

RASA I RELIGIA. TRAJEKTORIE ANTYSYSEMITYZMU I ISLAMOFOBII¹

Monika Bobako | Poznań

Zgodnie z niemalże nieodpartą logiką wydarzeń, odkryłem, że piszę równocześnie historię dziwnego i tajemniczego zachodniego antysemityzmu. To, że ten antysemityzm i – tak, jak go przedstawiłem w aspekcie świata islamskiego – orientalizm są do siebie bardzo podobne, jest prawdą zarówno historyczną, jak i kulturową czy polityczną².

ABSTRAKT

Artykuł jest próbą powiązania analizy historycznych form antysemityzmu z refleksją nad współczesną islamofobią. Jego celem jest odpowiedź na pytanie o to, czy, i jeśli tak, to w jakim zakresie, mamy w przypadku dyskursów antyislamskich do czynienia z mechanizmami etniczowania i urasowienia różnicy religijnej, które znane są z historii europejskiego antysemityzmu. W tekście zaproponowane są kryteria, na podstawie których pewne formy dyskursów antyislamskich mogą być zaklasyfikowane jako rasizm. Tezę autorki jest, iż taka klasyfikacja wymaga sprobematyzowania zarówno nowoczesnego europejskiego pojęcia „religii”, jak i relacji między „religią” i „rasą” jako kategoriami

¹» Tekst powstał w ramach projektu badawczego, który został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/B/HS1/01693.

²» E. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2005, s. 64.

przynależności. Wspomniana problematykacja dokonana jest w tekście w oparciu o antyesencjalistycznie zorientowane teorie z obszaru antropologii religii.

słowa kluczowe: rasa, religia, rasizm, antysemityzm, islamofobia

We współczesnych bataliach toczących się wokół problemu islamofobii pojawia się czasem argument, że klasyfikowanie antymuzułmańskich uprzedzeń jako rasizmu i porównywanie ich do antysemityzmu wynika z pomieszania pojęć rasy i religii³. Zwolennicy tego argumentu uznają rasistowski charakter antysemityzmu, twierdzą jednak, że wrogość wobec islamu czy też jego „krytyka” nie mogą być traktowane jako rasizm z tego prostego powodu, że rasa (w tym wypadku „semicka”) i religia (w tym wypadku islam) są kategoriami strukturalnie nieporównywalnymi. Ma to wiązać się z faktem, iż w przeciwieństwie do przynależności rasowej religia może być przedmiotem indywidualnego wyboru. O ile więc krytyka czy piętnowanie tej pierwszej jest moralnie niedopuszczalne, o tyle atak na tę drugą pozostaje całkowicie uprawniony. Silne analityczne odróżnienie rasy i religii nie tylko zatem pozwala zdjąć z islamofobii odium rasizmu, ale także przedstawić ją jako prawomocną postawę krytyczną wobec społeczności muzułmańskich i jej indywidualnych członków. Problem polega na tym, że to rozstrzygnięcie definicyjne dotyczące rozłącznych zakresów pojęć rasy i religii (ignorujące zresztą skomplikowaną genealogię obu tych kategorii) staje się często elementem strategii politycznej mającej na celu zalegitymizowanie antyislamskiego rasizmu w oparciu o liberalną zasadę wolności słowa i świeckości przestrzeni publicznej.

Nie jest tutaj moim celem analiza granic wolności słowa w odniesieniu do religijnych tożsamości grup i jednostek⁴. Powyższą argumentację przywołuję po to, żeby pokazać, iż dyskusja o definicji i zakresie pojęć religii i rasy nie ma charakteru wyłącznie akademickiego, posiada natomiast fundamentalne implikacje polityczne. Zważywszy na to, iż prawo w zachodnich społeczeństwach inaczej traktuje wypowiedzi rasistowskie i antyreligijne, stawką jest tutaj m.in. prawna klasyfikacja wypowiedzi antyislamskich, a także rodzaj ewentualnych sankcji grożących za takie wypowiedzi. W dalszej konsekwencji chodzi o status muzułmańskich mniejszości w tych społeczeństwach, a także o ogólne standardy kształtowania relacji międzygrupowych.

Punktem wyjścia poniższego tekstu jest przekonanie, iż niektóre formy dyskursów antyislamskich mogą być zaklasyfikowane jako rasizm (a zatem, że ich porównywanie do antysemityzmu jest zasadne i może być płodne poznawczo). Zważywszy na rolę czynnika religijnego w uprzedzeniach

³ Zob. np. R. Dawkins, *Chłodne refleksje po burzy w szklance wody*, www.euroislam.pl/index.php/2013/08/chlodne-refleksje-po-burzy-w-szklance-wody (06.03.2014); P. Brückner, *The invention of Islamophobia*, www.signandsight.com/features/2123.html (05.03.2014); P. Toynbee, *My right to offend a fool*, „Guardian” 10.06.2005, www.guardian.co.uk/politics/2005/jun/10/religion.politicalcolumnists (11.10.2014.).

⁴ Zajmowałam się tym w innym miejscu, zob. M. Bobako, *Islamofobia – między „krytyką religii” a rasizmem kulturowym*, „Recykling Idei” zima 2012/2013, nr 14.

antymuzułmańskich, taka klasyfikacja wymaga jednak zakwestionowania wspomnianego na wstępie silnego analitycznego rozdziału między pojęciem „rasy” i „religii”. Celem tekstu jest przedstawienie argumentów i podejść teoretycznych, które problematyzują pozorną – jak staram się pokazać – rozłączność pojęć „religii” i „rasy” oraz pokazują integralne splecenie ich genealogii.

Realizując ten cel, w pierwszej części tekstu rekonstruję historyczną trajektorię europejskich dyskursów antyżydowskich, która interesuje mnie ze względu na dostrzegalny w niej mechanizm urasowienia różnicy religijnej (a więc re-kodowania tej różnicy w kategoriach rasowych) i zjawisko przenikania się „religii” i „rasy” jako kategorii przynależności. W drugiej części pokazuję sposób, w jaki wspomniany mechanizm urasawiania uruchamia się w przypadku dyskursów antyislamskich, które rozwinęły się w ostatnich trzech dekadach w Europie. W części tej zwracam uwagę na obecne w tych dyskursach przesunięcie znaczeniowe od islamu jako *religii* do islamu jako *kultury*. Moją tezą jest, iż wszędzie tam, gdzie muzułmańska „kultura” ujmowana jest w skrajnie deterministyczny i esencjalistyczny sposób (stając się tym samym funkcjonalnym ekwiwalentem biologicznie rozumianej „rasy”), można mówić o antymuzułmańskim rasizmie *kulturowym*. W części trzeciej, sięgając do antyesencjalistycznie zorientowanych nurtów w antropologii religii i antropologii świeckości, przedstawiam homologię, jaka zarysowuje się między pojęciem „religii” i pojęciem „rasy”. Polega ona na tym, iż oba te pojęcia pojawiają się w nowoczesnych strukturach wiedzy jako instrumenty klasyfikacji i hierarchizowania oraz wytwarzania inności/nizszości. Ostatnia część tekstu zawiera historyczny przykład dyskursu, współtworzonego przez dziewiętnastowieczne językoznawstwo i religioznawstwo, w którym połączeniu uległy nie tylko kategorie „religii” i „rasy”, ale także wyobrażenia dotyczące Żydów i muzułmanów/Arabów.

Trajektorie antysemityzmu. Etnicyzacja, urasowienie i neutralizacja różnicy religijnej (I)

Z wielu powodów naturalnym punktem odniesienia dla próby zrozumienia islamofobii jest zachodni antysemityzm⁵. Dyskursy antymuzułmańskie i antysemickie łączy bowiem wiele podobieństw. Zarówno islamofobia jak i antysemityzm za cel swoich ataków przyjmuje tych, których uznaje za nieredukowalne „obcych” i zagrażających czystości europejskiej/narodowej tożsamości, europejskiemu/narodowemu porządkowi społecznemu, interesom ekonomicznym, wartościom politycznym i sposobom życia. W obu przypadkach owi „obcy” postrzegani są przez pryzmat zesencjalizowanych kategorii zbiorowych, określonych przez odniesienie do zetniczowanej/urasowionej tożsamości religijnej, które wymuszają wewnętrzne zróżnicowanie atakowanych grup oraz indywidualne tożsamości jej członków. W obu przypadkach pojawiają się teorie spiskowe, sugerujące ukryte dążenia do zdominowania większościowego społeczeństwa i jego judaizację/islamizację. W obu przypadkach wróg definiowany jest przez wzajemnie wykluczające się cechy – jednocześnie słaby i zagrażający, biedny i bajecznie bogaty (żydowski bankier,

⁵» Poniższy akapit jest fragmentem innego mojego tekstu: zob. Tamże.

arabski szejek), niecywilizowany i wyrafinowany, etc. W obu przypadkach tłem uprzedzeń i rasizmu jest długa historia konfliktów w relacjach z chrześcijaństwem. Jak pokazuje Sander L. Gilman, podobieństwom tym towarzyszy szereg analogii między sytuacją muzułmanów we współczesnej Europie a historyczną sytuacją europejskiej diaspory żydowskiej. Analogie te obejmują m.in. fakt bycia mniejszością religijną w sekularyzującym się lub świeckim społeczeństwie chrześcijańskim, posiadanie odrębnych języków, zarówno świeckich jak i religijnych, stosowanie praktyk nieakceptowanych przez większościowe społeczeństwo⁶, a także dążenie do zachowania własnej tożsamości religijnej w powiązaniu z próbami znalezienia formuły na koegzystencję w większościowym społeczeństwie⁷.

