii, gdzie oznacza obowiązek poszukiwania konsensusu z Sámediggi. We wskazanych obszarach można więc mówić o samorządności Saamów wyłącznie na poziomie lokalnym.

Specjalnej uwagi wymaga jeszcze sytuacja w Finnmark. Rdzenna społeczność ma tam bezpośredni i znaczny wpływ na decyzje dotyczące ziemi i jej zasobów, a w części gmin, gdzie Saamowie, a szczególnie hodowcy reniferów

stanowią duży odsetek populacji, może przeprowadzić lub zablokować dowolną decyzję dzięki specjalnej procedurze głosowania zarządu. Warto pamiętać, że jeżeli nawet rada dyrektorów zdecyduje niezgodnie z wolą dwóch spośród sześciu jej członków, sprawa może być jeszcze skierowana z prośbą o opinię do parlamentu Saamów, choć ostateczna decyzja należy w takim przypadku do odpowiednich organów władz centralnych Norwegii (króla). Sytuacja w Finnmark dzięki zapewnieniu Saamom największego spośród wszystkich innych miejsc i regionów wpływu na podejmowane decyzje dotyczące ziemi i jej wykorzystania najbardziej zbliża się do autonomii terytorialnej. Bardziej odpowiednie byłoby uznanie, że to Finnmark jako jednostka terytorialna wskutek utworzenia funduszu ziemi zbliża się do statusu regionu autonomicznego, w którym znaczący wpływ na decyzje ma saamska społeczność, choć z zastrzeżeniem, że nie dotyczy to obszarów, które nie zostały przekazane do funduszu, i tylko określonego, ograniczonego do spraw związanych z ziemią i jej wykorzystaniem zakresu zadań.

2. Realizacja ochrony prawnej Saamów jako ludu rdzennego

Przy rozważaniu kwestii statusu Saamów w państwach nordyckich konieczne jest wyjście poza formalną analizę istniejących uregulowań prawnych i ich odpowiedniości względem międzynarodowych standardów. Pojawia się bowiem szereg kwestii w istocie decydujących o faktycznym położeniu każdej mniejszości. Należą do nich sprawy nieuregulowane lub w niewystarczającym stopniu uregulowane prawnie, a istotne z punktu widzenia interesów danej grupy społecznej, problemy przestrzegania istniejących regulacji oraz skutecznych mechanizmów wprowadzających je w życie wraz z zabezpieczeniem odpowiednich środków na ten cel, wreszcie problemy faktycznej pozycji danej mniejszości w życiu społecznym i politycznym państwa wynikające z jej znaczenia, czyli możliwości wpływania na procesy społeczne i polityczne. Mogą one wynikać z niewielkiej liczebności danej grupy czy jej niskiego statusu społecznego na skutek tendencyjnego etykietowania, istniejących stereotypów i autostereotypów czy obiektywnej mniejszej zamożności bądź wykonywania zawodów o niższym prestiżu społecznym. Wydaje się, że dla pozycji mniejszości w danym społeczeństwie i państwie ten ostatni zakres ma o tyle istotne znaczenie, że znacznie łatwiej jest dostosować prawo do współczesnych standardów ochrony praw człowieka niż zmienić ludzkie wartości i postawy. Nawet nieświadomione, mogą przecież silnie wpływać na zachowania w trakcie kontaktów z przedstawicielami mniejszości czy podejście do zgłaszanych przez nich problemów.

Trzeba zatem wzajemnego szacunku, a to jest możliwe wyłącznie dzięki wiedzy, zrozumieniu i otwartości obu stron, zwłaszcza w komunikowaniu własnych potrzeb i wyjaśnianiu ich przesłanek oraz w analizie przekazów płynących z drugiej strony.

2.1. Utrzymanie i rozwój kultury

Analogicznie do układu przyjętego we wcześniejszych częściach pracy przegląd problemów rozpocząć należy od kwestii związanych z utrzymaniem i rozwojem kultury. Wyjściowym elementem w tym zakresie jest zachowanie odrębności językowej, a zwłaszcza nauczanie w języku, nauka języka oraz możliwość jego używania w różnych sferach życia publicznego. Wydaje się, że trzeba tu podnieść dwa typy najpoważniejszych problemów, tj. zróżnicowania języków saamskich i ich statusu w rdzennej populacji oraz wielkości środków przekazywanych na tworzenie odrębnych klas i szkół, a także dostępności nauczycieli i urzędników znających język saamski.

Jak pokazano na początku poprzedniego rozdziału, populacje posługujące się poszczególnymi z używanych współcześnie saamskich języków są bardzo zróżnicowane, wahając się od kilkunastu, a być może kilkudziesięciu tysięcy w przypadku północnego, przez mające kilkuset użytkowników: południowy, skolt inari, kildin, aż do wymierających: ume, pite, ter, którymi posługuje się od kilku do kilkudziesięciu osób. Proporcje te powodują m.in., że język północny dominuje w przekazach medialnych skierowanych do rdzennej społeczności, jest najpowszechniej nauczany, a także właściwie wyłącznie przyswajany przez osoby o innej niż saamska przynależności etnicznej, co powoduje, że np. przechodzący specjalne kursy urzędnicy pracujący na obszarach rdzennych posługują się tylko nim. W efekcie, choć w każdym z trzech państw czyni się kroki dla zachowania saamskiej różnorodności językowej, funkcjonują odpowiednie komisje językowe i istnieją stosowne regulacje, proces zanikania mniej popularnych języków ma podwójne podłoże, tzn. są one zastępowane zarówno przez języki dominujących większości, jak i północny, jako bardziej użyteczny i uniwersalny w kontaktach z tym niewielkim odsetkiem członków większości, który posługuje się saamskim, oraz w kontaktach z innymi grupami Saamów, a także wewnątrz własnej grupy.

Wskazana tendencja znajduje odzwierciedlenie choćby w językach nauczania w szkołach dla Saamów, gdzie języki z trzeciej wyodrębnionej powyżej grupy w ogóle nie występują, a we wszystkich trzech państwach bardzo wyraźna jest dominacja północnego. Dla przykładu: w ubiegłym dziesięcioleciu w Norwegii na niecałe 3 tys. dzieci pobierających w poszczególnych latach naukę w języku lub języka saamskiego w szkołach podstawowych na podstawie wyboru dokona-

nego przez ich rodziców lule uczyło się około 2,5%, a południowego 5% z nich, w Finlandii udziały inari i skolt wynosiły po około 5%, a w Szwecji południowy w ogóle nie był wybierany jako wykładowy⁴⁸⁵. Choć w społeczeństwach nordyckich powszechna jest dwujęzyczność, a wśród Saamów nawet trójjęzyczność, oznacza ona znajomość języka dominującej większości i języka angielskiego. Sporadyczna jest znajomość języka rodzimego i jednocześnie innego spośród języków saamskich. Badania przeprowadzone w Norwegii ujawniły zaledwie 2,2% saamskich respondentów deklarujących równoczesną znajomość więcej niż jednego spośród saamskich języków⁴⁸⁶. Zjawisko to powoduje skłonność do używania norweskiego także w kontaktach pomiędzy grupami Saamów posługującymi się różnymi językami, choć pamiętać należy o generalnej zasadzie, że im bliższa geograficzna odległość pomiędzy tymi grupami, tym mniejsze różnice i większa możliwość wzajemnego zrozumienia.

Język północny dominuje także w mediach kierujących przekaz do Saamów, zarówno jeżeli chodzi o gazety, jak i rozgłośnie radiowe. Wydaje się więc, że wraz ze śmiercią ostatnich użytkowników wymrą także najrzadziej używane spośród saamskich języków. Zwiększać będzie się równocześnie udział najbardziej rozpowszechnionego północnego także z tego powodu, że jego nauczanie jest najszerzej dostępne dla wszystkich zainteresowanych bez względu na ich miejsce zamieszkania i pochodzenie etniczne, a więc także dla tych, którzy odnajdując swe korzenie, uczą się języka przodków.

Warto zaznaczyć, że badania z ostatnich lat dotyczące znajomości języków wśród norweskich Saamów pokazują zupełnie odwrotny proces zachodzący w odniesieniu do języka południowego. Używające go grupy autochtonów, zwłaszcza morskich Saamów, najsilniej i przez najdłuższy okres podlegały asymilacji i akulturacji, a w XX w. – polityce norwegizacji. Najmocniej też rozpowszechnione były wśród nich negatywne autostereotypy prowadzące wręcz do ukrywania własnej przynależności i głębokiej niechęci do przekazywania dzieciom języka traktowanego jeszcze na przełomie lat sześćdziesiątych

⁴⁸⁵ U. Aikio-Puoskari, *The Education of the Sámi in the Comprehensive Schooling of Three Nordic Countries: Norway, Finland and Sweden*, „Gáldu Čála. Journal of Indigenous Peoples Rights” 2005, No. 2, s. 28–30. Nawet te niewielkie udziały języków innych niż północne to stosunkowo nowy efekt stopniowych zmian. Dla przykładu, jak podaje Ulla Aikio-Puoskari (*Sámi Language in Finnish Schools* [w:] E. Kasten (red.), *Bicultural Education in the North. Ways of Preserving and Enhancing Indigenous Peoples' Languages and Traditional Knowledge*, Waxmann Verlag GmbH, Münster 1998, s. 53), w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku w Finlandii zupełnie nie używano w szkołach inari. O restytucji języków rdzennych na przykładzie inari szerzej zob. M.L. Olthuis, S. Kivelä, T. Skutnabb-Kangas, *Revitalising Indigenous Languages: How to Recreate a Lost Generation*, Multilingual Matters 2013.

⁴⁸⁶ K.J. Solstad, V. Nygaard, Á.M.V. Balto, E. Josefsen, M. Solstad (red.), *Samisk...*, s. 124.

i siedemdziesiątych ubiegłego wieku jako silnie stygmatyzujący⁴⁸⁷. Z tych powodów zanikanie języka w owych rejonach zachodziło szybciej i o ile potwierdzonym statystycznie zjawiskiem jest wśród Saamów mniej rozpowszechniona i słabsza znajomość rodzimych języków w grupie trzydziesto- i czterdziestolatków niż wśród osób starszych i młodzieży, to w przypadku południowego tendencji tej podlegają także starsze grupy wiekowe. Odrodzenie nauki języka południowego wśród młodzieży spowodowało unikatowe zjawisko – w przeciwieństwie do pozostałych języków saamskich używanych w Norwegii jego dobrą znajomość deklaruje więcej osób do trzydziestego roku życia niż starszych⁴⁸⁸. Można więc stwierdzić, że w odniesieniu do języka południowego procesy wynikające ze zmian społecznych i prawnych zakończyły się dużym sukcesem.

Badania Henninga Johanssona z połowy lat siedemdziesiątych XX w. w Szwecji wskazywały, że nawet wśród Saamów, którzy najbardziej aktywnie walczyli o wzmocnienie pozycji społecznej i prawnej własnej grupy etnicznej, częsta była sytuacja, że wybierali oni dla swych dzieci nie szkoły dla Saamów lub klasy z saamskim językiem wykładowym, lecz klasy szwedzkojęzyczne, argumentując taki wybór obawą przed zamknięciem przed własnymi dziećmi szeregu możliwości, jakie daje współczesny świat, w tym swobody wyboru szkoły na poziomie wyższym niż podstawowy, drogi zawodowej, ścieżki kariery czy miejsca zamieszkania⁴⁸⁹. I choć treści programowe w przeznaczonych dla Saamów szkołach w Szwecji zostały znacznie rozszerzone, by poziomem nie odbiegały od pozostałych jednostek, istniejąca w tamtym czasie tendencja wciąż się utrzymuje. W efekcie liczba dzieci uczących się w języku saamskim w Szwecji jest zbliżona do liczby dzieci uczących się w języku saamskim w Finlandii, mimo że populacja Saamów w tym drugim państwie jest prawdopodobnie dwa do trzech razy mniejsza niż w Szwecji. Zjawisko to nie budzi jednak specjalnego zainteresowania nawet wśród przedstawicieli Saamów zasiadających w szwedzkim Sámediggi i nie prowokuje prób zmiany postaw, a nawet dyskusji o nich⁴⁹⁰. Okazuje się także, że we wszystkich omawianych państwach dzieci z powszechnych współcześnie związków mieszanych, w których rodzice pochodzą z różnych grup etnicznych, nie są z zasady posyłane do szkół i klas

⁴⁸⁷ Pokazują to badania Haralda Eidheima, które prowadził wśród morskich Saamów pod koniec lat sześćdziesiątych (H. Eidheim, *When ethnic identity is a social stigma* [w:] F. Barth (red.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, Universitetsforlaget, Oslo 1969, s. 39–57).

⁴⁸⁸ K.J. Solstad, V. Nygaard, Á.M.V. Balto, E. Josefsen, M. Solstad (red.), *Samisk...*, s. 130–142.

⁴⁸⁹ H. Johansson, *Samerna och sameundervisningen i Sverige*, Umeå Universitet 1977, s. 51–56.

⁴⁹⁰ B. Winsa, *Language Planning in Sweden*, „Journal of Multilingual and Multicultural Development” 1999, No. 4–5, s. 460.

z saamskim językiem wykładowym bez względu na to, które z rodziców jest członkiem rdzennej społeczności⁴⁹¹.

Druga grupa problemów łączy się *de facto* z pierwszą, ponieważ mała ogólna liczebność omawianych populacji w państwach nordyckich, być może z wyjątkiem niektórych obszarów Norwegii⁴⁹², sprawia, że niewiele osób posługuje się ich językiem. Sytuację pogarsza to, że przez długi czas był to język tępiony we wszelkich sferach życia publicznego w Norwegii i Szwecji, a osoby posługujące się nim, a więc automatycznie uważane za Lapończyków, uznawane były za „gorsze” zgodnie z panującymi stereotypami i negatywnym etykietowaniem. W efekcie języki te w dość szybkim tempie zanikały od schyłku XIX do końca XX w. Ilustracją tego zjawiska był stosunek do systemu specjalnych szkół dla dzieci pasterzy reniferów – dzieci Lapończyków – w Szwecji. Z uwagi na język wykładowy i ograniczony materiał każdy, kto chciał wyrwać swe dzieci z przypisania do hodowli reniferów, musiał wysłać je do szkoły podstawowej nieprzeznaczonej dla Lapończyków, co oznaczało automatycznie szwedzki język wykładowy. Z czasem doprowadziło to do sytuacji, że pasterze reniferów mówili po saamsku i podtrzymywali tradycyjną kulturę, natomiast ci, którzy żyli poza społecznościami hodowców, tracili kulturę i język, ale jednocześnie byli lepiej przystosowani do współczesnej sytuacji społeczno-gospodarczej.

Z drugiej strony w Szwecji dzięki istnieniu od lat wydzielonych szkół dla Lapończyków nie było aż tak dramatycznej i pilnej potrzeby przygotowania nauczycieli posługujących się językiem saamskim. W sąsiednich państwach braki kadrowe okazały się dużo poważniejsze. Lapończycy posługujący się językiem saamskim byli zwykle zbyt słabo wyedukowani, by móc pełnić rolę nauczycieli, natomiast nordyccy nauczyciele (i urzędnicy) nie znali tego języka i z uwagi na istniejące stereotypy i nieformalną hierarchię społeczną nie byli skłonni się go uczyć. Sytuacja ta w zależności od państwa była oczywiście różna. W Szwecji istniały wspomniane wcześniej szkoły dla pasterzy, w których już pracowali odpowiednio przygotowani nauczyciele, choć należało zwiększyć ich liczbę, w Finlandii dzięki niewielkiej populacji Saamów, a jednocześnie istnieniu stowarzyszeń osób zainteresowanych ich kulturą znajomość języka była nieco bardziej powszechna nawet wśród elit, natomiast w Norwegii lata polityki norwegizacji uczyniły sytuację rozpaczliwą.

Siłą rzeczy zmiany dostosowujące rzeczywistość do obrazu zarysowanego w aktach prawnych nie mogły zająć natychmiast i w istocie wciąż trwają we

⁴⁹¹ O.H. Magga, T. Skutnabb-Kangas, *Life or death for languages and human beings: experiences from Saamiland* [w:] L. Huss, A. Camilleri, K. King (red.), *Transcending Monolingualism: Linguistic Revitalization in Education*, Taylor & Francis 2014, s. 43.

⁴⁹² Nawet w Finnmark Saamowie stanowią zaledwie około 9% ogółu populacji.

wszystkich trzech państwach. Nauka saamskiego nie jest bynajmniej szczególnie popularna wśród urzędników, jeżeli nawet jest bezpłatna i wiąże się z dodatkowym urlopem, choćby z tego powodu, że przypisuje daną osobę do pewnego rodzaju spraw, określonego terytorium i klientów. Jeżeli więc przepisy wymagają znajomości saamskiego od urzędników na obszarze rdzennym, a od urzędów procedowania w tym języku, sporządzania dokumentów itp., to zobowiązane podmioty stosują się do nich. Bywa jednak odwrotnie i np. wprowadzenie przez ustawodawcę fińskiego zasady, że gmina jest zobowiązana do sporządzania wszelkich dokumentów w dwóch językach – fińskim i saamskim w sytuacji, gdy udział Saamów przekracza 1/3 ogółu populacji, spowodowało, że kilka z nich, choć wcześniej tak czyniło, odpowiadając na żądania autochtonów, po wejściu w życie ustawy odeszło od tej praktyki, podnosząc, że odsetek saamskiej populacji jest w ich przypadku niższy niż próg ustawowy. Analogiczna sytuacja miała miejsce dekadę wcześniej w Norwegii, gdzie po wyznaczeniu w 1992 r. rejonu saamskiej administracji językowej część gmin poza nim zrezygnowała z procedowania w języku saamskim, choć ustawodawca dopuścił używanie podwójnego języka także poza tym rejonem na podstawie decyzji samorządu gminnego⁴⁹³. Późniejsze próby wprowadzania języka saamskiego jako języka działania administracji kończyły się zazwyczaj pojawianiem się silnych konfliktów poważnie polaryzujących lokalne społeczności⁴⁹⁴.

Wykorzystywanie przepisów prawnych, by uniknąć konieczności zatrudniania osób posługujących się językiem saamskim, jest szczególnie widoczne w przypadku Szwecji. Otóż część przepisów nakładających na jedne urzędy lokalne, regionalne i centralne obowiązek oraz dające innym możliwość kontaktowania się z klientami w językach mniejszości zawierają zastrzeżenie, że jest to możliwe wyłącznie wtedy, o ile dysponują personelem posiadającym odpowiednie umiejętności językowe. Zastrzeżenie to jest często przez nie wykorzystywane dla uniknięcia zmiany języka, przy czym nie można dostrzegać w tej sytuacji wyłącznie złej woli wynikającej z niechęci czy stereotypów. Jest ona raczej pochodną małej dostępności posiadających odpowiednie kompetencje językowe urzędników, z którym to problemem w szczególności sposobu borykają się przede wszystkim urzędy lokalne w gminach leżących w saamskim obszarze administracyjnym w Szwecji⁴⁹⁵.

⁴⁹³ O.H. Magga, T. Skutnabb-Kangas, *Life...*, s. 41–42.

⁴⁹⁴ Przykładem jest niedawny konflikt rozgrywający się w mieście Tromsø. Zob. np. *Sami-Norwegian conflict turns hostile*, „Norway’s News in English”, 4.11.2011, [online] <http://www.newsinenGLISH.no/2011/11/04/sami-norwegian-conflict-turns-hostile> (dostęp 30.11.2015).

⁴⁹⁵ *The situation of the Sami people in the Sápmi region of Norway, Sweden and Finland*, Report of the Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples, James Anaya, 6 czerwca 2011, s. 65, A/HRC/18/35/Add.2.

Reasumując, dostępność odpowiednio przygotowanej językowo kadry niezbędnej czy to w szkołach, czy w urzędach dla realizacji prawnych zobowiązań państwa wobec ludności rdzennej jest za mała w stosunku do potrzeb, a przygotowywanie większej liczby napotyka na trudności natury mentalnej i finansowej. Odpowiednio przygotowane kadry trafiają na Północ do obszarów rdzennych, gdzie są najbardziej potrzebne lub skąd pochodzą, co sprawia, że tym trudniej jest zapewnić odpowiednie usługi poza wyznaczonymi ustawowo obszarami. W efekcie możliwość kontaktowania się z urzędami czy sądami w języku saamskim jest mocno ograniczona przede wszystkim właśnie z uwagi na szczupłe zasoby kadrowe. Podobnie jest zresztą w szkołach. Odpowiednio przygotowani nauczyciele są niezbędni i zatrudniani głównie na Północy, co sprawia, że trudno zapewnić dostępność nauczania języka poza obszarem rdzennym, a często stosowanym rozwiązaniem jest, i siłą rzeczy musi być, nauczanie na odległość⁴⁹⁶. Nie zmienia to jednak faktu, że także na obszarach rdzennych nauczycieli jest za mało, by sprostać zapotrzebowaniu, choć uwaga ta nie dotyczy w identycznym stopniu wszystkich przedmiotów.

W efekcie z najgorszą sytuacją mamy do czynienia w Norwegii, gdzie nawet w gminach uznanych za saamski rejon administracyjny w klasach z językiem wykładowym saamskim niewiele ponad 50% zajęć prowadzone jest w tym języku⁴⁹⁷. Dużo lepsza jest sytuacja w dwóch pozostałych państwach, choć, jak wspomniano, w Szwecji stosunkowo niewielki odsetek saamskich dzieci jest posyłany przez rodziców do szkół i klas z saamskim wykładowym. W Finlandii dzięki dużemu odsetkowi chętnych już od schyłku lat dziewięćdziesiątych prawie sto procent treści przekazywanych było uczniom w języku saamskim⁴⁹⁸. Istnieje natomiast ogólna zasada, że priorytet ma zapewnienie możliwości nauki języka i o języku rdzennym, co obejmuje zarówno naukę jednego z języków saamskich, jak i wiedzę o historii i kulturze Saamów.

Pamiętać należy, że przedstawione uwagi dotyczą szkół podstawowych. Na kolejnych stopniach edukacji drastycznie spada możliwość pobierania nauki w języku saamskim, ale jednocześnie nie ma takiej potrzeby, gdyż takie wybory rodziców uczniów szkół ponadpodstawowych bez względu na to, czy placówki

⁴⁹⁶ O funkcjonowaniu wirtualnej szkoły w Finlandii więcej zob. w raporcie komisji ds. edukacji tamtejszego parlamentu Saamów: P.B. Magga, E. Näkkäläjärvi, E.L. Rasmus, R. Rahko, U. Aikio-Puoskari (red.), *Saamelaisopetus kotiseutualueen ulkopuolella*, Saamelaiskäräjien koulutusraportti nro 1, Utsjoki 2009, s. 28–29.

⁴⁹⁷ U. Aikio-Puoskari, *The Education...*, s. 28. Zob. też o różnych sposobach podziałów przedmiotów według języka wykładowego w Norwegii w: K. Lie, *Sami heritage language program models: balancing indigenous traditions and western ideologies within the Norwegian educational system*, „Scandinavian Studies” 2003, Vol. 75, Issue 2, s. 286–289.

⁴⁹⁸ U. Aikio-Puoskari, *Sámi...*, s. 52–53.

te mieszczą się na obszarach rdzennych, czy poza nimi, są sporadyczne. Mimo to w każdym z omawianych państw istnieje obecnie co najmniej jedna instytucja naukowa prowadząca badania i oferująca studia wyższe w zakresie języka i kultury Saamów.

Problemy z zapewnieniem odpowiedniego kształcenia w językach saamskich mają jeszcze jedno ważne i dość oczywiste źródło, którym są ograniczone środki finansowe na zatrudnianie nauczycieli, w tym zapewnienie możliwości nauki języka, jak i na tworzenie programów nauczania oraz przygotowywanie materiałów dydaktycznych i pomocy naukowych w saamskiej wersji językowej. Tak samo jak priorytetowe jest zatrudnianie nauczycieli na Północy, tak środki finansowe kierowane są przede wszystkim na zapewnienie możliwości nauki języka i przygotowanie odpowiednich podręczników i innych materiałów. W drugiej kolejności dopiero przygotowuje się podręczniki i pomoce naukowe do innych przedmiotów. Naturalne jest, że powstają one praktycznie wyłącznie w języku północnym jako najbardziej rozpowszechnionym i zrozumiałym dla przytłaczającej większości uczniów. Na przygotowanie takich materiałów w innych wersjach językowych brakuje środków. Warto też zastanowić się nad racjonalnością ewentualnych nakładów w sytuacji, gdy w skali całej Szwecji czy Finlandii w poszczególnych klasach szkoły podstawowej korzystałoby z nich zaledwie po kilkoro do kilkunastu uczniów rocznie. Nauczycielom i dzieciom pozostaje więc korzystanie z istniejących pomocy w języku północnym lub w językach państwowych.

Powszechne wykorzystanie języka północnego jest o tyle wygodne, że pozwala wymieniać się istniejącymi materiałami ponad granicami poszczególnych państw, choć jest to nieco utrudnione w odniesieniu do Finlandii z uwagi na stosowany tam odmienny system zapisu oparty na fińskich znakach diakrytycznych. W rezultacie, jak stwierdza np. raport saamskiej komisji edukacji w Finlandii, przekazywane z budżetu środki finansowe są wystarczające jedynie na zapewnienie odpowiedniego poziomu nauczania w rejonie rdzennym, brakuje ich zaś na pokrycie potrzeb poza tym obszarem, gdzie mieszka około 60% saamskiej populacji⁴⁹⁹. W Szwecji natomiast środki na nauczanie języka poza obszarem rdzennym przekazywane są wyłącznie wówczas, gdy zbierze się grupa dziesięciorga zainteresowanych dzieci, co jest dość trudne wobec znacznego rozproszenia saamskiej populacji, i pokrywają przeprowadzenie zaledwie dwóch godzin dydaktycznych tygodniowo w jednej klasie, co uniemożliwia zatrudnienie na stałe odpowiednich nauczycieli, a jednocześnie wydaje się niewystarczające dla uzyskania przez uczniów znajomości rodzimego

⁴⁹⁹ P.B. Magga, E. Näkkäljärvi, E.L. Rasmus, R. Rahko, U. Aikio-Puoskari (red.), *Saamelaisopetus...*, s. 31.

języka, jeżeli nie jest on jednocześnie używany w ich rodzinach pochodzenia, nie mówiąc już o wiedzy o własnej historii i kulturze. Mimo tych ograniczeń i tak należy odnotować poprawę, gdyż pod koniec ubiegłego wieku dotacje na naukę rodzimego języka pozwalały pokryć koszty tylko jednej godziny lekcyjnej w tygodniu⁵⁰⁰.

Na zakończenie przeglądu problemów dotyczących języka warto do przedstawionych wątków dodać jeszcze jedną zupełnie odrębną uwagę, ważną jednak z punktu widzenia nadrzędnej idei zachowania saamskiej odrębności kulturowej. Otóż zwłaszcza wśród saamskich nauczycieli pochodzących z tradycyjnych środowisk dostrzegalny jest proces kształtowania i wzmacniania głosów kwestionujących istniejący system szkolnictwa skierowanego do Saamów. Nie chodzi przy tym o jego słabszą pozycję, brak kadry czy nieodpowiednie finansowanie, lecz o sposób nauczania i przekazywane treści. Krytycy podnoszą, że w saamską specyfikę kulturową wpisany jest zupełnie inny sposób nabywania wiedzy. Nie opiera się on na ujednoliconych informacjach dostarczanych w szkołach w sposób encyklopedyczny, lecz obejmuje praktyczną wiedzę i umiejętności wynikające z doświadczenia i bliskiego kontaktu z naturą. W związku z tym należałoby gruntownie zmodyfikować model szkolnictwa skierowanego do saamskich dzieci, a nie tylko zmieniać język wykładowy czy dodawać elementy wiedzy o kulturze i historii autochtonów, a przynajmniej uzupełnić go o elementy charakterystyczne dla saamskiej tradycji w zakresie przekazywania wiedzy i sposobów jej nabywania⁵⁰¹. Z drugiej strony realizacja takich postulatów mogłaby skutkować nadmiernym oderwaniem programów od wymogów współczesności, a co za tym idzie – groziłaby zamknięciem części życiowych możliwości przed saamskimi uczniami. Przywracałaby bowiem tak mocno przecież krytykowany znany ze Szwecji podział na szkoły i treści dla Saamów i dla pozostałych dzieci. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że także po drugiej stronie, tj. władz państwowych, nie ma woli rozdzielenia systemów edukacji. Nawet w Szwecji, gdzie funkcjonują odrębne szkoły dla Saamów w rejonie rdzennym, mają one uczyć tego samego i w ten sam sposób co pozostałe, uzupełniając oczywiście program treściami dotyczącymi języka, historii i kultury

⁵⁰⁰ M. O'Dowd, *The Sami People in Scandinavia: Government Policies for Indigenous Language Recognition and Support in the Formal Education System* [w:] W.J. Jacob, S.Y. Cheng, M. Porter (red.), *Indigenous Education: Language, Culture and Identity*, Springer 2015, s. 195–196.

⁵⁰¹ Zob. zwłaszcza wyimki z wywiadów z saamskimi nauczycielami w: K. Määttä, P. Keskitalo, S. Uusiautti, *Making the Dream of a Sámi School Come True: Voices from the Field*, „Journal of Language Teaching and Research” 2013, Vol. 4, No. 3, s. 443–453 (głównie s. 445–448). Porównaj też: tychże, *Re-Thinking Sámi Education*, „Linguistics, Culture & Education” 2012, No. 1, s. 25–32.

Saamów, by zapewnić dzieciom autochtonów możliwości życiowe analogiczne do tych, które uzyskują uczniowie pozostałych szkół.

Jak wspomniano, w programach nauczania we wszystkich trzech państwach istnieje w istocie pewien pakiet obejmujący zarówno naukę języka, jak i wiedzę o historii i kulturze, który uznawany jest za standard kształcenia. Pomijając kwestie trudności z organizacją kształcenia poza obszarem rdzennym, należy uznać, że umożliwia on przekazywanie następnym pokoleniom własnej odrębności kulturowej, w tym językowej, szczególnie tam, gdzie występują skupiska Saamów, a w rodzinach wciąż mówi się w jednym z rodzimych języków. Podobnie uwag nie budzą kwestie zachowania większej części innych przejawów kultury (folkloru), takich jak tradycja *joiku*, regionalnych strojów czy rękodzieła. Wszystkie te elementy nie tylko istnieją, ale są rozwijane, przybywa twórców i rzemieślników, rośnie także zainteresowanie nimi, a nawet wręcz moda na nie poza saamskimi społecznościami, co wydaje się pochodną ogólnego światowego procesu reetniczacji oraz rozwoju turystyki etnicznej i ekologicznej. Podobnie dzieje się w odniesieniu do literatury, która obecnie pojawia się w obfitości i w której odnaleźć można przekazywane przez wieki w formie ustnej opowieści, w tym saamską ontologię⁵⁰². Oczywiście z uwagi na niewielką liczebność potencjalnych odbiorców posługujących się rodzimymi językami ma ona niewielkie nakłady i musi być dotowana, jednak – jak pokazano – we wszystkich trzech państwach istnieje system dofinansowania saamskiej kultury zarządzany przez rdzenne społeczności, a instytucją pośredniczącą, odpowiedzialną za rozdział środków są parlamenty Saamów. Można oczywiście podnosić zarzuty o ograniczonych środkach czy nadmiernej zależności w tym zakresie szwedzkiego Sámediggi od władz centralnych, niemniej jednak system wydaje się co do zasady stworzony odpowiednio i funkcjonuje z dużym poszanowaniem dla autonomii Saamów.

Większe problemy należy odnotować w odniesieniu do restytucji oraz umożliwienia dostępu do dawnych miejsc oraz przedmiotów istotnych dla rdzennej społeczności, w szczególności miejsc i artefaktów fizycznych związanych z tradycyjnymi wierzeniami. W najszerszym znaczeniu świętą czy cenną jest dla Saamów cała ziemia znajdująca się na obszarze rdzennym, w szczególności ta, która była przez nich tradycyjnie wykorzystywana, a więc była ich żywicielką. Już samo to powoduje częste konflikty pasterskich społeczności z wkraczającymi na te tereny przedsiębiorstwami zajmującymi się wydobywaniem kopaliny, gospodarką leśną czy w ostatnim czasie budujących wiatraki służące produkcji prądu. W węższym znaczeniu chodzi o miejsca i sytuacje oraz zwierzęta, w któ-

⁵⁰² O przekazywanych ustnie opowieściach i ich społecznych funkcjach wśród północnych Saamów zob. C. Cocq, *Revoicing Sámi narratives. North Sámi storytelling at the turn of the 20th century*, Umeå University 2008.

rych zgodnie z tradycyjnymi przedchrześcijańskimi wierzeniami koncentrowała się szczególnie moc pozwalająca na kontakt z bóstwami.

Nie wchodząc w szczegółowe opisy tych wierzeń⁵⁰³, były to przede wszystkim święte góry, wzgórza czy głązy umożliwiające bliższy kontakt z górnym światem oraz inne miejsca, w tym niektóre źródła czy drzewa, a ze zwierząt przede wszystkim niedźwiedzie i oczywiście renifery⁵⁰⁴. Informacje o nich i ich znaczeniu zachowały się zarówno w postaci ustnych przekazów, jak i w niektórych przekazach historycznych pochodzących nawet z XIX w. w odniesieniu do tych obszarów, gdzie najpóźniej dotarli protestancy misjonarze. I choć współcześnie znikły już ślady po platformach ofiarnych⁵⁰⁵, to w takich świętych miejscach wciąż odkrywano pochodzące sprzed wieków zabytki kultury materialnej Saamów.

Wprawdzie po wiekach rugowania i zapomnienia wierzenia pierwotne są przywracane przez swych pasjonatów, a na Północy odrodził się i np. w Norwegii w 2012 r. zarejestrowany został zainspirowany szamanizmem związek wyznaniowy, ale współcześnie chodzi w nim przede wszystkim o specyficzną duchowość i szczególnie związek z przyrodą⁵⁰⁶. Choć więc nikt obecnie nie składa ofiar z reniferów, to przecież trudno odmówić takim miejscom znaczenia dla zachowania saamskiej kultury. Dali temu wyraz uczestnicy konferencji poświęconej ochronie miejsc świętych dla ludów rdzennych zgromadzeni w Pyhäunturi i Rovaniemi w Finlandii we wrześniu 2013 r., uznając, że „święte miejsca autochtonów są ważne z uwagi na: ich religijne, duchowe i kulturalne znaczenie, jakie mają dla ludów rdzennych, będąc częścią dziedzictwa ich, ale także całej ludzkości; kontynuację pamięci o historii i kulturze – w części odkrytych tajemnicą – ludów rdzennych przed kolonizacją; różnorodność biologiczną

⁵⁰³ Szerzej zob. np. L. Bäckman, Å. Hultkrantz (red.), *Saami pre-Christian religion: studies on the oldest traces of religion among the Saamis*, Almqvist & Wiksell International 1985; O.M. Hætta, *The ancient religion and folk-beliefs of the Sami*, Alta Museum 1994.

⁵⁰⁴ O powstawaniu, znaczeniu i współczesnym rozumieniu takich *sieidi* zob. T. Thomson, *The Spiritual Life of the Saami* [w:] M. Kaplan, T.R. Tangherlini (red.), *News from Other Worlds. Studies in Nordic Folklore, Mythology and Culture*, North Pinehurst Press 2013, s. 340–355.

⁵⁰⁵ O nich zob. I. Bergman, L. Östlund, O. Zackrisson, L. Liedgren, *Värro Muorra: The Landscape Significance of Sami Sacred Wooden Objects and Sacrificial Altars*, „Ethnohistory” 2008, Vol. 55, No. 1, s. 5–15.

⁵⁰⁶ Szerzej zob. T. Fonneland, *The Rise of Neoshamanism in Norway: Local Structures – Global Currents* [w:] S.E. Kraft, T. Fonneland, J.R. Lewis (red.), *Nordic Neoshamanisms*, Palgrave Macmillan 2015. W tej samej pracy warto także pochylić się nad historią współczesnej saamskiej szamanki i jej pozycją w rdzennej społeczności (B.G. Alver, *More or Less Genuine Shamans! The Believer in an Exchange between Antiquity and Modernity, between the Local and the Global* [w:] tamże) oraz nad związkami z szamanizmem Mari Boine, zapewne najbardziej znanej współcześnie saamskiej piosenkarki (S.E. Kraft, *Shamanism and Indigenous Soundscapes: The Case of Mari Boine* [w:] tamże).

(roślin, zwierząt, ich siedlisk, ekosystemów i różnorodności genetycznej) oraz zróżnicowanie kultur (duchowych praktyk i przekonań, tożsamości, ekspresji językowej), które są ze sobą nierozzerwalnie związane i coraz częściej rozumiane jako różnorodność biokulturowa⁵⁰⁷.

Część z takich ważnych dla Saamów miejsc, jak np. skała Ukonosaari na jeziorze Inari, będąca niegdyś miejscem oddawania czci bogu Äijih, jest otoczona opieką zarówno służb archeologicznych Finlandii, jak i rdzennej społeczności⁵⁰⁸. Jeżeli współcześnie budzi konflikty, to nie przez brak odpowiedniego dostrzeżenia, ale wręcz odwrotnie – związane z obawami o zniszczenie i utratę specyficznego charakteru w związku z napływem turystów i rosnącą liczbą łodzi dobijających do zbudowanej na jej brzegach przystani. W czasach przedchrześcijańskich każda osada, a nawet poszczególne rody miały szereg własnych miejsc kultowych⁵⁰⁹, których istnienia nie chcą niekiedy zauważać przedstawiciele dominującej większości.

Przykładem pochodzącym również z Finlandii jest źródło Suttésája położone w gminie Utsjoki, a więc w jednej z gmin na obszarze rdzennym. Za święte Saamowie uważają zarówno źródło, jak i górę Ailegas, spod której ono wypływa, a której nazwa oznacza źródło, które nigdy nie zamarza. Zgodnie z ustnymi przekazami znajdowało się tam miejsce ofiarne lokalnej rdzennej społeczności. Czystość wody, jej właściwości i fakt, że źródło nigdy nie zamarza, spowodowały, iż władze gminne na przełomie wieków przygotowały plan jej butelkowania i sprzedaży. Nie przeprowadzono żadnych wstępnych konsultacji z rdzenną społecznością i dopiero po jej pierwszych protestach gmina zapowiedziała zlecenie badań nad znaczeniem rejonu Suttésája dla kultury. Nim to się stało, protesty zdążyły wezbrać, angażując m.in. parlament Saamów w Finlandii, który powoływał się na art. 27 Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych i na wówczas dopiero projektowany przyszły art. 13 deklaracji praw ludów rdzennych mówiący o ochronie i dostępie z zachowaniem prywatności do miejsc o znaczeniu dla kultury i religii ludu rdzennego.

⁵⁰⁷ Pyhätunturi Statement, *Recognizing and Safeguarding Sacred Sites of Indigenous Peoples in Northern and Arctic Regions*, Conference Statement and Recommendations from the International Conference „Protecting the Sacred: Recognition of Sacred Sites of Indigenous Peoples for Sustaining Nature and Culture in Northern and Arctic Regions”, Pyhätunturi i Rovaniemi, Finland, 11–13 września 2013, s. 1.

⁵⁰⁸ Wzmianki o niej i jej znaczeniu dla Lapończyków odnaleźć można już w dziele Johanesa Scheferusa z 1673 r., natomiast pierwsze badania w istniejących na niej jaskiniach rozpoczęto już w schyłku XIX w. (J. Okkonen, *Archaeological investigations at the Sámi sacrificial site of Ukonsaari in Lake Inari*, „Fennoscandia archaeologica” 2007, Vol. 24, s. 30–31).

⁵⁰⁹ T.G. Svensson, *The Sami and their land. The Sami vs the Swedish Crown: a study of the legal struggle for improved land rights: the Taxed Mountains Case*, Instituttet for sammenlignende kulturforskning 1997, s. 9–10.

Co ciekawe – omawiany rejon znajdował się także na liście Museovirasto (fińskiej Rady ds. Zabytków) jako miejsce o szczególnym znaczeniu dla historii i kultury⁵¹⁰. Znaczenie miejsca i przesłanki jego ochrony musiały być oczywiste dla władz gminnych przed przystąpieniem do realizacji pomysłu, co jednak nie wpłynęło w żaden sposób na ich początkowe działania podyktowane zapewne chęcią szybkiego zwiększenia dochodów budżetowych. I choć ostatecznie projekt został zarzucony, przypadek ten ilustruje pewną prawidłowość dotyczącą wszystkich tego typu obiektów. O ile są one dobrze opisane, otoczone opieką np. służb archeologicznych czy szczególnie często odwiedzane, to zwykle pozostają poza zakusami, na jakie narażone są mniej znane i eksponowane miejsca ze strony wciąż ekspandującej na północ gospodarki państw nordyckich. Te mniej znane często wymagają dla swej obrony połączenia sił z organizacjami ekologicznymi i jak największego nagłośnienia, by powstrzymać projektowane lub już mające miejsce zewnętrzne ingerencje. Szereg badań archeologicznych potwierdza ich szczególne znaczenie w przeszłości, jeżeli nawet nie są tam znajdowane składane przed wiekami ofiarne przedmioty, a część *sieidi* jest także wzmiankowana w źródłach historycznych.

