

## „JEDZĄC KEBABA...”.

### ZWIERZĘTA I ZWIERZĘCOŚĆ A ISLAMOFOBIA.

MARIANNA SZCZYGIELSKA

**Abstrakt:** Niniejszy artykuł zawiera przegląd głównych wątków konfliktu między obrońcami praw zwierząt a mniejszościami etnicznymi i religijnymi w kontekście sporu o obój rytualny i produkcję mięsa *halal* w Europie. Proponuję analizę tej debaty oraz jej islamofobicznych aspektów z perspektywy studiów nad zwierzętami i teorii postkolonialnej. Z jednej strony, postantropocentryczna optyka umożliwia krytykę „humanitarności” uboju zwierząt w ramach przemysłowej produkcji mięsa w nowoczesności, a z drugiej, teoria postkolonialna wskazuje na wykorzystywanie pojęć „zwierzęcości” i „zezwierżenia” w urasowanej hierarchii władzy. Połączenie tych perspektyw destabilizuje jednoznaczną polaryzację w ramach dyskusji na temat uboju rytualnego, toczonej pomiędzy aktywistami na rzecz praw zwierząt i obrońcami praw religijnych, tym samym przesuwając ciężar analizy na krytykę wzajemnie wzmacniających się systemów opresji, które uprzedmiotawiają zwierzęta i dehumanizują marginalizowane grupy etniczne.

**Słowa kluczowe:** ubój rytualny, *halal*, prawa zwierząt, islamofobia, mniejszości religijne, humanitaryzm.

Zwierzęta i ich ciała to motywy stale przewijające się w debatach na temat mniejszości etnicznych i religijnych, jak również elementy praktyk wymierzonych przeciwko tym mniejszościom. Zaledwie pobieżny przegląd głównych, szybko rozwijających się w Polsce antyislamskich dyskursów ujawnia duże zainteresowanie tematem mięsa: od dyskusji na temat tego, czy „prawdziwy Polak” powinien konsumować kebab, po fantazje o nabojach antyterrorystycznych wypełnionych wieprzowiną. Na fali ruchów antyuchodźczych te brutalne i niezaprzeczalnie rasistowskie wyobrażenia przekładają się na równie radykalne wykorzystywanie zwierzęcych ciał w aktach nienawiści: przykładem może być rozrzucenie świńskich głów na terenie meczetu w celu sprofanowania miejsca kultu, jakie miało miejsce w Warszawie w 2015 (Górna 2015), czy też rozpowszechnione w Europie próby powstrzymywania budowy meczetów poprzez podkładanie w określonych miejscach części ciał świń. Zakazane w religii muzułmańskiej mięso wieprzowe staje się nie tylko bronią wymierzoną przeciwko jej wyznawcom, ale również wyznacznikiem tożsamości etniczno-narodowej – polscy narodowcy proponują „czysto” polską wersję kebabu, która miałaby się składać z wieprzowiny, najlepiej pochodzącej ze świni rasy wielka biała polska<sup>1</sup>, natomiast francuscy narodowcy promują spożycie bekonu i przywdziewają świńskie maski w proteście przeciw popularyzacji mięsa *halal*<sup>2</sup>.

Powyższe przykłady mogą wydawać się ekstremalne i przez to marginalne, zwracają one jednak uwagę na uwikłanie zwierząt, a w szczególności ich martwych ciał, w konflikt społeczno-kulturowy, który od kilku lat dominuje w europejskim życiu publicznym. Jeśli przyjrzeć się bliżej samemu procesowi przetwarzania zwierzęcych ciał na mięso, dostrzec można, że to uwikłanie dotyczy też bardziej nieoczywistych aktorów. W ramach powracającej w Polsce od 2002 roku kwestii uboju rytualnego niektórzy jego przeciwnicy, występujący z pozycji troski o prawa zwierząt, nierzadko przedstawiają społeczności muzułmańską i żydowską jako wyjątkowo okrutne (zob. Cukras-Stelągowska 2015). W tym wypadku samo pojęcie zwierzęcości zostaje przypisane grupom zaangażowanym w „barbarzyński proceder”, zyskujący znamiona mordu rytualnego w oczach niektórych zagorzałych obrońców praw zwierząt<sup>3</sup>. Niewątpliwie w Polsce ten dyskurs ma historyczne podłoże: w międzywojennej kampanii politycznej zakazującej żydowskiego uboju *szechita* odwoływano się do praw zwierząt

<sup>1</sup> Paradoksalnie rasa trzody chlewnej wielka biała polska, ulubionej przez niektórych narodowców, jest wynikiem wieloletniej selekcji świń rasy wielkiej białej angielskiej i pochodzącej z Niemiec białej ostrouchej.

