WUW

Renata Włoch

Polityka integracji muzułmanów we Francji i Wielkiej Brytanii

Polityka integracji muzułmanów we Francji i Wielkiej Brytanii

Renata Włoch

Polityka integracji muzułmanów we Francji i Wielkiej Brytanii

WYDAWNICTWA UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO
WUW

Recenzenci
prof. dr hab. Wojciech Modzelewski
prof. dr hab. Jerzy Zdanowski

Projekt okładki
Jakub Rakusa-Suszczewski

Redaktor prowadzący
Paulina Martela

Redaktor
Krzysztof Zadros

Redaktor techniczny
Zofia Kosińska

Korektor
Elżbieta Michniewicz

Skład i łamanie
Ryszard Obrębski

Publikacja dofinansowana z rezerwy rektorskiej badań własnych Rektora Uniwersytetu Warszawskiego oraz przez Instytut Socjologii UW

© Copyright by Renata Włoch, 2011
© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011

ISBN 978-83-235-0725-3 ISBN 978-83-235-7181-0

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
http://www.wuw.pl; e-mail: wuw@uw.edu.pl
Dział Handlowy: tel. (0 48 22) 55 31 333
e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl
Księgarnia internetowa: http://www.wuw.pl/ksiegarnia

Wydanie I

SPIS TREŚCI

WSTĘP 9

ROZDZIAŁ I

MODELE POLITYKI INTEGRACJI IMIGRANTÓW WE FRANCJI I W WIELKIEJ BRYTANII 15

1. „Zależność od szlaku" w polityce integracji imigrantów 15

2. Koncepcja integracji imigrantów 18

2.1. Ewolucja koncepcji asymilacji w amerykańskich naukach społecznych .. 18
2.2. Europejska kariera pojęcia „integracja" 24
2.3. Definicja i wskaźniki integracji 28

3. Koncepcja modelu integracji imigrantów 30

3.1. Francuska polityka integracji imigrantóww latach 1945–1990 33
3.2. Brytyjska polityka integracji imigrantóww latach 1945–1990 39
3.3. Brytyjski i francuski model integracji imigrantów: wykluczające się paradygmaty? 51
3.4. Źródła odmienności modeli integracji imigrantów we Francji i w Wielkiej Brytanii 57
3.4.1. Koncepcja narodu we Francji 58
3.4.2. Koncepcja narodu w Wielkiej Brytanii 60
3.4.3. Model „zarządzania różnorodnością" w koloniach 63

4. Modele stosunków między państwem a wyznaniami we Francji i w Wielkiej Brytanii 65

4.1. Stosunki między państwem a wyznaniami we Francji 65
4.1.1. Krnąbrna córka Kościoła katolickiego 65
4.1.2. Rewolucja 1789 roku i Cesarstwo: pierwszy etap laicyzacji państwa 68
4.1.3. Konflikt dwóch Francji: 1814–1870 71
4.1.4. Laicyzacja szkolnictwa w latach 80. XIX wieku 72
4.1.5. Ustawa o rozdziale państwa od Kościołów z 1905 roku 74
4.1.6. *Laïcité* jako zasada konstytucyjna 76
4.2. Stosunki między państwem a wyznaniami w Wielkiej Brytanii 78
4.2.1. Kościół państwowy i pragmatyczna akomodacja 78
4.2.2. Pozycja Kościoła anglikańskiego jako Kościoła państwowego (*Established Church*). 80

4.3. Różnice między brytyjskim a francuskim modelem stosunków wyznaniowych ... 83

5. „Zależność od szlaku" w polityce integracji muzułmanów ... 85

ROZDZIAŁ II

MUZUŁMANIE JAKO OBIEKT POLITYKI INTEGRACYJNEJ PAŃSTWA ... 87

1. Przebieg imigracji muzułmańskiej do Francji i Wielkiej Brytanii ... 89

1.1. Początki imigracji muzułmańskiej do Francji i Wielkiej Brytanii ... 89
1.2. Muzułmańska imigracja zarobkowa po II wojnie światowej do Francji ... 90
1.2.1. Liczebność i skład etniczny społeczności muzułmańskiej we Francji ... 92
1.3. Muzułmańska imigracja zarobkowa po II wojnie światowej do Wielkiej Brytanii ... 95
1.3.1. Liczebność i skład etniczny społeczności muzułmańskiej w Wielkiej Brytanii ... 97

2. Uwidocznienie się islamu we Francji i w Wielkiej Brytanii ... 101

2.1. Od „islamu robotników" do „islamu odtworzonego" ... 101
2.1.1. Powstanie struktur instytucjonalnych ... 103
2.2. Od „islamu etnicznego" do „islamu uniwersalnego" ... 107
2.2.1. Charakterystyka religijna społeczności muzułmańskiej we Francji ... 111
2.2.2. Charakterystyka religijna społeczności muzułmańskiej w Wielkiej Brytanii ... 115
2.3. Islam jako tożsamość defensywna ... 116
2.3.1. Sytuacja społeczno-ekonomiczna muzułmanów we Francji ... 119
2.3.2. Sytuacja społeczno-ekonomiczna muzułmanów w Wielkiej Brytanii ... 122
2.4. Islamofobia ... 124

3. Bariery integracji: czy filozofia islamu jest zgodna z duchem Europy? ... 130

3.1. Kwestie obyczajowe: prawdziwe zderzenie cywilizacji ... 133
3.2. Euroislam i islamizm ... 139
3.3. Stosunek muzułmanów we Francji i w Wielkiej Brytanii do swobód liberalnych i demokracji ... 145

4. Muzułmanie jako specyficzny przedmiot polityki integracyjnej państwa ... 147

ROZDZIAŁ III

POLITYKA INTEGRACJI MUZUŁMANÓW WE FRANCJI ... 155

1. Konflikty wokół laickości szkoły ... 157

1.1. Zgrzyty w machinie integracyjnej: chusty muzułmańskie w szkole ... 157
1.2. Kwestia islamu w raportach Wysokiej Rady ds. Integracji ... 163

1.3. Komisja ds. refleksji nad zastosowaniem zasady laickości w Republice... 168
1.4. Ustawa zakazująca noszenia ostentacyjnych oznak religijnych w szkole 172
1.5. Kontrowersje wokół implementacji ustawy 175

2. Gallikanizacja islamu: rola władz publicznych w organizowaniu reprezentacji „islamu francuskiego”..... 177

2.1. Od CORIF-u po Kartę Wyznania Muzułmańskiego..... 178
2.2. Al-Istichara..... 181
2.3. Powstanie Francuskiej Rady Wyznania Muzułmańskiego 184
2.4. Funkcje Francuskiej Rady Wyznania Muzułmańskiego (CFCM) 186

3. Od islamu we Francji do islamu francuskiego: państwo francuskie a budowa meczetów i edukacja muzułmańska 188

3.1. Działania państwa na rzecz ułatwienia budowy meczetów 188
3.2. Działania wspierające kształcenie imamów 194

4. Potwierdzenie laickości instytucji publicznych 197

5. Sfery „rozsądnej akomodacji”..... 200

5.1. Kwestia uboju rytualnego 200
5.2. Pochówki muzułmańskie..... 200
5.3. Szkoły muzułmańskie..... 201

6. „Zależność od szlaku” we francuskiej polityce integracji muzułmanów..... 202

ROZDZIAŁ IV

POLITYKA INTEGRACJI MUZUŁMANÓW W WIELKIEJ BRYTANII 213

1. Konstruowanie różnicy: przemiany przedmiotu brytyjskiej polityki integracji 213

2. Religia jako element kultury: afera Honeyforda..... 217

3. *Szatańskie wersety* – wydarzenie definiujące..... 220

4. Wyrównywanie pozycji prawnej muzułmanów 225

4.1. Sytuacja prawna muzułmanów na tle członków innych wyznań..... 225
4.2. Islamofobia: zmiana dyskursu..... 229
4.3. Wprowadzenie zakazu dyskryminacji na tle religijnym i podżegania do nienawiści religijnej 232
4.4. Modyfikacja systemu wielokulturowych stosunków rasowych..... 236

5. Uznanie symboliczne: uwzględnienie pytania o religię w spisie powszechnym 239

6. Granice „rozsądnej akomodacji”..... 242

6.1. Finansowanie szkół muzułmańskich przez państwo 244
6.2. Brytyjska wersja „afery o chusty”..... 247

6.3. Kwestia nikabu w sferze publicznej ... 252
6.4. Inkorporacja elementów muzułmańskiego prawa w dziedzinie finansów i bankowości ... 253
6.5. Kwestia sądów szariackich ... 254

7. Integracja a terroryzm: działania władz brytyjskich po 2001 roku ... 256

7.1. Reakcja rządu na zamachy terrorystyczne z 7 lipca 2005 roku ... 259

8. „Zależność od szlaku" w brytyjskiej polityce integracji ... 265

ROZDZIAŁ V

EWOLUCJA FRANCUSKIEGO I BRYTYJSKIEGO MODELU POLITYKI INTEGRACJI IMIGRANTÓW ... 271

1. Ewolucja modeli polityki integracji imigrantów ... 271

1.1. Ewolucja republikańskiego modelu integracji imigrantów ... 274
1.1.1. Przemiany koncepcji *laïcité* ... 274
1.1.2. Uwzględnienie społeczno-ekonomicznego wymiaru integracji muzułmanów ... 275
1.1.3. Utworzenie systemu przeciwdziałania dyskryminacji ... 279
1.1.4. Od asymilacji organicznej do abstrakcyjnej ... 283
1.2. Ewolucja brytyjskiego modelu wielokulturowych stosunków rasowych ... 284
1.2.1. Kulminacyjny moment rozwoju polityki wielokulturowości: raport Parekha ... 284
1.2.2. Kryzys wielokulturowego modelu integracji ... 286
1.2.3. „Lunatykując w stronę segregacji": zakwestionowanie modelu wielokulturowych stosunków rasowych ... 290
1.2.4. Nowy integracjonizm? ... 293
1.3. Konwergencja modeli integracji imigrantów ... 297

2. Skuteczność polityki integracji muzułmanów ... 303

2.1. Integracja w wymiarze instytucjonalnym: poziom uczestnictwa muzułmanów w polityce ... 304
2.2. Integracja muzułmanów w wymiarze normatywnym ... 309

3. Perspektywy polityki integracji w obrębie państwa narodowego ... 314

Zakończenie ... 321

Bibliografia cytowań i odwołań ... 325

WSTĘP

Procesy integracji imigrantów są dla socjologa fascynującym laboratorium, pozwalającym obserwować najbardziej interesujące procesy społeczne. Nieprzypadkowo pierwszy na świecie wydział socjologii został otwarty w 1892 roku w Chicago, mieście zamieszkanym wówczas przez tysiące imigrantów różnych narodowości. Refleksja nad mechanizmem integracji imigrantów jest bowiem elementem refleksji nad istotą społeczeństwa: w jaki sposób powstaje ono, jako suma zróżnicowanych części składowych? Co jest niezbędnym elementem spójności społecznej? Jak kształtują się więzi społeczne? W jaki sposób to, co obce, ulega oswojeniu? Jaką rolę odgrywają instytucje – przede wszystkim instytucje państwowe – w procesie tworzenia się ładu w zróżnicowanym społeczeństwie?

W Europie po II wojnie światowej napływ imigrantów stał się jednym z najistotniejszych czynników zmiany społecznej. W ciągu zaledwie kilku dekad społeczeństwa europejskie uległy ogromnemu zróżnicowaniu pod względem rasowym, kulturowym i religijnym. Zdecydowaną większość imigrantów stanowili muzułmanie, jednakże fakt ten stał się oczywisty dla społeczeństw ich przyjmujących dopiero pod koniec lat 80., gdy społeczności muzułmańskie, odbudowawszy swoje struktury instytucjonalne, zaczęły wysuwać wobec władz i instytucji publicznych uzasadniane roszczenia dotyczące religii. Integracja imigrantów-muzułmanów należała do największych wyzwań, przed jakimi stanęły państwa europejskie.

Niniejsza książka zajmuje się polityką integracji muzułmanów w dwóch krajach Europy Zachodniej: we Francji i w Wielkiej Brytanii. Skupia się ona zatem na wybranym fragmencie procesu integracji: na strategiach politycznych oraz działaniach podejmowanych przez państwa narodowe i skierowanych do imigrantów-muzułmanów. Problemem

badawczym jest porównanie dwóch sposobów integracji muzułmanów – dwóch modeli polityki integracji, opierających się na odmiennych, czy wręcz przeciwstawnych logikach: logice równości (francuski model republikański) i logice uznania różnicy (brytyjski model wielokulturowych stosunków rasowych). W obu przypadkach specyficzne trudności, związane z integracją tej grupy imigrantów, doprowadziły do kryzysu budowanych latami „filozofii integracji", zmuszając elity polityczne do postawienia na nowo pytań, dotyczących istoty ładu społecznego oraz treści tożsamości narodowej. Dynamika wyłaniania się politycznej podmiotowości imigrantów-muzułmanów w państwach zachodnioeuropejskich oraz charakter stawianych przez nich żądań skłaniają ponadto do ponownego podjęcia refleksji nad integracyjną, ekspresyjną i polityczną rolą religii we współczesnym świecie.

W pracy tej wysuwam następujące tezy:

1. Specyfika roszczeń, wysuwanych przez muzułmanów, sprawiła, że grupa ta stała się emblematem imigranckiej „obcości" i została wyodrębniona jako szczególny obiekt polityki integracyjnej.

2. Francuski i brytyjski model integracji imigrantów różnią się od siebie w istotny sposób. Wpływ na kształty modeli integracji w tych krajach wywarły między innymi koncepcja narodu i obywatelstwa oraz wcześniejsze doświadczenia w zarządzaniu różnorodnością społeczną (w tym doświadczenia kolonialne, stosunek do autochtonicznych mniejszości etnicznych, językowych czy religijnych oraz modele stosunków między państwem a Kościołem).

3. Specyficzny dla danego państwa model integracji imigrantów miał wpływ na sposób, w jaki państwo to definiowało obiekt polityki integracji. Zależał on od wcześniejszych doświadczeń w zarządzaniu różnorodnością oraz od stosunku do przejawów „różnicy" w sferze publicznej (tolerowanych w przypadku Wielkiej Brytanii, rugowanych w przypadku Francji).

4. Specyficzny dla danego państwa model integracji imigrantów miał wpływ na sposób akomodacji żądań, wysuwanych przez muzułmanów. We Francji proces ten przebiegał zgodnie z logiką modelu republikańskiego, kładącego nacisk na jednostkowy wymiar integracji, zakładającego aktywną i paternalistyczną rolę państwa oraz kategorycznie odmawiającego prawomocności związanym z religią żądaniom w sferze publicznej. W Wielkiej Brytanii przebiegał on zgodnie z logiką modelu wielokulturowych stosunków rasowych, dopuszczającego istnienie różnicy kulturowej i religijnej w sferze publicznej.

5. Istotny wpływ na sposób integracji muzułmanów – grupy imigrantów, definiowanej i definiującej się w oparciu o religię – miał model stosunków wyznaniowych między państwem a Kościołem. W Wielkiej Brytanii, gdzie funkcjonuje Kościół państwowy, związane z religią żądania, wysuwane pod adresem instytucji publicznych, były istotnie łatwiej akomodowane, niż we Francji, realizującej model *laïcité*.

6. Swoiste problemy z integracją muzułmanów przyczyniły się do ewolucji obu tych modeli. W Wielkiej Brytanii strategie, stosowane wobec muzułmanów w ramach wielokulturowego modelu integracji, okazały się mało skuteczne w obszarze integracji normatywnej. Ideologii wielokulturowości zarzucano wytworzenie „równoległych społeczeństw", odseparowanych od społeczeństwa brytyjskiego i niekiedy radykalnie odrzucających jego normy. We Francji zamieszki, które wybuchły w kilkudziesięciu miastach na jesieni 2005 roku (i które, z mniejszą siłą, powtórzyły się w kolejnych latach) unaoczniły rażące niedostatki republikańskiego modelu integracji w obszarze integracji strukturalno-instytucjonalnej oraz zbytnie skupienie władz francuskich na polityce wyznaniowej. Model brytyjski uległ znaczniejszej rekonstrukcji niż model francuski: po 2005 roku władze brytyjskie zaangażowały się w budowę silniejszej tożsamości narodowej i zaczęły stosować strategie, kładące większy nacisk na akulturację imigrantów i ich potomków oraz zaakceptowanie przez nich wspólnych norm. Państwo brytyjskie, reagując na bardziej radykalne żądania muzułmanów, zaczęło zakreślać granice polityki uznania. W dalszej perspektywie brytyjska filozofia integracji społecznej może się okazać lepszą alternatywą w świecie, który jest równocześnie zglobalizowany i rozdrobniony, niż filozofia francuska, oparta na wierze w siłę państwa narodowego i francuskiej tożsamości narodowej. Rozwiązania brytyjskie pozwalają bowiem na bardziej elastyczne reakcje w obliczu nowoczesnych przemian tożsamościowych, których przejawem było pojawienie się upolitycznionej tożsamości muzułmańskiej na przełomie lat 80. i 90.

Struktura książki przedstawia się następująco:

W rozdziale I przedstawiono ewolucję koncepcji teoretycznych, wykorzystywanych do opisu procesów integracji imigrantów. Prześledzono w nim rozwój refleksji nad procesami integracji w socjologii amerykańskiej. Amerykańskie koncepcje, dotyczące imigracji i polityki imigracyjnej, dominowały bowiem w socjologii i miały wpływ na rozwój tej dziedziny w socjologii europejskiej.

Następnie opisano recepcję koncepcji, wypracowanych przez badaczy amerykańskich na gruncie europejskim oraz wyjaśniono powody, dla których badacze europejscy woleli używać w swych analizach pojęcia integracji. W dalszej części zdefiniowano pojęcie integracji imigrantów oraz opisano jego wymiary instytucjonalno-strukturalny i normatywny. Wprowadzono również koncepcję modelu integracji imigrantów, a następnie scharakteryzowano model francuski i brytyjski, uważane niekiedy za „przeciwstawne paradygmaty" polityki integracji. Dalej porównano oba te modele oraz zaproponowano wyjaśnienie istniejących między nimi różnic. W następnym podrozdziale przedstawiono drugą ramę instytucjonalną, istotną dla analizy integracji grupy imigrantów, definiującej się i definiowanej w oparciu o kryterium religijne – model stosunków wyznaniowych. Na koniec odwołano się do współczesnych koncepcji filozoficznych, zwłaszcza zaproponowanych przez Charlesa Taylora (1994) i Nancy Fraser (2005), i scharakteryzowano francuski model republikański jako oparty na logice równości, zaś brytyjski model wielokulturowych stosunków rasowych jako oparty na logice uznania różnicy.

Rozdział II dotyczy wyłaniania się muzułmanów jako odrębnego obiektu polityki integracyjnej. Został on podzielony na trzy części. W pierwszej kolejności omówiono w nim przebieg imigracji muzułmańskiej do Wielkiej Brytanii i Francji oraz scharakteryzowano społeczności muzułmańskie w obu tych państwach pod kątem profilu demograficznego i społeczno-ekonomicznego. Dalej przedstawiono proces uwidaczniania się obecności muzułmanów w społeczeństwach przyjmujących, będący w głównej mierze rezultatem instytucjonalizacji islamu oraz reislamizacji drugiego pokolenia imigrantów. Na koniec rozważono charakter specyficznych barier, na jakie natrafia integracja tej grupy imigrantów.

Rozdziały III i IV są poświęcone analizie polityki integracji muzułmanów odpowiednio we Francji i w Wielkiej Brytanii. Cezurą w obu tych przypadkach jest rok 1989. I w jednym, i w drugim z tych państw miały wówczas miejsce wydarzenia, które zdefiniowały kształt ich polityki integracyjnej: w Wielkiej Brytanii w styczniu tego roku młodzi muzułmanie spalili w centrum handlowym w Bradford egzemplarz książki Salmana Rushdiego *Szatańskie Wersety*, zaś we Francji we wrześniu w laickiej szkole pojawiły się dziewczęta, noszące muzułmańskie chusty. W rozdziale III opisano podejmowane przez rząd francuski działania, zmierzające do ochrony i potwierdzenia laickości sfery publicznej, zwłaszcza szkoły, oraz „gallikanizacji islamu", czyli wpisania religii muzułmańskiej w funkcjonujący od roku 1905 pakt laicki.

W rozdziale IV opisano reakcję władz brytyjskich na muzułmańskie żądania, dotyczące równouprawnienia islamu z innymi wyznaniami oraz jego uznania symbolicznego. W obu przypadkach starano się prześledzić zależność stosowanych rozwiązań od „instytucjonalnego szlaku".

Rozdział V ma charakter podsumowujący. Przedstawia ewolucję modeli integracji pod wpływem specyficznych trudności, związanych z integracją muzułmanów oraz wydarzeń międzynarodowych i wewnętrznych, które wpłynęły na sposób postrzegania owych trudności. Zawiera również próbę oceny skuteczności strategii, stosowanych przez oba omówione państwa w wymiarze instytucjonalno-strukturalnym oraz normatywnym.

Przedstawiona w tej pracy analiza w przeważającej mierze dotyczy oficjalnego dyskursu politycznego. Stąd też jej podstawy źródłowe stanowią:

- raporty rządowe i parlamentarne;
- raporty, analizy oraz sprawozdania, publikowane przez inne instytucje państwowe;
- raporty, analizy i badania, tworzone i przeprowadzane na zlecenie władz lub poddawane im pod rozwagę i stanowiące dla nich punkt odniesienia;
- debaty parlamentarne, zwłaszcza wokół uchwalania ustaw, mających wpływ na integrację muzułmanów;
- legislacja;
- decyzje administracyjne na poziomie centralnym i lokalnym;
- orzeczenia sądowe;
- oficjalne i nieoficjalne wypowiedzi kluczowych aktorów życia publicznego, zwłaszcza osób odpowiedzialnych za kształtowanie i realizację polityki integracyjnej;
- badania opinii publicznej;
- dyskurs medialny.

W pracy zastosowano również wtórną analizę danych, uzyskanych z badań ilościowych i jakościowych, zwłaszcza dotyczących statusu społeczno-ekonomicznego muzułmanów, ich przekonań politycznych i religijnych, jak również nastawienia członków społeczeństw przyjmujących wobec islamu i jego wyznawców.

ROZDZIAŁ I

MODELE POLITYKI INTEGRACJI IMIGRANTÓW WE FRANCJI I W WIELKIEJ BRYTANII

1. „Zależność od szlaku" w polityce integracji imigrantów

Brytyjski politolog Randall Hansen, wyjaśniając swoje zainteresowanie kwestiami imigracji, którymi dotychczas zajmowali się głównie socjologowie, stwierdził: „Transformacja Europy w kontynent imigracji jest jednym z najważniejszych wydarzeń socjologicznych i jedną z najbardziej intrygujących zagadek politycznych w powojennej polityce europejskiej"[1]. Nie oznacza to bynajmniej, że Europa nie doświadczyła zjawiska imigracji wcześniej: w erze nowożytnej wielu Europejczyków zmieniało miejsce osiedlenia, uciekając przed prześladowaniami politycznymi i religijnymi lub szukając pracy. Fala imigracji, która miała miejsce po 1945 roku, różniła się jednak od wcześniejszych, gdyż do Europy zaczęli wówczas przybywać imigranci z Afryki i Azji, wyróżniający się na tle społeczeństw przyjmujących fenotypem (głównym wyznacznikiem różnicy był naturalnie kolor skóry), obyczajami oraz wyznawaną religią (ogromną ich większość stanowili bowiem muzułmanie). Niektórzy badacze podkreślają specyficzny charakter powojennej imigracji, określając ją jako „niepodobną" (*dissimilar*). Złudzenie, iż migranci po spełnieniu roli tymczasowych pracowników i odbudowie zniszczonych wojną europejskich gospodarek, wrócą do swoich krajów pochodzenia, rozwiało się w latach 60. i 70., kiedy to państwa europejskie przekonały

[1] R. Hansen, Globalization, Embedded Realism, and Path Dependence. The Other Immigrants to Europe, „Comparative Political Studies", Vol. 35, No. 3, 2002, s. 259–283 (259).

się, że wprowadzenie restrykcyjnej polityki antyimigracyjnej nie rozwiąże problemu imigrantów, którzy zdążyli się już osiedlić na ich terytoriach. Skonfrontowane z tym faktem, zaczęły tworzyć specjalne polityki, mające na celu włączenie imigrantów do swoich społeczeństw.

Polityki integracji imigrantów były dla Francji i Wielkiej Brytanii instytucjonalnym novum. Wpływ na nich powstawanie i kształt miały jednakże wcześniejsze doświadczenia, związane z zarządzaniem różnorodnością rasową, etniczną i religijną, uzyskane w procesie budowania państwa narodowego oraz w trakcie ekspansji kolonialnej. W rezultacie państwa te skonstruowały odmienne polityki włączania imigrantów do społeczeństwa – dwa odrębne modele integracji. Modele te określiły sposoby, w jakie Francja i Wielka Brytania zareagowały na uwidocznienie się religijnego aspektu tożsamości imigrantów na przełomie lat 80. i 90. XX wieku. Istotny wpływ na integrację tej grupy imigrantów miały ponadto historyczne ramy instytucjonalne, określające stosunki między państwem a wyznaniami.

Podłoże teoretyczne przedstawianej tu analizy stanowi koncepcja „zależności od szlaku", wypracowana w obrębie nowego instytucjonalizmu[2]. Jej lakoniczna definicja, podana przez Douglasa Northa, brzmi: „To, dokąd dojdziesz, zależy od tego, skąd przychodzisz, a do pewnych celów po prostu nie da się dojść z określonego punktu"[3]. Zakłada ona

---

[2] Koncepcję „zależności od szlaku" upowszechnił amerykański instytucjonalista Douglas North. Zastosowanie jej do analizy sukcesu ekonomicznego państw przyniosło mu Nagrodę Nobla w 1993 roku. Zob. D.C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance,* Cambridge University Press, Cambridge 1990. Jest ona bardzo popularna wśród badaczy kapitału społecznego – posłużył się nią np. Robert Putnam przy wyjaśnianiu sukcesu gospodarczego północy Włoch i zacofania południa tego kraju. W ostatnich latach najciekawsze ujęcia tej koncepcji na gruncie politologii i socjologii zaproponowali James Mahoney, Paul Pierson i Margaret Levy. Zob. J. Mahoney, *Path Dependence in Historical Sociology*, „Theory and Society" Vol. 29, No. 4, 2000, s. 507–548; P. Pierson, *Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics*, „American Political Science Review", Vol. 94, No. 2, 2000, s. 251–67 oraz tegoż, *Not Just What, but When: Timing and Sequence in Political Processes*, „Studies in American Political Development", Vol. 14, 2000, s. 72–92. Zastosowanie koncepcji „zależności od szlaku" w badaniach nad migracjami, zob. R. Hansen, op.cit; E. Bleich, *Continuity as the Path to Change: Institutional Innovation in the 1976 British Race Relations Act*, Paper presented to the British Study Group of the Center for European Studies Harvard University, 15 March 2002, dostępne na stronie: www.ciaonet.org/wps/ble01/, w tegoż, *The Legacies of History? From Colonization to Integration in Britain and France*, „Theory and Society", Vol. 34, No. 2, s. 171–195 oraz A. Favell, *Philosophies of Integration. Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain,*Palgrave, New York 2001.

[3] D. North, *Institutions, Institutional Change …,* s. 93.

ciągłość instytucjonalną polityki prowadzonej przez dane państwo: instytucje państwowe, tradycje polityczne i stosowane polityki wpływają na przyszłe polityczne wybory, strukturyzują je i ograniczają. „Zależność od szlaku nie oznacza po prostu, że 'historia ma znaczenie'. Jest to stwierdzenie równie prawdziwe, co trywialne. Zależność od szlaku musi oznaczać, jeśli ma oznaczać cokolwiek, że kiedy państwo lub region obierze pewien kurs, koszty odwrotu są bardzo wysokie. Będą inne punkty wyboru, ale ugruntowanie określonych rozwiązań instytucjonalnych blokuje łatwy odwrót od wyboru początkowego. Być może lepszą metaforą byłoby drzewo niż szlak. Z tego samego pnia wyrasta wiele gałęzi i mniejszych gałązek. Chociaż można się obrócić lub wdrapać na inną – co jest istotne, jeśli wybrana gałąź obumrze – gałąź, od której zaczyna się wspinaczkę, to ta, którą najprawdopodobniej będzie się podążać"[4].

Pionierski aparat pojęciowy oraz podstawy teorii, mającej wyjaśniać mechanizmy włączania imigrantów do społeczeństwa przyjmującego, wypracowali badacze ze szkoły chicagowskiej. Na przestrzeni XX wieku były one uzupełniane i rozwijane przez ich następców. Europejscy badacze wnieśli do tego dorobku niewiele nowego[5]. Jak zauważył Adrian Favell, „Jeśli chodzi o refleksję nad kwestiami rasy, przynależności etnicznej, wielokulturowości i obywatelstwa, Europejczycy niemal zawsze hurtowo przejmowali amerykański słownik, starając się zrozumieć siebie samych w amerykańskim (lub ostatnio kanadyjskim) ujęciu, chociaż powinni raczej starać się podkreślać nie podobieństwa, a różnice, dzielące je od tych krajów, zbudowanych na imigracji, od ich bardzo odmiennych systemów społecznych"[6]. Z tego powodu najpierw omawiam pokrótce główne nurty w amerykańskiej refleksji nad procesami włączania imigrantów do społeczeństwa. Następnie wyjaśniam przyczyny, dla których europejscy badacze odrzucili pojęcie „asymilacji" na rzecz pojęcia „integracji" i proponuję zawężenie definicji integracji do obszaru strukturalno-instytucjonalnego. Kolejnym krokiem jest wprowadzenie koncepcji „modelu polityki integracji imigrantów", omówienie różnic między modelami francuskim a brytyjskim oraz próba ich wyjaśnienia,

---

[4] M. Levi, *A model, a method, and a map: Rational choice in comparative and historical analysis* [w:] M.I. Lichbach & A.S. Zuckerman (eds.), *Comparative politics,* Cambridge University Press, Cambridge 1997, [cyt.za:] R. Hansen, op.cit., s. 270.

[5] Nie należy przy tym zapominać o niewielkim, acz cennym wkładzie George'a Simmela. Zob. G. Simmel, *Socjologia*, PWN, Warszawa 1975.

[6] A. Favell, *Integration policy and integration research in Europe: a review and critique*, [w:] T.A. Aleinikoff, D. Klusmeyer (red.), *Citizenship Today: Global Perspectives and Practices*, Brookings Institute/Carnegie Endowment for International Peace, Washington 2001, s. 349–399.

czemu będzie służyć pokazanie genezy obu modeli w latach 1945–1990. Ostatni podrozdział jest poświęcony omówieniu historycznych ram stosunków między państwem a wyznaniami w obu omówionych krajach.

2. Koncepcja integracji imigrantów

2.1. Ewolucja koncepcji asymilacji w amerykańskich naukach społecznych

Najstarszym pojęciem, opisującym wspomniane mechanizmy, jest „asymilacja". Chicagowscy badacze przejęli je z języka potocznego: w latach 80. XIX wieku w amerykańskich gazetach zaczęły się pojawiać alarmistyczne artykuły, podające w wątpliwość zdolność społeczeństwa amerykańskiego do „asymilacji", czyli wchłonięcia kolejnych fal imigrantów oraz wyrażające obawy przed skutkami mogącej stąd wynikać „niestrawności". Pierwszą naukową definicję asymilacji podała w roku 1901 Sarah E. Simons, stwierdzając, że polega ona na „dopasowywaniu (*adjustement*) oraz akomodacji, zachodzącej między członkami różnych ras (*races*), wówczas, gdy kontakt jest długotrwały i jeśli zaistniały konieczne warunki psychiczne. Efektem jest większa lub mniejsza homogeniczność grupy. Obrazowo mówiąc, jest to proces, w wyniku którego zbiór ludów (*aggregation of peoples*) przekształca się z prostej mieszanki w związek chemiczny"[7]. Bardziej znana jest jednak definicja, zaproponowana dwie dekady później przez Roberta E. Parka i Ernesta W. Burgessa, badaczy szkoły chicagowskiej, zgodnie z którą asymilacja jest procesem „wzajemnego przenikania (*interpenetration*) i łączenia, w wyniku którego osoby i grupy przyswajają sobie wspomnienia, uczucia i postawy innych osób i grup, zaś podzielając ich doświadczenia i historię, zostają wraz z nimi włączone (połączone) w ramy wspólnego życia kulturowego". Park i Burgess zakładali przy tym, że asymilacja jest wymiarem procesu międzygrupowego, który zachodzi jednakże na poziomie jednostek. Dla jednostki asymilacja równała się nabyciu życiowych kompetencji („powszechnie uważa się, że imigrant jest zasymilowany, gdy pokazu-

[7] W. Hirsch, *Assimilation as a concept and as a process*, „Social Forces", Vol. 21, No. 1, 1943, s. 35–39 (36).

je, że może dobrze sobie dawać radę w nowym kraju") oraz osiągnięciu przez niego „społecznej niewidzialności" („gdy tylko imigrant przestaje okazywać te cechy, które identyfikują go jako członka obcej grupy, osiąga rzeczywisty, jeżeli nie prawny status tubylca")[8]. Proces włączania imigranta do społeczeństwa składał się, według tej teorii, z kilku następujących po sobie etapów. Po fazie wstępnego kontaktu miała następować faza rywalizacji. Gdy stosunki między grupami stabilizowały się, co mogło oznaczać utrwalenie się nierówności w strukturze społecznej, następowała faza akomodacji. Nazwę „asymilacja" Park zarezerwował dla końcowego etapu procesu włączania imigrantów do społeczeństwa przyjmującego, w wyniku którego następowało „wytworzenie wspólnego życia kulturowego". W swoich późniejszych rozważaniach Park uściślił, że „asymilacja społeczna" jest procesem, w wyniku którego „ludzie o odmiennym pochodzeniu rasowym i różnych dziedzictwach kulturowych, zajmujący wspólne terytorium, osiągają kulturową solidarność, wystarczającą co najmniej do podtrzymania narodowej egzystencji". Zakładał zatem, że w wyniku asymilacji wspólnota terytorialna przekształca się w społeczeństwo – celem procesu asymilacji był więc optymalny stopień integracji społeczeństwa, zapewniający podtrzymanie bytu państwa[9].
Proces włączania imigrantów do amerykańskiego społeczeństwa w fazowym ujęciu Parka cechował się kierunkowością i prostoliniowością. Wielu amerykańskich uczonych starało się jego koncepcje doprecyzować, zmodyfikować, bądź zastąpić własnymi. Wyrafinowany model asymilacji prostoliniowej został zaprezentowany w roku 1964 przez Miltona Gordona. W książce *Assimilation in American Life* (*Asymilacja w życiu Ameryki)* podał on wyczerpujący opis poszczególnych faz procesu asymilacji. Według jego teorii, pierwszym jego etapem jest akulturacja, czyli przejęcie przez mniejszość kulturowych wzorów społeczeństwa przyjmującego[10]. Asymilacja strukturalna jest tożsama z wykształceniem się relacji na poziomie grup pierwotnych, między członkami mniejszości etnicznych i grupy większościowej. Oznacza to, że członkowie mniejszości wchodzą do klubów, stowarzyszeń i instytucji, zdominowanych przez członków grupy większościowej. Kolejne stadia procesu asymilacji to: amalgamacja (zawieranie małżeństw), asymilacja tożsamościowa (utożsamienie się członków przybyłej grupy etnicznej wyłącznie ze społeczeństwem przyjmującym), asymilacja postaw (zanik uprzedzeń etnicznych),

---

[8] M. Gordon, *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*, Oxford University Press, New York 1964, s. 63.

[9] W. Hirsch, *Assimilation…*, s. 35–36.

[10] M. Gordon, *Assimilation…*, s. 61.

asymilacja zachowań (zanik zachowań dyskryminacyjnych), asymilacja obywatelska (zanik konfliktu wartości między przybyłą grupą etniczną a społeczeństwem przyjmującym i pełna akceptacja władzy instytucji społeczeństwa przyjmującego).

Zasługą Gordona było przede wszystkim zaakcentowanie założeń, które badacze chicagowscy i ich następcy przyjmowali milcząco. Gordon stwierdził, że interakcje w każdej z siedmiu płaszczyzn/faz procesu włączania imigrantów do społeczeństwa rządzą się własnymi prawami i zależą od szeregu czynników. Uwypuklił w swoim modelu dwa podstawowe wymiary procesu asymilacji: kulturowy i strukturalny, przy czym stwierdził, że wstępnym i koniecznym, chociaż niewystarczającym, warunkiem asymilacji jest akulturacja. Największe znaczenie ma asymilacja strukturalna, gdyż pociąga ona za sobą inne rodzaje asymilacji. Co ciekawe, Gordon nie podał precyzyjnej definicji asymilacji – przyjął po prostu, że jest to „ogół procesów, zachodzących wśród kolejnych generacji imigrantów". Praca Gordona usystematyzowała zagadnienie asymilacji i położyła solidne podwaliny pod tworzenie ogólniejszej teorii włączania imigrantów do społeczeństwa amerykańskiego. Niemniej, w tym samym okresie asymilacja – zarówno samo pojęcie, jak i jej teoria – zaczynała szybko tracić popularność[11].

Można wskazać dwie główne przyczyny tego stanu rzeczy. W latach 60. stało się jasne, że asymilacja, rozumiana jako liniowy, nieodwracalny proces zanikania odmienności imigrantów, w społeczeństwie amerykańskim nie zachodzi, zaś główną jego cechą jest pluralizm etniczny. W roku 1963, a więc tuż przed opublikowaniem *Assimilation in American Life,* ukazała się książka pt. *Beyond the Melting Pot* (*Poza tyglem*), autorstwa Nathana Glazera i Daniela P. Moynihana. Badacze ci porównali sytuację ekonomiczno-społeczną Włochów, Irlandczyków, Żydów, Portorykańczyków i czarnoskórych w Nowym Jorku i na tej podstawie stwierdzili, iż „podstawowy problem z amerykańskim tyglem polegał na tym, że go nie było"[12]. Poszczególne grupy mniejszościowe zachowywały odrębność, pomimo utraty pierwotnych cech kulturowych. Milton Gordon dowiódł jednak, że z tego typu problemami badacze i teoretycy asymilacji potrafią sobie poradzić. Wystarczyło bowiem zrezygnować z prób wycyzelowania definicji asymilacji, uznać, że jest ona procesem wieloetapowym, wielowymiarowym i wyjątkowo skomplikowanym oraz dopuścić możli-

---

[11] R. Kazal, *Revisiting Assimilation: the Raise, Fall and Reappraisal of a Concept in American Ethnic History*, „The American Historical Review", Vol. 100, No.2, 1995, s. 437–471.

[12] N. Glazer, D.P. Moynihan, *Beyond the Melting Pot*, MIT Press, Cambridge 1970.

wość, iż na każdym z etapów może ona napotkać trudne do przezwyciężenia przeszkody, zarówno ze strony społeczeństwa przyjmującego, jak i grupy mniejszościowej. Podstawowy problem polegał na tym, że, jak zauważył Gordon, pojęcie „asymilacja" przybierało różne znaczenia, w zależności od orientacji ideologicznej stosującego je badacza. Przykładem zamazania granic między nauką a polityką i ideologią była koncepcja asymilacji wypracowana przez W. Lloyda Warnera i Leo Srole'a. Prowadząc badania w miasteczku Yankee City, utożsamili oni asymilację z jednostronnym procesem „oduczania się" przez grupy etniczne ich „niższych" cech kulturowych i nabierania cech, charakterystycznych dla „WASP–ów" – białych protestantów, zanurzonych w kulturze anglosaskiej. Według tych badaczy grupy etniczne posiadały różny „potencjał asymilacyjny", zależny od rasy należących do nich jednostek, ich wyznania i języka[13]. Asymilacja była dla tych badaczy tożsama z mobilnością pionową – im bardziej jednostki uniformizowały się z głównym nurtem kultury amerykańskiej, tym większą miały szansę na odniesienie sukcesu społecznego. Neutralnemu wydźwiękowi pojęcia asymilacji zaszkodziła również polityka rządu amerykańskiego, oparta na etnocentrycznej ideologii anglokonformizmu, głoszącej, że istnieje dobrze określony wzorzec kultury amerykańskiej, który wszyscy imigranci, przekraczający granice Stanów Zjednoczonych, zgodzili się uznać za własny.

W roku 1993 Nathan Glazer ogłosił oficjalnie, że „asymilacja umarła"[14]. Uznał przy tym, że była to „zużyta teoria, która narzucała etnocentryczne i patronizujące żądania mniejszościom etnicznym, walczącym o zachowanie spójności kulturowej i etnicznej". Jak zauważył Jarosław Rokicki, „do połowy lat dziewięćdziesiątych w amerykańskich badaniach etnicznych można było obserwować tendencje do ograniczania się jedynie do statystycznego opisu stosunków rasowych i etnicznych i unikania ich interpretacji ogólnoteoretycznych"[15]. W ostatnich latach kilku amerykańskich badaczy, między innymi Richard Alba i Victor Nee oraz Ro-

---

[13] R. Alba, *Immigration and American Realities of Assimilation. Presidential Address*, „Sociological Forum", Vol. 14, No. 1, 1999, s. 7. Por. H. Gans, *Toward Reconcilliation of Assimilation and Pluralism*: *The Interplay of Acculturation and Ethnic Retention*, „International Migration Review", Vol. 31, No. 4, 1997, s. 875–892. Inną propozycję reanimowania koncepcji asymilacji zgłosił Elias Barkan, ale różniła się ona od koncepcji klasycznych, przede wszystkim od koncepcji Gordona, jedynie terminologią. Zob. J. Rokicki, *Kolor, pochodzenie, kultura. Rasa i grupa etniczna w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych*, Universitas, Kraków 2002.

[14] N. Glazer, *Is Assimilation Dead*?, „Annals of the American Academy of Political and Social Science", Vol. 530, 1993, s. 122–136.

[15] J. Rokicki, *Kolor…*, s. 111.

gers Brubaker, opowiedziało się jednak za „reanimacją koncepcji i teorii asymilacji" do celów opisu i wyjaśnienia zjawiska „nowej imigracji" do Stanów Zjednoczonych po roku 1990. Według nich, niechęć do analizowania nowych fal imigracji za pomocą aparatu pojęciowego i teorii, wypracowanych przez wcześniejszych badaczy, wynika z zatarcia różnicy między „asymilacją" jako pojęciem analitycznym i teorią naukową a koncepcją ideologiczną. Od strony naukowej pojęcie i teoria asymilacji są jednakże na tyle użyteczne dla badania stosunków międzygrupowych, że opłaca się podjęcie wysiłku ich „ostrożnego obrania z warstw analitycznej konceptualizacji i normatywnej idealizacji". Alba zaproponował przyjęcie „hojniejszej intelektualnie" definicji asymilacji. Według niego, asymilacja powinna być więc uważana za proces „zmniejszania się, a dopiero w jakimś odległym horyzoncie czasowym, całkowitego zaniku podziałów etnicznych i związanych z nimi różnic". Nie musi przy tym być procesem jednostronnym – zmiany, skutkujące zmniejszaniem się różnic i dystansu społecznego, mogą zachodzić w dwóch lub większej liczbie grup jednocześnie; mogą również zachodzić bez wiedzy, a nawet wbrew woli imigrantów, jako niezamierzony efekt uboczny ich jednostkowych wyborów[16].

Ciekawszą propozycję przezwyciężenia terminologicznego dylematu, związanego z pojęciem asymilacji, przedstawił Rogers Brubaker w artykule „Return of Assimilation?" („Powrót asymilacji?")[17]. Według Brubakera, powracająca do życia „asymilacja" nie ma nic wspólnego ze starym, analitycznie zdyskredytowanym i politycznie zniesławionym asymilacjonizmem. Badacz ten odniósł się do słownikowej definicji „asymilacji", która podaje dwa możliwe rozumienia tego terminu: „absorbować, przyswajać" oraz „czynić podobnym, traktować jak podobne". Pierwsze z tych znaczeń Brubaker określił jako „organiczne", drugie – jako „abstrakcyjne". Ci badacze, którzy używali „organicznego" pojęcia asymilacji, skupiali się na pożądanym rezultacie, do jakiego miała ona doprowadzić, natomiast ci, którzy posługiwali się bardziej abstrakcyjnym jej pojęciem, częściej analizowali ją jako proces. Brubaker stwierdził ponadto, że proces asymilacji można traktować bądź jako nieprzechodni, bądź jako przechodni. W pierwszym przypadku populacje pochodzenia

---

[16] Zob. M. Zhou, *Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and the Recent Research on the New Second Generation*, „International Migration Review", Vol. 31, No. 4, 1997, s. 975–1008, dostępne również na stronie www.asamst.ucsb.edu/courses/readingsAAS2/44_zhou.pdf.

