

Islamofobia jako przedmiot badań antropologii politycznej

Czy można podzielić ludzkość – jak w istocie ludzkość jest podzielona – na ewidentnie różne kultury, historie, tradycje, społeczeństwa, a nawet rasy, i przetrwać, w sensie ludzkim, konsekwencje takiego podziału? (...) czy istnieje jakikolwiek sposób uniknięcia wrogości, jaka zawarta jest w samym podziale ludzi na „nas” (ludzi Zachodu) i „ich” (ludzi Orientu)?¹

Temperatura sporów wokół islamu i muzułmańskich mniejszości w Europie, a także związane z tymi sporami stawki polityczne pokazują, iż mamy współcześnie do czynienia z czymś, co może być określone jako „kwestia islamska”. Kwestia ta nie odnosi się jednak do samego islamu i muzułmanów, ale stanowi węzeł, w którym splatają się najbardziej zapalne problemy polityczne, społeczne oraz filozoficzne zachodnich społeczeństw. Kontrowersje wokół islamu dotyczą bowiem takich spraw, jak miejsce religii we współczesnym świecie, pytanie o kształt europejskiej tożsamości i jej narodowych wariantów, kwestia praw kobiet i wolności seksualnej, problem wolności słowa, bezpieczeństwa czy współczesnego sensu obywatelstwa. Nie bez znaczenia jest w tym kontekście fakt, iż kontrowersje te nieuchronnie wywołują drażliwe pytania o historię europejskiej kolonizacji, jej związki z aktualnymi procesami migracji z dawnych kolonii, a także o genezę systemu globalnych nierówności, które tę migrację stymulują. Istotne jest również to, że ściśle wiążą się one z przemianami geopolitycznymi, które sprawiły, że narracja „zimnej wojny” ustąpiła miejsca narracji „zderzenia cywilizacji” i „wojny z terroryzmem”.

¹ E.W. Said, *Orientalizm*, Poznań 2005, s. 85.

W świetle powyższych spostrzeżeń bez ryzyka przesady można powiedzieć, iż refleksja nad spektrum aktualnych europejskich postaw wobec muzułmanów i islamu jest w gruncie rzeczy refleksją nad współczesną kondycją Europy. Refleksją tym bardziej potrzebniejszą, że owa „wspólnota wyobrażona”, którą jest Europa, wydaje się przechodzić kryzys. W tych okolicznościach zaogniona „kwestia islamska” okazuje się symptomem wskazującym na wewnętrzne sprzeczności i napięcia tkwiące w zasadach, na jakich ufundowana została europejska nowoczesność. Może być więc traktowana jako swego rodzaju zwierciadło, które zmusza Europejczyków do przyjrzenia się sobie i postawienia – na nowo – pytań o współczesny sens europejskości, jej przyszłość, a także zapewne o istotne z dzisiejszego punktu widzenia, a wcześniej nieproblematyzowane, aspekty jej przeszłości.

Tematem książki jest islamofobia jako złożone zjawisko obejmujące różne przejawy strachu, wrogości i pogardy wobec islamu i muzułmanów². W moim przekonaniu islamofobia – jak każda zresztą forma ksenofobii – nie sprowadza się jednak do sposobu odnoszenia się do *innych*. Jest bowiem przede wszystkim mechanizmem, który posługując się silnym przeciwstawieniem „swoich” i „obcych”, ma na celu ustanawianie lub stabilizowanie określonych relacji i hierarchii w obrębie społeczności tworzonej przez „swoich”. Faktycznym przedmiotem zainteresowania ksenofobii jest więc nie tyle tożsamość innego, jego obcość, a także domniemana groźba, jaką niesie ona ze sobą, ile przede wszystkim tożsamość własnej wspólnoty, jej kondycja moralna i wewnętrzny ład. Charakterystyczną cechą ksenofobii jest jednak to, że będąc w znacznym stopniu procedurą regulującą relacje wewnętrzne dla danej grupy, w swoich najbardziej widocznych, zewnętrznych przejawach skupia się ona na jej innych – czyli w interesującym mnie tutaj przypadku na muzułmanach, ich stylu życia, spe-

² Warto w tym miejscu odnotować, że Europa (czy też Zachód) nie jest jedynym obszarem, na którym można spotkać islamofobiczne nastawienia. Obecne są one bowiem także w wielu krajach azjatyckich, na terenie byłego ZSRR oraz w innych miejscach, w których przyjmują formy zależne od lokalnych uwarunkowań politycznych i kulturowych. Tematem poniższej pracy jest islamofobia w tych wariantach, w których występuje ona w społeczeństwach zachodnich, szczególnie europejskich.