Obok podobieństw między antysemityzmem w jego współczesnej postaci a islamofobią istnieje też wiele różnic. Jedną z nich jest sposób, w jaki funkcjonuje w nich odniesienie do czynnika religijnego. Odniesienie to w przypadku islamofobii wydaje się pierwszoplanowe, w przypadku antysemityzmu natomiast stanowi historyczny rdzeń, który w kolejnych epokach obrastał nowymi znaczeniami wraz z tym, jak zmieniały się sposoby kulturowego i politycznego kodowania żydowskiej odmienności⁸. Historyczny proces, który doprowadził do powstania dwudziestowiecznego antysemityzmu interesuje mnie tutaj ze względu na sposób, w jaki spletają się w nim kategorie rasy i religii. Proces ten bywa rekonstruowany na różne sposoby. Jedną z najbardziej chyba rozpowszechnionych interpretacji wskazuje, iż na pierwszym etapie tego procesu mamy do czynienia z antyjudajzmem jako uprzedzeniem religijnym żywionym przez chrześcijan wobec swoich „starszych braci” w wierze. Uprzedzenie to było ważnym elementem kulturowego imaginarium średniowiecznego chrześcijaństwa, jego źródłem była niezgoda żydów na uznanie Chrystusa za Mesjasza a przede wszystkim ich udział w jego ukrzyżowaniu. Uprzedzenia tego nie można jednak w żadnym wypadku zaklasyfikować jako rasizm. Nie wiązało się ono bowiem z przeświadczeniem o nieprzekraczalnej różnicy między żydami i chrześcijanami, która miałaby wynikać

⁶ Takich jak np. obrzezanie, ubój rytualny, odmienny sposób ubierania się. S.L. Gilman, *Can the Experience of Diaspora Judaism Serve as a Model for Islam In Today's Multicultural Europe*, [w:] Tenże, *Multiculturalism and the Jews*, New York: Routledge, 2006.

⁷ Różnice między sytuacją muzułmanów we współczesnej Europie a historyczną sytuacją europejskiej diaspory żydowskiej dotyczą kwestii demograficznych oraz faktu historycznej bezdomności Żydów, do 1948 roku nie posiadających – w przeciwieństwie do muzułmańskich imigrantów – własnej ojczyzny. Podstawowa różnica wiąże się z doświadczeniem Holocaustu i konfliktem palestyńskim, który sytuuje Żydów i muzułmanów w przeciwnych obozach politycznych i sprawia, że antysemityzm i islamofobia oraz walka z nimi stają się przedmiotem wzajemnej politycznej instrumentalizacji.

⁸ Poniższy tekst dotyczy przenikania się kategoryzacji etniczno-rasowych i religijnych. Z tego powodu w niektórych przypadkach staję wobec problemu o charakterze filozoficzno-ortograficznym, który wiąże się z tym, że język polski wyraźnie rozróżnia żyda (z wielkiej litery) jako członka narodu żydowskiego od żyda (z małej litery) jako wyznawcę judaizmu. Jednak kiedy mowa o antysemityzmie i europejskich postawach wobec mniejszości żydowskiej bardzo często trudno jednoznacznie określić czy chodzi o kwestie etniczno-„rasowe” czy o kwestie religijne. W sytuacjach, które są niejasne lub zawierają odniesienie do obu wymiarów zdecydowałam się więc na zapis dwuczłonowy np. Żyd (żyd), mimo że w standardowej praktyce redakcyjnej byłyby one rozstrzygnięte na rzecz którejś opcji. Chodzi mi jednak o podkreślenie, iż wszelkie klasyfikacje etniczne czy religijne są zawsze konstruktami.

z odmienności „żydowskiej krwi” czy pochodzenia. Jak zauważa George M. Fredrickson, takie przekonanie trudne byłoby zresztą do utrzymania we wczesnym chrześcijaństwie, którego założyciele sami byli przecież Żydami (żydami)⁹. *Religijny* (a nie *rasistowski*) charakter antyżydowskich uprzedzeń wiązał się z tym, że dawano im szansę nawrócenia i asymilacji, co oznaczało możliwość zmycia grzechu bogobójstwa i przekroczenia własnej odmienności.

Sytuacja zmieniła się w późnym średniowieczu, kiedy żydzi stali się obiektem narastającej wrogości w Europie wraz z tym, jak w wyniku przemian społeczno-ekonomicznych i epidemii pojawiło się zapotrzebowanie na kozła ofiarnego. Wtedy też po raz pierwszy zaczęły krążyć pogłoski o żydowskich rytualnych mordach, wykorzystywaniu krwi chrześcijańskich dzieci czy profanowaniu hostii. W popularnych wyobrażeniach, zwalczanych zresztą przez hierarchię kościelną, żydzi ze statusu niewiernych, którzy nie uznawali boskości Chrystusa (ale także statusu świadków jego misji na ziemi), przeobrazili się w aktywnych sojuszników szatana i podstępnych wrogów Syna Bożego. Postawa ta miała ich trwale cechować jako odrębną grupę społeczną. Ta bezprecedensowa kolektywna demonizacja żydów może być uznana za moment, w którym antyjudajizm jako uprzedzenie religijne przekształcił się w antysemityzm jako uprzedzenie etniczne¹⁰. Jak zauważa w tym kontekście Robert Chazan, jest to także okres, w którym tworzą się antyżydowskie wyobrażenia bazujące nie tyle na religijnie definiowanej „winie” żydów, co raczej na ich domniemanym oszukańczym i niegodziwym usposobieniu¹¹. Wyobrażenia te okazują się względnie niezależne od „teologicznego” wymiaru relacji żydowsko-chrześcijańskich i odnoszą się raczej do animozji grupowych związanych z ekonomicznymi i politycznymi aspektami funkcjonowania żydów w społeczeństwach chrześcijańskich¹². Te dwa komponenty, religijny i polityczno-ekonomiczny, składają się na nowy, wysoce negatywny wizerunek żydów w Europie i tworzą nową fazę w rozwoju antyżydowskich uprzedzeń określaną mianem antysemityzmu. Jak mówi Fredrickson, „antyjudajizm stał się antysemityzmem, kiedy zamienił się w zapiekłą nienawiść, prowadzącą do tego, że pozbycie się żydów wydawało się lepsze niż próby ich nawrócenia”¹³. To polityka gettoizacji i wykluczenia, a nie konwersji, zaczyna więc przede wszystkim charakteryzować nowe formy wrogości do Żydów w Europie.

Jednak kluczowym momentem w historii europejskiej niechęci do żydów, który wyznacza także początek myślenia o nich w kategoriach rasowych raczej niż tylko religijnych czy etnicznych, jest przełom

⁹» G.M. Fredrickson, *Racism: A Short History*, Princeton: Princeton University Press, 2002, s. 10.

¹⁰» Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, iż użycie słowa „antysemityzm” na określenie tej nowej średniowiecznej formy uprzedzeń antyżydowskich jest terminologicznym anachronizmem. Pojęcie to bowiem zostało ukute dopiero w 1879 roku przez Wilhelma Marra w celu afirmacji żywionych przez niego przekonań antyżydowskich, które starał się on dumnie odróżnić od tradycyjnej nienawiści do żydów na tle religijnym. Zob. np. R. Chazan, *Medieval stereotypes and modern antisemitism*, Oakland: University of California Press, 1997, s. 126.

¹¹» Tamże.

¹²» Modelowym, literackim ucieleśnieniem tego typu wyobrażeń jest szekspirowski Shylock z *Kupca weneckiego*.

¹³» G.M. Fredrickson, dz. cyt., s. 19.