<sup>2</sup> Rachid Id Yassine wskazuje na szerokie użycie i europeizację terminu *halal*, oznaczającego „dozwolony” w języku arabskim i dotyczącego nie tylko na sfery żywności, ale też ubioru, kosmetyków, emocji, seksualności, sztuki, wypoczynku, finansów czy nawet infrastruktury. Autor analizuje semantyczną elastyczność tego terminu, wraz z jego rolą w życiu publicznym i budowaniu tożsamości, a także w komercyjnym użyciu w tzw. „rynku *halal*”, jako przykład postępowej liberalnej integracji (Yassine 2013, 173–186).

<sup>3</sup> Metody uboju *dabb* i *szechita* tym różnią się od uboju przemysłowego, że w ich ramach nie ogłusza się zwierzęcia przez jego zabicie oraz że są one praktykowane przez lub w obecności specjalnie do tego przeszkolonej osoby i według konkretnych regul.

w celu ograniczenia praw społeczności żydowskiej<sup>4</sup>. Nie jest to wyjątek w skali europejskiej: zakaz uboju rytualnego wprowadziły na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku Szwajcaria, Niemcy, Norwegia i Szwecja – po trwającej od końca dziewiętnastego wieku kampanii, w której towarzystwa opieki nad zwierzętami sprzymierzyły się z organizacjami antysemitycznymi.

Produkcja mięsa jest silnie związana z produkcją różnicy kulturowej. Zwierzęta stanowią nieodłączny element architektury władzy, określającej które ze związanych z nimi praktyk są „humanitarne”, a które „okrutne”. Podążając za podziałem wyznaczającym granice tego, co „cywilizowane” i „barbarzyńskie”, dostrzec możemy, że klasyfikacja relacji ludzko-zwierzęcych staje się podstawą różnicy rasowej, głęboko zakorzenionej w europejskiej nowoczesności. Doskonałym przykładem ilustrującym tę zależność są spory dotyczące uboju rytualnego, jakie przetoczyły się przez Europę w ostatnich latach. Niestety literatura na ten temat jest zaskakująco skromna. W niniejszym tekście przedstawiam główne pozycje, które łączą dyskusje na temat antagonizmu między prawami zwierząt a prawami mniejszości etnicznych czy religijnych z teorią postkolonialną lub z perspektywą studiów nad zwierzętami.

## Spór o *halal* w Europie

Najwięcej materiałów, w których bezpośredniej analizie poddano kontrowersje wokół mięsa *halal*, dotyczy Francji. Nie jest to zaskakujące, zważywszy na fakt, że kraj ten jest też jednym z największych rynków zbytu dla produktów *halal* w Europie. Nieoczywisty mariaż aktywizmu na rzecz praw zwierząt z polityką antyislamską doskonale reprezentuje kontrowersyjna postać Brigitte Bardot. Była gwiazda filmowa, otwarcie popierająca nacjonalistyczną partię Front Narodowy, zaangażowała się w walkę o prawa zwierząt. W swoich rasistowskich wypowiedziach bardzo często atakuje ona społeczność muzułmańską, krytykując ją przede wszystkim za rytualny ubój zwierząt, który przedstawia jako zagrożenie dla laickości Francji. Fundacja Bardot stoi między innymi za budzącą kontrowersje kampanią z 2011 roku przestrzegającą przed spożyciem mięsa *halal* i koszernego, które uzyskane zostało w wyniku uboju zwierząt bez ich wcześniejszego ogłuszenia. Pierwsza oceniona wersja kampanii billboardowej przedstawiała ciele, a tuż obok niego jasnowłosą dziewczynkę oraz krwawy napis informujący o tym, że ubój *halal* i koszerne stały się normą we Francji, mimo że powodują one ogromne cierpienie zwierząt<sup>5</sup>. W analizie tej kampanii Florence Bergeaud-Blackler wskazuje na

---

<sup>4</sup> Więcej na temat dyskusji o uboju rytualnym w Polsce w latach 2012–2013, jak i o jej przedwojennych korzeniach w: Tokarska-Bakir, Janicka i Zawadzka 2016.