[17] R. Brubaker, *The Return of Assimilation? The changing perspectives on assimilation and its sequels in France, Germany and the United States*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 24, No. 4, 2001, s. 531–548.

imigrantów traktowane są jak bierne obiekty – przedmioty procesów asymilacyjnych; w przypadku drugim – jak aktywne podmioty, które mogą świadomie angażować się w proces asymilacji. Koncepcja asymilacji ulega obecnie ewolucji w kilku wymiarach. Przede wszystkim następuje przejście od „organicznego" do „abstrakcyjnego" rozumienia tego pojęcia: badacze skłaniają się ku analizowaniu dynamiki procesu asymilacji, bez przesądzania, jaki będzie jego ostateczny, oddalony w czasie rezultat, a niekiedy nawet bez określania, czy zostanie on kiedykolwiek osiągnięty. Rezygnuje się z nieprzechodniego na rzecz przechodniego traktowania asymilacji – następuje upodmiotowienie imigranta i imigranckich grup etnicznych.

Kolejna zmiana dotyczy poziomu analizy procesów asymilacyjnych, przejścia od analizowania asymilacji na poziomie jednostek do analizy na poziomie wspólnot. Brubaker podkreśla, że mimo iż asymilacja jest najczęściej rezultatem „miriadów indywidualnych działań i wyborów, dokonywanych w specyficznym kontekście społecznym, kulturowym, ekonomicznym i politycznym", to należy ją traktować jako „emergentną, kierunkową właściwość procesów społecznych na poziomie agregacyjnym" i analizować przede wszystkim jako zjawisko międzypokoleniowe. Zmienia się również pojmowanie kultury: jednostka, poddawana procesowi asymilacji lub weń zaangażowana, według nowych ujęć tego tematu nie znajduje się na styku dwóch homogenicznych kultur, lecz obcuje z odmiennymi przejawami różnorodności. Grupa zostaje zaś zasymilowana wtedy, gdy rozkład różnych cech jej członków staje się podobny do tego, który jest uważany za charakterystyczny dla społeczeństwa przyjmującego.

Podejście holistyczne i jednowymiarowe, wyrażające się w pytaniu „ile asymilacji?", ustępuje podejściu wielowymiarowemu, które uwzględnia możliwość asymilacji do różnych grup, istniejących w ramach społeczeństwa, jak również fakt, iż asymilacja może przebiegać w różnych sferach i w zróżnicowanym tempie. Badacze, skłaniający się ku temu drugiemu podejściu, starają się odpowiedzieć na pytania: „asymilacja pod jakim względem, w jakim okresie czasu, w odniesieniu do jakiej populacji?". Brubaker uważa, że następuje odejście od asymilacjonistycznego rozumienia asymilacji, u podłoża którego leżą pewne normatywne oczekiwania co do rzeczywistości, na rzecz stanowiska agnostycznego, przejawiającego się w zróżnicowanych oczekiwaniach co do szybkości i prawdopodobieństwa asymilacji poszczególnych grup oraz nie przesądzaniu kierunku i ostatecznego celu asymilacji. Towarzyszy temu prze-

niesienie akcentu z kulturowego wymiaru asymilacji na wymiar społeczno-ekonomiczny.

Brubaker stwierdził, że w ten sposób przeformułowana i pozbawiona „asymilacjonistycznych" konotacji koncepcja – jeśli nie teoria – asymilacji, powinna odzyskać swoją pozycję kluczowego narzędzia badania stosunków międzyetnicznych, gdyż tylko ona pozwala stawiać pytania, dotyczące „obszarów i stopnia wyłaniających się podobieństw i utrzymujących różnic pomiędzy populacjami"[18].

2.2. Europejska kariera pojęcia „integracja"

Europejska recepcja amerykańskich koncepcji, dotyczących włączania imigrantów do społeczeństwa, dokonywała się w momencie, gdy termin „asymilacja" wychodził z mody. Kojarzony z ideologią anglokonformizmu, budził nieufność w Europie, która doświadczyła dwóch wojen światowych, wywołanych przez szowinistyczne przekonanie o wyższości własnej kultury, narodu, czy „rasy" nad innymi. Pejoratywna etykietka „asymilacjonizmu" przylgnęła do polityki wymuszonej homogenizacji prowadzonej w XIX wieku przez niektóre państwa europejskie[19]. W roku 2006 grupa badaczy ze Stephenem Castlesem i Stevenem Vertovecem na czele dokonała na zamówienie rządu brytyjskiego przeglądu brytyjskiej literatury z lat 1996–2001, dotyczącej imigrantów i uchodźców. Stwierdzili oni, że asymilacja jest utożsamiana z jednostronnym i jednokierunkowym procesem adaptacji imigranta, który powinien zrezygnować ze swoich odrębnych cech językowych, kulturowych i społecznych, przyjąć wartości i praktyki społeczeństwa przyjmującego w procesie akulturacji oraz przestać się odróżniać od społeczeństwa przyjmującego. Według brytyjskich badaczy termin ten „dewaluuje kultury i języki grup mniejszościowych, przez co jest sprzeczny z demokratycznymi zasadami różnorodności i wolnego wyboru", a ponadto zakłada, że społeczeństwo przyjmujące chętnie przyjmuje imigrantów, czemu przeczą powszechnie występujące praktyki dyskryminacyjne; pomija wymiar rodzinny

[18] Ibidem, s. 544.

[19] R. Brubaker zauważył, że w Niemczech słowo „asymilacja" zostało „zanieczyszczone" i „zdyskwalifikowane" w wyniku wymuszonej germanizacji, podobnie jak we Francji zostało ono „splamione" skojarzeniem z brutalnymi aspiracjami i praktykami homogenizacyjnymi, stosowanymi przez jakobinów. Zob. tegoż, *The Return of Assimilation…*, s. 533.

i wspólnotowy oraz nie uwzględnia różnorodnych dróg wchodzenia imigrantów w nowe społeczeństwo[20].

W odróżnieniu od swych amerykańskich kolegów, badacze europejscy nie czuli się zobowiązani do hołdowania wypracowanej w ciągu wielu lat tradycji, więc łatwiej przyszło im porzucenie „asymilacji" na rzecz terminów, które wydawały się bardziej neutralne. Największą popularność uzyskał termin „integracja". Pierwszeństwo w jego zastosowaniu w odniesieniu do polityki wobec imigrantów w Europie należy się brytyjskiemu ministrowi spraw wewnętrznych Royowi Jenkinsowi, który w 1966 roku przeciwstawił integrację asymilacji, zaznaczając, że ta pierwsza nie musi się wiązać z utratą przez imigrantów ich swoistych narodowych cech czy kultury, nie jest bowiem „spłaszczającym procesem uniformizacji, lecz ciągiem zmian, prowadzącym do kulturowej różnorodności i zapewniającym równość szans w atmosferze wzajemnej tolerancji"[21].

Neil Smelser podaje dwa znaczenia terminu „integracja". Może on według niego oznaczać:

– wewnętrzną spójność systemu. Integracja może być wówczas traktowana jako proces podtrzymywania lub polepszania istniejących relacji wewnątrz systemu bądź struktury, albo jako cel, przyświecający procesowi wytwarzania takich relacji między poszczególnymi elementami i tworzenia nowej struktury. W ten sposób integrację rozumieli Emil Durkheim, antropologowie ze szkoły londyńskiej – Alfred Radcliffe-Brown i Bronisław Malinowski, jak również socjologowie, hołdujący podejściu funkcjonalistycznemu, którzy opisywali społeczeństwo jako wieloaspektowo zintegrowany, sprawnie działający mechanizm, w którym każdy element jest połączony z innymi i funkcjonalny;

– wejście do systemu elementów lub części struktury, które wcześniej były częścią środowiska, lub też takie rozszerzenie systemu, by weszły do niego zewnętrzne elementy lub zespoły elementów[22].

---

[20] S. Castles, M. Korac, E. Vasta, S. Vertovec, *Integration*: *Mapping the Field, Report of a Project carried out by the University of Oxford*, Centre for Migration and policy Research and Refugee Studies Centre contracted by the Home Office Immigration Research and Statistics Service (IRSS), December 2002, Home Office Online Report 28/03, dostępne na stronie: http://www.scribd.com/doc/1423925/UK–Home–Office–rd-solr2803. W ramach projektu przebadano piśmiennictwo akademickie, odnoszące się do problemu imigrantów i uchodźców z lat 1996–2001 oraz 3200 odniesień bibliograficznych. Dokument został pozyskany w formacie cyfrowym, co uniemożliwia cytowanie go z odniesieniem do stron występujących w publikacji papierowej.

[21] R. Jenkins, *Essays and Speeches*, Collins, London 1970, s. 267.

[22] N. Smelser, P.B. Baltes, (eds.) 2001, *International Encyclopaedia of the Social and Behavioural Sciences*, Elsevier, Oxford Science Ltd., [cyt. za:] Glossary: Integra-

Wprowadzenie pojęcia „integracja" do refleksji nad procesami włączania imigrantów do społeczeństwa wydawało się atrakcyjne z wielu powodów. Po pierwsze, pozwalało ono powiązać kilka poziomów analizy procesów zmian, wywołanych przez imigrację. „Integracja" może dotyczyć wchodzenia jednostek bądź całych grup społecznych do społeczeństwa przyjmującego, jednocześnie zaś stanowi cechę owego społeczeństwa. Społeczeństwo będzie tym lepiej zintegrowane, czyli będzie charakteryzować się tym większą spójnością społeczną, im bliżej i intensywniej będą ze sobą powiązane jednostki i grupy, wchodzące w jego skład. Można również przyjąć, że stosowanie pojęcia „integracja" w miejsce „asymilacji" zakłada nieco inną wizję społeczeństwa. Budując modele asymilacji, amerykańscy badacze, pomimo swojego przekonania co do ostatecznie harmonijnego rezultatu tego procesu, często uwzględniali w nich fazę konfliktu, związaną z dostosowywaniem się do siebie dwóch grup etnicznych. Badacze europejscy woleli podkreślać występowanie współpracy pomiędzy poszczególnymi częściami społeczeństwa. Warto ponadto zauważyć, że w powojennej Europie pojęcie integracji kojarzyło się pozytywnie, z fenomenem integracji europejskiej, wytwarzania jedności gospodarczej i politycznej między organizmami państwowymi, które nie tak dawno stoczyły między sobą dwie mordercze wojny światowe[23].

Jak zauważył zespół Castlesa i Vertoveca, obecnie europejscy badacze stosują termin „integracja" w dwojaki sposób. Po pierwsze, służy on do określania procesu, w wyniku którego imigranci i uchodźcy stają się częścią społeczeństwa przyjmującego. Nierzadko jest on używany w sposób normatywny, wskazujący na jednokierunkowy proces adaptacji nowo przybyłych do dominującej kultury i stylu życia społeczeństwa przyjmującego, co sprowadza ją do „rozwodnionej wersji asymilacji". Natomiast drugi sposób wykorzystywania terminu „integracja" odnosi się do dwukierunkowego procesu adaptacji, zakładającego zmianę wartości, norm i sposobu zachowania zarówno wśród imigrantów, jak i społeczeństwa przyjmującego. Wiąże się to z uznaniem roli wspólnot etnicznych oraz możliwości zmiany wzorów i wartości kulturowych społeczeństwa przyjmującego w reakcji na imigrację. Problem polega jednakże na tym, że termin ten „jest niejasny i śliski oraz może przybrać każde znaczenie, ja-

---

tion, International Immigration and Multicultural Policies, dostępne na stronie: http://www.unesco.org/most/migration/index.htm.

[23] W. Bosswick, F. Heckmann, *Social integration of immigrants*: *Contribution of local and regional authorities*, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, 2006, s. 1–6, dostępne na stronie: www.eurofound.europa.eu/pubdocs/2006/22/en/1/ef0622en.pdf.

kie ludzie chcą mu nadać”[24]. Tę cechę Adrian Favell uznał za przyczynę jego sukcesu. Dzięki swej ogólnikowości, termin „integracja” wchłonął bowiem „podobne, lecz bardziej precyzyjne, cząstkowe lub politycznie niemodne określenia (...), takie, jak asymilacja, absorpcja, akulturacja, akomodacja, inkorporacja, włączenie (inkluzja), uczestnictwo, spójność, zrównanie praw (*enfranchisement*), tolerancja”[25].

Przedkładanie terminu „integracja” nad pozostałe wymienione powyżej pojęcia jest wyborem arbitralnym, gdyż w europejskim piśmiennictwie nie ukształtował się konsensus pojęciowy w obszarze badań nad zjawiskami imigracji i stosunków między imigrantami a społeczeństwem przyjmującym. Tacy uznani badacze, jak Alec Hargreaves czy Matthias Koenig, odrzucają go, jako obciążony ideologicznie, na rzecz bardziej według nich neutralnego określenia „inkorporacja”[26]. Pomimo

---

[24] Takie zastrzeżenie czyni większość badaczy i praktyków, posługujących się terminem „integracja”: „Integracja jest raczej luźnym terminem” (Roy Jenkins), „Integracja jest często używanym terminem, jednakże rzadko jest definiowana jako koncepcja” (Entiznger, Biezeveld), „Integracja to raczej nieuchwytna koncepcja” (Glossary: Integration, International Immigration and Multicultural Policies).

[25] A. Favell, *Integration policy and integration research in Europe*.... S. Castles et al. twierdzą, że w brytyjskim piśmiennictwie termin „akulturacja” dotyczy procesu uczenia się języka oraz przyjmowania dominujących wartości i praktyk kulturowych przez imigranta. Wydaje się zakładać, że społeczeństwo przyjmujące jest monokulturowe, a imigranci muszą wyrzec się własnych kultur etnicznych. Zbliżony doń termin „adaptacja” używany jest do opisu wybiórczego i często świadomego wysiłku, służącego modyfikacji niektórych aspektów praktyki kulturowej w zgodzie z normami i wartościami społeczeństwa przyjmującego: „publiczne” zachowanie powinno być zgodne z „kulturą większości”, natomiast w sferze prywatnej mogą zostać zachowane praktyki kultury kraju pochodzenia. Termin „inkorporacja” jest używany w dwóch znaczeniach. Niektórzy badacze uważają, że jest to najbardziej neutralny, unikający normatywnych konotacji termin, odnoszący się do całościowego procesu, w wyniku którego nowo przybyli stają się częścią społeczeństwa. Bywa on również stosowany do opisu włączenia imigrantów w szeroko zdefiniowaną sferę polityczną. Inkorporacja wiąże się ze stawaniem się elementem wspólnoty politycznej – uzyskaniem dostępu do praw i przywilejów, uczestnictwem w strukturach prawnych, organizacyjnych i politycznych, oraz stosowaniem środków politycznych, które mają ten proces wspomagać. „Włączenie” odnosi się do procesu, w którego wyniku imigranci zaczynają uczestniczyć w określonych sektorach społeczeństwa: edukacji, rynku pracy, systemie opieki społecznej. Kładzie nacisk na świadomą realizację tego procesu, zarówno ze strony władz, jak i ze strony imigrantów. Przeciwieństwem włączenia jest wykluczenie. Do tego wyliczenia należy dodać termin „insercja” (*insertion*), wykorzystywany we Francji na określenie wchodzenia imigrantów w różne sfery społeczeństwa, najczęściej ekonomiczne, bez zmiany istniejących struktur, co nakłada na nich konieczność jednostronnej asymilacji. [Za:] S. Vertovec et al., *Mapping the Field*...

[26] Zob. A. Hargreaves, *Immigration, ‘Race’ and Ethnicity in Contemporary France*, Routledge, New York, 1995, s. 33–34 oraz M. Koenig, *Incorporating Muslim Migrants in*

uzasadnionych zastrzeżeń, zostanie on jednak przyjęty w niniejszej pracy. Przemawia za tym przede wszystkim fakt zaakceptowania go do opisu włączania imigrantów do społeczeństw państw członkowskich Unii Europejskiej przez ekspertów Komisji Europejskiej. W 2003 roku Komisja zdefiniowała integrację jako „dwustronny proces, oparty na wzajemnych uprawnieniach i towarzyszących im zobowiązaniach legalnych rezydentów i społeczeństwa przyjmującego. Odpowiedzialność społeczeństwa polega na zapewnieniu imigrantom formalnych praw w taki sposób, by mieli oni zapewnioną możliwość uczestniczenia w życiu ekonomicznym, społecznym, kulturowym i obywatelskim. Natomiast imigranci powinni szanować fundamentalne normy i wartości społeczeństwa goszczącego i aktywnie uczestniczyć w procesie integracyjnym, bez konieczności zrzekania się własnej tożsamości”[27].

2.3. Definicja i wskaźniki integracji

Koncepcję tak rozumianej integracji wyjaśniają i porządkują Han Entzinger i Renske Biezeveld w raporcie *Benchmarking in Integration* (*Analiza porównawcza integracji*), napisanym na zlecenie Komisji Europejskiej w 2003 roku[28]. Przyjmują w nim oni, że można mówić o integracji na poziomie makro i na poziomie mikro. Integracja na poziomie makro jest cechą systemu społecznego – jest tym większa, im bliżej i intensywniej powiązane są jego części składowe. W tym ujęciu jest niekiedy utożsamiana ze spójnością społeczną. Integracja z perspektywy grup i jednostek obejmuje:

– zasięg (*incidence*), na który składają się *częstość* (*frequency*), czyli liczba powiązań między jednostką lub grupą a środowiskiem oraz *intensywność*, odnosząca się do jakości kontaktów;

– identyfikację – im bardziej jednostka lub grupa identyfikuje się z innymi jednostkami lub grupami, tym bliższe utrzymuje z nimi więzy.

Western Nation States, „A comparison of the United Kingdom, France, and Germany”, JIMI/RIMI, Vol. 6, No. 2, 2005, s. 219–234.

[27] Opinion of the European Economic and Social Committee on access to European Union Citizenship. Own initiative opinion, European Economic and Social Council, 2003, Brussels, s. 17–18.

[28] H. Entzinger, R. Biezeveld, *Benchmarking in Immigrant Integration*, Report written for the European Commission, contract No. DG JAI–A–2/2002/006, dostępny na stronie ec.europa.eu/justice_home/funding/2004_2007/doc/study_indicators_integration.pdf.

Proces integracji ma charakter wieloaspektowy. Zachodzi co najmniej w dwóch wymiarach: instytucjonalnym i normatywnym. Ten pierwszy dotyczy wzrostu uczestnictwa imigrantów w głównych instytucjach społeczeństwa (rynek, system edukacyjny, system opieki zdrowotnej). Wymiar normatywny odnosi się do zmian w orientacji kulturowej imigrantów oraz ich identyfikacji. Autorzy odwołują się więc do wprowadzonego przez Miltona Gordona rozróżnienia na asymilację strukturalną i kulturową. Proponują zarazem, by dla uprecyzyjnienia pojęć termin „integracja" zawarować dla wymiaru instytucjonalnego, natomiast procesy normatywne określać mianem „akulturacji"[29]. Ich rozumienie akulturacji odbiega jednak od interpretacji Gordona, twierdzą oni bowiem, że nie jest ona jedynie „bardziej politycznie poprawną nazwą asymilacji". Według nich akulturacja polega na przyswajaniu przez imigrantów określonych elementów otaczającego ich środowiska kulturowego, co nie jest równoznaczne z całkowitym odrzucaniem ich oryginalnej tożsamości kulturowej. Ponadto akulturacja zachodzi w obu kierunkach: społeczeństwo przyjmujące również przejmuje pewne elementy kultury imigrantów, choć proces ten rzadko bywa symetryczny.

Entzinger i Biezeveld zakładają, że trzy podstawowe instytucje, w jakie imigrant powinien zostać włączony, to państwo, rynek i naród. W ramach integracji instytucjonalnej wyróżniają integrację polityczno-prawną oraz społeczno-ekonomiczną. Trzeci wymiar integracji to integracja kulturowa imigrantów. Ważne jest również nastawienie społeczeństwa przyjmującego. Badacze ci podjęli się też próby stworzenia wskaźników integracji w każdym z wyróżnionych obszarów. Za odpowiednie wskaźniki **integracji polityczno-prawnej** uznali między innymi: liczbę imigrantów, którzy uzyskują obywatelstwo lub zezwolenie na stały pobyt; liczbę imigrantów, posiadających podwójne obywatelstwo; uczestnictwo w politycznym procesie decydowania oraz aktywność imigrantów w ramach społeczeństwa obywatelskiego. Wśród wskaźników **integracji społeczno-ekonomicznej**

[29] Hieronim Kubiak, analizując koncepcję asymilacji, rozróżnił dwa elementarne procesy, zachodzące w jej ramach: integrację (asymilację strukturalną), przebiegającą w sferze struktury społecznej oraz osobowości, i akulturację (asymilację kulturową), przebiegającą w sferze osobowości i kultury. Mniejszość można uznać za zasymilowaną w sferze struktury społecznej, jeśli poziom jej amalgamacji, dystrybucji w grupach celowych oraz rozmieszczenia przestrzennego (w tym w ramach różnych społeczności lokalnych) zależy wyłącznie od cech, stratyfikujących w tym samym stopniu całe społeczeństwo przyjmujące. Produktem finalnym asymilacji strukturalnej jest integracja mniejszości ze strukturą społeczną kraju przyjmującego. Zob. H. Kubiak, *Teoria, ideologia, polityka asymilacji. Szkic problemu*, [w:] H. Kubiak, A.K. Paluch, *Założenia teorii asymilacji*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1980, s. 15–25.

uwzględnili natomiast: poziom zatrudnienia imigrantów; poziom osiąganego przez nich dochodu, dostęp do zabezpieczenia społecznego, poziom wykształcenia, miejsce zamieszkania oraz segregację mieszkaniową. **Integrację imigrantów w wymiarze kulturowym** mają według nich mierzyć następujące wskaźniki: akceptacja przez imigrantów podstawowych reguł i norm, obowiązujących w społeczeństwie przyjmującym, jak również zakres i metody ich negacji; sposób formułowania żądań i wyrażania niezadowolenia; umiejętność „posługiwania się" instytucjami; umiejętność posługiwania się językiem większości społeczeństwa przyjmującego; częstotliwość kontaktów z krajem przyjmującym i z krajem pochodzenia oraz poziom przestępczości (jako wskaźnik akceptacji norm i zasad, panujących w społeczeństwie przyjmującym). Od strony społeczeństwa przyjmującego integrację można zmierzyć, badając: zgłaszane przypadki dyskryminacji, percepcję imigrantów w społeczeństwie przyjmującym: akceptację różnorodności, przyswojenie niektórych elementów kultury imigranckiej, zanik uprzedzeń i stereotypów, zasięg i skutki polityki różnorodności i rolę mediów: obecność w nich pozytywnego wizerunku imigrantów oraz wydźwięk dyskursu publicznego ich dotyczącego. Niektóre z tych wskaźników są wykorzystywane w dalszej części niniejszej pracy do oceny stopnia integracji imigrantów-muzułmanów oraz stopnia skuteczności polityki integracyjnej.

3. Koncepcja modelu integracji imigrantów

Przyjęcie definicji, która uwypukla instytucjonalno-strukturalny charakter integracji, pozwala podkreślić fakt, że głównym aktorem w procesie integracji jest państwo i jego instytucje. Integracja jest dwukierunkowa, jednakże nie jest symetryczna. Imigranci i ich organizacje są aktywnymi aktorami procesu integracji, mają wpływ na jego charakter i przebieg, ale przede wszystkim są przedmiotem polityki integracyjnej państwa. Jak zauważają Ruud Koopmans i Paul Statham, „instytucjonalne wymiary państwa definiują kanały dostępu" oraz możliwości wysuwania roszczeń przez grupy imigranckie[30]. Państwo jest specyficznym aktorem w procesie integracji: wyposażonym w zestaw zbornych inte-

[30] R. Koopmans, P. Statham, *Migration and Ethnic Relations as a Field of Political Contention: An Opportunity Structure Approach*, [w:] R. Koopmans, P. Statham

resów, z których najważniejszym jest integracja wspólnoty narodowej i przywrócenie jej spójności, zachwianej przez napływ obcej ludności. Ponadto dysponuje ono instrumentami wpływania na przebieg procesu integracji, a nawet sterowania nim. Pod tym względem – ostatecznego celu oraz środków, służących jego osiągnięciu – polityka integracji imigrantów jest analogiczna do innych obszarów wewnętrznej działalności nowoczesnego państwa narodowego.

Państwa Europy Zachodniej zaczęły kształtować swoje polityki integracyjne po II wojnie światowej, w odpowiedzi na napływ odmiennych (*dissimilar*) pod względem rasowym, etnicznym i religijnym imigrantów spoza Europy. Początkowo imigracji z krajów pozaeuropejskich nie uważano za istotny problem polityczny, wręcz przeciwnie, podkreślano płynące z niej korzyści ekonomiczne i społeczne. Imigrantów uznawano za nowych, acz tymczasowych członków klasy robotniczej. Polityka imigracyjna nie stanowiła odrębnego obszaru działalności państwa, lecz była traktowana jako element ekonomii politycznej i polityki państwa dobrobytu. Sytuacja zmieniła się pod koniec lat 60., kiedy pojawienie się problemów ekonomicznych doprowadziło do wzrostu konkurencji na rynku pracy, a w rezultacie do odrzucenia imigrantów przez klasę robotniczą i związki zawodowe. Niepokojące przemiany społeczne i polityczne, takie jak kryzys państwa, załamanie się jednolitej narodowej kultury politycznej, pojawienie się sił ponadnarodowych i regionalnych, konkurencyjnych wobec państwa narodowego, zaczęto łączyć z obecnością imigrantów, w czym prym wiodły słabe, zmarginalizowane ugrupowania polityczne. Imigracja zaczęła być postrzegana jako najistotniejszy problem porządku społecznego. Wiązało się to z próbą udzielenia nowych odpowiedzi na pytania o istotę porządku społecznego, podstawy funkcjonowania kluczowych instytucji społecznych oraz o tożsamość narodu. Stopniowo powstawała nowa formuła instytucjonalna, która dawała możliwość rozwiązywania problemów, związanych z imigracją i integracją imigrantów. Problemy te zaczęto lokować w odrębnym obszarze politycznym, obejmującym kwestie etniczne i kulturowe. W tych nowych ramach zostały następnie przeprowadzone konkretne reformy polityczne: na przykład zmiany w prawie, dotyczącym nabywania przez imigrantów obywatelstwa, nowe ustawy antydyskryminacyjne oraz wzmocnienie i redefinicja roli instytucji społecznych między sferą publiczną a prywatną[31].

(eds.), *Challenging Immigration and Ethnic Relation Politics*, Oxford University Press, Oxford, s. 11–56.

[31] A. Favell, *Philosophies of Integration. Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*, Palgrave, New York 2001, s. 22–25.

Proces wyłaniania się odrębnego obszaru polityki integracji w większości krajów europejskich przebiegał podobnie. Jednakże na przykładzie Francji i Wielkiej Brytanii doskonale widać, iż polityka integracji przybierała różne kształty, zależnie od tego, w jaki sposób państwo reagowało na problemy, związane z obecnością w nim imigrantów, jak określało pożądany cel takiej polityki oraz którą z wachlarza dostępnych strategii zapewniania spójności spluralizowanego społeczeństwa uznało za najbardziej skuteczną. Reakcje te, strategie oraz polityki, można ująć w postaci charakterystycznego dla danego państwa „modelu integracji imigrantów", „reżimu inkorporacji" lub „filozofii integracji". Yasemin Soysal zdefiniowała reżimy inkorporacji jako „wzory dyskursu politycznego oraz zorganizowania polityki, wokół których konstruowany jest system inkorporacji"[32], natomiast Adrian Favell, proponuje, by używać sformułowania „filozofia integracji", rozumianego jako „nadrzędna struktura ramowa, obejmująca różnorakie typy polityk oraz praktyki, dotyczące imigrantów i mniejszości etnicznych".

Wielką Brytanię i Francję łączy wiele podobieństw. Są to najstarsze demokracje liberalne, państwa o bogatym dziedzictwie kulturowym oraz byłe mocarstwa imperialne, które po rozpadzie swoich imperiów musiały zmierzyć się z problemem imigracji ze swoich byłych kolonii. Jednakże wypracowane przez nich polityki integracji imigrantów różnią się do tego stopnia, iż niekiedy są uznawane za „wykluczające się paradygmaty"[33].

---

[32] Y.N. Soysal, *Limits to Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe,* University of Chicago Press, Chicago 1994, s. 3–4. Szerzej: G. Freeman, *Immigrant Incorporation in Western Democracies*, „International Migration Reviev", Vol. 38, No. 3, 2004, s. 945–969.

[33] Ch. Bertossi, *French and British models of integration Public philosophies, policies and state institutions*, ESRC Centre on Migration, Policy and Society Working Paper No. 46, University of Oxford, 2007, s. 2. Jedną z najbardziej znanych klasyfikacji modeli integracji imigrantów przedstawił w 1995 r. Steven Castles. Wyróżnił on model zróżnicowanego wykluczenia (*differential exclusion*), model asymilacjonistyczny oraz model pluralistyczny. Przykładem tego pierwszego są Niemcy oraz kraje Europy Południowej: imigracja jest tam postrzegana jako zjawisko tymczasowe, a imigranci niechętnie włączani do społeczeństwa. Model drugi realizowany jest w Wielkiej Brytanii, Holandii i Francji: od imigrantów wymaga się w tych państwach dostosowania do kultury większości. Natomiast trzeci model, opierający się na tolerancji różnorodności, jest stosowany w krajach pozaeuropejskich, takich jak Stany Zjednoczone, Australia i Kanada. Klasyfikacji Castlesa zarzucano jednakże, iż umieszcza w jednej kategorii Wielką Brytanię i Francję. Zob. S. Castles, *How nation states respond to immigration and ethnic diversity*, „New Community", Vol. 21, No. 3, 1995, s. 293–308.

3.1. Francuska polityka integracji imigrantów w latach 1945–1990

W połowie XIX wieku prężnie rozwijający się przemysł oraz niski przyrost naturalny skłoniły Francję do wprowadzenia otwartej polityki imigracyjnej. Większość imigrantów przybywała z krajów ościennych: z Belgii, Niemiec i Hiszpanii, a także z Włoch i Portugalii. W 1891 roku obcokrajowcy stanowili już około 3% ludności Francji. Po I wojnie światowej nasiliła się imigracja z krajów Europy Środkowo-Wschodniej, zwłaszcza z Polski i Czechosłowacji. W roku 1931 połowę górników we Francji stanowili Polacy. W tym samym roku odsetek obcokrajowców w społeczeństwie francuskim wzrósł do 6,6%, a kraj ten wyprzedził Stany Zjednoczone pod względem liczby imigrantów *per capita*[34].

Po drugiej wojnie światowej odbudowująca się ze zniszczeń wojennych Francja gwałtownie potrzebowała taniej siły roboczej. W czasie tzw. cudownych trzydziestu lat (*les trente glorieuses*) starano się werbować pracowników głównie z Włoch i Hiszpanii. Pozyskiwaniem taniej siły roboczej zajmowało się powołane w 1946 roku Narodowe Biuro ds. Imigracji (*Office National d'Immigration*, ONI). Mniej chętnie przyjmowano pracowników z kolonii lub departamentów zamorskich, jednakże nie istniały formalne ograniczenia wjazdowe w stosunku do tej grupy imigrantów. W latach 1962–1975 co trzeci imigrant był Włochem, jeszcze w 1975 roku największą grupę imigrantów stanowili Portugalczycy, jednakże od lat 50. stale rosła liczebność imigrantów z obszaru Maghrebu. Napływ imigrantów z Afryki Północnej nasilił się po zakończeniu wojny w Algierii w 1962 roku.

Co ciekawe, masowy napływ imigrantów w niewielkim stopniu odbijał się na sposobie, w jaki społeczeństwo francuskie postrzegało samo siebie. Historyk Philippe Dewitt stwierdził na przykład, że Francja jest „krajem imigracji, którą ignoruje"[35], zaś Gilles Kepel – że „Francja jest krajem imigrantów, podobnie jak Stany Zjednoczone, tyle że do niedawna nie było tego widać"[36]. Propozycję wyjaśnienia tego fenomenu przedstawił w 1988 roku historyk Gérard Noiriel w książce *Le creuset français*

---

[34] Zob. A. Hargreaves, *Immigration…* , s. 9.

[35] Zob. P. Dewitt, *Deux siècles d'immigration en France*, La Documentation Française, Paris 2003.

[36] G. Kepel, *Fabric of Society*, „Newsweek International", No. 32, 16 Februrary 2004, dostępny na stronie: http://www.depauw.edu/library/resources/ guides/soc401–newman/fabric.htm.

(*Francuski tygiel*)[37]. Zdaniem Noiriela, od czasów Rewolucji Francuskiej 1789 roku państwo francuskie prowadziło na tyle skuteczną politykę asymilacji, że przebiegała ona niemal poza świadomością miejscowego społeczeństwa. Kolejne fale imigrantów były najpóźniej w trzecim pokoleniu bez śladu wchłaniane w tkankę społeczeństwa francuskiego. To, że proces ten był mało rzucający się w oczy wynikało z faktu, że był on elementem szeroko zakrojonego programu wewnętrznej uniformizacji politycznej, kulturowej i językowej, prowadzonej w XIX wieku. Asymilację imigrantów przeprowadzano zgodnie z tą samą logiką i za pośrednictwem tego samego aparatu instytucjonalnego, co asymilację rodzimych mniejszości etnicznych: Prowansalczyków, Bretończyków, Gaskończyków czy Korsykańczyków. Działania te wynikały również z imperatywu edukacji obywatelskiej społeczeństwa francuskiego, zwłaszcza jego niższych warstw, który ujawnił się z nową siłą po przegranej wojnie z Prusami w 1870 roku. Według określenia Eugene'a Webera, państwo francuskie specjalizowało się w „przerabianiu wieśniaków we Francuzów"[38]. W okresie III Republiki kluczową rolę w tym procesie przypisano dwóm instytucjom socjalizacyjnym: szkole i armii. Założono, że dysponują one ogromnym potencjałem asymilacyjnym, wspartym atrakcyjnością francuskich rozwiązań politycznych i francuskiej kultury.

Gérard Noiriel podkreślił jednak stanowczo, że nie istniała wówczas wyodrębniona polityka integracji imigrantów. Co więcej, według niego, do lat 60.–70. XX wieku żaden rząd francuski nie poświęcił tej kwestii większej uwagi[39]. Sądzono, że kluczowym i wystarczającym warunkiem integracji jest naturalizacja, wyposażająca imigranta w pełnię praw po-

---

[37] G. Noiriel, *Le creuset français: Histoire de l'immigration XIX–XX siècles*, Editions du Seuil, Paris 1988.

[38] É. Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870–1914*, Stanford University Press, Stanford 2006. W części II Weber omawia „czynniki zmiany", przy czym rozdział 17 poświęcony jest roli armii, zaś rozdział 18 – funkcji asymilacyjnej szkoły.

[39] 'G. Noiriel, *Pétite histoire de l'intégration à la française*, „Le Monde Diplomatique", Janvier 2002, s. 4–5, dostępny na stronie: http://www.monde–diplomatique.fr/diplo. George Mauco, kontrowersyjny naukowiec, będący zwolennikiem wprowadzania rygorystycznych kwot wjazdowych w zależności od stopnia podatności na asymilację, pisał w 1950 r.: „Żadna ze służb publicznych nie troszczy się o wpajanie imigrantom ducha i obyczajów kraju przyjmującego, nic też nie zostało uczynione, by zapobiec tworzeniu się obcych enklaw lub lokalnemu nasyceniu imigranckimi społecznościami. Hasłem przewodnim polityki Francji był nieograniczony liberalizm, lub, bardziej precyzyjnie, *laissez–faire* (...). Zatem asymilacja we Francji pozostaje naturalnym fenomenem". Zob. G. Mauco, *The Assimilation of Foreigners in France*, Population Studies, Cultural Assimilation of Immigrants: Supplement, Vol. 3, 1959, s. 13–14.

litycznych i umożliwiająca mu formalne uczestnictwo we francuskim społeczeństwie. Uzyskanie obywatelstwa włączało go w orbitę asymilujących działań instytucji republikańskich na tej samej zasadzie, co „rodowitych Francuzów". Wiara w to, że szkoła przerobi „obcych" na członków wspólnoty narodowej była na tyle silna, że w 1889 roku III Republika powróciła do zniesionego w roku 1803 prawa ziemi (*ius soli*) w kwestii nabywania obywatelstwa. Dzieci imigrantów, urodzone na terytorium francuskim, automatycznie, nawet wbrew swojej woli, uzyskiwały francuskie obywatelstwo[40]. Z tego też powodu Francja zachęcała do imigracji całe rodziny, zakładając, że dzieci, wychowane we francuskiej szkole, staną się Francuzami.

Nie wszystkich imigrantów państwo francuskie równie chętnie włączało w obręb swojej wspólnoty politycznej. Zależało to od ich przewidywanej podatności na asymilację: pod koniec XIX wieku chętniej przyjmowano Belgów niż Włochów, zaś tych ostatnich chętniej niż Niemców. Po I wojnie światowej do Francji zaczęły napływać fale imigrantów z francuskich posiadłości kolonialnych, przede wszystkim z Afryki Północnej, odmiennych pod względem koloru skóry i wyznania. Po II wojnie światowej istniały plany wprowadzenia etnicznych kwot wjazdowych, jednakże zrezygnowano z nich ze względów ideologicznych. Starano się jednak „unikać naturalizacji ludzi, których będzie trudno zasymilować lub którzy mogą zmienić etniczny lub duchowy charakter narodu francuskiego"[41]. Zakładano, że imigranci z Afryki Północnej nie osiedlą się na stałe na terytorium Francji, stąd też państwo francuskie niezbyt interesowało się ich sytuacją społeczną, a zwłaszcza warunkami życia. Akomodacją robotników tymczasowych mieli zajmować się pracodawcy. Część młodych mężczyzn z Maghrebu lokowano wprawdzie w hostelach, jednakże panujące w nich surowe warunki i bardzo ograniczony metraż, przypadający na mieszkańca, miały ich zniechęcać do sprowadzania rodzin. Leseferystyczna polityka społeczna państwa wobec imigrantów sprawiła, że wokół największych miast zaczęły wyrastać slumsy – w 1963 roku mieszkało w nich ponad 40% imigrantów z Algierii. Problem ten starano się rozwiązać w możliwie najprostszy sposób: w 1968 roku wprowadzono

---

[40] Regulacja z 7 lutego 1851 r. wprowadzała opcjonalne, podwójne prawo ziemi. Osoba, urodzona we Francji, której ojciec był obcokrajowcem urodzonym we Francji uzyskiwała francuskie obywatelstwo w momencie osiągnięcia dorosłości, o ile go nie odrzuciła. Zob. P. Weil, A. Spire, *France*, [w:] R. Bauböck, E. Ersboll, K. Groenendijk, H. Waldrauch, (ed.), *Acquisition and Loss of Nationality*, Volume 2: Country Analyses. Policies and Trends in 15 European Countries, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, s. 181–198.

[41] P. Ribeyre, [cyt.za:] P. Weil, A. Spire, *France*..., s. 192.

dodatkowe regulacje, ograniczające napływ imigrantów z krajów Trzeciego Świata, zwłaszcza z Algierii (kwotę wjazdową ustalono na 35 tysięcy, zaś w 1971 roku zmniejszono ją do 25 tysięcy), jednocześnie zaś ułatwiono wjazd imigrantów z innych państw europejskich. Działania te były nieskuteczne, ponieważ w 1961 roku Francja, starając się utrzymać pozycję międzynarodową i podkreślić swój status metropolitalny, przyznała byłym poddanym kolonialnym szerokie przywileje naturalizacyjne[42].

Gwałtowna zmiana kursu francuskiej polityki imigracyjnej nastąpiła w połowie lat 70. Kryzys naftowy z 1973 roku przyczynił się do załamania się gospodarek państw wysoko uprzemysłowionych, w tym również Francji. Wzrost bezrobocia skłonił rząd do podjęcia różnorodnych prób zatrzymania napływu imigrantów. W 1974 roku zahamowano imigrację spoza Wspólnoty Europejskiej. Wprowadzono również zakaz jednoczenia rodzin, jednakże cztery lata później Rada Stanu uznała go za nielegalny. Rząd francuski postanowił wówczas zmniejszyć populację imigrantów, przebywających na terytorium Francji. W 1977 roku Lionel Stoleru, minister ds. pracowników-imigrantów, zaproponował stworzenie systemu hojnych zachęt finansowych, tzw. pomocy repatriacyjnej (*l'aide au retour*) dla osób, które zdecydują się na powrót do kraju ojczystego. Okazało się, że wbrew intencjom ministerstwa, które propozycję kierowało przede wszystkim do imigrantów z Maghrebu, skorzystali z niej głównie Hiszpanie i Portugalczycy. Próbowano również stosować przymusową ekspatriację „osób zbędnych na rynku pracy", jednakże w latach 1978–1981 udało się w ten sposób wydalić zaledwie 5 tysięcy osób rocznie, głównie młodych Maghrebijczyków[43]. Zasadniczo te restrykcyjne regulacje przyniosły skutek odwrotny od zamierzonego: obawiając się utraty źródła utrzymania, imigranci z Afryki Północnej podjęli decyzję o osiedleniu się we Francji na stałe, a następnie zaczęli sprowadzać do tego kraju swoje rodziny. „Zamiast zniknąć bez śladu, stawali się coraz bardziej widoczni, wbrew obwieszczeniom kolejnych rządów, iż imigracja została zatrzymana"[44]. Wydawało się, że sprawnie działająca machina asymilacyjna zacięła się na imigrantach, pochodzących spoza Europy.

---

[42] Nie musieli oni spełniać warunku kilkuletniego zamieszkiwania na terytorium Francji. Po zakończeniu wojny w Algierii w 1962 r. o obywatelstwo mogli się ubiegać wszyscy Algierczycy, którzy mieszkali we Francji, mieli ponad 18 lat i złożyli „deklarację akceptacji". W 1967 r. zniesiono konieczność składania deklaracji, wprowadzono natomiast wymóg pięcioletniego zamieszkiwania na terytorium Francji.

[43] Notabene, w taki właśnie sposób rozwiązano problem polskich imigrantów w latach 30. Zob. A. Hargreaves, op.cit., s. 19.

[44] Ibidem, s. 26.

Kwestia imigracji zaczęła zajmować coraz istotniejsze miejsce w debatach politycznych[45].

Istotne zmiany przyniosło dojście do władzy socjalistów w 1981 roku. Pod koniec lat 70. wśród francuskiej lewicy coraz większą popularność zyskiwały „wielokulturowe" rozwiązania, wprowadzane przez Stany Zjednoczone, Kanadę czy Wielką Brytanię. „Prawo do różnicy" (*droit à la différence*) socjaliści mieli początkowo zamiar uwzględnić tylko w polityce wobec regionów, jednakże stopniowo objęli nim również imigrantów. Zrezygnowali na przykład z restrykcyjnej polityki imigracyjnej, na rzecz pragmatycznej polityki społeczno-ekonomicznego włączania (*insertion*) – imigrantów. W latach 1981–1982 dokonano legalizacji pobytu na terenie Francji 130 tysięcy cudzoziemców. Na obszarach, zamieszkanych przez imigrantów, utworzono Priorytetowe Strefy Edukacyjne (*Zones d'Education Prioritaires, ZEP*). Szkoły, znajdujące się w ich obrębie, uzyskały dodatkowe finansowanie oraz kadrę nauczycielską[46]. W tym samym roku zniesione zostało prawo z roku 1901 zakazujące tworzenia stowarzyszeń kulturalnych osobom nieposiadającym obywatelstwa francuskiego, co przyczyniło się do wzrostu aktywności imigrantów, którzy zaczęli się domagać ochrony swoich praw ekonomiczno-społecznych. Ich roszczenia wspierał rodzący się ruch antyrasistowski, reprezentowany przez takie organizacje, jak powstała w 1984 roku S.O.S. Racismé. W 1983 roku w proteście przeciwko dyskryminacji społeczno-ekonomicznej o podłożu rasowym odbył się tzw. Marsz Beurów (anagram słowa Arab, popularne określenie drugiego pokolenia imigrantów).