XIV i XV wieku oraz fala nietolerancji i przemocy wobec żydowskiej mniejszości, jaka miała wtedy miejsce w Hiszpanii. Kontekstem tych wydarzeń było tworzenie się chrześcijańskiej proto-narodowej tożsamości Hiszpanii oraz towarzyszący temu proces oczyszczania jej terytorium z „obcych” – żydów i muzułmanów. W efekcie dyskryminacyjnych regulacji prawnych setki tysięcy żydów dokonało wtedy konwersji na chrześcijaństwo, jednak masowość tego zjawiska postawiła pod znakiem zapytania możliwość asymilacji „nowych chrześcijan” do większościowego społeczeństwa. Jako potencjalni sekretni wrogowie, podejrzewani o kultywowanie w ukryciu swoich dawnych wierzeń, stali się żydzi obiektem nowego typu wrogości i dyskryminacji. Jej wyrazem była rozwinięta w XV i XVI wieku doktryna *limpieza de sangre* (czystości krwi), która definiowała różnicę między chrześcijanami i żydami nie w kategoriach możliwej do pokonania różnicy religijnej, ale jako efekt odmienności „żydowskiej krwi”. Tak rozumiana odmienność stała się podstawą polityki wykluczenia żydów z różnych sfer życia w Hiszpanii, gdzie wiele przestrzeni społecznych zostało zarezerwowanych dla tych, którzy mogli wylegitymować się certyfikatami czystej (chrześcijańskiej) krwi. Był to moment, w którym „antysemityzm stał się rasizmem” a przynajmniej – jego wczesnonowożytnym prototypem. Jak mówi Fredrickson, nastąpiło to wraz z tym, jak „rozpowszechniło się przekonanie, iż żydzi są organicznie i z natury źli, a nie tylko, że mają fałszywe wierzenia i niewłaściwe skłonności”¹⁴.

Według Fredricksona „szesnasto- i siedemnastowieczna Hiszpania jest kluczowa dla historii zachodniego rasizmu, ponieważ obecne w niej postawy i praktyki posłużyły jako rodzaj przejścia między religijną nietolerancją Średniowiecza a naturalistycznym rasizmem ery nowoczesnej”¹⁵. Mimo iż kontekstem powstania hiszpańskiego antysemityzmu tego okresu były procesy narodotwórcze, nie jest on jeszcze rasizmem w nowoczesnym, świeckim znaczeniu tego słowa. „Idiom [tego antysemityzmu] pozostał [bowiem] religijny, a tym, co było dziedziczone poprzez «krew» była nie tyle intelektualna czy emocjonalna niższość, co skłonność do herezji i niewiary”¹⁶. Europejski antysemityzm staje się rasizmem w nowoczesnym sensie dopiero w XIX i XX wieku, kiedy nie tylko zostaje wpisany w świecki projekt europejskich nacjonalizmów, ale także uzyskuje (pseudo)naukową podbudowę rozwijających się wtedy nauk społecznych, biologicznych i medycznych. Zaczyna być także egzekwowany przez biurokratyczną machinę nowoczesnego państwa i staje się elementem szerszego projektu racjonalizacji i udoskonalania ludzkiego życia¹⁷. Rasistowska wersja antysemityzmu swój najpełniejszy wyraz znalazła w nazistowskiej polityce wobec Żydów. I chociaż np. retoryka samego Hitlera pełna była odniesień religijnych, w których akcentując wyższość chrześcijańskiego rodowodu Niemiec podkreślał on religijną odrębność żydów (Ży-

¹⁴» Tamże, s. 19.

¹⁵» Tamże, s. 40.

¹⁶» Tamże.

¹⁷» Zob. Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Warszawa: Fundacja Kulturalna Masada, 1992 (zwłaszcza rozdział *Nowoczesność, rasizm, eksterminacja II*) oraz Tenże, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995 (zwłaszcza rozdział *Wieloznaczność jako skandal*).

dów) (jako w istocie niezdolnych do stworzenia „prawdziwej” religii), Żydzi byli w niej jednak przede wszystkim zdefiniowani w kategoriach biologicznej inności/nieższości. Będąc zagrożeniem dla czystości niemieckiej rasy przeznaczeni zostali do eliminacji, przed którą nie mogła ich uchronić ani religijna konwersja ani kulturowa asymilacja.

Horror Holocaustu wstrząsnął świadomością Europejczyków i przynajmniej w sferze dyskursów oficjalnych radykalnie zdelegitymizował język i postawy antysemityczne. Jak pokazują Gil Anidjar czy David Theo Goldberg, oznaczało to, że w okresie powojennym po raz kolejny zmienił się kod, w którym definiowano żydowską odmiennność. Wiązało się to z kolejną transformacją w relacjach między religią i rasą. Według Goldberga trauma Holocaustu, a także fakt, iż pamięć o nim stała się konstytutywnym składnikiem oficjalnej powojennej konstrukcji europejskości, sprawił, że samo użycie pojęcia „rasy” w odniesieniu do Żydów zostało stabilizowane i zdelegitymizowane moralnie i intelektualnie. Wiązało się to z szokiem, jakim dla Europejczyków było uświadomienie sobie ogromu nazistowskich zbrodni dyktowanych antysemitycznym rasizmem i wymierzonych w członków ich własnych społeczności, sąsiadów, współpracowników, znajomych, a więc bardzo bliskich „innych”. Potępienie tych zbrodni, a także polityczne, etyczne i poznawcze ich przepracowanie wymagało więc całkowitego wyparcia „rasy”, która – jak mówi Goldberg – „została pogrzebana pod gruzami Auschwitz”¹⁸. To „odrasowienie” żydowskości, potępienie antysemityzmu i nowy projekt Europy (poszerzonej o państwo Izrael) obejmującej Żydów jako jej pełnoprawnych członków sprawiły, iż – jak mówi Gil Anidjar – „Żydzi w istocie stali się zachodnimi chrześcijanami”¹⁹. Stało się to wraz z tym, jak w powszechnej świadomości zaczął funkcjonować konstrukt „dziedzictwa judeochrześcijańskiego”²⁰. Według Anidjara powojenna re-sygnifikacja „żydowskości” oznacza zatem, że Żydzi „nie są już naznaczeni ani przez rasę ani przez religię”²¹.

Naszczkowana powyżej trajektoria historyczna, której kulminacją w pierwszej połowie XX wieku było pojawienie się antysemitycznego rasizmu, pokazuje, jak w toku europejskiej historii zmieniał się sposób kodowania żydowskiej odmienności. Dokonując analitycznej schematyzacji można powiedzieć, że początkowo postrzegano ją w kategoriach religijnej różnicy, która stopniowo uległa etniczacji, a następnie urasowieniu, by w końcu zostać zneutralizowaną (trzeba w tym miejscu zauważyć, iż celem tej rekonstrukcji jest wydobycie różnic a nie ciągłości w formach antyżydowskiej wrogości, a także podkreślić, iż nie ma ona ambicji uchwylenia postaw wobec żydów w całej ich empirycznej różnorodności – te bowiem często nie poddają się takiej stadialnej periodyzacji. Faktem jest bowiem, że religijnie motywowana

¹⁸ D.Th. Goldberg, *Racial Europeanization*, „Ethnic and Racial Studies” 2006, Vol. 29, No. 2, s. 338.

¹⁹ *The Jew, the Arab: An Interview with Gil Anidjar*, <http://asiasociety.org/countries/religions-philosophies/jew-arab-interview-gil-anidjar> (05.03.2014).

²⁰ Zob. S.L. Gilman, *Multiculturalism*. . . , s. 5–6; T. Asad, *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*, Palo Alto: Stanford University Press, 2003; I.D. Kalmar, *Anti-Semitism and Islamophobia: the Formation of a Secret*, „Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge” 2009, Vol. VII, No. 2, s. 135–144.

²¹ *The Jew, the Arab*. . .

nienawiść do żydów [Żydów] nie zanikła wraz z rozwojem bardziej współczesnych form antysemityzmu, które posługiwały się nowoczesnym pojęciem rasy²²). Dla moich analiz historia ewoluującego stosunku do żydów (Żydów) w Europie istotna jest przede wszystkim jako ilustracja powiązań i przenikania się „religii” i „rasy” rozumianych jako kategorie przynależności. Z tego powodu stanowi ona kluczowy punkt odniesienia dla analizy islamofobii, a zwłaszcza dla wszelkich prób odpowiedzi na pytanie o to, w jakim sensie może być ona określona jako rasizm. Ponieważ retoryczną osią uprzedzeń antyislamskich jest religia, należy zastanowić się, jakim operacjom znaczeniowym zostaje ona poddana w dyskursach uzasadniających dyskryminację, pogardę i/lub strach przed grupami definiowanymi jako „muzułmanie”. Punktem wyjścia może być tutaj refleksja nad tym, czy, i jeśli tak, to w jakim zakresie, mamy w przypadku islamofobii do czynienia z mechanizmami etniczacji i urasowienia różnicy religijnej znanymi z historii europejskiego antysemityzmu. W najogólniejszym wymiarze chodzi tutaj o odpowiedź na pytanie, co dokładnie w dyskursach islamofobicznych kryje się pod hasłem „islam” i dlaczego to właśnie odwołanie do tak rozumianego „islam” stało się jednym z kluczowych instrumentów w praktykach hierarchizacji i wykluczania stosowanych we współczesnej Europie²³.