<sup>5</sup> Kampania została przygotowana przez zrzeszenie organizacji działających na rzecz praw zwierząt Abattage Rituel, w której skład oprócz wspomnianej Fundacji Brigitte Bardot wchodzi następujące grupy: Œuvre d'Assistance aux Bêtes d'Abattoirs (OABA), Confédération Nationale des SPA de France (CNSPA), Conseil National de la Protection Animale (CNPA), Fondation Assistance aux Animaux, Protection mondiale des

to, że „potępia ona skutki uboju rytualnego (cierpienie zwierząt), ale nigdy nie wspomina o jego źródle (uprzemysłowieniu uboju)”<sup>6</sup>. Zamiast tego przenosi rolę „bezwzględnych oprawców zwierząt” na kulturowo „Innych” i tym samym sprawia, że ubój przemysłowy w ogóle staje się akceptowalny, a ubój *halal* zostaje potępiony jako obcy i okrutny (Bergeaud-Blackler 2013, 197–198).

Ponadto, Bergeaud-Blackler wraca do źródeł prawnych dopuszczających we Francji ubój bez ogłuszenia, wskazując na mechanizm niemal automatycznego rozciągnięcia takich samych praw mniejszościowych, jakie przyznano wcześniej społeczności żydowskiej, na wyznawców islamu. W rezultacie kwestia uboju rytualnego i produkcji mięsa *halal* jest postrzegana raczej jako *stricte* religijna niż związana z rynkiem czy ekonomią. Ubój *halal* zyskał manię „uświęconej” praktyki, pozwalając nie tylko na zawieszenie wymogu ogłuszenia zwierzęcia przed zabiciem, ale również na zwiększenie produktywności przez przemysł mięsny, który odwołuje się do zasady neutralności wobec praktyk religijnych w sytuacji, gdy kontrola weterynaryjna doszukuje się nieprawidłowości. Według autorki „religijność” stała się aspektem umożliwiającym producentom mięsa obejście niewygodnych obostrzeń prawnych i nadprodukcję mięsa *halal*, co z kolei przelożyło się na bojkot tych produktów ze strony narodowców<sup>7</sup>.

To właśnie brak oznakowania produktów mięsnych jako *halal* i koszernych był jedną z bezpośrednich przyczyn wspomnianej wcześniej kampanii, mającej na celu uzmysłowienie konsumentom, że mogą nieświadomie spożywać mięso uzyskane poprzez rzekomo bardziej „okrutną” praktykę uboju. Bergeaud-Blackler wpisuje tę strategię w szerszy kontekst budowania europejskiej tożsamości kulturowej poprzez przyjęty sposób produkcji żywności, który wiąże się z geograficznym miejscem jej pochodzenia (2013, 196). Dla autorki ten tak zwany *terroir* (termin używany głównie przez wytwórców wina i serów), czyli poczucie miejsca, to część strategii promowania europejskiego rolnictwa jako zrównoważonego, naturalnego i lokalnego, w której prawa zwierząt odgrywają dużą rolę. Według Rachida Id Yassine specyfika szybko rozwijającego się rynku produktów *halal* wcale nie stoi w sprzeczności z etycznymi wymogami rolnictwa organicznego, sprawiedliwego handlu czy dobra zwierząt (Yassine 2013, 177). W przeciwieństwie do Bergeaud-Blackler zauważa on, że *halal* jest raczej kategorią świecką niż religijną. Metoda certyfikacji żywności *halal* jest podobna do tych stosowanych w Unii Europejskiej. Mimo wszystko, jak zaznacza Yassine, „[...] *halal* działa tutaj jako katalizator kryzysu tożsamości, który jest prawdopodobnie kryzysem bardziej europejskim niż muzułmańskim” (Yassine 2013, 178).