Wydaje się, że podstawowym problemem jest w tym zakresie brak systemowego rozwiązania, tj. stworzenia wspólnie z Saamami katalogu takich miejsc lub choćby jednolitego systemu ich rejestracji i zasad ochrony. Pamiętać należy, że *sieidi* przez wieki ulegały stopniowemu niszczeniu przez misjonarzy, nordyckich kolonistów, osoby rabujące groby, naukowców badających Lapończyków i ich historię, a współcześnie turystów nie zawsze mających szacunek dla takich miejsc. Jednocześnie chybiony wydaje się argument wskazujący, że wraz z zaniechaniem animizmu przez Saamów znaczenie tych miejsc zanikło, co znosi wymóg ich ochrony. Po pierwsze, jak wspomniano, są one ważną częścią dziedzictwa kulturowego Saamów i ich znaczenie nie jest wyłącznie religijne. Po drugie, pamiętać należy, że jak na europejskie standardy, Saamowie ewangelizowani byli bardzo niedawno, a wzmianki o ostatnich „czynnych” *sieidi* pochodzą nawet z początku XX w., trudno więc dziwić się, że informacje o nich mogły przetrwać w ustnym przekazie do współczesności.

Drugą żywo dyskutowaną kwestią były i są szczątki ludzkie znajdujące się w zbiorach wielu różnych instytucji badawczych, naukowych i muzealnych. Zgodnie z deklaracją praw ludów rdzennych powinny one być zwrócone rdzennym społecznościom, a przynajmniej należy umożliwić im swobodny do nich dostęp. Oczywiście jest, że wiele szczątków przechowywanych współcześnie przez tego typu instytucje trafiło do nich w wyniku rabunku, niszczenia

⁵¹⁰ R. Kuokkanen, *Water Prospecting Threatens Sami Sacred Site*, „Cultural Survival Quarterly” 2003, Vol. 26, No. 4.

zabytków kultury, a przynajmniej bez odpowiedniej zgody potomków – obojętne, czy rzecz dotyczy egipskich mumii, szkieletów Saamów czy czaszek wikingów. Niemniej jednak ogólna zasada, że lud, do którego należeli niegdyś ci, o których szczątkach mowa, ma prawo decydować o ich losie, żądać wydania i dokonać zgodnego z własną tradycją pogrzebu, wydaje się coraz powszechniej akceptowana, jeżeli nawet cierpi na tym rozwój nauki.

W odniesieniu do państw nordyckich, a zwłaszcza do Szwecji, która wszak w różnych okresach dominowała politycznie nad współczesną Finlandią, a później Norwegią, pojawił się dodatkowy problem, który podnosił temperaturę dyskusji. Otóż poważna część zbiorów szczątków Saamów, a zwłaszcza czaszek, pochodziła z kolekcji zbieranych w XIX w. przez Andersa Retziusa i jego kontynuatorów, aż do Hermana Lundborga, i była podstawą budowania przez nich teorii antropologii fizycznej, w tym zasad podziału ludzi na rasy. Budziła więc niezwykle negatywne konotacje, których nie poprawiały wywołujące wiele protestów lokalnych społeczności grabieże starych saamskich cmentarzy dokonywane przez naukowców nawet jeszcze w XX w.⁵¹¹ Jak pokazano, we wszystkich trzech krajach brakuje odpowiednich ustawowych uregulowań dotyczących bezpośrednio zasad postępowania ze szczątkami Saamów znajdującymi się w zbiorach państwowych bądź prywatnych. Wydaje się jednak, że praktyka wypracowała w tym zakresie odpowiednie rozwiązania.

Dyskusja, która rozgorzała w związku z opisywanymi szczątkami, została najszybciej i najbardziej jednoznacznie zakończona w Finlandii. Kiedy w 1990 r. upubliczniona została informacja, że Uniwersytet w Helsinkach przechowuje znaczne ich ilości, po stronie autochtonów pojawiły się głosy żądające bezwzględnego dokonania pochówku, choć nie brakowało też bardziej wyważonych propozycji przekazania ich do Siida Sámi Museum (Muzeum Saamów) w Inari, gdzie mogłyby być dalej badane przed złożeniem do grobu, a jednocześnie znalazłyby się na obszarze rdzennym w instytucji w dużej mierze kontrolowanej przez parlament Saamów. Jak się miało okazać, obie propozycje doczekały się realizacji. Część czaszek została zwrócona i pochowana w 1995 r. na wyspie cmentarnej na jeziorze Inari, a jednocześnie powstał komitet ds. saamskich szczątków, który zajął się ich katalogowaniem i ostatecznie reszta zbiorów przekazana została do muzeum w Inari w 2001 r.⁵¹²

Nieco inaczej problem saamskich szczątków znajdujących się w zbiorach instytucji państwowych rozwiązany został w Norwegii, gdzie zresztą dyskusje wokół ich zwrotu rozgorzały już w latach siedemdziesiątych XX w., a więc

⁵¹¹ C.G. Ojala, *Sámi Prehistories. The Politics of Archaeology and Identity in Northernmost Europe*, Uppsala Universitet 2009, s. 243–249.

⁵¹² Tamże, s. 268.

na długo przed powiązaniem tego problemu z międzynarodową ochroną praw ludów rdzennych i na długo przed ich pojawieniem się w pozostałych dwóch państwach. Podłożem dyskusji były szczątki dwóch przywódców rewolty Saamów, która miała miejsce w Kautokeino w 1852 r. Skazani na karę śmierci Mons Somy i Aslak Hætta zostali po straceniu pochowani, choć poza cmentarzem, ich głowy przesłano jednak do Instytutu Anatomii Uniwersytetu w Oslo. Rdzenna społeczność od lat siedemdziesiątych XX w. coraz głośniej domagała się ich wydania i odpowiedniego pochówku, a kwestia ta przedstawiana była jako widomy symbol braku rzeczywistej chęci zmiany relacji ze strony norweskiej większości. Uniwersytet stale odrzucał żądania i dopiero ćwierć wieku po ich pojawieniu się zadośćuczynił roszczeniom Saamów. W 1996 r. zwrócona została jedna z czaszek, a druga wróciła na Północ rok później z Kopenhagi, gdzie, jak się okazało, trafiła w drodze wymiany za czaszkę inuicką. Obie pochowane zostały w końcu 1997 r. w Kåfjord w Finnmark, a pogrzeb miał wymiar symboliczny, gdyż ceremonię prowadził jeden z norweskich biskupów, a udział wzięli zarówno Ole Henrik Magga – ówczesny przewodniczący parlamentu Saamów, jak i przedstawiciele władz państwa. Na kanwie tego wydarzenia w kolejnych latach wypracowano porozumienie z Sámediggi, które przewidywało, że szczątki przechowywane będą przez instytucje, w których się znajdują, jednak o ich losie oraz dostępie do nich, w tym dla celów badawczych, decydować ma każdorazowo parlament Saamów⁵¹³.

Najbardziej zaciekle dyskusje występowały w posiadającej największe kolekcje szczątków autochtonów Szwecji, co wynikało ze wspomnianej zależności politycznej pozostałych państw i szczególnie dużej aktywności badaczy zajmujących się fizyczną analizą czaszek. Z tego powodu, choć większość zbiorów przechowywana jest przez Muzeum Historyczne w Sztokholmie, to pochodzi z rozmaitych kolekcji tworzonych wcześniej przez różne instytucje, a jednocześnie pewna część szczątków wciąż jest przechowywana poza wspomnianym muzeum. Szersze dyskusje nad wydaniem i ponownym pochówkiem rozpoczęły się od szczątków, które trafiły do badań w latach pięćdziesiątych XX w. z wykopalisk archeologicznych na grobie Soejvengelle w Västerbotten. U schyłku ubiegłego wieku lokalna społeczność zwróciła się do Muzeum Historycznego z żądaniem realizacji ówczesnie złożonych obietnic, tj. zwrotu szczątków w miejsce pochodzenia i ponownego ich pochówku. Muzeum wyraziło zgodę, ale po przeprowadzeniu dodatkowych prac archeologicznych, i w 2002 r. wywiązało się z obietnicy, a grób przywrócony został do stanu sprzed wykopalisk w latach pięćdziesiątych. Wydawać by się więc mogło, że precedens ten utoruje drogę dalszej życzliwej współpracy szwedzkich muzealników i archeologów

⁵¹³ Tamże, s. 266–267.

z Saamami. W tym duchu rząd w 2005 r. polecił wszystkim muzeom państwowym dokonanie inwentaryzacji posiadanych szczątków członków ludów rdzennych z całego świata. W kolejnym roku także Kościół szwedzki uznał, że wszystkie przechowywane w obiektach sakralnych szczątki Saamów, których nie można imiennie zidentyfikować, należy pochować na obszarze rdzennym w geście pojednania⁵¹⁴.

Po 2005 r. zanikł jednak wcześniejszy klimat współpracy, a zastąpił go cykl kolejnych odkryć i roszczeń z jednej strony oraz uników i odwlekania ostatecznych decyzji z drugiej. Przedstawiciele rdzennej społeczności ze zdumieniem odkryli, że na listach sporządzonych przez muzealników pojawiły się szczątki Saamów, ale wyłącznie pochodzące z terenów poza Szwecją (z dzisiejszej Norwegii i Federacji Rosyjskiej). Jednocześnie wiadomo było, że w Muzeum Historycznym w Sztokholmie, Instytucie Antropologii i w wielu innych placówkach znajdują się tego typu nieuwzględnione zbiory. W 2007 r. spór trafił do mediów i zaczął być szeroko nagłaśniany, a najbardziej aktywnymi jego uczestnikami w mediach okazali się z jednej strony saamscy aktywiści, w tym przedstawiciele Sámediggi, a z drugiej szwedzcy naukowcy oponujący przeciw pochówkowi szczątków, co zamykałoby możliwość kontynuacji badań. Indagowana w tej sprawie minister kultury deklarowała zrozumienie dla oczekiwań rdzennej społeczności, co jednak nie oznaczało automatycznego działania i zmiany stanowiska muzealników. Wreszcie po powołaniu stosownej komisji dla określenia zasad działania wobec obowiązujących przepisów i drugiej, która miała wypracować niezbędne nowe regulacje, w 2009 r. Muzeum Historyczne zaproponowało, że przekaze sporną część zbiorów do Ájtte – Szwedzkiego Muzeum Saamów i Terenów Górskich w Jokkmokk, a więc leżącego na obszarze rdzennym, ale wyraziło zgodę na pochówek wyłącznie tych szczątków, co do których istnieje precyzyjna dokumentacja. Dalsze rozmowy zaowocowały też propozycją przekazania zarządu nad nimi parlamentowi Saamów, ale bez możliwości przeprowadzenia pochówku.

W ostatnich latach trwa ożywiona dyskusja, której podłożem są dwie ważne kwestie. Po pierwsze, ze strony lokalnych społeczności i z poparciem Sámediggi pojawiają się żądania dotyczące kolejnych szczątków „odkrywanych” w zbiorach różnych instytucji, a odkrycia te stawiają pod znakiem zapytania dobrą wolę drugiej strony, wciąż nieujawniającej faktycznie przechowywanych zbiorów. Po drugie, po stronie Saamów narastają radykalne, podnoszące temperaturę konfliktów głosy wskazujące, że przechowywanie szczątków zmarłych jest niezgodne z saamską tradycją, a więc jest zbrodnią przeciw przodkom i pamięci o nich. Przejęcie opieki nad nimi od państwa czy państwowych instytucji

⁵¹⁴ S. Ekström, *Samiska frågor i Svenska kyrkan*, Svenska kyrkan, Stockholm 2006, s. 106.

byłoby zatem podzieleniem odpowiedzialności za taką zbrodnię⁵¹⁵. W efekcie w Szwecji sukcesywnie od lat odnajdywane są przez Saamów kolejne szczątki należące do ich przodków znajdujące się w zbiorach różnych instytucji i każde kolejne znalezisko od nowa uruchamia rutynowe konflikty i prowokuje do wymiany wciąż tych samych argumentów bez widocznych perspektyw na systemowe rozwiązanie problemu.

Trzeci z elementów należących do dziedzictwa kulturowego Saamów, tj. różnego typu przedmioty, w tym o przeznaczeniu religijnym, znajdujące się w wielu różnych kolekcjach, wzbudza najsłabsze emocje. Narastały one wtedy, gdy chodziło o jakże ważne dla kultury Saamów bębny używane niegdyś przez szamanów i zwalczane przez misjonarzy, a w związku z tym współcześnie bardzo rzadkie. Ogólnie jednak rzecz biorąc, choć od wielu lat wśród Saamów we wszystkich trzech państwach istniał pogląd wypowiediany przy różnych oficjalnych okazjach, że zbiory dotyczące ich kultury powinny być przez nich zarządzane, a najlepiej przekazane do muzeów na obszarze rdzennym, nie skutkowało wnoszeniem oficjalnych roszczeń. I to pomimo utrzymującego się jeszcze przez całe lata dziewięćdziesiąte oficjalnego stanowiska władz szwedzkich, że zobowiązania międzynarodowe dotyczą wyłącznie restytucji dziedzictwa kulturowego pomiędzy państwami i tylko w takim przypadku posiadane zbiory mogą być uznane za podlegające zwrotowi. Wewnątrz państw możliwy jest wyłącznie zwrot lub zadośćuczynienie za własność prywatną⁵¹⁶. Działo się tak m.in. z tego powodu, że znaczna część znajdujących się w rękach Saamów na północy Finlandii i Norwegii przedmiotów uległa zniszczeniu w czasie II wojny światowej, gdy Wehrmacht, wycofując się, stosował taktykę spalonej ziemi⁵¹⁷. W efekcie okazało się, iż zabytki kultury saamskiej mogły przetrwać właśnie dzięki temu, że znajdowały się w zbiorach muzealnych. Po wojnie natomiast zaobserwować można było dwa równoległe procesy. Z jednej strony Saamowie samorzutnie zaczęli gromadzić stare przedmioty i tworzyć na Północy własne małe, często prywatne, izby pamięci i muzea⁵¹⁸, z drugiej zaś dotyczące ich zbiory były przez państwowe muzea łączone w odrębne kolekcje i wystawy, a niewielką ich część przekazano już w latach osiemdziesiątych XX w. do muzeów i ich oddziałów mających siedzibę na obszarach rdzennych.

⁵¹⁵ Szerzej zob. C.G. Ojala, *Sámi...*, s. 251–264.

⁵¹⁶ *Discrimination against indigenous peoples: Protection of the heritage of indigenous people. Final report of the Special Rapporteur, Mrs. Erica-Irene Daes, in conformity with Sub-commission resolution 1993/44 and decision 1994/105 of the Commission on Human Rights*, 21 czerwca 1995, s. 19–22, E/CN.4/Sub.2/1995/26.

⁵¹⁷ V.P. Lehtola, *The Sámi...*, s. 55.

⁵¹⁸ Pierwsze z nich już w 1959 r. w Finlandii (E.K. Harlin, *Repatriation as Knowledge Sharing – Returning the Sámi Cultural Heritage* [w:] M. Gabriel, J. Dahl (red.), *Utmut: Past Heritage – Future Partnerships, Discussions on Repatriation in the 21st Century*, IWGIA 2008, s. 193).

Wraz ze wzmacnianiem ruchu saamskiego jego przedstawiciele chcieli mieć wpływ na sposób i miejsca prezentacji posiadanych przez muzea zbiorów. W 1976 r. Nordycka Rada Saamów uznała, że w każdym z trzech państw powinno być usytuowane na obszarze rdzennym muzeum Saamów pozostające w przynajmniej częściowej zależności od rdzennej społeczności⁵¹⁹. Odpowiednie instytucje powstawały przez kolejne lata – najszybciej w Norwegii, gdzie ostatecznie pojawiło się ich aż trzynaście. Jak wspomniano, trafiła do nich część zbiorów, wiele jednak nie zostało z różnych powodów przekazanych i wciąż znajduje się w Sztokholmie czy Oslo. One także współcześnie nie wywołują większych dyskusji i wydaje się, że wszystkie zainteresowane strony mają na uwadze fakt, iż w tych nowych jednostkach za mało jest odpowiednich specjalistów i pracowni konserwatorskich mogących uchronić zbiory przed degradacją⁵²⁰. Niemniej jednak trzy muzea – Siida w Finlandii, Ájtte w Szwecji i Várjrat w Norwegii – stały się centralnymi muzeami Saamów pozostającymi w ścisłym kontakcie z parlamentami Saamów i ze sobą nawzajem. Zarząd nad saamskim dziedzictwem kulturowym na obszarach rdzennych, ale tylko tam, przeszedł natomiast w kompetencję Sámediggi, choć jego zakres jest różny – najpełniejszy w Norwegii, a najbardziej ograniczony w Szwecji.

Obie strony przynajmniej tymczasowo przyjmują, że nie jest potrzebne fizyczne przekazanie zbiorów na Północ dla zadośćuczynienia międzynarodowym standardom oraz że wystarczy dokładne skatalogowanie i ujawnienie posiadanych zbiorów, a obecnie także ich wyeksponowanie w Internecie, by uznać, że są udostępnione społecznościom, z których pochodzą. M.in. taka idea przyświecała trzem wspomnianym muzeom, gdy wystąpiły w 2006 r. ze wspólnym wnioskiem o duży grant unijny, dzięki któremu w kolejnych latach odbywała się w muzeach wszystkich trzech państw zakrojona na szeroką skalę kwerenda w poszukiwaniu przedmiotów należących do saamskiego dziedzictwa kulturowego dla ich odpowiedniego skatalogowania i opisanias⁵²¹. Także tylko część bębnow trafiła na Północ, jednak i to nie skutkuje pojawianiem się oficjalnych roszczeń, choć Saamowie uważają, że ich miejsce jest właśnie tam. W Szwecji wśród rdzennej społeczności żywa jest opowieść o tym, że bębny, które trafiły do Ájtte, były tak rade z powrotu do domu, że przez całą noc same bębniły, niestannie wzbudzając zainstalowane w muzeum alarmy⁵²².

⁵¹⁹ Tamże, s. 192.

⁵²⁰ E.K. Harlin, A.M. Olli, *Repatriation: Political Will and Museum Facilities* [w:] K. Arvanitis, L. Tythacott (red.), *Museums and Restitution: New Practices, New Approaches*, Ashgate Publishing 2014, s. 62.

⁵²¹ E.K. Harlin, *Repatriation...*, s. 194–195.

⁵²² E. Silvén, *Contested Sami Heritage: Drums and Seidís on the Move* [w:] D. Poulot, J.M. Lanzarote Guiral, F. Bodenstein (red.), *National Museums and the Negotiation of Difficult Pasts: Conference Proceedings from Eunamus, Brussels, January 26–27, 2012*, Linköping 2013, s. 181.

2.2. Zachowanie i restytucja obszarów rdzennych

We wszystkich trzech opisywanych państwach nordyckich Saamom przysługuje wysoki poziom ochrony prawnej dla użytkowania przez nich ziem stanowiących własność państwa bądź pozostających w rękach prywatnych w zakresie tradycyjnych form użytkowania, tj. wypasania stad reniferów i korzystania z innych serwitutów zabezpieczających źródła utrzymania. Jeżeli chodzi o ich zachowanie, mówić można wyłącznie o prawach posiadania lub użytkowania, przy czym dla każdego z państw poziom i sposób ochrony są różne, a jednocześnie pojawiają się inne problemy. Szczególna jest zwłaszcza sytuacja w Finlandii, gdyż, jak pokazano, nie istnieje odnoszące się wyłącznie do Saamów prawodawstwo, a prawa do wypasu reniferów wynikają z uregulowań dotyczących ich hodowli wspólnych dla właścicieli oraz związków hodowców złożonych z etnicznych Saamów i Finów i tworzących jednolity system w skali całego państwa, a właściwie tej części, na której zgodnie z ustawą z 1990 r.⁵²³ może się odbywać. Nie ma w niej żadnych specjalnych uregulowań dotyczących wyłącznie Saamów, tak jak w ustawie o parlamencie Saamów⁵²⁴ nie ma regulacji dotyczących hodowli reniferów. W efekcie istniejące przepisy uznać należy raczej za regulacje branżowe niż za formę szczególnej ochrony praw autochtonów do zajmowanej od wieków ziemi.

Przyjęcie takiego punktu widzenia oznacza, że w omawianym państwie nie istnieje prawna ochrona związku Saamów i użytkowanej przez nich ziemi⁵²⁵. Co więcej – przyjęta konstrukcja prawna powoduje, że parlament Saamów ma bardzo niewielkie prawne możliwości wpływania na branżę hodowli reniferów i na zasady wykorzystania ziem i ich zasobów, w tym swobodę korzystania z nich w tradycyjny sposób, choć może występować z różnego rodzaju propozycjami i musi być w odpowiednim zakresie konsultowany. Oczywiście istnieją regulacje zawarte w ustawach dotyczących gospodarki ziemią, lasami czy wydobywania kopalni, które przewidują konieczność uwzględniania interesów Saamów w tego typu działalności, ale powtórzmy raz jeszcze – nie ma specjalnych uregulowań dotyczących ich związków z ziemią. Ustawa o hodowli sprawia, że wszyscy hodowcy reniferów, w tym Saamowie, mają podobne prawa do użytkowania ziem jak w pozostałych państwach.

Najpoważniejsze spory występują pomiędzy saamskimi hodowcami a państwowym przedsiębiorstwem Metsähallitus w zakresie, do którego było ono powołane, tj. gospodarki leśnej w Finlandii. Zgodnie z ustawą powołującą

⁵²³ *Poronhoitolaki* (848/1990).

⁵²⁴ *Laki saamelaiskäräjistä* (974/1995).

⁵²⁵ Por. np. wnioski i rekomendacje w: *The situation...*, s. 52, 59, 84.

przedsiębiorstwo musi uwzględniać w swych działaniach specyfikę tradycyjnego stylu życia Saamów jako środka służącego zachowaniu kultury ludu rdzennego. Przesłanką konfliktów było to, że szczególnym zainteresowaniem przedsiębiorstwa cieszą się starodrzewy, które jednocześnie są główną leśną ostoją porostów będących podstawowym zimowym pokarmem reniferów. Choć Metsähallitus w niewielkim tylko stopniu jest zainteresowany zbieraniem porostów, wyrąb drzew, a zwłaszcza wprowadzanie do lasów ciężkiego sprzętu, prowadzi do niszczenia pastwisk. Z tego powodu np. od 2004 r. trzej bracia Paadar prowadzący wypas w okolicach Nellim zaczęli protestować przeciw działaniom przedsiębiorstwa, podnosząc, że naruszają one ich prawa wypasu. Wobec braku odzewu ze wsparciem pospieszył parlament Saamów i Rada Saamów, które wezwały firmę do nakazanych prawem konsultacji, a sprawą udało się również zainteresować Greenpeace, które założyło w lesie obóz, by zablokować wycinkę drzew, i nadało sprawie międzynarodowy rozgłos. Żadne z tych działań nie przynosiło jednak wymiernych efektów poza medialnym zainteresowaniem aż do 2009 r., kiedy udało się wreszcie zawrzeć porozumienie zakładające ograniczenie skali działań przedsiębiorstwa na terenach użytkowanych przez braci.

Relacjonowana sprawa miała szerszy wymiar i konsekwencje. Po pierwsze – międzynarodowy, organizacje ekologiczne i tubylcze skutecznie nawoływały bowiem do międzynarodowego bojkotu koncernu, który kupował ścięte w Nellin drewno, choć miał wiedzę na temat tamtejszej sytuacji. Co więcej – hodowcy wystąpili ze skargą do Komitetu Praw Człowieka NZ o naruszenie art. 27 Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych. I choć ten skargę oddalił z przyczyn proceduralnych, to wyraził swe zaniepokojenie i skierował oficjalne zapytanie do Metsähallitus i rządu Finlandii. Podobne działania podjęły pod presją aktywistów także rządy kilku państw europejskich. Po drugie, sprawa z Nellim była jedynie przejawem szerszego konfliktu między Metsähallitus a saamskimi hodowcami i organizacjami Saamów zaniepokojonymi planami przedsiębiorstwa dotyczącymi znacznej intensyfikacji eksploatacji lasów na obszarze rdzennym⁵²⁶. Porozumienie z 2009 r. pomiędzy braćmi a firmą ułatwiło dalsze rozmowy i w 2010 r. udało się zawrzeć specjalną umowę pomiędzy przedsiębiorstwem a parlamentem Saamów dotyczącą szczegółowych zasad prowadzenia gospodarki leśnej przez Metsähallitus na obszarze rdzennym⁵²⁷.

⁵²⁶ Intensyfikację działalności Metsähallitus planował bądź w połowie dekady już rozpoczęł na obszarach użytkowanych także przez inne wspólnoty saamskich hodowców reniferów, w tym w lasach w okolicach Paadarskaidi, Kessi, Kirakka i Otsamo. Działania w Nellin były tylko najbardziej nagłośnionym przypadkiem, w który najsilniej zaangażowały się organizacje ekologiczne, zwłaszcza WWF i Greenpeace.

⁵²⁷ E. Sanders, *Saami vs. Metsähallitus: The Case for Corporate Recognition of Indigenous Rights*, „Cultural Survival Quarterly” 2015, Vol. 39, No. 1, s. 16–17.

Szczególne uprawnienia do korzystania z zasobów ziemi i wody mają też Saamowie przesiedleni w czasie i po wojnie z terenów utraconych na rzecz Związku Radzieckiego, choć nie oznacza to odrębnych regulacji dotyczących hodowli reniferów. Warto także wspomnieć, iż specyfika rozwiązań prawnych w Finlandii sprawia, że praktycznie nie występują znane z sąsiednich państw spory między prywatnymi właścicielami ziemi i saamskimi hodowcami. Pojawiają się zamiast nich inne, o mniejszym zasięgu i rozgłosie. Dla przykładu: na ziemiach, które zostały wydzielone jako te, które mają pozostać w stanie dzikim, powszechne są konflikty pomiędzy hodowcami reniferów, zresztą bez względu na ich przynależność etniczną, a pasjonatami *off roadu* w lecie czy skuterów śnieżnych w zimie. Poważne dyskusje wzbudziła natomiast zmiana wprowadzona w 1997 r., która dawała wszystkim mieszkańcom trzech gmin uznanych za obszar rdzenny Saamów identyczne prawo połowu ryb w wodach należących do skarbu państwa. Zaniepokojeni członkowie rdzennej społeczności, a precyzyjnie mówiąc – Związku Hodowców Reniferów, skierowali skargę do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, który jednak nie stwierdził naruszenia ich wcześniejszych praw połowów, a jedynie rozszerzenie uprawnionych podmiotów, i w związku z tym skargę oddalił⁵²⁸.

Z najtrudniejszą sytuacją spotkać się można w Szwecji. Wprawdzie hodowla reniferów jest w tym państwie zajęciem, które podejmować mogą wyłącznie Saamowie należący do określonej *sameby*, ale w przeciwieństwie do Norwegii i Finlandii nie ma precyzyjnie wskazanego obszaru przeznaczonego pod pasterstwo reniferów, co powoduje wciąż pojawiające się konflikty z prywatnymi właścicielami, którzy próbują usunąć stada i ich właścicieli z własnych ziem. Istniejąca ustawa nawiązuje do wcześniejszych regulacji, wskazując, na których obszarach Szwecji możliwy jest całoroczny i zimowy wypas tych zwierząt, ale jednocześnie przewiduje, że na terenach zgodnie z prawem przeznaczonych pod uprawę możliwy jest wypas, o ile był on tam nieprzerwanie prowadzony od wieków. Ten ostatni wymóg okazał się centralną kwestią w ważnej sprawie z powództwa pięciu *sameby* przeciw Szwecji z roszczeniem uznania ich prawa własności do części górskich obszarów w Jämtland.

Pomijając szczegóły dotyczące przebiegu sprawy, ostateczny werdykt przyniósł dwa istotne dla Saamów w Szwecji rozstrzygnięcia. Po pierwsze, że zajmowanie i użytkowanie ziem od niepamiętnych czasów może być podstawą do uznania praw do ziemi, ale wyłącznie prawa użytkowania, choć dającego np. prawo do odszkodowania w przypadku jego utraty. Po drugie, że owo zajmowanie i użytkowanie musi być dowiedzione przez Saamów w szczególności w odniesieniu do czasów historycznych, a zwłaszcza do okresu sprzed wejścia w życie

⁵²⁸ *Johtti Sapmelacat ry and Others vs. Finland*, 42969/98, 18.01.2005.

pierwszego kodeksu dotyczącego hodowli reniferów i przeznaczonych do tego celu obszarów w roku 1886⁵²⁹. Jak się miało okazać, ten drugi wymóg stał się poważnym problemem, gdyż każdorazowe udowadnianie przed sądami zajmowania czy użytkowania danej ziemi przez Saamów w czasach historycznych było trudne technicznie, wymagało czasu i znacznych zasobów finansowych. W ten sposób ograniczało prawa Saamów, ponieważ utrzymując się z hodowli reniferów i żyjąc na uboczu współczesnej gospodarki, byli siłą rzeczy ubogą grupą etniczną i poszczególne wspólnoty nie posiadały odpowiednich środków finansowych, by dowodzić przed sądami swych praw. Co więcej – w postępowaniach sądowych wytworzyła się praktyka, że Saamowie musieli wykazać co najmniej dziewięćdziesiąt lat nieprzerwanego użytkowania spornego obszaru, a pamiętać trzeba, że z uwagi na koczowniczy styl życia rdzenna społeczność pozostawia po sobie niewiele i raczej ulotnych śladów pobytu⁵³⁰.

Na niekorzystne konsekwencje istniejących rozwiązań prawnych odzwierciedlających się w orzecznictwie sądów krajowych zwracała uwagę komisja rządowa zajmująca się identyfikacją obszarów tradycyjnie użytkowanych przez Saamów w latach 2003–2006, ale przedstawione w jej raporcie⁵³¹ zalecenia i postulaty nie zostały dotąd implementowane do szwedzkiego porządku prawnego. W następstwie Saamowie przegrali szereg spraw zarówno z własnego powództwa, jak i wytoczonych przeciw nim z powództwa właścicieli ziem, na których w okresie zimowym prowadzili wypasy.

Wydaje się, że obecnie zaczyna się kształtować odmienna sytuacja, która jednak nie wynika z modyfikacji uregulowań prawnych, lecz ze zmiany linii orzeczniczej szwedzkich sądów (Sądu Najwyższego) oraz rozstrzygnięć zapadających w sądach międzynarodowych. Otóż wspomniana w poprzednim rozdziale sprawa z Härjedalen z powództwa około sześciuset prywatnych właścicieli ziem, trzech firm i Kościoła o zaprzestanie wypasu reniferów na należących do powodów terenach zakończyła się wprawdzie przegraną Saamów przed sądami szwedzkimi, trafiła jednak pod rozwałkę Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z powództwa Saamów przeciw Szwecji. Ten, choć oddalił główny zarzut bezprawnego pozbawienia własności, stwierdził m.in., że, po pierwsze, Szwecja naruszyła prawo międzynarodowe, powinna była bowiem podjąć stosowne kroki, by wyraźnie wyodrębnić i skatalogować ziemię tradycyjnie użytkowaną przez Saamów, oraz, po drugie, z powodu wysokich kosztów, jakie ciążyły na rdzennej społeczności w związku z koniecznością obrony i udowodnienia swych praw

⁵²⁹ Szerzej zob. np. E. Torp, *The legal...*, s. 55–58; *Skattefällsmålet*, Högsta domstolen 1981 (NJA 1981, sid 1).

⁵³⁰ *The situation...*, s. 51.

⁵³¹ SOU 2006: 14 *Sami sedvanemarker*.

do ziemi, nie zrealizowała obowiązku zapewnienia pomocy prawnej i naruszała zasadę równości stron⁵³². W orzeczeniu wspomniany był również problem obowiązku wykazania użytkowania arealu od niepamiętnych czasów w odniesieniu do ziem wykorzystywanych wyłącznie jako pastwiska zimowe. Wskazywano, że jest to zbyt silny warunek, choć bez jednoznacznych konkluzji⁵³³.

Rozstrzygnięcie ETPC nałożyło się, a zapewne wpłynęło na linię orzecznictwa szwedzkiego Sądu Najwyższego. W sprawie z powództwa prywatnych właścicieli ziemskich w Nordmaling przeciw dwóm *sameby* o użytkowanie ziem bez uzyskania ich wcześniejszej zgody Sąd Najwyższy w 2011 r. stwierdził, że należy odróżnić dwie sytuacje. W odniesieniu do ziemi używanej przez pasterzy przez cały rok dowód powinien obejmować wykazanie korzystania lub zajmowania od niepamiętnych czasów. W odniesieniu do pastwisk zimowych wystarczające jest prawo zwyczajowe, w tym przypadku wykazanie istnienia praktyki prowadzenia na nich wypasu⁵³⁴. Jest to znaczna zmiana, gdyż najczęstsze spory trafiające przed szwedzkie sądy dotyczyły właśnie pastwisk zimowych w sytuacji, gdy obecni właściciele ziem chcieli usunąć niechcianą służebność na rzecz hodowców reniferów, powołując się na brak historycznej ciągłości.

Drugą kwestią istotną dla rdzennej społeczności jest korzystanie z zasobów ziem i wód jako tradycyjnych źródeł utrzymania, a więc zbieractwo, myślistwo i rybołówstwo prowadzone w ograniczonym zakresie i na własny użytek. W Szwecji Saamowie – hodowcy reniferów mogą swobodnie prowadzić taką działalność, jednak w przeciwieństwie do hodowli reniferów nie jest to uprawnienie ekskluzywne zarezerwowane wyłącznie dla nich, lecz dzielone z członkami lokalnych społeczności tych obszarów oraz z przyjezdnymi myśliwymi i turystami po wykupieniu odpowiedniej licencji. Możliwe jest także zbieranie drewna opałowego oraz konstrukcyjnego, ale wyłącznie wykorzystywanego do wzniesienia budynków niezbędnych przy koczowniczej hodowli reniferów. Przyznanie lokalnym mieszkańcom o innej niż saamska przynależności etnicznej praw do prowadzenia polowań i połowów w ograniczonej skali na obszarach całorocznej hodowli reniferów, a więc tych, które Saamowie uważają za własne, wzbudzało i wciąż wzbudza protesty rdzennej społeczności. Wydaje się jednak, że nie należy oczekiwać żadnych zmian, gdyż linia orzecznicza w sądach szwedzkich jest stała i odrzuca punkt widzenia Saamów podnoszących, że polowania i połowy na terenach pozostających w użytkowaniu odpowiednich *sameby* naruszają ich prawa do ziemi i jej zasobów, a jedyna taka sprawa

⁵³² *Handölsdalen Sami Village and Others v. Sweden*, 39013/04, 30.03.2010.

⁵³³ Por. też: G. Otis, A. Laurent, *Indigenous Land Claims in Europe*, „Arctic Review on Law and Politics” 2013, Vol. 4, No. 2, s. 177–178.

⁵³⁴ E. Torp, *The legal...*, s. 44–45.

skierowana do ETPC zakończyła się odrzuceniem skargi z uwagi na niewyczerpanie krajowej drogi sądowej⁵³⁵. Co wówczas było istotne – ETPC kwestionował także zasadność złożenia skargi przez *sameby*, gdyż jak stwierdził trybunał, prawa do połowów i polowań to prawa indywidualne przysługujące wyłącznie członkom rdzennej wspólnoty, a nie wspólnocie jako całości czy stowarzyszeniom osób należących do rdzennych społeczności. Ten punkt widzenia został jednak zrewidowany w ciągu następnej dekady i gdy trybunał orzekł we wspomnianej w odniesieniu do Finlandii sprawie *Johti Sapeelacat Ry and Others v. Finland*, nie dostrzegając już przeciwwskazań do rozstrzygnięcia w sprawie wniesionej przez Związek Hodowców Reniferów⁵³⁶.

Jak wspomniano, wszelkie specjalne prawa dotyczące korzystania z ziemi i jej zasobów w tradycyjny sposób przysługują w Szwecji wyłącznie osobom, które są Saamami i jednocześnie należą do wspólnot hodowców reniferów, a nie obejmują wszystkich członków rdzennej społeczności. Także ta zasada była kontestowana przez Saamów pozostających poza *sameby*, jednak w tym zakresie sądy szwedzkie orzekają zgodnie z obowiązującym stanem prawnym, a skarga skierowana do ETPC przez dwóch Saamów, którzy podnosili, że choć przestali być członkami *sameby*, zachowali prawo do polowań na obszarze rdzennym, gdyż jest to prawo, które nabyli jako członkowie rdzennej społeczności poprzez użytkowanie odpowiednich terenów w tradycyjny sposób, została odrzucona z uwagi na niewyczerpanie krajowej drogi sądowej⁵³⁷.

W Norwegii odróżnić należy faktyczną sytuację Saamów w Finnmark i na obszarze rdzennym w pozostałej części państwa z tego m.in. powodu, że pojawił się już pierwszy raport dotyczący praw Saamów do ziemi przedstawiony przez specjalną komisję działającą w Finnmark od powołania funduszu ziemi. Co więcej – na sytuację w Norwegii wpływa także specyfika tradycyjnego sposobu życia Saamów morskich i niewystępujący poza tym państwem, a w Norwegii nabrzmiały problem praw połowu w wodach morskich. Jak wcześniej pokazano, w Norwegii istnieje określony obszar przeznaczony dla hodowli reniferów. Zajęcie to jest zarezerwowane dla Saamów, z wyjątkiem stosunkowo niewielkich obszarów w południowej części państwa, przy czym nie wystarcza sama przynależność do ludu rdzennego, gdyż należy dodatkowo posiadać znak hodowlany, który przydziela i rejestruje organ zależny parlamentu Saamów.

⁵³⁵ *Könkäma and 38 other Saami villages v. Sweden*, No. 27033/95, ECHR 79, 25.11.1996.

⁵³⁶ Por. też: J. Bequiraj, *Indigenous Peoples' Cultural Identity under EU Law and the ECHR: A Non-trade Interest or a Human Right?* [w:] F. Ippolito, S. Iglesias Sánchez (red.), *Protecting Vulnerable Groups: The European Human Rights Framework*, Bloomsbury Publishing 2015, s. 168.

⁵³⁷ *Tage Östergren and others v. Sweden*, No. 13572/88, 1.03.1991.

Otrzymać go może wyłącznie osoba, która jest Saamem, a jej rodzice lub dziadkowie trudnili się hodowlą reniferów. Oznacza to, że podobnie jak w przypadku Szwecji jest to zajęcie ekskluzywne. Osoba z zewnątrz, nawet mająca saamskie korzenie, nie jest w stanie uzyskać wymaganych pozwoleń. Podobnie jak w pozostałych państwach hodowcy mają prawo do wypasu reniferów na gruntach państwowych i w bardziej ograniczonym zakresie na prywatnych oraz do korzystania z naturalnych zasobów ziem i wód na użytek własny i prowadzonych stad. Istniejące obecnie orzecznictwo dzięki sprawie Svartskogen⁵³⁸ przyjmuje, że wspomniane prawo do wypasu należy traktować jako przysługujące całej wspólnocie hodowców, a nie bezpośrednio jej członkom, gdyż niemożliwe jest wskazanie konkretnych osób będących przodkami współczesnych pasterzy, które w większym niż pozostałe osoby stopniu użytkowałyby konkretny obszar od niepamiętnych czasów. Przyjmuje się więc, że użytkownikiem była cała lokalna wspólnota i jej całej przynależą obecnie wymienione prawa⁵³⁹.