Islamofobia. Etnicyzacja i urasowienie różnicy religijnej (II)

Niewątpliwie jednym z komponentów islamofobii jest historia napięć i konfliktów między „światem chrześcijańskim” i „światem islamu”. Mimo religijnej frazeologii używanej do ich opisu, konfliktów tych nie można jednak sprowadzić do kwestii religijnych. To samo dotyczy współczesnych postaw antyislamskich w Europie, które – jak pokazują badania²⁴ – nie są ekspresją wrogości czysto religijnej. Jako źródło niechęci do muzułmanów wymienia się na ogół nie tyle niebezpieczeństwa tkwiące w teologicznej strukturze islamu, co raczej „muzułmańską kulturę”. Problem z takim postawieniem sprawy polega na tym, że zarówno w kontekście europejskim jak i globalnym muzułmanie nie stanowią grupy, którą można by w bezdyskusyjny sposób opisać w kategoriach wspólnej przynależności kulturowej. Wystarczy przypomnieć, że np. europejscy muzułmanie pochodzą z tak różnych krajów i regionów jak Pakistan, Turcja czy Afryka Północna, część z nich, jak Tatarzy, muzułmańska mniejszość w Bułgarii czy na terenach byłej Jugostawii

²² Pisz o tym m.in. Joanna Tokarska-Bakir, której książka *Legenda o krwi* stanowi ilustrację trwałości, jaką wykazują pewne wywodzące się z średniowiecza wyobrażenia dotyczące Żydów, ciągle funkcjonujące na marginesie polskiego imaginariu kulturowego. J. Tokarska-Bakir, *Legenda o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa: Wydawnictwo WAB, 2008.

²³ Jeśli chodzi o opracowania pokazujące skalę strukturalnej marginalizacji i wykluczenia społecznego muzułmanów w Europie zob. na przykład S. Amghar, A. Boubekeur, M. Emerson (red.), *European Islam. Challenges for Public Policy and Society*, Bruksela: Centre for European Policy Studies, 2007.

²⁴ N. Meer, T. Modood, *Analyzing the Growing Skepticism Towards the Idea of Islamophobia*, „Islamophobia and Anti-Muslim Hatred: Causes & Remedies”, Arches Quarterly, Winter 2010, Vol. 4, edition 7, s. 117.

w ogóle nie jest imigrantami czy potomkami imigrantów. Poza Europą istnieje kilkadziesiąt krajów muzułmańskich, których populacje posługują się językami należącymi do odmiennych grup językowych i które zorganizowane są wokół innych systemów pokrewieństwa, struktur rodziny czy relacji ekonomicznych, a także standardów obyczajowych. Kraje te zresztą przede wszystkim realizują swoje narodowe interesy i często pozostają w konfliktach politycznych (a także religijnych, gdzie osią podziału jest np. różnica między szyitami i sunnitami). Wbrew potocznemu utożsamieniu islamu ze światem arabskim, większość wyznawców tej religii nie jest Arabami, a wielu z nich jest konwertytami z innych religii i jednocześnie „rdzennymi” mieszkańcami Stanów Zjednoczonych czy Europy. Mimo podobieństw i postulowanej solidarności, muzułmanów dzieli zatem wiele fundamentalnych różnic kulturowych, etnicznych, językowych, politycznych, ekonomicznych, klasowych, etc., które sprawiają, że jakiegokolwiek stwierdzenia posługujące się pojęciem „kultury muzułmańskiej” nie mają sensu bez dalszych doprecyzowań. Pojęcie to powinno być zatem traktowane raczej jako kategoria analityczna o warunkowej tylko ważności.

Faktem jest jednak, iż jak wszystkie kategorie odnoszące się do ludzkich tożsamości pojęcie „kultury muzułmańskiej” funkcjonuje często w roli performatywu, a więc jest częścią działania mającego na celu powołanie do istnienia to, co rzekomo denotuje. Dotyczy to także kontekstu europejskiego, w którym w ostatnich dekadach dwudziestego wieku można było zaobserwować proces swoistego „wynajdywania muzułmańskiej tożsamości”²⁵. Jest to proces stopniowego konstruowania „muzułmanów w Europie” jako osobnego bytu – kategorii społecznej określonej przez przynależność religijną. Proces ten nie tylko powołuje do istnienia wcześniej nieobecny podmiot społeczno-polityczny, ale jest także wyrazem znaczącej redefinicji „religii” jako kategorii przynależności. Polega on na włączaniu do zunifikowanej kategorii „muzułmanie” grup i jednostek, dla których islam był wcześniej tylko jednym z wielu wymiarów tożsamości. Są to grupy i jednostki, które określały się przede wszystkim poprzez przynależności narodowe i etniczne. Przynależności te zresztą wyznaczały między nimi ostre linie podziałów politycznych i kulturowych, które odzwierciedlały konflikty między państwami ich pochodzenia (a także wewnątrz nich). Przykładem mogą być relacje między Arabami i Berberami, którzy w wielu przypadkach na gruncie europejskim zachowali swoją odrębność, a także odrębne sympatie polityczne²⁶.

Pojawienie się osobnej „tożsamości muzułmańskiej” wraz z towarzyszącą jej mobilizacją polityczną i organizacyjną miało wiele przyczyn i jest skomplikowanym procesem. Jednym z jego aspektów było naturalne osłabianie identyfikacji narodowych wśród potomków muzułmańskich imigrantów. Innym była natomiast rosnąca niechęć do imigrantów z krajów pozaeuropejskich, która na przełomie lat 80. i 90. znalazła swój wyraz w wybuchu sentymentów islamofobicznych. Szczególnym wydarzeniem, które

²⁵ Zob. M. Bobako, *Islamofobia – między „krytyką religii”...*

²⁶ Zob. np. P.A. Silverstein, *The Fantasy and Violence of Religious Imagination: Islamophobia and Anti-Semitism in France and North Africa*, [w:] A. Shryock (red.), *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*, Bloomington: Indiana University Press, 2010.

podziało jak katalizator dla tego wybuchu była sprawa powieści *Szatańskie wersety* Salmana Rushdiego wydanej w 1988 roku (w Polsce w 1992 roku). Sprawa ta zantagonizowała muzułmanów i nie-muzułmanów i stała się okazją nie tylko do werbalnych i fizycznych ataków na muzułmanów w Wielkiej Brytanii, wzywania ich do asymilacji i akceptacji „brytyjskości”, ale także przyczyniła się do konstrukcji muzułmanów jako zagrożenia dla wolności i brytyjskiej tożsamości. Jak mówi jeden z muzułmańskich komentatorów – wydarzenia wokół książki Rushdiego „sprawiły, że zorientowaliśmy się, iż jako społeczność jesteśmy przede wszystkim muzułmanami”²⁷. W kontekście francuskim z kolei, gdzie imigranckie mniejszości wywodzą się głównie z arabskiej Afryki Północnej, punktem odniesienia dla narodzin upolitycznionej „muzułmańskiej tożsamości” stał się konflikt palestyński, wojna w Iraku oraz nastanie ery „wojny z terroryzmem”. Wynikiem tej ostatniej były praktyki policyjne, które nieodmiennie „interpelowały” Francuzów pochodzenia maghrebskiego jako „islamistycznych terrorystów”. Jak pisze Paul A. Silverstein, „wojna [z terroryzmem] zadziałała na dwóch frontach, wzmocniła identyfikację Francuzów wywodzących się z Maghrebu jako podmiotów przede wszystkim muzułmańskich oraz usytuowała tę podmiotowość w opozycji do francuskiej przynależności społeczno-politycznej”²⁸.

Przywołuję sprawę Rushdiego, ponieważ w literaturze przedmiotu przedstawia się ją często jako moment, który zapoczątkował proces „urasawiania muzułmanów”, tzn. moment, w którym przestano ich postrzegać przez pryzmat różnorodnych przynależności narodowych, etnicznych, kulturowych, językowych, politycznych, i innych, a zaczęto traktować jak homogeniczną grupę społeczną, której głównym wyróżnikiem jest religia. Ten gest wymazywania różnorodnych identyfikacji i interpelowania licznych mniejszości do „muzułmańkości” można porównać do doświadczenia będącego udziałem Żydów, których przynależności narodowe i kulturowe odmienności zostały unieważnione i wymazane wraz z rozwojem nowoczesnego antysemityzmu²⁹. (Warto w tym miejscu podkreślić, iż naszkicowane powyżej wynajdywanie „muzułmańskiej tożsamości” jest procesem, który ujawnia się zarówno na poziomie strategii tożsamościowych przyjmowanych przez mniejszości muzułmańskie, jak i w sferze antymuzułmańskich dyskursów w Europie. Z jednej strony pewne grupy w Europie w coraz większym stopniu określają się przez odniesienie do religii (islam), z drugiej – w coraz większym stopniu są identyfikowane jako „muzułmańskie” i z tego powodu dyskryminowane).