---

animaux de ferme (PMAF), Société Nationale pour la Défense des Animaux (SNDA), Association Stéphane Lamart.

<sup>6</sup> Ten i kolejne cytaty z literatury anglojęzycznej – w przekładzie autorki.

<sup>7</sup> Warto zauważyć, że w tym przypadku religijność zostaje płynnie wpisana w kapitalistyczny paradygmat, zaprzeczając tezie, że wolny rynek funkcjonuje poza tradycyjnym porządkiem jako system racjonalny i postępowy.

Wracając do pojęcia „miejsca” jako kluczowego dla procesów budowania tożsamości, autorki i autorzy związani ze studiami nad zwierzętami, a w szczególności z geografią społeczną, podkreślają, że ta dynamiczna kategoria pozwala na analizę złożonych związków między zagadnieniami rasy i zwierzęcości. Glen Elder, Jennifer R. Wolch i Jody Emel również zaczynają swój artykuł od przypadku Brigitte Bardot, ale szybko przechodzą do kwestii mechanizmu wytwarzania różnicy rasowej poprzez regulację praktyk związanych ze zwierzętami (1998, 72). Autorki wskazują na to, że praktyki te są wypracowywane na przestrzeni wieków i przez to pozostają silnie związane z kontekstem kulturowym miejsca. Kiedy wraz z ludzką migracją są one przenoszone w odmienny kontekst, łatwo stają się zarzewiem konfliktów.

Transgresja norm kulturowych związanych z zabijaniem zwierząt – tego, które gatunki mogą być spożywane, w jaki sposób dokonywany jest ubój, kto go dokonuje i gdzie się to odbywa – niesie za sobą ryzyko dehumanizacji osób lub grup, które przekraczają granice dopuszczalnego w danym kontekście sposobu produkcji mięsa. Elder, Wolch i Emel dyskutują kilka konkretnych przykładów ze Stanów Zjednoczonych. W swojej analizie sięgają do kolonialnych korzeni systemów klasyfikacji naukowych, wedle których konkretne grupy społeczne były urasawiane i dehumanizowane poprzez fabrykowanie ich rzekomej bliskości do świata zwierzęcego. Ten osadzony w antropocentrycznej perspektywie rasizm naukowy rozwijał się wielopoziomowo, umieszczając różnicę rasową w ciele (jak w przypadku dziewiętnastowiecznych nauk medycznych, w szczególności anatomii i fizjologii) lub w kontekście szerszych procesów kształtowania się życia na Ziemi (analizowanych z perspektywy historii naturalnej czy teorii ewolucji). Z kolei rozwój antropologii w okresie kolonizacji pozwalał na wykorzystywanie tych systemów klasyfikacji w badaniu pozaeuropejskich kultur, w tym ich praktyk związanych ze zwierzętami.

Współcześnie koncentrowanie się na kulturowo odmiennych normach związanych z zabijaniem zwierząt prowadzi do określania ich jako barbarzyńskich, okrutnych, niehumanitarnych czy nieludzkich (Elder, Wolch i Emel 1998, 81). Sama definicja pewnych praktyk jako „rytualnych” sugeruje, że są one prymitywne, irracjonalne i wsteczne. Autorki zauważają, że „nadzór granicy ludzko-zwierzęcej poprzez regulację praktyk związanych ze zwierzętami jest konieczny do utrzymania zarówno ludzkiej tożsamości, jak i zasadności podobnych praktyk podejmowanych przez grupy dominujące” (Elder, Wolch i Emel 1998, 83). Innymi słowy, spór o ubój rytualny stabilizuje „humanitarność” przemysłowego uboju zwierząt w ogóle oraz ludzkość tych, którzy z niego korzystają.