cyfice ich religii, na „muzułmańskiej psyche”. Sugerując, że źródła strachu, wrogości i pogardy wobec innego tkwią w nim samym, ksenofobiczne myślenie w naturalny sposób konstruuje taki jego obraz, który tę wrogość uzasadnia. W efekcie tworzy wyobrażenia i dyskursy na temat islamu i muzułmanów, które nie mają wiele wspólnego z rzeczywistością. Są raczej projekcją lęków i uprzedzeń, a tym samym samopotwierdzającą się strukturą poznawczą³.

W poniższym studium proponuję takie podejście do problemu islamofobii, które, nie negując specyfiki islamu, kwestionuje pogląd, jakoby *źródłem* europejskiej wrogości wobec muzułmanów była nieprzekraczalna obcość ich religii i kultury, a także „istotowa” niezgodność islamskich wartości z wartościami zachodnimi czy też (judeo)chrześcijańskimi. Pogląd ten jako wytwór myślenia orientalistycznego (które omawiam w kolejnych rozdziałach) traktuję bowiem nie tyle jako *wyjaśnienie* antymuzułmańskiej ksenofobii, ile raczej jako coś, co ją *konstruuje* i z tego powodu musi się stać przedmiotem krytycznej analizy. W tym ujęciu badanie islamofobii wymaga zatem prześwietlenia mechanizmów, które odpowiadają za konstruowanie muzułmanów jako obcych, a islamu jako ostatecznego źródła tej obcości. Oznacza to, że przedmiotem zainteresowania jest tutaj w mniejszym stopniu sam „świat islamu”, w większym natomiast

³ W swoich analizach antysemityzmu Max Horkheimer i Theodor W. Adorno mechanizm ten przedstawiają w następujący sposób: „Żądny mordu zaślepieniec zawsze widział w ofierze prześladowcę, na którego rzucił się w desperackiej obronie własnej, a największe mocarstwa, nim zdecydowały się napaść na najsłabszych sąsiadów, dopatrywały się w tychże nieznośnego zagrożenia. Racjonalizacja była trickiem i zarazem przymusem. Ten, kogo obiera się wrogiem, jest już postrzegany jako wróg. Zaburzenie polega na tym, że podmiot nie potrafi dokładnie wyodrębnić własnego i cudzego udziału w treściach projekcji”. I dalej: „Elementem patycznym w antysemityzmie nie jest zachowanie projekcyjne jako takie, lecz to, że brak w nim refleksji. Z chwilą, gdy podmiot nie umie już oddać przedmiotowi tego, co odeń otrzymał, on sam nie staje się bynajmniej bogatszy, lecz uboższy. Traci zdolność do refleksji w obu kierunkach: ponieważ nie ogarnia refleksją przedmiotu, sam też nie poddaje już siebie żadnej refleksji, a przeto traci zdolność odróżniania. Zamiast głosu sumienia słyży głosy; zamiast wnikać w siebie i protokołować własną żądzę władzy, przypisuje innym protokoły mędrców Syjonu”; M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, Warszawa 1994, s. 209, 211.

określona rola, jaką antymuzułmańskie dyskursy, wyobrażenia i działania pełnią w konstruowaniu, rekonstruowaniu, a czasami kontestowaniu określonych wizji europejskiego porządku społecznego, politycznego i kulturowego. W tym kontekście istotne jest także to, w jaki sposób (i dlaczego właśnie w taki) w określonym miejscu i czasie kodowana jest muzułmańska inność.

Wybierając islamofobię jako przedmiot badań, skupiam się na tych formach ksenofobii, które *explicite* odnoszą się do obcych identyfikowanych poprzez ich związek z islamem. Wielu badaczy podkreśla, iż we współczesnej Europie niechęć i wrogość wobec muzułmanów pojawia się *równolegle* z innymi formami ksenofobii i rasizmu. Wrogość ta w znacznym stopniu wymierzona jest w imigrantów oraz ich potomków, w przedstawicieli wyróżniających się mniejszości, w rozmaite kategorie ludzi „obcych kulturowo” lub po prostu postrzeganych w ten sposób. Z tego powodu badacze ci uważają islamofobię za szczególny przypadek szerszego fenomenu wrogości wobec innych czy obcych, choć zgadzają się, że we współczesnym teatrze nienawiści odgrywa ona coraz bardziej widoczną rolę⁴. Unikając skupiania się na samej islamofobii, jako swój cel stawiają oni wyjaśnienie ogólnych mechanizmów, które sprawiły, iż idea czystości kulturowej i potrzeba obrony własnej tożsamości stały się tak nośnymi hasłami politycznymi w dzisiejszej Europie⁵.