Norweski system prawny obejmował instytucję zajmowania ziemi od niepamiętnych czasów jeszcze zanim doszło do rozwoju ochrony praw Saamów i wyraźnie odróżniał ją od zasiedzenia, uznając, że rodzi silniejsze prawa do ziemi. Specyfiką norweskiej praktyki sądowej było to, że przez długi czas sądy uznawały wypas reniferów za niewystarczającą przesłankę do uznania zajmowania ziemi, kierując się przede wszystkim niestałym charakterem tego zajęcia. Począwszy od przełomu wieków i orzeczenia norweskiego Sądu Najwyższego w sprawie Selbu⁵⁴⁰, linia orzecnicza została zmieniona. W odniesieniu do Saamów, z uwagi na ich odrębność kulturową, a przede wszystkim koczowniczy, związany z pasterstwem reniferów i brakiem stałych całorocznych siedzib styl życia, uznano, że wystarczy użytkowanie o małej intensywności, by mówić o zajmowaniu od niepamiętnych czasów⁵⁴¹. To znacznie ułatwiło przedstawicielom rdzennej społeczności dochodzenie przed sądami praw do ziemi i rozszerzyło zarazem zakres potencjalnie podlegających roszczeniom terenów. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że zajmowanie od niepamiętnych czasów wymaga dowiedzenia przed norweskim sądem nieprzerwanego użytkowania przez 50 do 150 lat (zwykle przyjmowanym okresem jest wiek). Centralnym elementem wzbudzającym obawy Saamów jest ogólna zasada wynikająca z całego systemu, zgodnie z którą prawo użytkowania ziemi przez hodowców reniferów wynika

⁵³⁸ *Erik Anderson v. The Norwegian State („Svartskogen”)*, No. 5B/2001, 5.10.2001.

⁵³⁹ Ch. Allard, *The Nordic countries' law on Sámi territorial rights*, „Arctic Review on Law and Politics” 2011, Vol. 3, No. 2, s. 173–174.

⁵⁴⁰ *Jon Inge Sirum v. Esslan Reindeer Pasturing District („Selbu”)*, No. 4B/2001, 21.06.2001.

⁵⁴¹ Ch. Allard, *The Nordic...*, s. 171–173.

z ciągłości tego serwitutu, co w takim razie oznacza, że przerwa w użytkowaniu jakiegoś obszaru może pociągać za sobą stałą utratę prawa użytkowania⁵⁴².

Dzięki wprowadzeniu specjalnych uregulowań dotyczących Finnmark sytuacja w tym regionie wygląda nieco inaczej z dwóch powodów. Po pierwsze, Saamowie mają tam większy niż w pozostałej części państwa wpływ na przeznaczanie ziemi i jej zasobów. Powołanie funduszu ziemi i włączenie do zarządzania nim w szerokim zakresie przedstawicieli rdzennej społeczności pozwala skutecznie walczyć o prawa użytkowania ziem przez hodowców i zatrzymywać lub przynajmniej utrudniać potencjalnie niebezpieczne dla utrzymania stad decyzje i nowe inwestycje. Po drugie, w Finnmark działa od 2008 r. specjalna komisja zajmująca się rozpoznaniem praw Saamów do ziem, które do powołania funduszu (i komisji) stanowiły własność państwa. W 2012 r. wydała ona swój pierwszy raport poświęcony jednak wyłącznie sytuacji na dwóch wyspach – Stjernerøya i Seiland, leżących w fiordzie Alta i zamieszkałych w części przez morskich Saamów oraz populację nordycką, a także użytkowanych przez koczowniczych hodowców (pastwiska letnie) i niewielkie firmy wydobywcze.

Komisja nie znalazła wystarczających przesłanek, by uznać, że użytkowanie przez którąś z części lokalnej społeczności bądź przez koczowniczych hodowców reniferów ziemi na wyspach skutkuje współcześnie prawem własności. Co ciekawe – podobnie wypowiedziała się w kwestii praw użytkowania, konkludując, że nie dostrzega wystarczających przesłanek, by stwierdzić, że prawa jednej z zainteresowanych stron do poszczególnych części obszaru wysp są inne (większe) niż aktualnie posiadane i wynikające z regulacji zawartych w ustawie o Finnmark⁵⁴³. Można więc przyjąć, że ten pierwszy raport niczego nie zmienił w istniejącej sytuacji, szczególnie w odniesieniu do praw Saamów w Finnmark, które – o czym należy pamiętać – mają od 2006 r. inną podstawę prawną (ustawę o Finnmark) niż na pozostałym terytorium państwa.

Sugerowana konkluzja byłaby jednak nadmiernym uproszczeniem wobec dwóch istniejących uwarunkowań dotyczących działania komisji. Po pierwsze, jej mandat nie obejmuje terenów, które przeszły na własność prywatną przed czerwcem 2006 r., tj. przed wejściem w życie ustawy. Po drugie, może ona rozpoznawać prawa własności i użytkowania wyłącznie na podstawie obowiązującego prawa krajowego⁵⁴⁴, co oznacza np., że nie może brać pod uwagę regulacji zawartych w konwencji MOP nr 169 poświęconej ludom rdzennym. Mandat komisji nie uwzględnia więc całego dotychczasowego międzynarodowego do-

⁵⁴² A.F. Marin, *Confined and Sustainable? A Critique of Recent Pastoral Policy for Reindeer Herding in Finnmark, Northern Norway*, „Nomadic Peoples” 2006, Vol. 10, Issue 2, s. 229.

⁵⁴³ Finnmarkskommisjonen, *Rapport felt i Stjernerøya/Seiland*, 20.03.2012.

⁵⁴⁴ Ø. Ravna, *The First Investigation Report of the Norwegian Finnmark Commission*, „International Journal on Minority and Group Rights” 2013, Vol. 20, s. 452–455.

robku nie tylko odnośnie do praw ludów rdzennych, ale także praw człowieka, w tym zbiorowych praw mniejszości, o ile nie został on bezpośrednio implementowany do norweskiego porządku prawnego. Z tego powodu wydaje się, że prace komisji nie odpowiadają obecnie wyzwaniom wynikającym z międzynarodowych standardów ochrony praw ludów rdzennych.

Specyfiką rdzennej społeczności zamieszkałej w Norwegii jest znaczna populacja Saamów morskich słabiej związanych z koczowniczą hodowlą reniferów, natomiast silnie historycznie zależnych od połowów w wodach morskich i fiordach. Należy bowiem pamiętać, że ta część autochtonów podlegała najszybszej i najsilniejszej norwegizacji, a jednocześnie, zapewne pod wpływem szwedzkich rozwiązań prawnych utożsamiających Lapończyka z hodowcą reniferów, brakowało w omawianym państwie rozwiązań chroniących prawa morskich Saamów do korzystania z tej części tradycyjnych źródeł utrzymania, które w niektórych porach roku były dla niej w przeszłości dominującymi. Wprawdzie, jak się wydaje, wciąż obowiązywały regulacje zawarte w Kodeksie Lapońskim z 1775 r., które uznawały m.in. tradycyjne prawo Saamów do połowów w wodach przybrzeżnych i fiordach, w tym połowania na ssaki morskie. W rzeczywistości jednak było ono mocno ograniczone, na co składały się różne uwarunkowania, z których najsilniejsze spory wzbudzał problem używania współczesnych łodzi i urządzeń oraz konieczność uzyskania stosownych zezwoleń na połowy w trybie identycznym do pozostałych mieszkańców oraz innych podmiotów prawnych, w tym przedsiębiorstw zajmujących się rybołówstwem.

Rybołówstwo norweskie należy do najnowocześniejszych na świecie i ma prawo operować także na tych akwenach, które tradycyjnie były wykorzystywane przez Saamów. Jednocześnie zwykle zarówno strona rządowa, jak i zainteresowane firmy, jeżeli uznawały prawo Saamów do połowów, to wyłącznie w tradycyjny sposób, przy użyciu archaicznych technik, urządzeń i łodzi. Głównym gatunkiem tradycyjnie poławianym przez Saamów był dorsz. Od 1990 r. dla uzyskania pozwolenia na jego połów konieczne było jednak wykazanie się odpowiednią wielkością połowów w jednym z lat z przedziału 1987–1989. Nie można było tego osiągnąć, operując małymi łodziami na akwenach zubożonych w wyniku aktywności nowoczesnych kutrów należących do dużych firm. Warto też wspomnieć, że wody były pozbawiane cennych gatunków ryb w wyniku gwałtownej ekspansji kraba kamczackiego, który skutecznie przyczynia się do niszczenia miejscowego ekosystemu. Wprawdzie także on mógłby być odpowiednim źródłem utrzymania, lecz jest to gatunek inwazyjny, przeniesiony na te wody przez Rosjan w latach sześćdziesiątych, i jako taki nie był uznawany za podlegający tradycyjnym saamskim prawom połowów⁵⁴⁵.

⁵⁴⁵ S. Pedersen, *The Coastal Sámi of Norway and their rights to traditional marine livelihood*, „Arctic Review on Law and Politics” 2012, Vol. 3, No. 1, s. 53–55.

Wobec szeregu protestów, by rozpoznać istniejące prawa i ich naruszenia, powołany został przez rząd komitet ds. połowów na wybrzeżach prowincji Finnmark z byłą przewodniczącą norweskiego Sądu Najwyższego Carsten Smith na czele. W 2008 r. wydał on raport, w którym uznał, że osoby mieszkające wzdłuż wybrzeża i nad fiordami mają prawo do prowadzenia połowów, i to bez względu na ich pochodzenie etniczne. Prawo takie zdaniem komisji wynika z historycznej tradycji, lecz powinno być dodatkowo uregulowane w nowym osobnym akcie prawnym, a uzyskanie praw połowu przez mieszkańców powinno być wolne od wszelkich dodatkowych opłat i warunków, ale jednocześnie niemożliwe do przekazania czy odsprzedaży. Zaproponowano też, że należy powołać nowy niezależny organ samorządny w zakresie rybołówstwa w Finnmark (Finnmark fiskeriforvaltning) z sześciuosobowym zarządem, którego skład powinien być analogiczny do składu zarządu funduszu ziemi w Finnmark, tj. liczyć sześć osób i składać się z trzech członków desygnowanych przez parlament Saamów i trzech desygnowanych przez radę Finnmark⁵⁴⁶.

Raport i proponowane rozwiązania zostały pozytywnie przyjęte przez rdzennych mieszkańców. Źle oceniły je natomiast firmy zajmujące się rybołówstwem oraz szereg organów państwowych, w tym rządowe biuro prawne i sam rząd. Te ostatnie w całości odrzucały konkluzje zawarte w raporcie, stwierdzając, że ani prawo międzynarodowe poświęcone ochronie ludów rdzennych, ani instytucja użytkowania od niepamiętnych czasów nie mają w tym przypadku zastosowania, a także, że okoliczności nie uzasadniają szczególnego traktowania akurat mieszkańców Finnmark w zakresie rybołówstwa⁵⁴⁷.

Pomimo takich deklaracji rząd podjął negocjacje z parlamentem Saamów w Norwegii, w trakcie których za punkt wyjścia przyjęto propozycje komisji. Negocjacje te zakończyły się w 2011 r. Ich ustalenia zostały z silnymi sprzeciwami i po burzliwej dyskusji zaakceptowane przez Sámediggi oraz kolejno przez parlament Norwegii⁵⁴⁸. Nie uznano wprawdzie potrzeby uchwalenia odrębnej ustawy, jednak zgodzono się na zmiany w istniejących aktach prawnych wprowadzające specjalne kwoty połowowe dla Saamów, zwiększone o prawo połowu znacznych ilości dorsza, rozdzielone wśród Saamów w trzech północnych okręgach administracyjnych (Finnmark, Troms, Nordland). Dodatkowo planowano ustanowienie dla tych trzech okręgów stałego komitetu ds. rybołówstwa w fiordach jako organu doradczego, a mandat omawianej wcześniej i działającej w Finnmark komisji zajmującej się prawami własności ziemi miał być rozszerzony o łowiska wzdłuż wybrzeża i wewnątrz fiordów⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ NOU 2008: 5 *Retten tilfiske i havet utenfor Finnmark*, 18.02.2008.

⁵⁴⁷ S. Pedersen, *The Coastal...*, s. 57–58.

⁵⁴⁸ C. Smith, *Fisheries in coastal Sami areas: Geopolitical concerns?*, „Arctic Review on Law and Politics” 2014, Vol. 5, No. 1, s. 5.

⁵⁴⁹ S. Pedersen, *The Coastal...*, s. 59.

Zmiany w odpowiednich ustawach wprowadzone zostały przez Storting we wrześniu 2012 r., jednak – co należy podkreślić – w uzasadnieniu odrzucono jako ich przesłanki zarówno zobowiązania międzynarodowe dotyczące ludów rdzennych, jak i użytkowanie od niepamiętnych czasów i przyjęto wyłącznie potrzebę ochrony specyfiki kulturowej Saamów, a więc art. 27 Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych. Skutkuje to obecnie interesującą sytuacją, w której postulaty komisji zostały w większości zrealizowane, choć norweskie władze odrzuciły przesłanki, na które komisja wskazywała, przedstawiając w 2008 r. swój raport. Jest za wcześnie, by oceniać skutki nowych regulacji, i należy zgodzić się z przewodniczącą komisji, która pisała w 2014 r.: „Aby ocenić, czy przedstawione zasady wypełniają standardy prawa międzynarodowego, należy wziąć pod uwagę obecną sytuację Saamów morskich i jej rozwój. Wzmocnienie ich rozumianej całościowo kultury oznaczać będzie spełnienie tychże standardów. Nie można stwierdzić, czy regulacje dotyczące rybołówstwa odpowiadają zobowiązaniom państwa wyłącznie na podstawie samych przepisów. Zależać to będzie od faktycznego stosowania istniejących regulacji i ich wpływu na społeczności Saamów morskich”⁵⁵⁰.

Na zakończenie należy raz jeszcze podkreślić, że wspólnym problemem Saamów w państwach nordyckich jest brak systemowego uregulowania kwestii restytucji ziem i zasobów utraconych przez nich w historycznych procesach ekspansji tych państw na północ. Część powołanych spraw sądowych dotyczyła wprawdzie uznania pełnych praw własności ziemi, a przypadków takich było dużo więcej. Nawet jednak w przypadku wygranej Saamów chodziło o stosunkowo niewielkie obszary, które w żaden sposób nie odpowiadają obszarowi zamieszkiwanemu lub użytkowanemu przez ich przodków. Trzeba więc stwierdzić, że w tym zakresie standardy międzynarodowe nie są spełnione. Drugą sprawą są odszkodowania za ziemię obecnie użytkowaną przez Saamów i przekazywaną na inne cele. Nie chodzi tu o wszystkie obszary bez względu na ich przeznaczenie, bo jeżeli to tylko możliwe, prawo do ich użytkowania przez hodowców reniferów jest zachowywane. Chodzi zatem o sytuacje, w których dojść ma do znacznego zmniejszenia wartości użytkowej takich obszarów, co narażać będzie na szwank wielkość stad czy ich dobrostan.

W praktyce oznacza to przede wszystkim prowadzenie działalności związanej z eksploatacją zasobów mineralnych, tj. ich wydobywania, transportu i przetwarzania. Wszystkie te czynności mogą być uciążliwe dla środowiska lub wręcz prowadzić do jego dewastacji i zmniejszać w konsekwencji wartość użytkową obszarów dla hodowli reniferów. W takiej sytuacji prawo wszystkich trzech państw przewiduje zadośćuczynienie, choć w żadnym z nich nie ma

⁵⁵⁰ C. Smith, *Fisheries...*, s. 9.

gotowych, jednolitych zasad wyliczania strat i odszkodowań i są one negocjowane każdorazowo pomiędzy inwestorami a odpowiednimi *siida* lub *sameby* prowadzącymi gospodarkę na spornym obszarze (posiłkowo często włączają się parlamenty Saamów). Nie ma także odrębnych komisji arbitrażowych czy procedur sądowych służących rozstrzygnięciu pojawiających się sporów i jeżeli takie zaistnieją, rozstrzygane są przez sądy powszechne. Należy jednak wyraźnie powiedzieć, że czy to w drodze porozumienia z inwestorem, czy wyroku sądowego we wszystkich trzech państwach Saamowie uzyskują w takich okolicznościach stosowne odszkodowania. Choć więc nie ma w tym przypadku oddzielnych trybów działania czy specjalnych organów, prawo do odszkodowania jest gwarantowane i realizowane, a w przypadkach, kiedy jest to możliwe, dokonuje się restytucji, czyli przywrócenia użytkownika na obszarach, na których zakończono eksploatację⁵⁵¹.

2.3. Rozwój społeczno-gospodarczy

W strategii rozwoju Dalekiej Północy – dokumencie przygotowanym przez rząd norweski i przedstawionym 1 grudnia 2006 r., wśród siedmiu priorytetów wskazano m.in. „ochronę źródeł utrzymania, tradycji i kultury ludów rdzennych na Dalekiej Północy”, co w dalszej części dokumentu opisano w następujący sposób: „Jest dążeniem rządu, by ludy rdzenne Dalekiej Północy miały silną pozycję i odgrywały kluczową rolę we własnym rozwoju. Oznacza to włączenie ludów rdzennych do rozwiązywania problemów Dalekiej Północy i wymaga utrzymywania regularnych kontaktów z Sámediggi (parlamentem Saamów)”⁵⁵². Te oficjalne deklaracje rządu norweskiego zostały także podtrzymane w kolejnym dokumencie dotyczącym zamiarów Norwegii względem Dalekiej Północy, choć być może symptomatycznie spadły na liście priorytetów z pozycji piątej na siódmą⁵⁵³. Oczywiście wymienione dokumenty dotyczą przede wszystkim spraw międzynarodowych, jednak wydają się potwierdzać dążenie władz norweskich do zachowania specyfiki kulturowej Saamów i jej przejawów oraz włą-

⁵⁵¹ Dla przykładu: kopalnia w Maurliden (Szwecja) ma prowadzić wydobywanie przez 10 lat i zostać zamknięta. Stąd przedmiotem sporów było odszkodowanie na rzecz użytkowników ten obszar hodowców ze wsi Malå, w związku z przeznaczeniem około 100 ha na potrzeby kopalni oraz wyłączeniem dalszego areálu niezbędnego do transportu urobku, a także obciążeniem, jakim będzie dla środowiska i dobrostanu stad reniferów działalność kopalni i duży ruch samochodów ciężarowych przez okres jej działania. Problem pojawił się już po jej uruchomieniu, gdy przyszło do precyzyjnego ustalania odszkodowania, gdyż oczekiwania Saamów były wielokrotnie wyższe niż propozycje firmy. Szerzej zob. S. Ekenberg, *Indigenous...*, s. 28–30.

⁵⁵² Tamże, s. 38.

⁵⁵³ Norwegian Ministry of Foreign Affairs, *New Building Blocks in the North. The next Step in the Government's High North Strategy*, Oslo 2009, s. 7.

czenia ich do procesów podejmowania decyzji dotyczących własnego rozwoju społeczno-gospodarczego oraz rozwoju zamieszkiwanych przez nich obszarów. Jednocześnie należy pamiętać, że państwa nordyckie są silnie zdecentralizowane, a w związku z tym sprawy tego typu prowadzą przede wszystkim jednostki samorządu, choć przy zachowaniu zasady subsydiarności oraz koordynacji działań w ramach szerszych strategii i planów władz państwowych. Dla przykładu: w Norwegii oznacza to, że wśród zadań samorządów lokalnych jest m.in. planowanie przestrzenne oraz wyznaczanie terenów pod inwestycje, natomiast w gestii prowincji leży rozwój regionalny, w tym koordynowanie działań samorządów w zakresie społecznym, ekonomicznym i kulturowym z politykami państwa oraz decydowanie o lokowaniu środków finansowych przeznaczonych na promowanie działalności gospodarczej⁵⁵⁴. Podobnie rzecz się ma w dwóch pozostałych omawianych państwach⁵⁵⁵. W rezultacie każda skierowana do Saamów polityka państw nordyckich dotycząca ich rozwoju społeczno-gospodarczego realizowana być musi przez odpowiednie organy samorządu terytorialnego. Obok więc współpracy organów państwowych z Saamami to właśnie jednostki samorządowe powinny szeroko włączać przedstawicieli rdzennej społeczności do dotyczących ich procesów decyzyjnych lub uwzględniać ich postulaty i plany.

Wstępną uwagą, którą należy poczynić, jest ponowne przywołanie generalnej alternatywy, przed którą stoją Saamowie i ich społeczności w omawianych państwach. Mogą oni wiązać swe życie z tradycyjnym stylem rdzennej społeczności i dzięki temu korzystać ze szczególnych przysługujących im na tej podstawie uprawnień lub poszukując innych dróg życiowych, zbliżać się do dominujących w społeczeństwach trzech omawianych państw schematów, tracąc jednocześnie przynajmniej część szczególnych praw. We wszystkich trzech państwach hodowla reniferów jest specyficznym działem gospodarek znajdującym się pod szczególną ochroną i pozostającym nieco na uboczu. Sytuacja ta jest najmniej widoczna w Finlandii, gdzie pasterstwem trudnić mogą się wszyscy mieszkańcy, natomiast najwyraźniejsza w Szwecji – zarówno z przyczyn społecznych, czyli tradycyjnie bardzo niskiej pozycji społecznej lapońskich hodowców reniferów, jak i ekonomicznych, tj. ciągłej konieczności dotowania tej gałęzi gospodarki. I choć dotacje te ukrywane są w dopłatach do cen skupu mięsa reniferów, pozostaje stała świadomość, że zmiany w tym zakresie przyniosłyby prawdopodobnie dramatyczne konsekwencje dla trudniących się hodowlą reniferów przedstawicieli rdzennej społeczności. Jednocześnie, jak

⁵⁵⁴ M. Dudzicz, *Królestwo Norwegii* [w:] S. Wróbel (red.), *Samorząd terytorialny państw europejskich*, Wyd. Naukowe Śląsk, Katowice 2012, s. 470–471.

⁵⁵⁵ Tejże, *Królestwo Szwecji* [w:] tamże, s. 527–531; W. Kostka, *Republika Finlandii* [w:] tamże, s. 576–577.

wskazano powyżej, Saamowie nie sprawują pełnej kontroli nad użytkowanymi obszarami i każda dalej idąca próba zmiany sposobów ich wykorzystywania byłaby równoznaczna z utratą prawa użytkowania. Takie rozwiązania prawne wykluczają możliwość wdrażania potencjalnej „trzeciej drogi”, pozwalającej Saamom na rozwój związany z poważną zmianą kulturową, a jednocześnie skorelowany z dominującymi we współczesnej kulturze Zachodu trendami. Jest to zresztą problem przede wszystkim akademicki, gdyż wśród Saamów brak partii czy stowarzyszeń nawołujących do wdrażania czy choćby poszukiwania własnej drogi rozwoju społeczno-gospodarczego. Hodowla reniferów też różni się współcześnie od historycznego pierwowzoru. I choć wciąż jest to bardzo ciężka fizyczna praca, a właściwie sposób życia, szeroko wykorzystywane są w niej np. współczesne środki transportu od skuterów śnieżnych po śmigłowce, a każda pasterska rodzina ma swe domy w stałych osadach i już nie koczuje w całości wraz ze stadami.

Możliwość wyboru drogi życiowej stojące przed Saamami sprawiają, że należy odróżnić sytuację obu wyodrębniających się grup. Ci bowiem, którzy odeszli od tradycyjnych źródeł utrzymania, potrzebują przede wszystkim wsparcia dla zachowania odrębności kulturowej, i to, jak pokazano, jest im co do zasady zapewniane. Ich sytuacja społeczno-ekonomiczna i jej rozwój jest analogiczny jak w przypadku dominujących części społeczeństw analizowanych państw. Problemem pozostaje więc sytuacja pozostałych, a więc bliższych tradycji części rdzennej społeczności.

Wracając do zarysowanych wcześniej kwestii, centralne jest zagadnienie możliwości samodzielnego wpływania przez Saamów na sytuację tych społeczności, a co za tym idzie – także na kwestie związane z hodowlą reniferów, jej opłacalnością i udziałem w ogóle źródeł utrzymania poszczególnych saamskich rodzin i całych osad. Wydaje się, że w odniesieniu do tego drugiego zagadnienia współczesna sytuacja najkorzystniej wygląda w Norwegii. Choć bowiem to w Szwecji hodowla reniferów jest najsilniej oddzielona od reszty gospodarki państwa, saamscy hodowcy mają mniejszy wpływ zarówno na bieżące, jak i średnio- oraz długookresowe decyzje dotyczące branży, co wynika ze słabej pozycji parlamentu Saamów i dominacji przedstawicieli rządu w organach zarządzających hodowlą reniferów w tym państwie. Z drugiej strony trzeba podkreślić, że w sprawach wewnętrznych poszczególne saamskie wspólnoty (*sameby*) są samorządne, ale samorząd ten obejmuje np. podział pastwisk pomiędzy hodowców czy określanie maksymalnej wielkości posiadanych przez nich stad w ramach uzyskanego ogólnego limitu, ale nie może wskazywać nowych uprzednio nieużywanych pastwisk czy samodzielnie kształtować docelowej liczebności stad w dłuższym okresie. Saamscy hodowcy są więc samodzielni wyłącznie w zakresie bieżącego zarządzania stadami i pastwiskami w ramach *sameby*, do których

należą, choć mają możliwość uczestniczenia w decyzjach na poziomie regionalnym, gdzie po trzech członków w siedmioosobowych organach zarządzających hodowlą reniferów w poszczególnych regionach musi być hodowcami.

Na pierwszy rzut oka sytuacja w Norwegii wydaje się podobna, bo i tu mamy do czynienia z hierarchiczną strukturą, której podstawą są samorządne dystrykty składające się z poszczególnych *siida*, szczeblem pośrednim są zarządy regionalne składające się z przedstawicieli hodowców, rad prowincji i zarządu głównego, a zwieńczeniem – zarząd główny. W Norwegii jednak już w zarządzie głównym trzech na siedmiu przedstawicieli to osoby nominowane przez Sámediggi, a dodatkowo parlament Saamów wydaje się przychylniej wysłuchiwany przez władze państwowe, istnieje umowa regulująca obowiązek prowadzenia konsultacji z Saamami w sprawach ich dotyczących i fundusz ziemi w Finnmark, pozwalający im wpływać na przeznaczenie ziemi, a więc także na możliwość korzystania z niej przez hodowców i ich stada.

Zakres szczególnych regulacji prawnych, istniejące organy i ich skład oraz przyjęta praktyka sprawiają, że saamscy hodowcy reniferów w Norwegii mają większy wpływ na przyszłość swej branży niż ich szwedzcy odpowiednicy. Jest on także większy niż saamskich hodowców w Finlandii, ci bowiem nie mają wyłączności na ten rodzaj działalności, a ich wspólnoty są traktowane analogicznie do spółdzielni zakładanych przez fińskich hodowców i na równych prawach biorą udział w wyborze przedstawicieli do głównego zarządu związku stowarzyszeń hodowców reniferów. W efekcie specyficzne saamskie interesy ustępują w tym przypadku przed interesami hodowców reniferów jako całości, a więc bez względu na pochodzenie etniczne poszczególnych członków czy przynależność do innych struktur społecznych. Powoduje to, że hodowla reniferów traktowana jest jako gałąź gospodarki, a nie forma przejawiania się saamskiej kultury.

Odrębną kwestią jest możliwość decydowania o kierunkach własnego rozwoju przez społeczności Saamów w zakresie innym niż hodowla reniferów. Z jednej strony rdzenne wspólnoty są samorządne w swych osadach. Z drugiej nie oznacza to bynajmniej, że tworzą odrębne jednostki podziału administracyjno-terytorialnego poszczególnych państw nakładające się bądź dublujące istniejące gminy. W rezultacie choć zgodnie z istniejącymi regulacjami mogą współdecydować lub wyrażać swe zdanie w sprawach ich dotyczących, to z wyjątkiem spraw związanych z utrzymaniem i rozwojem kultury obowiązek ich realizacji spoczywa na gminach lub zgodnie z zasadą pomocniczości na jednostkach wyższego rzędu. I to one powinny uwzględniać głos, potrzeby i dążenia rdzennej społeczności w swych planach i działaniach.

Ponownie należy wyróżnić też odrębne sytuacje zależnie od analizowanego regionu. W oczywisty sposób najmniejsze problemy występują tam, gdzie mamy

do czynienia z wysokim udziałem procentowym Saamów w ogóle mieszkańców gminy oraz w tych gminach, które są zobligowane do odpowiednich działań prawem krajowym, czyli tych, które leżą na obszarach uznawanych przez poszczególne państwa za rdzenne, choć różnie nazywanych. Nałożenie obu tych elementów wydaje się w szczególności sposób sprzyjać Saamom we wszystkich trzech gminach obszaru rdzennego w Finlandii i w gminach: Karasjok, Kautokeino, Nesseby, Porsanger, Tana i Kåfjord w Finnmark (Norwegia). W tym drugim przypadku są to gminy (z wyjątkiem Kåfjord), w których zgodnie z regulacjami dotyczącymi funduszu ziemi w Finnmark przedstawiciele (parlamentu) Saamów mogą zablokować każdą decyzję dotyczącą korzystania z ziemi i jej zasobów, a więc te, w których rdzenna społeczność ma szczególne możliwości dbania o utrzymanie swoich specyficznych źródeł utrzymania.

Z powyższych uwag wynika, że największy wpływ na własny rozwój mają Saamowie na obszarach, na których zamieszkują ich najsilniej związane z tradycyjnym stylem życia lokalne społeczności. Są one zainteresowane przede wszystkim jego utrzymaniem i utrwaleniem przy jednoczesnej poprawie własnych warunków bytowych, a więc połączeniem tradycyjnych form gospodarowania z korzystaniem ze zdobyczy współczesnej cywilizacji. Tu jednak pojawia się sygnalizowany już wielokrotnie w niniejszym opracowaniu problem ze wskazaniem osób, które mogą korzystać ze specyficznych uprawnień. Generalnie są to osoby związane z hodowlą reniferów i ich rodziny, przy czym powinno to być ich główne źródło utrzymania. Jeżeli więc – jak w Szwecji – cała branża jest trwale deficytowa, środki na poprawę sytuacji Saamów płynąć muszą z zewnątrz, a więc być kierowane przez państwo. Żyjące tradycyjnie rodziny nie są w stanie same zadbać o poprawę własnego losu, o ile nie porzucą tradycyjnego zajęcia lub choćby nie stanie się ono tylko dodatkowym źródłem dochodów. To jednak oznaczać będzie równocześnie utratę szczególnych uprawnień wynikających z bycia saamskim pasterzem reniferów.

Teoretycznie możliwe byłoby poszukiwanie wzmocnienia sytuacji ekonomicznej branży hodowli reniferów i osób z nią związanych na dwa sposoby – poprzez zwiększenie wielkości stad bądź zmniejszenie liczby zatrudnionych i ich rodzin. Na pierwsze z tych rozwiązań nie może zgodzić się państwo, gdyż oznaczać mogłoby to wzrost nakładów przeznaczanych na dotacje, a jednocześnie ograniczyłoby możliwości rozwoju na Północy innych branż w związku z koniecznością zapewnienia odpowiedniej ilości pastwisk, które ze względów klimatycznych mogą dostarczyć pożywienia dla ograniczonej liczby reniferów. Trzeba pamiętać, że na świecie zachodzi proces ekspansji działalności gospodarczej polegający na eksploatacji surowców Północy. Możliwe jest to dzięki ciągłemu rozwojowi technicznemu i technologicznemu oraz długookresowemu wzrostowi cen surowców na rynkach światowych.

Czynniki te sprawiają, że opłacalna staje się ich eksploatacja w coraz bardziej ekstremalnych warunkach.

Zwiększenie stad reniferów utrwalałoby niepożądaną z ekonomicznego punktu widzenia sytuację, w której pewna część populacji wnosi do gospodarki państwowej mniej, niż wskazywałby na to jej potencjał, a równocześnie domaga się wyrównania poziomu życia z innymi grupami społecznymi. Pozostawanie Saamów na uboczu procesów gospodarczych mogło być tolerowane, a w szwedzkim przypadku wręcz wspierane dopóty, dopóki pozostawali oni także na marginesie życia społecznego i politycznego i nie domagali się wzmocnienia własnej pozycji. Współcześnie, zwłaszcza w państwach promujących ideały równości i praw człowieka, długookresowe utrzymywanie takiej sytuacji wydaje się niemożliwe. Szczególnie Szwecji zależy będzie raczej na ograniczeniu wielkości populacji zaangażowanej w hodowlę reniferów, a w związku z tym objętej specjalnymi przywilejami, co mogłoby się także przełożyć na poprawę wyników ekonomicznych pozostałych hodowców. Na ograniczenie liczby osób zaangażowanych w tradycyjne formy gospodarowania nie mogą jednak przystać Saamowie. Dla nich oznaczałoby to redukcję grup będących w największym stopniu nosicielami saamskiej kultury. Groziłoby więc wzmocnieniem procesów zachodzącej samorzutnie asymilacji etnicznych Saamów w nordyckiej większości.

W rezultacie mamy do czynienia ze swoistym patem: Saamowie swobodnie decydować mogą o rozwoju własnej kultury, o ile nie dotyczy to długookresowego zarządzania branżą hodowli reniferów, w tym zakresie decydujące są plany państwa, które jednak musi uwzględniać interesy Saamów, zwłaszcza tych związanych z tradycyjnymi formami gospodarowania, i dzięki temu objętych szczególną krajową i międzynarodową ochroną prawną. Autochtoni mogą tworzyć lub mają wpływ na tworzenie programów zmierzających do poprawy ich położenia społeczno-ekonomicznego, ale programy te mogą, lecz nie muszą zaakceptować odpowiednie władze, a wdrożyć poszczególne gminy ze środków własnych lub dotacji celowych. O ile władze państwowe lub samorządowe mają własne projekty, Saamowie mogą się wypowiadać w ich sprawie, lecz ich opinie, choć powinny być wysłuchane, nie muszą być wzięte pod uwagę. Społeczność rdzenna nie może natomiast i nie chce projektować zasadniczych zmian zmierzających do znacznej transformacji własnych podstaw ekonomicznych, bo spotkałoby się to z oporem wewnętrznym – ze strony środowisk utrzymujących tradycyjne zajęcia, i zagrożeniem ze strony państw w związku z utratą szczególnych uprawnień wynikających z utrzymywania tradycyjnych form gospodarowania.

W uzupełnieniu zarysowanego obrazu warto wspomnieć o jeszcze dwóch szczególnych grupach i ich sytuacjach. Otóż Finlandia jest bardziej otwarta na kreatywne poszukiwania metod rozwoju społeczności posługujących się

językiem skolt, które utraciły tradycyjne miejsca zamieszkania wskutek przejścia terytoriów przez Związek Radziecki i przez kolejne dziesięciolecia stały się grupą pozbawioną źródeł dochodów i szczególnie ubogą, nawet w porównaniu do pozostałych mieszkających w Finlandii Saamów. Dotyczy to jednak tylko kilku osad wzdłuż północno-wschodniej granicy z Federacją Rosyjską. W Norwegii brak zaś jakichkolwiek szczególnych regulacji dla Saamów morskich zamieszkałych wzdłuż wybrzeża i najdłużej poddawanych procesom asymilacji, którzy w ostatnich dekadach odnajdywali własne korzenie i stanowią miejscami zwarte społeczności. Traktowani są jednak jak ci wszyscy, którzy zerwali kontakt z hodowlą reniferów, choć przecież wiadomo, że działalność ta historycznie nie stanowiła dla nich dominującego źródła utrzymania.

2.4. Współpraca transgraniczna

Choć brak po temu wyraźnego upoważnienia w prawach krajowych, współpraca transgraniczna pomiędzy stowarzyszeniami, jak i Sámediggi przyjmuje od lat pięćdziesiątych–sześćdziesiątych XX w. coraz bardziej zinstytucjonalizowaną formę. Szczególną rolę odgrywała zawsze Nordycka Rada Saamów (obecnie Rada Saamów), która jednoczyła wysiłki rdzennej społeczności w skali regionalnej, tj. w działaniach wobec państw nordyckich oraz szerzej – na forum organizacji międzynarodowych, jako istotna część światowych ruchów rdzennych. Pamiętając, że pierwszy duży powojenny zjazd odbył się w 1952 r., a już na drugim w 1955 r. delegaci z różnych państw i organizacji zrzeszających Saamów uznali, iż konieczne jest powołanie wspólnej organizacji koordynującej ich działania, nie zapominając też o zaangażowaniu Rady Saamów w procesy emancypacji Saamów i innych ludów rdzennych oraz o tym, że przez kolejne dekady stanowiła ona główne forum współpracy transgranicznej rdzennej społeczności, należy uznać, że współpraca transgraniczna Saamów w tym czasie była coraz mocniejsza. Wskazuje na to również zaangażowanie aktywistów z sąsiednich państw, gdy w innych działały się ważne dla ich pobratymców wydarzenia. Spektakularnym tego przykładem były protesty wokół budowy elektrowni wodnej na rzece Alta, na które przybyli Saamowie ze wszystkich trzech omawianych państw. Wydaje się, że świadomość własnej jedności, a w owej jedności – większej siły społecznej i politycznej zdecydowała o tym, że pomimo braku szczególnych prawnych regulacji oraz ciągłych problemów ze zdobyciem odpowiednich środków na finansowanie spotkań i wspólnych działań udawano się taką współpracę stale utrzymywać, rozwijać i wzmacniać. Współcześnie natomiast przekształcenie Nordyckiej Rady Saamów w Radę Saamów w wyniku dokooptowania do jej struktur stowarzyszeń z Federacji Rosyjskiej tym bardziej wskazuje na priorytetowe znaczenie jedności całego ludu w oczach jego

przedstawicieli. Hasło to wyczytać można także w każdym dokumencie programowym przyjmowanym przez kolejne międzynarodowe konferencje Saamów Fennoskandii.

Brak wyraźnych podstaw prawnych, ale przede wszystkim szczupłość środków wpływały na poważniejsze niż w przypadku Rady Saamów trudności z prowadzeniem współpracy transgranicznej przez parlamenty Saamów. Pierwotnie podstawowym problemem było to, że nie powstały one w trzech omawianych państwach w tym samym czasie i parlament w Finlandii, a właściwie poprzedzająca go Delegacja Saamów wyraźnie wyprzedziła powstanie analogicznych organów w dwóch pozostałych państwach, a co za tym idzie – nie miała odpowiednich partnerów do współpracy. Po powołaniu wszystkich trzech parlamentów problem współpracy transgranicznej powrócił, a dążenia do utworzenia wspólnej reprezentacji natrafiły na oba wymienione problemy. Spowodowało to, że wspólna Parlamentarna Rada Saamów powstała dopiero w 2000 r. i pierwotnie łączyła tylko przedstawicieli reprezentujących Sámediggi z Norwegii i Finlandii, do których pobratymcy ze Szwecji dołączyli dwa lata później. Obecnie jest to gremium stałe na bieżąco koordynujące prace trzech izb z – przypomnijmy – rotacyjnym przewodnictwem, które m.in. oznacza reprezentowanie wszystkich Saamów zamieszkałych w trzech omawianych państwach nordyckich. Bieżącą współpracę w ramach Parlamentarnej Rady Saamów uzupełniają odbywające się co trzy lata od 2008 r. konferencje parlamentarne gromadzące wszystkich deputowanych na wspólnych obradach.

Wart podkreślenia w odniesieniu do transgranicznej współpracy pomiędzy Saamami jest fakt, że od 1 stycznia 1995 r. w wyniku czwartego rozszerzenia Szwecja i Finlandia są członkami Unii Europejskiej, a Norwegia, choć jej społeczeństwo dwukrotnie wypowiedziało się w referendum przeciw przystąpieniu, od marca 2001 r. z wyłączeniem Svalbardu (Spitsbergenu) należy do strefy Schengen. Ze względu na plany akcesji państwo to ma pełną zgodność z prawem wspólnotowym (unijnym), a jednocześnie jest członkiem EFTA, co oznacza m.in., że jest zobowiązane do zapewnienia realizacji czterech swobód – w omawianym przypadku przede wszystkim swobodnego przepływu osób. Brak kontroli na granicach wewnętrznych strefy w całej Europie sprzyja rozwijaniu kontaktów interpersonalnych ponad granicami, odpowiada także standardom zawartym w prawie międzynarodowym dotyczącym swobodnego komunikowania się i współpracy członków ludów rdzennych podzielonych współcześnie granicami państwowymi. Warto przy tym wspomnieć, że swoboda przepływu osób w odniesieniu do państw nordyckich jest zjawiskiem dużo wcześniejszym. Rozwijająca się w latach pięćdziesiątych XX w. regionalna współpraca państw nordyckich zaowocowała w 1952 r. utworzeniem Nordyckiej Unii Paszportowej. Swobodnemu przepływowi osób i podejmowaniu pracy sprzyjała bliskość

kulturowa ich mieszkańców, która wpływała na niewielki dystans społeczny wobec przybyszy z innych części Skandynawii w porównaniu z przybyszami z innych stron świata (z wyłączeniem obecnie imigrantów z Estonii).