## „Humanitarny” ubój zwierząt a nowoczesność

Nowoczesne metody uboju zwierząt znajdują się w centrum zainteresowań jednego z członków brytyjskiej grupy zajmującej się studiami nad zwierzętami, Jonathana Burta, który kwestię sporu o ubój rytualny umieszcza w kontekście rozwoju technologicznego na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku (2006). Kluczową rolę w jego analizie zajmuje nie miejsce, lecz czas jako czynnik charakteryzujący europejską nowoczesność w jej wymiarze kapitalistycznym. Czas jest niezwykle ważny, jeśli chodzi o masową produkcję przemysłową: determinuje efektywność, przyrost inwentarza i zyski. Czas jest wyznacznikiem postępu – efektywność przemysłu rzeźniczego mierzona jest ilością zwierząt zabitych na godzinę. Czas wiąże się też z cierpieniem, czyli z tym, jak długo trwa pozbawienie zwierzęcia świadomości przed jego śmiercią.

Burt koncentruje się na samym akcie ogłuszania, wokół którego toczy się spór o ubój rytualny. To znamienne, ponieważ dyskurs praw zwierząt bardzo często skupia się na tym właśnie aspekcie uboju. Autor dokonuje przeglądu technik ogłuszania stosowanych w przemyśle mięsny, od używania toporów rzeźniczych i młotów, poprzez maski z bolcem i bolce sprężynowe, po rażenie prądem i zagazowywanie dwutlenkiem węgla. Ten rozwój technologiczny przekształcił małe zakłady rzeźnicze w fabryki, masarnie i ubojnie z linią produkcyjną. Przez to ubój zniknął z naszych oczu, a związane z nim kwestie etyczne zostały zepchnięte do zbiorowej nieświadomości. Jednak Burt przekonuje, że „ubój to więcej niż tylko zabijanie” (2006, 122). Szczegółowy opis postępującej mechanizacji uboju ma udowodnić, że istnieje nierozzerwalny związek między technologiczną optymalizacją przemysłu i etyczną wartością humanitarnego uboju. Ten humanitaryzm uboju jest zatem zależny od, a nawet wynika z rozwoju przemysłowego.

Burt wpisuje „humanitarny ubój” (to fraza, która wydaje się sprzeczna sama w sobie) w gęstą sieć praktyk nowoczesności, tak samo jak transport, pracę, technologie czy higienę, które są kluczowymi czynnikami umożliwiającymi masową produkcję mięsa. Według autora

zarzut, że inne metody uboju, w ramach których nie przestrzega się klinicznych warunków nowoczesnego uboju, są z gruntu barbarzyńskie, wraz z założeniem, że zmniejszenie bólu i stresu w „humanitarnym uboju” stanowi o wyższej kulturze, przypomina nam o tym, że nowoczesny przemysł mięsny wytworzył własny wysoko stroniczy system różnicowania kulturowego, którego granice są określane na podstawie metody uboju (Burt 2006, 126).

Burt stara się również rozszyfrować kategorię humanitarności pokazując, że w myśli islamskiej i żydowskiej ma ona odmienne znaczenie niż w tradycji chrześcijańskiej. Obydwie religie przyjmują, że zwierzę musi być dobrze traktowane za życia, a liczba regulacji dotyczących

samego aktu zabicia wiąże się z uznaniem ich boskiego nadania. W islamie zwierzęta padle oraz te, które nie zostały zabite w celu ich spożycia, są postrzegane jako niezdatne do konsumpcji (co oznacza istotne ograniczenie polowania dla sportu). Burt wskazuje na relatywizm pojęcia humanitarności, warto jednak zastanowić się tutaj nad wyznaczeniem drogi dla krytyki przemysłowych metod produkcji z pozycji etyki islamskiej czy żydowskiej. Ostatecznie autor krytykuje zarówno aktywistów działających na rzecz praw zwierząt, jak i obrońców prawa mniejszości religijnych do uboju rytualnego za ich koncentrowanie się na samej metodzie zabijania, zamiast na systemie masowego uboju, który zakłada kontrolę zarówno ludzi, jak i zwierząt (Burt 2006, 138).