Współczesne dyskursy i postawy antyislamskie, posługujące się naszkicowanym wyżej wyobrażeniem „wynalezionej muzułmańskiej tożsamości”, przyjmują różne formy i cechują się różnym natężeniem wrogości. Faktem jest jednak, iż rzadko pojawia się w nich odwołanie do biologicznie uzasadnionej niższości muzułmanów. Z tego powodu kluczowe jest pytanie o to, kiedy i w jakim sensie dyskursy

²⁷ Cyt. za: J. Birth, *Islamophobia in the Construction of British Muslim Identity Politics*, [w:] P.E. Hopkins, R. Gale (red.), *Muslims in Britain: Race, Place and Identities*, Edynburg: Edinburgh University Press, 2009, s. 217.

²⁸ P.A. Silverstein, dz. cyt., s. 156.

²⁹ Zob. S.L. Gilman, *Can the Experience of Diaspora Judaism Serve as a Model for Islam In Today's Multicultural Europe*, [w:] Tenże, *Multiculturalism and the Jews...*

te można nazwać rasizmem (jeśli nie mamy w ich przypadku do czynienia z rasizmem *biologicznym*). Moją tezą jest, iż w swoich skrajnych postaciach dyskursy te przyjmują formę rasizmu *kulturowego*. Jako rasistowskie można je zaklasyfikować wtedy, gdy pojawia się w nich skrajnie deterministyczne i esencjalistyczne rozumienie kultury jako zetniczowanej religii, zgodnie z którym to islam („kultura muzułmańska”) odpowiada za całość zachowań, dążeń, cech grupowych i indywidualnych, stylów życia i myślenia, a także np. strategii politycznych czy ekonomicznych przyjmowanych przez jednostki i społeczności „muzułmańskie”. Urasawiający czy rasistowski charakter dyskursów antyislamskich polega więc na tym, że w odniesieniu do muzułmanów zawieszają się skomplikowane sposoby wyjaśniania ludzkich działań i zachowań, biorące pod uwagę splecione czynniki psychologiczne, polityczne, ekonomiczne, społeczne, historyczne, etc., i w ich miejsce przyjmuje się jednoczynnikowy determinizm „kulturowy”, który można określić jako *rasizm kulturowy*. Badacze posługujący się tym pojęciem podkreślają jednak, iż oznacza ono kraniec pewnego spektrum stanowisk, continuum, które obejmuje obszerną „szarą strefę między rasizmem a «kulturalizmem»”³⁰. Jak pisze George M. Fredrickson, rasizm wyróżnia nie tylko założenie o nieusuwalnej, zesencjalizowanej różnicy cechującej pewną grupę ludzi, ale także fakt, iż konstruowana jest ona po to, aby uzasadnić niższość tej grupy, konieczność jej podporządkowania i/lub wykluczenia. Definitywną cechą rasizmu jest więc to, że nie jest on tylko zestawem postaw i przekonań, ale implikuje pewien projekt „porządku rasowego”, który ma się przejawiać w pożądanej (hierarchicznej, wykluczającej) strukturze społecznej, instytucjach, praktykach³¹. W przypadku antymuzułmańskiej wersji rasizmu kulturowego takim projektem jest niewątpliwie normatywna wizja czysto chrześcijańskiej Europy (albo też wizja Europy całkowicie zsekularyzowanej), złożonej z „historycznie europejskich” narodów, strzegących nienaruszalnej integralności swojego dziedzictwa i tożsamości.

Tym, co odróżnia antysemitki rasizm XIX i pierwszej połowy XX wieku od współczesnej islamofobii jest fakt, iż w obecnych dyskursach antymuzułmańskich nie pojawia się *explicite* wyartykułowane pojęcie „rasy” czy rasowej niższości/wyższości. Rasistowski charakter tych dyskursów ujawnia się poprzez funkcję, jaką pełni w nich odwołanie do „kultury” i/lub „religii”. W tym kontekście rasizm okazuje się więc raczej wielozadaniowym mechanizmem hierarchizacji i wykluczenia, podatnym na zastosowania w różnych rodzajach przemocowej polityki różnicy³². Z kolei tym, co upodabnia islamofobię do antysemityzmu i dobrze ilustruje mechanizm urasowania różnicy religijnej jest oderwanie „muzułmańskości” od kwestii faktycznej religijności. Różne grupy czy jednostki stają się celem islamofobicznej agresji nie

³⁰» G.M. Fredrickson, dz. cyt., s. 7.

³¹» Jeśli chodzi o zjawisko „rasizmu kulturowego”, zob. na przykład J. Blaut, *Teoria rasizmu kulturowego*, tłum. M. Turowski, „Lewa noga” 2003, nr 15; L. Back, J. Solomos, *Theories of Race and Racism, A Reader*, Londyn-Nowy Jork: Routledge, 2000, s. 1–25; G.M. Fredrickson, dz. cyt., s. 4.

³²» Zob. M. Bobako, *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasawianie. Przypadek polski po 1989 roku*, [w:] P. Żuk (red.), *Podziały klasowe i nierówności społeczne. Refleksje socjologiczne po dwóch dekadach realnego kapitalizmu w Polsce*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010.

tyle jako wierzący muzułmanie, co raczej jako „muzułmanie kulturowi”, a więc jako domniemani członkowie społeczności, których funkcjonowanie – jak wierzą islamofobowie – jest podporządkowane zasadom islamu. Islam staje się tutaj czymś w rodzaju nieusuwalnego „kodu genetycznego” określonych grup społeczno-kulturowych, od którego ucieczką nie może być ani konwersja ani ateizm. Dobrym przykładem urasowienia „muzułmańskości” są popularne islamofobiczne toposy, według których w perspektywie kilkudziesięciu lat chrześcijańskiej Europie grozi całkowite „zalenie” przez islam spowodowane napływem muzułmańskich imigrantów i ich płodnością. W toposach tych „islam” jawi się jak właściwość przenoszona drogą płciową, wbudowana w biologiczne ciała genetycznych „muzułmanów”. Nie jest więc skomplikowanym zjawiskiem kulturowym, podlegającym ewolucji w kontekście społecznych i politycznych zmian, które powodują zanikanie lub odradzanie się religijności, a także przekształcenia w jej indywidualnym i grupowym doświadczaniu. Jest raczej stabilną „jednostką chorobową” rozprzestrzeniającą się w wyniku ludzkich działań prokreacyjnych, przenoszoną z pokolenia na pokolenie w niezmiennym stanie. Jak się okazuje, antyislamski rasizm nie sięgając po narzędzia zaczerpnięte z nauk biologicznych czy repertuaru XIX-wiecznego „rasizmu naukowego”, pozostaje jednak więzieniem wyobrażeń i metafor o „biologicznej wojnie ras”.

Polityczna użyteczność tego typu dyskursów jest łatwa do zdiagnozowania w kontekście zmian w składzie zachodnich społeczeństw, kryzysu europejskiej tożsamości, kryzysu ekonomicznego czy uwarunkowań geopolitycznych po zakończeniu zimnej wojny i 11 września. Zakres i perswazyjna siła dyskursów antyislamskich zmusza jednak do postawienia pytania o to, na ile są one przede wszystkim wytworem aktualnych uwarunkowań społeczno-politycznych, a na ile stanowią kontynuację starszych historycznie struktur pojęciowych, wyobrażeń i postaw dotyczących islamu i religii w ogóle. W tym kontekście niezbędna okazuje się refleksja nad sposobami, na jakie w europejskiej tradycji konstruowano wiedzę na temat islamu, a także nad celami, jakie temu konstruowaniu przyświecały. Antyesencjalistycznie zorientowane nurty we współczesnej antropologii religii i antropologii świeckości pozakazują, iż europejska wiedza dotycząca religii (zarówno chrześcijaństwa, jak i „religii pozaeuropejskich”, w tym islamu) jest głęboko eurocentryczna, a jej korzenie są mocno wrośnięte w orientalistyczne schematy pojęciowe. Tłem jej powstania są bowiem z jednej strony, procesy zachodniej sekularyzacji, z drugiej, towarzysząca im historia europejskiej ekspansji kolonialnej. Kolonialna i orientalistyczna geneza tej wiedzy oznacza, że powody urasowienia muzułmanów we współczesnej Europie mogą być znacznie głębsze niż tylko doraźna potrzeba politycznej stygmatyzacji „obcych”. Mogą bowiem tkwić w podstawowych strukturach europejskiego rozumienia tego, co religijne.