Moje podejście jest inne. Wyrasta ono ze spostrzeżenia, iż islamofobia jako zjawisko społeczne nie ma wyraźnie zaznaczonych konturów. W wielu sytuacjach rzeczywiście występuje *równolegle* z innymi

⁴ Są jednak także tacy, którzy uważają, iż nie ma dowodów na to, że muzułmanie są ofiarami ze względu na swoją przynależność religijną. Kenan Malik sugeruje np., iż w grę mogą wchodzić połączone efekty dyskryminacji ze względu na przynależność etniczną, rasową i klasową. Według jego opinii z 2005 r., dane statystyczne nie pozwalają stwierdzić, że faktyczna dyskryminacja i wykluczenie muzułmanów w Wielkiej Brytanii związane są (przed wszystkim) z czynnikami religijnymi; K. Malik, *The Islamophobia myth*, „Prospect”, 20.02.2005; dostępne także na stronie domowej autora: http://www.kenanmalik.com/essays/prospect_islamophobia.html.

⁵ Taką postawę przyjmuje m.in. przywoływany przeze mnie w dalszych częściach książki Ferruh Yilmaz, który jednak rozumie termin „islamofobia” bardzo wąsko, jako uprzedzenie religijne; zob. F. Yilmaz, *How the Workers Become Mu-*

formami ksenofobii czy rasizmu. Kluczowe jest jednak to, iż w innych się z nimi *przenika* i *nakłada*, co widać zwłaszcza w przypadku różnych form antyimigranckiej nienawiści czy arabofobii. Dzieje się tak m.in. dlatego, że ksenofobiczne postawy czy ideologie rzadko cechują się wewnętrzną spójnością i konsekwencją, rzadko też bazują na realnej wiedzy na temat innego. W ignoranckiej świadomości ksenofoba mużułmańskość może być oznaczana przez kolor skóry, może w jakiś niesprecyzowany sposób wiązać się z arabskością, albo też z rozmaicie postrzeganą „egzotycznością”. Jak pokazują polskie przykłady z ostatnich lat, ofiarami islamofobicznie motywowanej przemocy stają się arabscy chrześcijanie, hindusi, Sikhowie, obywatele z krajów Ameryki Łacińskiej czy goście z południowej Europy. Tożsamość ofiar jest tutaj mniej istotna niż niespójne na ogół wyobrażenia na ich temat, które inspirują sprawców do stosowania przemocy. W wyobrażeniach tych domniemana „mużułmańskość” pojawia się jako główny wyznacznik obcości, której rzekomym sygnałem mogą być atrybuty „inności” w postaci odcienia skóry, części garderoby czy sposobu bycia. Islamofobia tropi mużułmanów i w swoim przekonaniu wykrywa ich dzięki tym zdradzającym atrybutom. W efekcie one same zostają nasączone ową obcością – mużułmańskością, a bycie mużułmaninem i sam islam zaczynają funkcjonować jako synonim obcości uogólnionej, zdolnej pomieścić wiele innych kategorii „inności”. Wydaje się zatem, iż islamofobia staje się obecnie szeroką formułą, punktem kondensacji różnych odmian ksenofobicznej nienawiści (czasami tylko niechęci)⁶.

Błędem byłoby jednak przekonanie, iż obecna europejska islamofobia jest wyłącznie domeną społecznych i politycznych marginesów podatnych na wpływ skrajnie prawicowych ideologii lub też jednostek niewahających się stosować bezpośrednią fizyczną przemoc. Tylko niektóre formy islamofobii wiążą się z taką przemocą, inne po-

slim. Immigration, Culture, and Hegemonic Transformation in Europe, Ann Arbor 2016, s. 19.