## Wyjście poza dualizm rasizmu i gatunkowizmu

Antagonizacja dyskursów praw zwierząt i praw religijnych związana z dyskusją na temat uboju rytualnego, z jednej strony, ogranicza otwartość pojęcia *halal*, spychając je do sfery religijności, a z drugiej, zawęża pojęcie dobrostanu zwierząt hodowlanych, sprowadzając je do kwestii zapewnienia powszechnego ogłuszania ich przed śmiercią. Ponadto, ten podział marginalizuje inne kwestie blisko związane z ubojem. Na przykład wcześniej wspomniana francuska kampania przeciw ubojowi rytualnemu skupiała się wyłącznie na prawach zwierząt i konsumentów, pomijając prawa pracownicze osób zatrudnionych w rzeźniach, masarniach, chłodniach, przy pakowaniu i transporcie mięsa. Claire Jean Kim, amerykańska politolożka zmagająca się z tym problemem w swojej najnowszej książce *Niebezpieczne rozstaje: rasa, gatunek i natura w dobie multikulturalizmu* (2015). Chociaż nie bada ona bezpośrednio kwestii islamofobii, dostarcza przydatnego aparatu pojęciowego do analizy kwestii ścierania się odmiennych wizji światopoglądowych, szczelnie zamkniętych w pozycjach praw zwierząt i praw mniejszościowych. Kim przygląda się trzem przypadkom „okrutnych praktyk” związanych ze zwierzętami: handlowi żywymi zwierzętami (głównie żółwiami, rybami i ptakami) na targach w Chinatown w San Francisco, kontrowersji wokół polowania na wieloryby przez rdzennych Amerykanów z plemiona Makah na północno-zachodnim wybrzeżu Pacyfiku oraz aresztowaniu w 2007 roku czarnego zawodnika futbolu amerykańskiego, Michaela Vicka oskarżonego o organizowanie walk psów.

Autorka książki obiera sobie za cel znalezienie drogi wyjścia z tych rzekomo nierozwiązywalnych sporów, bowiem dostępne rozstrzygnięcia albo uprzywilejowują prawa zwierząt, wzmacniając stereotypy krzywdzące marginalizowane społeczności, albo ignorują rzeczywiste cierpienie zwierząt w efekcie ataków na tradycyjne praktyki danych grup mniejszościowych. Według Kim to zawężenie obydwu perspektyw wynika z przyjęcia „pojedynczej optyki”, która w jednoznaczny sposób określa oponentów w danym konflikcie. Kim pisze o „optyce okrucieństwa” i „optyce rasizmu”. Starcie tych dwóch wizji wyrasta

bezpośrednio z synergii między pojęciami rasy i gatunku, rozumianymi tutaj jako niezwykle potężne „taksonomie władzy” (Kim 2015, 18), które na różne sposoby dotyczą grup szukających „swojej” sprawiedliwości.

Czerpiąc z tradycji ekofeminizmu i teorii postkolonialnej, autorka proponuje przyjęcie „wielooptycznej perspektywy”, która według niej pozwala dostrzec powiązania między różnymi doświadczeniami opresji (w tym przypadku rasizmu i gatunkiwizmu) i wskazuje drogę ku „etyce wzajemnego uznania”. To centralne dla Kim pojęcie nie ma za zadanie stępić ostrza jej krytyki, ale raczej ma być bronią wymierzoną przeciwko neoliberalnym elitom, które zagrażają urasowionym grupom, zwierzętom i naturze. Jak sama pisze:

odpowiedzią na destrukcyjne praktyki i wartości neoliberalizmu nie jest nieznaczące poszerzenie kategorii beneficjentów tego zniszczenia, ale raczej krytyczna i transformacyjna polityka, która radykalnie zrekonstruuje zarówno nasze wzajemne relacje, jak i relacje ze zwierzętami i planetą, poza systemem dominacji (Kim 2015, 20–21).