Odchylenie rozwiązań francuskich w kierunku wielokulturowości zostało jednak szybko skorygowane, w wyniku przechwycenia retoryki „prawa do różnicy" przez skrajną prawicę, na czele której stanął Jean-Marie Le Pen. Front Narodowy, na którego czele stał ten polityk, głosił, iż każdy ma prawo do różnicy, ale „we własnym kraju", zaś we Francji przysługuje ono przede wszystkim „wyjątkowemu narodowi francuskiemu". Na fali rosnącej ksenofobii Front Narodowy zdobył duże poparcie

---

[45] Martin Schain zauważa, że pominąwszy ustawę zakazującą dyskryminacji rasowej z 1972 r. (która zresztą odnosiła się przede wszystkim do kwestii antysemityzmu), między rokiem 1945 a 1980 nie powstała żadna ustawa dotycząca kwestii imigracji. Zob. M. Schain, *The National Front and Agenda Formation in France*. Paper prepared for delivery at the 1995 meeting of the European Community Studies Association, May 11–14, 1995, Charleston, South Carolina, dostępne na stronie aei.pitt.edu/7010/01/schain_martin_a.pdf. Powstawanie francuskiej „filozofii integracji" opisuje A. Favell w rozdziale *France: The Republican Philosophy of Intégration. Ideas and Politics in the 1980s*, [w:] *Philosophies of integration*..., s. 40–91.

[46] A. Hargreaves, op.cit., s. 195.

w wyborach municypalnych w 1983 roku[47]. Zgodnie z twierdzeniami prawicy, roszczenia imigrantów były wynikiem zbyt liberalnego podejścia do kwestii naturalizacji, w rezultacie którego w obrębie francuskiej wspólnoty politycznej znaleźli się „nieasymilowalni obcy". W połowie lat 80. debata publiczna zaczęła się koncentrować na prawie, dotyczącym obywatelstwa, czemu towarzyszył zanik wszelkich odwołań do „prawa do różnicy". Zostało ono zastąpione „prawem do upodobnienia się" (*droit á la resemblance*). Jak twierdzi Rogers Brubaker, „nigdzie indziej nie miało miejsca tak ostre przeniesienie środka ciężkości w debacie publicznej"[48]. W marcu 1986 roku wybory wygrały partie prawicowe. Nowy rząd Jacquesa Chiraca zadeklarował powrót do restrykcyjnej polityki imigracyjnej, przywrócenie przymusowych ekspatriacji oraz zmianę prawa o obywatelstwie.

Próba zniesienia automatycznego *ius soli* wywołała jednak protesty ze strony partii lewicowych i przedstawicieli Kościołów[49]. W czerwcu 1987 roku rząd zdecydował więc o powołaniu komisji ekspertów, na czele której stanął Marceau Long. Rok później komisja ta przedstawiła raport pt. *Étre Français aujourd'hui et demain* (*Być Francuzem dziś i jutro*). Zawarte w nim rekomendacje zostały uwzględnione w ustawie, zmieniającej Prawo o obywatelstwie z 22 czerwca 1993 roku. Znosiła ona zastosowanie podwójnego prawa ziemi w odniesieniu do dzieci, urodzonych we Francji, których jeden z rodziców urodził się w byłej kolonii. Dzieci, urodzone we Francji z rodziców, urodzonych w Algierii przed uzyskaniem przez nią niepodległości, mogły z niego skorzystać tylko wtedy, jeśli mogły udowodnić, że w momencie narodzin jedno z rodziców zamieszkiwało we Francji od 5 lat. Zreformowano również proste prawo

---

[47] C. Lloyd, H. Waters, *France*: *One culture, one people*, „Race&Class", Vol. 33, No. 3, 1990, s. 47–65. Zob. również Christophe Bertossi, How does the French Republic deal with Ethno-Cultural and Religious Diversity? Working Paper No. 38, Trustee Fund for the Advancement of Scholarship, 2006, dostępne na stronie: www.aup.fr/pdf/WPSeries/AUP_wp38–Bertossi.pdf.

[48] R. Brubaker, *Return of Assimilation…*, s. 537. Françoise Gaspard i Claude Servan-Schreiber zauważyli: „Od Dreux po Marsylię, od Roubaix po Grenoble, od Mulhouse do Tulonu, nasz kraj doświadczył silnego kryzysu politycznego – nieoczekiwanego i ostrego rasizmu ideologicznego w czasie kampanii wyborczej. W ciągu kilku tygodni obecność cudzoziemców stała się istotną kwestią, zakłócając lokalne wybory i zaciemniając ich prawdziwy cel". Zob. tychże, *La fin des immigrés*, Seuil, Paris 1984, [cyt. za:] *Muslims in the EU – Cities Report: France, Preliminary research report and literature survey*, Open Society Institute, EU Monitoring and Advocacy Program, 2007, s. 72, dostępne na stronie: http://www.eumap.org/topics/minority/reports/eumuslims/background_reports/download/france/france.pdf.

[49] P. Weil, *A. Spire*, op.cit, s. 198.

ziemi: dzieci, urodzone we Francji z rodziców-obcokrajowców, mogły zadeklarować chęć uzyskania obywatelstwa między 16. a 21. rokiem życia przed sądem, burmistrzem, bądź w lokalnym komisariacie.

W toku debat nad Ustawą o obywatelstwie krystalizował się francuski model integracji imigrantów. Odrzucenie „prawa do różnicy" zostało wzmocnione odwołaniem do etosu republikańskiego, który wykluczał istnienie ciał pośredniczących między państwem a obywatelem, podkreślał natomiast autonomię jednostki w jej relacjach z państwem oraz egalitarny charakter owych relacji[50]. Tym samym zaakcentowano historyczną odmienność rozwiązań francuskich i niemożność przeszczepienia „anglo-saksońskiego" modelu integracji imigrantów. Za najważniejszy wskaźnik integracji uznano formalną przynależność do wspólnoty politycznej, dlatego też utrudniono jej osiąganie. Założono, że państwo francuskie ma silną, wyraźną i dominującą kulturę polityczną, którą kandydat na obywatela musi zaakceptować[51]. W 1991 roku świeżo powołana rządowa Wysoka Rada ds. Integracji (*Haut Conseil à l'Intégration*) nakreśliła francuską logikę integracji w następujący sposób: „Naszą koncepcję przenikają zasady tożsamości i równości, których źródła tkwią w Rewolucji i Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, opiera się ona zatem na równości jednostek w obliczu prawa, bez względu na ich pochodzenie, rasę czy religię… oraz na wykluczeniu instytucjonalnego uznania mniejszości"[52].

3.2. Brytyjska polityka integracji imigrantów w latach 1945–1990

Masowy napływ imigrantów z byłych kolonii na Wyspy Brytyjskie po II wojnie światowej umożliwiła specyficzna konstrukcja brytyjskiego prawa o obywatelstwie. Pierwsze regulacje, dotyczące kwestii obywatelstwa, zostały wprowadzone w Wielkiej Brytanii dopiero w 1948 roku, w reakcji na wprowadzenie analogicznych uregulowań przez Kanadę, Indie i Pakistan, jednakże pozostawały one niezwykle liberalne. Zgodnie z *British Nationality Act,* mieszkańcy byłego Imperium, nawet jeśli stali się obywatelami nowo powstałych państw, nie tracili statusu brytyjskich

[50] M. Tribalat, *De l'immigration a l'assimilation, Enquete sur les populations d'origine etrangere en France*, Editions La Découverte/INED, Paris 1996, s. 254.

[51] A. Favell, *Philosophies…*, s. 47.

[52] Haut Conseil à l'Intégration. Pour un Modèle Français d'Intégration, La Documentation Française, Paris 1991, s. 19.

poddanych i jako obywatele Commonwealthu zachowywali prawo wjazdu do Wielkiej Brytanii, osiedlenia się tam oraz podjęcia legalnej pracy[53]. Restrykcje miały charakter administracyjny: brytyjskim konsulatom nakazano ograniczenie ilości wydawanych „dokumentów podróży", starano się również prowadzić politykę dezinformacji na temat istniejących możliwości wjazdu. Priorytetem było utrzymywanie imigracji na takim poziomie, by możliwa była asymilacja przybyszów, przy czym z zasady niechętnie podchodzono do wpuszczania na teren Wielkiej Brytanii osób o niebiałym kolorze skóry[54]. W latach 1946–1952 do Wielkiej Brytanii przyjeżdżało rocznie około 2 tysięcy imigrantów.

Jednakże podobnie jak Francja, Wielka Brytania cierpiała na niedostatek taniej siły roboczej, potęgowany dużą skalą emigracji Brytyjczyków do byłych kolonii[55]. Stąd też rząd brytyjski nie ograniczał wjazdu imigrantów zbyt energicznie. Główny wysiłek został skierowany na werbowanie pracowników z Irlandii i Europy Wschodniej. Trzecim źródłem siły roboczej stał się tzw. Nowy Commonwealth: Karaiby i Azja Południowa, jednak korzystano z niego raczej niechętnie. Pracodawcy nie prowadzili aktywnej akcji rekrutacyjnej. Akcję sprowadzania kuzynów i sąsiadów ze swoich wiosek na wakujące miejsca pracy rozpoczęli ci, którym udało się pozostać po wojnie w Wielkiej Brytanii. Do końca 1955 roku w Wielkiej Brytanii znalazło się około stu tysięcy imigrantów, z czego przybysze z Azji Południowej stanowili około jednej trzeciej. W latach 1957–1958 z samego tylko Pakistanu przyjechało jedenaście tysięcy osób (tzw. *Asian surge*).

---

[53] Był to sposób na utrzymanie pozorów mocarstwowości Wielkiej Brytanii i jej wpływów na arenie międzynarodowej. Jak zaś zauważył sir David Hent, „W tym samym momencie, kiedy byśmy powiedzieli, że musimy trzymać się z dala od tych czarnych kolesi, cały Commonwealth wyleciałby w powietrze", [cyt. za:] P. Kathleen, *Whitewashing Britain. Race and Citizenship in the Postwar Era*, Cornell University Press, Ithaca, London 1997, s. 142.

[54] Szczegółowego omówienia brytyjskiego prawa imigracyjnego dokonał Ian R.G. Spencer w: *British Immigration Policy since 1939. The Making of Multi–Racial Britain*, Routledge, London 1997. Zob. również: R. Hansen, *Citizenship and Immigration in Post–war Britain*, Oxford University Press, Oxford 2004. Hansen, korzystając z materiałów archiwalnych, pokazał przekształcenia brytyjskiej polityki imigracyjnej, od stosunkowo liberalnej w latach 50., do takiej, która stała się „niezamierzenie, lecz skutecznie rasistowska".

[55] W ciągu kolejnych dwóch dekad do krajów tzw. starego Commonwealthu wyemigrowało ponad półtora miliona Brytyjczyków. Zob. L. McDowell, *Workers, migrants, aliens or citizens? State constructions and discourses of identity among post–war European labour migrants in Britain*, „Political Geography", No. 22, 2003, s. 863–886.

Początkowo imigracja była uważana za zjawisko korzystne ze względów ekonomicznych i nie stanowiła pierwszoplanowego problemu politycznego. Zarówno wśród elit politycznych, jak i w społeczeństwie, dominowało przekonanie, że „ciemnoskórzy obcy" dostosują się do brytyjskiej kultury i obyczajów. Indywidualnej asymilacji imigrantów miało sprzyjać otwarte nastawienie ze strony społeczeństwa przyjmującego: w latach 50. kładziono duży nacisk na edukowanie Brytyjczyków w kwestii pożytków, płynących z obecności imigrantów. Uznawano, że „kolorowi będą się wydawać mniej obcy, jeśli Brytyjczycy dowiedzą się o pochodzeniu i aspiracjach kolonialnego imigranta". Ponadto, zgodnie z modnymi wówczas teoriami funkcjonalistycznymi, zakładano, że wzajemne dostosowanie będzie przebiegać bezkonfliktowo[56]. Ciągły napływ imigrantów powodował jednak coraz większe napięcia społeczne: w 1959 roku na terytorium Wielkiej Brytanii przebywało około 336 tysięcy imigrantów, zaś w ciągu kolejnych trzech lat liczba ta wzrosła do pół miliona. Wydarzeniem, które przyczyniło się do zdyskredytowania założenia o niezakłóconej asymilacji imigrantów, były zamieszki na tle rasowym, do których doszło między 23 sierpnia a 2 września 1958 roku w Nottingham, a następnie w londyńskiej dzielnicy Notting Hill. Późniejsze analizy, wykonane na zamówienie rządu, wskazały, że ich podłożem była przede wszystkim rywalizacja o mieszkania i miejsca pracy oraz niechętny stosunek miejscowej ludności do imigrantów. Nastroje podgrzewali radykalni konserwatyści, skupieni wokół Enocha Powella, którzy postrzegali imigrację „kolorowych" jako zagrożenie dla „samej tkanki brytyjskiego społeczeństwa".

Odpowiedzią rządu brytyjskiego było – rozważane od pewnego czasu, ale dotąd nieuznawane za kwestię naglącą – zaostrzenie przepisów imigracyjnych. W 1962 roku wszedł w życie *Commonwealth Immigrants Act*. Ustawa wprowadzała z dniem 1 lipca 1962 roku trzy kategorie przepustek wjazdowych (voucherów): kategoria A dotyczyła osób, które miały już zapewnioną pracę, kategoria B – osób, które posiadały szczególnie poszukiwane kwalifikacje, kategoria C odnosiła się do niesprecyzowanej grupy osób, którym vouchery miały być wydawane w zależności od potrzeb brytyjskiej gospodarki. Szybko się okazało, że system ten jest nieszczelny: wiele brytyjskich fabryk nadal poszukiwało pracowników, zwłaszcza w zawodach niechętnie obsadzanych przez rodzimych praco-

[56] Ch. Waters, *Dark Strangers in Our Midst*: *Discourses of Race and Nation in Britain, 1947–1963*, „The Journal of British Studies", Vol. 36, No. 2, 1997, s. 207–238.

biorców, więc pracodawcy chętnie wystawiali zaświadczenia, pozwalające na zdobycie przepustek[57].

Paradoksalnie, to właśnie ta regulacja przyczyniła się do ukonstytuowania się na terenie Wielkiej Brytanii społeczności imigranckich. Uniemożliwiając przyjazd nowych imigrantów, ustawa zagroziła zatrzymaniem dopływu dochodów dla przebywających w kraju pochodzenia cudzoziemskich pracowników ich rodzin i skłoniła tymczasowych rezydentów do osiedlenia się w nowej ojczyźnie na stałe. Zaniepokojeni nowymi obostrzeniami imigranci, zwłaszcza z Azji Południowej, zaczęli sprowadzać do Wielkiej Brytanii swoje rodziny, przede wszystkim bliższych i dalszych krewnych płci męskiej. W czasie „gorączki bicia zakazu" (*beat–the–ban rush*), od lipca 1960 roku do czerwca roku 1962, do Wielkiej Brytanii przyjechało tyle samo ludzi, ile w ciągu poprzednich 15 lat. Z tego powodu w ciągu następnych kilku lat wprowadzone zostały kolejne obostrzenia prawa imigracyjnego: w 1965 roku zniesiono system przepustek oraz zakazano sprowadzania dalszych krewnych i dzieci w wieku powyżej 16 lat, zaś Ustawa imigracyjna z 1971 roku ostatecznie ukróciła prawa mieszkańców Commonwealthu do osiedlania się w Wielkiej Brytanii[58]. Pomimo tych restrykcji, w latach 1962–1989 do Wielkiej Brytanii wjeżdżało rocznie od 30 do 50 tysięcy imigrantów. Przyczyną tego stanu rzeczy był fakt, iż ani *Immigration Act* z 1962 roku, ani ustawa z roku 1971 nie zanegowały prawa imigrantów do sprowadzania najbliższej rodziny. Po 1965 roku główny trzon imigracji stanowiły kobiety z małymi dziećmi, zaś jej wielkość zależała od chęci i możliwości finansowych poszczególnych grup imigrantów.

Kluczowym momentem kształtowania się brytyjskiego modelu integracji było dojście do władzy laburzystów w 1964 roku. Wbrew wyborczym obietnicom, utrzymali oni w mocy restrykcyjne zapisy imigracyjne, jednak równocześnie zaczęli kłaść nacisk na konieczność wypracowania polityki włączania do społeczeństwa tych imigrantów, którzy zdążyli się już osiedlić na terytorium państwa brytyjskiego. Ówczesny wiceminister

---

[57] Zob. B. Dahya, *South Asians as economic migrants in Great Britain*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 11, No. 4, 1988, s. 439–455.

[58] Ustawa ta wprowadzała podział na *patrials i non-patrials*. Do tej pierwszej grupy należeli obywatele brytyjscy lub Commonwealthu, urodzeni lub naturalizowani w Wielkiej Brytanii i posiadający rodziców i dziadków urodzonych bądź naturalizowanych w Wielkiej Brytanii, a także obywatele brytyjscy i Commonwealthu, którzy mieszkali od 5 lat na terenie Królestwa. *Non–patrials*, niezaliczający się do wymienionych kategorii, mogli pracować w Wielkiej Brytanii, ale nie posiadali prawa do sprowadzenia rodziny. Zob. A. Dummett, *United Kingdom*, [w:] R. Bauböck et al. (ed.), *Acquisition and Loss of Nationality*..., s. 551–585.

spraw wewnętrznych Roy Hattersley stwierdził, że „bez kontroli integracja jest niemożliwa", zaś „bez integracji kontrola jest moralnie nie do obrony"[59]. Zasady nowej polityki zakreślił w 1966 roku, w słynnym dziś przemówieniu, ówczesny minister spraw wewnętrznych Roy Jenkins. Stwierdził on, że Wielka Brytania nie potrzebuje polityki asymilacji w postaci „'tygla', który przerobi nas wszystkich według jednego wzoru, czyniąc z nas kalki jakiegoś źle pojętego stereotypu Anglika". Zaznaczył również, że integracja nie oznacza „utraty przez imigrantów ich własnych narodowych cech czy kultury", definiując ją „nie jako spłaszczający proces uniformizacji, ale jako kulturową różnorodność, połączoną z równością szans w atmosferze wzajemnej tolerancji". Obowiązek integracji miał spoczywać nie tylko na imigrantach, miał stać się zadaniem dla całego społeczeństwa, zgodnie z założeniem, że „integracja to proces dwukierunkowy"[60]. Niebagatelny wpływ na kształtowanie polityki integracji, opartej na stosunkach rasowych, miał opublikowany w 1969 roku raport z badań *Citizenship and Colour (Kolor i obywatelstwo)*[61]. W podsumowaniu tego dokumentu Jim Rose, przewodniczący zespołu badawczego i jeden z założycieli organizacji Runnymede Trust stwierdził, iż „Społeczeństwo, które dało innym przykład, dokonując ewolucji form demokratycznych, w ramach których szanuje się jednostkę i które pokazało, jak należy łączyć tolerancję z różnicą zdań, stoi teraz przed szansą stworzenia nowego wzoru, za pomocą którego może udowodnić, że ludzie różnych ras mogą żyć razem w sprawiedliwości i harmonii".

Konkretną realizacją założeń nowej polityki integracji imigrantów było powołanie Narodowego Komitetu ds. Imigrantów ze Wspólnoty Narodów (*National Committee for Commonwealth Immigrants*), na którego czele stanął arcybiskup Canterbury. W jego składzie znaleźli się również reprezentanci ugrupowań imigranckich. Szkielet polityki integracyjnej stworzyły przede wszystkim ustawy, tworzące system ochrony przed dyskryminacją rasową. Akomodując przykład rodzącej się amerykań-

---

[59] [Cyt. za:] J. Rex, *The National Management of Migration Flows*: *The British Experience*, dostępne na stronie: www.uv.es/CEFD/12/Rex.pdf.

[60] R. Jenkins, *Essays*..., s. 267.

[61] E.J.B. (Jim) Rose et al., *Colour and Citizenship*: a Report on British Race Relations, Oxford University Press, London 1969. Zob. Również: A. Lester, *Nailing the Lie and Promoting Equality*. Jim Rose Lecture, 15 October 2003, dostępne na stronie: http://www.runnymedetrust.org/uploads/events/aLesterSpeech.pdf. Lester omawia okoliczności powstania raportu oraz zalążków odpowiedzialnej za jego stworzenie organizacji pozarządowej Runnymede Trust. W późniejszym okresie odegrała ona istotną rolę w kształtowaniu dyskursu dotyczącego wielokulturowego społeczeństwa, publikując m.in. raporty: Islamophobia: a Challenge for Us All (1997) oraz The Future of Multi-Ethnic Britain (2000).

skiej walki z rasizmem, brytyjscy politycy uznali, że główną przeszkodą na drodze do integracji, pojmowanej jako zapewnienie „równych szans w duchu wzajemnej tolerancji", są utrzymujące się nierówności rasowe w dostępie do sfery publicznej[62]. Zadaniem państwa miało być zwalczanie dyskryminacji oraz sterowanie relacjami między mniejszościami a białą większością.

W 1965 roku weszła w życie pierwsza Ustawa o stosunkach rasowych (*Race Relation Act*). Definiowała ona dyskryminację rasową jako gorsze traktowanie ludzi z powodu ich koloru skóry, rasy, bądź pochodzenia etnicznego czy narodowego. Zgodnie z tą ustawą, nie można było zabronić komukolwiek wstępu do miejsc publicznych, takich jak hotele, puby, restauracje, kina, środki transportu lub do jakiegokolwiek miejsca, którym zarządzanie leży w gestii władz publicznych. Ustawa jedynie w niewielkim stopniu zabraniała dyskryminacji w polityce mieszkaniowej, nie znalazły się w niej również zapisy, dotyczące dyskryminacji na rynku pracy. Podżeganie do nienawiści rasowej uznano za przestępstwo, jednakże jego ściganie było uzależnione od zgody Prokuratora Generalnego. Powołany też został nowy organ, Rada Stosunków Rasowych (*Race Relations Board,* RRB), którego rolą było nadzorowanie implementacji ustawy i powstała sieć lokalnych komitetów, pełniących funkcje badawcze i koncyliacyjne. Rada mogła reagować na zażalenia, relacjonując przypadki naruszania prawa Prokuratorowi Generalnemu, który następnie mógł podać sprawę do sądu, jednakże zdecydowanie preferowane było postępowanie koncyliacyjne.

Kolejna ustawa, uchwalona trzy lata później, utrzymywała definicję dyskryminacji rasowej, o której jest mowa powyżej, jednak rozszerzała zakres obowiązywania regulacji antydyskryminacyjnych. Zakazywała ona dyskryminacji w zatrudnieniu, dostarczaniu dóbr, usług lub pomocy, w polityce mieszkaniowej, w związkach zawodowych oraz w reklamie. Większość jej przepisów nie dotyczyła jednak funkcji, pełnionych przez rząd i usług przezeń dostarczanych. Liczebność Rady Stosunków Rasowych została zwiększona z 3 do 12 członków i przyznano jej prawo bezpośredniego zwracania się do sądów. Jej funkcje obejmowały zapewnienie przestrzegania ustawy, badanie zażaleń, ustalanie porozumień oraz wchodzenie na drogę sądową, jeśli prawo zostało naruszone. Ustawa powoływała również Komisję Stosunków Wspólnotowych (*Community Relations Commission*), której zadaniem była promocja harmonijnych stosunków w ramach wspólnot lokalnych, prowadzenie badań i artykułowanie rekomendacji dla rządu oraz pomoc w powoływaniu lokalnych stowarzyszeń,

[62] E. Bleich, *Continuity as the Path to Change…*

w tym również sieci komitetów stosunków wspólnotowych. Skuteczność wprowadzonych w 1968 roku rozwiązań ograniczała zasada intencyjności dyskryminacji – według niej nie wystarczało udowodnić faktu dyskryminacji, należało również dowieść, że była ona zamierzona.

Ustawa z 1976 roku wprowadziła kolejne zakazy dyskryminacji w polityce mieszkaniowej, edukacji, zatrudnieniu, szkoleniach zawodowych, przy wynajmie lokali oraz w usługach. Uwzględniła ona dwie formy dyskryminacji: bezpośrednią i pośrednią. Dyskryminacja bezpośrednia przejawiała się w gorszym traktowaniu osoby z powodu jej rasy, natomiast dyskryminacja pośrednia polegała na nakładaniu na kogoś obowiązku spełnienia warunku, który sam w sobie nie miał nic wspólnego z rasą, ale który miał nieproporcjonalnie duży wpływ na jakąś grupę rasową, co oznaczało, że osoba z tej grupy ponosi szkody z tego powodu. Ustawa definiowała ponadto pojęcie wiktymizacji (*victimisation*), które było rozumiane jako gorsze traktowanie osoby, która poskarżyła się na dyskryminację lub pomagała w złożeniu takiej skargi. Zakazywała zmuszania kogokolwiek do dyskryminacji innych lub udzielania pomocy w dyskryminowaniu. Skargi mogły być składane bezpośrednio – a nie, jak w poprzednich ustawach, za pośrednictwem Komisji – do sądów pracy, sądów okręgowych w Anglii i Walii oraz do sądów szeryfa w Szkocji. W odróżnieniu od poprzednich regulacji, ustawa z 1976 roku skupiała się na zwalczaniu dyskryminacji rasowej za pośrednictwem formalnych procedur prawnych. Dyskryminacja nadal była jednak dozwolona w określonych przypadkach, takich, w których przynależność do określonej grupy rasowej była rzeczywistym wymogiem w pracy, na przykład w aktorstwie. Wyjątki obejmowały również niektóre funkcje rządu w dziedzinie polityki imigracyjnej, w policji i w więzieniach.

Najważniejszą innowacją, wprowadzoną w ustawie z 1976 roku, było powołanie Komisji Równości Rasowej (*Commission of Race Equality*), która zastąpiła zarówno Radę Stosunków Rasowych, jak i Komisję Stosunków Wspólnotowych. Przypisano jej trzy zadania: eliminację dyskryminacji rasowej, promowanie równości szans i dobrych stosunków między osobami, pochodzącymi z różnych środowisk rasowych oraz dokonywanie ewaluacji efektywności ustawy (zostały one przeprowadzone w 1985, 1991 i 1998 roku). Komisja mogła kierować sprawy do sądu, prowadzić formalne dochodzenia w organizacjach i w razie wykrycia naruszenia ustawy, wystosować notę wymuszającą. Działania Komisji uzupełniała sieć lokalnych Komitetów Równości Rasowej: na początku lat 90. było ich 91[63].

[63] Szczegółową historię powstawania każdej z ustaw, jej treść i omówienie, można znaleźć na stronie Komisji Równości Rasowej CRE, której zawartość została obecnie

Wszystkie trzy ustawy o stosunkach rasowych przyznawały duże kompetencje w dziedzinie wprowadzania polityki antydyskryminacyjnej władzom lokalnym, przy współpracy z siecią Komitetów. Samorządy lokalne od początku stanowiły ważne ogniwo w realizacji polityki integracji. Zgodnie z Ustawą o samorządzie lokalnym szkoły, które musiały zatrudnić dodatkowy personel „w związku z obecnością imigrantów z Commonwealthu, którzy odróżniają się od reszty społeczeństwa językiem lub kulturą", otrzymały dodatkowe finansowanie[64]. Już w 1966 roku rząd przeznaczył specjalne fundusze dla samorządów, prowadzących działania, adresowane do mniejszości etnicznych. W 1969 roku ustanowiono Program Miejski, którego celem było zwalczanie dyskryminacji na obszarach o dużej koncentracji mniejszości etnicznych. Na przełomie lat 70. i 80. samorządy zaczęły przeprowadzać szkolenia z prawa antydyskryminacyjnego, wprowadzać regulacje, które promowały firmy, stosujące politykę równego zatrudnienia oraz wdrażać wielokulturowe programy w lokalnych szkołach. Hojnie finansowały również organizacje etniczne i starały się zapewniać osobom, należącym do mniejszości etnicznych, równy dostęp do usług.

Kluczową rolę w kształtowaniu polityki równości rasowej odgrywały ponadto sądy, interpretujące wyżej wymienione ustawy. Specyfiką brytyjskiego systemu prawnego jest włączanie w korpus prawa precedensowych wyroków sądowych. Ogromne znaczenie dla ewolucji stosunków rasowych miał wyrok w sprawie „Mandel przeciwko Dowell Lee" z 1983 roku. Izba Lordów (będąca najwyższą instancją apelacyjną) rozstrzygnęła na korzyść ucznia pozew przeciwko szkole, która zakazała mu noszenia sikhijskiego turbanu. Lordowie uznali, że jest to przypadek dyskryminacji na tle etnicznym. W uzasadnieniu wyroku sprecyzowano definicję grupy etnicznej: „Aby grupa stanowiła grupę etniczną w rozumieniu Ustawy o stosunkach rasowych z 1976 roku, musi się uważać oraz być uważana przez innych za odrębną wspólnotę o specyficznych cechach. Niektóre z tych cech są istotne, inne nie, ale jedna lub więcej z nich zostaje za takową uznana i służy odróżnieniu grupy od otaczającego ją społeczeństwa. Warunki, które wydają się istotne, to: (1) długa wspólna historia, która w świadomości grupy odróżnia ją od innych grup i której pamięć jest piastowana; (2) własna tradycja kulturowa, łącznie z obyczajami rodzinnymi i społecznymi oraz manierami, często, choć niekoniecznie, łączonymi z przestrzeganiem zasad religii.

---

przeniesiona na stronę Komisji Równości i Praw Człowieka: http://www.equalityhumanrights.com.

[64] E.J.B. (Jim) Rose et al., *Colour and Citizenship…*, s. 386.

Poza tymi dwiema podstawowymi cechami, istotne są cechy następujące: (3) wspólne pochodzenie geograficzne lub pochodzenie od małej liczby wspólnych przodków; (4) wspólny język, niekoniecznie ograniczający się do tej grupy; (5) wspólna literatura, charakterystyczna dla danej grupy; (6) wspólna religia, odróżniająca daną grupę od grup sąsiednich bądź od reszty społeczeństwa; (7) status mniejszości lub bycie represjonowaną lub dominującą grupą w ramach szerszego społeczeństwa, na przykład zarówno lud podbity, jak i zdobywcy mogą stanowić grupę etniczną". Kulturowa koncepcja „pochodzenia etnicznego" została wyraźnie oddzielona od biologicznej koncepcji „rasy". Akcent przeniesiono z wymogu unikania dyskryminacji w stosunku do jednostek na obowiązek akomodacji praktyk etnicznych[65]. Tym samym prawnie uznano istnienie w społeczeństwie brytyjskim wielu kultur.

Jednocześnie, zgodnie z formułą, głoszącą, że „nie ma integracji bez kontroli imigracji", Wielka Brytania konsekwentnie zaostrzała prawo imigracyjne. W 1965 roku zniesiono system przepustek i zakazano sprowadzania dalszych krewnych oraz dzieci w wieku powyżej 16 lat, zaś w roku 1971 ostatecznie ograniczono prawa mieszkańców Commonwealthu do osiedlania się w Wielkiej Brytanii[66]. W roku 1980, za pomocą „reguły priorytetu" (*Primary Purpose Rule*) zabroniono wjazdu do Wielkiej Brytanii narzeczonych lub małżonków osób mieszkających już na Wyspach Brytyjskich , o ile nie mogli oni udowodnić, że małżeństwo nie zostało zawarte w celu zdobycia prawa wjazdu. Starsi krewni mogli wjechać na terytorium brytyjskie tylko wtedy, gdy udowodnili, że są uzależnieni od pomocy rodziny, mieszkającej w Wielkiej Brytanii. Rok później parlament przegłosował nową Ustawę o obywatelstwie. Upraszczała ona definicję obywatelstwa i likwidowała bezwarunkowe prawo ziemi. Po 1 stycznia 1983 roku dziecko, urodzone na terytorium Wielkiej Brytanii, uzyskiwało obywatelstwo tylko wtedy, gdy jeden z rodziców był obywatelem brytyjskim lub posiadał prawo bezwarunkowego pobytu. Wszystkie restrykcje, wprowadzone między latami 1962 a 1983, miały ograniczyć,

---

[65] J. Stavo-Debauge, *Mobilising statistical powers for action against discrimination: the case of the United Kingdom*, „International Social Science Journal", Vol. 57, No. 183, 2005, s. 43–55.

[66] Ustawa ta wprowadzała podział na *patrials:* obywateli brytyjskich lub Commonwealthu, którzy byli urodzeni lub naturalizowani w Wielkiej Brytanii i mieli rodziców i dziadków, urodzonych bądź naturalizowanych w Wielkiej Brytanii oraz obywateli brytyjskich i Commonwealthu, którzy mieszkali od 5 lat na terenie Królestwa. *Non–patrials*, niezaliczający się do wymienionych kategorii, mogli pracować w Wielkiej Brytanii, ale nie posiadali prawa sprowadzenia rodziny.

a następnie zatrzymać napływ „kolorowych" imigrantów z Afryki, Karaibów i subkontynentu indyjskiego[67].

Tymczasem idea wielokulturowości rozwijała się najprężniej w sferze edukacji. Wielorasowy i wieloetniczny charakter społeczeństwa brytyjskiego najbardziej uwidaczniał się w szkołach, co było związane z wejściem w wiek szkolny drugiego pokolenia imigrantów[68]. W 1985 roku został opublikowany raport Komisji ds. Edukacji Dzieci z Mniejszości Etnicznych, znany jako raport Swanna (od nazwiska przewodniczącego tego organu)[69]. Zadaniem Komisji było zbadanie związku między wykształceniem, zapewnianym przez brytyjski system edukacyjny, a wielokulturową i wieloetniczną naturą społeczeństwa brytyjskiego. Raport zalecał wprowadzenie wielokulturowej edukacji we wszystkich szkołach i zwracał uwagę na fakt, że rasizm ma wpływ na osiągnięcia edukacyjne dzieci, pochodzących z mniejszości etnicznych. Pomimo tego, że praktyczne wskazówki raportu zostały zrealizowane jedynie w niewielkim stopniu, dokument ten można uznać za manifest rodzącej się brytyjskiej polityki wielokulturowości. W jego pierwszym rozdziale zarysowano bowiem podstawowe założenia ideologiczne, dotyczące kształtu ładu społecznego i pożądanej struktury społeczeństwa. Silnie podkreślono znaczenie grup etnicznych: „Dzięki urodzeniu, wyborowi lub przypadkowi jesteśmy członkami wielu różnych 'grup'. (...) Członkostwo w konkretnej grupie etnicznej jest jednym z najważniejszych aspektów jednostkowej tożsamości". Komisja stwierdziła również, że w trakcie prowadzenia badań wielokrotnie doświadczyła siły poczucia tożsamości etnicznej, natomiast niewiele wskazywało na to, by różnice etniczne „zanikały w zetknięciu ze stylem życia grupy większościowej".

W drugiej części raportu zostały zanalizowane dwa ekstremalne modele stosunków między grupą większościową a grupami mniejszościowymi: asymilacja i separacja. Asymilacja oznacza, że grupa mniejszościowa musi utracić swe charakterystyczne cechy i podporządkować się grupie większościowej, natomiast w wyniku separacji między rozdzielonymi grupami nie zachodzą niemal żadne interakcje. W opinii ekspertów Komisji żadne z tych rozwiązań nie stanowiło sprawiedliwej ani praktycznej podstawy dla budowy wielorasowego społeczeństwa. Uzna-

---

[67] I. Spencer, *British Immigration Policy...*, s. 151.

[68] S. Tomlinson, *A Note on the Education of Ethnic Minority Children in Britain*, „International Migration Review", Vol. 16, No. 3., 1982, s. 646–660.

[69] Education for all. Report of the Committee of Enquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups (The Swann Report), Her Majesty's Stationery Office, London 1985, dostępny na stronie domowej Dereka Gilliarda, poświęconej brytyjskiej edukacji: http://www.kbr30.dial.pipex.com/documents/docs3/swann01.shtml.

no, że świadoma polityka asymilacji będzie zaprzeczeniem fundamentalnej wolności jednostek, by odróżniać się w tych aspektach życia, gdzie żaden pojedynczy styl nie może być uznany za uniwersalnie właściwy, natomiast separacja może podważyć fundamentalną zasadę spójności społecznej. Komisja doszła do wniosku, że „Wielorasowe społeczeństwo, takie, jak nasze, będzie w rzeczywistości funkcjonować najbardziej efektywnie i harmonijnie w oparciu o pluralizm, który umożliwia, wymaga i zachęca członków wszystkich grup etnicznych, zarówno mniejszościowych, jak i większościowej, do pełnego uczestnictwa w kształtowaniu społeczeństwa w ramach powszechnie akceptowanych wartości, praktyk i procedur, jednocześnie zaś zezwala, a jeśli trzeba, wspiera wspólnoty, należące do mniejszości etnicznych, w podtrzymywaniu ich odrębnych tożsamości etnicznych w owych wspólnych ramach". Zalecana w raporcie wielokulturowość miała się wyrażać nie tylko w uznaniu znaczenia tożsamości etnicznych, lecz również w rezygnacji z koncepcji kultury dominującej. Grupa większościowa, na którą składało się gros społeczeństwa brytyjskiego, została uznana za jedną z grup etnicznych, która w „prawdziwie pluralistycznym społeczeństwie nie może liczyć na to, iż obecność grup mniejszościowych pozostawi ją nietkniętą i niezmienioną". Również grupy mniejszościowe nie mogą zachować wszystkich elementów własnej kultury i stylu życia, gdyż „w wielu przypadkach mogłoby to uniemożliwić przyjęcie wartości, podzielanych w szerszym społeczeństwie pluralistycznym". W opinii Komisji „prawdziwie pluralistyczne społeczeństwo jest zarazem spójne pod względem społecznym i zróżnicowane pod względem kulturowym".

Pozostała część raportu została poświęcona opisowi aktualnego stanu społeczeństwa brytyjskiego, w którym „wielu członków grupy większościowej wydaje się nie pojmować znaczenia jego wielorasowego charakteru" lub „dąży do budowy społeczeństwa wielorasowego zgodnie z założeniami asymilacjonizmu". Podstawową przeszkodą w budowie pluralistycznego społeczeństwa jest według tego dokumentu rasizm, w dużej mierze „nieintencjonalny", który przenika system szkolny. Zarówno uczniowie z grupy większościowej, jak i nauczyciele, stereotypizują uczniów z mniejszości etnicznych, używają rasistowskiego języka oraz „traktują noszenie turbanu lub niejedzenie mięsa jako rezultat jednostkowych wyborów, które można zmienić za pomocą 'delikatnej perswazji'". Odnosząc się również do wcześniejszych badań, eksperci Komisji stwierdzili, że „dzieci o różnym pochodzeniu etnicznym, uczone w tej samej, wieloetnicznej klasie przez tego samego nauczyciela, prawdopodobnie wyniosą bardzo różne doświadczenia edukacyjne". Komisja

podkreśliła również ogromny wpływ mediów na powstawanie takich uprzedzeń.

Raport Swanna zwracał uwagę, iż najbardziej szkodliwą formą rasizmu jest rasizm instytucjonalny, który należy rozumieć jako „sposób, w jaki szereg od dawna istniejących systemów, praktyk i procedur, funkcjonujących zarówno w sferze edukacji, jak i w obrębie szerszego społeczeństwa, powstałych i zaprojektowanych w celu zaspokojenia potrzeb i aspiracji stosunkowo homogenicznego społeczeństwa, obecnie nie tylko nie jest w stanie uwzględnić wielorasowej natury dzisiejszej Brytanii, lecz także może ignorować interesy wspólnot, należących do mniejszości etnicznych, lub nawet im szkodzić. Wiele z tych praktyk(...) początkowo miało dobry cel i w żadnej mierze nie miały być one rasistowskie, jednakże obecnie przynoszą rasistowskie rezultaty, gdyż pozbawiają członków mniejszości etnicznych równego dostępu do szeregu szans, które większość uznaje za oczywiste, lub odbierają im prawo do decydowania o przyszłości społeczeństwa, którego są integralną częścią". Pluralistyczne społeczeństwo powinno zwalczać nie tylko indywidualne uprzedzenia, lecz również „klimat rasizmu".

Na zjawisko rasizmu przedstawicieli instytucji państwowych zwracał uwagę wcześniejszy raport Scarmana opublikowany po zamieszkach, jakie wybuchły w kwietniu 1981 roku w południowej dzielnicy Londynu, Brixton. Stwierdzono w nim, że przyczyną „najgorszego załamania porządku społecznego w tym stuleciu" były poważne problemy społeczne i ekonomiczne mieszkańców, jak również to, że „upośledzenie na tle rasowym pozostaje faktem życia społecznego Wielkiej Brytanii". Przede wszystkim jednak raport krytykował prowokacyjne postępowanie części policjantów („zepsutych jabłek"), takie, jak masowe i nieuzasadnione zatrzymywanie i sprawdzanie „czarnej młodzieży" i rekomendował poprawę stosunków między społecznościami etnicznymi a policją, na przykład poprzez rekrutację policjantów, pochodzących z owych społeczności. W reakcji na zalecenia, zawarte w raporcie, powołano organ, zajmujący się skargami przeciwko policji[70]. W raporcie Scarmana nie odwoływano się jednak do „rasizmu instytucjonalnego", zwracając raczej uwagę na „upośledzenie" lub „dyskryminację rasową". Zawarte w tym raporcie wnioski i rekomendacje miały duży wpływ na podjęcie polityki wielokulturowości przez władze lokalne[71].

---

[70] Ustawa o policji i dowodach przestępstwa z 1984 r. [za:] 10 key moments in UK race relations, dostępne na stronie: http://.news.bbc.co.uk/1/hi/uk/1517672.stm.

[71] The Brixton Disorders, 10–12 April 1981, Report of an Inquiry by the Rt..Hon. the Lord Scarman, OBE, Her Majesty's Stationery Office, London, dostępne na stronie:

Pod koniec lat 80. polityka integracji imigrantów, oparta na wielokulturowych stosunkach rasowych, została ostatecznie wykrystalizowana. Potwierdzeniem uznania wielorasowego i wieloetnicznego charakteru społeczeństwa brytyjskiego było wprowadzenie kategorii etnicznych i rasowych do spisu powszechnego w 1991 roku (kategorie: Biała, Czarna-Karaibska, Czarna-Afrykańska, Czarna-Inna, Indyjska, Pakistańska, Bangladeska, Chińska, Inna Grupa Etniczna). Krok ten uznano za element walki z dyskryminacją rasową, gdyż zmusił on władze do przyznania, iż niektóre grupy etniczne są nieproporcjonalnie upośledzone pod względem społeczno-ekonomicznym[72]. Jak zauważył żartobliwie Steven Vertovec, we wczesnych latach 90. „multikulturalizm był wszędzie"[73].

3.3. Brytyjski i francuski model integracji imigrantów: wykluczające się paradygmaty?

Podstawowa różnica między brytyjskim a francuskim modelem integracji imigrantów dotyczy przyjętej w tych państwach definicji integracji, wyboru instrumentów jej wprowadzania, koncepcji przedmiotu integracji oraz poziomu, z jakiego prowadzona jest polityka integracyjna.

Wielka Brytania zaczęła projektować politykę integracji co najmniej półtorej dekady wcześniej niż Francja. Brytyjscy politycy zidentyfikowali dwa główne zagrożenia: zalanie Wielkiej Brytanii przez fale imigrantów, przed czym przestrzegali politycy konserwatywni od Enocha Powella po Margaret Thatcher, oraz konflikt społeczny, wywołany obecnością „niezasymilowanych obcych", który uwidoczniły rasistowskie zamieszki z Nottingham i Notting Hill. Polityka integracji imigrantów już przebywających na Wyspach Brytyjskich została więc ujęta w ramy systemu stosunków rasowych oraz powiązana z restrykcyjną polityką imigracyjną, której celem było ograniczenie napływu nowych imigrantów. Integracja miała polegać na umożliwieniu imigrantom korzystania z uprawnień społecznych i ekonomicznych, które wiązały się z obywatelstwem brytyjskim. Polityka ta nie zakładała pełnej akulturacji. W połowie lat

---

www.bopcris.ac.uk/bopall/ref19070.html. Zob. Nathan Glazer, The Scarman Report: I – An American View, „The Political Quarterly", Vol. 53, Issue 2, 1982, s. 111–119 oraz Robert Behrens, The Scarman Report: II – a British View, ibidem, s. 120–127.

[72] R. Ballard, *The construction of a conceptual vision: „ethnic groups" and the 1991 UK Census*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 20, No. 1, 1997, s. 182–194.