⁶ W kontekście francuskim zjawisko to obserwuje Vincent Geisser, który odnotowuje, iż w retoryce nacjonalistów francuskich w pierwszej dekadzie XXI wieku nastąpiło znaczące przesunięcie od haseł o charakterze antyimigranckim do haseł o charakterze antyislamskim; V. Geisser, *Nowa islamofobia*, Warszawa 2009, s. 12.

legają na budowaniu niechętnego dystansu, na mniej lub bardziej dyskretnych praktykach wykluczania, na jawnej lub ukrytej pogardzie. Część z nich zrećtnie przy tym maskuje ksenofobiczną niechęć za pomocą erudycyjnej retoryki, racjonalnej argumentacji, odwołań do zdrowego rozsądku. Islamofobia może się zatem przejawiać pod postacią ekscesów przyciągających społeczną uwagę i wywołujących potępienie, ale często bywa po prostu przejrzystym elementem rozpowszechnionych dyskursów, potocznych przekonań, niekwestionowanych stereotypów. Jak pokazuję w dalszych rozdziałach, przejrzystość islamofobii wiąże się ze szczególną rolą, jaką wyobrażenia dotyczące ludów pozaeuropejskich, zwłaszcza orientalnych, a także samego islamu, pełnią w utrwalonych w Europie sposobach kulturowej autoidentyfikacji z tym, co zachodnie, chrześcijańskie (lub zsekularyzowane), nowoczesne. Rola ta polega w dużej mierze na tym, iż islam i muzułmaństwo stanowią negatywny punkt odniesienia dla tej autoidentyfikacji, jej rewers czy też „konstytutywne zewnątrz”. Ten typ myślenia, wraz z całym ufundowanym na nim kompleksem praktyk i dyskursów, przez Edwarda Saida został określony mianem orientalizmu⁷.

Zasadniczą cechą dyskursów islamofobicznych jest to, że – zgodnie z orientalistycznym schematem – wpisują się one w strukturę binarnych opozycji, w których islam przeciwstawiony jest Europie (lub Zachodowi). Tak określony binaryzm ma kilka konsekwencji. Pierwsza dotyczy sposobów opowiadania o historii Europy, która zgodnie z nakazami orientalizmu zostaje przedstawiona jako historia odrębnej cywilizacyjnej całości, od zawsze zantagonizowanej ze światem islamu, niemająca z nim większych kulturowych czy politycznych związków. Druga wiąże się z tym, jak postrzega się współczesnych muzułmanów. Na gruncie islamofobicznych dyskursów bardzo różne ich grupy zostają zdefiniowane jako obce i zewnętrzne wobec Europy nawet wtedy, gdy jest ona miejscem ich urodzenia i od pokoleń są one jej mieszkańcami. Dotyczy to zresztą nie tylko tych grup, które przybyły na nasz kontynent po szlakach wytyczonych przez europejską

⁷ E.W. Said, *Orientalizm*.

kolonizację lub też w wyniku powojennego zapotrzebowania na tanią siłę roboczą na Zachodzie, ale także tych, które – jak muzułmanie bałkańscy czy polscy Tatarzy – od stuleci były częścią społecznej mozaiki Europy. Siła orientalistycznych schematów poznawczych, które kształtują europejskie postrzeganie islamu sprawia, iż także tożsamość tych grup znajduje się na cenzurowanym. Potwierdzają to nie tylko pojawiające się czasem próby podawania w wątpliwość ich europejskiej przynależności⁸, ale także pewien typ narracji na ich temat, w których (jak w przypadku polskich Tatarów) akcentuje się ich szczególnie, historyczne *zasługi* dla Polski mające *uzasadniać* prawo tej grupy do polskiego obywatelstwa. Dwuznaczność statusu muzułmanów bałkańskich podkreślana jest z kolei przez wyobrażenie Bałkanów jako „wewnętrznego orientu” Europy, w którym zmagają się siły zachodniej nowoczesności z tym, co wschodnie i nie do końca cywilizowane⁹.

Dla mojej analizy istotne jest to, że w dyskursach islamofobicznych oba człony przeciwstawienia – islam oraz Europa (lub też Zachód) – funkcjonują jak „puste znaczące”, zatem jako kategorie wy-

⁸ Przykładem może być artykuł „Dokąd deportować Tatarów” autorstwa Dominika Zdorta opublikowany w dzienniku „Rzeczpospolita”, w którym autor stwierdza, że „nie czuje jakiegokolwiek więzi cywilizacyjnej z polskimi Tatarami” i sugeruje, że z racji tego, iż „od końcówki XIV do początku XX wieku, żyjąc wśród chrześcijan, nie nawrócili się, nie wyrzekli się islamu, to może jest się czym niepokoić”; <http://www.rp.pl/artukul/1177173-Dominik-Zdort-Dokad-deportowac-Tatarow.html#ap-1> (dostęp 10.03.2017).