Książka Kim nie zawiera żadnej propozycji konkretnego rozwiązania przedstawionych w niej sporów. Dostarcza jednak narzędzi do refleksji nad tym, jak „etyka wzajemnego uznania” mogłaby wyglądać w przypadku kontrowersji dotyczących uboju rytualnego. Z jednej strony, przyjęcie postulowanej przez autorkę „wielooptycznej perspektywy” wymaga wzięcia pod uwagę historycznego tła dla zakazu uboju metodami *dabb* i *szechita* (łącaącego antysemityzm i islamofobię) oraz uwzględnienia bieżącego kontekstu społeczno-politycznego, a w szczególności wzmożenia antyislamskich nastrojów, które związane jest z migracją społeczności muzułmańskiej do Europy w wyniku konfliktów zbrojnych na Bliskim Wschodzie. Z drugiej strony, optyka ta pozwala zauważyć, że postępująca mechanizacja uboju zwierząt na mięso certyfikowane jako *halal* coraz bardziej wpisuje ten rodzaj uboju w przemysłowy model hodowli zwierząt. W tym sensie „etyka wzajemnego uznania” pozwoliłaby nie tylko na krytykę systemu produkcji mięsa w ogóle, ale również na wyjście poza antropocentryczny paradygmat „praw”, który podtrzymuje różnice gatunkowe i rasowe w oparciu o hierarchiczne dualizmy.

## Podsumowanie

Propozycja Kim może wydawać się nazbyt symetryczna, ale sama próba przemyślenia logiki „starcia dwóch światopoglądów” jest dla nas niezwykle istotna, jeśli naprawdę zależy nam na rozmontowaniu współzależnych systemów opresji dotyczących zwierząt i urasowionych ludzi. Tym, co zdaje się łączyć niemal wszystkie przedstawione powyżej analizy problemu uboju rytualnego, jest ich skupienie się na wzajemnie wzmacniających się systemach, w ramach



których funkcjonuje ta praktyka: systemie przemysłowego uboju zwierząt, systemie intensywnego rolnictwa, systemie podporządkowania i dehumanizacji grup marginalizowanych, w tym osób zatrudnionych w tych przemysłach, globalnym kapitalizmie, kolonializmie i nowoczesnej nauce wytwarzającej różnicę rasową.

W ostatniej debacie publicznej na temat zakazu uboju rytualnego w Polsce przeważały argumenty ekonomiczne (Szumigalska i Bazan 2014), wskazujące na to, że zarówno troska o prawa zwierząt, jak i konstytucyjne prawa żydów i muzułmanów nierzadko są przywoływane wybiórczo i instrumentalnie. Autorytet nauki również jest głęboko zaangażowany w ten spór, co doskonale ilustrują listy polskich naukowców wyrażających sprzeciw wobec uboju rytualnego do premiera (*120 naukowców...* 2018) oraz ekspertyzy dostarczane przez technologów żywności czy ekonomistki. Polaryzacja tych stanowisk umacnia jedynie związane z nimi polityki tożsamości, zamiast problematyzować główne punkty sporu, takie jak „rytualność” produkcji mięsa *halal* i koszerne czy „humanitarność” metod stosowanych w uboju przemysłowym (np. ogłuszanie zwierząt). Rywalizujące ze sobą perspektywy moralne, religijne i naukowe tracą z pola widzenia szeroki kontekst dotyczący polityki gatunkowej wpisanej w nowoczesny paradygmat, który reguluje ludzkie i zwierzęce ciała na odmienne sposoby, ale zawsze z korzyścią dla najbardziej uprzywilejowanych.