Rozwój współpracy regionalnej nie oznaczał wprawdzie możliwości posiadania stad reniferów przez saamskich imigrantów z sąsiednich państw, niewątpliwie jednak ułatwiał nawiązywanie kontaktów ponad granicami, a także integrację przy dłuższej trwających pobytach. I choć również obecnie Saamowie z poszczególnych państw nie mogą posiadać reniferów w państwach sąsiednich oraz brakuje stosownych umów, by hodowcy ze swymi stadami mogli przekraczać granicę fińską (i oczywiście rosyjską), to jednak inne formy działalności gospodarczej, a także miejsca pracy stoją otworem przed Saamami z sąsiednich państw i warto pamiętać, że zgodnie z zasadami współpracy nordyckiej nie ma w tym zakresie praktycznie żadnych ograniczeń dla obywateli państw należących do Rady Nordyckiej. Podsumowując, choć wciąż brakuje uregulowań dotyczących międzynarodowej i transgranicznej współpracy Saamów, ona istnieje i jest obecnie bardzo rozbudowana, a w związku z tym stan faktyczny odpowiada międzynarodowym standardom.

2.5. Systemy i instytucje prawne

Saapmi od wielu wieków jest areną ekspansji państw i ludów nordyckich oraz słowiańskich, przez co Saamowie od stuleci podlegali wpływom ich kultury – tym silniejszym, im większa była różnica w rozwoju cywilizacyjnym pomiędzy nimi a obcymi przybyszami. Długoletnie współbytovanie na tych samych obszarach, procesy akulturacji i asymilacji – zarówno przebiegające samorzutnie, jak i w czasach nam bliższych prowadzone coraz bardziej świadomie i celowo – sprawiły, że choć różnice kulturowe istnieją, nie są tak duże, by obejmować niemożliwe do zaakceptowania instytucje społeczne, prawne czy polityczne po którejkolwiek ze stron. Można oczywiście wskazać we współczesnej sytuacji Saamów przykłady takich właśnie odrębnych zjawisk, które jednak są skutecznie włączane do systemów prawnych państw nordyckich. Procesy takie widać np. w odniesieniu do tradycyjnych form organizacji społecznej Saamów – *siida* i *sameby*, w regulacjach dotyczących tradycyjnych praw użytkowania ziemi i wód oraz ich podziału pomiędzy wspólnoty i poszczególne rody czy w wybranych zasadach regulujących hodowlę reniferów, jak choćby w zachowaniu tradycyjnych sposobów znakowania zwierząt. Zauważmy, że we wszystkich tych sprawach nordyccy prawodawcy nie dążą do zmiany prawa zwyczajowego, lecz włączają je do obowiązującego prawa stanowionego. Jednocześnie związane z tym sprawy wewnętrzne, takie jak sposoby znakowania zwierząt w Norwegii i Szwecji, podział pastwisk pomiędzy poszczególnych hodowców

w ramach jednej wspólnoty czy inne wewnętrzne zasady funkcjonowania saamskich wspólnot, pozostają w gestii Saamów i choć ogólne regulacje zawiera prawodawstwo państw nordyckich, o szczegółach decyduje rdzenna społeczność. Wydaje się zatem, że po wiekach coraz silniejszej ingerencji państw nordyckich (i Rosji – Związku Radzieckiego) w funkcjonowanie Lapończyków połączonej z dążeniem do ich asymilacji, a więc zwalczania wszelkich odmienności, doszło w ostatnich dekadach do ukształtowania się zasady, zgodnie z którą te społeczne czy prawne instytucje, którym udało się przetrwać, zostały uznane za część dziedzictwa kulturowego i poddane ochronie prawnej.

Ponownie jednak konieczne jest podkreślenie, że w niniejszym opracowaniu analizowana jest sytuacja w trzech państwach nordyckich pozostających w awangardzie światowych procesów demokratyzacji i ochrony praw człowieka, a jednocześnie w porównaniu zwłaszcza z państwami tzw. nowej Europy niezwykle otwartych na wszelkich obcych, których społeczeństwa cechują się dużo większym poziomem akceptacji inności. Dopóki więc wartości, postawy i zachowania owych obcych i nie naruszają praw indywidualnych innych osób poddanych jurysdykcji tych państw, są łatwo tolerowane, a nawet akceptowane przez większość społeczeństwa. Rozpowszechnienie takich postaw bez wątpienia ułatwia również akceptację odmienności kulturowej Saamów, w tym ich specyficznych instytucji, które przecież po wiekach wspólnego życia nie są bynajmniej tak bardzo obce czy niezrozumiałe dla nordyckiej większości.

2.6. Społeczne uwarunkowania statusu Saamów

Analizując status Saamów, należy raz jeszcze przywołać i podkreślić ich historyczne miejsce w społeczeństwach państw nordyckich. Chodzi tu zarówno o to, że przez wieki pozostawali na marginesie życia społecznego i politycznego, jak i o to, że uważani byli za gorszych od etnicznych nordyków z uwagi na przypisywany im niższy poziom rozwoju kulturowego oraz zajmowanie niższych pozycji w strukturze społecznej. Jak pokazano w poprzednim rozdziale, zachowane źródła historyczne przedstawiały Lapończyków jako plemiona barbarzyńskie, zacofane kulturowo i cywilizacyjnie. Także pierwsi saamscy autorzy dostrzegali i rozumieli ciężące na nich i na ludzie, do którego należeli, odium zacofania i prymitywizmu.

Obiektywnie trudno nie dostrzegać niższego poziomu rozwoju kultury materialnej Saamów utrzymującego się aż do współczesności, ale jednocześnie należy pamiętać o odmiennych uwarunkowaniach wpływających na ścieżki i miary rozwoju kultury saamskiej. Wracamy tu więc do tej samej idei, która legła u podstaw zmiany sposobu myślenia o kierunkach i poziomie rozwoju rdzennych społeczności, a w szerszej skali – o problemach pojawiających się

przy podejmowaniu prób porównywania stopnia rozwoju różnych kultur. Przyjmując współcześnie, że uznanie cywilizacji Zachodu za wzorzec i mierzenie stopnia rozwoju innych społeczności i kultur poprzez porównywanie z nim było formą uzasadnienia faktycznej dominacji państw należących do tego kręgu nad resztą świata i rozciągnięcia ich suwerenności po wyczerpaniu uzasadnienia religijnego, należy wskazać na dwie istotne konsekwencje takiego tradycyjnego podejścia. Otóż, po pierwsze, oznaczało ono, że wszystkie inne kultury i ich nosiciele uznać można za niżej rozwiniętych, a zatem gorszych, oraz że z racji swego zapóźnienia nie są w stanie samodzielnie o sobie decydować, co nakłada na Zachód zarówno prawo, jak i obowiązek decydowania (rządzenia) za nich przynajmniej w teorii w dążeniu do podniesienia ich poziomu rozwoju. Konsekwencją była akceptacja na arenie międzynarodowej istnienia systemu kolonialnego i powierniczego oraz odmawianie uznania państw, które nie były zarządzane przez europejskich kolonizatorów lub od nich zależne, a jednocześnie były zbyt słabe, by trwale stawić opór ekspansji zachodnich potęg. W wymiarze wewnętrznym efektem było zaś uznanie społeczności autochtonicznych za niedojrzałe, w związku z tym niezdolne do udziału w podejmowaniu decyzji, a tym bardziej samodzielnego ich podejmowania, i co za tym idzie – uznanie konieczności odpowiedniego nimi pokierowania. W odniesieniu do Saamów w państwach nordyckich oznaczało to, że uznawano potrzebę wyrwania ich ze stanu „dzikości” poprzez włączenie do „cywilizowanego” społeczeństwa, co owocowało prowadzoną z czasem coraz bardziej świadomie, zwłaszcza przez Szwecję i Norwegię, polityką akulturacji i asymilacji.

Tego typu postawy wydają się historycznie wspólne i dla elit, i dla społeczeństw omawianych państw, a także dla samych Saamów – przynajmniej do czasu, gdy ich ruchy emancypacyjne nie nabrały masowego charakteru, a więc aż do lat osiemdziesiątych XX w. Jeszcze w latach siedemdziesiątych wspomniane wcześniej badania Eidheima wskazywały, że wśród norweskich Saamów, a szczególnie wśród tych zamieszkałych poza prowincją Finnmark, szeroko rozpowszechnione były zachowania zmierzające do ukrycia lapońskiej przynależności etnicznej oraz przyjmowania postaw i podejmowania zachowań przypisywanych stereotypowo norweskiej większości. Akcentowanym przez powołanego autora przykładem była pedantyczna wręcz czystość odwiedzanych przez niego obejść zamieszkiwanych przez Lapończyków niechętnie przyznających się do swego pochodzenia. Miała ona akcentować przynależność ich mieszkańców do uważanej stereotypowo za przywiązującą dużą wagę do czystości nordyckiej większości, a jednocześnie podkreślać odmienność od – zgodnie z istniejącymi stereotypami – brudnych i zaniedbanych Lapończyków. Warto w tym miejscu przypomnieć sposób rozumienia zaczerpniętego z języka szwedzkiego określenia „Lapp”, którego pochodzenie wiąże się zwykle ze

słowem „łata” i interpretuje negatywnie poprzez stereotyp Lapończyka jako dzikusa odzianego w łachmany⁵⁵⁶, choć czasem także jako łatę – niepożądaną naszywkę do dominujących nordyckich większościach.

Negatywne autostereotypy były więc żywe i powszechne wśród członków rdzennej społeczności, a sytuacji bez wątpienia nie poprawiało ich trudne położenie ekonomiczne związane z rosnącą przepaścią w zamożności oddzielającą lapońskich autochtonów zajmujących się hodowlą reniferów w sposób, który uległ niewielkim zmianom od XVI w., od związanych z dynamicznie rozwijającą się zwłaszcza od rewolucji przemysłowej gospodarką osób należących do nordyckiej większości, w tym także potomków wcześniej zasymilowanych Lapończyków. Te wyraźnie dostrzegalne różnice bez wątpienia wpływały na sposób postrzegania Saamów i perspektyw rysujących się przed osobami, które wybierają saamską tożsamość i przywiązanie do tradycyjnego stylu życia. Wzmacniały je jeszcze regulacje prawne istniejące w dominującej politycznie nad sąsiadami Szwecji, gdzie wszak Lapończyk nie mógł brać udziału w życiu publicznym, gdyż nie posiadał prawa głosu, a jednocześnie jego marginalna pozycja polityczna i społeczna utrwalana była przez system edukacyjny skierowany wyłącznie do dzieci hodowców reniferów i oferujący bardzo ograniczone treści i niski poziom. Stereotyp zacofanego dzikusa uzyskiwał w ten sposób oficjalne państwowe potwierdzenie, a istniejące przepisy prowadziły do jego faktycznego wdrażania w rzeczywistości społecznej.

Można oczywiście zasadnie podnosić, że w Norwegii, choć istniała polityka asymilacji, nie wprowadzano zasad segregacji. Trzeba jednak pamiętać, że przez cały wiek XIX państwo to było politycznie zależne od Szwecji, a jednocześnie na tyle bliskie jej kulturowo i społecznie, że trudno wyobrazić sobie, aby ówczesne stereotypy dotyczące Lapończyków znacząco się w tych państwach różniły. Także Finlandia do XIX w. pozostawała częścią Szwecji i bez wątpienia wartości i postawy ówczesnych mieszkańców musiały przynajmniej częściowo pokrywać się z dominującymi w centrum państwa. Nie wydaje się, by późniejsza zależność od Imperium Rosyjskiego przyczyniła się do znaczących zmian w tej sytuacji, zważywszy na fakt, że w państwie tym także istniała hierarchia grup etnicznych, na której szczycie znajdowali się Rosjanie i inne ludy słowiańskie, a ludy Syberii, Dalekiej Północy i Wschodu zajmowały najniższe pozycje.

Jak wspomniano, pierwsze zmiany polityki wobec ludu rdzennego i pozycji prawnej autochtonów związane były z zainteresowaniem ich losem ze strony

⁵⁵⁶ Stereotyp Lapończyka – brudas a wciąż jest obecny zwłaszcza w społeczeństwie szwedzkim. Szerzej zob. Ombudsmannen mot etnisk diskriminering, *Diskriminering av samer – samers rättigheter ur ett diskrimineringsperspektiv*, DO:s rapportserie 2008:1, Stockholm 2008, s. 32.

elit politycznych i społecznych. Przykładem takiego zjawiska było Stowarzyszenie Promocji Kultury Saamów skupiające naukowców i polityków w Finlandii, którego członkowie zafascynowani obyczajami i kulturą autochtonów jednocześnie zdawali sobie sprawę z tego, że ich marginalnej pozycji społecznej, gospodarczej i politycznej są w stanie zaradzić wyłącznie zdecydowane działania ze strony państwa. W rezultacie przez kolejne dziesięciolecia dążyli do poprawy losu Saamów, ale jednocześnie robili to z pozycji paternalistycznych, jednostronnie i bez dopuszczenia ich przedstawicieli do procesu podejmowania decyzji dotyczących zachodzących zmian. Unikając w tej kwestii pochopnych ocen, pamiętać należy, iż faktyczna pozycja członków ludu rdzennego sprawiała, że nie byli oni w stanie samodzielnie skutecznie wpływać na jakiegokolwiek zmiany w ich sytuacji. Interwencja członków większości była zatem niezbędna, gdyż pozwalała ukształtować pierwszych lepiej wykształconych, a przynajmniej posiadających większą wiedzę o otaczającym świecie i jego mechanizmach aktywistów. Ci zaś z kolei mogli pobudzać oddolne ruchy emancypacyjne pozostałych Saamów. Sytuacja w Finlandii była oczywiście specyficzna również z tego powodu, że w wyniku zniszczeń i przesiedleń wojennych większość rdzennej populacji została po jej zakończeniu bez środków do życia, co jednak dotknęło także wszystkich Finów mieszkających na terenach, przez które wiodły drogi odwrotu Wehrmachtu, tworząc podobieństwo doświadczeń, a jednocześnie dlatego, że pierwsze organizacje Saamów w Finlandii nie skupiały się na hodowli reniferów, lecz na sytuacji gospodarczej tego ludu oraz ratowaniu kultury – nieograniczonej jednak do elementów i osób związanych z hodowlą reniferów. Podobna wspólnota wojennych doświadczeń zaistniała wśród mieszkańców północnych rejonów Norwegii i wydaje się, że szczególne zapóźnienie procesów emancypacji z jednej, a wzmacniania statusu prawnego Saamów w Szwecji z drugiej strony było związane historycznie także z brakiem analogicznych wydarzeń w tym państwie. Uniemożliwiło to bowiem szybkie dostarczenie w Saamach takich samych, acz pozostających w opresji ludzi, a więc przełamanie stereotypu żyjącego poza społeczeństwem dzikusa.

Wspomniane czynniki historyczne wpływają na dzisiejszą pozycję Saamów, ale w wyniku procesów ostatnich dziesięcioleci do głosu doszedł jednak jeszcze jeden element. Otóż w procesie ekspansji państw nordyckich na północ ludność rdzenna, stając się coraz bardziej zacofaną i pozostającą na marginesie częścią społeczeństwa, nie miała realnych możliwości obrony ziemi, którą uważała za własną, a którą zajmowali nordyccy koloniści i firmy wydobywcze z poparciem władz państwowych, regionalnych i lokalnych. Zmarginalizowani Lapończycy byli w tej konfrontacji stroną słabszą i z góry przegraną, mogli ewentualnie wzbudzać litość, ale bez wątplenia nie byli w stanie skutecznie przeciwstawiać się nawet ewidentnym przypadkom naruszania ich praw.

Procesy zwiększania zakresu i siły ochrony prawnej autochtonów, a jednocześnie uznawania ich praw zbiorowych i traktowania jako jedności mogącej wypowiadać się wspólnym głosem – podniosły w tego typu sporach ich pozycję i spowodowały, że Saamowie stali się jednym z podmiotów, z którym należy się liczyć przy tworzeniu jakichkolwiek planów i strategii dotyczących Saapmi oraz ich wdrażaniu. O ile pojedynczy hodowca reniferów w dalszym ciągu mógłby pozostawać na pozycji słabszej w porównaniu do planów i działań dużych koncernów czy władz lokalnych lub państwowych, o tyle siła głosu wszystkich Saamów reprezentowanych przez ich parlamenty i stowarzyszenia wydaje się współcześnie nie do pominięcia. Oznacza to, że pomimo mniejszej liczebności przedstawicieli omawianego ludu rdzennego w porównaniu do pozostałej części społeczeństw Norwegii, Szwecji i Finlandii mieszkających na rdzennych obszarach Saamów stali się oni ważnym podmiotem współczesnych procesów społecznych, politycznych i gospodarczych tam zachodzących, choć wciąż jeszcze trudno stwierdzić to samo w odniesieniu do znaczenia Saamów w tych procesach, lecz dotyczących całych państw i ich społeczeństw oraz dziejących się poza obszarami uznawanymi za rdzenne. Niemniej jednak na obszarach rdzennych – w największej mierze w Norwegii, w mniejszej w Finlandii i najmniejszej, acz wciąż znaczącej w Szwecji – stali się obecnie podmiotem, którego nie da się ignorować czy lekceważyć. Ich prawa, jak choćby możliwość zimowego wypasania reniferów na terenach prywatnych, mogą być odbierane przez zamieszkałą tam pozostałą populację, w tym właścicieli tych ziem, jako nadmierne, gdyż przewyższające lub co najmniej naruszające ich własne.

W opisany wyżej sposób stare zjawisko marginalizacji i gwałcenia praw Lapończyków ustępuje współcześnie miejsca sytuacji odwrotnej, gdy prawa te stają się w oczach współmieszkańców sprzeczne z ich interesami, przez co mogą być łatwo uznane za nadmierne. W tym przypadku dystans do członków rdzennej populacji wynikający z istniejących stereotypów i przekonania o własnej przewadze cywilizacyjnej zastępuje niechęć mająca źródło w uznaniu ich za posiadaczy nadmiernych praw gwarantujących realizację ich partykularnych interesów, a przez to zmniejszających możliwości pozostałych mieszkańców. Zamiast przekonania o „sprawiedliwości dziejowej” związanej z przywróceniem Saamom należnej pozycji po wiekach opresji pojawia się więc poczucie krzywdy szerzące się wśród pozostałych mieszkańców, postrzegających pozytywną dyskryminację Saamów jako nadmierną i godzącą w ich interesy.

Zapewne rdzenni współmieszkańcy posiadający prawa identyczne jak pozostała część populacji zamieszkałej na Północy byłiby dla niej po zwalczeniu dziedziczonych stereotypów łatwiej akceptowalni, jednak gwałtowna przemiana wcześniej zapomnianych i podporządkowanych w równoprawnych, a w pewnych zakresach uprzywilejowanych jest dużo trudniejsza do zaakceptowania.

Tym bardziej że choć początki poważniejszych działań zmierzających do emancypacji Saamów przypadają na lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX w., znaczące zmiany prawne zaszły przede wszystkim w latach dziewięćdziesiątych. Minęło więc zaledwie 25 lat, a to okres dość krótki w życiu społeczeństw – zbyt krótki, by gruntownie zmienić wartości i postawy poszczególnych ludzi już choćby z tego powodu, że wśród mieszkańców Północy jest bardzo wielu takich, którzy dobrze pamiętają zgoła inną rzeczywistość, w której miejsce przedstawiciela rdzennej społeczności lepiej oddawało miano „Lapończyk”. Mamy więc do czynienia obecnie z nałożeniem się z jednej strony historycznej pamięci o wcześniejszej niższej pozycji społecznej Lapończyków, a z drugiej – ze współczesnym doświadczeniem postrzeganego jako nadmierne uprzywilejowania.

Zarysowaną sytuację należy uzupełnić jeszcze jednym istotnym, jak się wydaje, uwarunkowaniem. Otóż warto pamiętać, że północne regiony Norwegii, Szwecji i Finlandii wciąż są wyraźnie różne od pozostałej części terytoriów tych państw. Wyrazem zrozumienia dla tego faktu było to, że gdy w 1995 r. do Unii Europejskiej przystąpiły Szwecja i Finlandia, wśród celów polityki spójności pojawił się cel nr 6 – rozwój słabo zaludnionych regionów nordyckich⁵⁵⁷. Nie chodzi tu o to, że są to regiony najuboższe – ultraperyferyjne i lokujące się poniżej 75% średniej unijnej PKB na mieszkańca, choć wyraźnie poniżej średniej unijnej plasuje się północna Finlandia, lecz o to, że mają specyficzną strukturę udziału różnych sektorów gospodarki w ogóle wytwarzanego PKB. I tak w północnej Finlandii mamy do czynienia z dominacją leśnictwa, w północnej Norwegii – rybołówstwa, ale przy głębokim zapóźnieniu przemysłu, a w północnej Szwecji z absolutną dominacją przemysłu wydobywczego. Wszystkie trzy regiony bardzo odstają od średniej unijnej w zakresie udziału sektora handlu i usług⁵⁵⁸.

Opisane przypadki pokazują, jak specyficzne warunki klimatyczne przekładają się na możliwe kierunki rozwoju gospodarczego poszczególnych regionów, uniemożliwiając prowadzenie wielu rodzajów aktywności znanych z obszarów posiadających klimat bardziej sprzyjający rolnictwu. Hodowla reniferów nie jest ani zajęciem szczególnie dochodowym, ani nie generuje większych wpływów do skarbu państwa, przeciwnie – otrzymuje zwykle pomoc publiczną. Sprawia to, że Saamowie – hodowcy reniferów, choć nie są już zmarginalizowaną i skrajnie ubogą częścią społeczeństwa, zwłaszcza ci, którzy utrzymują dominację pasterstwa reniferów w ogóle przychodów swego gospodarstwa domowego, pozostają statystycznie w gorszej sytuacji materialnej od osób działających w innych

⁵⁵⁷ I. Pietrzyk, *Polityka regionalna Unii Europejskiej i regiony w państwach członkowskich*, PWN, Warszawa 2000, s. 116–118.

⁵⁵⁸ *GDP at regional level*, [online] Eurostat, http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/GDP_at_regional_level#Regional_GDP_per_capita (dostęp 30.11.2015).

sektorach gospodarki i rejonach państwa. Przy czym, z wyłączeniem Finlandii, nadmiernie rozbudowując inne źródła przychodów (np. dynamicznie rozwija się w ostatnich trzech dekadach na Północy turystyka etniczna i ekologiczna), ryzykują utratę praw do wypasu reniferów i korzystania z zasobów ziemi i wód w tradycyjny sposób, a więc odcięcie od tego źródła utrzymania.

Warto mieć świadomość, że choć technika i technologia ułatwiły pracę pasterza reniferów, zajęcie to nadal jest pracochłonne, niebezpieczne i łączące się z długotrwałym pozostawaniem poza stałym miejscem zamieszkania w ekstremalnych warunkach klimatycznych. Taki charakter pracy i jej niska opłacalność we współczesnym społeczeństwie konsumpcjonistycznym, nawet w warunkach egalitarnych społeczeństw nordyckich, utrwala, a przynajmniej utrudnia przełamywanie kulturowych stereotypów i autostereotypów. W połączeniu ze specyfiką rozwoju gospodarczego Północy sprzyja podejmowaniu decyzji o migracji do innych, wyżej lub inaczej rozwiniętych regionów. Otwarte pozostaje pytanie o jakość życia tych przesiedleńców, jeżeli np. badania w Norwegii wskazują, że to właśnie Saamowie bytujący poza obszarem rdzennym najczęściej skarżą się na trudne warunki egzystencji i słabe zdrowie⁵⁵⁹.

Raz jeszcze warto przypomnieć, że tradycyjnie żyjący Saamowie, choć ich pozycja polityczna i prawna wzrosła w ostatnich dekadach, nie są obiektem codziennego zainteresowania polityków czy społeczeństw poza obszarem rdzennym. Żyjąc na Północy, w oddaleniu od centrów politycznych i znaczących skupisk ludności, siłą rzeczy pozostają na uboczu życia społecznego. Na co dzień większe społeczne emocje budzi np. napływ imigrantów niż żyjący na Północy, od wieków otoczeni przez nordyków i zintegrowani Saamowie. Zwłaszcza że ci z nich, którzy mieszkają i pracują gdzie indziej, niewiele różnią się od swych nordyckich sąsiadów i jeżeli nawet zachowali i kultywują własną odmienność etniczną, to nie jest ona obecnie szczególnie stygmatyzująca. Autochtoni zajmujący się hodowlą reniferów są zbyt odlegli, a pozostali zbyt bliscy reszcie nordyckich społeczeństw, by stale pozostawać w centrum uwagi. Trzeba medialnego wydarzenia, by temat saamskich hodowców reniferów mógł przedostać się do dyskursu społecznego, czego przykładem było zainteresowanie, jakie wywołał młody hodowca reniferów, przedstawiając swój *joik* w szwedzkim programie typu „mam talent”. Zainteresowanie i rozgłos okazały się tak duże, że dały mu zwycięstwo w całej edycji w 2014 r. Co ciekawe – wykonawca, Jon Henrik Fjällgren, jest z pochodzenia Kolumbijczykiem w dzieciństwie adoptowanym przez saamską żyjącą tradycyjnie rodzinę. Jego *joik* opowiadający

⁵⁵⁹ K.L. Hansen, M. Melhus, E. Lund, *Ethnicity, self-reported health, discrimination and socio-economic status: a study of Sami and non-Sami Norwegian populations*, „International Journal of Circumpolar Health” 2010, Vol. 69, No. 2, s. 119–120.

o tęsknocie za zmarłym nagle przyjacielem przypomniał o trudach i niebezpieczeństwach, z jakimi mierzyć muszą się każdego dnia pasterze z Dalekiej Północy, a stając się wydarzeniem o dużym rozgłosie w kręgu kultury popularnej, przyniósł zapewne więcej dla społecznej świadomości istnienia i odmienności Saamów w szerokich kręgach społeczeństwa niż działalność wyspecjalizowanych, lecz działających w klasyczny sposób organów i stowarzyszeń⁵⁶⁰. Warto przy okazji odnotować, że wspomniany powyżej młody wykonawca, rozmawiając przed kamerami z jurorami programu, wspominał, iż w młodości spotykały go szyderstwa ze strony rówieśników w związku z tym, że należał do rodziny saamskich hodowców reniferów. Doniesień o występowaniu takich zachowań można odnaleźć sporo, a ich szersze zestawienie i omówienie zawierają np. powołany już raport ombudsmana ds. dyskryminacji etnicznej oraz późniejsze raporty ombudsmana ds. dyskryminacji⁵⁶¹.

Głosy o konieczności zmiany polityki wobec Saamów są obecne nie tylko w relacjach indywidualnych, ale rozbrzmiewają także w przestrzeni publicznej. Widocznym przykładem takiego zjawiska są postulaty artykułowane przez prawą, ksenofobiczną i antyimigrancką część szwedzkiej sceny politycznej, mówiące o konieczności likwidacji specjalnych przywilejów dla Saamów. Należy jednak podkreślić, że motywy takich postulatów mają różne podłoże. Jak mówił np. jeszcze w 2008 r. obecny przywódca partii Szwedzcy Demokraci (Sverigedemokraterna) Jimmie Åkesson: „Nie występujemy przeciwko wszystkim Saamom, lecz tylko tym, którzy hodują stada reniferów i stanowią nie więcej niż 10 procent wszystkich Saamów. Należy to wyraźnie podkreślić. W prowincji Norrland wszyscy właściwie obywatele podlegają dyskryminacji [ze strony pasterzy reniferów – G.B.]. Jest istotą naszej ideologii, że nie powinniśmy mieć żadnych szczególnych praw w oparciu o pochodzenie etniczne”⁵⁶². I choć Szwedzcy Demokraci uznawani są za skrajnie prawicową część sceny politycznej, w wyborach z 2014 r. zdobyli prawie 13% głosów i stali się trzecią siłą szwedzkiego parlamentu (wpro-

⁵⁶⁰ Joik Jona Henrika Fjällgrena i jego rozmowa z jury programu, [online] <https://www.youtube.com/watch?v=woEcdqqbEVg> (dostęp 30.11.2015).

⁵⁶¹ Ombudsmannen mot etnisk diskriminering, *Diskriminering...* W 2009 r. w Szwecji utworzony został jeden urząd ombudsmana ds. dyskryminacji z istniejących wcześniej czterech zajmujących się: dyskryminacją ze względu na płeć (istniał od 1980 r.), dyskryminacją ze względu na przynależność etniczną (od 1986 r.), dyskryminacją dzieci (od 1993 r.) i dyskryminacją ze względu na orientację seksualną (od 1999 r.). Szerzej zob. M. Grzybowski, *Elementy koncepcji państwa prawa w szwedzkich aktach konstytucyjnych* [w:] M. Aleksandrowicz, A. Jamróż, L. Jamróż (red.), *Demokratyczne państwo prawa. Zagadnienia wybrane*, Wyd. Temida 2, Białystok 2014, s. 81.

⁵⁶² Cyt. za: *Sweden Democrats call for end to Sami privileges*, „The Local”, 3.05.2008, [online] <http://www.thelocal.se/20080503/11520> (dostęp 30.11.2015).

wadzili doń 49 deputowanych na 349)⁵⁶³. Obecnie wraz z napływem do Europy kolejnych imigrantów z Bliskiego Wschodu głoszone przez partię hasła anty-saamskie przykryte zostały przede wszystkim antyislamskimi i antyimigracyjnymi, dzięki którym poparcie dla tej partii sięga już 25% i jest najwyższe spośród partii obecnych na szwedzkiej scenie politycznej⁵⁶⁴. Trudno nie zauważyć, że jednym z postulatów Szwedzkich Demokratów jest natychmiastowe rozwiązanie parlamentu Saamów w Szwecji, co przy ostatnich zmianach na wewnętrznej scenie politycznej stawia pod znakiem zapytania proces uznania praw Saamów jako ludu rdzennego, a w szerszej perspektywie – uznania jakichkolwiek praw zbiorowych wszelkich obecnych w tym państwie grup etnicznych.

Postulat rozwiązania parlamentu Saamów jest obecny także w programie norweskiej Partii Postępu (Fremskrittspartiet), która po zdobyciu w elekcji parlamentarnej w 2013 r. ponad 16% głosów weszła w skład centroprawicowej koalicji rządowej. Wśród Prawdziwych Finów (Perussuomalaiset), których granicą popularności w dotychczasowych elekcjach w Finlandii było 20%, hasła anty-saamskie są mniej widoczne, jednak ich dwa ważne postulaty, tj. konieczność zwiększenia wsparcia państwa dla budowy i wzmocnienia fińskiej tożsamości oraz ograniczenia przywilejów językowych mniejszości szwedzkojęzycznej, można uogólnić na inne mieszkające w Finlandii mniejszości etniczne. Tak jak w całej Europie w trzech omawianych państwach wraz z narastaniem problemu uchodźców z Bliskiego Wschodu rośnie poparcie dla partii głoszących hasła antyimigranckie, co w przypadku tych państw oznacza jednocześnie wzmocnienie tej części sceny politycznej, która jest przeciw utrzymywaniu jakichkolwiek przywilejów dla przedstawicieli ludu rdzennego, choć – co warto raz jeszcze podkreślić – każda z wymienionych partii odżegnuje się od koncepcji przymusowych działań zmierzających do asymilacji tej mniejszości.

Gdy przewodniczący Szwedzkich Demokratów Åkesson wyraźnie odróżnia Saamów zajmujących się pasterstwem reniferów od pozostałych, to odnosi się nie tylko do konfliktów pomiędzy właścicielami ziemi na Północy a użytkującymi ją hodowcami, ale jednocześnie, choć zapewne nieintencjonalnie, do dawnych sprzeczności pomiędzy hodowcami i pozostałymi Saamami. Wyróżnić tu można w istocie trzy typy podmiotów o różnych uprawnieniach, począwszy od osób, które czują się Saamami, lecz z różnych przyczyn nie figurują w spisach wyborców do rdzennych parlamentów (a więc w świetle prawa nie są traktowane

⁵⁶³ *Val till riksdagen 2014*, [online] Valmyndigheten, <http://www.val.se/val/val2014/valnatt/R/rike/index.html> (dostęp 30.11.2015).

⁵⁶⁴ *Szwecja: Rośnie poparcie dla nacjonalistów*, „Rzeczpospolita”, 20.08.2015, [online] <http://beta.rp.pl/Polityka/308209914-Szwecja-Rosnie-poparcie-dla-nacjonalistow.html> (dostęp 30.11.2015).

jako Saamowie), przez osoby, które figurują we wspomnianych spisach, jednak dla nich lub ich rodzin hodowla reniferów nie jest podstawowym zajęciem, skończywszy na najwęższej grupie składającej się z osób, dla których hodowla reniferów jest głównym źródłem dochodów. Tym trzem grupom podmiotów przysługują różne prawa i różny zakres ich ochrony wynikający z obowiązujących w każdym z trzech omawianych państw aktów prawnych⁵⁶⁵. Choć nierówności te wydają się logiczne uzasadnione jako zmierzające do zapewnienia najszerszej ochrony tym Saamom, którzy są najbliżsi tradycyjnej kulturze, powodują jednak sprzeczności pomiędzy wymienionymi grupami mogące prowadzić do osłabiania jedności i konfliktów wewnątrz rdzennej społeczności. O ile osoby pozostające poza rejestrami mają w takiej sytuacji bardzo ograniczone możliwości artykułowania swojego niezadowolenia, o tyle sprzeczności pomiędzy hodowcami i pozostałymi Saamami zawsze rodziły napięcia i konflikty i odbijały się na spójności całej społeczności. Historycznie sytuacja taka była najwyraźniejsza w Norwegii i różnicowała zwłaszcza Lapończyków górskich i morskich, natomiast obecnie najbardziej wyrazista jest w Szwecji. W Norwegii środkiem zaradczym na to było wprowadzenie odpowiedniego systemu wyborczego premiującego społeczność tradycyjne, w Szwecji zaś pełna proporcjonalność skutkuje znacznym rozdrobnieniem w tamtejszym Sámediggi. Fakt, że osoby, które nie figurują w spisach saamskich wyborców mają utrudnioną możliwość artykulacji swych postulatów, nie oznacza, że ich nie wyrażają. Okoliczność ta wprowadza dodatkowe problemy w relacjach pomiędzy Saamami a grupą większościową oraz wewnątrz rdzennej społeczności⁵⁶⁶.

3. Status Saamów w państwach nordyckich jako ludu rdzennego

Końcowe rozważania warto usystematyzować, wyróżniając trzy zakresy: faktyczną realizację zasad równości indywidualnej i niedyskryminacji, faktyczną ochronę praw kulturowych – obojętne czy rozumianych jako uprawnienie przysługujące jednostce, lecz możliwe do zrealizowania wyłącznie poprzez udział w zbiorowości, czy jako prawo zbiorowe – i wreszcie faktyczny zakres

⁵⁶⁵ W Finlandii kategoryzację tę uzupełniają Saamowie posługujący się językiem skolt przesiedleni z obecnej Federacji Rosyjskiej.

⁵⁶⁶ O doświadczeniach i poglądach kilku spośród takich osób żyjących w Finlandii zob. E. Sarivaara, S. Uusiautti, K. Määttä, *Position and Identification of the Non-Status Sámi in the Marginal of Indigeneity*, „Global Journal of Human Social Science, Arts & Humanities” 2013, Vol. 13, Issue 1.

samodzielności Saamów w trzech omawianych państwach, czyli samostanowienia wewnętrznego.

Pierwszy z wymienionych zakresów jest we wszystkich trzech państwach gwarantowany prawnie i obudowany odpowiednimi organami oraz instytucjami nadzorującymi wdrażanie istniejących uregulowań, a także stosownym przekazem społecznym mającym ułatwiać kształtowanie pożądanych postaw. Bez wątpienia państwa nordyckie pozostają w światowej czołówce państw wspierających rozwój standardów międzynarodowych dotyczących ochrony praw człowieka, jak i faktycznie je wdrażających. Odpowiednie regulacje dotyczące ochrony praw jednostek wynikają z ratyfikowanych zobowiązań międzynarodowych, ale istnieją też w prawie wewnętrznym, w szczególności w obowiązujących konstytucjach. We wszystkich trzech państwach są one przestrzegane, natomiast w przypadkach ich naruszeń uruchamiane są skuteczne procedury sądowe, a omawiane państwa uznają także w tym zakresie jurysdykcję sądów międzynarodowych. Nie wydaje się zatem, by potrzebne i celowe było dodatkowe, obok zasad powszechnie obowiązujących, wprowadzanie zakazów dyskryminacji do regulacji wewnętrznych dotyczących Saamów. Pogląd ten uzasadniają doświadczenia z dotychczasowych sytuacji związanych z naruszaniem praw człowieka w odniesieniu do osób należących do rdzennej społeczności, które są w odpowiedni sposób wyjaśniane bądź kończą się wyrokami sądowymi, a osoby pokrzywdzone mogą liczyć na wsparcie odpowiednich organów państwowych, w szczególności pręźnie we wszystkich trzech państwach działających ombudsmanów. Należy zatem uznać, że pozycja prawna Saamów jako jednostek należących do społeczeństw Norwegii, Szwecji i Finlandii przeszła w ciągu ostatnich stu lat radykalną metamorfozę i należący do tej grupy etnicznej przestali być traktowani jako osoby gorszej kategorii nieposiadające odpowiednich kompetencji do decydowania o sobie i otaczającej rzeczywistości, a przez to np. pozbawione biernego i czynnego prawa wyborczego. Do połowy XX w. te nierówności zostały zniesione, a w kolejnych dekadach następował proces faktycznego wdrażania zasad równości, co oznaczało m.in. zwiększenie świadomości prawnej i obywatelskiej Saamów oraz udrażnianie i dostosowywanie do ich potrzeb procedur walki z pojawiającymi się naruszeniami, jak choćby powołanie w Szwecji ombudsmana ds. dyskryminacji ze względu na przynależność etniczną w 1986 r. Formalne gwarancje zasad równości i niedyskryminacji w odniesieniu do ludności rdzennej wydają się odpowiednio zapewnione i zrealizowane w omawianych państwach.

Odrębnym problemem był i pozostaje odbiór społeczny Saamów i ich równouprawnienia. Wciąż żywe społecznie są tradycyjne stereotypy przedstawiające Saamów jako zacofanych Lapończyków, a więc brudnych dzikusów nieumiejących dostosować się do realiów współczesnego świata. Potwierdzają

to raporty ombudsmanów opierające się na danych badawczych wskazujących np., że wśród zamieszkałej na Północy młodzieży osoby o saamskiej przynależności etnicznej dużo częściej niż etniczni nordycy skarżą się na przypadki prześladowania w szkołach czy dyskryminację w pracy i życiu codziennym. Co ciekawe – dzieje się tak właśnie na północy Norwegii i Szwecji, czyli tam gdzie Saamów utrzymujących silny związek z własną kulturą mieszka najwięcej, choć raczej poza ich największymi skupiskami i osadami, w których stanowią większość mieszkańców. Na południu Saamowie i ich kultura nie budzą zwykle takich emocji, co zapewne wynika przede wszystkim z geograficznego oddalenia i unikatowości zjawiska, jakim jest saamska kultura dla zamieszkałych na południu swych państw nordyków. Zresztą, jak wspomniano, ich zainteresowanie i często negatywne emocje wiążą się głównie z napływającymi do Skandynawii imigrantami. Łatwo obserwowalny, czasem wręcz uderzający dystans kulturowy pomiędzy przybyszami a rodowitymi Norwegami czy Szwedami ułatwia bagatelizowanie różnic pomiędzy grupami dominującymi a Saamami, z którymi przez wieki dzielili część zamieszkiwanych obszarów i których kultura przejęła w tym czasie wiele nordyckich wzorców.

Niemniej jednak stereotypy dotyczące członków rdzennej społeczności wciąż istnieją i zwłaszcza na Północy są dość żywe, wpływając na relacje międzyludzkie i międzyetniczne. Pamiętajmy jednak, że odwrót od polityk segregacji i asymilacji nastąpił stosunkowo niedawno i wciąż po obu stronach żyją osoby, które pamiętają zarówno odseparowywanie „dzikich” lapońskich pasterzy reniferów od „normalnego” społeczeństwa w Szwecji, jak i przymusową norwegizację. Stosunkowo niedawna jest również zmiana wizerunku Saamów przedstawianego w programach szkolnych i mediach. Kwestie wygaszania dyskryminacji ludności rdzennej w szkołach czy w życiu codziennym wydają się obecnie przede wszystkim związane z upływem odpowiedniego czasu, w którym nastąpi wymiana pokoleń i równość Saamów stanie się dla pozostałych członków omawianych społeczeństw sprawą naturalną, a niewymuszoną przepisami.