Rasa i religia. Zatajone powinowactwo

W jednym ze swoich wywiadów cytowany już Gil Anidjar formułuje spostrzeżenie, że „*limpieza de sangre* (wspominana przeze mnie wcześniej hiszpańska zasada „czystości krwi”) jest jak gdyby początkiem

sekularyzacji: jest *de facto* zniesieniem sakramentów w ich skuteczności³³. Jak wcześniej pokazywałam, wprowadzenie zasady *limpieza de sangre* oznaczało, że konwersja na chrześcijaństwo nie wystarczała już, aby Żydzi (a także muzułmanie) mogli zasymilować się do większościowego społeczeństwa i zmyć swoją żydowską (muzułmańską) odmiennosc. Odmiennosc ta okazywała się teraz nieusuwalną skazą, dziedzictwem krwi. Fakt ten pokazuje, iż początki myślenia w kategoriach rasowych splatają się z osłabieniem roli religii w definiowaniu relacji społecznych. Trudno oczywiście w przypadku XV- i XVI-wiecznej Hiszpanii mówić o sekularyzacji, jednak paralelnosc narodzin dyskursu (pre)rasowego i wspomnianej (protosekularyzacyjnej) redefinicji tego, co religijne jest tutaj znacząca.

Aby uchwycić organiczny, choć często ukryty, związek między pojęciem religii i rasy trzeba przede wszystkim odrzucić esencjalistyczne rozumienie religii jako zjawiska trans-kulturowego i trans-histerycznego, które ontologicznie i historycznie poprzedza „rasę”. Jak w swojej książce *The Invention of World Religions* zauważa Tomoko Masuzawa, takie rozumienie jest jednak współcześnie traktowane jako oczywistość. Opiera się ono na „piramidalnym założeniu, tyleż rozpowszechnionym co nie sprawdzonym, że religia jest zjawiskiem uniwersalnym, a przynajmniej wszechobecnym, które można znaleźć wszędzie na świecie, w każdym momencie historycznym, aczkolwiek w szerokiej różnorodności form i w różnym stopniu występowania i ważności³⁴. Masuzawa, podobnie jak Talal Asad, Richard King, Peter Harrison, Gil Anidjar czy Markus Dressler i Arvind-Pal S. Mandair pokazują jednak, iż taka wizja religii jest produktem intelektualnej i politycznej historii zachodnich społeczeństw, a przede wszystkim procesu historycznego, który przyniósł ze sobą sekularyzację chrześcijaństwa. Kontekstem tego procesu były europejskie wojny religijne, fragmentacja kościoła rzymskiego i jego władzy, a także historia kolonialnego spotkania z „innym”. Jak pisze Anidjar, proces ten sprawił, że z chrześcijaństwa wyłoniła się świecka krytyka jako wyraz pewnego stosunku chrześcijaństwa do samego siebie, jako etap jego rozwoju, w którym niejako emancypuje się ono od samego siebie. Jest to etap, w którym chrześcijaństwo samo siebie zaczyna nazywać „religią”, a nie „chrześcijaństwem”, co oznacza, że samo siebie zaczyna rozumieć jako *religię pośród innych religii* (a nie jako „Kościół w konfrontacji z żydami, muzułmanami i innymi heretykami³⁵).

Główną cechą tego typu myślenia o religii jest to, iż funkcjonuje ona w nim jako *kategoria ogólna*, której wariantami (mniej lub bardziej cywilizacyjnie zaawansowanymi) są poszczególne rozpoznane przez badaczy „tradycje religijne³⁶. Podejście to można znaleźć u wielu po-oświeceniowych filozofów, takich jak np. Kant czy Hegel, u których uniwersalistyczne i zesencjalizowane pojęcie religii, przeciwstawione jej zróżnicowanym „przejawom”, służy jako narzędzie klasyfikacji, hierarchizacji i wartościowania. Punk-

³³ » *The Jew, the Arab...*

³⁴ » T. Masuzawa, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago: The University of Chicago, 2005, s. 1.

³⁵ » G. Anidjar, *Semites. Race, Religion, Literature*, Palo Alto: Stanford University Press, 2008, s. 60.

³⁶ » Zob. T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1993 (zwraca się do rozdziału *The Construction of Religion as an Anthropological Category*).

tem odniesienia jest tutaj nieodmiennie zachodnie chrześcijaństwo (często w swojej protestanckiej, zracjonalizowanej wersji) jako religia „historyczna” zdolna do sekularyzacji i samokrytyki. Na jego tle inne „tradycje religijne” (określone przez Hegla jako pozostające „poza historią”) zdają się tylko potwierdzać cywilizacyjną wyższość Europy. Widać to wyraźnie choćby w heglowskich analizach dotyczących monoteizmu, panteizmu i politeizmu, w których kategorie te nie tyle służą pokazaniu pluralizmu i różnorodności, co raczej ustanawiają logikę podobieństwa i *różnicy jako niższości*³⁷. Jak zauważa Masuzawa, założenie o uniwersalnym charakterze religii zaowocowało tym, co określa ona jako „wynajdywanie religii”. Polegało to na włączaniu bogatych, zróżnicowanych i unikalnych fenomenów kulturowych w pojęcie „religii” i rozpatrywanie ich pod względem podobieństw i różnic, jakie wykazywały w porównaniu z chrześcijaństwem. Efektem tych działań była nie tylko rozszerzająca się lista „religii świata”, która wkrótce objęła także hinduizm, buddyzm, taoizm, sikhizm czy konfucjanizm, ale również realny wpływ, jaki europejskie narracje o religii miały na funkcjonowanie tych „religii” i ich „wyznawców”. Dyskurs o religii i religiach był bowiem integralnym elementem działania instytucji kolonialnych i kształtował ich politykę wobec pozaeuropejskich „innych”. Z konieczności stał się także ramą, w której owi „inni” zaczęli definiować się w relacji do Europy (i zsekularyzowanego chrześcijaństwa). Jak podsumowuje Masuzawa, „nowoczesny dyskurs o religii i religiach był od samego początku... dyskursem wytwarzającym inność”, a jego ostateczną funkcją było wytwarzanie „istotowej tożsamości Zachodu”³⁸.

Do podobnych wniosków dochodzi Gil Anidjar, który podkreśla integralny związek nowoczesnego pojęcia religii z sekularyzmem i twierdzi, iż cała rama pojęciowa, w której religia i sekularyzm wzajemnie się definiują jest *orientalizmem*, a więc strukturą instytucjonalno-dyskursywną wytwarzającą inność w celu podporządkowania jej temu, co europejskie. Jak mówi Anidjar, w toku sekularyzacji „chrześcijaństwo wynalazło rozróżnienie między religijnym i świeckim i w ten sposób stworzyło religię”³⁹. Talal Asad, Saba Mahmood czy William T. Cavanaugh podkreślają, iż w kształtowaniu się tego specyficznego nowoczesnego rozumienia religii kluczową rolę odegrały procesy zachodniej indywidualizacji powiązane z rozwojem kapitalizmu i państw narodowych, a także kolonializmu⁴⁰. Na ten aspekt zwraca uwagę także Gil Anidjar, który sięgając do Michela Foucault, rysuje paralelę pomiędzy analizowanym przez francuskiego filozofa nowoczesnym pojęciem seksualności i religią. Jak pokazuje, obie są produktem

³⁷» Zob. M. Dressler, A.-P. S. Mandair, *Secularism and Religion-Making*, Nowy Jork: Oxford University Press, 2011.

³⁸» T. Masuzawa, dz. cyt., s. 20. Autorka uważa, że tę cechę zachowuje dwudziestowieczny dyskurs „religii świata”, który akcentuje pluralizm i deklaratorywnie dystansuje się wobec wcześniejszych eurocentrycznych i hierarchicznych konceptualizacji religii. Zob. T. Masuzawa, dz. cyt., s. 13.

³⁹» G. Anidjar, dz. cyt., s. 47.

⁴⁰» Zob. T. Asad, dz. cyt.; W.T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, New York: Oxford University Press, 2009; S. Mahmood, *Religijny rozum i świecki afekt. Czy dzieli je nieprzekraczalna przepaść?*, tłum. A. Mitek-Dziemba, J. Soćko, [w:] P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, Katowice: Wydawnictwo FA-art., 2012, s. 231–265.

sekularyzującego się chrześcijaństwa i zostały powołane do istnienia w ramach nowoczesnych praktyk władzy, kontroli, dyscypliny i zarządzania populacjami. Jak zauważa w innym miejscu, dokładnie te same praktyki były źródłem pojęć, takich jak etniczność czy rasa. Kluczowy jest tu zatem wniosek, iż to sekularyzująca się i kolonizatorska nowoczesność była wspólnym gruntem, na którym wyrosły pojęcia rasy i religii będące w ostatnich stuleciach ważnymi osiami tożsamości, hierarchii i podziałów społecznych.