⁹ B. Jezernik, *Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników*, Kraków 2007. Jako ilustrację powszechności przekonania o zewnętrzności także rdzennych, bałkańskich muzułmanów wobec Europy Talal Asad przywołuje wywiad, jaki w 1995 r. z Tadeuszem Mazowieckim, pełniącym rolę przedstawiciela ONZ ds. praw człowieka w byłej Jugosławii, przeprowadziła dwójka francuskich dziennikarzy. Zadali oni Mazowieckiemu następujące pytanie: „Jest Pan Polakiem i chrześcijaninem. Czy nie wydaje się Panu dziwne występowanie w obronie Bośniaków, z których wielu jest muzułmanami?”. Nie kwestionując założenia ukrytego w pytaniu Mazowiecki odpowiedział, że „złe nam wróży, jeśli pod koniec XX wieku Europa jest ciągle niezdolna do koegzystowania ze społecznością muzułmańską”. Jak słusznie w tym kontekście zauważa Asad, „właśnie dlatego, że muzułmanie są zewnętrznymi wobec istoty Europy, można wyobrażać sobie »koegzystencję« między »nami« i »nimi«”; T. Asad, *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003, s. 165. [Wszystkie cytaty, jeżeli nie podano inaczej, we własnym tłumaczeniu autorki – M.B.]

pełniane różnymi sensami w zależności od polityczno-dyskursywnego zapotrzebowania. Przedstawiany na różne sposoby islam stanowi w nich bowiem negatywny punkt odniesienia dla bardzo odmiennych, często konkurencyjnych, modeli zachodniości czy europejskości. Wiąże się to z faktem, iż dyskursy islamofobiczne (podobnie zresztą jak antyislamofobiczne) można znaleźć w całym spektrum politycznych stanowisk. Wrogość czy niechęć wobec islamu i muzułmanów pojawia się bowiem zarówno w języku prawicowym i konserwatywnym, jak i liberalnym czy lewicowym, także wśród feministek, działaczy i teoretyków LGBTQ oraz środowisk walczących o prawa zwierząt. Islamofobiczne dyskursy artykułowane z tak odmiennych pozycji znacząco się od siebie różnią, choć także bywają płaszczyzną, na której dochodzi do zaskakujących politycznych „sojuszy”. Przykładem mogą być tutaj sytuacje, kiedy antyislamska retoryka liberalnych feministek (przeciwstawiających się islamowi ze względu na jego rolę w sankcjonowaniu podporządkowania kobiet) zbliża je do pozycji chrześcijańskich konserwatystów (zwalczających islam jako konkurencyjną religię). W dalszych częściach książki analizuję te „sojusze”, pokazując jednocześnie odmienne przesłanki, które leżą u podstaw tak rozmaicie motywowanych wariantów islamofobii.

Warto w tym miejscu wyróżnić dwa najogólniejsze typy dyskursów islamofobicznych. Charakterystyczną cechą pierwszego z nich jest to, że posługuje się on normatywną wizją Europy (lub Zachodu), w której jest ona tożsama z zasadami demokracji, praw człowieka, równości płci, wolności seksualnej, świeckości i racjonalizmu. W tym typie dyskursów islam funkcjonuje jako całkowite przeciwieństwo wspomnianej wizji, a więc jako skansen tradycyjnych hierarchii społecznych, podporządkowania kobiet, religijnego obskurantyzmu oraz autorytarnej władzy, która nie respektuje indywidualnych praw, wolności oraz swobodnego dążenia do wiedzy. Drugi typ islamofobicznych dyskursów opiera się natomiast na wyobrażeniu Europy będącej nie tyle synonimem liberalnej, indywidualistycznej i świeckiej nowoczesności, ile raczej konserwatywnie rozumianą wspólnotą unikalnych wartości, które wyrastają z (judeo)chrześcijańskiej tradycji i decydują o jej moralnej, ekonomicznej i cywilizacyjnej wyższości.