3.1. Ochrona kultury wobec standardów międzynarodowych

Drugą kwestią, którą należy wziąć pod rozwagę, jest ochrona praw kulturowych rozumianych zarówno jako prawa jednostki, których realizacja możliwa jest wyłącznie w grupie, bądź jako prawa zbiorowe. Jak pokazano w pierwszym rozdziale, to drugie rozumienie wydaje się rodzić szerszą ochronę i szersze uprawnienia, choć jego stosowanie po zakończeniu II wojny światowej było przez społeczność międzynarodową dopuszczane przede wszystkim w odniesieniu do całych społeczności zamieszkujących nowo powstające państwa post-

kolonialne bez brania pod uwagę ich wewnętrznego zróżnicowania etnicznego. Nie jest to jednak rozwiązanie możliwe do zastosowania i odpowiadające potrzebom mniejszości etnicznych i narodowych, a w szczególności nowej w prawie międzynarodowym kategorii ludów rdzennych (być może z wyłączeniem Grenlandii, uważanej za terytorium wciąż podlegające dekolonizacji, i zamieszkujących ją Inuitów). W przypadku omawianych państw nordyckich sytuacja jest dość jednoznaczna. Norwegia wprost uznaje zbiorowe prawa Saamów, co potwierdziła, ratyfikując m.in. konwencję MOP nr 169 i nie zgłaszając odpowiednich uwag w trakcie i po głosowaniu nad przyjęciem deklaracji. Szwecja przez lata była niechętna uznaniu praw zbiorowych przysługujących Saamom i wyprowadzała swe zobowiązania z praw kulturowych jednostek, jako możliwych do realizacji wyłącznie w grupie. Nie tylko wskazuje na to wewnętrzna polityka państwa wobec autochtonów, ale także świadczą o tym słowa przedstawicielki Szwecji występującej podczas sesji Zgromadzenia Ogólnego, na której przyjęta została deklaracja poświęcona ludom rdzennym. Wyraźnie wskazywała ona, że reprezentowane państwo, choć rozpoznaje istnienie praw zbiorowych, ma bardzo wiele zastrzeżeń do uznania, że powinny one mieć zastosowanie w przypadku Saamów, a jednocześnie akcentowała, że w każdym przypadku muszą one ustępować przed jednostkowymi prawami człowieka, których realizacja ma absolutne pierwszeństwo. Stanowisko to zostało w ciągu ostatniej dekady w pewnym zakresie zrewidowane, jednak zmiany nie następowały w wyniku transformacji postaw kolejnych ekip rządowych czy szerzej – elit politycznych i społecznych, lecz były wymuszane niekorzystnymi dla Szwecji orzeczeniami sądów międzynarodowych. Stanowisko Finlandii w tym zakresie sprzyja uznaniu Saamów za społeczność posiadającą podlegające ochronie prawa zbiorowe wynikające z międzynarodowych standardów dotyczących ochrony ludów rdzennych, choć po wyraźnym i jednoznacznym wsparciu z początków procesu emancypacji czy okresu końcowych prac nad deklaracją nastąpił wyraźny spadek zainteresowania sytuacją Saamów i spowolnienie prac nad kształtowaniem dalszych prawnych regulacji. Należy pamiętać, że po 2005 r. rozpoczął się proces negocjacji zmierzających do wdrożenia specjalnej nordyckiej konwencji dotyczącej Saamów i zgodnie z pierwotnymi planami negocjacje te powinny zostać zakończone przyjęciem umowy w 2016 r. Można więc przyjąć, że spowolnienie prac nad przekształcaniem statusu prawnego Saamów i jego dostosowywaniem do międzynarodowych standardów wynika także, o ile nie przede wszystkim, z oczekiwania na przyjęcie tej konwencji oraz ostateczny kształt szczegółowych regulacji, które będą ważyć na rozwiązaniach zawartych w prawie wewnętrznym trzech omawianych państw. Z tego powodu wcześniejsze wdrażanie jakichkolwiek rozwiązań mogłoby okazać się bezcelowe wobec konieczności implementacji norm ujętych w przygotowywanej konwencji.

Wracając do praw kulturowych, odróżnić należy sytuację w zakresie utrzymania, rozwoju i możliwości posługiwania się językami saamskimi, w zakresie utrzymania i rozwoju zwyczajów i tradycji, w tym ubioru, muzyki, w zakresie ochrony i restytucji miejsc i przejawów kultury materialnej Saamów, wreszcie w zakresie utrzymania, rozwoju i ochrony tradycyjnego stylu życia, w szczególności korzystania z tradycyjnych źródeł utrzymania. W odniesieniu do pierwszego ze wspomnianych zakresów należy uznać, że sytuacja Saamów odpowiada międzynarodowym standardom, członkowie ludu rdzennego cieszą się swobodą wyboru języka nauczania, a wszystkie trzy państwa stwarzają odpowiednie warunki, by zapewnić możliwość nauki języka rdzennego także poza obszarami uznawanymi za rdzenne. Choć nie zawsze jest to możliwe w formie klasycznych zajęć, podejmowane w ostatnich latach działania zmierzające do udostępnienia odpowiednich kursów w formie kształcenia na odległość wydają się gwarantować każdemu zainteresowanemu przedstawicielowi rdzennej społeczności możliwość nauki języka. Jednocześnie należy zauważyć, że w pewnym uproszczeniu kształcenie w języku rdzennym jest możliwe na obszarach uznawanych za rdzenne dla Saamów, natomiast poza nimi możliwe jest wyłącznie nauczanie języka jako jednego z przedmiotów, uzupełniane zwykle kursem poświęconym kulturze Saamów. Problemy z nauczaniem języka i w języku saamskim wynikają z dwóch przyczyn: szczupłości odpowiednio przygotowanej kadry i braku środków (wydaje się, że daleko większe znaczenie ma pierwsza z wymienionych przyczyn). Warto także zwrócić uwagę, że rodzice należący do saamskiej grupy etnicznej w różnym stopniu w zależności od państwa dążą do tego, by ich dzieci nabierały odpowiednich kompetencji językowych w szkołach. Wyraźnie rzadziej szkoły i klasy z saamskim językiem wykładowym, a także saamski jako język nauczany równoległe do języka państwowego wybierają dla uczniów rodzice w Szwecji.

Jeżeli chodzi o możliwość używania języka saamskiego na różnych płaszczyznach życia, w tym w kontaktach z administracją i sądami, jest to we wszystkich trzech państwach zagwarantowane we wskazanych w odpowiednich ustawach gminach oraz w organach, których jurysdykcja obejmuje te gminy. Poza nimi, tam gdzie jest to dopuszczalne i z różnych przyczyn mogłoby być wskazane, właściwe organy starają się unikać wprowadzania dodatkowego języka procedowania, a jeżeli już decydują się na jego wprowadzenie, wiąże się to zwykle z silnymi konfliktami dzielącymi podejmujące decyzje rady gmin i prowincji oraz lokalne społeczności na strony złożone z członków o odmiennym pochodzeniu etnicznym. Najlepsza sytuacja jest w Finlandii, gdzie we wszystkich czterech najbardziej wysuniętych na północ gminach procedowanie w języku saamskim jest nie tylko dopuszczalne prawnie, ale również powszechne. Oznacza to, że Saamowie mieszkający w głównych skupiskach autochtonów

w Finlandii, a więc zwłaszcza w okolicach jeziora Inari, mogą posługiwać się własnym językiem na każdej płaszczyźnie życia, w tym w kontaktach z administracją w rejonie swego zamieszkania. Finlandia jest jedynym spośród omawianych państw, w którym język saamski jest językiem urzędowym na właściwie całym współczesnym Saapmi, choć – jak pamiętamy z początku rozdziału II – prawdopodobnie niegdyś obszar występowania plemion lapońskich sięgał dużo dalej na południe, a plemiona fińskie zajmowały przede wszystkim przebiegający równoleżnikowo pas na północ od Zatoki Fińskiej. Z odmienną sytuacją mamy do czynienia w pozostałych państwach. W Szwecji obszar, na którym zgodnie z prawem saamski jest językiem urzędowym, obejmuje siedemnaście gmin ciągnących się pasem z południa na północ, począwszy od regionu Jämtland, przez Västerbotten do Norrbotten, nie obejmuje natomiast gmin leżących nad Zatoką Botnicką. Można jednak uznać, że język saamski może być używany w kontaktach z administracją wszędzie tam, gdzie prowadzony jest wypas reniferów i występują osiedla ich właścicieli, co w dużym stopniu odpowiada obszarowi uznawanemu za Saapmi. W Norwegii zaś obowiązkowo obejmuje zaledwie sześć gmin w prowincji Finnmark, co odpowiada głównym skupiskom górskich Saamów, wśród których wciąż powszechne jest pasterstwo reniferów. Oznacza to jednak pominięcie tradycyjnych skupisk Saamów morskich ciągnących się wzdłuż wybrzeża od prowincji Nord-Trøndelag na północ oraz siedzib pasterzy reniferów w innych regionach, w tym np. położonych w środkowej części państwa *sameby* Saamów leśnych, którzy przez wieki napłynęli ze Szwecji. Regulacje prawne dopuszczają wprowadzenie saamskiego jako języka urzędowego także w innych gminach, jednak poza Finnmark próby tego typu wywołują silne konflikty społeczne i są torpedowane przez nordycką większość. W efekcie w kontaktach z administracją język saamski w Norwegii jest stosowany wyłącznie w niewielkiej, położonej najbardziej na północy części Saapmi, choć należy podkreślić, że jest to ten fragment obszaru rdzennego, na którym udział Saamów w całej populacji jest największy.

Języki saamskie są więc równoprawne państwowym na znacznych obszarach omawianych państw, a najgorsza sytuacja jest w Norwegii. Oznacza to jednak tylko tyle, że posługują się nimi Saamowie oraz te pozostałe społeczności, na których ciąży taki obowiązek prawny. W kontaktach w dowolnych sytuacjach życiowych z osobami innymi niż należące do omawianej grupy etnicznej nieodzowna jest znajomość języka państwowego. Nie wydaje się, by sytuacja ta mogła się w kolejnych latach zmienić, bo szersze rozpowszechnienie znajomości języków saamskich, obok wspomnianych wcześniej problemów, takich jak brak odpowiednich środków czy wykwalifikowanych nauczycieli, ograniczone jest przede wszystkim niechęcią nordyckich większości do nauki tego języka jako zbędnego w życiu oraz niechęcią do jego stosowania jako języka wciąż

stereotypowo gorszej i zajmującej niższe pozycje grupy społecznej. Zapewne by zmienić ten obraz, konieczne byłoby wprowadzenie na obszarach rdzennych obowiązkowej nauki saamskiego jako języka dodatkowego dla wszystkich uczniów bez względu na ich pochodzenie etniczne, choć i to mogłoby okazać się niewystarczające, gdyby spotkało się z silną niechęcią społeczną.

Tego typu zastrzeżeń nie należy podnosić wobec innych zewnętrznych przejawów kultury Saamów, takich jak zwyczaje, strój czy muzyka. Ich utrzymanie i rozwój jest odpowiednio obecnie chroniony prawnie i we wszystkich trzech państwach faktycznie realizowany. Należy podkreślić dwa szczególnie istotne elementy. Po pierwsze, fakt, że kursy języków saamskich zwykle uzupełniane są kursami o kulturze, a więc każda osoba, bez względu na to, czy zamieszkuje Saapmi, czy mieszka poza obszarem rdzennym, może nabyć odpowiednią wiedzę nawet poza skupiskami żyjących tradycyjnie Saamów, choć oczywiście, by wiedza ta przerodziła się w odpowiednie kompetencje kulturowe, potrzebne jest jeszcze jej faktyczne wykorzystywanie wśród innych członków tej grupy etnicznej. Po drugie, to, że całość środków kierowanych z budżetów państw do organizacji i stowarzyszeń zajmujących się krzewieniem saamskiej kultury jest rozdysponowywana przez parlamenty Saamów, a więc wewnątrz omawianej grupy etnicznej, a nie przez zewnętrznych wobec niej urzędników państwowych. Jednocześnie, jak wskazano, przejawy kultury autochtonów podlegają typowym dla współczesnego świata procesom globalizacji, co zaobserwować można choćby w przenikaniu do mody, zwłaszcza narciarskiej, elementów tradycyjnych strojów Saamów, a także rosnącej popularności saamskiego rzemiosła czerpiącego z tradycyjnych wzorów i kolorystyki czy w powodzeniu artystów wplatających do swych dzieł saamskie motywy, czego przykładem jest popularność na nordyckiej scenie muzycznej Mari Boine obficie korzystającej z tradycji *joiku* w wykonywanych przez siebie utworach.

Od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku mamy do czynienia z procesem wychodzenia kultury saamskiej z getta i z odwróceniem dominujących postaw autochtonów – od wstydliwego ukrywania przynależności etnicznej do dumnego jej eksponowania. Obecnie należy uznać, że w omawianym zakresie kultura Saamów jest zarówno formalnie, jak i faktycznie odpowiednio chroniona, ma pełne możliwości rozwoju, a zagrażają jej nie przejawy akulturacji związane z dominacją kultur nordyckich, lecz raczej procesy globalizacji i globalizacji mogące prowadzić do osłabienia odmienności i wyrazistości. Warto również zauważyć, że proces wychodzenia tej kultury z getta, równoległy do emancypacji Saamów w państwach nordyckich, sprawia, że przywiązanie i eksponowanie jej wciąż jeszcze nie jest dla Saamów sytuacją do końca zwyczajną, że często bywa traktowane jako forma manifestacji własnej tożsamości i odmienności, jako forma walki o równouprawnienie, a nie rzecz naturalna i codzienna. Dla

zmiany tych uwarunkowań potrzebna jest zapewne wymiana pokoleń i odejście po obu stronach osób wciąż pamiętających nie tylko wcześniejsze stereotypy i autostereotypy, ale również faktyczne przejawy i doświadczenia polityki jej zwalczania lub zamykania w getcie.

Sprawą o niebagatelnym znaczeniu dla rdzennych społeczności jest ochrona, dostęp do lub restytucja miejsc i przedmiotów stanowiących ich dziedzictwo kulturowe. Jak wspomniano, brakuje w państwach nordyckich odpowiednich regulacji prawnych normujących te zagadnienia. Gdyby więc ocenie poddać wyłącznie stan prawny, stwierdzić by należało, że nie odpowiada on międzynarodowym standardom. Ocena musi być jednak daleko mniej krytyczna, o ile weźmie się pod uwagę sytuację faktyczną. Jeżeli chodzi o miejsca ważne dla kultury Saamów, to zwykle te, które są oficjalnie rozpoznane, objęte są ochroną prawną i zainteresowaniem odpowiednich służb państwowych. Problem w tym, że miejsc takich rozsianych po całym Saapmi jest wiele wokół każdej *sameby*. Powoduje to częste konflikty z innymi mieszkańcami, przedsiębiorstwami, władzami gmin i innymi podmiotami, które chcą w tych miejscach lub ich pobliżu prowadzić różnego rodzaju działalność i spotykają się z protestami autochtonów. Jeżeli miejsca takie zostają uznane za ważne dla dziedzictwa kulturowego państwa, objęte zostają ochroną prawną, w innym przypadku dochodzi do przewlekłych postępowań przed sądami. Podstawowym problemem wydaje się w tym przypadku brak próby skatalogowania wszystkich tych miejsc z udziałem zainteresowanych społeczności i przyznania im jednorodnego statusu prawnego. Należy jednak podkreślić, że miejsca, które już zostały objęte ochroną prawną, faktycznie są nią objęte i podstawowym dla nich zagrożeniem nie jest zniszczenie spowodowane np. prowadzeniem działalności gospodarczej, lecz nadmierny napływ osób uprawiających etno- i ekoturystykę.

Przez długi czas brakowało odpowiednich regulacji i procedur dotyczących saamskich przedmiotów przechowywanych przez muzea i instytucje naukowe oraz szkieletów i ich części wykopywanych przez archeologów i zbieranych w dużych ilościach przez badaczy zajmujących się antropologią fizyczną. Problem ten był mniej znaczący w przypadku Finlandii i Norwegii, co wynikało z dużo mniejszej w porównaniu ze Szwecją ilości tego typu zbiorów. Dzięki temu udało się tam dość sprawnie skatalogować zabytki kultury saamskiej i rozpocząć proces przekazywania ich pod opiekę i kontrolę rdzennej społeczności. W Szwecji proces ten przebiegał z dużo większymi oporami i wciąż odnajdywane są kolejne zabytki pominięte w sporządzonych katalogach. Pomimo braku formalnych regulacji i wciąż istniejących problemów współcześnie można uznać, że ochrona dziedzictwa kulturowego Saamów stoi na wysokim poziomie i praktycznie odpowiada międzynarodowym standardom. Znane zabytki kultury materialnej Saamów są skatalogowane i nad znaczną ich częścią sprawują

oni pieczę. Dzieje się tak dzięki stworzeniu muzeów saamskich na obszarach rdzennych we wszystkich trzech państwach, przekazaniu do nich znaczących części posiadanych zbiorów i nadaniu poszczególnym Sámediggi prawa do zarządzania nimi. Jednocześnie z uwagi na słabość zaplecza technicznego umożliwiającego prace konserwatorskie część zbiorów pozostaje w ulokowanych poza obszarem rdzennym placówkach. Zainteresowane strony przyjmują, że standardy międzynarodowe są odpowiednio wypełnione dzięki temu, że obiekty te i miejsce ich przechowywania są znane rdzennej społeczności, a jednocześnie są jej udostępniane do zwiedzania, badań i czynności rytualnych, a także łatwo dostępne na odległość dzięki wykorzystaniu internetu.

Odmienne rzecz się ma ze szczątkami ludzkimi i ich ochroną. O ile te znajdujące się w zbiorach w Finlandii i Norwegii zostały już pochowane lub przekazane do ośrodków muzealnych bądź naukowych w Saapmi, o tyle w Szwecji konflikty o ich pochówek bądź przekazanie miały dużo bardziej emocjonalny przebieg, głównie z uwagi na silny opór środowiska naukowego. Obecnie, z jednej strony, większość takich zabytków została już powtórnie pogrzebana bądź przekazana na Północ, z drugiej jednak – wciąż pojawiają się doniesienia o „odkrywaniu” kolejnych wcześniej nieznanymi obiektów tego typu znajdujących się w zbiorach jednostek naukowych i muzealnych, o które później toczą się kolejne batalie, w tym prowadzone przed sądami. W odniesieniu do Szwecji problem należy więc uznać za nieuregulowany prawnie i nierozstrzygnięty faktycznie.

Najpoważniejsze trudności z pełną realizacją międzynarodowych standardów pojawiają się w zakresie zachowania tradycyjnego stylu życia i źródeł utrzymania, dla których najważniejsze wydają się możliwość ocalenia tradycyjnych struktur społecznych oraz wykonywania tradycyjnych zajęć na tradycyjnie użytkowanych obszarach. Wszystkie te zagadnienia zgodnie z regulacjami obowiązującymi w Szwecji i Norwegii wiążą się nie tylko z byciem etnicznym Saamem, lecz zależą od związków danej osoby lub jej najbliższej rodziny z hodowlą reniferów. W wymienionych państwach osoby będące hodowcami i ich rodziny zrzeszone są w *siida* i *sameby* tworzące zwykle odrębne stałe osady. Pozwala to zachować tradycyjne formy saamskich struktur społecznych, a jednocześnie stanowi przesłankę wystarczającą do utrzymania obszarów tradycyjnie użytkowanych przez daną rodzinę, ród lub wspólnotę.

Istniejąca konstrukcja prawna pozwala uznać, że prawa obejmujące tradycyjne instytucje społeczne i prawne oraz prawa dotyczące korzystania z ziem i wód w tradycyjny sposób są odpowiednio gwarantowane i realizowane zgodnie ze standardami międzynarodowymi. Podkreślić jednak należy, że stwierdzenie takie dotyczy wyłącznie tych osób, dla których pasterstwo jest głównym źródłem utrzymania i które należą do saamskich wspólnot. Pozostali Saamowie nie mogą korzystać z analogicznych uprawnień i choć mogą np. prowa-

dzić w ograniczonej skali zbieractwo, rybołówstwo czy polowania, to nie na podstawie regulacji dotyczących ludu rdzennego, lecz w ramach jednolitych zasad obejmujących wszystkich mieszkańców i po wykupieniu stosownego pozwolenia. W tym zatem zakresie ich sytuacja prawna i faktyczna nie różni się w żaden sposób od statusu ich sąsiadów o innej niż saamska przynależności etnicznej. Można także rozważać, czy nie rodzi to ich faktycznej dyskryminacji, gdyż są grupą o statystycznie niższym statusie materialnym. Odstępstwo na ich korzyść od jednolitych zasad oznaczałoby pozytywną dyskryminację, a więc współcześnie akceptowane odejście od zasad równouprawnienia w celu wyrównania szans zbiorowości mających obiektywnie niższy status.

Problem nierównego traktowania członków saamskiej grupy etnicznej polega jeszcze wymóg trwałych związków z hodowlą reniferów. Przepisy prawne utrudniają, a nawet wręcz uniemożliwiają tym Saamom, którzy nie pochodzą z rodzin trudniących się pasterstwem reniferów, wybranie tego zawodu, a jednocześnie odcinają część grupy etnicznej od uprawnień na podstawie standardów międzynarodowych przysługujących całemu ludowi rdzennemu. Rodzi to problem interpretacyjny, co było celem społeczności międzynarodowej, kiedy przyjmowała stosowne regulacje. Jeżeli chodziło o zagwarantowanie wszystkim członkom grupy rdzennej określonych praw i wolności, w tym swobody korzystania z zasobów ziemi i wód w tradycyjny sposób, uznać należy, że regulacje szwedzkie i norweskie nie wypełniają standardów międzynarodowych. Jeżeli natomiast przyjmujemy, że chodziło o zapewnienie możliwości kontynuowania korzystania z ziemi wyłącznie dla tych, którzy robią to w sposób tradycyjny i charakterystyczny dla danego ludu, uznać należy, że regulacje obu państw spełniają standardy międzynarodowe. Może to jednak prowadzić do wniosku, że ochrona prawna nie przysługuje rdzennej grupie etnicznej Saamów, lecz grupie zawodowej pasterzy reniferów, co trudno obronić na gruncie przedstawionych w pierwszym rozdziale standardów. W takiej sytuacji dodatkowo pojawia się istotny problem wynikający z dyskryminacji w wyborze wykonywanego zawodu. O ile bowiem uzna się, że prawo do korzystania z zasobów ziemi i wód w tradycyjny sposób powinno przysługiwać wyłącznie pasterzom z uwagi na: po pierwsze, utrzymywanie tradycyjnego stylu życia i, po drugie, niezbędność takiej instytucji prawnej jako koniecznej w koczowniczej hodowli reniferów, to za dyskryminację należy uznać ograniczanie możliwości wyboru takiej drogi życiowej przez osoby należące do ludu rdzennego. Traktowanie hodowli reniferów jako reglamentowanego i trudno dostępnego zawodu dającego określone uprawnienia nie byłoby może tak problematyczne i nie rodziło zastrzeżeń w świetle międzynarodowych standardów dotyczących ludów rdzennych, gdyby nie fakt, że jest to zajęcie konstytuujące saamską tożsamość, a w tradycyjnym szwedzkim ujęciu wprost decydujące o tym, kogo można uznać za Lapończyka.

Utrudnianie jego podjęcia jest więc uniemożliwianiem integracji z istniejącym stereotypem kulturowym, a więc zostania „pełnym” Saamem.

Jeżeli tradycyjne źródła utrzymania to nie tylko pasterstwo reniferów, które stało się dominujące wśród Saamów leśnych i górskich, począwszy od XVI w., ale także korzystanie z innych dóbr ziem i wód, to, jak wspomniano, powinny one także podlegać ochronie prawnej. Problem ten jest szczególnie istotny zwłaszcza w odniesieniu do tych odłamów ludu rdzennego, dla których hodowla reniferów nie stała się nigdy zajęciem dominującym, czyli Saamów morskich, lub tych, którzy na skutek procesów historycznych zmuszeni zostali do zmiany swych zachowań, jak w przypadku przesiedlonych z ziem utraconych na rzecz Związku Radzieckiego Saamów należących do grup posługujących się językiem skolt. Jeżeli chodzi o tych ostatnich, to istniejące w Finlandii specjalne dotyczące ich ustawodawstwo oraz faktyczne działania sprawiają, iż można uznać, że ich prawa są ochronione odpowiednio do standardów międzynarodowych.

Koczowniczy styl życia właściwy był również Saamom morskim, ale wynikał w mniejszym stopniu z wędrowek ze stadami reniferów, a w większym w podążaniu za zmieniającymi się w cyklu zmian pór roku dominującymi źródłami utrzymania obejmującymi także, co specyficzne dla tego odłamu, połowy morskie. Słabsze związki z hodowlą reniferów sprawiły, że prawa Saamów morskich dotyczące tradycyjnego korzystania z zasobów ziem i wód nie są zapewnione odpowiednio do standardów międzynarodowych, lecz są analogiczne do pozostałych mieszkańców Norwegii. W ostatnich latach sytuacja zaczęła się poprawiać w odniesieniu do prawa prowadzenia połowów w morzach. Za wcześnie jednak dziś oceniać, czy istniejące rozwiązania, a zwłaszcza ich wdrażanie, uznać można za wystarczające dla pełnej realizacji międzynarodowych standardów dotyczących korzystania z tradycyjnie pozyskiwanych zasobów.

Odrębnego rozpatrzenia wymaga jeszcze zakres ochrony omawianych praw w Finlandii. Z jednej strony jest on podobny do standardów odnoszących się do tej części saamskiej społeczności mieszkającej w dwóch sąsiednich państwach, która trudni się pasterstwem reniferów. W fińskiej części Saapmi także istnieją wydzielone pastwiska, na których możliwe jest korzystanie z innych dóbr ziem i wód w tradycyjny sposób. Z drugiej strony regulacje dotyczące hodowli reniferów są wspólne dla członków rdzennej społeczności, jak i dla etnicznych Finów i nie ma znanych z sąsiednich państw form zamykania dostępu do tego zawodu. Co więcej – zmiany prawne dopuściły do korzystania z zasobów wód i ziem także innych niż Saamowie mieszkańców północnych obszarów państwa. W rezultacie oznacza to, że choć prawa autochtonów w omawianym zakresie są w odpowiedni sposób chronione zarówno formalnie, jak i faktycznie, to jednak nie jest to ochrona specyficznie do nich skierowana, a ich uprawnienia wynikają z tych samych źródeł co uprawnienia pozostałych osób zajmujących

się pasterstwem reniferów na terytorium Finlandii lub mają zakres analogiczny, choć inną podstawę prawną, jak uprawnienia pozostałych mieszkańców północnych obszarów państwa.

Ze wskazanych faktów trudno wyprowadzić wniosek o braku realizacji międzynarodowych standardów, bo choć prawo międzynarodowe dotyczące ludów rdzennych wskazuje na uprawnienia, którymi cieszyć się powinny ludy rdzenne jako całość oraz ich poszczególni członkowie, to przecież nie zakazuje nadania analogicznych uprawnień pozostałym członkom społeczeństwa. Nie jest to zatem naruszenie standardów międzynarodowych, a wyłącznie rozszerzenie katalogu uprawnionych podmiotów, choć z drugiej strony można zastanawiać się, czy nie jest ono nadmierne i poprzez dużą liczebność grup objętych danym uprawnieniem nie powoduje obniżenia możliwości korzystania z niego. Reasumując, naruszeniem standardów jest w Finlandii brak stosownych regulacji dotyczących hodowli reniferów przez Saamów, ale faktyczne możliwości prowadzenia tego typu działalności przez członków ludu rdzennego standardom tym odpowiadają.

3.2. Samostanowienie w świetle standardów międzynarodowych

Ocenę zakresu samostanowienia wewnętrznego rozpocząć należy od stwierdzenia, że już istnienie parlamentów Saamów w każdym z omawianych państw oznacza realizację podstawowego wymogu wśród standardów wskazanych w prawie międzynarodowym. Do rozważenia pozostają zatem trzy kwestie: po pierwsze, realizacja zasady, że ludy rdzenne mają prawo zachować własne instytucje społeczne, polityczne i prawne, a ich przedstawicielstwo może, a nawet powinno, być wyłaniane w sposób, który nawiązuje do tradycyjnych form władzy istniejącej w okresie poprzedzającym zdominowanie lub równoległe do władz kolonizatorów; po drugie, faktyczne funkcjonowanie tych organów przedstawicielskich, w tym zakres ich samodzielności i niezależności od państwa; po trzecie wreszcie, rzeczywisty zakres ich kompetencji.

Nie jest możliwa bezpośrednia ocena pierwszego z wymienionych wymogów. Do tradycji nawiązują aktualne formy instytucji społecznych, tj. *siida* i *sameby*, które w zakresie wewnętrznym są samorządne. Pozostaje otwarte pytanie, na ile demokratyczne obecnie sposoby wyłaniania ich władz odpowiadają tradycji, czyli władzy starszyny w ramach wspólnot, władzy głów rodów i wreszcie od XVI w. rosnącego znaczenia osób posiadających największe stada reniferów. Identyczne zastrzeżenie można mieć w odniesieniu do istniejących w państwach nordyckich saamskich parlamentów. Są one wybierane w demokratycznym procesie, a czynne i bierne prawo wyborcze przysługuje każdemu, kto jest zarejestrowany przez wyspecjalizowane agendy tych parlamentów jako

Saam. Nie odpowiada to tradycyjnemu rozkładowi władzy wewnątrz rdzennych wspólnot, ale wydaje się jednocześnie odpowiednio wpisywać i realizować dwa uwarunkowania – jest zgodne z procesami demokratyzacji zachodzącymi w świecie cywilizacji Zachodu, a zarazem wydaje się odpowiadać oczekiwaniom i dążeniom rdzennej społeczności. Dyskusja, która pojawia się wewnątrz zainteresowanych środowisk, dotyczy wyłącznie kryteriów uznawania za Saama, a co za tym idzie – uzyskiwania praw wyborczych oraz sposobów rozdziału mandatów dla zapewnienia odpowiedniej reprezentacji najbardziej związanych z tradycją, a więc będących najważniejszymi nosicielami i przekazywaczami tożsamości kulturowej mieszkających na Północy środowisk związanych z hodowlą reniferów. Jest wprawdzie wysoce prawdopodobne, że państwa nordyckie z uwagi na znaczenie, jakie przypisują procesom demokratyzacji, nie przystąpiłyby na propozycje innego niż demokratyczny sposobu wyłaniania reprezentantów rdzennej społeczności, ale należy podkreślić, że przez Saamów tego typu propozycje nie są i nigdy nie były zgłaszane. Jeżeli więc współcześnie autochtoni powszechnie uznają istniejące formy wyboru swych reprezentantów za odpowiednie, to oznacza, że w tym zakresie istniejące rozwiązania stanowią realizację międzynarodowych standardów. Nie wydaje się szczególnie istotna odpowiedź na pytanie, czy rzeczywiście odpowiadają one tradycyjnym instytucjom władzy, czy też wynikają z wieków wspólnych doświadczeń i sąsiedztwa z ludami nordyckimi, czy wreszcie są następstwem silnego doświadczenia krzywdy ze strony dominującej większości i traktowania, przynajmniej w pierwszej fazie, procesu emancypacji jako procesu odzyskiwania czy faktycznego nabywania praw zrównujących członków rdzennej społeczności z resztą społeczeństw omawianych państw.

Samodzielność trzech Sámediggi zależy zarówno od sposobów wewnętrznego procedowania, jak i zakresu ich autonomii. W rezultacie poważne uwagi należy zgłosić do parlamentu Saamów w Szwecji. Po pierwsze, tylko w tym państwie organ przedstawicielski ludu rdzennego jest włączony jako wyspecjalizowana agencja w strukturę władzy wykonawczej, jednak pomimo takiego jego usytuowania nie posiada właściwie uprawnień władczych, a jedynie kreacyjne i konsultacyjne. Co więcej – jako agencja rządowa nie ma pełnej samodzielności w zakresie powoływania przewodniczącego, który musi być każdorazowo zaakceptowany przez szwedzki rząd. W rezultacie parlament dokonuje wyboru przewodniczącego, który później jest zatwierdzany przez szwedzkie władze centralne i choć nie było żadnego przypadku odrzucenia wskazanego przez parlament kandydata, to przed głosowaniem w Sámediggi prowadzone są z rządem szwedzkim konsultacje dotyczące spodziewanych kandydatów do objęcia funkcji przewodniczącego. Należałoby się spodziewać, że włączenie parlamentu ludu rdzennego w system władz wykonawczych powinno skutkować zwiększeniem jego choćby

nieformalnych możliwości działania. Wydaje się jednak, że w szwedzkim przypadku oznacza przede wszystkim ograniczenie jego autonomii.

Problem ten współwystępuje z drugim specyficznym uwarunkowaniem, jakim jest w pełni proporcjonalny system wyborczy. O ile w Norwegii i Finlandii proporcjonalność jest intencjonalnie zaburzona w celu wzmocnienia reprezentacji środowisk najbardziej tradycyjnych, to brak podziału na okręgi wyborcze i nieuprzywilejowujący nikogo sposób rozdziału mandatów sprawiają, że saamscy mieszkańcy szwedzkiej części Saapmi okazują się frakcją mniejszościową. Odzwierciedleniem tej sytuacji jest choćby fakt, że Sámediggi w Szwecji jest tym spośród trzech analogicznych organów przedstawicielskich Saamów, który jest najsilniej wewnętrznie skłócony, najbardziej podzielony i jednocześnie stosunkowo najczęściej obrady i wystąpienia odbywają się w języku państwowym, a nie w jednym z języków rdzennych. Choć więc zapewniona jest w nim reprezentacja wszystkich mieszkających w Szwecji Saamów odpowiednio zarówno do ich poglądów politycznych, jak i siły związków z rodzimą kulturą, cierpi na tym wyrazistość polityczna i kulturowa autochtonów. Wydaje się więc, że w omawianym przypadku dążenie do reprezentatywności przesłoniło istotny cel, jakim jest dążenie do zachowania i rozwoju specyfiki kulturowej autochtonów.

Zapewne nadinterpretacją byłoby twierdzenie, że taka formuła funkcjonowania parlamentu była świadomym działaniem władz szwedzkich, które chciały doprowadzić do osłabienia środowiska Saamów, niemniej jednak taki właśnie jest efekt przyjętych rozwiązań. Jednocześnie formuła ta odpowiada zasadniczej postawie władz szwedzkich – z wyraźną rezerwą czy wręcz niechęcią podchodzących do praw zbiorowych i jednocześnie dążących do zapewnienia równych praw indywidualnych, których realizacja w każdej sytuacji powinna mieć absolutne pierwszeństwo. I choć trudno taką politykę jednoznacznie krytykować z pozycji demokratycznych, to może być interpretowana jako pozostająca w sprzeczności z dążeniem do zachowania specyfiki ludów rdzennych jako standardu określonego w prawie międzynarodowym. Przyjmując przedstawiony powyżej tok rozumowania, należy jednocześnie uznać, że zaburzenie zasady proporcjonalności zastosowane w ordynacjach do parlamentów Saamów w Norwegii i Finlandii w większym stopniu odpowiada międzynarodowym standardom ochrony praw ludów rdzennych, a wniosek ten odnosi się także do ich faktycznej większej autonomii.

Trzecią kwestią jest rzeczywisty zakres kompetencji saamskich parlamentów. Wszystkie trzy posiadają bardzo szerokie możliwości w zakresie utrzymania i rozwoju kultury rdzennej, które powodują, że istniejącą w państwach nordyckich sytuację można określić jako autonomię kulturową Saamów. Wyłącznie do zadań Sámediggi należą np. promowanie i finansowanie działalności organizacji i stowarzyszeń zajmujących się krzewieniem kultury rdzennej,

dbałość o zachowanie i upowszechnianie języków saamskich oraz powoływanie i nadzorowanie saamskiej rady językowej, a także sprawowanie zarządu nad zabytkami kultury materialnej ludu rdzennego usytuowanymi lub przechowywanymi w placówkach znajdujących się na obszarze rdzennym. We wszystkich wymienionych sprawach zakres kompetencji parlamentów odpowiada, a nawet przewyższa standardy międzynarodowe. Z drugiej jednak strony warto podkreślić, że Saamowie, szczególnie w Szwecji, nie mają należytego wpływu na zarządzanie zabytkami ich kultury przechowywanymi w muzeach i instytucjach naukowych poza Saapmi. Brakuje także procedur ułatwiających katalogowanie tych dóbr oraz włączających w ten proces Saamów, choćby w postaci nadania im parlamentom odpowiednich funkcji kreacyjnych. Analogiczną uwagę należy podnieść w stosunku do przygotowania katalogu miejsc ważnych dla dziedzictwa kulturowego autochtonów, takich jak dawne miejsca ofiarne, włączenia do jego przygotowania przedstawicieli Saamów i objęcia tych obiektów odpowiednią ochroną prawną. Jednocześnie, pomimo różnych braków, także nieuregulowane wcześniej sprawy obejmujące zachowanie i rozwój kultury są sukcesywnie rozwiązywane, a głos przedstawicieli ludów rdzennych jest w tym zakresie wysłuchiwany i zwykle brany pod uwagę. Choć więc często brakuje odpowiednich wcześniej przyjętych przepisów i procedur, to organizowane *ad hoc* działania przynoszą skutki odpowiadające celom nakreślonym w międzynarodowych standardach. Reasumując, należy uznać, że samodzielność Saamów w omawianym zakresie odpowiada standardom wyznaczonym w prawie międzynarodowym.

Podobny wniosek można by powtórzyć w odniesieniu do spraw związanych z hodowlą reniferów. Poszczególne wspólnoty są wewnętrznie samorządne i samodzielnie mogą regulować większość spraw o znaczeniu lokalnym, takich jak np. podział pastwisk pomiędzy hodowców, przypadające na nich pogłowie reniferów w ramach otrzymanego ogólnego limitu czy – jak w Szwecji i Norwegii – sprawy znakowania reniferów i prowadzenia katalogów tych znaków, ale wpływ Saamów na szereg zasadniczych spraw związanych z pasterstwem reniferów jest ograniczony. Wynika to z faktu, że sprawy te w najszerszym ujęciu regulowane są przez parlamenty państwowe w formie ustaw, więc wymagają jedynie skonsultowania z Sámediggi. Trzeba też pamiętać, że odnoszą się do istotnego dla północnych regionów działu gospodarki, trudno więc wyobrazić sobie, by państwa były gotowe zrezygnować z ich prowadzenia. Odzwierciedleniem tego stanu rzeczy są także składy organów zarządzających sprawami hodowli reniferów, w których przedstawiciele desygnowani przez Saamów są w mniejszości i zajmują trzy na siedem miejsc. Ich głos jest zatem wyraźnie słyszalny, ale jednocześnie w każdym przypadku mogą być przegłosowani przez członków zarządu desygnowanych przez odpowiednie organy państw.

Reasumując, dotyczące hodowli reniferów sprawy bieżące o znaczeniu lokalnym w Szwecji i Norwegii Saamowie prowadzą samodzielnie, natomiast w sprawach o ogólniejszym znaczeniu są odpowiednio wysłuchiwanie i desygnują swych przedstawicieli do organów je prowadzących, ale nie mają głosu rozstrzygającego. Można jednak uznać, że taka sytuacja odpowiada standardom międzynarodowym, które wszak nie wskazują absolutnej konieczności prowadzenia takich spraw samodzielnie przez lud rdzenny, lecz postulują włączenie go w procesy podejmowania decyzji poprzez konsultowanie w dobrej wierze i udział przedstawicieli w działaniach właściwych organów. Z drugiej strony nie wolno zapominać, że hodowla reniferów jest elementem centralnym saamskiej tożsamości kulturowej, więc każda odgórna zmiana bezpośrednio w nią uderza. Sytuacja jest więc o tyle skomplikowana, że albo uznamy tę nadrzędność, co prowadzi do wniosku, iż dla ochrony specyfiki kulturowej Saamów należałoby ją usankcjonować poprzez nadanie im w tym zakresie większych uprawnień, albo potraktujemy hodowlę reniferów jako jeden z elementów specyfiki kulturowej Saamów, co jednak stawia pod znakiem zapytania dużą część rozwiązań prawnych uprzywilejowujących grupę hodowców reniferów w porównaniu z innymi członkami rdzennej społeczności. W tym kontekście warto ponownie przywołać problem barier w zakresie możliwości zostania hodowcą reniferów przez Saamów, o czym – o ile przyjmie się centralne znaczenie tego zajęcia w rdzennej kulturze – rdzenna społeczność powinna decydować samodzielnie.