Zarysowane powyżej ujęcie religii wykazuje szereg podobieństw do tego, jak we współczesnej literaturze poświęconej problemowi rasizmu i europejskim dyskursom rasologicznym ujmuje się „rasę”. Znaczna część tej literatury podkreśla nowoczesny rodowód pojęcia rasy, nie oznacza to jednak, że tworzący ją badacze są jednomyślni w swoich diagnozach dotyczących ostatecznych źródeł myślenia o ludziach w kategoriach rasowych. Wielu z nich (np. Bauman, Wallerstein, Balibar, Fredrickson, West, Goldberg, Myrdal, Cox) zgadza się jednak, iż rasizm jest niefortunnym produktem procesów kształtujących nowoczesne społeczeństwa, a także charakterystyczne dla nich formy wiedzy. Odrzucają oni tym samym rozumienie rasizmu jako zjawiska transhistorycznego i transkulturowego, które miałoby być przejawem uniwersalnej z antropologicznego punktu widzenia obawy czy niechęci wobec obcych i innych. Dla tego typu reakcji i postaw badacze ci rezerwują raczej pojęcia w rodzaju „ksenofobii” czy „heterofobii” i podkreślają ich strukturalną odmienność od nowoczesnego rasizmu. Niektórzy z nich, jak np. Cornel West, skupiają się na najogólniejszych strukturach pojęciowych organizujących nowoczesną wizję świata i pokazują, w jaki sposób kartezjanizm, rewolucja naukowa, osiemnasto- i dziewiętnastowieczna fascynacja antykiem i oświeceniowe narracje o postępie przyczyniły się do rozwoju dyskursów rasistowskich⁴¹. Inni autorzy koncentrują się przede wszystkim na czynnikach politycznych i ekonomicznych i pokazują, w jaki sposób rasistowskie definicje ludów pozaeuropejskich pozwalały legitymizować ich kolonialne podporządkowanie i ekonomiczną eksploatację. W tym kontekście Immanuel Wallerstein czy Loïc Wacquant mocno podkreślają, że to relacje zorganizowanego wyzysku ekonomicznego, kluczowe dla rozwoju systemu kapitalistycznego, poprzedzają powstanie dyskursu rasistowskiego⁴² (przy czym nie dotyczy to tylko kontekstów kolonialnych, ale także relacji klasowych wewnątrz zachodnich społeczeństw⁴³).

Nowoczesny charakter rasizmu wynika jednak nie tylko z jego integralnych powiązań z rozwojem nowoczesnej nauki czy kapitalizmu, ale także z jego roli w funkcjonowaniu państw narodowych. Na ten aspekt rasizmu zwraca uwagę Zygmunt Bauman w swoich analizach antysemityzmu, w których podkreśla, iż

⁴¹» C. West, *A Genealogy of Modern Racism*, [w:] Ph. Essed, D.Th. Goldberg (red.), *Race Critical Theories. Text and Context*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2002, s. 90.

⁴²» Zob. I. Wallerstein, *The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism*, [w:] E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, London—New York: Verso, 1991, s. 29–36; L. Wacquant, *From Slavery to Mass Incarceration. Rethinking the “race question” in the USA*, „New Left Review” 2002, Vol. 13, s. 41–60.

⁴³» Zob. E. Balibar, „Class racism”, [w:] E. Balibar, I. Wallerstein, dz. cyt. oraz E. Black, *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, tłum. H. Jankowska, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2004.

cechą definicyjną rasizmu (w przeciwieństwie do ksenofobii czy heterofobii) jest to, że staje się on ideologią i projektem społeczno-politycznym, często egzekwowanym przez państwo⁴⁴. Swoistym paradoksem nowoczesnego rasizmu jest to, iż pojawia się on w kontekście rozwijających się idei emancypacji i egalitaryzmu, a także procesów, które w modernizujących się społeczeństwach europejskich spowodowały zwiększającą się mobilność społeczną i formalne równouprawnienie a także kruszenie się starych form kulturowych. Urasowienie rozmaitych grup społecznych poprzez esencjalizację i biologizację ich tożsamości było właśnie sposobem ustanawiania granic i hierarchii w świecie, w którym w coraz większym stopniu były one kwestionowane. Widać to wyraźnie w zrekonstruowanej przeze mnie powyżej ewolucji antysemityzmu, w której, do momentu kulminacji, jakim było powstanie nazistowskiego rasizmu antysemitckiego, ewolucji tej towarzyszyło swoiste zamykanie Żydów w coraz bardziej nienegocjowalnych kategoriach tożsamościowych. Zjawisko to można dostrzec również w przypadku wspomnianego wyżej urasowienia klas niższych, a także w sposobach społecznego kodowania różnicy płci, która od końca XVIII wieku zaczyna być konstruowana w coraz bardziej zesencjalizowanych kategoriach biologicznych, co w oczywisty sposób pozwalało na stabilizowanie hierarchii płci w świecie przenikniętym ideałami emancypacyjnymi⁴⁵.

Stawanie się religią przez islam. Narodziny i rozpad kategorii „Semitów”

Powyższe analizy miały na celu pokazanie, iż pomiędzy nowoczesnymi pojęciami rasy i religii – rozumianymi jako kategorie przynależności i różnicowania – istnieje swoista homologia. Polega ona na tym, iż obie – „religia” i „rasa” – pojawiają się w nowoczesnych strukturach wiedzy jako instrumenty klasyfikacji i hierarchizowania oraz integralny element procesów wytwarzania inności (nie-chrześcijańskiej, nie-białej), która zostaje w tych strukturach usytuowana w pozycji podporządkowania. Co więcej, jak zauważa Gil Anidjar, ramą dla obu tych kategorii jest dyskurs sekularyzmu, który z jednej strony, przynosi ze sobą swoiste nowoczesne rozumienie tego, co religijne, z drugiej – otwiera przestrzeń dla ustanowienia podziałów rasowych nie poddających się sile religijnego uniwersalizmu. Wspomniana homologia między religią i rasą okazuje się mieć szczególne znaczenie dla procesu, który autor określa jako *stawanie się religią przez islam*. Dla mojej analizy istotne jest to, że proces ten nakłada się z narastającą od XIX wieku tendencją do swoistego etniczowania islamu i jego deprecjacji w europejskiej świadomości. Fakt ten potwierdza to, że naszkicowane przez mnie powyżej zjawisko etniczowania i urasawiania muzułmanów, z jakim mamy do czynienia w ostatnich dekadach na Zachodzie, ma w istocie znacznie starsze korzenie.

Kluczowym kontekstem dyskursywnego zamykania islamu w nowoczesnej, zachodniej kategorii „religii” było umacnianie się politycznej, ekonomicznej i kulturowej hegemonii Europy. Stało się to po tym,

⁴⁴» Zob. Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*.

⁴⁵» Zob. np. Th. Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press, 1990; A. Buczkowski, *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*, Kraków: Universitas, 2005.

jak przez wiele stuleci nie dorównywała ona cywilizacyjnie imperiom muzułmańskim i doświadczała z ich strony nieustannego zagrożenia. Ta zmiana w układzie sił, której zresztą towarzyszyło symptomatyczne zatarcie pamięci o charakterze przeszłych relacji między europejskim chrześcijaństwem a islamem, znalazła swój wyraz w nowoczesnych strukturach wiedzy i kategoriach organizujących postrzeganie nieeuropejskich innych. Rozpowszechnione definicje tego, co islamskie były zatem nieuchronnie funkcją zachodniej dominacji nad muzułmańskimi społeczeństwami i na ogół służyły także jej legitymizacji. Szczególną cechą tworzonych wtedy dyskursów dotyczących religijnej odmienności, w tym islamu, było to, iż pozostawały one ściśle splecione z dyskursami językoznawczo-rasologicznymi, a w używanych przez nie klasyfikacjach trudno było oddzielić komponenty religijne od lingwistycznych i etniczno-rasowych. Doskonałą ilustracją tego faktu dostarcza cytowana powyżej praca Tomoko Masuzawy *The Invention of World Religions*, która pokazuje, iż wszelkie próby zrekonstruowania dziewiętnastowiecznych dyskursów o religiach pociągają za sobą konieczność rekonstrukcji prowadzonych ówczesnie badań językoznawczych. Jak się okazuje, zrozumienie tworzonych wówczas wizerunków islamu nie jest możliwe bez uwzględnienia kontekstu, jaki stanowią odkrycia dotyczące grup językowych oraz powiązanych z nimi „ras” – „semickiej” i „aryjskiej”.