[73] S. Vertovec, *Pre-, High-, Anti- and Post-Multiculturalism*, ESRC Centre on Migration, Policy and Society, University of Oxford, dostępne na stronie: www.compas.ox.ac.uk.

80. założenie to wykrystalizowało się w postulatach wielokulturowości, realizowanych przede wszystkim na polu edukacji.

Przypadek Francji jest nieco paradoksalny. Kraj ten od początku XIX wieku przyjmował kolejne fale uchodźców politycznych, zaś następnie imigrantów ekonomicznych, jednak nie posiadał wyodrębnionej polityki integracji imigrantów. Byli oni włączani do społeczeństwa w ramach polityki asymilacji wewnętrznej. Problem „integracji" pojawił się wraz z imigrantami spoza Europy, zwłaszcza z Afryki Północnej, i to dopiero na przełomie lat 70. i 80., kiedy okazało się, że tymczasowi robotnicy zostaną w nowej ojczyźnie na stałe. Początkowo państwo francuskie próbowało różnych metod ekspulsji – dobrowolnej lub przymusowej. Kiedy okazały się one nieskuteczne, skupiono się na reformie zasad naturalizacji, które były postrzegane jako zbyt liberalne, w rezultacie czego na terytorium Francji osiedlili się ludzie nie pojmujący, że *être Français, cela ce merite* („Trzeba sobie zasłużyć na bycie Francuzem" – hasło Frontu Narodowego)[74]. Wynikało to głównie z niezachwianej wiary w kulturową siłę francuskich instytucji. Ostatecznie władze francuskie pogodziły się z faktem, że „imigranci i ich rodziny coraz częściej postrzegają swą przyszłość w kategoriach integracji". Uznano wówczas, że powodzenie integracji zależy od wzmocnienia świadomej tożsamości narodowej, opartej na „jasno wyartykułowanych, fundamentalnych i niepodzielnych wartościach"[75]. Chęć uzyskania statusu obywatela francuskiego była utożsamiana ze zgodą na akulturację do wartości republikańskich.

W 1997 roku James Hollifield wyróżnił trzy podstawowe modele integracji, stosowane przez państwa europejskie. Model pracowników-gości opiera się na założeniu, iż obecność imigrantów jest tymczasowa, w związku z czym nie ma potrzeby wzmacniania ich statusu prawnego lub uwzględniania wzrastającej różnorodności kulturowej społeczeństwa. Dwa pozostałe modele są oparte na założeniu, iż imigracja ma charakter trwały. Różnica między nimi dotyczy sposobu włączania imigrantów do społeczeństwa. Model asymilacyjny kładzie nacisk na włączanie imigrantów jako jednostek, natomiast w modelu mniejszości etnicznych imigranci są postrzegani jako członkowie swych grup etnicznych lub narodowych, a ich włączanie do społeczeństwa odbywa się poprzez włączanie owych wspólnot. Państwo ma obowiązek dopilnować, by wspólnoty te harmonijnie współistniały w wielokulturowym społeczeństwie. Za przykład modelu asymilacyjnego Hollifield uznał model francuski,

---

[74] Ch. Bertossi, *French and British models of integration…*, s. 3.

[75] M. Long, *Être francais aujourd'hui et demain*, Rapport de la Commission de la Nationalité, La Documentation Française, Paris 1988, s. 235.

zaś modelu mniejszości etnicznych – brytyjski[76]. Podobnego zdania jest Adrian Favell, który stwierdził, że we Francji integracja imigrantów jest rozumiana jako zapewnienie im pełnego uczestnictwa we wspólnocie narodowej jako jednostkom. W Wielkiej Brytanii przedmiotem integracji są mniejszości etniczne, które mają być włączone w ramy tolerancyjnego, wielokulturowego państwa za pośrednictwem systemu stosunków rasowych oraz polityki wielokulturowości. Francja podkreśla uniwersalistyczną ideę integracji, która ma polegać na przetwarzaniu imigrantów we francuskich obywateli, natomiast Wielka Brytania postrzega integrację jako kwestię kierowania porządkiem społecznym oraz stosunkami między większością a mniejszością[77]. Przedmiotem polityki integracji są nie tylko imigranci, lecz także społeczeństwo przyjmujące, stąd też nacisk położony na działania, mające zmienić postawy jego członków (prawo antydyskryminacyjne). Do analogicznych wniosków doszedł Christophe Bertossi, który uznał, że linia podziału między modelem francuskim a brytyjskim zasadza się na kategoriach „rasy" bądź przynależności etnicznej. W Wielkiej Brytanii są one uznawane za kluczowe, natomiast Francja odrzuca je, jako nieprawomocne, i to tak zdecydowanie, że w 1978 roku zabroniono w tym kraju zbierania danych, dotyczących rasy i i przynależności etnicznej bez wyraźnej zgody zainteresowanego, co poparły organizacje antyrasistowskie. Model francuski jest zbudowany na ideologii rewolucji francuskiej i kładzie nacisk na obywatelski indywidualizm. Adresatem wszelkich praw jest jednostka, natomiast zróżnicowanie sfery publicznej według podziałów etniczno-rasowych jest uważane za niedozwolone i „podejrzane". Model brytyjski jest natomiast pluralistyczną odmianą liberalizmu. W jego ramach został uwypuklony związek między sprawnym funkcjonowaniem demokracji a ochroną praw mniejszości. Integracja jest w tym modelu utożsamiana z gwarancjami równego dostępu do uprawnień, a nie z procesem akulturacji do wartości narodowych i obywatelskich. Wielokulturowość jest w nim traktowana jako istotna cecha społeczna i polityczna[78].

Kolejna istotna różnica dotyczy poziomu, na jakim prowadzona jest polityka integracyjna. Yasemin Soysal, opierając się na dwóch wskaźnikach: stopniu centralizacji polityki i jej przedmiocie, określiła model, stosowany przez Wielką Brytanię, jako „liberalny", gdyż podejmowane przez to państwo działania polityczne są zdecentralizowane i skoncen-

---

[76] J.F. Hollifield, *L'immigration et l'état–nation à la recherche d'un modèle national*, L'Harmattan, Paris 1997.

[77] Podkreśla to zwłaszcza A. Favell w swojej książce *Philosophies of Integration*.

[78] Ch. Bertossi, *French and British models of integration…*, s. 3–4.

trowane na społeczeństwie, natomiast model francuski jako „upaństwowiony" (*statist*), gdyż we Francji dominują scentralizowane działania polityczne, zorganizowane wokół państwa[79]. Francuski badacz Romain Garbaye wskazał natomiast, że istotnym poziomem analizy polityki integracji imigrantów jest poziom polityki lokalnej, prowadzonej przez duże miasta, gdyż to do nich zdąża większość imigrantów. Garbaye próbował wyjaśnić różnice w modelach „zarządzania różnorodnością etniczną", stosowanych przez Birmingham i Lille, odmiennością kontekstów instytucjonalnych. W Wielkiej Brytanii „wysoka" polityka rządowa jest dość ściśle oddzielona od „przyziemnej" polityki lokalnej, zaś samorząd zorganizowany jest w stylu „parlamentarnym". Natomiast we Francji poziom centralny i lokalny przenikają się nawzajem, a władza na poziomie lokalnym jest zorganizowana w stylu „prezydenckim", z dużą rolą burmistrza[80]. Eric Bleich wysunął hipotezę, że stopień centralizacji polityki państwa ma wpływ na skłonność do przyjmowania wielokulturowych rozwiązań w edukacji. Im bardziej zdecentralizowany system, tym więcej potencjalnych „wejść", przez które może doń przeniknąć impuls zmiany dotychczasowej polityki i tym większa jego elastyczność[81].

Różnice między francuskim a brytyjskim modelem polityki integracji przedstawiono w poniższej tabeli:

Tabela 1.1. Modele polityki integracyjnej we Francji i w Wielkiej Brytanii.

Model polityki integracji	**Francuski – „republikański"**	**Brytyjski – „wielokulturowych stosunków rasowych"**
Stosunek do różnicy	Brak uznawania różnic etnicznych, rasowych i językowych w sferze publicznej; różnica religijna brana w rachubę, lecz ujęta w karby *laïcité* i kontrolowana przez państwo. Równość wynika z nieuwzględniania różnicy	Ideologia wielokulturowości oparta na zasadzie „uznania" różnorodnych wymiarów tożsamości jednostki. Równość jest wynikiem poszanowania różnicy

[79] Y. Soysal, *Limits…*, s. 36–41.

[80] R. Garbaye, *Ethnic minority participation in British and French cities: a historical-institutionalist perspective*, „International Journal of Urban and Regional Research", Vol. 26, No. 3, 2002, s. 555–570. Garbaye szczegółowo przedstawił ten problem w swej opublikowanej rozprawie doktorskiej: Getting into Local Power. The Politics of Ethnic Minorities in British and French Cities, Blackwell Publishing, Oxford 2005.

[81] E. Bleich, *From International Ideas to Domestic Policies: Educational Multiculturalism in England and France*, „Comparative Politics", Vol. 31, No. 1, 1998, s. 81–100.

Definicja integracji	Integracja zakłada akulturację imigranta do wartości republikańskich. Wysiłek integracyjny głównie po stronie imigranta	Integracja zakłada rozszerzenie uprawnień politycznych, ekonomicznych i społecznych na imigrantów. Wysiłek integracyjny również po stronie społeczeństwa przyjmującego
Obiekt polityki integracji	Autonomiczna jednostka. Założenie hierarchicznej struktury tożsamości – tożsamość polityczna obywatela francuskiego musi przeważać nad innymi wymiarami jednostkowej tożsamości	Jednostka oraz grupy, zdefiniowane w oparciu o rasę lub przynależność etniczną. Założenie wielopoziomowej tożsamości – słaby nacisk na budowę tożsamości politycznej obywatela brytyjskiego
Instrumenty polityki integracji	Obywatelstwo jako medium i wskaźnik integracji; Integracja dokonuje się za pośrednictwem instytucji socjalizacyjnych państwa, zwłaszcza szkoły	Wielokulturowe stosunki rasowe, oparte na ustawodawstwie antydyskryminacyjnym
Agenda integracyjna	**Scentralizowane państwo**: realizacja polityki integracji dokonuje się w oparciu o restrykcyjne reguły, tworzone na poziomie konstytucyjnym; istotna jest zwłaszcza polityka, dotycząca obywatelstwa	**Zdecentralizowane państwo**: ramowe reguły, tworzone na poziomie konstytucyjnym, jednakże główna odpowiedzialność za politykę integracji spoczywa na władzach lokalnych oraz na systemie instytucji antydyskryminacyjnych
Cel polityki integracji	Zachowanie spójności obywatelskiej wspólnoty narodowej poprzez stworzenie nowego obywatela	Zapobieganie konfliktom społecznym

Źródło: opracowanie własne.

Różnicę między francuskim a brytyjskim modelem integracji imigrantów można opisać, odwołując się do kategorii, zaproponowanych przez kanadyjskiego filozofa polityki Charlesa Taylora. Taylor stwierdził, że nowoczesne społeczeństwa demokratyczne powstały w wyniku przejścia od społecznych hierarchii, konstruowanych w oparciu o pojęcie honoru, do ładu społecznego, opartego o koncepcję godności jednostki ludzkiej lub obywatela. Wraz z przemieszczeniem akcentu z „honoru" na „godność" pojawiła się polityka uniwersalizmu/uniwersalnej godności, której treścią jest zrównanie praw i uprawnień (*rights and entitlements*)

wszystkich ludzi. Niemal równocześnie pojawiła się jednakże nowoczesna koncepcja tożsamości, a wraz z nią potrzeba autentyczności, co dało początek polityce różnicy, kładącej nacisk na unikalną wartość każdej jednostki i każdej z grup. Polityka różnicy podkreśla ludzką zdolność do formowania własnej, odrębnej tożsamości, co pociąga za sobą żądanie uznania – nie tylko w sferze prywatnej, ale również publicznej – wartości, które nie są podzielane przez całe społeczeństwo. Taylor uznał nawet, że sprawiedliwe (*fair*), ale ślepe na różnicę społeczeństwo jest nie tylko nieludzkie (ponieważ gwałci tożsamości), lecz także, w subtelny i nieświadomy sposób, silnie dyskryminacyjne. Według niego „brak uznania lub błędne uznanie (*misrecognition*) może spowodować realne szkody, jako że może stać się formą opresji lub przyczynić się do uwięzienia jednostki w błędnej, zniekształconej formie istnienia”[82]. Politykę francuską, dążącą do traktowania obywatela jako abstrakcyjnej jednostki, wolnej od zobowiązań wobec innych grup w relacjach z państwem oraz akcentującą równość praw i przywilejów, można uznać za odmianę polityki uniwersalizmu, podczas gdy politykę brytyjską, dopuszczającą istnienie różnicy w sferze publicznej, uznaje się za bliższą polityce uznania. Chociaż przesadą byłoby określenie francuskiej polityki integracji imigrantów jako radykalnie liberalnej, zaś brytyjskiej – jako komunitariańskiej, a następnie przeciwstawienie ich sobie, trzeba podkreślić, że kontrast ten pojawia się w dyskursach politycznych tych państw. W brytyjskich dokumentach programowych często pojawia się odniesienie do „wspólnoty” oraz „wartości wspólnotowych”, traktowanych jako cenne źródło tożsamości, zaś we francuskich rolę negatywnego punktu odniesienia pełni „wycofanie we wspólnotę” (*repli communautaire*). Można również zaryzykować stwierdzenie, że francuski model integracji imigrantów opiera się w większym stopniu na logice równości, zaś brytyjski – na logice uznania (różnicy).

[82] Zob. Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, [w:] A. Gutmann, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 25–73.

3.4. Źródła odmienności modeli integracji imigrantów we Francji i w Wielkiej Brytanii

Polityka integracji imigrantów jest częścią polityki imigracyjnej państwa[83]. Należy ją zarazem ujmować jako jeden z elementów szerszej polityki integracji społecznej, mającej zapewnić spójność danemu społeczeństwu, zaś zróżnicowanie społeczne, wywołane obecnością imigrantów, postrzegać jako kolejne z serii wyzwań, stojących przed państwem narodowym. Jeśli się chce wyjaśnić różnice między brytyjskim a francuskim modelem integracji imigrantów, warto przyjrzeć się wcześniejszym reakcjom instytucjonalnym na zróżnicowanie społeczne (narodowe, etniczne oraz religijne), czyli instytucjonalnej „zależności od szlaku", która doprowadziła do ukształtowania polityki integracji imigrantów „odmiennych" (*dissimilar*).

Niezwykle istotnym czynnikiem, określającym kształt polityki integracyjnej, jest koncepcja wspólnoty politycznej oraz zasady uczestnictwa w niej. Analizując przypadki Francji i Niemiec, Rogers Brubaker zauważył, że istnieje ścisły związek między polityką naturalizacyjną a koncepcją narodu. Sposób rozumienia wspólnoty politycznej determinuje bowiem warunki, jakie należy spełnić, by stać się jej pełnoprawnym członkiem[84]. Narody brytyjski i francuski najczęściej uznawane

---

[83] Szwedzki badacz Tomas Hammar wyróżnił *immigration policy*: regulację wjazdu imigrantów; oraz *immigrant policy*, dotyczącą poziomu życia oraz praw politycznych i obywatelskich imigrantów przebywających już na terenie danego państwa. [Cyt. za:] C. Bolzman i M. Boucher, *Od imigracji do integracji*, „Le Monde Diplomatique", nr 9, listopad 2006, dostępne na stronie: http://www.monde–diplomatique.pl/LMD9/index.php?id=2.

[84] R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, MIT Press Cambridge 1992. Brubaker uznał Niemcy za przykład narodu etnicznego, natomiast Francję – za przykład narodu obywatelskiego, podkreślając związek między przyjętą autodefinicją a rodzajem prawa, dotyczącego obywatelstwa, opartego w pierwszym wypadku na *ius sanguinis*, w drugim – na *ius soli*. Tezę, iż sposób traktowania imigrantów jest uzależniony od tego, w jaki sposób państwo postrzega swoją tożsamość, wysunął również Bikhu Parekh. Państwa mogą hołdować podejściu liberalnemu, komunitarystyczmemu lub etnicznemu. Według pierwszego z nich, państwo jest stowarzyszeniem cywilnym, czymś na kształt klubu spojonego za pomocą zgody co do sposobu prowadzenia wspólnych spraw oraz podejmowanymi decyzjami. Przyjęcie takiego podejścia wiąże się z większą tolerancją wobec różnorodności. Zgodnie z drugim podejściem, państwo to grupa ludzi zjednoczonych podzielanymi wartościami, porozumieniem, wspólnymi interesami, uczuciami, lojalnościami i zbiorową dumą, która wynika z pamięci wpólnej historii. Imigranci zostaną doń przyjęci, jeśli zaakceptują owe „unspoken sympathies". W obrębie trzeciego z wymienionych podejść państwo jest uważane za rozszerzoną rodzinę lub utożsamiane z grupą etniczną i zasadniczo nie akceptuje

są za przykłady narodów terytorialno-obywatelskich[85]. W obydwu tych wypadkach silne, istniejące od wczesnego średniowiecza państwo za pośrednictwem długotrwałej polityki centralizacji politycznej doprowadziło do kompresji różnych grup etnicznych, zamieszkujących jego terytorium, w jeden naród. Bliższy ogląd ujawnia jednakże ważne różnice między brytyjską i francuską koncepcją narodu, uwidaczniające się również w definicjach, proponowanych przez badaczy narodu i nacjonalizmu z obydwu krajów. Jedna z najbardziej znanych francuskich socjolożek uważa, że „klasyczna koncepcja narodu zakłada, że jest to całość, która, w przeciwieństwie do grupy etnicznej, uznaje się za wspólnotę otwartą, posiada wolę wspólnego życia, która wyraża się w akceptacji reguł jednolitej sfery publicznej, które wykraczają poza wszelkie partykularyzmy"[86]. Natomiast brytyjski socjolog Anthony Giddens twierdzi, że naród to *bordered power–container*, zaś państwo narodowe stanowi zespół instytucji władczych, utrzymujących monopol administracyjny na terytorium o wyznaczonych granicach, których rządy sankcjonuje prawo i które posiadają bezpośrednią kontrolę nad instrumentami kontroli wewnętrznej i zewnętrznej[87].

3.4.1. Koncepcja narodu we Francji

Z pewną przesadą można powiedzieć, że to Francuzi wymyślili nowoczesny naród, w czasie rewolucji francuskiej 1789 roku[88]. Rewolucyjne hasła „wolności, równości i braterstwa" wiązały się z zanegowaniem ważności wszystkich wspólnot poza republikańską wspólnotą polityczną. Republikański indywidualizm obywatelski był zakorzeniony w oświeceniowych koncepcjach autonomicznej jednostki, zdolnej do podejmowania racjonalnych decyzji i nieograniczonej w swojej wolności dokonywania wyborów. Realizacja zasady równości wymagała natomiast, aby wszyscy obywatele mieli jednakową pozycję wobec państwa. Stosunek między państwem a obywatelem nie mógł być natury pośredniej. Doskonałym wyrazem tego podejścia jest reakcja jednego z posłów Konstytu-

---

„obcych". Zob. B. Parekh, *Three theories of immigration*, [w:] S. Spencer (ed.), *Strangers and Citizens: a Positive Approach to Migrants and Refugees*, IPPR/Rivers Oram Press, London 1994, s. 91–110.

[85] J. Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak", nr 3, 1997, s. 4–31.

[86] D. Schnapper, *La conception de la nation*, „Cahiers Francais", No. 281, Mai–Juin 1997.

[87] A. Giddens, *The Nation-State and Violence*, Polity Press, Cambridge, s. 120.

[88] Zob. K. Kumar, *English and French national identity: comparisons and contrasts*, „Nations and Nationalism", Vol. 12, No. 3, 2006, s. 413–432.

anty, hrabiego de Clermont Tonnere, na żądania uznania praw, wysuwane przez społeczność żydowską: „Należy wszystkiego odmówić Żydom jako nacji, ale przyznać wszystko Żydom jako jednostkom. Chodzi o to, żeby nie stanowili oni w państwie ani ciała politycznego, ani stanu. Powinni być indywidualnie obywatelami…”[89]. Przestrzeń publiczna miała być wolna od jakichkolwiek tożsamości poza tożsamością republikańską, stąd też rewolucjonistom zależało na wyrugowaniu religii z życia politycznego (o czym niżej). Nie akceptowano również istnienia pluralizmu językowego. W 1794 roku Henri Gregoire zaprezentował Zgromadzeniu Narodowemu *Raport, dotyczący konieczności i środków likwidacji dialektów oraz upowszechnienia języka francuskiego*, w którym stwierdził, że większość obywateli Republiki posługuje się jednym z 33 dialektów (*patois*), co jest sytuacją nie do zaakceptowania, gdyż nie sprzyja ona wytworzeniu poczucia braterstwa. Proponował narzucenie całemu społeczeństwu centralnego języka francuskiego[90]. Źródłem suwerenności państwa miał być naród, wspólnota najważniejsza, wyobrażona i abstrakcyjna, określająca tożsamość jednostki w stopniu niemal wyłącznym.

Znaczenie Rewolucji polegało również na tym, iż przerwała ona ciągłość instytucjonalną państwa i podważyła fundamenty porządku społecznego. Jak zauważa Krishan Kumar, „Współczesna historia Francji naznaczona jest konfliktami i kryzysami, które raz za razem stawiały naprzeciwko siebie całe klasy i wspólnoty”. Dziewiętnastowieczne rewolucje doprowadziły jednak do rozwoju „płodnej tradycji narodowej autorefleksji”[91]. W 1882 roku historyk Ernest Renan przypieczętował republikańską koncepcję narodu, definiując go jako „codzienny plebiscyt” i dodając, że „wymaga on istnienia przeszłości”; „streszcza się jednak w teraźniejszości, w fakcie namacalnym: w zgodzie i jasno wyrażonym pragnieniu, by prowadzić dalej wspólne życie”[92]. Renan uważał, że naród

---

[89] Inny deputowany, przeciwnik emancypacji żydów, stwierdził: „Co powiecie o osobnikach, którzy chcieliby zostać Francuzami, a zarazem zachować wyłącznie żydowskich administratorów, żydowskich notariuszy; którzy chcą mieć inne prawa w kwestiach dziedziczenia, sprawowania prawnej opieki itp., niż Francuzi, ich sąsiedzi… Widzicie, że to nie ja wykluczam żydów. Sami się wykluczają”. [Cyt. za:] G. Haarscher, *Laickość* (*Laïcité*), tłum. Ewa Burska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2004, s. 15 i 16.

[90] Francja do dzisiaj nie ratyfikowała Europejskiej Karty Języków Mniejszościowych, opracowanej przez Radę Europy i wyłożonej do podpisu w 1992 r. W tym samym roku wprowadzono natomiast poprawkę do konstytucji, która stwierdzała, że jedynym językiem urzędowym we Francji jest francuski.

[91] K. Kumar, *English and French national identity…*, s. 414–416.

[92] E. Renan, *Co to jest naród* [w:] L. Zdybel (red.), *Być w narodzie. Szkice o idei narodu, narodowej kulturze i nacjonalizmie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998, s. 197–210.

tworzą „jednostki, które łączy wiele wspólnego". Warto przypomnieć, że wykład Renana odnosił się do utraconych po przegranej w 1870 roku wojnie z Prusami Alzacji i Lotaryngii, które zamieszkiwała głównie ludność, mówiąca po niemiecku. Renan podkreślał ponadto, iż tworzenie wspólnej tożsamości wiąże się z „zapominaniem" lub celowym pomijaniem niektórych tradycji, przede wszystkim zaś z ignorowaniem faktu, iż dzisiejsza jednolitość została okupiona krwawą likwidacją różnorodności w przeszłości: wszak „każdy francuski obywatel musiał zapomnieć o nocy świętego Bartłomieja i trzynastowiecznych masakrach na Południu"[93].

III Republika konsolidowała swą polityczną potęgę za pomocą szeroko zakrojonej normalizacji kulturowej[94]. Jej mężowie stanu, kiedy nakładali na instytucje szkoły i armii obowiązek wpajania ich podopiecznym etosu obywatelskiego, tak, aby „zapomnieli" oni o afiliacjach etnicznych, kierowali się bardzo precyzyjną koncepcją narodu. Wewnętrzne mniejszości etniczne – Bretończycy, Alzatczycy czy Prowansalczycy – zostały poddane intensywnej „frankizacji". W szkołach jedynym dozwolonym językiem był francuski, zaś na ich ścianach pojawiły się tabliczki: „Zabrania się pluć i mówić po bretońsku". Konsolidację państwa francuskiego w XIX wieku wsparli historycy, którzy stworzyli mit narodu francuskiego, sięgającego swymi korzeniami czasów przedkarolińskich – wyrażający się w podręcznikowej formułce „Nasi przodkowie, Galowie". Francuski projekt nowoczesnej wspólnoty politycznej, połączonej wspólnym celem i wspólnotą duchową, wykluczał tolerancję dla odmienności imigrantów i zakładał akulturację jako konieczny warunek integracji.

3.4.2. Koncepcja narodu w Wielkiej Brytanii

W 1945 roku historyk Henry Butterfield stwierdził: „My w Anglii utrzymaliśmy więzy między przeszłością a teraźniejszością, więc nie musimy polować na własne osobowości. Nie musimy angażować się w rozmyślne wytwarzanie świadomości narodowej lub wysilać się, jak na przykład Irlandczycy, aby stworzyć 'nacjonalizm' z fragmentów tradycji, z ruin tragicznej przeszłości"[95].

Państwo brytyjskie powstało dopiero w 1707 roku z połączenia Anglii i Szkocji, zaś Zjednoczone Królestwo w roku 1801, po dołączeniu Irlandii.

---

[93] Ibidem.

[94] Zob. A. Dieckhoff, *Nation and Nationalism in France: Between Idealism and Reality*, CERI–CNRS, dostępne na stronie: http://erg.politics.ox.ac.uk/materials/national_identity/Dieckhoff_Paper.pdf.

[95] [Cyt. za:] K. Kumar, op.cit., s. 414.

Ma więc krótszy rodowód niż państwo francuskie: kiedy w XVII wieku Francja przechodziła proces centralizacji pod rządami Richelieu i Ludwika XIV, na Wyspach Brytyjskich nadal istniały dwa państwa: angielskie i szkockie. W obrębie Zjednoczonego Królestwa znalazły się narody o silnej tożsamości: Anglicy, Walijczycy, Szkoci i Irlandczycy. Znaczenie miał również fakt, że od momentu swych narodzin zaangażowało się ono w politykę imperialną, w której istotną rolę odgrywały narody ościenne: Szkoci i Irlandczycy. Dziewiętnastowieczna Wielka Brytania nie pogrążyła się, na wzór Francji, w debatach nad istotą narodu i tożsamości narodowej, nie wykształciła nowoczesnego nacjonalizmu i nie przyswoiła sobie koncepcji świętości i wyjątkowości wspólnoty narodowej[96]. Tożsamość brytyjska przybrała charakter supranarodowy i imperialny, stosunkowo tolerancyjny wobec równoległych tożsamości na poziomie regionalnym. Z powodu dominującej pozycji angielskości w ramach państwa, brytyjskość została w największym stopniu naznaczona właśnie nią, jednak państwo brytyjskie nie prowadziło agresywnej polityki anglicyzacji. Thomas Nairn twierdzi, że brytyjski nacjonalizm, w porównaniu do tych, które powstały w innych krajach europejskich, jest „atypowy", „nienarodowy" i „heteronomiczny"[97].

Robin Cohen, w swej opublikowanej w 1994 roku książce stwierdził, że najbardziej charakterystyczną cechą brytyjskiej tożsamości narodowej jest jej rozdrobnienie. „Wielość płaszczyzn identyfikacji oznaczała, że egzystencje Irlandczyków, Szkotów, Walijczyków i Anglików, ludzi z białego, czarnego i brązowego Commonwealthu, Amerykanów, anglofonów, Europejczyków i nawet „obcych", krzyżowały się ze sobą w nakładających się i złożonych kręgach konstruowania tożsamości i odrzucenia. Kształt i granice brytyjskiej tożsamości są więc historycznie zmienne, często niewyraźne i do pewnego stopnia plastyczne – który to aspekt brytyjskiej tożsamości określiłem jako „rozmyte granice"[98]. Próbą uściślenia granic narodu była terytorializacja tożsamości: za „prawdziwego" Brytyjczyka został uznany mieszkaniec Wysp Brytyjskich.

---

[96] R. Brubaker, *Immigration, Citizenship, and the Nation–State in France and Germany*: *a Comparative Historical Analysis*, [w:] A.M. Messina, G. Lahav, (ed.), *The Migration Reader, Exploring Politics and Policies*, Boulder, London 2006, s. 428.

[97] T. Nairn, *The Enchanted Class: Britain and Its Monarchy*, Vintage, New York 1994, s. 102, 232–233 oraz 335. Zob. również K. Kumar, *Nation and Empire: English and British National Identity in Comparative Perspective*,Theory and Society, Vol. 29, No. 5, 2000, s. 575–608.

[98] R. Cohen, *Frontiers of Identity*: *The British and Others*, Longman, London 1994, Por. F. Anthias, N. Yuval-Davis, *Racialized boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the antiracist struggle*, Routledge, London, New York 1995, s. 35.

„Brytyjskość" została przypisana przede wszystkim Anglikom, ale nie odmówiono jej również celtyckim Szkotom, Walijczykom i Irlandczykom. Wytwarzaniu złudzenia jednolitości społeczeństwa brytyjskiego sprzyjała „wspaniała izolacja" geograficzna.

Imperialna płaszczyzna brytyjskiej tożsamości narodowej wyrażała się natomiast w konstrukcji prawa naturalizacyjnego, uznającego za brytyjskich poddanych wszystkich mieszkańców Imperium. W 1945 roku liczba osób, które mogły powiedzieć o sobie *civis Britannicus sum* wynosiła około 800 milionów. Po II wojnie światowej kilkaset tysięcy z nich skorzystało ze swych praw i przybyło na Wyspy w poszukiwaniu pracy, co odebrało sens zabiegom terytorializacji tożsamości narodowej, zwłaszcza że posiadali oni takie same uprawnienia, w tym prawo do osiedlenia się, pracy oraz do głosowania, jak dotychczasowi mieszkańcy Zjednoczonego Królestwa. Brak przynależności imigrantów do wspólnoty narodowej musiał zostać określony w inny sposób. Nacjonalizm, który Harry Goulbourne nazwał postimperialnym, oparł pojęcie brytyjskości o stereotyp angielskości, łączonej z białym kolorem skóry. W rezultacie nastąpiło „urasowienie" (*racialization*) granic wspólnoty narodowej[99]. Do podobnych wniosków doszedł Paul Gilroy, autor książki *There Ain't no Black in the Union Jack* (*Czarnego nie ma na brytyjskiej fladze*). W retoryce brytyjskiego nacjonalizmu różnica między pojęciami rasy a narodu uległa zamazaniu. Granice wspólnoty narodowej zostały zakreślone za pomocą koloru skóry[100].

Retorykę „rasowego" nacjonalizmu wykorzystywali przede wszystkim politycy pokroju Enocha Powella, którzy zdobywali popularność

---

[99] H. Goulbourne, *Ethnicity and nationalism in post-imperial Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Zob. również F. Anthias, N. Yuval-Davis, *Racialized boundaries*..., s. 34–40. Por. B. Carter, M. Green, R. Halpern, *Immigration policy and the racialization of migrant labour*: *the construction of national identities in the USA and Britain*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 19, No. 1, 1996, s. 135–157. Por. D. McCrone, *Who do you say you are? Making sense of national identities in modern Britain*, „Ethnicities", Vol. 2, No. 3, s. 301–320, 2002 oraz D. McCrone, R. Kiely, *Nationalism and Citizenship*, „Sociology", No. 34, 2000, s. 19–34.

[100] Zob. P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack. The cultural politics of race and nation*, Hutchinson, London 1987, s. 44. Okresem kluczowym dla kształtowania się uprzedzeń rasowych był czas imperialnego panowania nad Indiami. Sportretowani przez E.M. Forstera w *Drodze do Indii* Anglicy postrzegają siebie jako „Rasę Panującą", uprawnioną do dominowania nad „czarnuchami" (*niggers*). We własnych oczach są męczennikami, dźwigającymi Kiplingowskie „brzemię Białego Człowieka", by cywilizować podległe im ludy, „pół-diabłów i pół-dzieci". Uprzedzenia te podtrzymywał rasizm naukowy, prężnie się wówczas rozwijający na brytyjskich uniwersytetach. Zob. S. Cornell, D. Hartmann, *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*, Pine Forge Press, Thousand Oaks 1998.

wśród klasy robotniczej, jednakże byli marginalizowani na scenie politycznej. Polityka integracji, zaprojektowana w latach 60. przez Roya Jenkinsa i jego współpracowników, opierała się jednakże na tradycyjnym, pragmatycznym podejściu do kwestii narodu i warunków przynależności do wspólnoty narodowej. Zgodnie z klasyczną formułą, zaproponowaną w 1950 roku przez Thomasa Humpreya Marshalla w eseju „Obywatelstwo i klasa społeczna", obywatelstwo to katalog uprawnień cywilnych, politycznych i społecznych, przysługujących członkowi wspólnoty[101]. Imigranci byli kolejną grupą społeczną, którą należało objąć owymi uprawnieniami. Proces integracji zakładał redefiniowanie „zamazanych" granic brytyjskiej tożsamości narodowej w taki sposób, by „Czarni" znaleźli się w ramach wspólnoty narodowej, oraz usuwanie barier rasowych, stojących na drodze nowych obywateli. Brak jasnego poczucia, czym owa brytyjska tożsamość narodowa jest lub być powinna, umożliwił ponadto przyjęcie koncepcji integracji, która nie zakładała konieczności akulturacji[102].

3.4.3. Model „zarządzania różnorodnością" w koloniach

Pod koniec XIX wieku pod rządami Francji i Wielkiej Brytanii znajdowało się niemal 2/3 kuli ziemskiej. Oba te państwa musiały sobie radzić w koloniach z ogromnym zróżnicowaniem kulturowym i religijnym. Polityka, stosowana wobec podporządkowanych ludów w imperiach, wywarła wpływ – co prawda, jak wskazuje Erich Bleich, pośredni – na wzór stosunków między instytucjami państwowymi a postkolonialnymi imigrantami[103].

Francuzi w swojej polityce kolonialnej przywiązywali dużą wagę do eksportu francuskich idei i kultury, co uważali za swą *mission civilizatrice*[104]. Podobnie, jak w kraju, aparat administracyjny stosował scentralizowane podejście asymilacjonistyczne, które nasiliło się w okresie III Republiki. Asymilacja była uważana za element procesu modernizacyjnego: tubylcy zyskiwali możliwość zostania Francuzami dzięki korzy-

---

[101] Zob. T.H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, na podstawie wydania Anchor Books, New York 1965. Tekst w tłumaczeniu Kazimierza Frieske dostępny na stronie: http://www.ips.uw.edu.pl/rszarf/tpsdzienne/marshall.pdf.

[102] S. Small, J. Solomos, *Race, Immigration and Politics in Britain: Changing Policy Agendas and Conceptual Paradigms 1940's–2000's*, „International Journal of Comparative Sociology", Vol. 47, 2006, s. 235.

[103] Zob. E. Bleich, *Legacies…*, oraz K. Kumar, *English and French national identity…*, s. 422–424.

[104] M. Burrows, *„Mission civilisatrice": French Cultural Policy in the Middle East, 1860–1914*, „The Historical Journal", Vol. 29, No. 1, 1986, s. 109–135.

staniu z dobrodziejstw francuskiej edukacji. Było to jednak uzależnione od osobistego wysiłku jednostki, a zwłaszcza od jej skłonności do wyrzeczenia się swej tradycyjnej kultury. Warto na przykład podkreślić, że mieszkaniec zaanektowanej w 1830 roku Algierii mógł uzyskać obywatelstwo francuskie tylko po wyrzeczeniu się islamu. W rezultacie dostęp do uprawnień, związanych z francuskim obywatelstwem, wbrew głoszonej ideologii republikańskiej, był ograniczony do wąskiej elity[105].

Po II wojnie światowej państwo francuskie próbowało zastosować te zasady w praktyce wobec imigrantów postkolonialnych, zwłaszcza z Algierii, która była uważana za część terytorium Francji. Z jednej strony teoretycznie przyznało im bardzo szerokie uprawnienia liberalne i uzależniło wejście do społeczeństwa przyjmującego od indywidualnego wysiłku imigranta, z drugiej – dyskurs polityczny ześrodkował się wokół sposobów wykluczenia imigrantów ze wspólnoty narodowej[106].

Brytyjczycy we własnych koloniach zasadniczo woleli wprowadzać rządy pośrednie, oparte na starej rzymskiej zasadzie *divide et impera* – dziel i rządź. I rzeczywiście obywali się mniejszą liczbą żołnierzy i administratorów na głowę kolonialnego poddanego, niż Francuzi. Chociaż podobnie, jak ich francuscy rywale, odczuwali Kiplingowski ciężar „brzemienia białego człowieka", zobowiązanego do cywilizowania podległych im ludów, „pół-diabłów, pół-dzieci", charakteryzowała ich większa skłonność do akceptowania różnorodności obyczajów i kultur[107]. Christian Joppke twierdzi, że „brytyjska gotowość do uznania migrantów za mniejszości etniczne jest głęboko zakorzeniona w historii… Imperium dostarczyło pluralistycznego modelu radzenia sobie z postimperialnymi imigrantami. Podczas gdy Francja starała się zasymilować kolonie, imperialna Brytania nigdy nie miała takich aspiracji… Nawet, kiedy 'tubylcy' przemieścili się z peryferii do centrum imperium, nie było mowy o tym, że powinni stać się w jakikolwiek sposób „brytyjscy" lub „angielscy"[108].

---

[105] L. Dubois, *La République Métisée: Citizenship, Colonialism, and the Borders of French History*, „Cultural Studies", Vol. 14, No. 1, 2000, s. 15 –34.

[106] G. Pervillé, *La politique algérienne de la France, de 1830 à 1962, Le genre humain*, Editions du Seuil, Septembre 1997, s. 27–37.

[107] K. Kumar, *English and French national identity…*, s. 423.

[108] Ch. Joppke, *Immigration and the Nation–State: The United States, Germany and Great Britain*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 224–225.

4. Modele stosunków między państwem a wyznaniami we Francji i w Wielkiej Brytanii

Drugą istotną ramą instytucjonalną, która wpływa na sposób integracji imigrantów, w przypadku których „różnica" dotyczy religii, są historyczne stosunki między państwem a wyznaniami[109]. Dzieje się tak z dwóch powodów: po pierwsze, zróżnicowanie religijne jest jednym z istotnych wymiarów pluralizmu kulturowego[110]. Innymi słowy, sposób, w jaki państwo poradziło sobie ze zróżnicowaniem religijnym, był jednym z najistotniejszych czynników kształtowania się jego polityki integracji imigrantów. Po drugie, w momencie ujawnienia się upolitycznionej, muzułmańskiej tożsamości religijnej oraz zredefiniowania lub poszerzenia definicji przedmiotu polityki integracji w kategoriach religijnych, historycznie wypracowane skrypty i mechanizmy rozwiązywania przez państwo problemu relacji ze wspólnotami wyznaniowymi stały się istotnym elementem polityki integracji jako takiej.

4.1. Stosunki między państwem a wyznaniami we Francji

4.1.1. Krnąbrna córka Kościoła katolickiego

Francja przyjęła chrześcijaństwo w 496 roku, jako jeden z pierwszych krajów europejskich, stąd też bywa nazywana „najstarszą córką Kościo-

[109] Na duże znaczenie tego czynnika zwracają uwagę między innymi Joel Fetzer i Christopher Soper, autorzy książki *Muslim and the State in Britain, France, and Germany*, wskazując, że „problemy państwowej akomodacji muzułmańskich praktyk religijnych w Wielkiej Brytanii, Francji i Niemczech różnią się, w zależności od sposobu, w jaki państwa te rozwiązały kwestie kościelno-państwowe w przeszłości". Zob. J.S. Fetzer, J.Ch. Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 18. Zob. również J. Cesari, *Islam and democracy meet. Muslims in Europe and in the United States*, Palgrave Macmillan, New York 2006, rozdział 4: The Secularisation of Islamic Institutions in Europe and the United States: Two Approaches, s. 65–88.

[110] P. Statham, R. Koopmans, M. Giugni, F. Passy, *Resilient or adaptable Islam? Multiculturalism, religion and migrants claims–making for group demands in Britain, the Netherlands and France,* „Ethnicities", Vol. 5, No. 4, 2005, s. 427–459. Badacze ci proponują, by spojrzeć na „politykę integracji i polityczną akomodację religii jako na dwa aspekty kontekstu politycznego, który definiuje narodowy wariant pluralizmu kulturowego". Warto jednak podkreślić, że nie opowiadają się oni za ujmowaniem stosunków religijnych w obrębie polityk integracyjnych, uznając, iż stanowi ona odrębne pole polityczne o istotnym znaczeniu.

ła". Harmonijne stosunki między Stolicą Apostolską a władcami francuskimi zaczęły się psuć w XIII wieku, kiedy ci ostatni zaangażowali się w budowę silnego, scentralizowanego państwa narodowego. Eskalacja konfliktu nastąpiła za panowania Filipa IV Pięknego (1285–1314), który rozwiązał problem finansowania swych ambitnych planów przez opodatkowanie francuskiego kleru, co naturalnie wywołało sprzeciw papieża Bonifacego VIII. Papież próbował przywołać francuskiego władcę do porządku ogłaszając w 1301 roku bullę *Asculta Filii* (*Słuchaj, synu*), która uzasadniała dominację Kościoła nad władzą świecką: „Bóg ustanowił papieży nad królami i cesarzami". Tę ideologiczną ofensywę Filip IV spuentował ofensywą militarną: w sierpniu 1303 roku jego wojska zaatakowały siedzibę Bonifacego VIII, co przyczyniło się do rychłej śmierci papieża. Ukoronowaniem zwycięstwa francuskiego władcy było całkowite podporządkowanie mu papiestwa i przeniesienie przez Klemensa V w 1309 roku jego siedziby do Awinionu. W czasie tzw. niewoli awiniońskiej, trwającej do 1377 roku, papieże pozostawali w całkowitej zależności politycznej od monarchii francuskiej; wszyscy byli zresztą Francuzami.

Po zakończeniu Wielkiej Schizmy, w 1418 roku, w Rzymie znów zasiadł papież, uznawany przez większość katolickiego świata, jednak francuscy monarchowie nie mieli zamiaru podporządkować się jego dyktatowi. W trakcie schizmy w środowisku uniwersytetu paryskiego nabrała bowiem kształtu teoria koncyliarystyczna, głosząca wyższość soboru nad papieżem. Jej praktycznym wyrazem i milowym kamieniem na drodze ustanawiania niezależności administracyjnej Kościoła francuskiego od Rzymu, była tzw. sankcja pragmatyczna z Brugii, wystosowana przez Karola VII w 1438 roku. Zgodnie z jej zapisami, co dziesięć lat miał być zwoływany sobór powszechny Kościoła, mający władzę zwierzchnią nad papieżem. Papież stracił prawo nadawania beneficjów i kontrolowania uzyskiwanych z nich dochodów. Król zaakceptował co prawda część ustaleń soboru bazylejskiego, potępiającego koncyliaryzm, jednakże w zamian za to uzyskał władzę mianowania urzędników kościelnych. Ograniczone zostało również prawo odwoływania się dostojników kościelnych do Rzymu.

Niezależność Kościoła katolickiego we Francji od Rzymu przypieczętował konkordat boloński z 1516 roku, zawarty między królem Franciszkiem a papieżem Leonem XI. W zamian za ponowne potwierdzenie, iż władza papieża nie jest ograniczana przez sobór, król uzyskał prawo nakładania dziesięciny na kler oraz kontrolowania apelacji biskupów do Rzymu. Zachował również prawo nadawania beneficjów dla arcybisku-

pów, biskupów, opatów i przeorów, chociaż papież mógł zawetować niekompetentnych kandydatów. Papież mógł również zbierać dochód z dóbr kościelnych we Francji. Dzięki konkordatowi francuscy władcy uzyskali znaczną kontrolę nad działaniami Kościoła, co uodporniło ich na atrakcyjność postulatów reformacyjnych. Protestanci byli bezlitośnie prześladowani przez aparat władzy. Krwawe wojny religijne z lat 1562–1570 oraz 1576–1589 zakończyły się pacyfikacją kraju i podpisaniem w 1598 roku edyktu nantejskiego, gwarantującego wolność religijną.