Odmierna jest sytuacja w Finlandii, co wynika z faktu, że w państwie tym hodowla reniferów nie jest zajęciem zastrzeżonym wyłącznie dla Saamów. W rezultacie część rdzennych hodowców należy do związków, w których dominują etniczni Finowie, a jednocześnie wszystkie saamskie wspólnoty włączone są w zbudowany hierarchicznie system związków spółdzielni hodowców reniferów. Oznacza to, że zdominowani przez Finów parających się tym samym zajęciem autochtoni mają niewielki wpływ na przepisy i bieżące zarządzanie branżą zarówno na poziomie państwowym, jak i regionalnym. Jedynie lokalnie, na obszarze rdzennym, dysponują autonomią w sprawach bieżących o znaczeniu lokalnym. Co więcej – jak pokazała omawiana w tym opracowaniu sprawa sporów trzech hodowców z firmą zajmującą się gospodarką leśną, zdominowane przez Finów regionalne władze związków hodowców gotowe są występować przeciwko swym saamskim członkom. Należy uznać, że brak odpowiednich regulacji i faktyczna marginalizacja Saamów w zakresie spraw związanych z hodowlą reniferów narusza w tym przypadku standardy międzynarodowe.

Zasygnalizowana powyżej prerogatywa wspólnot saamskich dotycząca podziału pastwisk pomiędzy należących do nich hodowców wprowadza do kolejnego zagadnienia, jakim jest swoboda, a przynajmniej współudział w podejmowaniu decyzji o przeznaczeniu ziemi i jej zasobów. Wszystkie trzy omawiane

państwa przyjęły i wdrożyły rozwiązania umożliwiające Saamom tradycyjne formy korzystania z ziemi, wód śródlądowych i ich zasobów. Przewidziały także możliwość uzyskania odszkodowań w sytuacji utraty możliwości ich użytkowania. Standardy międzynarodowe wskazują jednak na konieczność stworzenia wraz z przedstawicielami rdzennych społeczności jednolitych procedur dotyczących zasad odbierania ziemi (w tym przypadku możliwości jej użytkowania) oraz przyznawanych odszkodowań. Żadne z omawianych państw nie podjęło odpowiednich kroków w tym zakresie, a sprawy sporne trafiają pod rozagę sądów powszechnych. Podobnie standardy międzynarodowe wskazują na konieczność stworzenia odpowiednich organów i procedur mających służyć rozstrzygnięciu sporów w zakresie praw do ziemi oraz restytucji lub zadośćuczynienia za uprzednio odebrane i włączeniu do nich przedstawicieli rdzennych społeczności. Tylko Norwegia podjęła tego typu działania, i to ograniczone wyłącznie do Finnmark, powołując stosowną komisję wraz z utworzeniem w tej prowincji funduszu ziemi. Jej mandat nie obejmuje spraw bieżących zgłaszanych przez zainteresowane strony, lecz ma na celu badania i całościowe rozstrzygnięcia dotyczące kolejnych fragmentów terytorium tej prowincji. Jest to z jednej strony rozwiązanie rozsądniejsze z uwagi na jego bardziej systemowy charakter, z drugiej, jak wskazuje dotychczasowa praktyka, powodujące, że sprawy pilne trafiają do rozstrzygnięć sądowych, gdyż komisja, o ile nie zmieni tempa pracy, potrzebować będzie kilkudziesięciu lat, zanim rozstrzygnie o własności i prawach użytkowania całej ziemi, co do której jest właściwa. Należy zatem uznać, że w omawianym zakresie zarówno istniejące regulacje, jak i faktyczna sytuacja nie odpowiadają standardom międzynarodowym.

Wracając do swobody decydowania o przeznaczeniu ziemi i jej zasobów przez rdzenne społeczności, należy stwierdzić, że takie prawo przysługuje im wyłącznie w odniesieniu do niewielkich obszarów uznawanych za własność tych wspólnot bądź poszczególnych hodowców, co oznacza zwykle te miejsca, w których znajdują się lub w przeszłości znajdowały ich stałe siedziby. Jak pokazano, pozostałe części obszaru rdzennego stanowią własność państwa lub pozostają w rękach prywatnych i mogą być jedynie użytkowane przez Saamów, i to przy zachowaniu tradycyjnych form gospodarowania, a więc tylko dla hodowli reniferów oraz zbieractwa, połowów i polowań w małej skali, a i te uprawnienia są zróżnicowane w zależności od państwa, właściciela ziemi oraz okoliczności, czy jest ona użytkowana przez cały rok, czy wyłącznie w okresie zimowym. Oznacza to, że Saamowie posiadają wyłącznie prawo do bycia konsultowanymi w sprawie przeznaczania użytkowanych przez nich ziem, choć oczywiście posiadają prawo do otrzymania stosownego odszkodowania i do restytucji praw do ziemi po ustaniu przyczyn utrudniających lub uniemożliwiających realizację ich praw. Należy zaznaczyć, że obowiązek przeprowadzenia

konsultacji jest obecnie powszechnie uwzględniany i realizowany, a podmioty zajmujące ziemię użytkowaną przez Saamów prowadzą zwykle stosowne negocjacje dotyczące odszkodowań, natomiast sprawy sporne rozstrzygane są przez sądy powszechne. Niemniej jednak autochtoni są wyłącznie użytkownikami ziemi, co oznacza, że choć muszą być konsultowani, ich głos nie musi być wzięty pod uwagę przy podejmowaniu ostatecznych decyzji.

Powyższe uwagi w różnym stopniu dotyczą ziem przekazanych przez państwo norweskie do funduszu ziemi w Finnmark. Skoro bowiem jego zarząd jest kolegialny i w połowie składa się z osób desygnowanych przez radę prowincji, a w połowie przez parlament Saamów w Norwegii, oznacza to, że ci ostatni mają duży udział w podejmowaniu decyzji. Widać to jeszcze mocniej, jeżeli przywoła się tryb podejmowania decyzji przez ten organ. W trybie zwykłym niezbędne są cztery głosy, strona chcąc przeforsować jakąś decyzję musi zatem przekonać chociaż jednego przedstawiciela spośród drugiej trójki, choć jak pokazuje praktyka, faktyczne podziały w trakcie głosowań niekoniecznie odpowiadają narzucającym się stereotypom. W trybie szczególnym zarezerwowanym dla decyzji dotyczących przeznaczenia ziemi w gminach: Karasjok, Kautokeino, Nesseby, Porsanger i Tana przedstawiciele Saamów mają w odniesieniu do ziemi w tych gminach głos rozstrzygający. Reasumując, można uznać, że jedynie w Finnmark zrealizowano standardy międzynarodowe dotyczące decydowania przez ludy rdzenne o ziemi i jej zasobach.

Wskazane uwarunkowania wpływają na samodzielność Saamów w odniesieniu do decydowania o własnym rozwoju gospodarczym i społecznym. Jeżeli nie są oni właścicielami ziemi na obszarze rdzennym, a jednocześnie ich prawa użytkowania warunkowane są zachowaniem zbliżonych do tradycyjnych form gospodarowania, trudno mówić o swobodzie kształtowania własnej przyszłości. Rdzenna społeczność może oczywiście przedstawiać i proponować własne plany rozwoju lokalnego i regionalnego, musi być także konsultowana w tym zakresie, gdy plany takie przygotowują władze lokalne lub regionalne, nie ma jednak żadnych innych możliwości działania, choć pamiętać należy o odmiennej sytuacji w Finnmark. Mamy zatem do czynienia z faktycznie występującym klasycznym dylematem – wyborem pomiędzy włączeniem się w ogólnopństwowe i ogólnoswiatowe procesy zmian gospodarczo-społecznych dotyczących wszystkich obywateli lub pozostawieniem w otoczonym specjalną ochroną prawną dość zamkniętym świecie wspólnot hodowców reniferów. W istocie nie jest on wcale niezmienny, choć szybkość i kierunek jego transformacji limitują z jednej strony istniejące przepisy, a z drugiej – opór wewnątrzśrodowiskowy.

Jak wspomniano, zapewne największymi przeciwnikami przeprowadzenia radykalnych zmian w źródłach utrzymania Saamów, nawet przy założeniu, że można byłoby wykorzystać w nich w inny sposób użytkowaną dotychczas

ziemię, byłiby sami przywiązani do tradycji hodowcy reniferów. Zresztą nawiązując do kwestii znaczenia pasterstwa reniferów w kulturze omawianego ludu, można by się zastanawiać, czy taka przeobrażona kulturowo grupa to byłoby w dalszym ciągu Saamowie, choć bez wątplenia zgodnie z istniejącymi międzynarodowymi kryteriami dotyczącymi uznania grupy etnicznej za lud rdzenny powinni być za taki uznani. Analogicznie więc trudno odmówić prawa do uważania się za członków ludu rdzennego osobom, które nie wykonują zawodu pasterza i nie mieszkają w obrębie Saapmi. Odpowiednio do standardów międzynarodowych także im powinno przysługiwać prawo do decydowania o przeznaczeniu rdzennej ziemi i jej zasobów oraz o własnym rozwoju gospodarczo-społecznym zarówno w skali indywidualnej, jak i w odniesieniu do całej wspólnoty. Wydaje się jednak, że pełna i faktyczna realizacja takiego postulatu wymagałaby utworzenia jakiejś formy autonomii terytorialnej, a więc rozwiązania dobrze znanego w państwach nordyckich, z powodzeniem zastosowanego także w Kanadzie poprzez utworzenie terytorium Nunavut. Reasumując, w zakresie możliwości samodzielnego decydowania o własnym rozwoju gospodarczo-społecznym sytuacja w omawianych państwach nie odpowiada standardom międzynarodowym, ale jednocześnie, jeśli chodzi o włączanie przedstawicieli ludów rdzennych do prac nad przygotowaniem państwowych, regionalnych i lokalnych planów rozwoju, standardy międzynarodowe są spełnione.

3.3. Spodziewane przekształcenia w statusie Saamów

Status Saamów w omawianych państwach, a także w Federacji Rosyjskiej ulega ciągłym przeobrażeniom, co wynika zarówno z przesłanek wewnętrznych, takich jak zmiany podejścia społeczeństw i elit politycznych do problemów ludów rdzennych skutkujące zmianami prawnymi czy zmiany w linii orzeczniczej, a także z czynników zewnętrznych. Do tych ostatnich należy przede wszystkim podejście do problemów ludów rdzennych przez społeczność międzynarodową, co może przejawiać się w tworzeniu nowych lub nowelizacji istniejących aktów prawa międzynarodowego, które w konsekwencji wpływać mogą na sytuację Saamów. Jak wskazuje dotychczasowa praktyka, trudno spodziewać się zmian w deklaracji praw ludów rdzennych, gdyż tego typu akty są na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych uszczegółowiane lub uzupełniane przez kolejne akty do nich nawiązujące, nie zdarza się natomiast, by deklaracje dotyczące praw człowieka były nowelizowane czy zastępowane. Stopniowym zmianom ulegać może bez wątplenia interpretacja poszczególnych zapisów, a deklaracja – nabierać coraz mocniej wiążącego charakteru. Zmienione mogą za to zostać akty innych organizacji, takich jak Międzynarodowa Organizacja Pracy, co już się zdarzyło poprzez zastąpienie konwencji nr 107 z 1957 r. konwencją nr 169

z roku 1989, choć – jak pamiętamy – spośród omawianych państw ratyfikowała ją tylko Norwegia. Podobnie już współcześnie na status Saamów wpływ mają akty prawa międzynarodowego przyjmowane przez organizacje regionalne, by wspomnieć choćby Europejską kartę języków regionalnych lub mniejszościowych czy Konwencję ramową o ochronie mniejszości narodowych.

Czynnikiem najsilniej określającym w najbliższej przyszłości status Saamów wydaje się spodziewane zakończenie prac nad poświęconą im konwencją, która wiązać ma Norwegię, Szwecję i Finlandię, by doprowadzić do maksymalnego ujednoczenia ich statusu w tych państwach. Zgodnie z planem negocjacje dotyczące przedstawionego w 2005 r. projektu objąć miały dekadę i zakończyć się w 2016 r., kiedy spodziewane jest przyjęcie konwencji. Projekt znajdujący się na stoliku negocjacyjnym już obecnie wpływa na kształtowanie statusu Saamów w trzech omawianych państwach, z jednej strony zbliżając istniejące regulacje lub ich interpretacje do przepisów w nim zawartych, a z drugiej – spowalniając lub odsuwając prace nad przyjmowaniem nowych regulacji w prawie wewnętrznym w oczekiwaniu na przyjęcie konwencji. Wywołuje też dyskusje angażujące elity polityczne, społeczeństwa, ludy rdzenne i naukowców, choć pamiętać trzeba, że sprawy dotyczące Saamów nie są na co dzień w państwach nordyckich pierwszoplanowymi.

Wydaje się, że zakończenie negocjacji i wejście konwencji w życie w planowanym terminie jest mało prawdopodobne. Składają się na to przede wszystkim animozje pomiędzy Saamami a pozostałymi mieszkańcami Saapmi, które być może zostałyby pominięte przez władze poszczególnych państw, gdyby nie drugi istotny czynnik, tj. wzmocnienie sił politycznych głoszących hasła ksenofobiczne i występujących przeciw postrzeganemu jako nadmierne uprzywilejowaniu ludu rdzennego. Procesy te pogłębia jeszcze transformacja postaw społecznych w stronę poparcia dla homogeniczności i ksenofobii obserwowana w całej Europie i związana z napływem imigrantów z Bliskiego Wschodu i innych niestabilnych bądź słabiej rozwiniętych regionów. To ostatnie zjawisko może prowadzić wprawdzie do silnego zróżnicowania postaw wobec różnorodnych innych w zależności od wielkości luki kulturowej i doprowadzając do odrzucenia tych, którzy przychodzą z zewnątrz i mają bardziej odmienną kulturę, sprzyjać akceptacji „oswojonej” wiekami wspólnego zamieszkiwania tych samych obszarów i wzajemnego przenikania kultur saamskiej inności. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak, że wzrostowi ksenofobii towarzyszyć będzie względna homogenizacja i odrzucanie wszelkiej odmienności. Byłby to dla Saamów najczarniejszy ze scenariuszy, gdyż mógłby owocować nie tylko powstrzymaniem dalszych korzystnych zmian w ich sytuacji, ale także próbami cofnięcia tych, które już zaszły, choćby poprzez realizację obecnego po prawej stronie sceny politycznej w Norwegii i Szwecji postulatu natychmiastowego zlikwidowania saamskich

parlamentów. Wprawdzie postulat ten motywowany jest dążeniem do likwidacji wszelkich różnic w statusie obywateli wynikających z przynależności etnicznej, ale jasne jest, że oznaczałby w istocie promowanie tożsamości i kultury większości oraz wzmoczenie procesu asymilacji, choć pewnie bez używania takiego budzącego negatywne skojarzenia pojęcia. Niemniej jednak, skoro projekt konwencji znajduje się w stadium negocjacji i już obecnie wpływa na status Saamów w państwach nordyckich, a zgodnie z założeniami jego wejście w życie powinno nastąpić w nieodległym terminie, warto uważniej przyjrzeć się zawartym w nim regulacjom i perspektywom zmian, które mogą wywołać.

Przegląd szczegółowych regulacji, które zawiera projekt konwencji, warto poprowadzić analogicznie do przyjętej uprzednio kolejności zagadnień i w szczególności w odniesieniu do tych, w których stwierdzono występowanie braków bądź w formalnych gwarancjach, bądź w ich realizacji. W odniesieniu do ochrony i rozwoju kultury projekt konwencji potwierdza szereg istniejących już i realizowanych praw, a jednocześnie przynosi wiele nowych regulacji. Do tych pierwszych należą przede wszystkim regulacje dotyczące prawa do nauki i nauczania języka oraz swobody jego wyboru. Rozszerzeniu wydaje się ulegać prawo do używania języka saamskiego w kontaktach z administracją publiczną i sądami na obszarze rdzennym oraz z organami mającymi siedzibę poza Saapmi, których właściwość obejmuje ten obszar lub w sprawach tego obszaru dotyczących. W zależności od sposobu późniejszej interpretacji może to oznaczać rozszerzenie katalogu organów państwowych znajdujących się poza obszarem rdzennym, a mających obowiązek umożliwienia procedowania w rdzennym języku. Podobnie w zależności od interpretacji może to oznaczać zwiększenie liczby gmin w norweskiej części Saapmi, które będą podlegać takiemu obowiązkowi, w chwili obecnej ograniczonego do wybranych gmin w Finnmark z największym odsetkiem saamskich mieszkańców.

Nowością są odpowiadające standardom międzynarodowym przepisy dotyczące obowiązku wspierania tworzenia i działania mediów prowadzonych i kierujących swój przekaz do ludności rdzennej, a także nadawania w mediach publicznych audycji w językach saamskich. Mimo że takie szczegółowe regulacje uprzednio nie istniały, odpowiednie działania prowadzono praktycznie od zakończenia II wojny światowej w Norwegii i Finlandii, a z pewnym opóźnieniem także w Szwecji. Podobnie nowością są regulacje dotyczące obowiązku objęcia ochroną prawną dziedzictwa kulturowego Saamów i przekazania zarządu nad nim w ręce rdzennych parlamentów. Także w tym przypadku odpowiednie działania zostały w ostatnich latach już podjęte w porozumieniu z poszczególnymi Sámediggi, choć Szwecja wydaje się w nich odstawać.

Ponownie projektowane przepisy sankcjonują więc wytworzony stan faktyczny, choć pamiętajmy, że przepisy te powstawały dekadę temu, kiedy stan

faktyczny był niezadowolający i – jak można sądzić – przyczyniły się do jego obecnego kształtu, jeżeli nawet były jedynie negocjowanym projektem. Faktyczną nowością jest przepis wprowadzający bezwzględny obowiązek uzyskania zgody odpowiedniego Sámediggi na dalsze przechowywanie zabytków kultury materialnej Saamów wcześniej wywiezionych z obszaru rdzennego i umieszczonych w muzeach czy instytucjach kulturalnych, choć zgoda taka wymagana ma być wyłącznie w odniesieniu do przedmiotów o szczególnym znaczeniu dla rdzennej społeczności. W dalszym ciągu brakuje odpowiednich przepisów włączających Saamów w procesy odszukiwania i katalogowania takich zabytków oraz wskazywania obiektów należących do dziedzictwa kulturowego, które w związku z tym należałoby objąć ochroną prawną, choć takie działania są podejmowane.

Najpoważniejsze problemy z ochroną prawa do zachowania kultury występują, jak pokazano, w odniesieniu do tradycyjnego stylu życia, a w szczególności tradycyjnych źródeł utrzymania. Projektowane regulacje nic nie zmieniają w zakresie ochrony tradycyjnych form saamskich struktur społecznych. Korygują jedynie rozłożenie akcentów w zakresie tradycyjnego korzystania z ziem, wód i ich zasobów. Wskazują, że uprawnienie takie dotyczyć powinno wszystkich Saamów, ale szczególna uwaga w tym zakresie musi być skierowana na prawa grupy hodowców reniferów. Takie sformułowania pozostawiają duże pole do interpretacji, choć wydaje się, że oznaczają w istocie pozostawienie *status quo*.

W odpowiedzi na pojawiające się w ciągu ostatnich kilku lat problemy w projekcie konwencji znalazły się przepisy chroniące prawa Saamów do prowadzenia połowów w fiordach i na wodach przybrzeżnych, co – jak pamiętamy – było ważnym wątkiem protestów podnoszonych przez morskich Saamów w Norwegii. Także w odpowiedzi na postulaty zgłaszane przez rdzenną społeczność wśród zasad dotyczących ochrony praw Saamów do ziemi znalazł się przepis nakładający na państwa – strony konwencji obowiązek zapewnienia wsparcia finansowego w przypadkach, gdy rdzenna społeczność przed sądami zmuszona jest dowodzić swych praw, co było szczególnie dotkliwe w odniesieniu do statystycznie uboższych od pozostałej części społeczeństwa Saamów i *de facto* naruszało zasadę równości stron oraz prawo dostępu do sądu, co wytknął Szwecji Europejski Trybunał Praw Człowieka.

W razie ratyfikacji konwencji szczególne zobowiązania ciążyć będą na Finlandii. Po pierwsze, państwo to będzie musiało stworzyć odrębne regulacje dotyczące hodowli reniferów przez Saamów, co prawdopodobnie spowoduje konieczność wyłączenia związków rdzennych hodowców z jednolitego systemu istniejącego w tym państwie. Po drugie, projekt konwencji dopuszcza możliwość wykorzystywania pastwisk przez hodowców z innych państw na podstawie

umów zawieranych ponad granicami przez odpowiednie wspólnoty hodowców chcących je udostępnić bądź wykorzystać. Oznacza to konieczność otwarcia granic fińskich dla swobodnego przepływu hodowców wraz z ich stadami, co dotychczas możliwe było wyłącznie w na granicy szwedzko-norweskiej.

W drugim z omawianych wcześniej zakresów, tj. w odniesieniu do prawa samostanowienia, już w preambule projektowanej konwencji rządu Finlandii, Norwegii i Szwecji uznają Saamów za jeden lud rdzenny podzielony granicami istniejących państw – posiadający własną kulturę, społeczeństwo, historię, tradycję, język, źródła utrzymania i wizję przyszłości, który ma prawo do samostanowienia. Podobnie jako jeden lud podzielony granicami trzech państw definiuje Saamów art. 2 omawianego projektu. Stąd wywieść można nie tylko potwierdzenie uznania przez wszystkie trzy państwa, że Saamowie są ludem rdzennym i w takim razie podmiotem ochrony prawnej na podstawie prawa międzynarodowego, ale również, że przysługują im prawa zbiorowe, w tym w szczególności prawo do samostanowienia. Projektowana konwencja potwierdza posiadanie przez Saamów jako lud takiego prawa odpowiednio do norm prawa międzynarodowego, acz zawęża je do spraw związanych z określaniem własnego gospodarczego, społecznego i kulturalnego rozwoju oraz do czerpania dochodów z posiadanych zasobów naturalnych. Próżno zatem szukać w tym przypadku wyjścia poza istniejące już w prawie wewnętrznym lub międzynarodowym regulacje.

Więcej niespodzianek przynosi analiza zapisów normujących zakres kompetencji saamskich parlamentów zawartych w rozdziale II omawianego projektu. Otóż obok potwierdzenia zasady, że parlamenty takie powinny istnieć we wszystkich trzech zainteresowanych państwach, a deputowani powinni być wybierani w wyborach powszechnych przez wszystkich Saamów, i wskazania, że ich szczegółowe kompetencje reguluje prawo krajowe, pozostałe zasady dotyczące trybu realizowania obowiązku konsultacji mogą być uznane za częściowo osłabiające już istniejące w Norwegii standardy. Wyłącznie bowiem w sprawach o szczególnej wadze dla Saamów przed podjęciem decyzji wskazany jest obowiązek przeprowadzenia negocjacji z odpowiednim Sámediggi, podczas gdy w sprawach mniej znaczących wystarczy zwrócić się z prośbą o opinię, i to organ podejmujący decyzję rozstrzyga, czy sprawa odnosi się czy nie do interesów ludu rdzennego. Warto też podkreślić, że Sámediggi mogą z własnej inicjatywy podjąć każdą sprawę, co do której uznają, że odnosi się do interesów Saamów. Ciekawa i wcześniej nieobecna w prawodawstwie omawianych państw jest regulacja wskazująca na obowiązek uzyskania zgody odpowiedniego parlamentu, jeżeli podejmowana decyzja w poważny sposób naruszałaby podstawy kultury, źródła utrzymania lub życie społeczne Saamów. I choć jest to regulacja niejednoznaczna, trudno bowiem precyzyjnie ocenić, co jest sprawą istotną dla saamskiej kultury, a co istotnie narusza jej fundamenty, to po raz

pierwszy w regulacjach prawnych pojawia się bezwzględny wymóg uzyskania zgody rdzennej społeczności, a nie tylko obowiązek przeprowadzenia w dobrej wierze konsultacji czy negocjacji.

Kolejną nowością z formalnego, acz nie faktycznego punktu widzenia jest stworzenie podstaw prawnych dla międzynarodowej i transgranicznej współpracy saamskich parlamentów, stowarzyszeń i innych podmiotów. Wprawdzie taka współpraca miała wcześniej miejsce, w tym także w formie kooperacji Sámediggi, brakowało jednak dla niej prawnego umocowania. W projekcie konwencji znalazło się nawet stwierdzenie, że państwa powinny dążyć do przekazania takim wspólnym organizacjom parlamentów Saamów części uprawnień. Dodatkowo regulacje zawarte w projekcie przewidują możliwość nawiązywania przez Saamów, ich stowarzyszenia i organy przedstawicielskie współpracy międzynarodowej z innymi podmiotami i nakładają na państwa obowiązek promowania takiej współpracy oraz wspierania udziału Saamów w posiedzeniach organizacji międzynarodowych, a więc np. pozwalają przekazywać wsparcie finansowe dla ułatwienia udziału reprezentantów Saamów w pracach Organizacji Narodów Zjednoczonych.

W świetle ustaleń dotyczących statusu Saamów w państwach nordyckich i ich zgodności ze standardami międzynarodowymi najważniejszą zmianą wydaje się przepis umieszczony w art. 34, który uznaje, że tradycyjne użytkowanie przez Saamów dostępnych im terenów w celu prowadzenia pasterstwa reniferów, połowów czy polowań nie wyłącza możliwości ich użytkowania w odmiennych formach, o ile jest to zgodne z kierunkiem rozwoju technologicznego i konieczne do rozwoju gospodarczego grupy rdzennej. Po raz pierwszy zatem pojawia się możliwość, jeżeli nawet jeszcze niedookreślona, odejścia od konieczności kultywowania tradycyjnych form użytkowania ziemi jako warunku niezbędnego dla zachowania posiadanych praw.

4. Podsumowanie

W świetle prawa międzynarodowego nie ulega wątpliwości, że Saamowie są ludem rdzennym. Mają świadomość własnej odrębności i chcą ją zachować, a jednocześnie uznają się za lud rdzenny i domagają się takiego uznania. Spełniają także pozostałe kryteria, tj. wciąż jeszcze są grupą o relatywnie niższym statusie, mieszkają na obszarach, które niegdyś zasiedlali wyłącznie ich przodkowie, doświadczyli zdominowania przez ludy nordyckie i ruskie, mają własną kulturę. Co więcej – są uznawani za lud rdzenny przez międzynarodowe organizacje rządowe i przez państwa zamieszkania. Należy zatem uznać,

że należą do kategorii podmiotów, które obejmuje międzynarodowa ochrona praw ludów rdzennych.

W zakresie podstawowym, tj. ochrony członków społeczności rdzennej przed wszelkimi formami dyskryminacji, a także przed inną niż zachodząca żywiolowo asymilacją, standardy międzynarodowe w trzech omawianych państwach nordyckich są odpowiednio gwarantowane i realizowane.

Jeśli chodzi o zachowanie kultury, należy odróżnić sytuację w zakresie języka, muzyki, zwyczajów oraz ochrony i zwrotu miejsc ważnych dla dziedzictwa kulturowego ludu rdzennego, a także materialnych przejawów kultury. Język, muzyka, zwyczaje, systemy wierzeń i temu podobne elementy kultury są chronione odpowiednio do standardów międzynarodowych. W odniesieniu do pozostałych wymienionych elementów poziom ochrony odpowiada międzynarodowym standardom, ale nie są wystarczająco zrealizowane wymogi dotyczące tworzenia ich katalogów i restytucji.

Aby zachować tradycyjny styl życia, ludy rdzenne muszą utrzymać tradycyjne formy gospodarowania, co w przypadku Saamów oznacza hodowlę reniferów, myślistwo, rybołówstwo. Ten wymóg jest spełniony, ale wyłącznie w odniesieniu do tych osób spośród grupy rdzennej, które należą do wspólnot pasterskich, a w Szwecji dodatkowo hodowla reniferów jest ich głównym źródłem dochodów.

Ustawodawstwo Szwecji i Norwegii utrudnia, a nawet uniemożliwia podjęcie tradycyjnego stylu życia osobom, które są Saamami, ale nie należą do wspólnot, co uznać należy za sytuację naruszającą standardy międzynarodowe. Okoliczność ta rodzi szczególne wątpliwości z uwagi na fakt, że hodowla reniferów jest centralnym elementem kultury Saamów, a więc utrudnianie jej podjęcia oznacza uniemożliwianie niektórym członkom grupy rdzennej pełnego uczestniczenia w ich kulturze.

Z ciekawą sytuacją mamy także do czynienia w Finlandii. Brak specjalnego ustawodawstwa dotyczącego hodowli reniferów przez Saamów jest wyraźnym naruszeniem standardów międzynarodowych, natomiast regulacje takie istnieją, tyle że dotyczą całej branży, która w tym państwie otwarta jest dla osób o dowolnej przynależności etnicznej, i odpowiednio realizują standardy międzynarodowe.

Prawo do korzystania z ziemi i jej zasobów wydaje się odpowiednio chronione w każdym z trzech państw w postaci prawa użytkowania. Jest ono jednak ograniczane wyłącznie do tradycyjnych form gospodarowania. Standardy międzynarodowe przyznają prawo do zachowania ziemi, z której korzysta lud rdzenny, bez względu na formę korzystania z niej, a zatem w żadnym z państw nordyckich nie są odpowiednio realizowane. Wyjątek stanowi sytuacja w norweskim Finnmark, gdzie dzięki istnieniu funduszu ziemi Saamowie mają zna-

czący, a na części jego terytorium rozstrzygający głos o przeznaczeniu ziemi i jej zasobów. Nie są realizowane standardy międzynarodowe dotyczące zwrotu ziemi odebranej w czasach historycznych ludom rdzennym bez ich uprzedniej świadomej zgody, tworzenia katalogu tych obszarów i włączania do tych procesów ich przedstawicieli.

Problem swobody rozwoju społeczno-gospodarczego należy rozpatrywać z dwóch perspektyw. Z jednej strony obowiązek konsultowania przedstawicielstwa ludu rdzennego w sytuacji, gdy podejmowane są decyzje dotyczące rozwoju lokalnego czy regionalnego na obszarze rdzennym, jest odpowiednio gwarantowany i przestrzegany. Standardy międzynarodowe w oczywisty sposób narusza jednak nałożenie trzech uwarunkowań. Po pierwsze, istnieje wyłącznie obowiązek przeprowadzenia konsultacji. Nie oznacza to jednak zobowiązania do wprowadzenia w życie, nawet częściowego, konkluzji wynikających z zasięgania opinii. Po drugie, jak wskazano powyżej, prawo użytkowania ziemi warunkowane jest utrzymaniem tradycyjnych sposobów korzystania z jej zasobów. Zamyka to możliwość większych zmian w sposobach gospodarowania, gdyż te oznaczałyby utratę szczególnych uprawnień. Po trzecie, w odniesieniu do tradycyjnych form gospodarowania, a w szczególności hodowli reniferów, regulowaniem na poziomie wyższym niż bieżący i lokalny zajmują się organy, w których dominują przedstawiciele władz państwowych. Reasumując, każda większa zmiana sposobu życia i gospodarowania, którą podjęliby Saamowie, oznaczałaby utratę ochrony prawnej wynikającej z istniejących standardów międzynarodowych. Saamowie jako lud rdzenny nie mają więc prawa do swobodnego kształtowania swojego rozwoju społeczno-gospodarczego.

Kwestie dotyczące współpracy transgranicznej i międzynarodowej Saamów, ich organizacji i poszczególnych członków tego ludu, choć nie są w specjalny sposób uregulowane, wynikają z istniejących przepisów prawnych obowiązujących w państwach nordyckich, a także ze zobowiązań regionalnych (nordyckich) i unijnych i są należycie respektowane.

Pozostałe do dzisiejszych czasów szczególne instytucje wywodzące się z saamskiej tradycji są rozpoznawane i uznawane przez państwa nordyckie odpowiednio do standardów międzynarodowych.

Kwestia suwerenności wewnętrznej Saamów i jej zgodności ze standardami międzynarodowymi budzi najczęściej kontrowersji. Wynika to z jednej strony ze zróżnicowania statusu Saamów i zakresu kompetencji ich organów przedstawicielskich w zależności od tego, której części terytoriów omawianych państw dotyczą. Z drugiej strony – jest skutkiem niedostatecznej precyzji społeczności międzynarodowej określającej postulowane standardy. Po pierwsze, już istnienie parlamentów Saamów we wszystkich trzech państwach realizuje owe zobowiązania. Podstawowy cel ochrony prawnej ludów rdzennych, tj. zachowanie

i rozwój ich odrębności, jest jednak pełniej realizowany w Norwegii i Finlandii, gdzie systemy wyborcze uprzywilejowują grupy żyjące w sposób bliższy tradycji. Wybierany zgodnie z zasadą proporcjonalności parlament w Szwecji, choć wydaje się bardziej reprezentatywny, w mniejszym stopniu dąży do zachowania wszelkich przejawów odrębności kulturowej Saamów. Po drugie, swoboda funkcjonowania parlamentów jest duża, w szczególności mogą one podejmować z własnej inicjatywy wszelkie kwestie, które uznają za dotyczące spraw Saamów, co także realizuje standardy międzynarodowe. Zastrzeżenia budzi włączenie parlamentu w Szwecji do egzekutywy mimo braku kompetencji władczych i uzależnienie przy podejmowaniu decyzji od właściwego ministra. Po trzecie, zakres kompetencji parlamentów jest różny w zależności nie tylko od państwa, ale również części jego terytorium.

Generalnie można uznać, że na obszarach rdzennych mamy do czynienia z autonomią kulturową, która na obszarze Finnmark przeradza się w specyficzną postać zbliżoną do autonomii regionalnej. Pozostaje jeszcze jedna kwestia nieuchwytna z punktu widzenia istniejących regulacji prawnych, która zasadza się w odpowiedzi na pytanie, w którym z państw interesy i postulaty Saamów są najczęściej i najszerzej brane pod uwagę. Choć nie dotyczy to całego terytorium, państwem tym jest obecnie Norwegia, czego potwierdzeniem była szybka ratyfikacja konwencji MOP nr 169 i istnienie oraz respektowanie regulacji zawartych w porozumieniu dotyczącym konsultowania parlamentu Saamów. Na przeciwnym biegunie znajduje się Szwecja, co wynika, jak się wydaje, z nałożenia się głęboko zakorzenionych negatywnych stereotypów Saamów-Lapończyków i niechęci władz państwa do uznawania praw zbiorowych.

Zakończenie

Jednym ze skutków traumy II wojny światowej był wzrost zainteresowania i uznania dla ochrony praw człowieka. Jest to obecnie miernik faktycznego zaawansowania procesów demokratyzacji w poszczególnych państwach – zgodnie z zasadą, że demokracja to nie przymus rodzący się z woli większości, lecz poziom ochrony jednostek i mniejszości przed takim przymusem. Podmiotami nowego powojennego podejścia, przynajmniej początkowo, nie były jednak jak w systemie międzywojennym mniejszości narodowe, lecz pojedynczy obywatele – równi i wolni od wszelkiej dyskryminacji. Musiało minąć kilka dekad, by obok dwóch podmiotów znajdujących się w obszarze zainteresowania społeczności międzynarodowej, tj. wolnych i równych jednostek oraz suwerennych państw, znalazło się miejsce dla podmiotów zbiorowych, których sytuacja sprawia, że nie mogą lub nie chcą aspirować do uzyskania własnego państwa.

Współcześnie pojawia się coraz więcej grup językowych, regionalnych, narodowościowych i innych zakładanych na fali procesów reetniczacji przez osoby, dla których identyfikacja z narodową grupą większościową jest niewystarczająca lub nieodpowiednia. Wśród takich zbiorowości dążących po II wojnie światowej do wzmocnienia swojego statusu pojawiły się społeczności rdzenne. Początkowo słabe i podzielone, z upływem dekad wychodziły z wielowiekowej marginalizacji i coraz silniej przebijały się ze swoimi specyficznymi problemami do polityków i społeczeństw zamieszkiwanych państw oraz do społeczności międzynarodowej, stając się wreszcie dla tej ostatniej odrębnym podmiotem o specyficznym problemach i szczególnych prawach. Aby jednak mogły się takimi stać, musiały zostać zaakceptowane co najmniej dwa niezbędne czynniki: społeczność międzynarodowa musiała uznać pojęcie i „ideologię” rdzenności (tubylczości), a także uznać kategorię „ludy rdzenne” wraz z implikacjami, jakie może tworzyć zgodnie z prawem międzynarodowym użycie pojęcia „ludy”.

Jednym z takich podmiotów jest bez wątpienia lud Saamów, uznawany współcześnie za lud rdzenny zarówno przez społeczność międzynarodową, jak i zamieszkiwane przez tę populację państwa nordyckie. Proces emancypacji, jaki przeżył w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, może być przykładem przekształceń w sytuacji ludów rdzennych w zamieszkiwanych przez nie państwach, a jego efekty stanowiły wzorzec, do którego niejednokrotnie nawiązywała międzynarodowa wspólnota państw, tworząc jednorodne regulacje. Warto

pamiętać, że regulacje te, które najpełniej przedstawione zostały w Deklaracji Organizacji Narodów Zjednoczonych o prawach ludów rdzennych, zostały uznane przez ludy rdzenne za standard minimum, ale przez kilka państw, których dotyczą, a zwłaszcza światowe potęgi, za znacznie wykraczające poza możliwe do zaakceptowania maksimum. Jak pokazano, proces kształtowania statusu Saamów w państwach nordyckich nie jest bynajmniej zakończony, a jego efekty w Norwegii, Szwecji i Finlandii, choć zbliżone, wciąż różnią się w wielu szczegółach. Nie zmienia to faktu, że w powszechnym przekonaniu mogą być wzorcem do zastosowania przez inne państwa, na których terytoriach zamieszkują ludy rdzenne i które nie dokonały jeszcze w ochronie ich praw tak znacznych postępów.

Podsumowując status Saamów w omawianych państwach, warto raz jeszcze posłużyć się rozróżnieniem na trzy kategorie praw przysługujących ludom rdzennym i ich członkom: po pierwsze, klasycznych praw indywidualnych i wolności od wszelkiej dyskryminacji bez względu na jej przesłanki; po drugie, prawa do zachowania i rozwoju odmienności kulturowej; po trzecie, prawa do samostanowienia.

W odniesieniu do pierwszego zakresu należy stwierdzić, że sytuacja w państwach nordyckich odpowiada międzynarodowym standardom, a wszelkie ich naruszenia nie mają charakteru systemowego, lecz wynikają z postaw ludzkich będących najprawdopodobniej efektem utrwalonych przez wieki stereotypów, co najpełniej widoczne jest w Szwecji, a najslabiej w Finlandii. Jeśli chodzi o drugi zakres, także można uznać, że standardy międzynarodowe są w większości realizowane, choć należy podkreślić, że faktyczna sytuacja jest zróżnicowana w zależności od państwa i regionu. Dla przykładu: możliwość posługiwania się językami saamskimi w życiu społecznym i publicznym jest najpełniejsza w części gmin w Finnmark w Norwegii, które należą do rejonu saamskiej administracji językowej, bardzo szeroka w fińskiej części Saapmi i szeroka na obszarze hodowli reniferów w Szwecji. W Norwegii poza wskazanym rejonem jest dość szeroka, ale już poza Saapmi, bez względu na państwo, dramatycznie spada. Wydaje się, że istotą problemu jest nieznanomość języków saamskich poza rdzenną populacją nawet na obszarach uznawanych za rdzenne i niechęć do nauki języka, którego używanie przez wieki stygmatyzowało, a dziś bywa uznawane za nieużyteczne. Trudno natomiast zgłaszać zastrzeżenia do sytuacji kultury Saamów w zakresie jej przejawów materialnych oraz zwyczajów, które wydają się odpowiednio chronione.

W istocie najpoważniejsze uwagi budzić może problem pasterstwa reniferów. Jest ono postrzegane jako centralny element kultury ludu rdzennego i stereotypowo, zwłaszcza w Szwecji, wskazuje na to, kogo można zaliczyć do rdzennej społeczności, co jak pokazano, oznacza również kryterium określają-

ce, komu przysługują specjalne uprawnienia. W rezultacie w Finlandii głównym problemem jest włączenie hodowli reniferów przez Saamów do ogólnopństwowego systemu i jego zdominowanie przez etnicznych Finów. W większym stopniu w Szwecji, a w mniejszym w Norwegii krytyce należy poddać przepisy uniemożliwiające podejmowanie tego typu działalności przez wszystkich chętnych członków rdzennej społeczności. I choć łatwo wskazać ekonomiczne i społeczne uzasadnienie takiej sytuacji, to może być ona uznana za dyskryminację części członków grupy rdzennej.

Za naruszającą prawo do zachowania i rozwoju kultury musi być uznana także obstrukcja prowadzona przez szwedzkie instytucje muzealne i naukowe w zakresie ujawniania i udostępniania lub przekazywania Saamom ich dziedzictwa kulturowego. Uwzględniając wciąż nieprzezwyciężone stereotypy i wieloletnią politykę prowadzoną przez poszczególne państwa, można uznać, że w największym stopniu prawa do zachowania i rozwoju kultury przez Saamów realizowane są w Norwegii, w nieco mniejszym w Finlandii, najgorzej zaś sytuacja wygląda w Szwecji.