W tego typu dyskursach islam jawi się przede wszystkim jako konkurencyjne i wrogie uniwersum religijno-kulturowe, którego przedstawiciele przybywający na teren Europy jako imigranci czy uchodźcy stanowią zagrożenie dla czystości europejskiej tożsamości i jej narodowych wariantów. Te dwa typy można określić mianem „islamofobii progresywistycznej”¹⁰ oraz „islamofobii konserwatywnej”. Wyznaczają one dwa bieguny, pomiędzy którymi mieści się różnorodność antymuzułmańskich haseł i dyskursów, które jednak – co należy zaznaczyć – często swobodnie korzystają z motywów z całego spektrum islamofobicznych argumentów.

Wspominana wcześniej przejrzystość islamofobii, wiążąca się z hegemoniczną siłą orientalistycznych wyobrażeń na temat islamu, sprawia, że motywowane nią wypowiedzi i działania spotykają się ze znacznie większą tolerancją i akceptacją, niż wypowiedzi i działania o charakterze antysemitycznym czy też takie, których ofiarami są osoby czarnoskóre (choć zdarza się czasem, że antymuzułmańskie nastawienia splatają się z antysemityzmem i innymi formami rasizmu). Większa ostrożność dotycząca języka antysemitycznego (której źródła tkwiące w historii Holocaustu omawiam szerzej w rozdz. 3 i 4) oraz wymierzonego w osoby niebiałe nie oznacza oczywiście, że ksenofobia i rasizm wyrażane przez ten język zostały wyeliminowane z życia zachodnich społeczeństw. Jak jednak twierdzi Pnina Werbner, zmiany, jakie nastąpiły we współczesnej kulturze, doprowadziły do tego, że dwie centralne figury rasistowskiego imaginarium Zachodu – na których określenie używa ona terminów „niewolnik” oraz „czarownica” – w znacznym stopniu straciły moc wzniecania strachu i nienawiści. W jej psychoanalitycznym ujęciu „niewolnik” symbolizuje fizyczną,

¹⁰ Sięgając po przymiotnik „progresywistyczny”, chciałabym jednocześnie zaznaczyć jego problematyczność. Wiąże się ona z faktem, iż określenie to zaciera istotną różnicę między stanowiskami liberalnymi i lewicowymi (która zresztą odmiennie funkcjonuje w kontekście amerykańskim i europejskim). Z tego powodu jako ogólny termin stosowany na oznaczenie „nieprawicy” funkcjonuje w języku prawniczym, często zresztą w charakterze epitetu. W poniższej pracy z braku innego słowa posługuję się jednak tym określeniem w tych miejscach, w których ważniejsze jest dla mnie zaznaczenie niekonserwatywności jakiegoś stanowiska, niż jego dokładniejsze polityczne doprecyzowanie.

trudną do kontrolowania, zseksualizowaną siłę przypisywaną Czarnym. Strach przed nim ma być strachem przed rebelią, zakwestionowaniem hierarchicznego porządku, w którym rolą Czarnych jest być gorszym i podporządkowanym. Strach przed „czarownicą” jako ucieleśnieniem fałszywości, intrygi i zdrady jest natomiast strachem przed ukrywającym się w przebraniu Obcym, który niepostrzeżenie, od wewnątrz, rozrywa jedność wspólnoty. Jak sądzi Werbner, te dwa typy strachów we współczesnej kulturze zostają zniwelowane:

(...) wyzwalający się niewolnik jest potężnym ikonicznym ucieleśnieniem id – niepokromionej seksualności – ale w permissywnym dzisiejszym społeczeństwie symbol ten nie wzbudza już takiego przerażenia. [Podobnie] (...) niegodziwy żydowski kupiec, ikona stłumionej chciwości podkopującej integralność ego, wydaje się mniej groźny w postmodernistycznej epoce, która sławi konsumpcję i indywidualne samozaspokojenie, i z tego powodu w mniejszym stopniu niż wcześniejsze pokolenia zadręczą się strachem przed ukrytymi siłami chaosu, pożądania i chciwości¹¹.

Według Werbner inaczej jest z figurą „wielkiego inkwizytora”, która w zachodnim imaginarium ma symbolizować muzułmański fanatyzm religijny i skłonność do terroryzmu, a jednocześnie być zaprzeczeniem „impulsów wypływających z id i ego”¹² ucieleśnianych przez „niewolnika” i „czarownicę”. Strach przed islamem, przed „wielkim inkwizytorem”, jest więc strachem przed superego, przed jego autorytarną, nienegocjowalną władzą. Jak stwierdza autorka, „to, co przeraża w islamie, to fakt, iż przywołuje on widmo purytańskiego chrześcijaństwa, moralnej krucjaty, europejskich wojen religijnych, wypraw krzyżowych, inkwizycji, ataków na liberalne społeczeństwo”¹³. Ten charakter strachu przed islamem – a właściwie przed pewnym jego wyobrażeniem – sprawia, że w szczególny sposób staje się on udziałem zachodnich elit i intelektualistów, ponieważ, jak pisze

¹¹ P. Werbner, *Folk devils and racist imaginaries in a global prism: Islamophobia and anti-Semitism in the twenty-first century*, „Ethnic and Racial Studies” 2013, vol. 36, no. 3, s. 457.