W XVII wieku rzeczywistą władzę we Francji sprawowali dwaj kardynałowie, Richielieu i Mazarini, jednakże bezkompromisowo dążyli oni do umocnienia władzy państwowej, wygrywając interesy katolików przeciwko protestantom i hamując zapędy frakcji katolickiej. Za panowania Ludwika XIV doszło do ostatecznego zdławienia rebelii protestanckiej we Francji, co zostało w 1685 roku przypieczętowane odrzuceniem edyktu nantejskiego: kościoły protestanckie miały zostać zniszczone, zaś ci, którzy nie chcieli przejść na katolicyzm, zostali skazani na banicję. W ciągu kolejnych trzech dekad Francję opuściły setki tysięcy protestantów[111]. Nie było to bynajmniej jednoznaczne z triumfem Stolicy Apostolskiej: Ludwik XIV, realizując plany zbudowania monarchii absolutnej, kontynuował proces autonomizacji Kościoła katolickiego. Spór z Rzymem zaostrzył się w 1665 roku, kiedy Stolica Apostolska potępiła cenzorów Sorbony za tolerowanie pism, podważających jej autorytet. Jego kulminacja nastąpiła w 1682 roku, kiedy główny teoretyk absolutyzmu francuskiego, bliski współpracownik i spowiednik króla, biskup Meux Jakub Benign Bossuet, ogłosił tzw. „Deklarację kleru francuskiego", znaną również jako cztery artykuły gallikańskie. Obwieszczały one niezależność królów francuskich od papieża, wyższość soboru powszechnego nad papieżem, zależność papieża od prawa kościelnego, a Kościoła we Francji od tradycji gallikańskich oraz uzależnienie nieomylności papieża od zgody całego soboru powszechnego. Ostatecznie w 1693 roku król wycofał swe poparcie dla Deklaracji, co nie zmieniało faktu, że na przełomie XVII i XVIII wieku absolutystyczne państwo sprawowało ścisłą kontrolę nad poczynaniami Kościoła. Zależność francuskiego duchowieństwa od „obcej władzy politycznej" Stolicy Apostolskiej została radykalnie osłabiona, zaś gallikańska specyfika francuskiego katolicyzmu ostatecznie potwierdzona[112].

---

[111] J. Baszkiewicz, *Historia Francji*, Ossolineum, Wrocław 2008, s. 259–260.
[112] G. Haarscher, *Laickość…*, s. 13.

4.1.2. Rewolucja 1789 roku i Cesarstwo: pierwszy etap laicyzacji państwa

Prądy oświeceniowe XVIII wieku przyczyniły się do przyspieszenia sekularyzacji społeczeństwa francuskiego. Środowisko filozofów i encyklopedystów pod przywództwem Woltera dążyło do zerwania z dogmatyzmem religijnym Kościoła katolickiego na rzecz racjonalizmu, jak również do podważenia roli Kościoła w życiu publicznym. Radykalne przekształcenie relacji między religią a społeczeństwem w duchu założeń oświeceniowych przyniosła jednakże dopiero Wielka Rewolucja Francuska z 1789 roku. Warto przy tym zauważyć, że działania władz rewolucyjnych wobec Kościoła katolickiego można uznać za logiczną, choć skrajną kontynuację tradycji gallikańskich.

Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 26 sierpnia 1789 roku zawierała zapis o prawie do wolności religijnej. Artykuł 10 głosił, że „nikt nie powinien być prześladowany z powodu swych przekonań, także religijnych, o ile ich wyrażanie nie zakłóca określonego ustawą porządku publicznego". O wiele ważniejsze były jednak sformułowania, zawarte w preambule Deklaracji, które głosiły, że została ona ogłoszona pod „auspicjami Istoty Najwyższej". W odróżnieniu od sformułowań, przyjętych we wcześniejszej konstytucji amerykańskiej, Bóg nie został uznany za źródło praw człowieka – są one, według tego dokumentu, prawami naturalnymi[113]. Konstytuanta, w myśl zasad „wolności, braterstwa i równości", zlikwidowała przywileje Kościoła katolickiego, znacjonalizowała jego majątek, odebrała mu prawo pobierania opłat i wprowadziła równouprawnienie mniejszości religijnych (w grudniu 1790 roku status obywatelski uzyskali protestanci, zaś we wrześniu roku 1791 – wyznawcy judaizmu). 12 lipca 1790 roku została ogłoszona ustawa, znana jako „Konstytucja cywilna duchowieństwa", zgodnie z którą biskupi i proboszczowie stali się urzędnikami państwowymi, wybieranymi przez obywatelskie zgromadzenia wyborcze. Granice diecezji zostały dopasowane do granic departamentów, co zmniejszyło liczbę biskupów ze 135 do 83. Cztery miesiące później Zgromadzenie Narodowe wprowadziło obowiązek składania przez duchownych przysięgi lojalności wobec Ustawy cywilnej. Jej formuła była bardzo łagodna: księża mieli przyrzec, że „będą pilnie czuwać nad wiernymi z diecezji (lub parafii), która została im powierzona, dochowają wierności narodowi, prawom i królowi i będą wspierać ze wszystkich sił Konstytucję, uchwaloną przez Zgromadzenie

[113] Jak zauważa Jan Baszkiewicz, „sprowadzało to w istocie rolę Pana Boga do życzliwego, lecz biernego kibicowania pracom Zgromadzenia Narodowego". Zob. tegoż, *Francja nowożytna. Szkice z historii wieków XVII–XX*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 109.

Narodowe i przyjętą przez króla. Papież, do którego zwrócono się o zatwierdzenie ustawy, uznał ją jednak za zerwanie konkordatu z 1516 roku. Przyczyniło się to do powstania rozłamu we francuskim Kościele, ponieważ niemal połowa księży – tzw. księża „oporni" – odmówiła złożenia przysięgi.

Państwo rewolucyjne konsekwentnie pozbawiało Kościół jego prerogatyw w sferze publicznej. Konstytucja z 1791 roku laicyzowała instytucje stanu cywilnego. W roku 1792 państwo przejęło od proboszczów prowadzenie ksiąg stanu cywilnego i zalegalizowało rozwody. Rok później do władzy doszli hebertyści, którzy zaczęli realizować program dechrystianizacji. Jednym z ich najbardziej radykalnych posunięć było zastąpienie kalendarza gregoriańskiego republikańskim, w którym nie znalazły się żadne katolickie święta. Zabroniono obchodzenia świąt religijnych, które, za radą Robespierre'a, zastąpiono ceremoniami, związanymi z ateistycznym kultem Rozumu oraz Istoty Najwyższej. Starano się również zmieniać nazwy topograficzne, zawierające odniesienia do religii. Zburzono wiele zabytkowych kościołów, a część z nich przekształcono w Świątynie Rozumu. We wrześniu roku 1794 zlikwidowano również fundusz, z którego płacono pensje księżom konstytucyjnym. Rozdział Kościoła od państwa został przypieczętowany w thermidoriańskiej konstytucji z 22 lipca 1795 roku, której artykuł 354 stwierdzał, że „Nikomu nie można zabronić praktykowania zgodnego z prawem kultu, jaki wybrał. Nikogo nie można zmusić do świadczenia na rzecz kultu. Republika nie opłaca żadnego kultu"[114]. Ustawa o organizacji wyznań z września 1795 roku zabroniła m.in. umieszczania symboli religijnych na zewnątrz budynków oraz przeprowadzania ceremonii religijnych poza obrębem kościołów.

Część uprawnień Kościoła katolickiego przywrócił konkordat, zawarty w 1801 roku przez Napoleona Bonaparte z Piusem VII. Potwierdził on uprzywilejowaną pozycję katolicyzmu jako wyznania większości Francuzów, jednak nie przywrócił mu statusu oficjalnej religii państwowej. Wprowadzono bowiem instytucję tzw. religii uznanych, które uzyskały wsparcie finansowe ze strony państwa. Status taki uzyskały wyznania, które posiadały własną organizację: katolicyzm, protestantyzm w wydaniu luterańskim i kalwińskim oraz judaizm (w 1808 roku, po utworzeniu organizacji)[115]. Państwo francuskie uzyskało możliwość mianowania biskupów, Kościół wyrzekł się również pretensji do ziem, skonfiskowanych po 1790 roku. Duchowieństwo miało obowiązek składania przysięgi lojalności wobec państwa, w zamian za co państwo wypłacało księżom

[114] G. Haarscher, op.cit., s. 18.

[115] Dopiero w 1831 r. rabini zaczęli dostawać państwową pensję.

pensje. Nie dość, że konkordat był o wiele korzystniejszy dla państwa francuskiego, to rok później został uzupełniony przez Napoleona tzw. artykułami organicznymi, które znacznie rozszerzały prerogatywy państwa: bez jego zgody papież nie mógł ogłosić bulli, powołać nowej parafii, zwołać synodu, ani przysłać legata. Ponieważ artykuły odwoływały się do „starych gallikańskich wolności", wszystkie seminaria duchowne miały obowiązek nauczać artykułów gallikańskich z 1682 roku. Księża musieli ubierać się „po francusku", wprowadzono również jednolity katechizm. Ogłoszony w 1804 roku kodeks cywilny podkreślił autonomię państwa w kwestii stanowienia prawa, legalizując m.in. rozwody oraz wprowadzając konieczność zawarcia ślubu cywilnego przed kościelnym[116]. Natomiast ustawa z 1806 roku, dotycząca uniwersytetu, zawierała zapis, iż mimo pozostawania edukacji podstawowej i średniej w gestii Kościoła, kontrola nad nią należy do państwa[117].

Według Jeana Baubérota, wydarzenia przełomu XVIII i XIX wieku wyznaczają pierwszy etap laicyzacji państwa francuskiego, która przejawiła się rozbiciem instytucjonalnym, uznaniem prawomocności religii w kontekście nowego zróżnicowania instytucjonalnego oraz uznaniem pluralizmu wyznaniowego. Religia przestała nadawać sens wszystkim aspektom życia. Poszczególne instytucje, dotychczas funkcjonujące zgodnie z jej normami (medycyna) lub pozostające pod jej wpływem (szkoła), rozwijają w tym okresie własne struktury, uniezależniają się od religii w ramach dominującego państwa narodowego i zaczynają wpajać swoim adeptom areligijną perspektywę kulturową. Mimo to religia nadal jest uważana za niezwykle ważną instytucję, gdyż zaspokaja potrzeby duchowe, jest źródłem moralności, która tworzy podstawy wspólnej egzystencji oraz pełni istotną rolę socjalizacyjną. Katolicyzm, „religia ogromnej większości Francuzów", musi jednakże dzielić się swym statusem z innymi „uznanymi"wyznaniami – protestantyzmem luterańskim i reformowanym oraz judaizmem. Tolerowane są również inne wyznania, a jedną z dostępnych opcji światopoglądowych staje się „obojętność" w kwestiach religijnych[118].

---

[116] Tekst konkordatu i artykułów organicznych można znaleźć na stronie: http://www.concordatwatch.eu/topic–826.

[117] J.-O. Boudon, *L'Invention de la Laïcité de la Revolution à l'Empire. De la Revolution Française à la Loi de 1905. Les Debats du XIXe Siècle*, Session sous la presidence de Philippe Levillain, Senat, 4 Fevrier 2005. Tekst dostępny na stronie senatu: http://www.senat.fr/colloques/index.html.

[118] Zob. J. Baubérot, *Histoire de la laïcite en France*, Presses Universitaires de France, Paris 2007, s. 25–26.

4.1.3. Konflikt dwóch Francji: 1814–1870

Okres między upadkiem Napoleona a powstaniem III Republiki był naznaczony konfliktem między „dwiema Francjami", czyli zachowawczą „najstarszą córką Kościoła" a liberalną „spadkobierczynią idei rewolucyjnych". W okresie Restauracji religia powróciła do sfery polityki. Rządy Ludwika XVII i Karola X opierały się na sojuszu ołtarza z tronem i wzajemnej legitymacji władzy państwowej i kościelnej. Oktrojowana w 1814 roku Karta Konstytycyjna utrzymywała co prawda wolność wyznania i wynagrodzenia dla pastorów protestanckich, jednakże przywróciła religii katolickiej, „apostolskiej i rzymskiej" status religii państwowej. W roku 1816 zakazano rozwodów, zaś w 1825 wprowadzono restrykcyjne prawo przeciwko bluźnierstwu, przewidujące m.in. karę śmierci za zbezczeszczenie hostii. Rewolucja lipcowa 1830 roku przyniosła natomiast wybuch wojowniczego antyklerykalizmu. Ponownie zniesiono wówczas status katolicyzmu jako religii państwowej, przyznając mu jedynie tytuł „religii, wyznawanej przez większość Francuzów".

Główna oś konfliktu między „dwiema Francjami" przebiegała przez sferę edukacji, zmonopolizowanej przez Kościół katolicki. Próbę wypracowania kompromisu między dwiema opcjami światopoglądowymi stanowiła ustawa Guizota z 28 czerwca 1833 roku. Wprowadziła ona powszechną edukację na poziomie podstawowym: w każdym departamencie miała powstać szkoła, kształcąca nauczycieli, zaś w każdej wspólnocie, liczącej ponad 500 osób – szkoła podstawowa dla chłopców, przy czym wspólnota mogła się wywiązać z tego obowiązku, subwencjonując już istniejącą szkołę wyznaniową. Ponadto wprowadzono możliwość tworzenia szkół prywatnych. W programie szkolnym główny nacisk położono na nauczanie religijne i moralne. Ustawa wywołała jednak protesty ze strony obu obozów: katolikom nie odpowiadało istnienie szkolnictwa publicznego, zaś antyklerykałom – wolność tworzenia szkół wyznaniowych.

Po wyborze w 1848 roku Ludwika Napoleona Bonaparte na prezydenta, polityczna szala przechyliła się zdecydowanie na korzyść „Francji katolickiej". Nowy minister edukacji Alfred de Falloux stworzył ustawę (przegłosowaną 12 marca 1850 roku), która istotnie rozszerzyła prerogatywy władz kościelnych. Biskupi uzyskali prawo nadzorowania działalności ciał, kontrolujących sferę organizacyjną i programową szkół prywatnych i publicznych. Poszczególne szkoły były kontrolowane przez mera oraz proboszcza – na ich prośbę biskup mógł zganić lub usunąć z pracy nauczyciela. Ustawa wprowadziła również obowiązek stworzenia w każdej wspólnocie, liczącej ponad 800 mieszkańców, szkoły dla

dziewcząt. *Loi Falloux* przyczyniło się do radykalizacji konfliktu między zwolennikami zachowania tradycyjnych dogmatów i wierzeń katolickich, a różnej maści wolnomyślicielami, w szeregach których znaleźli się zarówno katolicy, którym bliższy był spirytualizm, liberalni protestanci i żydzi, jak i wyznawcy ezoteryzmu i religii humanistycznej. Niektórzy działali w ramach lóż masońskich lub stowarzyszeń wolnomyślicielskich, jednak zwolennicy radykalnego materializmu stanowili wśród nich zdecydowaną mniejszość[119]. Narastający antyklerykalizm wyraził się w ponownej separacji Kościoła od państwa w czasie rządów Komuny Paryskiej w 1871 roku.

4.1.4. Laicyzacja szkolnictwa w latach 80. XIX wieku

Najistotniejszym rezultatem konfliktu między republikanami a zwolennikami *ancien regime'u* było wykrystalizowanie się wojowniczej laickości, której ostrze w pierwszych latach istnienia III Republiki zwróciło się przeciwko zgromadzeniom zakonnym, kontrolującym szkolnictwo podstawowe i średnie. Zacofanie i analfabetyzm francuskich żołnierzy uważano za jedną z przyczyn hańbiącej porażki w wojnie z Prusami w 1870 roku. Ówczesny minister edukacji Jules Ferry rozpoczął, przy pomocy dyrektora szkolnictwa podstawowego Ferdynanda Buissona, realizację programu stworzenia „bezpłatnej, laickiej i obowiązkowej" szkoły. W lutym 1880 roku została powołana Wysoka Rada Szkolnictwa Publicznego, odpowiedzialna za nadzór programowy, w której składzie nie było osób duchownych. Miesiąc później na zgromadzenia zakonne, prowadzące działalność edukacyjną, nałożono obowiązek autoryzacji ze strony państwa. W grudniu 1880 roku utworzono publiczne szkolnictwo średnie dla dziewcząt. Religia w szkołach dla dziewcząt mogła być wykładana tylko na prośbę rodziców, w obrębie szkoły, ale poza godzinami lekcyjnymi. Ustawa z 1881 roku ustanowiła bezpłatne szkolnictwo podstawowe[120].

Kolejna Ustawa Ferry'ego (*loi Ferry*), z 28 marca 1882 roku, wprowadziła obowiązek edukacji podstawowej dla chłopców i dziewcząt w wieku od 6 do 13 lat. W miejsce nauczania religijnego wprowadzała nauczanie

---

[119] J. Baubérot, *Histoire…*, s. 39. Na temat roli masonów w procesie laicyzacji zob. G. Kucharczyk, *Kielnią i cyrklem. Laicyzacja Francji w latach 1870–1914*, Fronda, Warszawa 2006. Należy jednak zastrzec, że książka została napisana z perspektywy prawicowo-konserwatywnej i przeważa w niej subiektywna, wartościująca ocena opisywanych wydarzeń, podparta spiskową teorią dziejów.

[120] Texte intégral original de la Loi du 16 juin 1881 qui établit la gratuité absolue de l'enseignement primaire dans les écoles publiques. Tekst ustawy dostępny na stronie: http://daniel.calin.free.fr/textoff/loi_1881.html.

obywatelskie i moralne. Nie tylko znosiła wynikającą z Ustawy Falloux kontrolę duchowieństwa nad szkolnictwem, ale również zakazywała nauczania religii w obrębie szkoły. Na nauczanie religii poza murami szkoły został przeznaczony jeden dzień tygodnia szkolnego[121]. Uzupełnieniem ustawy były nowe programy szkolne i podręczniki, mające krzewić republikańską i laicką moralność. Obowiązkiem nauczyciela było pilnowanie, by uczniowie przyswajali sobie prawa boskie „zgodnie z tym, co dyktuje im sumienie i rozum", lecz równocześnie „nie powinien przywiązywać wagi do przepisów religijnych poszczególnych wspólnot".

Warto jednak nadmienić, że w odróżnieniu od Ferdynanda Buissona, któremu bliska była koncepcja laickości wojującej i który twierdził, że może istnieć „albo szkoła racjonalistyczna, albo szkoła klerykalna, trzeciej możliwości nie ma"[122], Jules Ferry był zwolennikiem „spokojnej neutralności" światopoglądowej szkoły. Swoje poglądy wyraził w słynnym „Liście do nauczycieli" z 17 listopada 1883 roku: „W chwili, kiedy proponujecie waszym uczniom jakąś zasadę czy maksymę, zastanówcie się, czy to, co zamierzacie powiedzieć, mogłoby urazić chociaż jednego uczciwego człowieka. Zastanówcie się, czy jakiś ojciec rodziny, choćby jeden, obecny w waszej klasie, mógłby w dobrej wierze nie zgodzić się z tym, co by usłyszał. Jeśli tak, nie mówcie tego, jeśli nie, mówcie śmiało, ponieważ to, co macie do zakomunikowania dzieciom, nie płynie z waszej mądrości, ale jest mądrością rodzaju ludzkiego… Nauczyciel powinien unikać – jako złego działania – wszystkiego, co w jego języku czy postawie mogłoby zranić uczucia religijne powierzonych jego opiece, wszystkiego, co w odniesieniu do jakiejś opinii świadczyłoby o braku szacunku z jego strony, czy powściągliwości"[123]. Ferry był przekonany o możliwości zbudowania moralności, która będzie neutralna względem religii. Miały się na nią złożyć elementy judaizmu, różnych odmian chrześcijaństwa oraz tradycji filozoficznych (Pascal, Wolter, Kant, jak również konfucjanizm), zaś przede wszystkim zasady, wywodzące się z Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku i Deklaracji Praw

[121] Texte intégral original de la Loi du 28 mars 1882 qui rend l'instruction primaire obligatoire, tekst ustawy dostępny na stronie: http://daniel.calin.free.fr/textoff/loi_1882_vo.html.

[122] [Cyt.za:] G. Haarscher, op.cit., s. 34.

[123] Ibidem. Tekst okólnika został zamieszczony w raporcie Debré. Rapport au nom de la Mission d'Information sur la question du port des signes religieux a l'école par Jean-Louis Debré, Assemblée Nationale, 5 Decèmbre 2003, s. 18, dostępne na stronie: http://www.assemblee–nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp.

i Obowiązków z roku 1795[124]. Najważniejszym elementem nowej laickiej moralności miał być kult Republiki. Kolejnym etapem laicyzacji szkoły była Ustawa René Gobleta, przegłosowana przez parlament francuski 30 października 1886 roku, zgodnie z którą (art. 17) nauczycielem w szkole publicznej mogła zostać jedynie osoba świecka[125]. 19 lipca 1889 roku nauczyciele świeccy uzyskali status funkcjonariuszy państwowych.

Świecki charakter szkoły został umocniony przez skrajnie antyklerykalne rządy René Waldeck-Rousseau (1899–1902) i Emilé'a Combesa (1902–1905). W 1901 roku ponowiono nakaz uzyskania parlamentarnej autoryzacji dla działalności edukacyjnej, prowadzonej przez zakony. Większość zgromadzeń nie podporządkowała się jednakże temu wymogowi, któremu sprzeciwiała się również Stolica Apostolska. Ponadto w 1903 roku parlament hurtem odrzucił zgłoszone wnioski o autoryzację[126]. W rezultacie, na początku roku szkolnego 1903/1904 zamknięto ponad 10 tysięcy szkół, prowadzonych przez zakony. Wyrok Rady Stanu z 1912 roku rozciągnął obowiązek laicyzacji personelu nauczycielskiego na szkoły średnie.

4.1.5. Ustawa o rozdziale państwa od Kościołów z 1905 roku

Rządy republikańskie wprowadzały ponadto inne regulacje, mające na celu laicyzację przestrzeni publicznej. Należały do nich między innymi: przywrócenie prawa do rozwodu, w lipcu 1884 roku, likwidacja obowiązkowego wypoczynku niedzielnego, zakaz dyskryminacji na cmentarzach (od 1884 roku są one dostępne dla wszystkich, bez względu na wyznanie lub jego brak), zakaz prowadzenia modlitw poza terenem kościołów i świątyń, zwłaszcza modlitw, inaugurujących posiedzenia parlamentu, zakaz uczestnictwa wojska w procesjach, likwidacja państwowych fakultetów teologii katolickiej w 1885 roku, laicyzacja personelu medycznego, której wprowadzenie okazało się niezwykle trudne, gdyż zakonnicy szpitalni stanowili zdecydowaną większość personelu pielęgnacyjnego, za-

---

[124] J. Baubérot, *La laïcité française et ses mutations*, „Social Compass" 1998, Vol. 45, No. 1, s. 175–187. Zob. również B. Massignon, *Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'école publique en France*, „Social Compass", Vol. 47, No. 3, 2000, s. 353–366.

[125] Texte intégral original de la Loi sur l'organisation de l'enseignement primaire du 30 octobre 1886, dite Loi Goblet, dostępne na stronie: http://daniel.calin.free.fr/textoff/loi_goblet_1886.html.

[126] J. Baszkiewicz, *Historia*…, s. 511–512.

kaz umieszczania symboli religijnych (krzyży) na budynkach użyteczności publicznej oraz promocja cywilnych ślubów, chrztów i pogrzebów[127].

Ukoronowaniem działań laicyzacyjnych była Ustawa o rozdziale państwa od Kościołów. W listopadzie 1904 roku lewicowy rząd Émilé'a Combesa ogłosił radykalny projekt, który przewidywał podporządkowanie Kościołów bardzo ścisłej kontroli państwa, w tym również kontroli policyjnej. Po burzliwych dyskusjach, 9 grudnia 1905 roku ustawa została przyjęta przez Zgromadzenie Narodowe w wersji złagodzonej przez socjalistę Francisa de Pressense. Drogę do jej uchwalenia utorowało zerwanie stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską w lipcu tego roku (pretekstem było wyświęcenie przez papieża dwóch biskupów bez zgody rządu francuskiego). W artykule 1. ustawy znalazło się stwierdzenie, iż Republika zapewnia wolność wyznania i gwarantuje wolne praktykowanie religii. Jednakże w artykule 2. zaznaczono, że państwo „nie uznaje, nie wypłaca pensji, ani nie subwencjonuje żadnego wyznania" i że „zostaną zlikwidowane w budżetach Państwa, departamentów i gmin wszelkie wydatki, związane z wykonywaniem praktyk religijnych". Zawarowano jedynie finansowanie działalności katechetycznej i stwierdzono, że „będą jednak mogły być wpisane do wymienionych budżetów wydatki, związane z posługami duszpasterskimi, zapewniające swobodne wykonywanie praktyk religijnych w zakładach publicznych, takich jak licea, gimnazja, hospicja, schroniska i więzienia". Było to radykalne zerwanie z systemem finansowania „uznanych wyznań", wprowadzonym przez konkordat z 1801 roku. Tym samym kościoły uzyskały status instytucji prywatnych i same musiały zaspokajać swoje potrzeby finansowe. Budynki, „służące wykonywaniu praktyk religijnych", miały zostać przekazane stowarzyszeniom wyznaniowym, reprezentującym osoby świeckie, powołanym w ramach wspólnot na podstawie ustawy z 1901 roku (art. 13.)[128]. Artykuł 28. potwierdzał zakaz umieszczania symboli religijnych na budynkach publicznych[129]. Zasada rozdziału Ko-

---

[127] Po śmierci René Waldeck-Rousseau w 1904 r. wybuchł ogromny skandal, gdyż wbrew ostatniej woli, w której domagał się on pochówku „republikańskiego", pochowano go w rycie katolickim.

[128] Ustawa z 1901 r. wprowadzała możliwość powoływania stowarzyszeń dla celów prawnych. Nie mogły z niej skorzystać stowarzyszenia religijne, jako „sterowane przez zewnętrzną siłę polityczną". Loi n°1901–07–01 du 1 juillet 1901, dostępne na stronie: http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/AAEBG.htm.

[129] Szczegółowe omówienie legislacyjnej drogi ustawy z 1905 r., transkrypty debat parlamentarnych, okólniki, raporty rządowe i parlamentarne oraz tekst ustawy są zamieszczone na stronie domowej Claude'a Ovtcharenko z Universite de Quebec, http://classiques.uqac.ca/collection_documents/assemblee_nationale/assemblee_nationale.html oraz na stronie Zgromadzenia Narodowego: http://www.assemblee–nationale.fr/

ścioła od państwa obowiązywała obydwie strony: państwo przestało więc mianować biskupów.

Ustawa wywołała gwałtowny sprzeciw Kościoła katolickiego, zwłaszcza jej zapis o oddaniu budynków kościelnych pod zarząd stowarzyszeń wyznaniowych, gdyż w opinii Kościoła groziło to rozbiciem organizacji diecezjalnej. Ostatecznie państwo francuskie zgodziło się na kompromis: ustawa z 2 stycznia 1907 roku zezwalała na organizację kultu za pośrednictwem stowarzyszeń, utworzonych na mocy ustawy z 1901 roku lub też prawa o stowarzyszeniach publicznych z roku 1881. W roku 1921, przy okazji negocjacji nowego konkordatu, obie strony zgodziły się, iż organizacją kultu zajmą się stowarzyszenia diecezjalne[130].

Według Jeana Baubérota, ustawę z 1905 roku należy uznać za drugi próg laicyzacji państwa francuskiego. Składają się nań rozdział instytucjonalny, brak społecznej legitymizacji instytucjonalnej dla religii oraz uznanie wolności sumienia i wyznania. Wyznania mogły funkcjonować w przestrzeni publicznej wyłącznie pod warunkiem przybrania formy analogicznej do stowarzyszeń. Ustawa nie tyle wyrugowała religię do sfery prywatnej, ile sprywatyzowała instytucję religii, zmuszając ją do upodobnienia się do innych aktorów w tej sferze. Państwo przestało się interesować rolą, jaką religia odgrywała w socjalizacji moralnej, gdyż tym zajmowały się odtąd republikańskie agendy socjalizacyjne, zwłaszcza szkoła[131].

4.1.6. *Laïcité* jako zasada konstytucyjna.

Okres rządów Vichy stanowił krótki epizod odwrotu od zasad laickości, którą oskarżano o dekadencję i klęskę w 1940 roku. Po II wojnie światowej laickość zostaje wyniesiona do rangi zasady konstytucyjnej przez trójpartyjny rząd złożony z komunistów, socjalistów i partii chrześcijańsko-demokratycznej. Preambuła konstytucji z 27 października 1946 roku zawierała zapis, iż „Naród gwarantuje dzieciom i dorosłym równy dostęp do wykształcenia, szkoleń zawodowych i kultury. Państwo ma obowiązek zapewnienia wolnej, publicznej i *laickiej* edukacji na wszystkich szczeblach". W artykule 1. znalazło się natomiast stwierdzenie, że „Francja jest Republiką niepodzielną, laicką, demokratyczną i społeczną". Sformułowanie to powtórzono w konstytucji z 4 października 1958 roku. Zgodnie z jej artykułem 2., „Francja jest Republiką niepodzielną, laicką,

---

histoire/eglise–etat/sommaire.asp. Polski tekst ustawy można znaleźć na portalu Racjonalista, http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5377.

[130] G. Haarscher, op.cit., s. 24–25.

[131] J. Baubérot, *Histoire…*, s. 89–90.

demokratyczną i społeczną. Zapewnia ona równość wszystkich obywateli wobec prawa, bez względu na pochodzenie, rasę lub religię. Respektuje wszystkie przekonania".

Guy Haarscher jest zdania, że istotnym czynnikiem przemiany laickości „legislacyjnej" w laickość „konstytucyjną" była zmiana stanowiska Kościoła katolickiego. Kościół dostrzegł bowiem, iż rozdział religii od państwa gwarantuje, iż nie będzie ono ingerować w promowaną przez katolicyzm koncepcję „dobrego życia". Stało się tak również dzięki temu, że zasada laickości nie została zdefiniowana precyzyjnie, dzięki czemu można było ją szeroko interpretować. Kościół katolicki wybrał tę interpretację, która pozwalała utożsamić laickość z wolnością religijną[132]. Z wnioskiem tym zgadza się Jean Baubérot, który uważa, iż Ustawa o rozdziale państwa od Kościołów stonowała napięcia między dwiema Francjami. Sprawiła ona, że „klerykałowie" zaczęli szukać możliwości uzyskania wpływu na społeczeństwo drogą demokratyczną, zaś antyklerykałowie musieli zrezygnować z prób podporządkowania Kościoła katolickiego władzy państwowej[133].

Jednym z przejawów zażegnania konfliktu było uregulowanie kwestii stosunków między państwem a jednostkami szkolnictwa prywatnego, najczęściej wówczas prowadzonymi przez Kościół. Ustawa z 31 grudnia 1959 roku (*loi Debré*) uzależniła stopień kontroli państwa od skali dostarczanego przezeń finansowania. Jeśli szkoła nie dostawała finansowania publicznego, kontrola ograniczała się do kwestii technicznych (np. sanitarnych, czy wymaganych zezwoleń pedagogicznych). Szkoły, które zwróciły się o finansowanie publiczne, musiały przygotowywać uczniów do dyplomów i egzaminów zgodnie z narodowymi programami nauczania. Wprowadzono dwa rodzaje kontraktu między władzami publicznymi a jednostką edukacyjną. W przypadku kontraktu prostego, szkoła zachowywała pewną autonomię w kwestii organizacji nauczania i rozkładu nauczanych treści; państwo sprawowało kontrolę pedagogiczną i finansową. Kontrakt stowarzyszeniowy nakładał natomiast na szkołę obowiązek zapewnienia swoim uczniom edukacji, zgodnej ze wzorem, realizowanym przez szkoły publiczne. Autonomia szkoły ograniczała się do prowadzenia dowolnych zajęć pozaszkolnych lub możliwości stosowania „odmiennego podejścia pedagogicznego"[134].

Historia powstawania francuskiej odmiany laickości – *laïcité* – w dużej mierze sprowadza się do gwałtownych konfliktów między dwiema

[132] G. Haarscher, op.cit., s. 28.
[133] J. Baubérot, op.cit., s. 90.
[134] Ibidem, s. 108–109.

wizjami porządku społecznego: jednej, opartej na tradycyjnych wartościach, zakorzenionych w boskich prawach, drugiej – hołdującej idei modernizacji, realizowanej przez władzę państwową. W drugiej połowie XIX wieku laicyzacja stała się priorytetowym zadaniem kolejnych rządów i była przez nie konsekwentnie wprowadzana w życie, mimo sprzeciwu niemałej części społeczeństwa. Politycy III Republiki odwołali się do tradycji oświecenia i rewolucji 1789 roku, zgodnie z którą tożsamość religijna jest nienowoczesna i stanowi przeszkodę dla racjonalnego urządzenia społeczeństwa, złożonego z autonomicznych, równych obywateli. Odnieśli się również do doświadczeń konfliktu między dwiema Francjami, który doprowadził do ostrych podziałów społecznych. Pakt laicki i wprowadzenie zasady radykalnej neutralności sfery publicznej miały zagwarantować realizację ideałów republikańskich. Jak pisze Jean Baubérot, „instytucjonalne rozdzielenie religii i moralności, wytworzenie moralności laickiej, przekazywanej za pośrednictwem instytucji szkoły, sprawiają, że francuska *laïcité* jest czymś więcej, niż prostym rozdziałem między Kościołami i państwem”[135].

4.2. Stosunki między państwem a wyznaniami w Wielkiej Brytanii

4.2.1. Kościół państwowy i pragmatyczna akomodacja

W okresie średniowiecza stosunki władców angielskich z Rzymem układały się stosunkowo harmonijnie, wyjąwszy okresy wzmożonej walki o inwestyturę za panowania Wilhelma Zdobywcy. Ale kiedy Grzegorz VII obwieścił papieską dominację nad władzą świecką, król wydał dekret, iż żaden papież nie zostanie w Anglii uznany bez zgody władcy, zabronił również wpuszczania papieskich listów na terytorium państwa, zwoływania rad kościelnych, ekskomunikowania baronów oraz urzędników królewskich. Jednakże kiedy rozpoczynała się reformacja, monarchia angielska stanęła po stronie papiestwa. W 1521 roku papież nadał Henrykowi VIII tytuł „Obrońcy Wiary” (*Defender of the Faith*), z wdzięczności za opublikowane przezeń pisma, broniące Kościoła katolickiego. Stosunki z Rzymem pogorszyły się jednakże w roku 1528, kiedy papież nie zgodził się na anulowanie małżeństwa króla Henryka z Katarzyną Aragońską, która nie dała mu upragnionego męskiego dziedzica. Była to decyzja uwarunkowana względami politycznymi: spory o sukcesję mo-

[135] J. Baubérot, *La laïcité française*…, s. 180.

gły podważyć kruchy pokój, jaki zapanował po wojnie domowej między rodami Yorków i Lancasterów (tzw. Wojna Dwóch Róż, 1455–1485). W listopadzie 1534 roku parlament zatwierdził Akt Supremacji, ogłaszający Henryka VIII „jedyną i najważniejszą na Ziemi głową Kościoła anglikańskiego". Wyjąwszy likwidację zakonów i przejęcie przez państwo ich majątków w latach 1536–1540, król nie wprowadził zmian w sprawach dogmatycznych czy liturgicznych. Ostateczny rys Kościołowi anglikańskiemu, „jednocześnie reformowanemu i katolickiemu", nadała panująca od 1558 roku Elżbieta I. Przywróciła ona Akt Supremacji, odwołany w okresie katolickich rządów Marii Tudor, zwanej „Krwawą Mary", z powodu masowych prześladowań protestantów. W 1562 roku zostały opublikowane tzw. artykuły anglikańskie. Zatwierdziły one różnice doktrynalne między Kościołem anglikańskim a rzymskokatolickim: odrzucona została doktryna o czyśćcu i dogmaty maryjne, zerwano również z celibatem księży. Zachowana została natomiast episkopalna struktura kościelna oraz tradycyjna forma liturgii. Przede wszystkim jednak artykuły negowały władzę i nieomylność papieża.

W XVII wieku w łonie Kościoła anglikańskiego rozegrał się konflikt między nurtem episkopalnym a purytanami, ciążącymi ku kalwinizmowi. Różnice doktrynalne i liturgiczne między tymi dwiema grupami były jedną z przyczyn wybuchu wojny domowej. Dominację pierwszego odłamu potwierdziły Akt Korporacyjny z 1661 roku oraz Akt Wyznaniowy z roku 1673, które wykluczyły dysydentów protestanckich, katolików i żydów z uczestnictwa w polityce. W 1689 roku ogłoszono Akt o Tolerancji, który do dziś stanowi quasi-konstytucyjną podstawę preponderancji Kościoła anglikańskiego. Sformułowano w nim szczególne przywileje prawne, jak i obowiązki Kościoła anglikańskiego, jednakże jednocześnie uznano legalność tych odłamów protestanckich, które akceptowały doktrynę trynitarną.

W XIX wieku konflikty między katolikami a anglikanami oraz pozostałymi odłamami protestanckimi przełożyły się na politykę partyjną. Partia Liberalna popierała neutralność państwa, zaś konserwatyści obstawali przy zachowaniu religii państwowej. Kwestiami spornymi, podobnie jak we Francji, stały się prawa obywatelskie i religijne dla wyznań nieanglikańskich oraz kontrola Kościoła nad edukacją. Pierwsza ustawa, dotycząca edukacji podstawowej – tzw. Ustawa Forstera z 1870 roku – nałożyła na szkoły obowiązek prowadzenia edukacji religijnej, która miała być obowiązkowa, oparta na neutralnych faktach biblijnych i pozbawiona odwołań do konkretnego wyznania chrześcijańskiego. Ustawa Butlera z 1944 roku wprowadzała obowiązek codziennej modli-

twy oraz cotygodniowej katechezy jako elementu programu „edukacji dla pokoju”[136].

Jednakże należy podkreślić, że spory między zwolennikami *establishmentu* a jego przeciwnikami nigdy nie osiągnęły tak gorącej temperatury, jak konflikt między „dwiema Francjami”, zaś nurt antyklerykalny był obcy brytyjskiej kulturze politycznej. Jak piszą Joel Fetzer i J. Christopher Soper „Partia Liberalna nie była partią antyklerykalną w głęboki, filozoficzny sposób. Podobnie Partia Konserwatywna nie była fundamentalnie przywiązana do kwestii przywilejów politycznych i społecznych Kościoła anglikańskiego”[137]. Stopniowo państwo uznawało prawa religijne innych wyznań: w roku 1828 odłamów protestanckich, rok później katolików, zaś w roku 1858 – prawa żydów. Françoise Champion uważa, że brytyjską scenę religijną charakteryzował coraz większy pluralizm emancypacyjny, zaś dominacja Kościoła anglikańskiego przybierała coraz bardziej fasadowy charakter[138]. Towarzyszyły temu przemiany w ramach Kościoła anglikańskiego i ukształtowanie się w ich rezultacie trzech nurtów: Kościoła Wysokiego, zbliżonego pod względem liturgicznym i doktrynalnym do katolicyzmu, Kościoła Niskiego, skłaniającego się ku niektórym elementom purytańskiego kalwinizmu oraz kompromisowego Kościoła Szerokiego[139].

4.2.2. Pozycja Kościoła anglikańskiego jako Kościoła państwowego (*Established Church*)

Obecnie Kościół anglikański pozostaje Kościołem państwowym, stowarzyszonym z monarchią brytyjską. Władza zwierzchnia nad nim należy do monarchy i przejawia się między innymi w jego formalnym uprawnieniu do mianowania dostojników kościelnych[140]. W rzeczywistości funkcję tę sprawuje premier, przy czym od lat 70. XX wieku dokonuje on (lub ona) wyboru spośród dwóch kandydatów, wskazanych przez specjalną komi-

---

[136] Zob. N. Middleton, Lord Butler and the Education Act of 1944, „British Journal of Educational Studies”, Vol. 20, No. 2, 1972, s. 178–191.

[137] J. Fetzer, Ch. Soper, *Muslims and the state*…, s. 33.

[138] F. Champion, *The Diversity of Religious Pluralism*, „International Journal on Multicultural Societies”, Vol. 1, No. 2, 1999, s. 40–54.

[139] Zob. W. Gibson, *The Church of England 1688–1832*: unity and accord, London, New York, Routledge 2001.

[140] Wbrew obiegowym opiniom, monarcha nie jest „głową Kościoła anglikańskiego”, gdyż od strony teologicznej ten tytuł należy się Jezusowi Chrystusowi. Król lub królowa przyjmują tytuł „Obrońcy Wiary” i pełnią funkcję Najwyższego Zarządcy (*Supreme Governor*).

sję kościelną[141]. Król otwiera ponadto posiedzenia Synodu Powszechnego, które odbywają się co 5 lat. Państwo kontroluje zmiany w doktrynie i liturgii Kościoła i nie jest to uprawnienie pozorne. Kościół anglikański nie posiada osobowości prawnej, oddzielnej od aparatu państwowego, zaś kształt prawa kościelnego jest uzależniony od decyzji suwerena politycznego – w rzeczywistości większość regulacji została wprowadzona za pośrednictwem aktów parlamentarnych. Do roku 1919 zmiany w prawie kanonicznym mógł wprowadzić jedynie parlament. W okresie międzywojennym wypracowano tzw. „Kroki" (*Measures*), zgodnie z którymi propozycje zmian były omawiane przez zgromadzenie kościelne, a następnie przegłosowywane w obu izbach parlamentu. Zdarzało się, że parlament blokował zmiany, proponowane przez Kościół anglikański: na przykład w latach 1928–1929 nie pozwolił na wprowadzenie nowej wersji *Modlitewnika Powszechnego* z 1662 roku. Kościół wprowadził do obiegu tę wersję jako alternatywną wobec kanonicznej, ale została ona zalegalizowana dopiero w 1965 roku[142]. Sądy kościelne stanowią element angielskiego systemu sądownictwa. Są one obsadzane głównie przez osoby świeckie, ich podporządkowanie Kościołowi jest czysto formalne, zaś ferowane przez nie wyroki mogą zostać uchylone przez państwo.

Z pozycji Kościoła państwowego wynikają jednakże nie tylko ograniczenia, lecz również istotne przywileje. Kościół anglikański ma zapewnione dość szerokie uprawnienia polityczne. Jego biskupi są reprezentowani w Izbie Lordów jako tzw. Lordowie Duchowni (w liczbie 26, w tym dwóch arcybiskupów, Yorku i Canterbury). Posiada również wyłączność na przeprowadzanie ceremonii państwowych: prymas Kościoła anglikańskiego, czyli arcybiskup Canterbury, koronuje monarchę, celebruje królewskie chrzty, śluby i pogrzeby oraz prowadzi oficjalne obchody ważnych dla państwa wydarzeń. Kościół anglikański ma również uprzywilejowaną pozycję w obszarze dostarczania usług religijnych w instytucjach publicznych: w 1952 roku państwo zwróciło się do niego z prośbą o ułatwienie praktykowania religii niechrześcijańskich w obrębie tych instytucji[143]. Jednym z przywilejów Kościoła anglikańskiego jest również prawna ochrona przed bluźnierstwem. Opiera się ona na dziewiętnastowiecznych wyrokach sądowych, przy czym wyrok z 1838 roku ograniczał

[141] Za rządów Margaret Thatcher zdarzało się, że wbrew komisji premier wybierała kandydata z drugiego miejsca.

[142] Informacje zaczerpnięte ze strony internetowej Kościoła anglikańskiego (*Church of England*), http://www.cofe.anglican.org/worship/liturgy/1928.