Podsumowując poddane analizie uwarunkowania, hipotezę o tym, że obecny status Saamów w Norwegii, Szwecji i Finlandii w zakresie zachowania i rozwoju kultury odpowiada standardom międzynarodowym, należy uznać za fałszywą. Jako prawdziwą przyjąć można natomiast drugą z hipotez, mówiącą o tym, że teraźniejszy status Saamów w Norwegii, Szwecji i Finlandii w zakresie suwerenności wewnętrznej nie odpowiada standardom międzynarodowym. Nie sposób bowiem pominąć czterech istotnych braków. Chodzi, po pierwsze, o możliwość decydowania o hodowli reniferów, po drugie, o prawo do decydowania o przeznaczeniu ziemi, wód i ich zasobów, po trzecie, o możliwość kształtowania własnego rozwoju społeczno-gospodarczego i, po czwarte, o restytucję ziemi.

W trzech pierwszych przypadkach można byłoby uznać, że standardy międzynarodowe są odpowiednio realizowane, bo mówią one o włączaniu ludów rdzennych do procesów podejmowania decyzji poprzez kooptację ich przedstawicieli do odpowiednich gremiów podejmujących decyzje oraz wysłuchiwanie ich w dobrej wierze. Takie zasady są realizowane przez omawiane państwa nordyckie, gdyż we wszystkich istnieją parlamenty Saamów, które muszą być konsultowane. Tryb i zasady konsultacji najpełniej uregulowane są, a obowiązek najszerzej respektowany przez organy władz różnego szczebla w Norwegii, a najsłabiej w Szwecji.

Z drugiej strony należy podnieść, że proces kształtowania międzynarodowej ochrony zmierzającej do zachowania specyfiki poszczególnych ludów rdzennych nie może być uznany za próbę zamknięcia przed nimi wszelkich możliwości zmian, a zwłaszcza takich, które nie odpowiadają procesom

modernizacji zachodzącym wśród społeczeństw Zachodu. W związku z tym wszelkie rozwiązania prawne i faktyczne w państwach nordyckich stawiające lud rdzenny i jego członków przed wyborem pomiędzy zachowaniem tradycyjnej kultury i dzięki temu utrzymaniem specjalnej krajowej ochrony prawnej lub zmianą głównych elementów kulturowych (w tym przypadku odrzucenie hodowli reniferów jako głównego źródła utrzymania) i utratą szczególnej ochrony, z wyjątkiem uprawnień przysługujących w państwach nordyckich mniejszościom narodowym, mogą być uznane za naruszenie standardów międzynarodowych. Inaczej mówiąc, stan obecny w dużej mierze odpowiada tym standardom, ale równocześnie każda poważniejsza zmiana w zakresie źródeł utrzymania grupy rdzennej spowoduje automatycznie, że standardy nie będą realizowane. Co więcej – także w odniesieniu do istniejącej obecnie ochrony prawnej w trzech pierwszych elementach wskazać można silne zróżnicowanie. W odniesieniu do hodowli reniferów w największym zakresie Saamowie mogą współdecydować w Norwegii, w dużo mniejszym w Szwecji, a w Finlandii z uwagi na dominację fińskich hodowców reniferów ich głos jest słabiej słyszalny. Jeśli chodzi o prawo (współ)decydowania o przeznaczeniu ziemi oraz o własnym rozwoju, najpełniej jest ono realizowane w norweskim Finnmark dzięki funduszowi ziemi oraz wśród Saamów posługujących się językiem skolt w Finlandii, gorzej na pozostałych obszarach rdzennych w Norwegii i Finlandii, a w najmniejszym stopniu w Szwecji.

Jak nietrudno zauważyć, trzy wskazane powyżej elementy zachodzą na siebie i wiążą się przede wszystkim z podejściem do problemu ziemi i jej wykorzystania. Saamowie jako lud półkoczowniczy lub koczowniczy nie znali instytucji prywatnej własności ziemi i choć rozumieli, że określone pastwiska i inne źródła żywności użytkowane były przez poszczególne rody, nie kodyfikowali w żaden sposób tego faktu. Co więcej – z uwagi na to, że nie ukształtowały się wśród nich nawet protopaństwa, nie można postrzegać procesu ekspansji terytorialnej państw nordyckich i Rosji na północ jako zaboru ziemi należącej do innych podmiotów prawa międzynarodowego. Oczywiście można wskazać plemiona czy inne wspólnoty użytkujące poszczególne obszary, ale jednocześnie mało inwazyjny i przejściowy sposób tego użytkowania sprawia, że niewiele jest potwierdzających je śladów archeologicznych czy historycznych oraz że napływ kolonistów z południa i podejmowane przez nich zajęcia mogły przez dziesięciolecia nie kolidować z równoległą aktywnością tych plemion.

Z drugiej strony w omawianych państwach w wyniku zdominowania politycznego Saamów przez nordyckie większości nie było umów pomiędzy nimi a państwami o oddawaniu czy sprzedaży ziemi, jak to miało miejsce w przypadku Indian lub Maorysów. Wyznaczanie stref przeznaczonych dla hodowli reniferów i dla kolonistów odbywało się każdorazowo w wyniku jednostron-

nej decyzji odpowiedniego państwa, dlatego można próbować nawet w całości podważać tego typu podejmowane przez wieki decyzje, jako dokonane bez zgody zainteresowanego ludu. Efektem takiego myślenia jest wniosek, że państwa nordyckie powinny zwrócić Saamom we władanie całą ziemię, na którą ekspandowały. Przyjęcie takiego toku rozumowania może jednak doprowadzić do konkluzji, że wymagalną staje się automatycznie cała ziemia, którą każde z istniejących współcześnie państw zajmowało przez setki lat swojego istnienia i ekspansji kosztem innych państw czy plemion. Rozsądniejsze wydaje się zatem uznanie, że w takim razie ziemia w granicach państw podlega ich jurysdykcji, co oznacza także, że może być w różnych formach przekazywana innym podmiotom. Skoro użytkowanie ziemi przez Saamów miało charakter mało inwazyjny i przejściowy, a ich system prawny nie znał instytucji własności ziemi, to trudno z takich przesłanek wyprowadzać prawo własności, a logiczne staje się prawo użytkowania lub posiadania.

Przedstawione dylematy ogniskują się w problemie restytucji ziemi odebranej Saamom. Po pierwsze, niezgodnie ze standardami międzynarodowymi w omawianych państwach nie ma ani szczególnego trybu, ani specjalnych organów mających decydować o uznawalności roszczeń i sposobie zadośćuczynienia, a wszelkie tego typu sprawy trafiają do sądów powszechnych. Po drugie, sądy te co do zasady odrzucają roszczenia Saamów o uznanie prawa własności, choć coraz częściej przychylają się do uznania prawa użytkowania. Oczywiście prawo własności w znacznie większym stopniu chroniłoby możliwość ludu rdzennego decydowania o przeznaczeniu ziemi i jej zasobów oraz o własnym rozwoju, jednak w omawianym przypadku występuje jedynie wyjątkowo. Zamiast prawa własności rozwiązaniem równie skutecznie realizującym międzynarodowe standardy byłoby przyznanie Saamom jakiejś formy autonomii terytorialnej. Takie rozwiązanie wydaje się aktualnie niemożliwe zarówno z uwagi na stosunki demograficzne, relacje społeczne, jak i brak woli politycznej. Być może byłoby efektywne wieki temu, gdy Saamowie wciąż stanowili większość mieszkańców Saapmi. Obecnie jednak byłoby bezskuteczne, choć w ograniczonym zakresie jest możliwe do zrealizowania, na co wskazuje przykład funduszu ziemi w Finlandii.

Wskazując, że przyznanie Saamom autonomii terytorialnej mogłoby być skuteczne kilkadziesiąt lat temu, nie można zapominać o dodatkowym uwarunkowaniu. Lapończycy, podobnie jak inne ludy rdzenne całego świata, byli przez stulecia marginalizowani i podlegali procesom akulturacji i asymilacji. Z dużym opóźnieniem w stosunku do państw nordyckich wytworzyli własne elity intelektualne i w porównaniu z nimi późno dostrzegli własną odmienność i jednorodność zastępującą wcześniejsze rozbitcie na plemiona czy osady posługujące się podobnymi językami, ale niemające poczucia jedności. Ich samodzielny byt

byłby więc możliwy przed epoką kształtowania się współczesnych narodów, ale wówczas nie miałyby znaczenia, gdyż brakowałoby mu odpowiedniej podbudowy. W późniejszym czasie musiał ustąpić ideologiom kształtującym narody nordyckie.

Wydaje się, że ruchy emancypacyjne Indian czy Saamów wzmocniły się i zaczęły osiągać sukcesy, gdy pozwoliły na to zarówno wewnętrzne (leżące po ich stronie), jak i zewnętrzne (usytuowane po stronie społeczeństw, państw i społeczności międzynarodowej) czynniki. I choć obie te grupy przecierały drogę innym autochtonom, to przecież trafiły na szczególnie podatny grunt rozwiniętych i zamożnych państw demokratycznych przywiązujących dużą wagę do ochrony praw człowieka, a jednocześnie zyskały wielu zewnętrznych sprzymierzeńców i wykorzystały szereg sprzyjających okoliczności. Paradoksalnie o zrozumieniu wagi rodzących się zobowiązań międzynarodowych przez te państwa świadczyć może np. opór, jaki w całym procesie ich kształtowania stawiała Kanada, mimo że równoległe skutecznie rozwiązywała te problemy w prawie wewnętrznym. Państwa Ameryki Północnej i państwa nordyckie wytworzyły różne formy ochrony praw ludów rdzennych, trudno jednak jednoznacznie stwierdzić, że system rezerwatów albo utworzenie terytorium Nunavut są skuteczniejsze i gwarantują wyższy poziom ochrony niż rozwiązania przyjęte przez Norwegię, Szwecję i Finlandię.

Podsumowując wszystkie dotychczasowe rozważania, należy na zakończenie odpowiedzieć na pytanie, czy i w jakim stopniu ochrona praw Saamów w trzech omawianych państwach nordyckich odpowiada zobowiązaniom międzynarodowym dotyczącym ochrony praw ludów rdzennych oraz czy może być wzorem do naśladowania przez inne państwa i ludy. Posługując się regułami poprawnego rozumowania klasycznej logiki, należy stwierdzić, że poziom ochrony praw Saamów nie odpowiada standardom międzynarodowym, gdyż nie wszystkie i nie w pełni zostały w praktyce zrealizowane. Jednocześnie trzeba podkreślić, że poziom zaawansowania państw nordyckich w ich realizacji jest bardzo wysoki i choć w pewnych zakresach niewystarczający, to w większości przyjęte i wdrażane rozwiązania mogą stanowić przykład dla innych państw stojących przed podobnymi wyzwaniami. Trzeba jednak nieustannie pamiętać, że jak głosi preambuła Deklaracji Organizacji Narodów Zjednoczonych o prawach ludów rdzennych – „sytuacja ludów rdzennych jest różna w zależności od regionu i państwa zamieszkania oraz że historyczne i kulturowe uwarunkowania lokalne i regionalne muszą być zawsze brane pod uwagę”.

Bibliografia

Akty prawne

– międzynarodowe

- General Act of the Berlin Conference on West Africa*, 26 lutego 1885, [online] <http://africanhistory.about.com/od/eracolonialism/1/bl-BerlinAct1885.htm>.
- Pakt Ligi Narodów podpisany 28 czerwca 1919 r. w Paryżu, Dz.U. 1920, nr 35, poz. 200.
- Karta Narodów Zjednoczonych podpisana 26 czerwca 1945 r. w San Francisco, Dz.U. 1947, nr 23, poz. 90.
- Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego NZ 217 A(III) *Powszechna deklaracja praw człowieka* przyjęta 10 grudnia 1948 r. w Paryżu [w:] M. Zubik (red.), *Księga jubileuszowa Rzecznika Praw Obywatelskich*, t. 2: *Wybór dokumentów prawa międzynarodowego dotyczących praw człowieka*, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa 2008.
- UN General Assembly Resolution 275/III *A Study of the social problems of the aboriginal populations and other underdeveloped social group of the American continent*, 11 maja 1949, [online] <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/044/46/IMG/NR004446.pdf?OpenElement>.
- Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego NZ 2514 (XV) *Deklaracja w sprawie przyznania niepodległości krajom i narodom kolonialnym*, 14 grudnia 1960, [online] <http://www.grocjusz.edu.pl/Documents/dekl2514.html>.
- Międzynarodowa konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej, otwarta do podpisu w Nowym Jorku dnia 7 marca 1966 r., Dz.U. 1969, nr 25, poz. 187.
- Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych, otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r., Dz.U. 1977, nr 38, poz. 167.
- Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych, otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r., Dz.U. 1977, nr 38, poz. 169.
- Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego NZ 2625 (XXV) *Deklaracja zasad prawa międzynarodowego dotyczących przyjaznych stosunków i współdziałania państw zgodnie z Kartą Narodów Zjednoczonych*, 24 października 1970, [online] <http://www.grocjusz.edu.pl/Documents/dekl2625.html>.
- UN General Assembly Resolution *United Nations Voluntary Fund for Indigenous Populations*, 13 grudnia 1985, A/RES/40/131.
- Konwencja o prawach dziecka, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne NZ dnia 20 listopada 1989 r., Dz.U. 1991, nr 120, poz. 526.
- UN General Assmbley Resolution *Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, 18 grudnia 1992, A/Res/47/135.
- UN General Assembly Resolution *International Decade of the World's Indigenous People*, 18 lutego 1994, A/RES/48/163.
- UN General Assembly Resolution *Second International Decade of the World's Indigenous People*, 20 grudnia 2004, A/RES/59/174.

- UN General Assembly Resolution *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, 13 września 2007, A/Res/61/295.
- ILO Convention 107 *Indigenous and Tribal Populations*, 26 czerwca 1957, [online] International Labor Organisation, https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312252.
- ILO Convention 169 *Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries*, 27 czerwca 1989, [online] International Labor Organisation, http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169.
- UN Economic and Social Council Resolution 1589 *The problems of indigenous populations*, 21 maja 1971, Economic and Social Council Official Records E/5044.
- UN Economic and Social Council Resolution *Study of the problem of discrimination against indigenous populations*, 7 maja 1982, E/Res/1982/34.
- UN Economic and Social Council Resolution 2006/2 *Implementation of General Assembly resolution 60/251*, 22 marca 2006, [online] ONZ, <http://www.un.org/en/ecosoc/docs/res2006.asp>.
- Europejska karta języków regionalnych lub mniejszościowych, sporządzona w Strasburgu dnia 5 listopada 1992 r., Dz.U. 1992, nr 137, poz. 1121.
- Konwencja ramowa o ochronie mniejszości narodowych, sporządzona w Strasburgu dnia 1 lutego 1995 r., Dz.U. 1995, nr 209, poz. 22.
- Treaty between Spain and Portugal concluded at Tordesillas*, 7 czerwca 1494, [online] Avalon Project, http://avalon.law.yale.edu/15th_century/mod001.asp.

– wewnętrzne

- SDK 1999/731 *Suomen perustuslaki* (Finlandia).
- Canada Act 1982, Schedule B, *Constitution Act 1982*, c.11 (UK) (Kanada).
- LOV 1814-05-17-00 *Kongeriget Norges Grundlov* (Norwegia).
- SFS 1974:152 *Kungörelse om beslutad ny regeringsform* (Szwecja).
- SDK 1990/848 *Poronhoitolaki* (Finlandia).
- SDK 1991/62 *Erämaalaki* (Finlandia).
- SDK 1995/253 *Kolttalaki* (Finlandia).
- SDK 1995/974 *Laki saamelaiskäräjistä* (Finlandia).
- SDK 1996/1096 *Luonnonsuojelulaki* (Finlandia).
- SDK 1998/628 *Perusopetuslaki* (Finlandia).
- SDK 1998/629 *Lukiolaki* (Finlandia).
- SDK 2003/1086 *Saamen kielilaki* (Finlandia).
- SDK 2004/1378 *Laki Metsähallituksesta* (Finlandia).
- SDK 2009/1705 *Laki opetus – ja kulttuuritoimen rahoituksesta* (Finlandia).
- SDK 2010/252 *Laki Saamelaisalueen koulutuskeskuksesta* (Finlandia).
- SDK 2011/587 *Vesilaki* (Finlandia).
- SDK 2011/621 *Kaivoslaki* (Finlandia).
- LOV 1987-06-12-56 *Lov om Sametinget og andre samiske rettsforhold (sameloven)* (Norwegia).
- LOV-2005-06-17-85 *Lov om rettsforhold og forvaltning av grunn og naturressurser i Finnmark fylke (finnmarksloven)* (Norwegia).
- LOV 2007-06-15-40 *Lov om reindrift* (Norwegia).
- Concurrent resolution of the 100th Congress, second session, 21 października 1988, *Iroquois Confederacy and Indian Nations Recognizing Contributions to the United States*, H. Con. Res. 331, 102 Stat. 4933 (Stany Zjednoczone).

- Concurrent resolution of the eighty-third Congress, first session, 1 sierpnia 1953, *Indians*, H. Con. Res. 108, 67 Stat. B122 (Stany Zjednoczone).
- SFS 2010:1408 *Lag om ändring i regeringsformen* (Szwecja).
- SFS 1971:437 *Rennäringslag* (Szwecja).
- SFS 1992:1433 *Sametingslag* (Szwecja).
- SFS 2009:600 *Språklag* (Szwecja).
- SFS 2009:724 *Lag om nationella minoriteter och minoritetsspråk* (Szwecja).
- SFS 2010:800 *Skollag* (Szwecja).
- SDK 1973/824 Suomessa annettiin asetus *Saamelaisvaltuuskunnasta*, 9 listopada 1973 (Finlandia).
- Prosedyrer for konsultasjoner mellom statlige myndigheter og Sametinget*, Oslo, 11 maja 2005, [online] Regjeringen, <https://www.regjeringen.no/no/tema/urfolk-og-minoriteter/samepolitikk/midtspalte/prosedyrer-for-konsultasjoner-mellom-sta/id450743> (Norwegia).
- SFS 1971:438 *Rennäringsförordning* (Szwecja).
- SFS 2012:515 *Förordning med instruktion för Statens kulturråd* (Szwecja).

Dokumenty i raporty

- Bringing them Home: Report of the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families*, Human Rights and Equal Opportunity Commission, kwiecień 1997.
- Council of Europe, *European Charter for Regional or Minority Languages*, CETS No.: 148, [online] <http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/ChercheSig.asp?NT=148&CM=8&DF=&CL=ENG>.
- Declaration from the First Sami Parliamentary Conference*, Jokkmokk, 24 lutego 2005.
- Declaration of Principles Adopted by the Fourth General Assembly of the World Council of Indigenous Peoples in Panama*, wrzesień 1984.
- Deklaracja Organizacji Narodów Zjednoczonych o prawach ludności rdzennej* [online] UN Permanent Forum on Indigenous Peoples, http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_Polish.pdf.
- Discrimination against indigenous peoples: Protection of the heritage of indigenous people. Final report of the Special Rapporteur, Mrs. Erica-Irene Daes, in conformity with Subcommission resolution 1993/44 and decision 1994/105 of the Commission on Human Rights*, 21 czerwca 1995, E/CN.4/Sub.2/1995/26.
- Finmarkskommisjonen, *Rapport felt i Stjemeya/Seitand*, 20 marca 2012.
- Inter-American Commission of Human Rights, *Indigenous Peoples in Voluntary Isolation and Initial Contact in the Americas: Recommendations for the Full Respect of Their Human Rights*, 30 grudnia 2013, OEA/Ser.L/V/II, Doc. 47/13.
- International Indian Treaty Council, *The Declaration of Continuing Independence*, czerwiec 1974.
- Magga P.B. (red.), Näkkäläjärvi E., Rasmus E.L., Rahko R., Aikio-Puoskari U., *Saamelaisopetus kotiseutualueen ulkopuolella*, Saamelaiskäräjien koulutusraportti nro 1, Utsjoki 2009.
- Message of Victoria Tauli-Corpuz, Chairperson of the UN Permanent Forum on Indigenous Issues, on the Occasion of the Adoption by the General Assembly of the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, New York, 13 września 2007.
- Nixon R., *Special Message to the Congress on Indian Affairs*, 8 lipca 1970.

- Nordic Saami Convention*, „Gáldu Čála. Journal of Indigenous Peoples Rights” 2007, No. 3.
- Norwegian Ministry of Foreign Affairs, *New Building Blocks in the North. The next Step in the Government's High North Strategy*, Oslo 2009.
- Norwegian Ministry of Foreign Affairs, *The Norway Government High North Strategy*, Oslo 2006.
- NOU 1984:18 *Om samenes rettstilling*, 15 czerwca 1984.
- NOU 1985:14 *Samisk kultur og utdanning*, 7 czerwca 1985.
- NOU 1987:34 *Samisk kultur og utdanning. De enkelte sektorer. Administrasjon*, 10 grudnia 1987.
- NOU 1993:34 *Rett til og forvaltning av land og vann i Finnmark*, 1 października 1993.
- NOU 1997:5 *Urfolks landrettigheter etter folkerett og internasjonal rett – bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget*, styczeń 1997.
- NOU 2008:5 *Retten tilfiske i havet utenfor Finnmark*, 18 lutego 2008.
- Ombudsmannen mot etnisk diskriminering, *Diskriminering av samer – samers rättigheter ur ett diskrimineringsperspektiv*, DO:s rapportserie 2008:1, Stockholm 2008.
- Pyhänturi Statement, *Recognizing and Safeguarding Sacred Sites of Indigenous Peoples in Northern and Arctic Regions*, Conference Statement and Recommendations from the International Conference „Protecting the Sacred: Recognition of Sacred Sites of Indigenous Peoples for Sustaining Nature and Culture in Northern and Arctic Regions”, Pyhänturi i Rovaniemi, Finland, 11–13 września 2013.
- Rantala L., Sergina A., *Áhkkila sápmelaččat: Oanehis muitalus sámejoavkku birra, man mañimus sámeielalaš olmmoš jámii 29.12.2003*, Lapin yliopisto, Roavvenjárga 2009.
- Report of the Meeting of Experts*, ILO, Geneva 1986.
- Report of UN Working Group of the Commission on Human Rights to Elaborate a Draft Declaration in Accordance with Paragraph 5 of the General Assembly Resolution 49/214*, 1 kwietnia 2005, E/CN.4/2005/89/Add.2.
- Ressursregnskap for reindriftsnæringen*, Reindriftsforvaltningen, czerwiec 2010.
- Sanders D., *International Covenant on the Rights of Indigenous Peoples*, Draft/March 20, Canberra 1981.
- Saami Rights Committee, *Summary of the First Report*, Oslo 1984.
- Sámediggi, *The Sámediggi – The Sami Parliament. The elected assembly of the Sámi people*, Svanemerket trykksak, b.r.w.
- Sámiráddi Ohcejohka, *Sámpolitihkálaš prográmma*, Tromsø 1980.
- Sápmi in a nutshell* [w:] *The Saami – an Indigenous People in Sweden*, Edita Västra Aros, Västerås 2005.
- Solstad K.J. (red.), Nygaard V., Balto Á.M.V., Josefsen E., Solstad M., *Samisk språkundørelse 2012*, Nordland Forskning rapport nr 7/2012.
- SOU 1986/36 *Samernas Folkrättsliga Ställning*.
- SOU 1989/41 *Samerätt och Sameting*.
- SOU 1990/91 *Samerätt och samisk språk. Slutbetänkande av samerättsutredningen*.
- SOU 2006:14 *Sami sedvanemarker*.
- Statement of the Government of Canada on Indian policy (The White Paper, 1969)*, Ottawa 1969.
- Status of the United Nations Voluntary Fund for Indigenous Peoples*, 7 sierpnia 2014, A/69/278.
- Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Final report submitted by the Special Rapporteur, Mr. José Martínez Cobo*. First Part, 30 czerwca 1981, E/CN.4/Sub.2/476 (załączniki: E/CN.4/Sub.2/476/Add.4; E/CN.4/Sub.2/1982/2/Add.1; E/CN.4/Sub.2/1982/2/Add.2; E/CN.4/Sub.2/476/2/Add.5).
- Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Final report submitted by the Special Rapporteur, Mr. José Martínez Cobo*. Second Part, 10 sierpnia 1982, 1982E/

- CN.4/Sub.2/1982/2 (załączniki: E/CN.4/Sub.2/1982/2/Add.6; E/CN.4/Sub.2/476/Add.1; E/CN.4 Sub.2 /476/Add.2; E/CN.4 Sub.2 /476/Add.3; E/CN.4 Sub.2 /1983/21/Add.1; E/CN.4 Sub.2 /1982/2/Add.4; E/CN.4 Sub.2 /1983/21/Add.5; E/CN.4 Sub.2 /1982/2/Add.5; E/CN.4 Sub.2 /1983/21/Add.2; E/CN.4/Sub.2/476/Add.6; E/CN.4 Sub.2 /1983/21/Add.3; E/CN.4 Sub.2 /1982/2/Add.3; E/CN.4 Sub.2 /1983/21/Add.4; E/CN.4 Sub.2 /1983/21/Add.6; E/CN.4 Sub.2 /1982/2/Add.7; E/CN.4 Sub.2 /1983/21/Add.7).
- Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Final report submitted by the Special Rapporteur, Mr. José Martínez Cobo.* Third Part, 5 sierpnia 1983, E/CN.4/Sub.2/1983/21 (załącznik: E/CN.4 Sub.2 /1983/21/Add.8).
- Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Preliminary report submitted by the Special Rapporteur, Mr. Jose R. Martinez Cobo,* 29 czerwca 1972, E/cn.4/sub.2/L.566.
- Supplement to the Report of the Facilitator on the Draft Declaration of the Rights of Indigenous Peoples, Annex I,* 20 lipca 2007, [online] <http://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/ReportSupplement20July07.pdf>.
- Svonni M., *The Sami language in education in Sweden*, Mercator-Education 2001.
- Taylor N.G., *Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs*, 23 listopada 1868.
- The Declaration of Continuing Independence*, adopted by International Indian Treaty Council, czerwiec 1974.
- The situation of the Sami people in the Sápmi region of Norway, Sweden and Finland, Report of the Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples, James Anaya,* 6 czerwca 2011, A/HRC/18/35/Add.2.
- Trail of Broken Treaties, 20-Point Position Paper*, Minneapolis, Minnesota, październik 1972.
- UN Committee on the Elimination of Racial Discrimination, General Recommendation 23, *Rights of indigenous peoples*, 1997, A/52/18, Annex V.
- UN Department of Economic and Social Affairs, *State of the World's Indigenous Peoples*, New York 2009.
- UN Development Group, *Guidelines on Indigenous Peoples' Issues*, UN Publishing Service, Geneva 2009.
- UN General Assembly, *Namibia amendments to draft resolution A/C.3/61/L.18*, 10 listopada 2006, A/C.3/61/L.57.
- UN General Assembly, *Official Records of 107th plenary meeting Thursday*, 13 września 2007, 10 a.m., A/61/PV.107.
- UN General Assembly, *Official Records of 108th plenary meeting Thursday*, 13 września 2007, 3 p.m., A/61/PV.108.
- UN General Assembly *Official Records Report of the Human Rights Council. First session*, New York 2006, A/61/53.
- UN General Assembly *World Summit Outcome*, 16 września 2005, A/RES/60/1.
- UN Human Rights Committee, General Comment 23, *Article 27*, HRI/GEN/1/Rev.1 at 38 (1994).
- UN Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities Resolution 1994/45 *Draft UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, E/CN.4/Sub.2/Res/1994/45.
- World Council of Indigenous Peoples, *The Need for International Conventions*, kwiecień 1981.
- Working Group for Indigenous Populations, *Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, E/CN 4/Sub 2/1994/2/Add.1.
- Working Paper by the Chairperson-Rapporteur, Mrs. Erica-Irene A. Daes, on the concept of „indigenous people”*, 10 czerwca 1996, E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2.

Orzeczenia

- Cayuga Indians (Great Britain) v. United States*, VI R. Int'l. Arb. Awards 173 (1926).
Erik Anderson v. The Norwegian State („Svartskogen”), No. 5B/2001, 5 października 2001.
Handölsdalen Sami Village and Others v. Sweden, 39013/04, 30 marca 2010.
Johnson v. M'Intosh, 21 U.S. 543 (1823).
Johtti Sappmelaccat ry and Others v. Finland, 42969/98, 18 stycznia 2005.
Jon Inge Sirum v. Esslan Reindeer Pasturing District („Selbu”), No. 4B/2001, 21 czerwca 2001.
Könskäma and 38 other Saami villages v. Sweden, No. 27033/95, ECHR 79, 25 listopada 1996.
Ominayak v. Canada, UN Doc. A/45/40, Vol. II, s. 1–30.
Rettsbok for Alta herredsrett, sak nr 193/93 A, 1993.
Skattefjällsmålet, Högsta domstolen 1981 (NJA 1981, sid 1).
Tage Östergren and others v. Sweden, No. 13572/88, 1 marca 1991.
United States v. Washington, 235 F.3d 438, 9th Cir. 2000.

Netografia

- 2007 – *Lakotah Unilateral Withdrawal*, [online] Republic of Lakotah, <http://www.republicoflakotah.com/2009/2007-lakotah-unilateral-withdrawal>.
About IITC, [online] International Indian Treaty Council, <http://www.iitc.org/about-iitc>.
Antalet samer i Sápmi, [online] Sápmi, <http://www.samer.se/1536>.
Barsh R., *The World's Indigenous Peoples*, [online] Simon Fraser University, <http://www.sfu.ca/~palys/Barsh-TheWorldsIndigenousPeoples.pdf>.
Федеральная служба государственной статистики, *Национальный состав населения*, [online] *Всероссийская перепись населения 2010*, http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm.
Gabrielsen T., *Thomas von Westens runeomme 1723*, [online] Finnmark Forlag, http://finnmarkforlag.no/09_16.html.
Gaski H., Berg-Nordlie M., *Samer*, [online] Store Norske Leksikon, <https://snl.no/samer>.
GDP at regional level, [online] Eurostat, http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/GDP_at_regional_level#Regional_GDP_per_capita.
Gjerde T., *Type, origin and location of all surviving Sámi drums*, [online] old norse, <http://old.no/samidrum/locations.html>.
Hirvonen V., *Sami Media, Arts, and Literature*, [online] Circumpolar Studies, www.uarctic.org/BCS322_mod9_24kXj.pdf.
If History repeats itself..., [online] Laplandica, <http://laplandica.com/2008/01/27/if-history-repeats-itself%E2%80%A6>.
История института народов Севера, [online] РГПУ им. А.И. Герцена, <http://www.herzen.spb.ru/main/structure/inst/ins/1390565482>.
Lawrence W., *Saami and Norwegians protest construction of Alta Dam, Norway, 1979–1981*, [online] Global Nonviolent Action Database, <http://nvdatabase.swarthmore.edu/content/saami-and-norwegians-protest-construction-alta-dam-norway-1979-1981>.
Mission & History, [online] National Congress of American Indians, <http://www.ncai.org/about-ncai/mission-history>.
NRK Sápmi's history, [online] Radio NRK w Norwegii, http://www.nrk.no/sapmi/om/7._nrk-sapmi_s-history-1.11296957.

- Petryk M., *Norwescy Kwenowie – kontrowersyjna mniejszość*, [online] Etnologia.pl, <http://www.etnologia.pl/europa/teksty/norwescy-kwenowie.php>.
- Poronhoito*, [online] Samediggi w Finlandii, http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_content&task=view&id=819&Itemid=371.
- Ratifications of C169 – Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169)*, [online] ILO, http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=1000:11300:0::NO:11300:P11300_INSTRUMENT_ID:312314.
- Salminen T., *Uralic (Finno-Ugrian) languages*, [online] <http://www.helsinki.fi/~tasalmin/fu.html>.
- Samiskt parlamentariskt råd*, [online] Samediggi w Szwecji, <http://www.sametinget.se/spr>.
- Samisk historisk tidslinje*, [online] Sápmi, <http://www.samer.se/1536>.
- Sanders D., *Developing a Modern International Law on the Rights of Indigenous Peoples*, [online] AnthroBase.com, multilingual database of anthropological texts, <http://www.anthrobase.com/Browse/home/hst/cache/Developing.doc.htm>.
- Simms D., *The Early Period of Sámi History, from the Beginnings to the 16th Century*, [online] *Sami Culture*, <http://www.utexas.edu/courses/sami/dieda/hist/early.htm>.
- Skielta A., *Frihetskämpe och feminist*, [online] Sápmi, <http://www.samer.se/3619>.
- Solbakk A., *Sámi mediahistorjá*, [online] ČálliidLágádus AS – Authors Publisher, <http://www.calliidlagadus.org/web/index.php?sladja=61&vuolitsladja=106&giella1=sam>.
- Treaty of Waitangi – Te Tiriti o Waitangi*, [online] Archives New Zealand, <http://archives.govt.nz/exhibitions/treaty>.
- UN Declaration on the Right of Indigenous Peoples*, 13 września 2007, [online] UN Permanent Forum on Indigenous Peoples, <http://undesadspd.org/IndigenousPeoples/DeclarationontheRightsofIndigenousPeoples.aspx>.
- Val till riksdagen 2014*, [online] Valmyndigheten, <http://www.val.se/val/val2014/valnatt/R/rike/index.html>.
- Vine Deloria, Jr.*, [online] Indigenous Peoples Literature, <http://www.indigenouspeople.net/vine.htm>.

Pozycje zwarte

- Adamus M., *Eskimosi. Kultura, język, folklor*, PWN, Warszawa 1989.
- Aleksandrowicz M., Jamróz A., Jamróz L. (red.), *Demokratyczne państwo prawa. Zagadnienia wybrane*, Wyd. Temida 2, Białystok 2014.
- Alia V., *Anthropology of media*, t. 2: *The New Media Nation: Indigenous Peoples and Global Communication*, Berghahn Books 2010.
- Anaya S.J., *Indigenous Peoples in International Law*, Oxford University Press, New York 1996.
- Anaya S.J., *International Human Rights and Indigenous Peoples*. Aspen Publishers, New York 2009.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu* (tłum. S. Amsterdamski), Znak, Kraków 1997.
- Anderson K. (red.), *L'image du Sápmi II. Humanistica Oerebroensia. Artes et lingua*, Örebro Universitet 2013.
- Anthony T., Behrendt L., Saul B., *Indigenous Peoples in International and Comparative Law*, Hart Publishing 2014.
- Antonowicz L., *Państwa i terytoria. Studium prawnomiędzynarodowe*, PWN, Warszawa 1988.

- An-Na'im A.A. (red.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press 2010.
- Arvanitis K., Tythacott L. (red.), *Museums and Restitution: New Practices, New Approaches*, Ashgate Publishing 2014.
- Axelsson P., Skold P. (red.), *Indigenous Peoples And Demography: The Complex Relation between Identity and Statistics*, Berghahn Books 2013.
- Bailey G.A., Sturtevant W.C. (red.), *Handbook of North American Indians*, Vol. 2: *Indians in Contemporary Society*, Smithsonian Institution, Government Printing Office 2008.
- Banks N., Koivurova T. (red.), *The Proposed Nordic Saami Convention: National and International Dimensions of Indigenous Property Rights*, Bloomsbury Publishing 2013.
- Bannon J.F. (red.), *Problems in Latin American Civilization*, Vol. 2: *Indian labor in the Spanish Indies: was there another solution?*, Heath 1966.
- Barrett C., *American Indian History*, Salem Press 2003.
- Barth F. (red.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, Universitetsforlaget, Oslo 1969.
- Bäckman L., Hultkrantz Å. (red.), *Saami pre-Christian religion: studies on the oldest traces of religion among the Saamis*, Almqvist & Wiksell International 1985.
- Beck D., *The Struggle for Self-determination: History of the Menominee Indians Since 1854*, University of Nebraska Press, Lincoln 2005.
- Bereza-Jarociński A., *Zarys dziejów Norwegii*, PWN, Warszawa 1991.
- Berkes F., *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*, Taylor & Francis 1999.
- Bonusiak G. (wstęp i tłum.), *Statut Wysp Alandzkich*, Wyd. UR, Rzeszów 2009.
- Brantenberg T., Hansen J., Minde H. (red.), *Becoming Visible – Indigenous Politics and Self-Government*, Centre for Sami Studies, University of Tromsø 1995.
- Brännlund I., *Histories of reindeer husbandry resilience: land use and social networks of reindeer husbandry in Swedish Sápmi 1740–1920*, Centre for Sami research, Umeå University 2015.
- Buchheit L.C., *Secession: The Legitimacy of Self-determination*, Yale University Press 1978.
- Burnette R., Koster J., *The Road to Wounded Knee*, Bantam Books 1974.
- Castellino J., Walsh N. (red.), *International Law and Indigenous Peoples*, Martinus Nijhoff Publishers 2005.
- Castro D., *Another Face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Duke University Press 2007.
- Charters C., Stavenhagen R. (red.), *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, IWGIA, Document No. 127, Copenhagen 2009.
- Cieślak T., *Historia Finlandii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983.
- Clavero B., Gutiérrez Vega P., Rodríguez-Pinero L. (red.), *Indigenous Peoples, Constitutional States and Treaties or Other Constructive Arrangements Between Indigenous Peoples and States*, Martinus Nijhoff Publishers 2005.
- Cocq C., *Revoicing Sámi narratives. North Sámi storytelling at the turn of the 20th century*, Umeå University 2008.
- Cowger Th.W., *The National Congress of American Indians: The Founding Years*, University of Nebraska Press 1999.
- Czapliński W., Wyrozumska A., *Prawo międzynarodowe publiczne. Zagadnienia systemowe*, C.H. Beck, Warszawa 2004.
- Czekanowski J., *Człowiek w czasie i przestrzeni*, PWN, Warszawa 1967.
- Czuboch K., *Separatyzm etniczny w dobie praw człowieka – nowe wyzwanie dla państwa narodowego i społeczności międzynarodowej*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2012.

- Das J.K., *Human Rights and Indigenous Peoples*, APH Publishing, New Delhi 2001.
- Deloria V., *Behind the Trail of Broken Treaties: An Indian Declaration of Independence*, University of Texas Press, Austin 1974.
- Deloria V., Wilkins D.E., *Tribes, Treaties, and Constitutional Tribulations*, University of Texas Press, Austin 1999.
- Demant-Hatt E., *With the Lapps in the High Mountains: A Woman Among the Sami, 1907–1908* (tłum. i red. B. Sjöholm), University of Wisconsin Press 2013.
- Dembiński K., Grzybowski M. (wstęp i tłum.), *Konstytucja Królestwa Szwecji*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2000.
- Derlicki J., Lipiński W. (red.), *Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie*, DiG, Warszawa 2002.
- Dictionary of Canadian Biography*, Vol. XV: 1921–1930, University of Toronto, Université Laval 2005.
- Domagała M., Iwanek J. (red.), *Autonomia terytorialna w perspektywie europejskiej*, t. 1: *Teoria – Historia*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2014.
- Dolukhanov P., *The Early Slavs: Eastern Europe from the Initial Settlement to the Kievan Rus*, Longman, London 1996.
- Doyle C.M. (red.), *Business and Human Rights: Indigenous Peoples' Experiences with Access to Remedy. Case studies from Africa, Asia and Latin America*, IWGIA, Almaciga & AIPP 2015.
- Dzięgiel L., *Norwegia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
- Ekenberg S., *Indigenous peoples and rights. A baseline study of socio-economic effects of North-land Resources ore establishment in northern Sweden and Finland*, Luleå University of Technology 2008.
- Ekström S., *Samiska frågor i Svenska kyrkan*, Svenska kyrkan, Stockholm 2006.
- Elkins C., *Rozliczenie z imperium. Przemilczana historia brytyjskich obozów w Kenii*, Świat Książki, Warszawa 2013.
- Encyklopedia prawa i stosunków międzynarodowych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976.
- Eriksson J., *Partition and Redemption. A Machiavellian Analysis of Sami and Basque Patriotism*, Umeå University 1997.
- First Voyage of Othere*, Humanities Computing and Media Centre, University of Victoria 2003.
- Fixico D.L., *Termination and Relocation: Federal Indian Policy 1945–1960*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1986.
- Flanagan T., *First Nations? Second Thoughts*, McGill-Queen's University Press 2000.
- Gabriel M., Dahl J. (red.), *Utimit: Past Heritage – Future Partnerships, Discussions on Repatriation in the 21st Century*, IWGIA 2008.
- Gaski H. (red.), *Sami Culture in a New Era – The Norwegian Sami Experience*, Davvi Girji OS, Karasjok 1997.
- Gaup A., *Podróż na dźwiękach szamańskiego bębna* (tłum. M. Sibińska), Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2004.
- Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, Difin, Warszawa 2009.
- Gerald A., *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, Oxford University Press 1995.
- Gilbert J., *Indigenous Peoples' Land Rights Under International Law: From Victims to Actors*, Transnational Publishers, Ardsley 2006.
- Gondola Ch., *The History of Congo*, Greenwood Publishing Group 2002.
- Gray A., *Indigenous Rights and Development: Self-determination in an Amazonian Community*, Berghahn Books 1997.