¹² *Ibidem*, s. 457.

¹³ *Ibidem*, s. 458.

Werbner, islam zdaje się zaprzeczać temu, co w największym stopniu określa profil zachodniej umysłowości: „współczesnym intelektualnym trendom: antyesencjalizmowi i relatywizmowi”¹⁴. Jestem bardzo daleka od tego, aby uznać psychoanalityczną perspektywę za najbardziej efektywne narzędzie do badania rasizmu¹⁵. Wydaje się jednak, iż obserwacja Werbner dotycząca islamofobii zachodnich oraz liberalnych elit uchwytuje istotne źródło tego uprzedzenia (a przynajmniej niektórych jego wariantów), które – jak się okazuje – nie jest jedynie domeną ksenofobicznych, nietolerancyjnych mas i efektem edukacyjno-kulturowych deficytów, ale stanowi dyspozycję pewnej wcale nie marginalnej formacji intelektualnej.

W świetle powyższych spostrzeżeń islamofobia okazuje się zatem heterogenicznym zjawiskiem, które może splatać się z bardzo różnymi intelektualno-politycznymi orientacjami i przyjmować różne formy. Jako strach, wrogość czy pogarda wobec muzułmanów może się ona bowiem przejawiać w dyskursach, wyobrażeniach i wizerunkach, które krążą w różnych przestrzeniach społecznej komunikacji, a także w indywidualnych i grupowych postawach i działaniach. Może wyrażać się jako zestaw idei, ale także jako emocjonalna reakcja, jako nieświadomione nastawienie albo też jako świadomie konstruowany i egzekwowany projekt polityczny. Może przyjmować formę erudycyjnych analiz, które eksploatują niesproblematyzowane orientalistyczne schematy poznawcze, ale także formę aktów przemocy – werbalnej lub fizycznej – wymierzonych w osoby i miejsca kojarzone z islamem. Po-

¹⁴ *Ibidem*, s. 457.

¹⁵ Bazową obserwację Werbner, dotyczącą różnic we współczesnym natężeniu uprzedzeń wymierzonych w osoby czarnoskóre, Żydów i muzułmanów, potwierdzają jednak statystyki. Jak pokazuje raport Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme, ten pierwszy typ rasizmu wzbudza we Francji największy sprzeciw, który maleje nieco w przypadku Żydów, najmniejszy jest natomiast, kiedy w grę wchodzi Arabowie. Według raportu 82% badanych uważa, że sformułowanie „brudny czarny” powinno być ścigane przez sądy, 78% zgadza się, że powinno być tak w przypadku określeń „brudny Żyd”, a 69% postuluje to w odniesieniu do określenia „brudny Arab”. *La lutte contre le racisme, l'antisémitisme, et la xénophobie: année 2007*, Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme 2008, cyt. za: R. Taras, 'Islamophobia never stands still: race, religion, and culture', *Ethnic and Racial Studies* 2013, vol. 36, no. 3, s. 429.

szczególne przejawy islamofobii mogą się przy tym różnić stopniem natężenia oraz na różne sposoby splatać (lub nie) z innymi odmianami wrogości wobec obcych, np. antysemityzmem czy rasizmem wymierzonym w osoby postrzegane jako niebiałe. Ta wielopostaciowość islamofobii oznacza, że w istocie obejmuje ona zjawiska o bardzo różnym etycznym ciężarze, politycznym znaczeniu czy statusie ontologicznym. Sytuacja ta ma co najmniej dwie istotne konsekwencje. Pierwszą z nich jest konieczność wypracowania bardziej precyzyjnych kategorii analitycznych, które pozwolą wyjaśnić dynamikę współczesnej islamofobii bez redukcjonowania jej złożoności do jednego, upraszczającego wzoru.