## Wykaz literatury

- „120 naukowców do premiera Tuska: ubój rytualny to skrajne okrucieństwo”. *Wyborcza.pl* 11 grudnia 2012. [http://wyborcza.pl/1,76842,13030012,120\\_naukowcow\\_do\\_premiera\\_Tuska\\_\\_uboj\\_rytualny\\_to.html](http://wyborcza.pl/1,76842,13030012,120_naukowcow_do_premiera_Tuska__uboj_rytualny_to.html) (dostęp: 02.03.2018).
- Bergeaud-Blackler, Florence. 2013. „Animal Rights Movement and Ritual Slothering: Autopsy of a Moribund Campaign”. W *Islam and Public Controversy in Europe*. Red. Nilüfer Göle. Burlington: Routledge.
- Burt, Jonathan. 2006. „Conflicts around Slaughter in Modernity”. W *Killing Animals*. Red. Animal Studies Group. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Cukras-Stelagowska, Joanna. 2015. „Wokół debaty nad ubojem rytualnym w Polsce – analiza dyskursów publicznych”. *Społeczeństwo i Polityka* 4(45): 139–156.
- Kim, Claire Jean. 2015. *Dangerous Crossings: Race, Species, and Nature in a Multicultural Age*. New York: Cambridge University Press.
- Górna, Marta. 2015. „Rasistowski atak na meczet na Ochocie: ktoś podrzucił świńskie lby”. *Wyborcza.pl* 13 lipca. <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/1,34862,18347749,rasistowski-atak-na-meczet-na-ochocie-ktos-podrzucil-swinskie.html> (dostęp: 02.03.2018).
- Szumigalska, Agnieszka i Monika Bazan. 2014. „Ritual Slaughter Issue in Poland: Between Religious Freedom, Legal Order and Economic-Political Interests”. *Religion & Society in Central & Eastern Europe* 7(1) December: 53–69.
- Tokarska-Bakir, Joanna, Elżbieta Janicka i Anna Zawadzka. 2016. „Kilkanaście sekund. Z Konstantym Gebertem rozmawiają Joanna Tokarska-Bakir, Elżbieta Janicka i Anna Zawadzka”. *Studia Litteraria et Historica* 3–4: 228–242. <https://doi.org/10.11649/slh.2015.011>.
- Wolch, Jennifer R., Jody Emel i Glen Elder. 1998. „Le Pratique Savage: Race, Place, and the Human-Animal Divide”. W *Animal Geographies: Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*. Red. Jennifer R. Wolch i Jody Emel. London: Verso.
- Yassine, Rachid Id. 2013. „The Eclectic Usage of Halal and Conflicts of Authority”. W *Islam and Public Controversy in Europe*. Red. Nilüfer Göle. Burlington: Routledge.

**Marianna Szczygielska** - jest badaczką relacji ludzko-zwierzęcych, szczególnie w ich wymiarze środowiskowym i biopolitycznym. Absolwentka Uniwersytetu Środkowo-Europejskiego w Budapeszcie oraz Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Oprócz zagadnień związanych z humanistyką środowiskową, zajmuje się także problematyką ekologii queerowej oraz feministycznych studiów nad nauką i technologią. Obecnie pracuje w Instytucie Etnologii Czeskiej Akademii Nauk i Francuskim Instytucie Badań Humanistycznych CEFRES w ramach projektu „Bewildering Boar” badającego międzygatunkowe konflikty dotyczące polowania na dziki w Europie.

**DANE ADRESOWE:**

Centre français de recherche en sciences sociales

Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.

Na Florenci 1420/3

110 00 Praha 1

**EMAIL:** mariannaszczygielska@gmail.com

**CYTOWANIE:** Szczygielska, Marianna. 2017. „»Jedząc kebaba...« Zwierzęta i zwierzęcość a islamofobia.” *Praktyka Teoretyczna* 4(26): 238–248

**DOI:** 10.14746/prt.2017.4.9

**AUTHOR:** Marianna Szczygielska

**TITLE:** "Eating a kebab ... ": Animals, Animality, and Islamophobia

**ABSTRACT:** This article presents an overview of the main threads of the conflict between animal rights and the rights of ethnic and religious minorities in the context of the dispute over ritual slaughter and halal meat production in Europe. I suggest analyzing this debate and its Islamophobic aspects from the perspective of animal studies and postcolonial theories. On the one hand, a post-anthropocentric view allows criticism of the "humanitarian" slaughter of animals as part of industrial meat production in modernity, and, on the other, postcolonial theory indicates the use of the notion of "animality" and "animalization" in a racialized hierarchy of power. The combination of these perspectives destabilizes the polarization of discussions on ritual slaughter between animal rights and religious laws, and thus shifts the burden of analysis to a criticism of the mutually reinforcing systems of oppression that reify animals and dehumanize marginalized ethnic groups.

**KEYWORDS:** ritual slaughter, *halal*, animal rights, Islamophobia, religious minorities, humanitarianism.