- Gupta A., *Human Rights of Indigenous Peoples: Comparative analysis of indigenous peoples*, New Delhi 2005.
- Hannum H., *Autonomy, Sovereignty, and Self-determination. The Accommodation of Conflicting Rights*, University of Pennsylvania Press 2011.
- Hansen K.L., *Ethnic discrimination and bullying in relation to self-reported physical and mental health in Sami settlement areas in Norway*, University of Tromsø 2011.
- Hansen L.I., Olsen B., *Hunters in Transition: An Outline of Early Sámi History*, Brill, Leiden 2013.
- Харузин Н.Н., *Русские Лопари (Очерк прошлого и современного быта)*, Москва 1890.
- Hætta O.M., *The ancient religion and folk-beliefs of the Sami*, Alta Museum 1994.
- Helander J., Mykkänen M., Nickul E., Salo T., Sammallahti L. (red.), *Bálggis, Polku, Sámi Čuvgehussearvi 1932–1982*, Lapin Sivistysseura, Jyväskylä 1984.
- Henriksen J.B., *Saami Parliamentary Co-operation: An Analysis*, IWGIA 1999.
- Hertzberg H.W., *The Search for an American Indian Identity: Modern Pan-Indian Movements*, Syracuse University Press 1971.
- Hobsbawm E., *Narody i nacjonalizm po 1780 roku. Program, mit, rzeczywistość*, Difin, Warszawa 2010.
- Hodgson D.L., *Being Maasai, Becoming Indigenous: Postcolonial Politics in a Neoliberal World*, Indiana University Press 2011.
- Hroch M., *Male narody Europy*, Zakład Naukowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Muza SA, Warszawa 2004.
- Huss L., Camilleri Grima A., King K.A. (red.), *Transcending Monolingualism: Linguistic Revitalization in Education*, Taylor & Francis 2014.
- Hyde Ch.C., *International Law Chiefly as Interpreted and Applied by the United States*, Little Brown, Boston 1922.
- ILO Convention on Indigenous and Tribal Peoples, 1989 (No. 169): A Manual*, International Labor Office, Geneva 2003.
- Indigenous & Tribal Peoples' Rights in Practice: A Guide to ILO Convention No. 169*, International Labor Office, Geneva 2009.
- Inglis J.T. (red.), *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*, International Program on Traditional Ecological Knowledge, International Development Research Centre (Canada) 1993.
- Ippolito F., Iglesias Sánchez S. (red.), *Protecting Vulnerable Groups: The European Human Rights Framework*, Bloomsbury Publishing 2015.
- Jacob W.J., Cheng S.Y., Porter M. (red.), *Indigenous Education: Language, Culture and Identity*, Springer 2015.
- Jaklin A., *Wojna Hitlera na północy Europy*, Bellona, Warszawa 2010.
- Janusz G., *Ochrona praw mniejszości narodowych w Europie*, Wyd. UMCS, Lublin 2011.
- Jentoft S., Minde H., Nilsen R. (red.), *Indigenous Peoples: Resource Management and Global Rights*, Eburon Academic Publisher, Delft 2003.
- Jernsletten R., *Samebevegelsen i Norge: idé og strategi 1900–1940*, Senter for samiske studier, Universitetet i Tromsø 1998.
- Jernsletten J.L.L., Klokov K., *Sustainable Reindeer Husbandry*, University of Tromsø 2002.
- Johansson H., *Samerna och sameundervisningen i Sverige*, Umeå Universitet 1977.
- Johnson T.R., Nagel J., Champagne D. (red.), *American Indian Activism: Alcatraz to the Longest Walk*, University of Illinois Press 1997.
- Kaplan M., Tangherlini T.R. (red.), *News from Other Worlds. Studies in Nordic Folklore, Mythology and Culture*, North Pinehurst Press 2013.

- Kasten E. (red.), *Bicultural Education in the North. Ways of Preserving and Enhancing Indigenous Peoples' Languages and Traditional Knowledge*, Waxmann Verlag GmbH, Münster 1998.
- Kivikoski E., *Suomen esihistoria*, WSOY, Porvoo 1961.
- Konstantinov Y., *Reindeer-herders: field-notes from the Kola Peninsula 1994–95*, Uppsala Universitet 2005.
- Kowalak W., *Kulty cargo na Nowej Gwinei*, ATK, Warszawa 1983.
- Kuper A., *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego, transformacje mitu*, Wyd. UJ, Kraków 2009.
- Kraft S.E., Fonneland T., Lewis J.R. (red.), *Nordic Neoshamanisms*, Palgrave Macmillan 2015.
- Krupnik I., *Arctic Adaptations: Native Whalers and Reindeer Herders of Northern Eurasia*, Dartmouth College Press 2002.
- Кузнецова А.И., Кибрик А.Е., Агранат Т.Б., Казакевич О.А. (red.), *Лингвистический беспредел: сборник статей к 70-летию А.И. Кузнецовой*, Изд-во Московского университета 2002.
- Lanto P., *Tiden börjar på nytt: en analys av samernas etnopolitiska mobilisering i Sverige 1900–1950*, Umeå 2000.
- Las Casas B., de, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Pax, Warszawa 1956.
- Lehtola V.P., *The Sámi people: traditions in transition*, University of Alaska Press 2004.
- Lewis J.R., Kemp D. (red.), *Handbook of New Age*, Brill, Leiden 2007.
- Linneusz K., *Lachesis Lapponica or a Tour in Lapland*, London 1811 (reprint Project Gutenberg 2010).
- Lipiński W., *Ludzie tundry. Tożsamość i granice etniczne na północy Syberii*, Wyd. DiG, Warszawa 2011.
- Ludy tubylcze. Czwarty Świat, dziedzictwo kolonializmu, skanseny świata czy partnerzy narodów?*, Warszawa 2007.
- Manuel G., Posluns M., *The Fourth World: an Indian Reality*, Collier-Macmillan Canada 1974.
- Marquard L., *South Africa's Colonial Policy*, Institute of Race Relations, Johannesburg 1957.
- Marsico K., *Indigenous Peoples' Rights*, ABDO Publishing Company 2011.
- Metcalf R.W., *Termination's Legacy: The Discarded Indians of Utah*, University of Nebraska Press 2002.
- Minde H. (red.), *Indigenous Peoples: Self-determination, Knowledge, Indigeneity*, Eburon Academic Publishers 2008.
- Mukhopadhyay K., Bhattacharya R.K., Sarker B.N., *Jarawa Contact: Ours with Them, Theirs with Us*, Anthropological Survey of India, University Michigan 2008.
- Mukwiza Ndahinda F., *Indigeneness in Africa: A Contested Legal Framework for Empowerment of 'Marginalized' Communities*, Springer Science & Business Media 2011.
- Nacher A., Styczyński M., *Vággi Várri. W tundrze Samów*, Wyd. Alter, Kraków 2013.
- Nickul K., *The Lappish Nation (Uralic and Altaic Series, Vol. 122)*, Psychology Press 1997.
- Niezen R., *The Rediscovered Self: Indigenous Identity and Cultural Justice*, McGill-Queen's University Press 2009.
- Nowicka E. (red.), *Wielka Syberia małych narodów*, Nomos 2000.
- Nowicka E., Rusinowa I., *Wigwamy, rezerваты, slumsy. Z dziejów Indian w Stanach Zjednoczonych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1988.
- Ojala C.G., *Sámi Prehistories, The Politics of Archaeology and Identity in Northernmost Europe*, Uppsala Universitet 2009.
- Olaus Magnus, *Description of the northern peoples*, Hakluyt Society 1998.
- Olthuis M.L., Kivelä S., Skutnabb-Kangas T., *Revitalising Indigenous Languages: How to Recreate a Lost Generation*, Multilingual Matters 2013.
- Osiński J. (tłum.), *Konstytucja Finlandii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1997.

- Osiński J. (tłum.), *Konstytucja Finlandii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2003.
- Osiński J. (tłum.), *Konstytucja Królestwa Norwegii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1996.
- Osiński J., Zawiślańska I. (wstęp i tłum.), *Konstytucja Kanady*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1998.
- Overland I., Berg-Nordlie M., *Bridging Divides: Ethno-Political Leadership among the Russian Sami*, Berghahn Books 2012.
- Paine R., *Dam a River, Damn a People? Saami (Lapp) Livelihood and the Alta/Kautokeino Hydro-electric Project and the Norwegian Parliament*, IWGIA, Document No. 45, Copenhagen 1982.
- Paulston Ch., *Sociolinguistic Perspectives on Bilingual Education*, Multilingual Matters Ltd, Bristol 1992.
- Pawlak S., *Ochrona mniejszości narodowych w Europie*, Scholar, Warszawa 2001.
- Perkowski M., *Samostanowienie narodów w prawie międzynarodowym*, PWN, Warszawa 2001.
- Phelpstead C. (wstęp i komentarz), *A History of Norway and the Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*, Short Run Press Limited, Viking Society for Northern Research 2001.
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999.
- Pietrzyk I., *Polityka regionalna Unii Europejskiej i regiony w państwach członkowskich*, PWN, Warszawa 2000.
- Posern-Zieliński A., *Między indygenizmem a indianizmem*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2005.
- Posern-Zieliński A., *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI–XX w.)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1974.
- Poulot D., Lanzarote Guiral J.M., Bodenstein F. (red.), *National Museums and the Negotiation of Difficult Pasts: Conference Proceedings from Eunamus, Brussels, January 26–27, 2012*, Linköping 2013.
- Raic D., *Satehood and the Law of Self-determination*, Kluwer Law International, Leiden–Boston 2002.
- Read P., *The Stolen Generations: The Removal of Aboriginal Children in New South Wales 1883 to 1969*, New South Wales Department of Aboriginal Affairs 1981.
- Rycerska I., *Grupy narodowe i etniczne w systemie politycznym Kanady*, Wyd. Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2003.
- Rydving H., *Tracing Sami Traditions. In Search of the Indigenous Religion among the Western Sami during the 17th and 18th Centuries*, The Institute for Comparative Research in Human Culture, Novus, Oslo 2010.
- Sagan S., Serzhanova V. (wstęp i tłum.), *Konstytucja Finlandii*, Wyd. UR, Rzeszów 2003.
- Sammallahti P., *The Saami Languages: An Introduction*, Karasjok 1998.
- Sanders D., *The Formation of the World Council of Indigenous Peoples*, IWGIA, Document No. 29, Copenhagen 1977.
- Sarkin-Hughes J., *Germany's Genocide of the Herero: Kaiser Wilhelm II, His General, His Settlers, His Soldiers*, Boydell & Brewer Ltd, 2011.
- Scheffer J., *The History of Lapland*, Oxford 1674.
- Self-determination and Indigenous Peoples. Sámi Rights and Northern Perspectives*, IWGIA, Document No. 58, Copenhagen 1987.
- Sharma A.N. (red.), *Tribal Development in Andaman Island*, Sarup & Sons, New Delhi 2003.
- Siikala A.L., Klein B., Mathisen S.R. (red.), *Creating Diversities – folklore, religion and the politics of heritage*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 2004.
- Sjölin R., *Samer och samefrågor i svensk politik: en studie i ickemakt*, Umeå University 1996.
- Smith Sh.L., *Hippies, Indians, and the Fight for Red Power*, Oxford University Press 2012.
- Sobczyński M., *Państwa i terytoria zależne. Ujęcie geograficzno-polityczne*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2006.

- Sowa K.Z., *Wstęp do socjologicznej teorii zrzeszeń*, PWN, Warszawa 1988.
- Suksi M. (red.), *Autonomy. Applications and Implications*, Kluwer Law International, Hague 1998.
- Svensson T.G., *The Sami and their land. The Sami vs the Swedish Crown: a study of the legal struggle for improved land rights: the Taxed Mountains Case*, Instituttet for sammenlignende kulturforskning 1997.
- Szwed K. (wstęp i tłum.), *Akty ustrojowe Wysp Owczych*, Wyd. UR, Rzeszów 2012.
- Tacyt P.K., *Germania* (tłum. T. Plóciennik, wstęp i komentarz J. Kolendo), UAM, Poznań 2008.
- Thalia A., Behrendt L., Saul B., *Indigenous Peoples in International and Comparative Law*, Hart Publishing 2014.
- The Antropological Trietes of Blumenbach and Hunter*, Antropological Society of London, London 1965.
- Timpson A.M., *First Nations. First Thoughts: The Impact of Indigenous Thought in Canada*, University of British Columbia 2009.
- Thornberry P., *Indigenous Peoples and Human Rights*, Manchester University Press 2005.
- Thornberry P., Xanthaki A., Ghanéa-Hercock N. (red.), *Minorities, Peoples, and Self-determination. Essays in Honor of Patrick Thornberry*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden 2005.
- Trzcziński K. (red.), *Dylematy państwowości*, Oficyna Wyd. ASPRA-JR, Warszawa 2006.
- Turi J.O., *An Account of the Sámi: A Translation of Mitalus Sámiid Birra* (tłum. Th. Dubois), Nordic Studies Press 2011.
- Tyranowski J., *Integralność terytorialna, nienaruszalność granic i samostanowienie w prawie międzynarodowym*, PWN, Warszawa–Poznań 1990.
- Ulrich R., *American Indian Nations From Termination to Restoration, 1953–2006*, University of Nebraska Press, Lincoln 2010.
- Vattel E., de, *Prawo narodów, czyli zasady prawa naturalnego zastosowane do postępowania i spraw narodów i monarchów*, t. 1, PWN, Warszawa 1958.
- Vem äger kulturarvet?*, Svenskt Fjäll-och Samemuseum, Jokkmokk 2002.
- Vitoria F., de, *O Indianach*, Pax, Warszawa 1954.
- Vorren Ø., Manker E., *Lapończycy. Zarys historii kultury*, PIW, Warszawa 1980.
- Wessendorf K. (red.), *Challenging Politics: Indigenous Peoples' Experiences with Political Parties and Elections*, IWGIA, Copenhagen 2001.
- White P.M., *American Indian Chronology. Chronologies of the American Mosaic*, Greenwood Press, Westport 2006.
- Whitmore A. (red.), *Pitfalls & Pipelines. Indigenous Peoples and Extractive Industries*, Tebtebba Foundation, IWGIA, Baguio City 2012.
- Wilk M., *Dziennik północny. Tropami rena*, Noir sur Blanc 2007.
- Willumsen L.H., *Witches of the North: Scotland and Finnmark*, Brill, Leiden–Boston 2013.
- Wolf E.R., *Europa i ludy bez historii*, Wyd. UJ, Kraków 2009.
- Wróbel S. (red.), *Samorząd terytorialny państw europejskich*, Wyd. Naukowe Śląsk, Katowice 2012.
- Zaremba Bielawski M., *Higieniści. Z dziejów eugeniki*, Wyd. Czarne, Wołowiec 2011.
- Zachrisson I., Alexandersen V., Gollwitzer M., Iregren E., Königsson L.G., Siven C.H., Strade N., Sundström J., *Möten i Gränsland. Samer och germaner i Mellanskandinavien*, Statens historiska museum, Stockholm 1997.
- Zubik M. (red.), *Księga jubileuszowa Rzecznika Praw Obywatelskich*, t. 2: *Wybór dokumentów prawa międzynarodowego dotyczących praw człowieka*, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa 2008.

Artykuły i rozdziały

- Aikio P., *Experiences Drawn from the Finnish Sámi Parliament* [w:] *Self-determination and Indigenous Peoples. Sámi Rights and Northern Perspectives*, IWGIA, Document No. 58, Copenhagen 1987.
- Aikio-Puoskari U., *The Education of the Sámi in the Comprehensive Schooling of Three Nordic Countries: Norway, Finland and Sweden*, „Gáldu Čála. Journal of Indigenous Peoples Rights” 2005, No. 2.
- Aikio-Puoskari U., *Sámi Language in Finnish Schools* [w:] E. Kasten (red.), *Bicultural Education in the North. Ways of Preserving and Enhancing Indigenous Peoples' Languages and Traditional Knowledge*, Waxmann Verlag GmbH, Münster 1998.
- Alba L.A. de, *The Human Rights Council's Adoption of the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* [w:] C. Charters, R. Stavenhagen (red.), *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, IWGIA, Document No. 127, Copenhagen 2009.
- Allard Ch., *The Nordic countries' law on Sámi territorial rights*, „Arctic Review on Law and Politics” 2011, Vol. 3, No. 2.
- Allard Ch., *Who Holds the Reindeer-herding Right in Sweden? A Key Issue in Legislation* [w:] N. Bankes, T. Koivurova (red.), *The Proposed Nordic Saami Convention: National and International Dimensions of Indigenous Property Rights*, Bloomsbury Publishing 2013.
- Alver B.G., *More or Less Genuine Shamans! The Believer in an Exchange between Antiquity and Modernity, between the Local and the Global* [w:] S.E. Kraft, T. Fonneland, J.R. Lewis (red.), *Nordic Neoshamanisms*, Palgrave Macmillan 2015.
- A History of Norway* [w:] C. Phelpstead (wstęp i komentarz), *A History of Norway and the Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*, Short Run Press Limited, Viking Society for Northern Research 2001.
- Åhrén M., Scheinin M., Henriksen J.B., *The Nordic Sami Convention: International Human Rights, Self-determination and other Central Provisions*, „Gáldu Čála. Journal of Indigenous Peoples Rights” 2007, No. 3.
- Ballara A., *Ratana, Tahupotiki Wiremu*, „Dictionary of New Zealand Biography” 1996, Vol. 3.
- Barsh R.L., *Indigenous People: An Emerging Object of International Law*, „American Journal of International Law” 1986, Vol. 80.
- Bequiraj J., *Indigenous Peoples' Cultural Identity under EU Law and the ECHR: A Non-trade Interest or a Human Right?* [w:] F. Ippolito, S. Iglesias Sánchez (red.), *Protecting Vulnerable Groups: The European Human Rights Framework*, Bloomsbury Publishing 2015.
- Berg-Nordlie M., *The Iron Curtain through Sápmi. Pan-Sámi politics, Nordic cooperation and the Russian Sámi* [w:] K. Anderson (red.), *L'image du Sápmi II. Humanistica Oerebroensia. Artes et lingua*, Örebro Universitet 2013.
- Bergman I., Zackrisson O., Liedgren L., *From Hunting to Herding: Land Use, Ecosystem Processes, and Social Transformation among Sami AD 800–1500*, „Arctic Anthropology” 2013, Vol. 50, No. 2.
- Blom G.A., *The Participation of the Kings in the Early Norwegian Sailing to Bjarmeland (Kola Peninsula and Russian Waters), and the Development of a Royal Policy Concerning the Northern Waters in the Middle Ages*, „Arctic” 1984, Vol. 37, No. 4.
- Blumenbach J.F., *Contributions to Natural History. Part the First* [w:] *The Anthropological Trites of Blumenbach and Hunter*, Anthropological Society of London, London 1965.
- Bonusiak G., *Organizacja i kompetencje Sámediggi – parlamentu rdzennego narodu Saamów w Finlandii*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria Prawnicza” 2011, t. 10 (71).

- Bonusiak G., *Proces odrodzenia praw amerykańskich ludów rdzennych na przykładzie „prawa do ziemi” kanadyjskich Inuitów*, „Studia Humanistyczne AGH” 2014, t. 13, nr 2.
- Bonusiak G., *Tradycyjne źródła utrzymania ludów autochtonicznych wobec ekspansji współczesnej gospodarki na przykładzie sytuacji małych ludów rdzennych w Federacji Rosyjskiej*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2014, nr 15.
- Brantenberg T., *Murky Agenda in the Mørketid: Norwegian Policy, Sami Politics and the Tromsø Conference* [w:] T. Brantenberg, J. Hansen, H. Minde (red.), *Becoming Visible – Indigenous Politics and Self-Government*, Centre for Sami Studies, University of Tromsø 1995.
- Brańka T., *Znaczenie autonomii we współczesnych stosunkach międzynarodowych* [w:] K. Trzciniński (red.), *Dylematy państwowości*, Oficyna Wyd. ASPRA-JR, Warszawa 2006.
- Carmen A., *International Indian Treaty Council Report from the Battle Field – the Struggle for the Declaration* [w:] C. Charters, R. Stavenhagen (red.), *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, IWGIA, Document No. 127, Copenhagen 2009.
- Chavez L.E., *The Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. Breaking the Impasse: the Middle Ground* [w:] C. Charters, R. Stavenhagen (red.), *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, IWGIA, Document No. 127, Copenhagen 2009.
- Daes E.I., *An overview of the history of indigenous peoples: Self-determination and the United Nations*, „Cambridge Review of International Affairs” 2008, Vol. 21, No. 1.
- Daes E.I., *Globalization, Intellectual Property and Indigenous Peoples* [w:] S. Jentoft, H. Minde, R. Nielsen (red.), *Indigenous Peoples: Resource Management and Global Rights*, Eburon Uitgeverij B.V. 2003.
- Daes E.I., *The Contribution of the Working Group on Indigenous Populations to the Genesis and Evolution of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* [w:] C. Charters, R. Stavenhagen (red.), *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, IWGIA, Document No. 127, Copenhagen 2009.
- Davidson J.S., *The Rights of Indigenous Peoples in Early International Law*, „Canterbury Law Review” 1994, Vol. 5.
- Deloria V., *Activism, 1950–1980* [w:] G.A. Bailey, W.C. Sturtevant (red.), *Handbook of North American Indians*, Vol. 2: *Indians in Contemporary Society*, Smithsonian Institution, Government Printing Office 2008.
- Dudzicz M., *Królestwo Norwegii* [w:] S. Wróbel (red.), *Samorząd terytorialny państw europejskich*, Wyd. Naukowe Śląsk, Katowice 2012.
- Dynia E., *Czy ludom tubylczym przysługuje prawo do samostanowienia w świetle prawa międzynarodowego?* [w:] *Ludy tubylcze. Czwarty Świat, dziedzictwo kolonializmu, skanseny świata czy partnerzy narodów?*, Warszawa 2007.
- Eide A., *The Indigenous Peoples, the Working Group on Indigenous Populations and the Adoption of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* [w:] C. Charters, R. Stavenhagen (red.), *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, IWGIA, Document No. 127, Copenhagen 2009.
- Eide A., *Rights of Indigenous Peoples – Achievements in International Law During the Last Quarter of a Century*, „Netherlands Yearbook of International Law” 2006, Vol. 37.
- Eidheim H., *When ethnic identity is a social stigma* [w:] F. Barth (red.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, Universitetsforlaget, Oslo 1969.
- Fondahl G., Lazebnik O., Polzer G., Robbek V., *Native ‘land claims’, Russian style*, „The Canadian Geographer / Le Geographe canadien” 2001, Vol. 45, No. 4.
- Fonneland T., *The Rise of Neoshamanism in Norway: Local Structures – Global Currents* [w:] S.E. Kraft, T. Fonneland, J.R. Lewis (red.), *Nordic Neoshamanisms*, Palgrave Macmillan 2015.

- Godshall L.E., *Making Space for Indigenous Intellectual Property Rights Under Current International Environmental Law*, „Georgetown International Environmental Law Review” 2003, Vol. 15.
- Grzybowski M., *Elementy koncepcji państwa prawa w szwedzkich aktach konstytucyjnych* [w:] M. Aleksandrowicz, A. Jamróz, L. Jamróz (red.), *Demokratyczne państwo prawa. Zagadnienia wybrane*, Wyd. Temida 2, Białystok 2014.
- Hammer O., *New Age Religion and the Sceptics* [w:] J.R. Lewis, D. Kemp (red.), *Handbook of New Age*, Brill, Leiden 2007.
- Hargreaves J.D., *The Berlin West Africa Conference: A Timely Centenary?*, „History Today” 1984, Vol. 34, Issue 11.
- Hansen K.L., Melhus M., Lund E., *Ethnicity, self-reported health, discrimination and socio-economic status: a study of Sami and non-Sami Norwegian populations*, „International Journal of Circumpolar Health” 2010, Vol. 69, No. 2.
- Harlin E.K., *Repatriation as Knowledge Sharing – Returning the Sami Cultural Heritage* [w:] M. Gabriel, J. Dahl (red.), *Utimit: Past Heritage – Future Partnerships, Discussions on Repatriation in the 21st Century*, IWGIA 2008.
- Harlin E.K., Olli A.M., *Repatriation: Political Will and Museum Facilities* [w:] K. Arvanitis, L. Tythacott (red.), *Museums and Restitution: New Practices, New Approaches*, Ashgate Publishing 2014.
- Henriksen J.B., *The continuous process of recognition and implementation of the Sami people's right to Self-determination*, „Cambridge Review of International Affairs” 2008, Vol. 21, No. 1.
- Henriksen J.B., *The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: Some Key Issues and Events in the Process* [w:] C. Charters, R. Stavenhagen (red.), *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, IWGIA, Document No. 127, Copenhagen 2009.
- Hirvonen V., „*Muitalus Sámi eatnama dovdameahtun eelliid birra*” – *girječálli Johan Turi kolonialismina geavadiid árvvoštallin*, „Sámi diedalaš áigečála” 2011, No. 2 i 2012, No. 1 (numer łączony).
- Iwanek J., *Pojęcie autonomii terytorialnej we współczesnej europejskiej przestrzeni demokratycznej* [w:] M. Domagała, J. Iwanek (red.), *Autonomia terytorialna w perspektywie europejskiej*, t. 1: *Teoria – Historia*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2014.
- Jackson T.N., *Bjarmaland revisited*, „Acta Borealia. A Nordic Journal of Circumpolar Societies” 2002, Vol. 19, Issue 2.
- Joesten J., *The Scramble for Swedish Iron Ore*, „Foreign Affairs” 1938, Vol. 16, No. 2.
- Josefsen E., *The Sami and the National Parliaments: Direct and Indirect Channels of Influence* [w:] K. Wessendorf (red.), *Challenging Politics: Indigenous Peoples' Experiences with Political Parties and Elections*, IWGIA, Copenhagen 2001.
- Kapoor A.K., *Self-hostage for Jarawa of Andaman and Nicobar Islands: Dimension of Development* [w:] A.N. Sharma (red.), *Tribal Development in Andaman Island*, Sarup & Sons, New Delhi 2003.
- Kolendo J., *Komentarz do tekstu Germanii Tacyta* [w:] P.K. Tacyt, *Germania* (tłum. T. Płóciennik, wstęp i komentarz J. Kolendo), UAM, Poznań 2008.
- Kostka W., *Republika Finlandii* [w:] S. Wróbel (red.), *Samorząd terytorialny państw europejskich*, Wyd. Naukowe Śląsk, Katowice 2012.
- Kotljarchuk A., *Kola Sami in the Stalinist Terror. A Quantitative Analysis*, „Journal of Northern Studies” 2012, Vol. 6, No. 2.
- Kraft S.E., *Shamanism and Indigenous Soundscapes: The Case of Mari Boine* [w:] S.E. Kraft, T. Fonneland, J.R. Lewis (red.), *Nordic Neoshamanisms*, Palgrave Macmillan 2015.

- Kuokkanen R., *Water Prospecting Threatens Sami Sacred Site*, „Cultural Survival Quarterly” 2003, Vol. 26, No. 4.
- Kuutma K., *Collaborative ethnography before its time: Johan Turi and Emilie Demant Hatt*, „Scandinavian Studies” 2003, Vol. 75, Issue 2.
- Kuutma K., *Encounters to Negotiate a Sámi Ethnography. The Process of Collaborative Representations*, „Scandinavian Studies” 2011, Vol. 83.
- Kvist R., *The Racist Legacy in Modern Swedish Saami Policy*, „The Canadian Journal of Native Studies” 1994, Vol. 14, No. 2.
- Lanto P., Mörkenstam U., *Sami Rights and Sami Challenges. The modernization process and the Swedish Sami movement, 1886–2006*, „Scandinavian Journal of History” 2008, Vol. 33, Issue 1.
- Lie K., *Sami heritage language program models: balancing indigenous traditions and western ideologies within the Norwegian educational system*, „Scandinavian Studies” 2003, Vol. 75, Issue 2.
- Lipiński W., *Rdzenne ludy Jakucji. Myśliwi i profesorowie* [w:] J. Derlicki, W. Lipiński, *Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie*, DiG, Warszawa 2002.
- Lundmark L., *Saami policy in the shadow of racism* [w:] *The Saami – an Indigenous People in Sweden*, Edita Västra Aros, Västerås 2005.
- Magga O.H., Skutnabb-Kangas T., *Life or death for languages and human beings – experiences from Saamiland* [w:] L. Huss, A. Camilleri Grima, K.A. King (red.), *Transcending Monolingualism: Linguistic Revitalization in Education*, Taylor & Francis 2014.
- Magiera J., *Analiza sytuacji prawno-politycznej Samów w czterech państwach Półwyspu Fenno-skandzkiego*, „Skandynawistyczne Zeszyty Naukowe” 2011, nr 1 (1).
- Makarewicz A., *Sprawa ludów tubylczych na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych* [w:] *Ludy tubylcze. Czwarty Świat, dziedzictwo kolonializmu, skanseny świata czy partnerzy narodów?*, Warszawa 2007.
- Malendowski W., *Problem statusu ludów tubylczych a normy iuris cogentis* [w:] *Ludy tubylcze. Czwarty Świat, dziedzictwo kolonializmu, skanseny świata czy partnerzy narodów?*, Warszawa 2007.
- Manne R., *In Denial: The Stolen Generations and the Right*, „The Australian Quarterly Essay” 2001, Vol. 1.
- Marin A.F., *Confined and Sustainable? A Critique of Recent Pastoral Policy for Reindeer Herding in Finnmark, Northern Norway*, „Nomadic Peoples” 2006, Vol. 10, Issue 2.
- Määttä K., Keskitalo P., Uusiautti S., *Making the Dream of a Sámi School Come True: Voices from the Field*, „Journal of Language Teaching and Research” 2013, Vol. 4, No. 3.
- Määttä K., Keskitalo P., Uusiautti S., *Re-Thinking Sámi Education*, „Linguistics, Culture & Education” 2012, Vol. 1.
- Meijer Drees L., *One through Five: Nationalism, the League of Nations and the Six Nations of Grand River*, „Native Studies Review” 1995, Vol. 10, No. 1.
- Miller R.J., D’Angelis M., *Brazil, Indigenous Peoples, and the International Law of Discovery*, „Brooklyn Journal of International Law” 2011, Vol. 37, Issue 1.
- Minde H., *Assimilation of the Sami – Implementation and Consequences*, „Gáldu Čála. Journal of Indigenous Peoples Rights” 2005, No. 3.
- Minde H., *The Challenge of Indigenism: The Struggle for Sami Land Rights and Self-Government in Norway 1960–1990* [w:] S. Jentoft, H. Minde, R. Nilsen (red.), *Indigenous Peoples: Resource Management and Global Rights*, Eburon Academic Publisher, Delft 2003.

- Minde H., *The Destination and the Journey: Indigenous Peoples and the United Nations from the 1960s through 1985* [w:] H. Minde (red.), *Indigenous Peoples: Self-determination, Knowledge, Indigeneity*, Eburon Academic Publishers 2008.
- Niemi E., *Sami History and the Frontier Myth – A Perspective on Northern Sami Spatial and Rights History* [w:] H. Gaski (red.), *Sami Culture in a New Era – The Norwegian Sami Experience*, Davvi Girji OS, Karasjok 1997.
- Niezen R., *Recognizing Indigenism: Canadian Unity and the International Movement of Indigenous Peoples*, „Comparative Studies in Society and History” 2000, Vol. 42, No. 1.
- Niskanen M., *The origin of the Baltic-Finns from the physical anthropological point of view*, „Mankind Quarterly” 2002, Vol. 43, No. 2.
- O’Dowd M., *The Sami People in Scandinavia: Government Policies for Indigenous Language Recognition and Support in the Formal Education System* [w:] W.J. Jacob, S.Y. Cheng, M. Porter (red.), *Indigenous Education: Language, Culture and Identity*, Springer 2015.
- Ojala C.G., *Mapping the North. Ethnicities, Territories and the Networks of Archaeology*, „Current Swedish Archaeology” 2006, Vol. 14.
- Okkonen J., *Archaeological investigations at the Sámi sacrificial site of Ukonsaari in Lake Inari*, „Fennoscandia archaeologica” 2007, Vol. 24.
- Otis G., Laurent A., *Indigenous Land Claims in Europe*, „Arctic Review on Law and Politics” 2013, Vol. 4, No. 2.
- Pedersen S., *The Coastal Sámi of Norway and their rights to traditional marine livelihood*, „Arctic Review on Law and Politics” 2012, Vol. 3, No. 1.
- Pettersen T., *Out of the Backwater? Prospects for Contemporary Sami Demography in Norway* [w:] P. Axelsson, P. Skold (red.), *Indigenous Peoples And Demography: The Complex Relation between Identity and Statistics*, Berghahn Books 2013.
- Perkowski M., *Zasada samostanowienia na tle orzecznictwa MTS w sprawie Timoru Wschodniego*, „Państwo i Prawo” 1999, nr 6.
- Porsanger J., *The Eastern Sámi and the missionary policy of the Russian Orthodox Church* [w:] A.L. Siikala, B. Klein, S.R. Mathisen (red.), *Creating Diversities – folklore, religion and the politics of heritage*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 2004.
- Poulsen A., *A Harmless dissenter or a diabolic sorcerer? The 1692 witch trial of the Sami*, „Historisk tidsskrift” 2002, Vol. 81, No. 2–3.
- Raphals P., *Mohawk Rouse The Captive Nations*, „The Nation” 1990, Vol. 251, Issue 12.
- Ravna Ø., *The First Investigation Report of the Norwegian Finnmark Commission*, „International Journal on Minority and Group Rights” 2013, No. 20.
- Rudnicki Z., *Problem samostanowienia i ochrony praw ludów tubylczych we współczesnych stosunkach międzynarodowych* [w:] *Ludy tubylcze. Czwarty Świat, dziedzictwo kolonializmu, skanseny świata czy partnerzy narodów?*, Warszawa 2007.
- Rybicki R., *Naród* [w:] *Encyklopedia prawa i stosunków międzynarodowych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976.
- Salminen T., *Endangered Languages in Europe* [w:] M. Branzinger (red.), *Language Diversity Endangered*, Mouton de Gruyter, New York–Berlin 2007.
- Salminen T., *Problems in the taxonomy of the Uralic languages in the light of modern comparative studies* [w:] А.И. Кузнецова, А.Е. Кибрик, Т.Б. Агранат, О.А. Казакевич (red.), *Лингвистический беспредел: сборник статей к 70-летию А.И. Кузнецовой*, Изд-во Московского университета 2002.
- Sami land rights being decided in the court* [w:] *The Sami – an Indigenous People in Sweden*, Edita Västra Aros, Västerås 2005.
- Sanders D., *The Re-emergence of Indigenous Questions in International Law*, „Canadian Human Rights Yearbook” 1983.

- Sanders E., *Saami vs. Metsähallitus: The Case for Corporate Recognition of Indigenous Rights*, „Cultural Survival Quarterly” 2015, Vol. 39, No. 1.
- Sarivaara E., Uusiautti S., Määttä K., *Position and Identification of the Non-Status Sámi in the Marginal of Indigeneity*, „Global Journal of Human Social Science, Arts & Humanities” 2013, Vol. 13, Issue 1.
- Semb A.J., *From ‘Norwegian citizens’ via ‘citizens plus’ to ‘dual political membership’? Status, aspirations, and challenges ahead*, „Ethnic and Racial Studies” 2012, Vol. 35, No. 9.
- Sergejeva J., *The Eastern Sámi: a short account of their history and identity*, „Acta Borealia” 2000, No. 2.
- Sillanpää L., *A Comparative Analysis of Indigenous Rights in Fennoscandia*, „Scandinavian Political Studies. New Series” 1997, Vol. 20, No. 3.
- Silvén E., *Contested Sami Heritage: Drums and Seidis on the Move* [w:] D. Poulot, J.M. Lanzarote Guiral, F. Bodenstern (red.), *National Museums and the Negotiation of Difficult Pasts: Conference Proceedings from Eunamus, Brussels, January 26–27, 2012*, Linköping 2013.
- Smith C., *Fisheries in coastal Sami areas: Geopolitical concerns?*, „Arctic Review on Law and Politics” 2014, Vol. 5, No. 1.
- Smith C., *The Sámi Rights Committee: an Exposition* [w:] *Self-determination and Indigenous Peoples. Sámi Rights and Northern Perspectives*, IWGIA, Document No. 58, Copenhagen 1987.
- Smith D.B., *Deskaheh (Levi General)* [w:] *Dictionary of Canadian Biography*, Vol. XV: 1921–1930, University of Toronto, Université Laval 2005.
- Spiliopoulou-Akermark S., *The World Bank and Indigenous Peoples* [w:] P. Thornberry, A. Xanthaki, N. Ghanea-Hercock (red.), *Minorities, Peoples, and Self-determination. Essays in Honor of Patrick Thornberry*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden 2005.
- Steinlien O., *The Sami Law: A Change of Norwegian Government Policy Toward the Sami Minority?*, „The Canadian Journal of Native Studies” 1989, Vol. 9, No. 1.
- Suksi M., *Preface* [w:] M. Suksi (red.), *Autonomy. Applications and Implications*, Kluwer Law International, Hague 1998.
- Svensson T.G., *Right to Self-determination: A Basic Human Right Concerning Cultural Survival. The Case of the Sami and the Scandinavian State* [w:] A.A. An-Na'im (red.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press 2010.
- Swepton L., *Indigenous Peoples in Interantional Law and Organizations* [w:] J. Castellino, N. Walsh (red.), *International Law and Indigenous Peoples*, Martinus Nijhoff Publishers 2005.
- Swepton L., *Indigenous Peoples’ Voices: Indigenous Participation in ILO Convention No. 169*, „International Yearbook for Legal Anthropology” 2004, Vol. 12: *Constitutional States and Treaties or Other Constructive Arrangements between Indigenous Peoples and States*.
- Symbols strengthen identity* [w:] *The Sami – an Indigenous People in Sweden*, Edita Västra Aros, Västerås 2005.
- Symonides J., *Prawa ludów tubylczych w regulacjach międzynarodowych* [w:] *Ludy tubylcze. Czwartý Świat, dziedzictwo kolonializmu, skanseny świata czy partnerzy narodów?*, Warszawa 2007.
- Tambets K. i in., *The Western and Eastern Roots of the Saami – the Story of Genetic „Outliers” Told by Mitochondrial DNA and Y Chromosomes*, „The American Journal of Human Genetics” 2004, Vol. 74, No. 4.
- Thomson T., *The Spiritual Life of the Seite* [w:] M. Kaplan, T.R. Tangherlini (red.), *News from Other Worlds. Studies in Nordic Folklore, Mythology and Culture*, North Pinehurst Press 2013.
- Torp E., *The legal basis of Sami reindeer herding rights in Sweden*, „Arctic Review on Law and Politics” 2013, Vol. 4, No. 1.

- Vik H.H., Semb A.J., *Who Owns the Land? Norway, the Sami and the ILO Indigenous and Tribal Peoples Convention*, „International Journal on Minority and Group Rights” 2013, No. 20.
- Westman A., *Samisk trummor; vilken är deras betydelse idag? [w:] Vem äger kulturarvet?*, Svenskt Fjäll-och Samemuseum, Jokkmokk 2002.
- Willemsen-Diaz A., *How Indigenous Peoples' Rights Riched the UN [w:] C. Charters, R. Stavenhagen (red.), Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, IWGIA, Document No. 127, Copenhagen 2009.
- Winsa B., *Language Planning in Sweden*, „Journal of Multilingual and Multicultural Development” 1999, No. 4–5.
- Zachariassen K., *Isak Saba, Anders Larsen og Matti Aikio – ein komparasjon av dei samiske skjønnlitterære pionerane i Norge*, „Nordlit. Tidsskrift i litteratur og kultur” 2012, Vol. 29, Issue 29.

Cytowane artykuły prasowe

- Lund S., *Samerettsutvalet si rettsgruppe: staten har retten!*, „Klassekampen”, 8.09.1993.
- Regeringens proposition hårt kritiserad men landsmötet sade ja till Sametinget*, „Samefolket” 1992, Vol. 73, No. 11.
- Sami-Norwegian conflict turns hostile*, „Norway's News in English”, 4.11.2011.
- Sweden Democrats call for end to Sami privileges*, „The Local”, 3.05.2008.
- Szwecja: Rośnie poparcie dla nacjonalistów*, „Rzeczpospolita”, 20.08.2015.

ISBN 978-83-7996-279-2



9 788379 962792