[143] J.A. Beckford, *The Management of Religious Diversity in England and Wales with Special Reference to Prison Chaplaincy*, „International Journal on Multicultural Societies", Vol. 1, No. 2, 1999, s. 55–66.

ją do „zasad i wierzeń Kościoła Anglii". Stopniowo została ona rozciągnięta na wszystkie inne religie chrześcijańskie[144]. Ostatni raz z powództwa publicznego została ona wykorzystana w 1921 roku, natomiast ostatnia sprawa sądowa z powództwa prywatnego odbyła się w roku 1977[145]. Uprzywilejowany status Kościoła anglikańskiego nie rozciąga się jednak na całe terytorium Zjednoczonego Królestwa. W Irlandii anglikanizm był od początku wyznaniem mniejszościowym, zaś w 1871 roku odebrano mu status religii państwowej na jej obszarze. W XIX wieku stracił on popularność na rzecz pomniejszych odłamów protestanckich również w Walii, w 1920 roku został więc tam pozbawiony uprzywilejowanego statusu. Ponadto, zgodnie z regulacjami zjednoczeniowymi z 1707 roku, w Szkocji status religii państwowej zachował prezbiteriański Kościół szkocki. Tak więc Kościoły państwowe (*established*) istnieją w Anglii i Szkocji, lecz nie istnieją w Walii ani w Irlandii Północnej.

W odróżnieniu od Francji, gdzie religia przemocą została usunięta ze sfery publicznej, jako przeszkoda w projekcie modernizacji społeczeństwa, w Wielkiej Brytanii zachowała ona prawomocność jako płaszczyzna tożsamości i odegrała swoją rolę w projekcie modernizacji. Status Kościoła państwowego był potwierdzeniem „konstytucyjnego, publicznego i symbolicznego znaczenia religii w sferze polityki publicznej"[146]. Formalnie Kościół anglikański zachował istotne przywileje, jednakże sekularyzacji społeczeństwa towarzyszyła liberalizacja jego stanowiska. Stopniowo, drogą pragmatycznej akomodacji, inne wyznania chrześcijańskie zyskiwały coraz większe prawa. „[Członkowie] mniejszości – zarówno jako chrześcijanie, jak i jako obywatele – musieli walczyć z religią państwową o własne zasadne prawa oraz o wewnętrzną wolność Kościoła w pełnieniu przezeń roli publicznej, ale udało im się wygrać tę walkę

---

[144] Nie wszyscy komentatorzy zgadzają się z tym stwierdzeniem. Trevor Philips, przewodniczący Komisji Równości Rasowej, uważa np., że prawo przeciwko bluźnierstwu nie chroni jego wyznania (jest metodystą).

[145] Mary Whitehouse pozwała wówczas gazetę „Gay News" za opublikowanie pornograficznego wiersza uznanego poety i tłumacza Jamesa Kirkupa *A Love That Dares to Speak Its Name*, opisującego stosunek seksualny centuriona ze zdjętym z krzyża ciałem Jezusa. W uzasadnieniu wyroku skazującego wydawcę oraz gazetę na grzywnę i wyrok więzienia w zawieszeniu, sędzia stwierdził, że bluźnierstwo ma miejsce wtedy, gdy w publikacji, dotyczącej Boga, Chrystusa lub religii chrześcijańskiej zostaną użyte słowa obelżywe, obraźliwe, które szkalują chrześcijaństwo i mogą doprowadzić do naruszenia pokoju. [za:] 1977: Gay paper guilty of blasphemy, BBC on This Day, http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/july/11/newsid_2499000/2499721.stm.

[146] A. Hastings, *The Case for Retaining the Establishment*, [w:] T. Modood red., *Church*, *State and Religious Minorities*, Policy Studies Institute, London 1997, s. 40–46. Zob. tamże: B. Parekh, *Religion and Public Life*, s. 16–22.

bez zniszczenia instytucji religii państwowej czy skłonienia państwa do wycofania się na pozycję obojętności religijnej”[147].

4.3. Różnice między brytyjskim a francuskim modelem stosunków wyznaniowych

Opierając się na kategoryzacji, zaproponowanej przez francuską badaczkę Françoise Champion, można przyjąć, że stosunki między państwem a Kościołem we Francji były kształtowane zgodnie z logiką laicyzacji, natomiast w Wielkiej Brytanii – w zgodzie z logiką sekularyzacji. Laicyzacja polega na walce sił społecznych przeciwko Kościołowi, postrzeganemu jako ostoja konserwatyzmu czy wręcz zacofania. Kościół wchodzi w tym przypadku w konflikt z państwem, będącym reprezentantem nowoczesności. Sekularyzacja polega na jednoczesnej liberalizacji społeczeństwa i Kościoła. Kościół – nawet jeśli zajmuje pozycję dominującą – staje się jedną z wielu instytucji w państwie, choć może zachować funkcję konstytutywnego elementu więzi politycznej[148]. Rezultatem obu procesów, laicyzacji i sekularyzacji, jest spadek roli religii w życiu publicznym. W każdym z tych przypadków dokonuje się to jednak w inny sposób – w pierwszym w wyniku ostrego konfliktu, w drugim – w rezultacie ewolucyjnego procesu „odczarowywania świata”.

Rozumując w analogiczny sposób, Matthias Koenig zaobserwował, że istotny wpływ na funkcjonowanie religii w sferze publicznej nowoczesnego społeczeństwa miał przebieg procesu modernizacji. W modelu państwowo-republikańskim – którego sztandarowym przykładem jest Francja – kulturowy program nowoczesności wprowadzany jest przez scentralizowane państwo. Jednostki są włączane do zbiorowego projektu modernizacji, przy czym ich pozycja w ramach społeczeństwa obywatelskiego nie ma żadnego znaczenia. Sfera publiczna jest postrzegana jako homogeniczna i zakłada się, że uczestniczą w niej formalnie równe jednostki. Ekspresja partykularnych tożsamości, zwłaszcza religijnej, jest rygorystycznie ograniczona do strefy prywatnej. Stosunki między państwem a władzami kościelnymi są naznaczone konfliktem. Polityka państwa wobec religii skupia się na kontrolowaniu symbolicznych gra-

---

[147] R.E. Rodes, *Law and Modernization in the Church of England*: *Charles II to the Welfare State*, Notre Dame University, Notre Dame 1991, s. 147.

[148] F. Champion, *Entre laïcisation et secularisation. Des rapports Èglise–Ètat dans l'Europe communautaire*, „Le Debat”, No. 27, 1993, s. 48, [cyt.za:] G. Haarscher, op.cit., s. 54–55.

nic jego instytucji i próbach narzucenia jednolitej tożsamości narodowej w różnych obszarach życia społecznego, głównie za pośrednictwem systemu edukacyjnego.

Liberalne wspólnoty polityczne również funkcjonują w oparciu o założenie, że aktorami, uprawnionymi do działania w sferze publicznej, są jednostki. Państwo nie stara się jednak włączyć ich do scentralizowanego projektu racjonalizacji – zapewnia jedynie gwarancje prawne i warunki polityczne, umożliwiające jednostce racjonalne realizowanie własnych interesów w obrębie społeczeństwa obywatelskiego. Pociąga to za sobą uznanie pluralizmu indywidualnych orientacji religijnych w sferze publicznej, przy jednoczesnym uprzywilejowaniu dobrowolnego, stowarzyszeniowego charakteru organizacji religijnej. Z powodu niskiego stopnia „upaństwowienia" religii, konflikty między państwem a władzami kościelnymi mają niewielką intensywność. Publiczna polityka religijna nie jest postrzegana jako sprawa państwa, lecz raczej jako zdecentralizowany proces negocjacji w społeczeństwie obywatelskim. Koenig uważa, że przykładem takiej liberalnej wspólnoty politycznej jest Wielka Brytania, pomimo istnienia w niej Kościoła państwowego. Jest ona bowiem przykładem „stosunkowo pluralistycznego modelu inkorporacji, któremu towarzyszy ciągła rekonstrukcja symbolicznych granic narodu brytyjskiego"[149].

Różnica między tymi dwoma modelami stosunków wyznaniowych – „anglosaską pobłażliwością" i „gallikańską podejrzliwością", jak ujął to Oliver Roy – silnie wpłynęła na sposób integracji imigrantów-muzułmanów w obu omawianych państwach[150]. We Francji polityka integracji muzułmanów była strukturyzowana w kategoriach stosunków wyznaniowych, ponieważ w toku ewolucji w tym państwie *laïcité* została wyniesiona do roli konstytucyjnej reguły politycznej i przesądziła o kształcie ustroju politycznego. W Wielkiej Brytanii natomiast fakt funkcjonowania religii w strefie publicznej przyczynił się do bardziej harmonijnej akomodacji muzułmańskich praktyk religijnych.

---

[149] M. Koenig, *Incorporating Muslim Migrants*..., s. 219–234. Badacz ten wyróżnił cztery typy idealne nowoczesnych wspólnot politycznych: państwowo-republikański (*statist-republican*), liberalny, państwowego korporacjonizmu (*state-corporatist*) oraz społecznego korporacjonizmu (*social corporatist*).

[150] Zob. O. Roy, *Secularism confronts Islam*, Columbia University Press, New York, 2007, s. 94.

5. „Zależność od szlaku" w polityce integracji muzułmanów

Niniejsza analiza skupia się na jednym z obszarów integracji: na polityce integracyjnej, prowadzonej przez władze państwowe w stosunku do imigrantów-muzułmanów. Stąd też przydatność dwóch powyżej opisanych, współzależnych ram instytucjonalnych: rozwiązań politycznych w obszarze integracji imigrantów, układających się w pewien model polityki integracji, oraz polityki wyznaniowej państwa. W momencie konstruowania polityk integracyjnych – w Wielkiej Brytanii w latach 60. i 70., we Francji w latach 80. – fakt, że większość imigrantów w obu tych państwach stanowili muzułmanie, nie wysuwał się na pierwszy plan. Imigrancka obcość była postrzegana w kategoriach braku obywatelstwa (we Francji) oraz odmienności rasowo-kulturowej (Wielka Brytania), co kształtowało strategie integracyjne.

Uwidocznienie się tożsamości muzułmańskiej i jej upolitycznienie przyczyniło się do zmiany dyskursu integracyjnego. W obu omawianych państwach to muzułmanie stali się problematycznym obiektem polityki integracji. Wynikało to z faktu, że jako wyznawcy islamu – religii i cywilizacji, w opozycji do której Europa jako kulturowa całość kształtowała swoją tożsamość – doskonale ucieleśniali „imigrancką obcość". Ważniejsze było jednakże to, że muzułmanie wprowadzili do spluralizowanych w wyniku procesów imigracyjnych społeczeństw europejskich wymiar zróżnicowania religijnego. W drugiej połowie XX wieku oba opisywane społeczeństwa były w znacznym stopniu zeświecczone, zaś państwowa struktura instytucjonalna opierała się bądź na usunięciu religii ze sfery publicznej (we Francji), bądź na jej podporządkowaniu władzy świeckiej (Wielka Brytania). Wysuwanie przez muzułmanów roszczeń, uzasadnianych religijnie, przyczyniło się do ożywienia dawno zapomnianych sporów, dotyczących miejsca religii w społeczeństwie. Najistotniejszym problemem stał się przebieg kluczowej dla funkcjonowania demokracji liberalnej granicy między sferą publiczną a prywatną. Islam, w odróżnieniu od europejskich wyznań chrześcijańskich oraz judaizmu, nigdy nie był religią sprywatyzowaną.

W rezultacie polityka integracji muzułmanów stopniowo ulegała poszerzeniu o historycznie wypracowane strategie akomodacji religii lub wręcz zaczęła się doń ograniczać. W rozdziale III i IV pokazuję, że polityka integracji muzułmanów w omawianych państwach wykazywała istotną zależność od przyjmowanych w nich wcześniej rozwiązań insty-

tucjonalnych i prawnych. Francja integrowała muzułmanów, odwołując się do instytucji republikańskich, wśród których ważną pozycję zajmowała *laïcité*, natomiast Wielka Brytania oparła swą politykę integracji na koncepcji uznania różnicy w sferze publicznej. Specyfika integrowanej grupy stała się jednak istotnym czynnikiem ewolucji modeli integracji imigrantów oraz szerzej rozumianej integracji społecznej w obu omawianych państwach, przyczyniając się do otwarcia debaty na temat istoty społeczeństwa i narodu oraz roli i miejsca religii we współczesnym świecie.

ROZDZIAŁ II

MUZUŁMANIE JAKO OBIEKT POLITYKI INTEGRACYJNEJ PAŃSTWA

Muzułmanie stanowili zdecydowaną większość imigrantów, przybywających po II wojnie światowej do Europy w poszukiwaniu pracy. Przez długi czas fakt ten nie stanowił jednakże problemu politycznego. Przynależność religijna imigrantów nie była uważana za istotną, zaś sami muzułmanie nie byli traktowani jako grupa, wobec której należałoby stosować specjalne strategie integracyjne, w dużej mierze dlatego, iż uznawano imigrację za zjawisko tymczasowe. Pod koniec lat 80. polityka integracyjna we Francji i Wielkiej Brytanii zaczęła się jednakże koncentrować właśnie na muzułmanach. Co sprawiło, że wyłonili się oni jako odrębny obiekt polityki integracyjnej w tych państwach?

Po pierwsze, istotnym czynnikiem była implantacja i sedymentacja społeczności muzułmańskich, przyspieszona koncentracją przestrzenną imigrantów tej grupy. Jej przejawem była instytucjonalizacja islamu: budowa meczetów, tworzenie szkół muzułmańskich oraz zakładanie organizacji o charakterze religijnym. Mimo ogromnego rozdrobnienia etnicznego i religijnego, muzułmanie wyodrębnili się jako grupa, mająca wspólne interesy i wysuwająca podobne żądania pod adresem władz. Identyfikacja z islamem wzmogła się w wyniku doświadczenia wielostronnego wykluczenia, głównie ekonomicznego i kulturowego, oraz – wynikającego z poczucia „podwójnego wyobcowania" młodszego pokolenia imigrantów – procesu reislamizacji.

Po drugie, pod koniec lat 80. różnorakie muzułmańskie organizacje i wspólnoty, wysuwające roszczenia, motywowane religijnie, przekonały się, że nie mają dostępu do formalnych kanałów wpływu na politykę. Część ich żądań została odrzucona przez system polityczny krajów przyjmujących, jako nieuprawomocniona, gdyż niezgodna z europejską tradycją liberalizmu, sekularyzmu i racjonalizmu. Z drugiej jednak

strony, były one silnie wspierane przez globalny dyskurs obrony praw człowieka, europejski „renesans islamu" oraz poczucie wspólnoty z muzułmanami na całym świecie. Stało się to przyczyną upolitycznienia tożsamości muzułmańskiej w omawianych krajach.

Po trzecie, zacięcie się mechanizmu integracji/akomodacji/asymilacji było spowodowane doświadczeniem istotnej różnicy kulturowej między społeczeństwem przyjmującym a muzułmańskimi imigrantami. Wiele z wysuwanych przez muzułmanów żądań, dotyczących akomodacji ich praktyk religijnych, miało charakter sprzeczny z historycznie wypracowanymi regułami gry zachodnioeuropejskich demokracji liberalnych. Poważną przeszkodą w asymilacji muzułmańskich imigrantów był również wzajemny stosunek kluczowych aktorów procesu integracji: z jednej strony duża część społeczeństwa przyjmującego oraz jego elit politycznych i intelektualnych przejawiała głęboko zakorzenione uprzedzenia wobec islamu i muzułmanów, z drugiej – część muzułmanów skłaniała się ku wycofywaniu się z życia publicznego i zamykaniu się w obrębie własnych wspólnot, a w skrajnych przypadkach otwarcie podważała reguły funkcjonowania społeczeństw zachodnich lub dążyła do ich siłowego obalenia.

Jak zaznaczyłam w rozdziale 1., głównym przedmiotem mojego zainteresowania jest polityka integracji, prowadzona przez władze publiczne. Nie oznacza to jednak, że uważam, iż muzułmanie są biernym obiektem owej polityki. W rozdziale II opisane są procesy wyłaniania się muzułmanów jako odrębnego obiektu polityki integracyjnej państwa, jednakże również w kontekście wzrastającego upodmiotowienia (*empowerment*) tej grupy imigrantów. W pierwszej kolejności omówię przebieg imigracji muzułmańskiej do Francji i Wielkiej Brytanii oraz przedstawię charakterystykę społeczności muzułmańskich w tych państwach pod względem etnicznym i demograficznym. Następnie rozważę czynniki „uwidocznienia" się religijnego wymiaru tożsamości znacznej części imigrantów z omawianej grupy. Na koniec omówię potencjalne, specyficzne bariery w procesie integracji tej właśnie grupy imigrantów.

1. Przebieg imigracji muzułmańskiej do Francji i Wielkiej Brytanii

1.1. Początki imigracji muzułmańskiej do Francji i Wielkiej Brytanii

Zarówno w przypadku Francji, jak i Wielkiej Brytanii, obecność muzułmańskich imigrantów jest pośrednim skutkiem prowadzonej w XIX wieku ekspansji kolonialnej.

Pod koniec XVIII wieku, wraz z wkroczeniem Napoleona Bonaparte do Egiptu w 1798 roku, rewolucyjna Francja znalazła się w awangardzie europejskich krajów, kolonizujących terytoria, zamieszkiwane przez muzułmanów. Jej najważniejszą zdobyczą była jednakże Algieria, której podbój Francja rozpoczęła w 1830 roku, a która została ostatecznie uznana za kolonię francuską w roku 1873. W roku 1881 imperium francuskie powiększyło się o Tunezję (protektorat), w 1912 o Maroko, zaś po I wojnie światowej Liga Narodów powierzyła Francji, jako terytoria mandatowe, Syrię i Jordanię. Muzułmańscy imigranci z regionu Maghrebu zaczęli przybywać do Francji w czasie pierwszej wojny światowej, zajmując miejsca pracy(ok. 130 tys.), opuszczone przez walczących na wojnie Francuzów. Ponadto 170 tysięcy Algierczyków i 135 tysięcy Marokańczyków zostało wcielonych do wojska, z czego około 100 tysięcy poległo na frontach (zwłaszcza w czasie bitwy pod Verdun). Po zakończeniu konfliktu część imigrantów pozostała w metropolii, tworząc zaczątek sieci migracyjnej. W okresie międzywojennym imigranci z Afryki stanowili jednak niewielką część całkowitej liczby migrantów: w 1938 roku było ich około 125 tysięcy, w tym 85 tysięcy z regionu Maghrebu.

W roku 1811 Wielka Brytania rozpoczęła podbój Indii, zamieszkanych w większości przez hindusów, lecz znajdujących się pod panowaniem muzułmanów. W ciągu następnych kilkudziesięciu lat powiększyła swoje posiadłości kolonialne o inne tereny, zamieszkane przez muzułmanów, zwłaszcza w Afryce: o Egipt i Nigerię, zdobyła również znaczne wpływy na Bliskim i Środkowym Wschodzie. Pierwsze doniesienia o osiedlaniu się w Wielkiej Brytanii muzułmanów pochodzą z końca XVII wieku. Byli to głównie mieszkańcy terenów Sylhetu (obecnie stanowiącego część Bangladeszu) i Gudżaratu, rekrutowani jako marynarze (laskarowie) przez Kompanię Wschodnioindyjską oraz *ayah*, czyli służące i opiekunki do dzieci. Do 1842 roku do angielskich portów przybywało rocznie ok. 3 tysiące laskarów. Niektórzy z nich zostawali w Wielkiej Brytanii na

stałe, nierzadko żeniąc się z Angielkami. W drugiej połowie XIX wieku na angielskich uczelniach zaczęli studiować pierwsi indyjscy studenci. Musiało być wśród nich wielu muzułmanów, bo pierwszy meczet na terenie Wielkiej Brytanii został zbudowany w 1889 roku, niedaleko koledżu w Woking w hrabstwie Surrey. Zdarzały się również przypadki spektakularnych karier: w pierwszej połowie XIX wieku w Brighton działały egzotyczne łaźnie Sake Deena Mohammada; zaufanym kamerdynerem królowej Wiktorii, nominowanym później na sekretarza ds. Indii, był Munshi Abdul Karim; na terenie Wysp Brytyjskich funkcjonowała również pewna ilość pochodzących z Indii lekarzy oraz prawników. Dowodem na prężność ówczesnej niewielkiej społeczności muzułmanów, mieszkających na Wyspach, był wydawany w latach 1893–1903 periodyk „The Crescent". W 1910 roku założone zostało również stowarzyszenie, które obrało za swój cel zbudowanie meczetu w Londynie (co ostatecznie udało się osiągnąć dopiero w 1941 roku). Do końca lat trzydziestych XX wieku skala imigracji z kolonii pozostawała jednak niewielka: w 1932 roku na terenie Wielkiej Brytanii przebywało około 7 tysięcy imigrantów z Azji Południowej oraz niewielkie grupy muzułmanów, pochodzących z innych regionów, zwłaszcza z obszaru Bliskiego Wschodu.

W obu państwach skala imigracji muzułmańskiej wzrosła dopiero po 1945 roku. Odbudowa gospodarek oraz infrastruktury, zniszczonych w czasie wojny, wymagała bowiem dużej ilości taniej, niewykwalifikowanej siły roboczej. Postawieni w obliczu niedostatku rodzimych pracowników, pracodawcy brytyjscy i francuscy, w tym ostatnim przypadku za pośrednictwem agencji państwowych, zaczęli prowadzić akcję rekrutacyjną na terenie byłych kolonii.

1.2. Muzułmańska imigracja zarobkowa po II wojnie światowej do Francji

Założone w 1945 roku Krajowe Biuro Imigracyjne (*Office National d'Immigration, ONI*) nie mogło rekrutować pracowników w Algierii, gdyż formalnie stanowiła ona część terytorium francuskiego, jednakże intensywną akcję werbunkową prowadzili tam na własną rękę przedsiębiorcy, zwłaszcza z sektora samochodowego. Sytuację skomplikował wybuch wojny o niepodległość Algierii (1954–1962)[1]. Po jej zakończeniu

[1] Warto dodać, że jedną z przyczyn rozbudzenia algierskiego ruchu niepodległościowego było odrzucenie przez Francję zgłaszanych w latach 30. XX wieku postulatów równouprawnienia ludności algierskiej oraz uznania arabskiego za drugi język pań-

do Francji przybyła około 20-tysięczna (wraz z rodzinami ok. 80 tys.) grupa tzw. francuskich muzułmanów (*harkis*), którzy współpracowali z reżimem kolonialnym i zostali uznani przez nowe algierskie władze za zdrajców. Wojna zniszczyła gospodarkę Algierii, co skłoniło wielu młodych mężczyzn do wyjazdu w poszukiwaniu pracy. Proces ten ułatwiły zapisy porozumienia pokojowego z Evian z 1962 roku, zapewniające każdemu mieszkańcowi Algierii, urodzonemu za czasów jej przynależności do Francji, obywatelstwo francuskie. W 1964 roku we Francji przebywało już około 500 tysięcy Algierczyków, którzy rocznie przesyłali do rodzinnego kraju około 200 milionów dolarów. Tak duża skala imigracji z „niewdzięcznej kolonii" była nie na rękę rządowi francuskiemu, zatem w kwietniu 1964 roku podpisano porozumienie Nekkache–Grandval, które zakładało, że liczba pracowników tymczasowych będzie zależała od zapotrzebowania kraju przyjmującego (Francji) i kraju wysyłającego (Algierii). Porozumienie to przyczyniło się do gwałtownego spadku liczby imigrantów z Algierii[2].

Równocześnie władze francuskie podpisały z Marokiem, Tunezją i Turcją porozumienia o rekrutacji pracowników tymczasowych, które nie zawierały obostrzeń wjazdowych. Szybko rosła zwłaszcza imigracja z Maroka: w 1954 roku we Francji przebywało 10 734 Marokańczyków, w 1968 – 84 tysiące, zaś w 1975 – 260 tysięcy[3]. Od początku lat 60. rosła również imigracja z krajów Afryki subsaharyjskiej: przede wszystkim z Senegalu, Mali i Mauretanii. Wprawdzie imigranci z tego regionu nie zostali uwzględnieni we francuskich ustawach z 1945 roku, dotyczących nabywania obywatelstwa, jednakże konstytucja z roku 1946 nadała im status poddanych francuskich, z którym łączyło się prawo do podróżowania po terytorium Francji[4]. W latach 80. do Francji napłynęła fala Kurdów, ubiegających się o azyl polityczny. Przyjeżdżali również Arabowie z Bliskiego Wschodu, zwłaszcza z byłych terytoriów mandatowych, Syrii i Jordanii.

---

stwowy. Zob. J. Modrzejewska-Leśniewska, *Wojna w Algierii 1954–1958*, [w:] A. Bartnicki red., *Zarys dziejów Afryki i Azji 1869–1996*, Książka i Wiedza, Warszawa 1996, s. 270–278.

[2] M. Samers, *The Production of Diaspora: Algerian Emigration from Colonialism to Neo-Colonialism* (1840–1970), „Antipode", Vol. 29, No. 1, 1997, s. 32–44. Zob. również W.B. Cohen, *Legacy of Empire: The Algerian Connection*, „Journal of Contemporary History", Vol. 15, 1980, s. 97–123.

[3] A. Lamchichi, *L'immigration marocaine en France, changements et ruptures*, „Confluences Méditerranée", No. 31, 1999, s. 147–169.

[4] J. Barou, *Les immigrations africaines en France au tournant du siècle*, „Hommes et Migrations", No. 1239, September–October 2002, s. 7.

W roku 1974 rząd francuski postanowił zatrzymać napływ nowych imigrantów oraz skłonić do powrotu tych, którzy przebywali na terytorium Francji. W 1977 roku powołano Sekretariat ds. Pracowników-Imigrantów, za pośrednictwem którego rząd oferował przybyszom „zapomogę powrotną" (*aid au retour*). Suma 10 tysięcy franków skusiła niewielu imigrantów – większość zdecydowała się nie tylko na pozostanie we Francji, lecz także skorzystała z prawa do sprowadzenia rodziny. W latach 80. i 90. większość imigrantów muzułmańskich stanowiły kobiety i dzieci.

1.2.1. Liczebność i skład etniczny społeczności muzułmańskiej we Francji

Liczebność społeczności muzułmańskiej we Francji jest kwestią sporną, ponieważ od 1872 roku w spisach powszechnych nie wolno zadawać pytania o przynależność etniczną ani religijną. Zakaz gromadzenia przez instytucje państwowe danych, zawierających informacje o przynależności etnicznej i rasie, został wzmocniony w 1978 roku. Stąd też duża rozbieżność szacunków: niekiedy podawana jest nawet liczba 8 milionów muzułmanów, większość badaczy uznaje ją jednak za przesadzoną. Bardziej prawdopodobna liczba to 3–4,5 miliona muzułmanów. W 2004 roku Michèle Tribalat przedstawiła wyniki badania, przeprowadzonego na próbie 380 481 osób, dotyczącego kwestii pochodzenia trzech pokoleń Francuzów. Tribalat stwierdziła, że ponad 14 milionów Francuzów ma korzenie imigracyjne, z czego 3 miliony i 650 tysięcy – 6,3% całej populacji – to „potencjalni muzułmanie". Imigranci, należący do pierwszego pokolenia, urodzeni poza terytorium metropolitalnej Francji, to ok. 1,7 miliona osób; podobna jest liczebność drugiego pokolenia, urodzonego już we Francji, natomiast trzecie pokolenie to około 300 tysięcy osób. Zbliżony rezultat otrzymał Gilles Couvreur, który oparł swoje szacunki na wcześniejszych publikacjach na temat islamu i muzułmanów we Francji oraz na rezultatach spisu powszechnego z 1990 roku, podanych przez Narodowy Instytut Statystyki i Badań Ekonomicznych (INSEE, *l'Institut National de la Statistique et des Études Économiques*). Badacz ten przedstawił również przypuszczalny skład etniczny populacji muzułmanów we Francji oraz oszacował liczbę osób nieposiadających obywatelstwa francuskiego. Trzecim wiarygodnym źródłem są szacunki Alaina Boyera, oparte na danych urzędowych.

Tabela 2.1. Liczebność muzułmanów we Francji wg szacunków G. Couvreura oraz A. Boyera (1998).

Grupa ludności	Razem	Poszczególne grupy narodowe	Przybliżona liczba obcokrajowców	Przybliżona liczba obywateli	Szacunki Alaina Boyera
Muzułmanie pochodzenia północno-afrykańskiego	2 900 000				3 300 000
Muzułmanie pochodzenia algierskiego		1 500 000	600 000	900 000	1 950 000 (w tym 450 000 harkis)
Muzułmanie pochodzenia marokańskiego		1 000 000	600 000	400 000	1 000 000
Muzułmanie pochodzenia tunezyjskiego		350 000	200 000	150 000	350 000
Muzułmanie pochodzenia tureckiego i blisko-wschodniego	350 000				415 000 (w tym 100 000 Arabów)
Muzułmanie pochodzenia subsaharyjskiego	250 000				250 000
Konwertyci					40 000
Razem	3 500 000			2 000 000	405 000 000 Po odjęciu liczby *harkis:* 3 590 000

Źródło: Alain Boyer, *L'islam en France*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, s. 18; Gilles Couvreur, *Musulmans de France: diversité, mutations et perspectives de l'islam français*, Edition de l'Atelier, Paris 1998, s. 10–13.

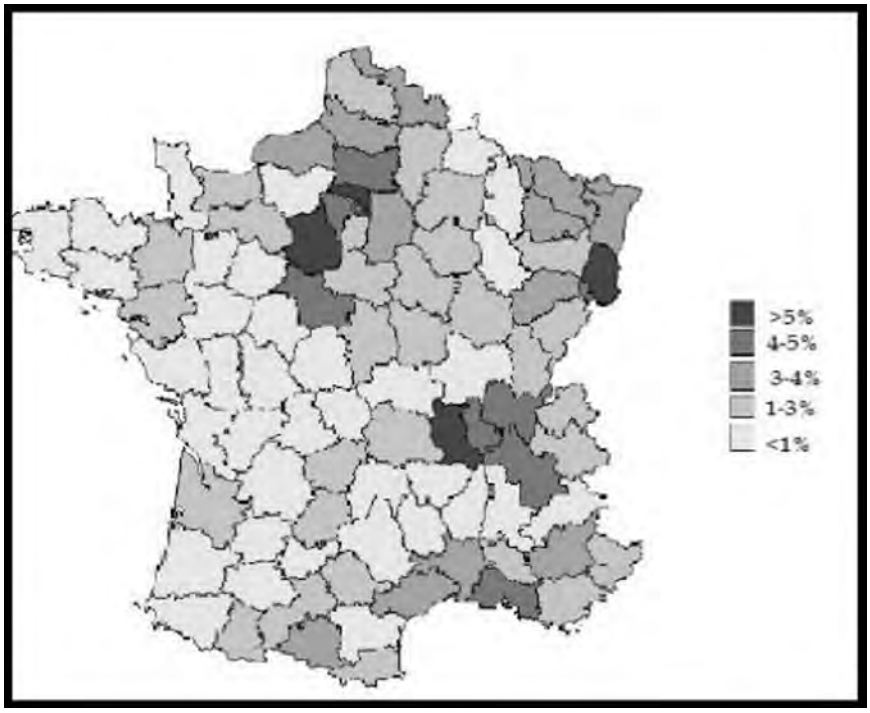
Łącznie około 69% francuskich muzułmanów to Arabowie, natomiast konwertyci stanowią około 1%. Wśród pozostałych liczną grupę stanowią Berberowie, zarówno marokańscy, jak i algierscy[5].

Rozmieszczenie ludności, wyznającej islam, we Francji pokrywa się z podziałem na Francję uprzemysłowioną i zurbanizowaną na północnym

[5] J. Laurence, J. Vaisse, *Integrating Islam. Political and Religious Challenges in Contemporary France*, Brookings Institute Press, Washington 2006.

wschodzie i Francję bardziej wiejską na zachodzie[6]. Największe skupiska ludności muzułmańskiej występują w wielkich miastach i na ich przedmieściach. Ocenia się, że między 35 a 40% francuskich muzułmanów mieszka w regionie Paryża (Île–de–France, 35% tamtejszej populacji), 10–15% w regionie Marsylii i Nicei (Provence–Alpes–Côte–d'Azur, 20% całej populacji), około 15% mieszka w Lyonie i Grenoble (Rhône–Alpes, 15%), zaś 5–10% zamieszkuje wokół Lille (Nord–Pas–de–Calais,10% całej populacji). Duża część społeczności tureckiej skupia się w regionie Alzacji.

Rysunek 2.1. Odsetek ludności, deklarującej wyznanie muzułmańskie w poszczególnych departamentach Francji w 2006 roku.



Źródło: *L'implantation de l'Islam en France, Éléments d'analyse géographique de l'implantation des religions en France*. Analyse de l'IFOP pour *La Vie*, Décembre 2006, na podstawie 91 559 wywiadów, przeprowadzonych w latach 2003–2006 na poziomie departamentów. Badanie zawierało tylko jedno pytanie: „Jakie wyznanie jest Panu/Pani najbliższe?" („De quelle religion vous sentez–vous le plus proche?").

[6] Badacze z IFOP zauważają przy tym, że obszar zamieszkiwania muzułmanów ogranicza tzw. linia Havre–Valence–Perpignan, wyznaczająca popularność Frontu Narodowego.

Tabela 2.2. Miasta francuskie o największej liczbie ludności muzułmańskiej.

Miasto	Przybliżona liczba muzułmanów	Całkowita populacja miasta	Procent muzułmanów w lokalnej populacji
Paryż	1 700 000	11 000 000	10–15
Marsylia	200 000	800 000	25
Lille	200 000	4 000 000	5
Lyon	150 000	1 200 000	8–12
Roubaix (Lille)	50 000	100 000	50

Źródło: ADRI (Agence pour le Développement des Relations Interculturelles), [w:] Luc Gruson, *Le point sur l'islam en France*, La documentation française, Paris 2000. [Cyt. za:] J. Laurence, J. Vaissy, *Integrating…*, s. 22.

1.3. Muzułmańska imigracja zarobkowa po II wojnie światowej do Wielkiej Brytanii

Mimo niechętnego stosunku rządu brytyjskiego do sprowadzania pracowników tymczasowych z obszaru tzw. Nowego Commonwealthu, do końca 1955 roku w Wielkiej Brytanii znalazło się około 100 tysięcy imigrantów, z czego jedną trzecią stanowili przybysze z Azji Południowej. W latach 1957–1958 z samego tylko Pakistanu przyjechało na Wyspy 11 tysięcy osób (był to tzw. „azjatycki przypływ"). Ocenia się, że między latami 1951 a 1971 liczba muzułmanów w Wielkiej Brytanii wzrosła z około 23 tysięcy do 359 tysięcy[7]. Większość z nich pochodziła z trzech regionów o ugruntowanej tradycji migracji zarobkowej: Gudżaratu (Indie), Mirpuru (Pakistan) i Sylhetu (obecnie Bangladesz); byli to głównie niewykształceni i słabo, o ile w ogóle, mówiący po angielsku ubodzy chłopi.

Mirpurczycy tradycyjnie służyli jako marynarze na brytyjskich statkach handlowych. Po wybuchu wojny zostali zmuszeni do pozostania w portach w Liverpoolu, Middlesborough i Hull, zaś stamtąd w 1941 roku rząd brytyjski skierował ich do pracy w fabrykach zbrojeniowych w okolicach Bradford i Leeds. W latach pięćdziesiątych, dzięki sprawnie zorganizowanej migracji łańcuchowej, zapełnili lukę w brytyjskim rynku pracy. Dodatkowym impulsem do migracji było wybudowanie przez

[7] Według wyolbrzymionych szacunków M. Alego Kettaniego, autora książki *Muslim Minorities in the World Today* (1986), już w 1971 r. populacja muzułmanów w Wielkiej Brytanii liczyła 1 mln osób, zaś w 1982 – 1 mln 125 tys. osób, z czego 900 tys. pochodzić miało z Azji Południowej.

rząd pakistański tamy na rzece Jhelum, w wyniku czego zalane zostały najżyźniejsze tereny uprawne Mirpuru i ponad 250 wiosek oraz przesiedlono 100 tysięcy mieszkańców. Wielu młodych mężczyzn, zachęcanych przez przebywających już w Wielkiej Brytanii współziomków, wykorzystało odszkodowania na opłacenie kosztów podróży. W ciągu pięciu lat, od 1961 do 1965, społeczność pakistańska w Wielkiej Brytanii zwiększyła swoją liczebność z 25 do 120 tysięcy osób[8]. Po roku 1965 Mirpurczycy zaczęli sprowadzać swoje rodziny: w latach siedemdziesiątych do Wielkiej Brytanii przybyło 80 tysięcy osób. Nieco później na Wyspy zaczęli przybywać pochodzący z ubogich terenów bagnistego Rann of Kutch Campbellpurczycy, także proces ich migracji przebiegał podobnie.

Na brytyjskie okręty zaciągali się również Sylhetyjczycy. W okresie międzywojennym grupa osiadłych w Londynie przedstawicieli tej narodowości zajmowała się prowadzeniem jadłodajni i tanich hoteli dla laskarów ze swojego kraju. Owi *Londoni* w latach pięćdziesiątych zajęli się werbowaniem ziomków ze swoich wiosek do pracy w fabrykach na północy Anglii oraz we własnych, szybko rozwijających się sieciach „indyjskich" restauracji[9]. Sylhetyjczycy stanowili tę grupę imigrantów, która najpóźniej zakończyła proces jednoczenia rodzin: osiągnął on bowiem swoje apogeum w połowie lat osiemdziesiątych i przeciągnął się jeszcze na lata dziewięćdziesiąte[10].

Gudżarackiego domokrążcę można było spotkać na Wyspach Brytyjskich już przed II wojną światową. Wielu indyjskich muzułmanów uciekło po 1947 roku do Wielkiej Brytanii w obawie przed prześladowaniami, byli też tacy, którzy nie potrafili zaakceptować nowego geopolitycznego podziału subkontynentu, jednakże większość przyjechała w poszukiwa-

---

[8] Zob. R. Ballard, *A case of capital–rich underdevelopment*: *Paradoxical consequences of successful transnational enterpreneurship from Mirpur*, [w:] *Contributions to Indian Sociology,* Sage Publications, London 2003, s. 49–81 oraz The political economy of migration. Pakistan, Britain and Middle East, [w:] J. Eades, *Migrants, Workers and the Social Order*, Tavistock, London 1987, s. 17–41.

[9] K. Gardner, D. Bidesh, *Sylheti images of home and away*, [w:] H. Goulbourne (ed.), *Critical Concepts: Race and Ethnicity*, Vol. II, Routledge, London 2001, s. 361–378. Autorka przytacza słowa piosenki, którą śpiewają sylhetyjskie kobiety: „Jak pogodzę się z tym, że mój mąż wyjechał do Londynu?(...) Wszyscy mułłowie pojechali do Londynu/ Ziemia opustoszeje – i co ja zrobię?"

[10] W 1988 r. zostało wprowadzone prawo, ograniczające sprowadzanie rodzin przez imigrantów, którzy osiedlili się po 1973 r. Zob. P.A. Shah, *Bangladeshis in English law, paper presented at conference on 'Bangladeshis in Britain*: Changes and Choices, Configurations and Perspectives', 24 May 2002, London, dostępne na stronie: http://www.art.man.ac.uk.

niu pracy[11]. Do tej grupy imigrantów należy zaliczyć również tzw. „podwójnych migrantów". W latach 1968 i 1973 Wielka Brytania zgodziła się przyjąć uchodźców pochodzenia indyjskiego z Kenii i Ugandy. Od początku XX wieku Indusi stanowili w tych krajach zamożną, zajmującą się handlem klasę średnią. W latach sześćdziesiątych, w obawie przed narastającym konfliktem etnicznym, część kenijskich Indusów powróciła do Gudżaratu, jednakże liczna ich grupa udała się do Wielkiej Brytanii. W 1973 roku ugandyjski dyktator Idi Amin nakazał 70 tysiącom Indusów opuszczenie kraju w ciągu trzech miesięcy. W wyniku międzynarodowych nacisków Wielka Brytania zgodziła się przyjąć tych, którzy legitymowali się paszportami Commonwealthu. Muzułmanie stanowili około 15% owych „wahadłowych migrantów".

Przez cały omawiany okres do Wielkiej Brytanii migrowali Arabowie z Bliskiego Wschodu, zwłaszcza Jemeńczycy. Wyróżniali się oni na tle innych imigrantów muzułmańskich wyższym wykształceniem i statusem społecznym. Pewną część przybyszów stanowili również migranci z byłych brytyjskich kolonii afrykańskich, zwłaszcza z Nigerii, Egiptu, Somalii i Sudanu. Na Wyspy napływały ponadto fale uchodźców politycznych z Iraku, Iranu, Cypru (Turcy cypryjscy), zaś w latach 90. z Bośni i Hercegowiny oraz z Kosowa (Albańczycy). Należy podkreślić, iż w ciągu ostatnich kilkunastu lat profil etniczny imigrantów muzułmańskich, przybywających do Wielkiej Brytanii uległ znacznej dywersyfikacji[12].

1.3.1. Liczebność i skład etniczny społeczności muzułmańskiej w Wielkiej Brytanii

Wielka Brytania jest jednym z niewielu europejskich krajów, w których możliwe jest dość dokładne oszacowanie liczby muzułmanów. W spisie powszechnym, przeprowadzonym w roku 1991, znalazło się bowiem pytanie, dotyczące przynależności etnicznej. Na podstawie uzyskanych w ten sposób danych Ceri Peach ocenił liczebność brytyjskich muzułmanów na 1 milion osób[13]. Raport, opracowany przez Runnymede Trust w 1997

---

[11] Zob. K. Hahlo, *Community, Culture and Identity among Some South Asians in Britain*, [w:] S. Stern-Gillet, T. Sławek, T. Rachwał, R. Whitehouse (eds.), *Culture and Identity. Selected Aspects and Approaches*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1996, s. 149–173.

[12] S. Vertovec, *The Emergence of Super–Diversity in Britain*, Working Paper No. 25, Centre on Migration, Policy and Society, University of Oxford, 2006, dostępne na stronie: www.compas.ox.ac.uk/publications/Working%20papers/Steven%20Vertovec%20WP0625.pdf.

[13] Wcześniejsze szacunki opierały się na dwóch źródłach: badaniach Labour Force Survey z 1986 r. oraz badaniach Policy Studies Institute z 1982 r. W pierwszym badaniu

roku, szacował wielkość społeczności muzułmanów w Wielkiej Brytanii na 1,2 do 1,4 miliona osób[14]. W spisie powszechnym z 2001 roku znalazło się natomiast bezpośrednie pytanie, dotyczące wyznania respondenta. Otrzymane wówczas wyniki przedstawia poniższa tabela.

Tabela 2.3. Liczebność muzułmanów w Wielkiej Brytanii na podstawie spisu powszechnego z 2001 roku.

Kategoria rasowa/ etniczna	Liczba muzułmanów	Muzułmanie jako odsetek grupy etnicznej	Odsetek grupy etnicznej w społeczności muzułmanów
Biały	179 733	0,4	11,6
Biały–Brytyjczyk	63 042	0,1	4,1
Biały–Irlandczyk	890	0,1	<0,1
Biały–Inny	115 841	8,6	7,5
Mieszany	64 262	9,7	4,2
Biały Afrokaraibczyk	1 385	0,6	0,1
Biały&Czarny Afrykanin	10 523	13,3	0,7
Biały&Azjata	30 397	16,1	2,0
Inny mieszany	21 957	14,1	1,4
Azjata lub Brytyjski Azjata	1 139065	50,1	73,7
Indus	131 662	12,7	8,5

liczebność muzułmanów w każdej ze społeczności: indyjskiej, banglijskiej i pakistańskiej, została obliczona poprzez odniesienie do nich odsetka muzułmanów, występującego w krajach pochodzenia (czyli odpowiednio 10, 92 i 98 %); w ten sposób otrzymano liczbę 564 tys. muzułmanów z Azji Południowej. Wyższy wynik, 609 tys. muzułmanów z Azji Południowej, został otrzymany w wyniku zastosowania pochodzących z 1982 r. oszacowań odsetka muzułmanów w każdej z populacji, dokonanych dla Anglii i Walii przez Policy Studies Institute. Wynosiły one po 96 % dla populacji banglijskiej i pakistańskiej i 16 % dla populacji indyjskiej. W 1991 r. Ceri Peach przyjął odsetek muzułmanów dla populacji indyjskiej na poziomie 20 %. Zob. C. Peach, Gunter Glebe, Muslim Minorities in Western Europe, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 14, No. 2, 1991, s. 26–45. Por. Ceri Peach, Muslim Population in Great Britain, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 13, No. 3, 1990, s. 414–419. Raport The Russel Sage Fundation z 2002 r. określał liczbę brytyjskich muzułmanów na 1406 tys. Zob. Frank J. Buijs, Jan Rath, Muslims in Europe: The State of Research, The Russel Sage Foundation, New York 2002, dostępne na stronie: http://www.users.fmg.uva.nl/jrath/downloads/@Muslims_in_Europe_IMISCOE_2006.pdf.