Drugą konsekwencją wspomnianej sytuacji jest fakt, że otwiera ona przestrzeń do stawiania pytań o to, w jaki sposób poszczególne – mniej lub bardziej społecznie niebezpieczne oraz etycznie obciążone – formy islamofobii się ze sobą wiążą i wzajemnie wzmacniają. Chodzi mi tutaj przede wszystkim o pytanie o to, w jakim stopniu antyislamskie dyskursy rozwijane przez liberalne środowiska intelektualne wspomniane przez Pninę Werbner przyczyniają się do tworzenia atmosfery przyzwolenia, w której dochodzi do aktów antymuzułmańskiej przemocy na ulicach (dokonywanych już nie w imię liberalnych zasad, ale pod hasłami „białej władzy” czy też „narodowej dumy”). Jest to więc pytanie o to, w jakim stopniu publikowanie i afirmacja islamofobicznych narracji, choćby w rodzaju tych proponowanych przez Oriane Fallaci i jej zwolenników (w co włączyło się wiele mediów głównego nurtu w Europie), prowadzi do naturalizowania antymuzułmańskiej pogardy, która przemoc tę ułatwia i banalizuje.

Na tego typu pytania zapewne nie można znaleźć rozstrzygającej odpowiedzi. Na ogół zresztą prowokują one ogromne kontrowersje, ponieważ wywołując kwestię współodpowiedzialności, dotyczą jednocześnie tak ważnej dla demokratycznych społeczeństw wartości, jaką jest wolność słowa. Jak pokazuję w dalszej części książki, to wokół tej wartości koncentruje się pewna część dyskusji dotyczących tego, kiedy i pod jakimi warunkami antymuzułmańskie dyskursy mogą być zaklasyfikowane jako ksenofobia i rasizm, a kiedy mieszczą się w ramach tego, co należy uznać za uprawnioną – w ramach wolności sło-

wa – krytykę islamu. Kwestię napięcia między odpowiedzialnością a wolnością słowa można potraktować jako paradygmatyczny przykład kontrowersji naznaczających pole, na którym toczą się spory o miejsce islamu w Europie. Przykładów tych jest jednak znacznie więcej.

KSENOFOBIA, RASIZM I KWESTIA RAM NORMATYWNYCH

Wspomniana powyżej wielopostaciowość i przejrzystość islamofobii sprawia, że jej badanie nie jest zadaniem łatwym. Po pierwsze dlatego, że wymaga ono krytycznego namysłu nad utrwalonymi sposobami (także własnego) myślenia, odruchowo zajmowanymi postawami czy dyskursami często cieszącymi się powszechną akceptacją i autorytetem. Trudność w badaniu islamofobii polega również na tym, że jej zapalnikiem są kwestie kontrowersyjne, w których ujawniają się konflikty zasad i wartości i które nie mają łatwych rozwiązań. Islamofobia żywi się bowiem sprzecznościami, a także intelektualną i polityczną bezradnością przejawiającą się w nieumiejętności tematyzowania i pokonywania tego typu konfliktów.

Specyfika badań poświęconych islamofobii (a także innym formom ksenofobii czy rasizmu) wiąże się z faktem, iż refleksja nad relacjami międzygrupowymi opartymi na dominacji, strachu, wrogości, pogardzie czy przemocy, nigdy nie posiada aksjologicznej neutralności. Samo współczesne pojęcie ksenofobii (oraz rasizmu) zawiera już w sobie silny komponent normatywny, który oznacza, iż zdiagnozowanie jakichś postaw, działań, wypowiedzi jako ksenofobicznych czy rasistowskich jest równoznaczne z tym, iż zostają one naznaczone jako etycznie nieakceptowalne¹⁶. Pociąga to za sobą jakąś formę ich

¹⁶ Chodzi mi tutaj o współczesne znaczenie tych pojęć, które ukształtowało się w wyniku wydarzeń historycznych XX wieku, takich jak Zagłada Żydów, walki antykolonialne, walka o prawa obywatelskie Afroamerykanów w USA, etc. Warto zwrócić uwagę, iż pojęcia te w momencie swojego powstania nie zawsze niosły ze sobą negatywne konotacje. Przykładowo, termin „antysemityzm” został ukuty w latach siedemdziesiątych XIX wieku przez Wilhelma Marra, który głosił poglądy antyżydowskie i pozytywnie identyfikował się jako antysemita. Zob. G.M. Fredrickson, *Racism: A Short History*, Princeton 2002, s. 78.