Uchwycenie interesującego mnie tutaj splotu religii i rasy, z jakim mamy do czynienia w nowoczesnych zachodnich konstrukcjach „islam”, wymaga zatem sięgnięcia do zdelegitymizowanej już dziś kategorii „Semitów”. Kategoria ta została wprowadzona przez XVIII-wieczne językoznawstwo, które odkrywając poszczególne grupy językowe (indoeuropejską, semicką, orientálną) jednocześnie przypisało populacjom posługującym się konkretnymi językami określone cechy związane z rzekomymi własnościami ich mowy. Z racji pokrewieństwa języka arabskiego i hebrajskiego, Żydzi i Arabowie (ci drudzy jako „paradygmatyczni” – w XIX-wiecznych wyobrażeniach – muzułmanie, stopniowo wypierający z nich „Turków”) zostali oficjalnie zaklasyfikowani jako należący do jednej kategorii „semickiej”. Według Gila Anidjara, to „wynalezienie Semitów” oznaczało „historycznie wyjątkowy, dyskursywny moment, zgodnie z którym cokolwiek mówi się o Żydach może być również powiedziane o Arabach, i vice versa”⁴⁶. Jak pisze Tomoko Masuzawa, „znaczna większość dziewiętnastowiecznych filologów utrzymywała, iż w porównaniu z tą pierwszą rodziną [języki indoeuropejskiej], druga grupa języków [semicka] była zdecydowanie niedoskonała i nie w pełni rozwinięta, jeśli chodzi o możliwości fleksji. Z tą niedoskonałością wiązały się wszelkie ograniczenia, które charakteryzowały grupy posługujące się danym językiem jako rasę”⁴⁷. „Semickość” okazywała się zatem kategorią łączącą kwestie lingwistyczne, „rasowe” i religijne, przy czym na ogół służyła jako synonim nieeuropejskiej niższości, choć – jak pokazują Ivan Davidson Kalmar i Derek J. Penslar – na fali romantyzujących nurtów orientalizmu bywała także znakiem egzotycznego „szlachectwa” i nobilitującej przynależności do „antycznej rasy”⁴⁸.

⁴⁶ » G. Anidjar, dz. cyt., s. 18.

⁴⁷ » T. Masuzawa, dz. cyt., s. 25.

⁴⁸ » I.D. Kalmar, D.J. Penslar (red.), *Orientalism and the Jew*, Lebanon: Brandeis University Press, 2005.

Według Masuzawy, zarówno zawarte w kategorii „Semitów” treści, jak i funkcje, które pełniła ona w budowaniu europejskich narracji tożsamościowych, są głównym składnikiem konstruktów, jakim jest rozpowszechniony od XIX wieku wizerunek islamu. Przez prominentnych dziewiętnastowiecznych badaczy religii, takich jak Ernest Renan, Abraham Kuenen czy Otto Pflieger, islam zostaje bowiem zaklasyfikowany, wspólnie z judaizmem, jako religia „semicka” i zaczyna być charakteryzowany poprzez cechy właściwe „semickiej rasie” rozumianej jako swoiste przeciwieństwo tego, co „aryjskie”⁴⁹ (wśród cech tych jest „niezmienność”, „sztywność”, niepodatność na rozwój i postęp). Taka zetyniczowana definicja islamu wiąże się ze wspomnianym wcześniej utożsamieniem „mużułmańskości” z „arabskością”, które do dzisiaj funkcjonuje w europejskiej świadomości, pomimo tego, że zarówno w XIX wieku, jak i obecnie Arabowie stanowili i stanowią niewielką mniejszość wśród wyznawców tej religii.

Dla analiz śledzących pokrewieństwa i różnice między europejskimi dyskursami antysemitycznymi i antyislamskimi kluczowa jest zarówno historia „Semitów” jako kategorii łączącej Żydów i Arabów (a także – Żydów i mużułmanów), jak i jej ostateczny rozpad, który następuje w XX wieku. Jak mówi Kalmar, w wyniku tego rozpadu „Żydzi (żydzi) i mużułmanie mogą być dziś kochani i/lub nienawidzeni osobno”⁵⁰. Złożone powody tej konceptualnej i tożsamościowej separacji⁵¹, wydającej się dziś oczywistością, wskazują na kolejne przesunięcie znaczeniowe w relacjach między kategoriami religii i rasy, religii i polityki, rasy i etniczności. Wyznaczają one także trend, z którym mamy do czynienia do dziś. Jest to trend, który nie tylko każe myśleć o Żydach (żydach) i mużułmanach w całkowicie rozdzielnym sposobie, ale który także bardzo poważnie utrudnia łączną analizę antysemityzmu i islamofobii. Co więcej, trend ten niemal całkowicie uniemożliwia myślenie o judaizmie, chrześcijaństwie i islamie w kategoriach wspólnoty łączącej religie „Abrahamowe”.

* * *

Powyższe rozważania miały na celu pokazanie, iż zarówno religia, jak i rasa są kategoriami o niestabilnych, historycznie zmiennych znaczeniach. Dyskursy o „rasie” i dyskursy o „religii” jak każda forma ludzkiej wiedzy zakładają lub ustanawiają pewną ontologię badanych przez siebie bytów. W pewnym sensie

⁴⁹ Masuzawa podkreśla, iż kontekstem takiej klasyfikacji islamu była XIX-wieczna fascynacja Dalekim Wschodem, a zwłaszcza Indiami i językiem sanskryckim (jej ślady można znaleźć w pracach Wilhelma von Humboldta czy Fryderyka Schlegla). Legła ona u podstaw narracji o wspólnym indoeuropejskim dziedzictwie, które stanowiło o cywilizacyjnej wyjątkowości Europy. Jej częścią było zainteresowanie buddyzmem, który traktowany był jako prawdziwie uniwersalistyczna tradycja religijno-duchowa o przesłaniu wykazującym zasadniczą zbieżność z przesłaniem chrześcijaństwa. Według Masuzawy odmienna postawa XIX-wiecznych językoznawców i religioznawców wobec islamu i buddyzmu wynikała z tego, że „buddyzm, czy raczej prawdziwy buddyzm, jest aryjski, islam natomiast semicki”. T. Masuzawa, dz. cyt., s. 145.

⁵⁰ I.D. Kalmar, dz. cyt., s. 137.

⁵¹ Ich omówienie wykracza poza ramy tego tekstu.

powołują je zatem do istnienia i budują relacje między nimi, zwłaszcza wtedy, gdy zostają zinstytucjonalizowane i stają się częścią dominującej wizji świata. Kategorie, takie jak rasa, etniczność, kultura, religia są kategoriami podziału i klasyfikacji, które nie tylko pozwalają zrozumieć różnorodność ludzkich doświadczeń i relacji społecznych, ale także służą do ich regulowania. Przedstawione powyżej analizy pokazują, że zarówno antysemityzm jak i islamofobia nie tylko w określony sposób definiują „żyda” („Żyda”) i „muzułmanina”, ale także sankcjonują hierarchę między piętnowanymi przez siebie grupami i większościowym społeczeństwem. Jak starałam się pokazać, pokrewieństwo między antysemityzmem i islamofobią sięga znacznie głębiej, niż są w stanie przyznać społeczeństwa, które silnie delegitymizują antysemityzm a jednocześnie często trywializują lub otwarcie akceptują dyskursy islamofobiczne. Podobieństwo to wiąże się zarówno ze strukturalnymi cechami tych dyskursów, jak i z faktem, iż konstrukty „żyda” („Żyda”) i „muzułmanina” były zawsze historycznym punktem odniesienia dla budowania europejskiej, chrześcijańskiej tożsamości (zsekularyzowanej lub nie). Z tego powodu są one zawsze uwikłane w symboliczne interesy, jakie Europa i chrześcijaństwo (zsekularyzowane lub nie) realizują poprzez budowane przez siebie relacje z poszczególnymi kategoriami swoich „innych”. Zmieniających się znaczeń religii i rasy nie można zrozumieć poza kontekstem tej symbolicznej ekonomii tożsamości, a także jej historycznych i politycznych uwarunkowań.

Monika Bobako

Doktor filozofii, absolwentka UAM oraz gender studies na Uniwersytecie Środkowoeuropejskim w Budapeszcie. Adiunkt w Pracowni Pytań Granicznych UAM w Poznaniu. Autorka książki *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania* (Poznań 2010). Interesuje się problematyką multikulturalizmu, kwestiami rasy i rasizmu, w tym współczesnej islamofobii, oraz problemami świata postkolonialnego, szczególnie społeczeństw muzułmańskich. Zajmuje się także problematyką feministyczną, zwłaszcza w kontekście filozofii politycznej i socjologii wiedzy. Obecnie w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki realizuje projekt badawczy „Współczesna humanistyka wobec problemu islamofobii w Europie”. Współpracuje z ośrodkami naukowymi w krajach Maghrebu.

SUMMARY

Race and religion. Trajectories of antisemitism and Islamophobia

The following paper is an attempt at linking analysis of the historical forms of antisemitism with examination of the present day European Islamophobia. Its goal is to answer a following question: to what extent are the historically known mechanisms of ethnicization and racialization of religious difference of

European antisemitism also present in the anti-Islamic discourses? In the paper there is a proposal of criteria that might serve as a basis for classification of particular anti-Islamic discourses as racism. The author claims that such classification requires problematizing both modern European concept of religion as well as relations between religion and race as categories of belonging. In the paper this task is performed by reference to anti-essentialist theories from a field of anthropology of religion.

Keywords: race, religion, racism, antisemitism, Islamophobia