[14] Islamophobia: A Challenge For Us All, Runnymede Trust, London 1997.

Pakistańczyk	657 680	92	42,5
Banglijczyk	259 710	92,5	16,8
Inny Azjata	90 013	37,3	5,8
Czarny lub Czarny Brytyjczyk	106 345	9,3	6,9
Czarny Karaib	4 477	0,8	0,3
Czarny Afrykanin	96 136	20,0	6,2
Inny Czarny	5732	6,0	0,4
Chińczyk	752	0,3	<0,1
Inne grupy etniczne	56 429	25,7	3,7
Razem	1 546 626	3,0	100,0

Źródło: Spis powszechny 2001, dane dostępne na stronie: http://www.statistics.gov.uk/statbase/Expodata/Spreadsheets/D6891.xls.

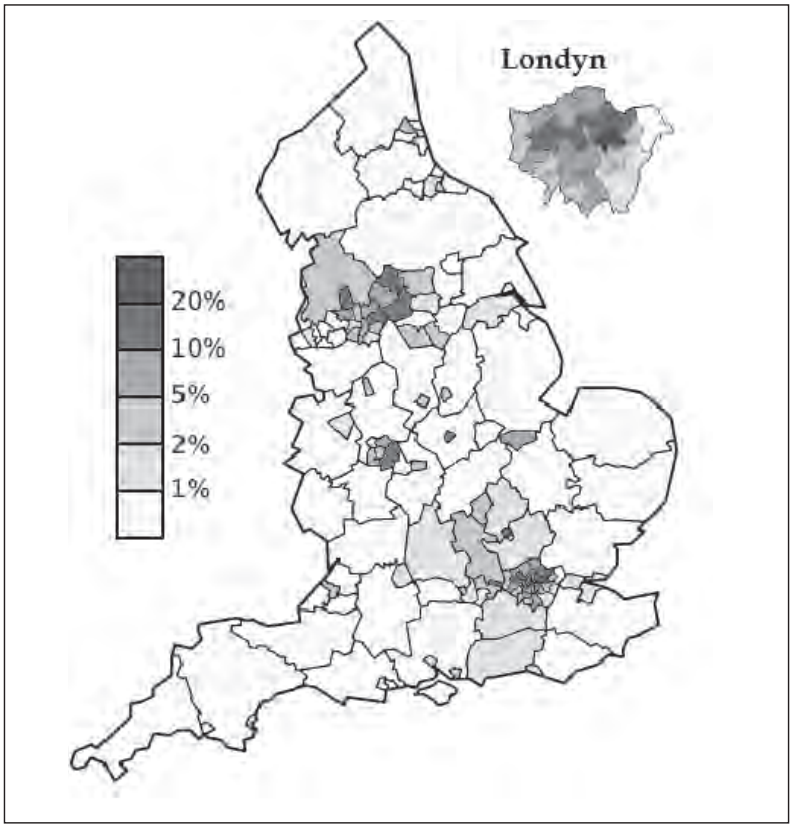
Niemal 74% (około 1,14 miliona) muzułmanów, mieszkających w Wielkiej Brytanii pochodzi z Azji Południowej. Ponad 11% z nich to „biali": w tej grupie znaleźli się zarówno „biali Brytyjczycy" (4%), jak i Turcy, Cypryjczycy oraz Arabowie, którzy zadeklarowali przynależność do kategorii „biały-inny". Niemal 7% muzułmanów określiło się jako „czarny" lub „czarny Brytyjczyk", przy czym zdecydowaną większość w tej grupie stanowili „czarni Afrykanie".

W Wielkiej Brytanii cztery piąte muzułmanów mieszka w pięciu głównych konurbacjach: Greater London, West Midlands, West Yorkshire, Greater Manchester oraz East Midlands. 2/5 muzułmanów mieszka w Londynie, gdzie stanowią oni 8,5% populacji. Na obszarach wiejskich mieszka jedynie 0,1% muzułmanów. Imigranci z Azji Południowej osiedlali się przede wszystkim na terenie Anglii. W 2001 roku zaledwie 3% Indusów i Banglijczyków oraz 5% Pakistańczyków mieszkało w Walii, Szkocji lub Irlandii Północnej[15]. Najbardziej rozproszoną społecznością imigrancką są Pakistańczycy. Połowa populacji pakistańskiej mieszka w centralnych hrabstwach North West (16%), West Midlands (21%) i West Yorkshire (20%), a około 19% brytyjskich Pakistańczyków – w Londynie. Natomiast imigranci z Bangladeszu są grupą najbardziej skoncentrowaną terytorialnie. Ponad połowa (54%) Banglijczyków mieszka w Londynie i okolicach (*Greater London*), przy czym cztery piąte w Londynie

[15] Dane demograficzne znajdują się na stronie National Statistics Online: http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=273. Na temat rozmieszczenia poszczególnych grup migrantów, zob. R. Ballard, *Britain's visible minorities: demographic overview*, 1999, dostępne na stronie: http://www.art.man.ac.uk.

właściwym, w dzielnicy Tower Hamlets, gdzie ulice wokół słynnej Brick Lane tworzą tzw. „Banglatown". Duże skupiska Banglijczyków znajdują się również w Birmingham, Newcastle i Manchesterze. Nieco ponad 40% imigrantów z Indii mieszka w Londynie. Indusi, w przeciwieństwie do imigrantów z Bangladeszu, w przeważającej większości zasiedlają londyńskie przedmieścia. Pozostałe grupy imigrantów w ogromnej większości zamieszkują Londyn.

Rysunek 2.2. Rozmieszczenie ludności, deklarującej wyznanie muzułmańskie, w Wielkiej Brytanii.



Źródło: City-Data.com: http://www.city-data.com/forum/united-kingdom/558643-muslim-population--rising-10-times-faster.html.

2. Uwidocznienie się islamu we Francji i w Wielkiej Brytanii

Islam pojawił się w Europie Zachodniej wraz z imigrantami, jednakże, jak stwierdził Gilles Kepel, uwidocznienie się tej religii na naszym kontynencie nie jest prostą konsekwencją faktu obecności muzułmanów w Europie. Było ono rezultatem kilku nakładających się na siebie procesów.

Po pierwsze, punktem wyjścia było wprowadzenie przez państwa przyjmujące restrykcji wjazdowych: Wielka Brytania zaczęła je stosować już w pierwszej połowie lat 60., natomiast Francja od 1974 roku. Wbrew intencjom władz publicznych, skłoniło to wielu imigrantów do pozostania w państwach przyjmujących.

Po drugie, istotne znaczenie miał specyficzny wzór osiedlania się muzułmanów, będący wynikiem łańcuchowego charakteru migracji i prowadzący do powstawania „kolonii etnicznych" w obrębie większych miast. Koncentracja przestrzenna ułatwiła odtworzenie tradycyjnego stylu życia oraz powrót do praktykowania islamu, zwłaszcza po sprowadzeniu przez imigrantów swych rodzin.

Trzecim ważnym czynnikiem było powstanie struktur instytucjonalnych społeczności muzułmańskich w postaci meczetów i organizacji; otoczenie instytucjonalne ułatwiało praktykowanie religii, socjalizację młodego pokolenia oraz artykułowanie żądań.

Po czwarte, w zetknięciu z obcym, nieprzyjaznym środowiskiem oraz w obliczu wielowymiarowego wykluczenia, szczególnie w sferze społeczno-ekonomicznej, niemała część imigrantów „wybrała" islam z dostępnego wachlarza opcji tożsamościowych, jako tę płaszczyznę tożsamości, która pozwalała im zachować godność oraz dawała możliwość walki o swoje prawa. Owe przemiany tożsamościowe zaznaczyły się najostrzej w obrębie drugiego pokolenia imigrantów, co przejawiło się w odrodzeniu się religijności muzułmańskiej w nowej, asertywnej wersji.

2.1. Od „islamu robotników" do „islamu odtworzonego"

Zarówno we Francji, jak i w Wielkiej Brytanii, miażdżącą większość imigrantów, przyjeżdżających z krajów muzułmańskich, stanowili młodzi, samotni mężczyźni: na przykład w Bradford w 1961 roku na 3376 pakistańskich mężczyzn przypadało tylko 81 kobiet[16]. Celem ich pobytu

[16] [Za:] D. Murphy, *Tales from Two Cities. Travel of Another Sort*, John Murray (Publishers) Ltd., London 1987, s.10.

było zarobienie jak największej ilości pieniędzy i skonsumowanie, po powrocie do domu, owoców morderczej pracy. Imigracja traktowana była jako stan przejściowy, zaś warunki życia w hostelach pracowniczych, na wpół zrujnowanych domach i slumsach, nie sprzyjały praktykowaniu religii czy chociażby przestrzeganiu zakazów alimentacyjnych. Stąd też fakt, że zdecydowana większość imigrantów była muzułmanami, nie narzucał się samoistnie społeczeństwu przyjmującemu. Ich życie religijne było słabo zorganizowane i indywidualistyczne.

We Francji pierwsze sale modlitewne w fabrykach i hostelach zaczęły powstawać w końcu lat 60., między innymi dlatego, że pracodawcy odkryli, iż dzięki religii mogą skutecznie pacyfikować pracowników tymczasowych i zapobiegać ich włączaniu w lewicowy ruch związkowy. W niektórych fabrykach, zwłaszcza tam, gdzie większość pracowników stanowili przybysze z Afryki subsaharyjskiej, funkcjonowali nawet brygadziści-imamowie. Gilles Kepel tę fazę kształtowania się islamu we Francji określił jako „islam pokoju społecznego" lub „islam robotniczy"[17]. W Wielkiej Brytanii sytuacja wyglądała podobnie: do początku lat 70. powstało w tym kraju co prawda około stu meczetów, lecz większość z nich miała charakter czysto prowizoryczny i mieściła się w domach prywatnych.

W obu państwach przełomowym momentem dla uwidocznienia się islamu było wprowadzenie ostrych regulacji antyimigracyjnych. Doprowadziło to do zatrzymania imigracji rotacyjnej, polegającej na wymianie jednego członka rodziny na innego oraz skłoniło dużą część pracowników tymczasowych do podjęcia decyzji o stałym pobycie, a następnie do sprowadzenia rodzin. Rezultatem sprawnego funkcjonowania wind migracji łańcuchowej, zarówno w przypadku Francji, jak i Wielkiej Brytanii, była koncentracja imigrantów na określonych obszarach, prowadząca do powstawania „etnicznych kolonii" w obrębie większych miast[18]. Obecność muzułmanów stała się więc bardziej widoczna z powodów czysto ilościowych. Ukonstytuowanie się gospodarstw domowych sprawiło ponadto, że możliwe – i jednocześnie konieczne, ze względu na wymóg socjalizacji młodego pokolenia – stało się przestrzeganie tradycyjnego stylu życia, którego głównym i definiującym elementem był islam[19]. Mu-

---

[17] Zob. G. Kepel, *Les Banlieus de l'islam. Naissance d'une religion en France, Points Actuels*, Éditions du Seil, Paris 1991. Por. C. Wihtold de Wenden, *Trade Unions, Islam and Immigration*, *Economic and Industrial Democracy*, Vol. 9, 1988, s. 65–82.

[18] R. Ballard, *The Emergence ….*

[19] Zob. np. R. Ballard, *Popular islam in Northern Pakistan and its Reconstruction in Urban Britain*, dostępne na stronie: http://www.art.man.ac.uk.

zułmanie zaczęli dążyć do organizowania życia religijnego, co przejawiło się w tworzeniu różnego rodzaju stowarzyszeń, a zwłaszcza w zakładaniu meczetów.

2.1.1. Powstanie struktur instytucjonalnych

Pierwsze organizacje muzułmańskie w Wielkiej Brytanii zaczęły powstawać już na początku XX wieku. W 1910 roku zostało założone stowarzyszenie, które obrało za swój cel zbudowanie meczetu w Londynie, co ostatecznie udało się uczynić dopiero w roku 1941. Przy meczecie w Regent's Park powstało również Muzułmańskie Centrum Kulturowe (*Islamic Cultural Centre*), które w latach 50. i 60. XX wieku służyło zarówno imigrantom, jak i biznesmenom i dyplomatom[20]. Już w latach trzydziestych mieszkający w Wielkiej Brytanii muzułmanie próbowali założyć organizację parasolową, jednoczącą wszystkich wyznawców islamu, bez względu na narodowość. Powołana w 1934 roku *Jamiat al–Muslime* miała oddziały w Birmingham, Manchesterze, Glasgow i Newcastle. W roku 1962 swoją organizację utworzyli muzułmańscy studenci (*Federation of the Students Islamic Societies in the UK & Eire, FOSIS)*. W tym samym roku powstała *UK Islamic Mission*, powiązana z organizacją *Jama'at-i-Tabligh*. Pojawiały się również pierwsze muzułmańskie stowarzyszenia zawodowe, takie jak organizacja *Doctors Islamic Society*, założona w 1968 roku przez lekarzy ze szpitala Bury.

W Wielkiej Brytanii kilkakrotnie próbowano utworzyć organizację parasolową, która jednoczyłaby wszystkich muzułmanów, przebywających na terytorium tego kraju, jednakże bez większego powodzenia. Przykładem jest powołana w 1970 roku Unia Organizacji Muzułmańskich Zjednoczonego Królestwa i Irlandii (*Union of Muslim Organizations of the UK and Eire, UMO*), której głównym celem była promocja interesów muzułmanów na poziomie narodowym. Starając się wytłumaczyć niepowodzenie tego przedsięwzięcia, Jorgen Nielsen stwierdził, że było ono po prostu przedwczesne: muzułmańskie wspólnoty nie potrzebowały wówczas oficjalnej reprezentacji, a ponadto inicjatorzy nie do końca zdawali sobie sprawę, że większość decyzji, dotyczących muzułmanów

[20] Na temat instytucjonalizacji islamu w Wielkiej Brytanii zob. A. Nalborczyk, A. Sieklucka, *Muzułmanie w Wielkiej Brytanii. Jedna czy wiele społeczności*?, [w:] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005, s. 361–404; K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Nomos, Kraków 2005; J. Rath et al., *Western Europe and its Islam,* Koninklijke Brill, Leiden 2001, s. 227–249.

w Wielkiej Brytanii, podejmowana jest na poziomie lokalnym[21]. Większej popularności (poza zainteresowaniem mediów) nie zyskał również radykalny Parlament Muzułmański, założony przez Kalima Siddiquiego w 1992 roku. W latach 90. do reprezentacji wszystkich muzułmanów pretendował powołany we wrześniu 1988 roku, na fali afery Rushdiego, Komitet Działania ds. Muzułmańskich (*UK Action Committee on Islamic Affairs, UKACIA*). Obecnie do tytułu organizacji, reprezentującej wszystkich zamieszkujących Wielką Brytanię muzułmanów, rości sobie prawa powołana w 1997 roku, po siedmiu latach żmudnych konsultacji, przez reprezentantów 250 organizacji ze wszystkich części Wielkiej Brytanii, Muzułmańska Rada Brytanii (*Muslim Council of Britain, MCB*)[22]. MCB uważa się za „naturalny wyraz muzułmańskiej solidarności oraz oznakę rosnącej dojrzałości i pewności siebie brytyjskich muzułmanów, (...) inicjatywę wspólnoty, prowadzoną przez wspólnotę i w służbie wspólnoty". W założeniu ma nadawać „praktyczny kształt i wyraz więzom wiary i wspólnoty, które naturalnie łączą muzułmanów ze wszystkich środowisk społecznych i kulturowych. Łączy ona również ludzi z różnych szkół myślenia i o odmiennych perspektywach teoretycznych. Jest to ciało włączające, które zajmuje się zagadnieniami w praktyczny, fachowy i racjonalny sposób". Obecnie przy MCB afiliowanych jest 350 (niekiedy podawana jest liczba 400) instytucji. MCB podkreśla ponadto swój demokratyczny mandat i nieinwazyjny charakter działalności. Niemniej badania pokazują, że brytyjscy muzułmanie nie uznają reprezentatywności MCB. Sondaż, przeprowadzony przez GfK wykazał, że 30% ankietowanych muzułmanów nie była pewna, która z organizacji muzułmańskich najlepiej wyraża ich poglądy, zaś 57% nie było w stanie odpowiedzieć na to pytanie; 3% wskazało lokalny meczet, a jedynie 4% – MCB. Podobne wyniki podano w raporcie *Policy Exchange* z 2007 roku.

---

[21] J. Rath et al., *Western Europe*, s. 230.

[22] W czerwcu 1994 r. odbyło się spotkanie organizacji i instytucji muzułmańskich w Birmingham, na którym przyjęto tekst roboczy „Towards an Islamic consensus on National Affairs" oraz utworzono niezależny Komitet Krajowy (*National Interim Committee on Muslim Affairs, NICMU*), który miał się zająć zbieraniem opinii wśród organizacji muzułmańskich. Rozesłano ponad 1200 kwestionariuszy. Porównano również doświadczenia, dotyczące tworzenia organizacji muzułmańskich w innych krajach oraz statuty organizacji niemuzułmańskich. Zob. stronę internetową MCB: www.mcb.org.uk.

Tabela 2.4. Popularność organizacji muzułmańskich wśród brytyjskich muzułmanów.

Która z organizacji najlepiej reprezentuje Pana/Pani poglądy jako muzułmanina/muzułmanki?[23]	**Odsetek odpowiedzi**
Muslim Council of Britain	6
Muslim Association of Britain	1
Meczet, do którego Pan/Pani uczęszcza	1
Islamic Society of Britain	1
Inne	14
Żadna	51
Nie wiem/Odmowa odpowiedzi	26

Źródło: Munira Mirza, Abi Senthilkumaran and Zein Ja'far, *Living apart together. British Muslims and the paradox of multiculturalism*, Policy Exchange 2007, s. 80.

We Francji najstarszą organizacją muzułmańską jest Muzułmański Instytut Meczetu Paryskiego (*L'institut musulman de la mosquée de Paris*), wybudowany w podziękowaniu za udział muzułmanów w I wojnie światowej, chociaż inicjatywa należała do algierskiego Stowarzyszenia Świątyń i Miejsc Świętych Islamu (*Société des Habous et lieux saints de l'islam*)[24]. W latach 60. powstały takie stowarzyszenia, jak Muzułmański Ośrodek Kulturalny (*Centre Culturel Islamique*), na czele którego stanął pakistański uczony Mohamed Hamidullah oraz Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich we Francji (*Association des étudiants islamiques en France*), wśród którego założycieli znaleźli się Hasan at-Turabi i Bani Sadr. Kluczowe znaczenie dla instytucjonalizacji islamu we Francji miało zniesienie w 1981 roku przez rząd Pierre'a Mauroya zakazu tworzenia stowarzyszeń kulturalnych przez imigrantów. W 1983 roku dwóch studentów, Abdallah ben Mansur z Tunezji i Mahmoud Zouheir z Iraku, założyło Unię Organizacji Muzułmańskich we Francji (*L'union*

[23] Pełne pytanie brzmiało: „Wiele organizacji dąży do reprezentowania muzułmańskiego stanowiska w wielu kwestiach. Proszę wymienić jedną lub dwie organizacje, które według Pana/Pani najlepiej reprezentują Pana/Pani poglądy jako muzułmanina; jeśli nie ma takiej organizacji, która rzeczywiście odzwierciedla Pana/Pani poglądy, proszę zaznaczyć".

[24] Instytucjonalizację islamu we Francji opisuje J. Zdanowski, *Muzułmanie we Francji*, [w:] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie…*, s. 433–449. Zob. również odpowiedni rozdział w książce K. Pędziwiatra; G. Kepel, *Les banlieues…*, podrozdział: „Vers l'islam français", s. 353–377; J. Laurence, J. Vaissy, *Integrating…*, podrozdział „Islamic Organizations and Leaders in France", s. 98–131. Ciekawy, acz publicystyczny opis środowiska i organizacji francuskich muzułmanów można znaleźć w książce Xaviera Ternisiena, *La France des mosquées*, A. Michel, Paris 1992.

des organisations Islamiques de France, UOIF). W roku 1985 francuski konwertyta Daniel Youssuf Leclerc powołał do życia Krajową Federację Muzułmanów Francji (*Fédération nationale des musulmans de France, FNMF*). Zaczęły również funkcjonować dwa odgałęzienia fundamentalistycznej organizacji *Jama'at al Tabligh*: Stowarzyszenie Zaproszenie i Misja dla Wiary i Praktyki (*La fédération invitation et mission pour la foi et la pratique*) oraz *Tabligh wa dawa il Allah*. Powstał również Komitet Koordynacyjny Muzułmanów Tureckich we Francji (*Le Comité musulman des Turcs français,* CMTF), podporządkowany tureckiemu Departamentowi Spraw Religijnych, a także odgałęzienie opozycyjnej, fundamentalistycznej organizacji *Milli Görüs*, mającej swą siedzibę w Niemczech. W 1989 roku rozpoczęła działalność Francuska Federacja Stowarzyszeń Muzułmańskich Afryki, Komorów i Antyli (*Fédération française des associations islamiques d'Afrique, des Comores et des Antilles*). Pojawiły się również organizacje „laickich" muzułmanów, takie jak Obywatelskie Forum Kultury Muzułmańskiej (*Le Forum citoyen des cultures musulmanes, FCCM*).

Sześćdziesiąt procent wszystkich stowarzyszeń muzułmańskich należy do trzech głównych organizacji parasolowych: Muzułmańskiego Instytutu Meczetu Paryskiego, Unii Organizacji Muzułmańskich Francji oraz Krajowej Federacji Muzułmanów Francji. Instytut jest od dłuższego czasu ściśle związany z Algierią, która w połowie finansuje jego działalność, przeznaczając na ten cel 750 tysięcy euro rocznie. W roku 1982 na jego czele stanął urzędnik rządu algierskiego ds. edukacji, Sheikh Abbas, którego w roku 1989 zastąpił kolejny Algierczyk, Tidjani Haddam. Obecnie rektorem Instytutu Meczetu jest Dalil Boubaker, urodzony we Francji syn długoletniego rektora Hamzy Boubakera. Meczet, za pośrednictwem pięciu regionalnych muftich, kontroluje 150 imamów oraz około 200–300 domów modlitwy, sprawuje również nadzór nad halalowymi ubojniami. Jest przy nim afiliowanych około 200–300 stowarzyszeń. Pozostałe dwie organizacje powstały pod kierownictwem muzułmanów, pochodzących z Maroka, w celu podważenia monopolistycznej pozycji Instytutu. UIOF od początku była blisko związana z fundamentalistyczną organizacją Braci Muzułmanów, zaś obecnie należy do Unii Organizacji Muzułmańskich Europy (UIOE). Na jej czele stoją Lhaj Thami Breze oraz Fouad Alaoui (sekretarz generalny). Przy UIOF afiliowanych jest około 200–250 organizacji. Blisko związane są z nią takie stowarzyszenia jak Młodzi Muzułmanie Francuscy (*Jeunes musulmans de France*, JMF) i Francuska Liga Kobiet Muzułmańskich. Organizacja założyła Europejski Instytut Nauk Humanistycznych w St-Léger de Fougeret

(Nièvre). UIOF zyskał dużą popularność wśród młodzieży, pochodzącej z rodzin muzułmańskich, zwłaszcza wśród imigrantów marokańskich. Krajowa Federacja Muzułmanów Francji pozostaje w bliskich kontaktach z Marokiem i Libią. Kontroluje niektóre większe meczety, zwłaszcza w Évry, Mantes-la-Jolie i Asnières. Łącznie stowarzysza około 100–150 domów modlitwy i tyle samo organizacji lokalnych i regionalnych. Ponadto około 150 meczetów współpracuje z tureckim Departamentem Spraw Religijnych. Istnieją również meczety, nienależące do żadnego ze stowarzyszeń, z których najważniejszy jest meczet Ad Dawa, na którego czele stoi popularny wśród młodzieży imam Larbi Kechat[25].

Pejzaż instytucjonalny organizacji muzułmańskich w obu omawianych tu krajach charakteryzuje się ogromnym rozdrobnieniem. Wynika to zarówno z podziałów religijnych wewnątrz islamu, jak również z podziałów etnicznych. Agata S. Nalborczyk i Anna Sieklucka charakteryzują sytuację organizacyjną islamu w Wielkiej Brytanii w następujący sposób: „Setki małych organizacji muzułmańskich prowadzą dozwoloną działalność, mając zazwyczaj w statucie cele charytatywne. Niektóre z nich są regionalne, lecz stanowią oddzielne, niezależne ciała, niemające związku z organizacjami ogólnokrajowymi, inne zaś ogólnokrajowe, choć bardziej z nazwy niż ze względu na zasięg działalności i wpływy. Jednak wiele z nich to kilkunastoosobowe, istniejące wyłącznie na papierze organizacje, założone i finansowane przez pojedyncze osoby – na przykład w celu podwyższenia swego statusu wewnątrz społeczności muzułmańskiej, czy zostania uznanym za reprezentanta tejże przez lokalne władze lub organizacje rządowe (...). Większość z tych organizacji, zarówno lokalnych, jak i tych z założenia ogólnokrajowych, działa w izolacji – nie tylko nie ma między nimi współpracy, ale nawet przepływu informacji"[26]. Powyższa charakterystyka równie dobrze pasuje do sytuacji organizacyjnej islamu we Francji.

2.2. Od „islamu etnicznego" do „islamu uniwersalnego"

Islam nigdy nie stanowił monolitu: wspólnota muzułmanów zaczęła dzielić się już po śmierci Muhammada, na tle sporów o sukcesję. W 657 roku (37 roku hidżry) miała miejsce wielka bitwa między stronnictwami Mu-

[25] M. Khedimellah, *Muslim Leadership in France. Panorama et specificities*: the case of the A dda Wa Mosque of Paris and of his Charismatic Rector Larbi Kechat, dostępne na stronie: http://www.euro–islam.info/PDFs/moussa.pdf.

[26] A. Nalborczyk, A. Sieklucka, *Muzułmanie w Wielkiej Brytanii…*, s. 384.

'awiji i Alego. Ali zgodził się z arbitrażem, który uznał zwycięstwo jego przeciwnika. Ci, którzy poparli żądania Alego i jego potomków, stworzyli szi'at Ali – stronnictwo Alego[27]. Główny, sunnicki, nurt islamu również ulegał intensywnemu zróżnicowaniu: do XI wieku powstały cztery szkoły prawne: hanbalicka, malekicka, saficka i hanaficka, które zgadzają się między sobą w kwestii wagi podstaw koranicznych, ale różnią się w szczegółach, dotyczących reguł tworzenia prawa[28]. Poszczególne szkoły uzyskały popularność w różnych regionach świata: szkoła hanaficka na terenach Turcji, Pakistanu, Afganistanu, Indii, Egiptu, Syrii, Iraku, Chin i krajów bałkańskich; szkoła malekicka wpłynęła na islam w Afryce Północnej i Zachodniej, saficka – w Afryce Wschodniej, Kurdystanie, Pakistanie i w basenie Oceanu Indyjskiego (Filipiny, Indonezja, Komory, Malediwy, Malezja), zaś interpretacja hanbalicka, najczęściej w wersji wahhabickiej jest najpopularniejsza w Arabii Saudyjskiej, Katarze i Emiratach Arabskich. Na tej bazie ukształtowały się lokalne odmiany islamu o wyraźnym charakterze etnicznym[29]. Należy również wspomnieć o licznych skrajnych odłamach islamu, z których część nie

---

[27] Różnice doktrynalne między szyizmem a sunnizmem są niewielkie. Teoria szyicka różni się od sunnickiej przede wszystkim poglądem na rolę kalifa, który ma być obdarzony specyficzną charyzmą. Szyici przez długi czas stanowili marginalną, usilnie zwalczaną przez główny nurt sunnicki sektę – dopiero powstanie imperium safanidzkiego w Persji zmieniło tę sytuację. Szyizm uległ podziałowi na sektę dwunastkowców i siódemkowców. Również w tym wypadku chodziło o kwestię sukcesji: część szyitów uważa, że linia Alego wygasa na dwunastym imamie, zaś izmailici twierdzą, że siódmy imam pozostaje w ukryciu. Na temat historii islamu i podziałów wewnętrznych zob. np. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002. Por. J. Zdanowski, *Historia Arabii Wschodniej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2004.

[28] Szkoła hanaficka, założona przez imama Abu Hanifę w Bagdadzie (VIII w.) uważana jest za najbardziej liberalną. Opiera się na Koranie, sunnie i rozumowaniu przez analogię (*quiyas*), przewiduje jednak również możliwość oparcia regulacji prawnych o zasadę słuszności i preferencji; szkoła malekicka, której podstawy stworzył imam Malik ibn Anas (VIII w.), uznaje rolę zgodnej opinii ulemów, rozumowania przez analogię (*quiyas*) oraz osądu osobistego (*ray'a*). Duże znaczenie przypisywane jest obyczajom lokalnym (*urf*). W ramach tej szkoły ograniczono rolę spekulacji prawniczych do określonych sytuacji, w których wyrażają się wspólne interesy wiernych. Hołduje tradycjonalizmowi, często odwołując się do tradycji medyńskiej. Szkoła saficka, która wywodzi swą nazwę od Mohammeda Idrisa Al Shafi'i (IX w.), kładzie nacisk na wagę konsensusu oraz rozumowania przez analogię; w jej ramach rozwijało się intensywnie *fiqh*, tworzące rdzeń prawa szariackiego; szkoła hanbalicka, stworzona przez pochodzącego z Bagdadu Ahmada ibn Hanbala (IX w.) jest najbardziej rygorystyczna, jeśli chodzi o wierność literze Koranu oraz tradycji życia Proroka i jego towarzyszy.

[29] R. Alili, *Qu'est–ce que c'est l'islam*?, La découverte, Paris 1996.

jest uznawana przez pozostałych muzułmanów[30]. Wyraźnie odmiennym nurtem tej religii jest sufizm, opierający się na ascezie i medytacji. Kolejne zróżnicowanie islamu nastąpiło w XIX wieku, w reakcji na kontakt z europejskim kolonializmem.

Procesy migracyjne sprawiły, że w Europie spotkały się nurty islamu, które wcześniej nie miały ze sobą kontaktu, gdyż były od siebie zbyt oddalone geograficznie. Niektórzy badacze uważają, że doprowadziło to do wzmocnienia podziałów etnicznych oraz różnic między poszczególnymi odłamami tej religii, co przejawia się w utrzymywaniu przez nie oddzielnych meczetów, szkół i separatystycznych organizacji[31]. Ogromna różnorodność manifestacji islamu przyczyniła się jednak także do postawienia pytań o jego istotę. Jak zauważa Joscelyne Cesari, w Europie, wyrwany z kontekstu społeczeństw tradycyjnie muzułmańskich islam przestał być oczywistym faktem społecznym i kulturowym[32]. Rezultatem tego procesu było pojawienie się „zmian, dotyczących islamu jako koncepcji, jako teorii, jako systemu wartości, jako teologii i jako ortodoksji"[33]. Europa stała się ośrodkiem transnarodowego dyskursu wokół religii muzułmańskiej, czego rezultatem jest „cicha rewolucja", prowadząca do powstania islamu zupełnie nowej jakości – islamu europejskiego, zastępującego powoli islam diasporyczny („importowany"), który funkcjonował dzięki utrzymywaniu związków z krajem pochodzenia imigrantów oraz podtrzymywaniu spójności w obrębie poszczególnych wspólnot etnicznych bądź narodowych.

Głównymi elementami owej transformacji są dwa procesy: sekularyzacja islamu oraz jego uniwersalizacja. W pierwszym przypadku islam zostaje przekształcony na wzór innych, sprywatyzowanych wyznań europejskich i zaczyna się ograniczać do sfery prywatnych przekonań i praktyk kulturowych. Może wówczas zostać zredukowany do roli kulturowego bądź etnicznego punktu odniesienia dla jednostki, o mniejszym lub większym znaczeniu. Uniwersalizacja islamu wiąże się natomiast z powro-

---

[30] Przykładem są ahmadyci, sekta, licząca około 170 milionów osób, założona w 1889 r. Jej przywódca, Mirza Ghulam Ahmad, twierdził m.in. że Chrystus nie umarł na krzyżu, lecz udał się do Indii, gdzie dożył wieku 120 lat oraz że on sam jest kolejnym wcieleniem Mesjasza.

[31] F. Halliday, *Islam i mit konfrontacji. Religia i polityka na Bliskim Wschodzie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002, s.124–129.

[32] J. Cesari, *Muslim Minorities in Europe: the Silent Revolution*, [w:] J. Esposito and F. Burgat (ed.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*, Rutgers University Press, Piscataway 2003, s. 251–269.

[33] S. Allievi, *Islam in the public space*, [w:] S. Allievi, J. Nielsen, (eds.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Muslim Minorities, Vol.1, Brill, Leiden, Boston 2003, s. 1–27.

tem do fundamentów wiary oraz dystansowaniem się od tych aspektów dziedzictwa kulturowego, które zostały uznane za zacofane, prymitywne lub obskuranckie[34]. Oliver Roy i Michel Wieviorka zwracają uwagę na fakt, że dyskurs, prowadzący do uniwersalizacji islamu w Europie, jest na wskroś nowoczesny: utrata kontaktu z kulturą kraju pochodzenia skłania do podjęcia jednostkowego wysiłku budowy własnej tożsamości z dostępnych składników religijnych, kulturowych i narodowych, tak, by w oparciu o nią walczyć o własne prawa i nadawać znaczenie wydarzeniom[35].

Istotnym czynnikiem uniwersalizacji islamu były wydarzenia międzynarodowe. W latach siedemdziesiątych XX wieku miał miejsce tzw. kryzys naftowy, do którego przyczyniła się wojna między Izraelem a państwami arabskimi w 1973 roku. Państwa muzułmańskie, wydobywające ropę naftową, wykorzystały ją jako instrument wywierania nacisku na kraje zachodnie. W krótkim czasie cena ropy wzrosła kilkakrotnie, co z jednej strony doprowadziło do załamania gospodarek państw wysoko rozwiniętych, z drugiej zaś zapewniło państwom-eksporterom dopływ walut. Wydarzenia te przyczyniły się do przyjęcia przez państwa muzułmańskie bardziej asertywnej postawy wobec świata rozwiniętego. W dodatku państwa znad Zatoki Perskiej uzyskały znaczną nadwyżkę walutową, którą w części zaczęły wspierać muzułmanów w Europie, zwłaszcza ich działania, zmierzające do budowy meczetów. Wraz ze wsparciem finansowym znad Zatoki Perskiej płynęła jednakże również ideologia: islam w najbardziej konserwatywnym, wahhabickim wydaniu. W 1979 roku miały miejsce dwa kolejne wydarzenia, które zmieniły pozycję państw muzułmańskich na arenie międzynarodowej: udana rewolucja w Iranie, ukoronowana wprowadzeniem ustroju teokratycznego oraz interwencja radziecka w Afganistanie. Afgańczyków poparły Stany Zjednoczone, w dużej mierze za pośrednictwem Pakistanu, co w ostatecznym rozrachunku okazało się krokiem niezbyt przemyślanym. Wojskowe władze Pakistanu realizowały bowiem politykę reislamizacji, czerpiącą z fundamentalistycznej ideologii Abu Ala Maududiego. Afgańscy wojownicy zaczęli prowadzić wojnę ze światowym supermocarstwem pod hasłem dżihadu, świętej wojny z niewiernymi, a ich zwycięstwo, ukoronowane wycofaniem wojsk radzieckich w lutym 1989 roku, stało się przedmiotem dumy muzułmanów na całym świecie.

---

[34] O. Roy, *Euroislam or jihad within*?, „National Interest", Vol. 71, 2003, s. 63–73.

[35] O. Roy, *Euroislam*..., M. Wieviorka, *Race, Culture, and Society*: *The French Experience with Muslims*, [w:] N. AlSayyad, M. Castells, *Muslim Europe or Euro–Islam. Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*, Lexington Books, Lanham 2002, s. 131–146.

Uniwersalizacja islamu stała się ważnym czynnikiem wzrostu jego widoczności w Europie. Po pierwsze, przyczyniła się ona do wzrostu asertywności muzułmanów w walce o swoje prawa. Po drugie, stworzyła wspólny mianownik dla muzułmanów, wywodzących się z różnych tradycji i pochodzących z różnych regionów świata. Przerzucając most nad różnicami etnicznymi i językowymi, umożliwiła wspólne działanie, zwłaszcza zaś wysuwanie roszczeń wobec władz państwa przyjmującego, co ujawniło się w Wielkiej Brytanii przy okazji afery Rushdiego, gdy szyici połączyli się z sunnitami, a zwolennicy szkoły deobandzkiej z barelwitami. Po trzecie, doprowadziła do wzrostu religijności, zwłaszcza wśród drugiego pokolenia imigrantów, którego przedstawiciele, w odróżnieniu od swoich rodziców, w miażdżącej większości byli obywatelami państw przyjmujących i mieli o wiele większe możliwości oddziaływania w sferze publicznej.

2.2.1. Charakterystyka religijna społeczności muzułmańskiej we Francji

W przypadku Francji najwięcej danych na temat religijności tamtejszych muzułmanów dostarczają badania IFOP (*Institute Française d'Opinion Publique*) przeprowadzane w latach 1989, 1994, 2001 i 2007 na reprezentatywnej grupie osób, deklarujących przynależność do rodziny muzułmańskiej[36].

Tabela 2.5. Profil wyznaniowy „muzułmanów socjologicznych" we Francji (dane w procentach).

	1989	1994	2001	2007
Muzułmanie wierzący i praktykujący	37	27	36	33
Muzułmanie wierzący	38	42	42	38
Pochodzenie muzułmańskie	20	24	16	25
Inne wyznanie	1	2	1	1
Brak wyznania	4	5	5	3

Źródło: *1989–2007. Enquête sur l'évolution de l'Islam en France*, Ifop, Département Opinion Publique pour La Croix, Janvier 2008. Dostępne na stronie: http://www.IFOP.com/europe/docs/evolutionislam.pdf.

W 2007 roku co trzeci badany określił się jako „muzułmanin wierzący i praktykujący", 38% badanych jako „muzułmanin wierzący", a co

[36] W 2007 r. badania te zostały przeprowadzone w formie wywiadów bezpośrednich, między 8 a 17 grudnia 2007 r., na reprezentatywnej, dobranej kwotowo grupie 537 osób w wieku powyżej 18 lat, mieszkających we Francji i deklarujących przynależność do rodziny muzułmańskiej.

czwarty stwierdził jedynie, iż posiada pochodzenie muzułmańskie. 4% ankietowanych zadeklarowało inne wyznanie lub jego brak. W dwóch pierwszych kategoriach znalazło się 71% badanych (75% badanych w 1989 r., 69% w 1994, 78% w 2001 r.), z czego wynika, że dwóch na trzech muzułmanów „socjologicznych" określa się jako osoby wierzące. Wśród tych, którzy określili się jako wierzący i praktykujący, 98% pościło przez cały okres ramadanu, 94% nie piło alkoholu, 84% modliło się codziennie, zaś 56% chodziło w piątek do meczetu. W grupie, która określiła się jako wierzący muzułmanie, 70% pościło w okresie ramadanu. Wśród muzułmanów wierzących, lecz niepraktykujących, co piąty badany modlił się codziennie, lecz jedynie 8% z nich uczęszczało w piątki do meczetu. Warto podkreślić, że również w grupie osób, które określiły swoje związki z islamem jako słabsze i przypisały się do kategorii „pochodzenie muzułmańskie", aż 40% przestrzegało postu, 41% nie piło alkoholu, a co czwarta odbyła pielgrzymkę do Mekki. Wyraźna różnica występowała natomiast w kwestii chodzenia w piątki do meczetu– aż 95% osób z tej kategorii stwierdziło, że tego nie robi.

Stopień przestrzegania owych reguł jest dobrym wskaźnikiem religijności muzułmanów, nieco mniejsze znaczenie ma natomiast uczęszczanie do meczetu, gdyż w islamie nie jest to nakaz kategoryczny, a ponadto dotyczy jedynie mężczyzn. Ponieważ jednak meczet pełni również rolę miejsca spotkań towarzyskich i edukacji religijnej, uczęszczanie do niego może być traktowane jako wskaźnik zaangażowania w życie wspólnoty. Badania, przeprowadzone przez Claude'a Dargenta między 1998 a 2001 rokiem wykazały, że jedynie 12% muzułmanów uczęszcza do meczetu co najmniej kilka razy w miesiącu. Około 40% stwierdziło, że pojawia się w meczecie okazjonalnie, w czasie świąt i ceremonii, natomiast 48% badanych przyznało, że nigdy nie chodzi do meczetu. Wydaje się, że najważniejszym wskaźnikiem „muzułmańskości", rozumianej jako utrzymywanie związków z islamem, jest poszczenie w okresie ramadanu: badanie, przeprowadzone w sierpniu 2006 roku wykazało, że 88% ankietowanych muzułmanów deklaruje zachowanie postu w okresie ramadanu[37].

[37] Portrait des Musulmans, Aout 2006, Rapport final, Sondage de l'Institute CSA pour La Vie, No. 0600722, s. 16, dostępne na stronie: http://www.csa.eu/dataset/data2006/opi20060823b.htm.

Tabela 2.6. Zachowywanie postu w okresie ramadanu (dane w procentach).

	1989	1994	2001	2007
W całym okresie ramadanu	60	60	70	70
Kilka dni w czasie ramadanu	8	10	7	9
Nie pościłem(am)	32	30	20	9

Źródło: 1989–2007. Enquête sur l'évolution de l'Islam en France, IFOP, Département Opinion Publique pour La Croix, Janvier 2008.

Nieco inne dane przytaczają Sylvain Brouard i Vincent Tiberj w raporcie *Français comme les autres* (*Francuzi tacy, jak inni*). Skorzystali oni z badań, przeprowadzonych przez CEVIPOF, których wyniki zostały przedstawione w *Raporcie, dotyczącym polityki w stosunku do Francuzów, pochodzących z imigracji* (*Rapport au politique des Français issus de l'immigration*) oraz z badań instytutu TNS–SOFRES[38]. Około 59% badanych, pochodzących z rodzin imigranckich z Afryki i Turcji, zadeklarowało wyznanie muzułmańskie. Trzy czwarte próby stanowiły jednak osoby, pochodzące z małżeństw mieszanych – wśród pozostałych 25% poziom deklaracji wyznania muzułmańskiego wzrastał do 70%. Wśród zdeklarowanych muzułmanów 72% stwierdziło, że religia jest bardzo ważna w ich życiu (dla 44% – bardzo ważna, zaś dla 28% – niesłychanie ważna). Jedynie 8% respondentów z tej grupy w ogóle nie pościło w okresie ramadanu. 43% modliło się codziennie, trzy czwarte stwierdziło również, że nigdy nie piło alkoholu (chociaż Tiberj i Brouard stwierdzili, że ich osobiste doświadczenia dowodzą, że liczba ta jest zawyżona). Najmocniej praktykujący okazali się młodzi mężczyźni poniżej 25 roku życia, oni też najczęściej uznawali religię za niesłychanie ważną. Ujawniły się również międzyetniczne różnice w poziomie religijności: najmniej praktykujący okazali się Francuzi pochodzenia algierskiego, zaś najbardziej – Francuzi pochodzenia tureckiego i marokańskiego[39], co częściowo – w odniesieniu do muzułmanów pochodzenia marokańskiego – potwierdziło wcześniejsze wnioski z badań przeprowadzonych przez Michèle Tribalat.

[38] Badania zostały przeprowadzone na reprezentatywnej grupie 1003 Francuzów, pochodzących z Afryki i Turcji, między 8 kwietnia a 7 maja 2005 r.

[39] S. Brouard, V. Tiberj, *Français comme les autres? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébiene, africaine et turque*, Presses de Sciences Po, Paris 2005, rozdział 1, Des Français plus religieux et moins laïcs?, s. 21–44.

Tabela 2.7. Przestrzeganie ramadanu i zakazów alimentacyjnych wśród imigrantów z Algierii, Maroka i Turcji (dane dotyczące mężczyzn).

Kraj pochodzenia	Przestrzeganie ramadanu (%)	Niejedzenie wieprzowiny	Niespożywanie alkoholu
Algieria	69	69	54
Maroko	82	74	64
Turcja	67	67	49

Źródło: M. Tribalat, *De l'immigration à l'assimilation: enquête sur les populations d'origine étrangère en France*, Paris: INED, 1996, s. 241.

Wyniki omówionych badań potwierdzają tezę o odrodzeniu religijności wśród drugiego i trzeciego pokolenia muzułmanów. We Francji między rokiem 1989 a 2007 odsetek osób, które w ogóle nie pościły w okresie ramadanu, spadł z 32 do 20%. Odsetek osób, które pościły codziennie, wzrósł natomiast z 60 do 70%. Zmiana jest zauważalna również w kwestii uczęszczania do meczetu, zwłaszcza wśród młodych ludzi w wieku 18–24 lata: między latami 1989 a 2007 odsetek osób, uczęszczających do meczetu w piątki, wzrósł niemal trzykrotnie[40].

Tabela 2.8. Uczęszczanie do meczetu w piątki wśród różnych grup wiekowych (dane w procentach).

	1989	1994	2001	2007
<25	7	13	14	20
25–34	14	12	16	23
35–54	23	18	22	20
55+	39	37	39	41

Źródło: *1989–2007. Enquête sur l'évolution de l'Islam en France*, IFOP, Département Opinion Publique pour La Croix, Janvier 2008.

Zgodnie z wynikami badań, przeprowadzonych przez Claude'a Dargenta, między rokiem 1998 a 2001 odsetek osób pochodzenia muzułmańskiego, deklarujących, iż nigdy nie chodzą do meczetu, spadł z 56% do 40%, zaś odsetek tych, którzy chodzą do meczetu od czasu do czasu wzrósł z 31 do 45%[41]. Zjawisko zwiększonej religijności pokazują również badania Michèle Tribalat. W 1992 roku 30% młodzieży w wieku 20–29 lat, których obydwoje rodzice byli Algierczykami w momencie przyjazdu do Francji,

[40] *Enquête sur l'évolution de l'Islam en France…*

[41] C. Dargent, *Musulmans déclarés en France: affirmation religieuse, subordination sociale et progress*, „Les Cahiers du CEVIPOF", Février 2003, Centre de Recherches Politiques de Sciences Po, No 34, s. 27.

deklarowało „brak religii". Jeśli para była mieszana, odsetek ten wzrastał dwukrotnie. W 2005 roku grupa ta przesunęła się do przedziału wiekowego między 33 a 42 rokiem życia: okazało się, że w jej obrębie odsetek osób „bez religii" spadł o połowę, bez względu na to, czy pochodziły one z małżeństw mieszanych, czy też nie. Odsetek ten spadł również w grupie osób w wieku 20–29 lat. Jak zauważają Tiberj i Brouard, wyniki te wskazują, że „młodzież jest bardziej religijna, niż dziesięć lat temu (...) oraz że w przeciągu dziesięciu lat w obrębie danego pokolenia wzrosło znaczenie religii"[42]. Badania Vincenta Geissera i Khadiji Mohsen-Finan, przeprowadzone w latach 2000–2001 na grupie 494 uczniów, z których 42% określiło się jako muzułmanie, dowiodły, że dla niemal 86% z nich przekonania religijne były „ważne" lub „bardzo ważne"[43].

2.2.2. Charakterystyka religijna społeczności muzułmańskiej w Wielkiej Brytanii

W Wielkiej Brytanii podstawowym wskaźnikiem, który pozwala stwierdzić, jak wielu jest wśród muzułmanów „socjologicznych" muzułmanów „subiektywnych", jest poziom deklaracji, uzyskany w czasie spisu powszechnego z 2001 roku. Na tej podstawie można stwierdzić, że w kraju tym mieszka około półtora miliona osób, które określają się jako muzułmanie. Co ciekawe jednak, przeprowadzono tam o wiele mniej badań ilościowych i jakościowych, pozwalających scharakteryzować społeczność muzułmańską pod względem religijnym równie szczegółowo, jak w przypadku Francji.

Na podstawie dostępnych wyników badań można stwierdzić, że muzułmanie brytyjscy są bardziej religijni niż francuscy. Zdecydowana większość brytyjskich muzułmanów uważa, że religia jest ważna w ich życiu: odpowiedziało tak 86% respondentów badania, przeprowadzonego przez Policy Exchange na przełomie 2006 i 2007 roku oraz 93% respondentów badania, przeprowadzonego przez GfK w pierwszej połowie roku 2006 (w tym 78% stwierdziło, że religia jest dla nich „bardzo ważna", a jedynie 3% uznało, że jest ona „w ogóle nieważna"). Spośród muzułmanów, przebadanych na zlecenie Policy Exchange, 71% stwierdziło, że modli się codziennie, zaś jedynie 5% – że nie modli się nigdy[44]. Inne badania po-

---

[42] S. Brouard, V. Tiberj, *Français comme les autres*..., s. 31–32.

[43] V. Geisser, K. Mohsen-Finan, *L'islam à l'école. Une analyse sociologique des pratiques et des représentations du fait islamique dans la population scolaire de Marseille*, Montbéliard et Lille, Rapport de l'IEHSI, 2001.

[44] Badania zostały przeprowadzone między lipcem 2006 a styczniem 2007 roku przez instytucję badawczą Populus. Miały one formę sondażu, przeprowadzonego na grupie 1003 osób, które zdeklarowały się jako muzułmanie, za pomocą telefonu lub in-

kazały, że niemal połowa osób, które pochodzą z rodzin muzułmańskich, nie uczęszcza regularnie do meczetu, jednakże 45% odwiedza meczet co najmniej raz w miesiącu. Są to wskaźniki wyższe niż te, zanotowane wśród podobnej grupy we Francji. Należy przy tym pamiętać, iż częstość chodzenia do meczetu nie jest dobrym miernikiem poziomu religijności, ponieważ w islamie nie jest to obowiązek religijny. Jeśli chodzi o przestrzeganie innych nakazów religijnych, 79% muzułmanów stwierdziło, że nie piło alkoholu.

Wśród muzułmanów brytyjskich można również zaobserwować zjawisko odrodzenia religijności u młodszego pokolenia. W roku 2007 56% ankietowanych muzułmanów powyżej 55. roku życia zgodziło się ze stwierdzeniem, że „młodzi ludzie w mojej okolicy są bardziej religijni niż dziesięć lat temu”[45]. Autorzy raportu *Razem, ale osobno* (*Living apart together*) zauważają, że młodzi muzułmanie „powracają do islamu (...), z własnej inicjatywy chcą właściwie zrozumieć znaczenie różnych rytuałów i tradycji (...). Powrót do islamu doprowadził do odrzucenia określonych tradycji i zwyczajów kulturowych. Z jednej strony może się to jawić jako bardziej nowoczesna i otwarta interpretacja religii, z drugiej – odcięcie się od wspólnoty lub tradycji kulturowych oznacza również, że młodsi muzułmanie przyjmują surowsze lub purytańskie podejście do praktykowania religii, co przeciwstawia ich dominującej kulturze brytyjskiego życia”. Dobrą ilustracją tej drugiej postawy jest wzrost poparcia dla restrykcyjnego kodu ubraniowego dla kobiet: niemal trzech na czterech muzułmanów w wieku 16–24 lata wolałoby, żeby muzułmanki nosiły chusty, podczas gdy w grupie powyżej 55 roku życia opinię taką wyraziło jedynie 28% muzułmanów [46].

2.3. Islam jako tożsamość defensywna

Reislamizacja drugiego pokolenia imigrantów bywa tłumaczona kryzysem, związanym z podwójnym wykluczeniem – lub podwójnym zdystan-

---

ternetu. Próbę dobrano w taki sposób, aby odzwierciedlała strukturę demograficzną brytyjskich muzułmanów. Grupę porównawczą, dobraną kwotowo, stanowiło 1025 osób. Dodatkowo przeprowadzono 40 około godzinnych, częściowo ustrukturyzowanych wywiadów z młodymi muzułmanami. Zob. M. Mirza, A. Senthilkumaran, Z. Ja'far, *Living apart together. British Muslims and the paradox of multiculturalism*, Policy Exchange 2007, s. 37, dostępne na stronie: www.policyexchange.org.uk/images/libimages/246.pdf.

[45] M. Mirza et al., *Living apart together…*, s. 38

[46] Ibidem, s. 42.

sowaniem – potomków imigrantów: nie należą oni do kultury etnicznej rodziców, lecz nie zostali włączeni do społeczeństwa przyjmującego. Podczas gdy „imigranci pierwszego pokolenia żyli w stanie względnej harmonii między tożsamością religijną, społeczną i narodową, ich dzieci stoją w obliczu rozszczepienia, jeśli nie bezpośredniej sprzeczności, między warstwami tożsamości jednostkowej, zbiorowej i narodowej”[47]. Na ten aspekt zwracają uwagę Jonathan Laurence i Justin Vaisse, piszący o integracji muzułmanów we Francji. Według nich, młodzi ludzie, pochodzący ze środowisk imigranckich, nie zawsze są akceptowani przez społeczeństwo francuskie, doświadczają wielowymiarowego wykluczenia, a nawet rasizmu, a przy tym nie można ich już uważać za Algierczyków czy Marokańczyków. „Jeśli nie są akceptowani jako Algierczycy lub Francuzi, mogą zacząć się postrzegać jako muzułmanie, a potem mogą lojalnie (chociaż niekiedy wybiórczo) zacząć się identyfikować ze wszystkim, co muzułmańskie. (...) Jeśli na dodatek są pozbawieni praw i przeciwstawiają się systemowi, mogą się zradykalizować, zwłaszcza jeśli wypełnia to kulturową i duchową pustkę w ich życiu. (...) W kontekście, w którym wielu młodych ludzi jest ofiarami wykluczenia ekonomicznego, społecznego i kulturowego, mogą oni zacząć zgłębiać swą tożsamość religijną w poszukiwaniu swoich korzeni i poczucia przynależności”[48]. Inny badacz, odnosząc się do przebywających we Francji imigrantów z Afryki, pisze natomiast: „islam jest tożsamością (...) nie tylko w religijnym znaczeniu, nadającą sens historii i kierunek życiu. O wiele ważniejsze jest to, że zapewnia on więź społeczną ludziom, którzy dzielą doświadczenie marginalizacji. Tożsamość dotyczy przynależności, podkreślania tego, co łączy imigrantów z Maghrebu z pozostałymi muzułmanami i co oddziela ich od innych. Poprzez islam imigrant (...) uzyskuje osobiste umiejscowienie w globalnej różnorodności oraz w zachodnim społeczeństwie francuskim; zapewnia mu to niejaką stabilizację w trudnym środowisku, poprzez uwypuklanie specyfiki i różnorodności”[49].

Takie podejście każe postrzegać islam przede wszystkim jako afirmację tożsamościową, ułatwiającą walkę o prawa ekonomiczne, społeczne i polityczne. Manuel Castells twierdzi, że w przypadku grup, spotykających się z wykluczeniem, może dojść do rozpoczęcia procesu

---

[47] J. Cesari, *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*, Palgrave Macmillan, New York 2006 , s. 45.

[48] J. Laurence, J. Vaisse, *Integrating…*, s. 93.

[49] Zob. Chouki el Hamel, *Muslim Diaspora in Western Europe*: *The Islamic Headscarf* (*Hijab*), *the Media and Muslims' Integration in France*, „Citizenship Studies”, Vol. 6, No. 3, 2002, s. 293–308.

konstruowania tożsamości defensywnej, która będzie się wyrażać w wykluczaniu wykluczających przez wykluczonych[50]. Wykluczenie, sprzyjające umocnieniu się tożsamości defensywnej, jest wielowymiarowe: przejawia się w sferze politycznej (brak reprezentacji, przede wszystkim z powodu nieposiadania obywatelstwa); kulturowej (nieobecność w dyskursie publicznym i mediach lub skrzywiony wizerunek danej grupy; nieposzanowanie jej praw kulturowych); oraz społeczno-ekonomicznym (niski status materialny i ciężkie warunki życia, brak pracy i równych szans w edukacji)[51]. Nie negując znaczenia dwóch pierwszych wymiarów, należy podkreślić niemały wpływ wykluczenia ekonomicznego imigrantów muzułmańskich na procesy reislamizacji oraz na kształtowanie się zbiorowej tożsamości muzułmanów w obrębie poszczególnych państw narodowych, jak również „wyobrażonej transnarodowej wspólnoty" muzułmańskiej w Europie. Francuski badacz Rémy Leveau dowodzi, że islam należy postrzegać jako afirmację tożsamościową grupy imigrantów, którym „w sytuacji odizolowania islam intuicyjnie jawił się jako jedyna uprawomocniona strategia, będąca jednocześnie afirmacją zbiorową i obroną interesów indywidualnych, w konfrontacji z pracodawcami i w konkurencji z innymi pracownikami w sytuacji kryzysu [ekonomicznego]"[52]. Obecnie zarówno we Francji, jak i w Wielkiej Brytanii, zdecydowana większość muzułmanów lokuje się na najniższych szczeblach struktury społecznej, a nawet w obrębie podklasy.

Pozycję społeczno-ekonomiczną muzułmanów, mieszkających we Francji i w Wielkiej Brytanii, w niemałym stopniu determinuje fakt imigranckiej genezy tej zbiorowości. Islam pojawił się w tych krajach wraz z robotnikami tymczasowymi, którzy zajęli najgorzej opłacane i zapewniające niewielkie możliwości awansu stanowiska pracy. Należy ponadto pamiętać, że imigracja miała w przeważającej mierze charakter przepływu słabo wykształconych lub w ogóle niewykształconych, niewykwalifikowanych młodych mężczyzn z krajów rozwijających się do wysoko

---

[50] M. Castells, *The Information Age*: *Economy, Society and Culture*, Vol. II: The Power of Identity, Blackwell Publishers, London 2001. Według Castellsa „poszukiwanie sensu zaczyna się koncentrować na rekonstrukcji defensywnej tożsamości wokół wartości wspólnotowych".

[51] Zob. np. I. Marion Young, *Justice and Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990. Zob. również A. Jasińska-Kania, S. Łodziński, *Wykluczani z narodu: mniejszości narodowe, migranci, uchodźcy*, [w:] M. Jarosz (red.), *Wykluczeni. Wymiar społeczny, materialny, etniczny*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2008, s. 243–309.

[52] R. Leveau, *France*: *changements et continuité de l'islam*, [w:] R. Leveau, K. Mohsen-Finan, C. Withol de Wenden (eds.), *L'islam en France et en Allemagne, La documentation français*, Paris 2001, s. 51–60.

rozwiniętych oraz przemieszczania się ludności z terenów wiejskich (południe Maghrebu, środkowa Anatolia, północ subkontynentu indyjskiego) do wielkich miast.

2.3.1. Sytuacja społeczno-ekonomiczna muzułmanów we Francji

Jak już wspomniano, francuskie prawo zabrania zbierania przez instytucje publiczne danych, dotyczących przynależności etnicznej i rasy, co utrudnia zilustrowanie sytuacji społeczno-ekonomicznej muzułmanów we Francji za pomocą danych empirycznych[53]. Ilość badań, dotyczących sytuacji społeczno-ekonomicznej imigrantów, w tym przybyszów, pochodzących z krajów muzułmańskich, wzrosła nieco w ostatnich latach, również dzięki zachętom Wysokiej Rady ds. Integracji. Eksperci, związani z Radą, zauważyli bowiem, że istnieje paradoksalna rozbieżność między „bezpośrednią widocznością osób pochodzenia obcego i z DOM-TOM (nazwiska, kolor skóry…), a ich niewidzialnością prawną, statystyczną i socjologiczną", zaś zakaz zbierania danych, uchwalony w celu ochrony praw człowieka, może utrudniać ich przestrzeganie. Rada zaleciła więc, aby pomimo trudności metodologicznych, badacze próbowali „stawiać pytania, których się nie stawia"[54].

Skądinąd wiadomo, że muzułmanie we Francji znajdują się w nienajlepszej sytuacji mieszkaniowej. W dekadach powojennych Francja cierpiała na niedostatek mieszkań. Obowiązek kwaterowania pracowników tymczasowych spoczywał formalnie na przedsiębiorcach, jednakże nie wywiązywali się oni z niego zbyt sumiennie, dlatego też w 1956 roku rząd francuski powołał Krajowe Stowarzyszenie Budowy Mieszkań dla Pracowników Algierskich – SONACOTRAL (*Societé nationale de construction de logements pour les travailleurs algeriens*)[55]. Pod koniec 1975

[53] Obszerny raport, zatytułowany *Sytuacja muzułmanów we Francji* (*Situation of Muslims in France*), przedstawiony przez Open Society w 2002 r., szczegółowo opisywał stan francuskich regulacji antydyskryminacyjnych, natomiast przytaczał niezwykle mało danych, które na dodatek najczęściej dotyczyły sytuacji wszystkich imigrantów, a więc również tych z Unii Europejskiej, lub odnosiły się jedynie do obcokrajowców, a więc nie uwzględniały osób pochodzenia imigracyjnego, posiadających obywatelstwo francuskie.

[54] Zob. Haut Conseil à l'Intégration, Les parcours d'integration, 2001, dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports–publics/014000758/index.shtml

[55] SONACOTRAL miała również ukryty cel polityczny – rząd dążył za jej pośrednictwem do zwiększenia kontroli nad imigrantami algierskim oraz ograniczenia wpływów Frontu Wyzwolenia Narodowego. W 1963 r. SONACOTRAL przekształciła się w SONACOTRA, która miała się zajmować wszystkimi robotnikami tymczasowymi, nie tylko Algierczykami.

roku w 275 hostelach o bardzo niskim standardzie – co miało zniechęcać przybyszów do sprowadzania rodzin – mieszkało ponad 73 tysiące pracowników. Zdecydowaną ich większość stanowili obcokrajowcy (83%), a w tej grupie 68% miało obywatelstwo algierskie, 9,7% – marokańskie i tyle samo – tunezyjskie. Piętnaście hosteli z dwudziestoma tysiącami łóżek należało również do ADEF (*Association pour le développement des foyer du bâtiment et des métaux*). Pod koniec lat siedemdziesiątych, gdy trwał proces łączenia rodzin, wielu imigrantów przeniosło się na dotowane przez rząd osiedla socjalne (*Les habitations à loyer modéré*, HLM) o niewysokim standardzie, często ulokowane na obrzeżach wielkich miast, a na dodatek odizolowane pod względem komunikacyjnym. W 2005 roku Wysoka Rada ds. Integracji stwierdziła na przykład, że 537 tysięcy emerytowanych imigrantów mieszka w warunkach, zagrażających ich zdrowiu[56]. Po zamieszkach, które wybuchły w obrębie owych *cité* w październiku 2005 roku, zaczęto mówić o postępującej gettoizacji przedmieść, zamieszkanych przez imigrantów.

Stosunkowo najwięcej informacji dostępnych jest na temat upośledzenia muzułmanów na rynku pracy. Badania, przeprowadzone przez OIP między latami 1998 a 2001 wykazały, iż bezrobocie wśród osób, które zadeklarowały wyznanie muzułmańskie, jest dwukrotnie wyższe niż wśród respondentów, którzy uznali się za katolików. Ponadto muzułmanie rzadziej byli zatrudnieni na stałe.

Tabela 2.9. Przynależność religijna a status zawodowy osób aktywnych zawodowo (dane w procentach).

	Bezrobotni	**Gospodynie domowe**	**Zatrudnienie stałe**	**Zatrudnienie czasowe**	**Staż, czeladnictwo**	**Razem**
Muzułmanie	18	13	51	13	5	100 (617)
Katolicy	9	13	63	13	1	100 (33 718)

Źródło: Badania OIP/Conseils régionaux 1998 à 2001, [cyt.za:] C. Dargent, „Musulmans déclarés en France…", s. 23.

Pod względem rodzaju zatrudnienia, muzułmanie są znacząco nadreprezentowani w grupie robotników niewyspecjalizowanych i istotnie niedoreprezentowani w grupie, obejmującej wyższe kierownictwo.

[56] Haut Conseil à l'Intégration, Conditions social des travailleurs immigrés, Avis à Premier Ministre, dostępne na stronie: http://www.premier–ministre.gouv.fr/IMG/doc/Avis_HCI_vieux_trav_migrants.

Tabela 2.10. Przynależność religijna a rodzaj wykonywanego zawodu (dane w procentach).

	Katolicy	Muzułmanie	Bez religii	W całej populacji
Rolnicy	5	0	2	4
Kupcy i rzemieślnicy	7	5	5	6
Wyższe kierownictwo	11	6	16	13
Robotnicy wyspecjalizowani	19	14	23	20
Pracownicy	30	26	27	29
Robotnicy	20	40	23	21
Nieaktywni	7	9	4	6
Razem	100 (33 016)	100 (631)	100 (12 054)	100 (48 412)

Źródło: Badania OIP/Conseils règionaux 1998 à 2001 [cyt.za:] C. Dargent, „Musulmans déclarés en France…", s. 25.

Również badania INSEE, oparte na danych ze spisu powszechnego z 1999 roku wykazały, że 48% imigrantów z Algierii, 58,2% – z Maroka i 39,8% przybyszów z pozostałych państw afrykańskich pracuje jako robotnicy[57]. Badania, przeprowadzone na zlecenie Wysokiej Rady ds. Integracji przez CREDOC (*Centre de recherche pour l'étude et l'observation des conditions de vie*), dotyczące „obecności Francuzów pochodzenia obcego oraz pochodzących z DOM-TOM w świecie pracy, a zwłaszcza na stanowiskach administracyjnych", dowiodły, że muzułmanie – nawet wykształceni i posiadający dyplom uczelni wyższej – byli dwukrotnie bardziej dotknięci bezrobociem, niż „rodowici Francuzi"[58].

Dotyczy to również drugiego pokolenia imigrantów, urodzonych już we Francji. Są oni bardziej zagrożeni bezrobociem niż „rodowici Francuzi": w grupie wiekowej od 19 do 29 lat pracy nie ma 30% Francuzów „obcego pochodzenia" w porównaniu do 20% „rodowitych Francuzów". W przypadku osób, których obydwoje rodziców urodziło się w Algierii lub Maroku, odsetek ten wzrastał do 40%. Młodzież z rodzin północnoafrykańskich dłużej szuka pracy, a jeśli ją znajduje, częściej jest to praca na pół etatu lub tymczasowa, niż w przypadku ich „francuskich" rówieśników.

[57] S. Thave, *L'emploi des immigrés en 1999*, „INSEE Première", n°717, May 2000. INSEE, Les immigrés en France, édition 2005, s. 130.

[58] Badanie dotyczyło dużych przedsiębiorstw, urzędów państwowych, samorządów lokalnych, państwowych przedsiębiorstw i jednostek szkolnictwa wyższego. Z 25 wytypowanych instytucji 18 zgodziło się na wywiad pogłębiony. Z 4731 wysłanych kwestionariuszy, zwróconych zostało 1669 (35%).

Tabela 2.11. Przynależność religijna a szanse na rynku pracy.

		Po ilu miesiącach znaleźli pierwszą pracę?	Praca na pół etatu (%)	Praca tymczasowa (%)
Młodzi ludzie, urodzeni w rodzinie północno-afrykańskiej	Kobiety	4,8	27	14
	Mężczyźni	2,9	16	26
Młodzi ludzie, urodzeni w rodzinie francuskiej	Kobiety	3,5	23	10
	Mężczyźni	3,0	11	18

Źródło: CEREQ Roxane Silberman and Irène Fournier, „Jeunes issus de l'immigration: une pénalité à l'embauche qui perdure…" , *Bref*, No. 226, January 2006, CEREQ Publication, s. 2.

2.3.2. Sytuacja społeczno-ekonomiczna muzułmanów w Wielkiej Brytanii

O wiele dokładniejszy obraz sytuacji społeczno-ekonomicznej muzułmanów można nakreślić w przypadku Wielkiej Brytanii. Pozwalają na to przede wszystkim dane, uzyskane ze spisu powszechnego, przeprowadzonego w 2001 roku, który zawierał pytanie o religię, wyznawaną przez respondenta. Potwierdziły one, iż muzułmanie stanowią grupę, dotkniętą wielowymiarowym wykluczeniem.

Wyznawcy islamu są nadreprezentowani w najbiedniejszych okręgach miejskich: 57% z nich mieszka w 20 najbardziej upośledzonych okręgach miejskich, a stanowią oni 28% całej populacji[59]. Ogółem 80% muzułmanów mieszka na obszarach, które określono jako „borykające się z trudnościami". Muzułmanie znajdują się również w najgorszej sytuacji mieszkaniowej. Najrzadziej spośród wszystkich grup wyznaniowych byli posiadaczami własnego domu (52%) i najczęściej mieszkali w budynkach socjalnych (28%); ich mieszkania były również stosunkowo najczęściej przepełnione (32%) i nie posiadały centralnego ogrzewania (12%)[60].

Wielu informacji dostarczają również dane, dotyczące poszczególnych społeczności etnicznych[61]. Siedemdziesiąt trzy procent dzieci

[59] Szczegółowo sytuację społeczno-ekonomiczną brytyjskich muzułmanów omówiono w raporcie *Muslims in UK*, OSI/EUMAP, Open Society Institute, 2005, dostępny na stronie: http://www.soros.org/initiatives/eu/articles_publications/publications/muslims_2004112. Dane ze spisu powszechnego z 2001 r. znajdują się na stronie: National Statistics Online, Focus on Religion: http://www.statistics.gov.uk/focuson/religion/

[60] Muslim Housing Experiences, Oxford Centre for Islamic Studies, September 2004, dostępne na stronie: www.housingcorp.gov.uk/upload/pdf/MuslimSS34.pdf.

[61] Trades Union Congress, Poverty, exclusion and British people of Pakistani and Bangladeshi origin, 2005.

z rodzin pakistańskich i banglijskich żyje w gospodarstwach, których dochody lokują się poniżej granicy ubóstwa, podczas gdy średnia dla całego społeczeństwa wynosi 31%[62]. Ponad 1/3 muzułmańskich dzieci żyje w gospodarstwach domowych, w których nie pracuje żaden dorosły (w porównaniu do 17% całej populacji). Problem jest poważny również dlatego, że co trzeci muzułmanin ma poniżej 16 lat, a w rodzinach muzułmańskich żyje 371 tysięcy dzieci.

W 2004 roku 33% muzułmanów w wieku produkcyjnym nie posiadało żadnych kwalifikacji, co stanowiło najwyższy odsetek wśród wszystkich grup wyznaniowych. Wyraźnie zaznaczała się różnica między osiągnięciami szkolnymi dzieci, pochodzących z rodzin pakistańskich i banglijskich, a wynikami ich rówieśników, pochodzących z rodzin induskich oraz dzieci „białych Brytyjczyków". Poziom zdawalności małej matury (GCSE) wynosił odpowiednio: 45%, 48%, 67% i 52%[63].

Brak kwalifikacji jest jedną z przyczyn szczególnie trudnej sytuacji muzułmanów na rynku pracy, zwłaszcza osób w wieku 16–24 lat. W 2004 roku 28% muzułmanów z tej grupy wiekowej było bezrobotnych (w porównaniu do 11% chrześcijan). Ze wszystkich grup wyznaniowych muzułmanie mają najwyższy wskaźnik nieaktywności ekonomicznej (52%), co wynika również z bardzo niskiego stopnia zatrudnienia kobiet.

Tabela 2.12. Poziom bezrobocia w poszczególnych grupach wyznaniowych w Wielkiej Brytanii.

Społeczności wyznaniowe	Odsetek osób bezrobotnych
Cała populacja	5,0
Chrześcijanie	4,3
Buddyści	7,9
Hindusi	5,4
Żydzi	3,8
Muzułmanie	14,6
Sikhowie	6,9
Brak religii	6,1

Źródło: National Statistics Online (dane ze spisu powszechnego z 2001 roku)

[62] Households Below Average Income 1994/5 – 2005/06, Department for Work and Pensions dostępne na stronie: http://www.dwp.gov.uk/asd/hbai/hbai2006/contents.asp.

[63] Zob. Department for Education and Skills, Annual Schools Census, Social Trends, No. 36, 2006, dostępny na stronie: http://www.dfes.gov.uk/rsgateway/DB/VOL/v000696/Vweb03–2006V1.pdf.

Podobnie jak we Francji, muzułmanie, przebywający w Wielkiej Brytanii, są zatrudniani przede wszystkim na najgorzej płatnych stanowiskach. Niemal 34% muzułmańskich mężczyzn pracuje w zawodach, wymagających niewielkich kwalifikacji – w porównaniu na przykład do 17,7% hindusów. Muzułmanie pochodzenia pakistańskiego są trzykrotnie bardziej narażeni na bezrobocie niż hindusi, zaś pod względem zarobków muzułmańscy mężczyźni i kobiety są nadreprezentowani w najniższym przedziale dochodowym[64]. Wyjątkiem od tej reguły są wyznawcy islamu, pochodzący z Indii, którzy osiągają wyjątkowo wysokie dochody. Autorzy raportu *Aspiracje a rzeczywistość: brytyjscy muzułmanie i rynek pracy* (*Aspirations and Reality: British Muslims and the Labour Market*) są przekonani, że sytuację w niemałym stopniu determinują praktyki dyskryminacyjne, które określili jako „karę za bycie muzułmaninem" (*Muslim penalty*). Potwierdził ją natomiast eksperyment, przeprowadzony w 2004 roku przez BBC. Dziennikarze wysłali do 50 firm fikcyjne podania o pracę. Kandydaci mieli te same kwalifikacje i doświadczenie zawodowe, lecz różne nazwiska. Spośród kandydatów z typowo angielskimi imionami i nazwiskami – Jenny Hughes i John Andrews – co czwarty otrzymał zaproszenie na rozmowę; zaproszonych na rozmowę kwalifikacyjną zostało 13% kandydatów, noszących „afrykańskie" nazwiska: Abu Olasemi i Yinka Olatande i jedynie 9% noszących „muzułmańskie" nazwiska: Fatima Khan i Nasser Hanif[65].

2.4. Islamofobia

Procesowi nabywania przez tożsamość muzułmańską aspektu religijnego oraz wyłaniania się muzułmanów jako grupy, stwarzającej odrębne problemy integracyjne – lub wręcz niemożliwej do zintegrowania – sprzyjało głębokie zakorzenienie negatywnego stereotypu islamu w społeczeństwach europejskich. Jego powszechność potwierdził opublikowany w 1997 roku raport brytyjskiej organizacji pozarządowej Runnymede

[64] M. Brown, *Religion and Economic Activity in the South Asian Population*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 23, No. 6, 2002, s.1035–1061.

[65] [Za:] Aspirations and Reality: British Muslims and the Labour Market, Open Society Institute, EU Monitoring and Advocacy Program, 2004, dostępne na stronie: www.soros.org/initiatives/eu/articles_publications/publications/aspirations_20040722/british_muslims.pdf.

Trust[66]. Stwierdzono w nim, że islamofobia opiera się na następujących założeniach:

- islam jest postrzegany jako monolit, statyczny i niepodatny na zmiany;
- islam jest postrzegany jako odrębny i „obcy", z innymi kulturami nie łączą go żadne wartości ani więzy;
- islam jest postrzegany jako gorszy od religii i kultury Zachodu: barbarzyński, nieracjonalny, prymitywny i seksistowski;
- islam jest postrzegany jako posługujący się przemocą, agresywny, groźny, wspierający terroryzm, uczestniczący w zderzeniu cywilizacji;
- islam jest postrzegany jako ideologia polityczna, wykorzystywana dla celów politycznych bądź militarnych;
- krytyka ze strony Zachodu jest przez islam z miejsca odrzucana;
- wrogość wobec islamu jest wykorzystywana jako usprawiedliwienie dla praktyk dyskryminacyjnych wobec muzułmanów oraz wykluczania muzułmanów z głównego nurtu społeczeństwa;
- wrogość wobec muzułmanów jest uważana za naturalną i normalną[67].

Archetyp obcego-muzułmanina we wzorze kultury europejskiej jest konsekwencją niełatwej historii stosunków między cywilizacją chrześcijańską a muzułmańską. Niemal od początku swego istnienia islam stwarzał dla chrześcijaństwa zagrożenie ideologiczne, militarne i polityczne. W 711 roku n.e. muzułmanie wkroczyli na Półwysep Iberyjski i zaczęli napierać na państwo Franków. W roku 732 ich ofensywa została powstrzymana pod Poitiers przez wojska Karola Młota, lecz państwo arabskich Maurów, istniejące na południowym przyczółku kontynentu, zostało podbite dopiero 760 lat później. W XIII i XIV wieku od wschodu na Europę napadali azjatyccy Mongołowie. W wieku XV sukcesy rekonkwisty równoważyła ekspansja imperium otomańskiego, które jeszcze w 1683 roku zdołało zagrozić Wiedniowi, miastu, leżącemu niemal w centrum Europy. Islam właściwie odciął Europę od kontaktów z innymi kulturami i cywilizacjami, jednak to właśnie za pośrednictwem muzułmańskich Arabów Europa przyswoiła sobie nowy zapis cyfr i podsta-

[66] Termin zaproponowany przez brytyjskiego badacza Tariqa Modooda.

[67] Islamophobia: A Challenge for Us All, Runnymede Trust, London 1997, s. 4–12. Zob. również Muslims in the EU: Discrimination and Islamophobia, European Monitoring Centre on Racism and Islamophobia, 2006, dostępne na stronie: http://fra.europa.eu/fra/material/pub/muslim/Manifestations_EN.pdf.

wy arytmetyki oraz przejęła zachowany przez muzułmańskich uczonych dorobek starożytnych klasyków.

Można pokusić się o stwierdzenie, że w wyniku kontaktu z islamem Europa, na zasadzie antytezy, wypracowywała własną tożsamość. Muzułmanie uważali, że islam jest klamrą, spinającą i nadającą sens przesłaniu biblijnemu i ewangelicznemu, co dla chrześcijaństwa było powodem obrazy, gdyż podważało to legitymizację przesłania mesjanistycznego. Główne ostrze krytyki ze strony chrześcijan i chrześcijaństwa skierowane zostało na postać Muhammada. Przesłanie koraniczne nie mogło być prawdziwe, było ono szalbierstwem, dokonanym przez człowieka chorego psychicznie lub wyrachowanego. Chrześcijańscy uczeni komentowali życie Muhammada, starając się pokazać te jego cechy, które były szczególnie odpychające dla chrześcijanina; Dante Alighieri przedstawił go w piekle, co w XV wieku zilustrował freskami w katedrze w Bolonii Giovanni da Modena[68]. W rezultacie stworzony został wizerunek Muhammada jako anty-Jezusa, opierający się na ciągu przeciwstawień: Chrystus – Antychryst; Wstrzemięźliwość – Lubieżność; Przedmiot – Podmiot przemocy; Miłosierny – Złośliwy; Uczciwy – Podstępny; Natchniony – Szalony; Prawy – Grzeszny; Czysty – Nieczysty; Jasność – Ciemność[69].

Ów proces reifikacji islamu, jako fenomenu zasadniczo obcego kulturze europejskiej, był kontynuowany również wtedy, gdy Europa zaczęła dominować nad światem muzułmańskim. Islam stał się wówczas obiektem przemocy symbolicznej, którą Edward Said określił mianem orientalizmu. Według Saida zachodni intelektualiści przetworzyli różnorodność orientalnych tradycji w jednolity, spójny przedmiot analizy. Orientalizm to „upowszechnienie pewnej świadomości geopolitycznej, rozpisanej na teksty artystyczne, naukowe, gospodarcze, społeczne, historyczne, filozoficzne". Orient i jego kluczowy element – islam – jawi się w wyobraźni zachodniej jako jednocześnie odrażający i pociągający Obcy, z którym bliższy kontakt jest zabroniony[70]. Joscelyne Cesari za-

---

[68] Norman Daniel zauważa, że linia argumentacji, przyjęta przez większość uczonych, chcących przekonać muzułmanów o „nieprawdziwości" ich wiary, zostałaby przez nich wyśmiana: chrześcijańscy intelektualiści starali się bowiem udowodnić, że Muhammad był człowiekiem lubiącym życie. Zob. N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image,* OneWorld, Oxford 2003.

[69] R. Ballard, *Islam and the Construction of Europe*, [w:] Shadid, W.A.R. van Koningsveld, P.S. (eds.), *Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, Kok Pharos, Kampen 1996, dostępne na stronie: http://www.art.man.ac.uk/CASAS/pdfpapers/europe.pdf.

[70] E.W. Said, *Orientalizm*, PIW, Warszawa 1991, s. 37. Por. M. Kofta i A. Jasińska-Kania (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, Scholar, Warszawa 2001.

uważyła, że w społeczeństwach zachodnich islam jest traktowany jako „ta obca dziwaczność" (gra słów: *cette étrange étrangeté*) i opisywany w kategoriach przemocy, oszustwa i herezji lub też lubieżności, brutalności oraz okrucieństwa[71].

W ciągu ostatnich kilku lat ten stereotypowy obraz został odnowiony i wzmocniony. Po zamachach terrorystycznych na Nowy Jork, Madryt i Londyn istotnie wzrosło bowiem poczucie zagrożenia, odczuwane w związku z obecnością muzułmanów w krajach europejskich, wynikające między innymi z utożsamienia islamu z ideologią fundamentalizmu islamskiego. Takim poglądom dała wyraz włoska pisarka Oriana Fallaci w napisanej w trzy tygodnie po zamachach na World Trade Center książce *Wściekłość i duma*. Fallaci wpisała współczesne wydarzenia w logikę trwającego od stuleci śmiertelnego starcia islamu z cywilizacją zachodnią, której jądrem jest Europa. Według niej, gdyby rekonkwista się nie powiodła, dzisiejsza Europa byłaby arabskojęzyczna. Obecnie nad Europą wisi podobna groźba, którą Fallaci określa jako „Odwrotną Krucjatę". Osama bin Laden i jego uczniowie są tylko najnowszym przejawem rzeczywistości, „na którą Zachód w swojej głupocie czy cynizmie przymyka oczy od stuleci". Z ostatnich jej książek, *Siła rozumu* (2004) czy *Wywiad z samą sobą* (2005), wyziera obraz islamu jako „Potwora, który postanowił wyeliminować nas fizycznie, a wraz z naszymi ciałami zniszczyć nasze zasady i nasze wartości, naszą cywilizację", „islamskiego nazizmu, który prowadzi wojnę z Zachodem"[72].

Fallaci nie jest w swych poglądach odosobniona. Co piąty Brytyjczyk uważa, że islam wspiera terroryzm[73]. 63% Francuzów i 53% Brytyjczyków uważa muzułmanów za uczciwych, ale już jedynie odpowiednio 45 i 35% – za tolerancyjnych. Nieco mniej niż 40% ankietowanych w obu państwach było skłonnych zgodzić się ze stwierdzeniami, że muzułmanie są „agresywni", „aroganccy", „samolubni" lub „niemoralni", zaś połowa – że są „fanatyczni"[74]. Jednakże ogólnie rzecz biorąc, 63% Brytyjczyków i 65% Francuzów ma pozytywny stosunek do muzułmanów.

---

[71] Zob. J. Cesari, *Faut–Il Avoir Peur de L'Islam*?, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris 1997.

[72] O. Fallaci, *Wściekłość i duma* (2001), *Siła rozumu* (2004), *Wywiad z samą sobą* (2005) Cyklady, Warszawa.

[73] ICM Research, Islamophobia, Poll, July 2001. Wyniki badań telefonicznych, przeprowadzonych na losowej próbie 1000 dorosłych osób w dniach 6–8 lipca 2001 r., dostępne na stronie: http://www.icmresearch.co.uk/pdfs/2001_july_bbc_islamophobia.pdf.

[74] Pew Global Attitudes Project, Muslims in Europe: Economic Worries Top Concerns about Religious and Cultural Identity, dostępne na stronie: http://pewglobal.org/reports/pdf/254.pdf. W Wielkiej Brytanii badania przeprowadzono telefonicznie,

Poniższa tabela prezentuje wyniki badania IFOP z 2001 roku. Warto zauważyć, że ankietowanym Francuzom islam rzadko kojarzy się z wartościami pozytywnymi: sprawiedliwością, wolnością, czy demokracją, natomiast najczęściej – z podporządkowaniem, fanatyzmem i odrzuceniem zachodnich wartości.

Tabela 2.13. Cechy kojarzone z islamem (dane w procentach).

	Osoby pochodzenia muzułmańskiego		**Społeczeństwo francuskie**	
	1994	**2001**	**1994**	**2001**
Sprawiedliwość	17	38	2	6
Wolność	17	22	6	8
Demokracja	21	11	3	5
Ochrona kobiet	14	9	5	6
Podporządkowanie/uległość	9	6	24	18
Fanatyzm	7	2	37	22
Odrzucenie zachodnich wartości	5	1	12	17
Przemoc	2	1	5	8

Źródło: *L'Islam en France et les réactions aux attentats du 11 septembre 2001*, Sondage IFOP – Le Monde / Le Point / Europe 1, 5 Octobre 2001. Pytanie: Proszę wybrać z wymienionych określeń trzy, które najbardziej kojarzą się pani/panu z islamem.

Niebagatelny wpływ na kształtowanie negatywnego wizerunku muzułmanów mają naturalnie media. Brytyjska badaczka Elisabeth Poole, po przeanalizowaniu treści kilku brytyjskich gazet, doszła do wniosku, że pojawiające się w nich doniesienia dotyczą przede wszystkim islamu globalnego, a nie lokalnego: funkcjonowanie muzułmanów w Wielkiej Brytanii jest najczęściej omawiane w kontekście ich międzynarodowych powiązań i lojalności. Ponadto, chociaż Poole uważa, że zwiększona obecność muzułmanów w mediach jest częściowo wynikiem ich większej asertywności politycznej, twierdzi, że kwestie, dotyczące islamu, pojawiają się najczęściej wówczas, gdy uważa się, że będą one miały wpływ na życie „normalnych" Brytyjczyków. Z treści doniesień prasowych wyłaniają się następujące poglądy na temat islamu: muzułmanie angażują się w wykolejone działania, zagrażające bezpieczeństwu Wielkiej Brytanii; muzułmanie są zagrożeniem dla dominujących brytyjskich

w okresie 4–26 kwietnia 2006 r., na losowo dobranej próbie 902 osób z nadreprezentacją 412 muzułmanów. We Francji tą samą metodą zbadano 905 osób z nadreprezentacją 400 muzułmanów w okresie 5–19 kwietnia 2006 r.

wartości; istnieją inherentne różnice kulturowe między muzułmanami a społeczeństwem przyjmującym, co prowadzi do napięć w kontaktach międzyludzkich; muzułmanie coraz częściej dają znać o swojej obecności w sferze publicznej[75]. Wszystko to świadczy o tym, że „muzułmanie nie są postrzegani jako integralna część brytyjskiego społeczeństwa"[76].

We Francji kwestią islamofobii w mediach zajmuje się m.in. Vincent Geiser, autor książki *La nouvelle islamophobie* (*Nowa islamofobia*). W odróżnieniu od Poole, Geiser, skupia się przede wszystkim na jakościowej analizie dyskursu medialnego. Badacz ten twierdzi, że islamofobia we Francji nie ma wydźwięku rasistowskiego i nie jest rozpowszechniona w społeczeństwie, natomiast o rozpowszechnianie i legitymizację uprzedzeń w stosunku do islamu oskarża tzw. „medialnych intelektualistów", takich jak znany francuski pisarz Michel Houellebecq, a także zwolenników dogmatycznego republikanizmu, takich jak Alan Finkielkraut i Pierre-André Taguieff, składając na nich moralną odpowiedzialność za banalizację nowej islamofobii. Ma się ona przejawiać przede wszystkim w redukowaniu islamu do jego agresywnych manifestacji[77].

Islamofobia jest czynnikiem hamującym proces integracji, zmniejsza bowiem skłonność i zdolność społeczeństwa przyjmującego do adaptacji przybyszów. Część społeczeństwa nie dopuszcza myśli, że normy i zachowania, oferowane przez inną kulturę, mogą mieć jakąkolwiek wartość i odmawia angażowania się w proces negocjacji rozwiązań instytucjonalnych. Z drugiej strony, islamofobia prowadzi do szeregu niekorzystnych zjawisk, z których badacze Runnymede Trust za najważniejsze uznali: wykluczenie z polityki i rządzenia, z zarządzania i odpowiedzialności oraz z rynku pracy; przemoc: fizyczną, słowną, niszczenie mienia; dyskryminację: w zatrudnieniu oraz w dostarczaniu podstawowych usług (zwłaszcza w służbie zdrowia i edukacji); uprzedzenia, pojawiające się w mediach i w codziennych kontaktach[78]. Przemoc symboliczna i fizyczna ze strony społeczeństwa przyjmującego była niebagatelną przyczyną wycofywania się muzułmanów w ramy własnych, bezpiecznych wspólnot, jak również reislamizacji drugiego pokolenia poszukującego w islamie poczucia godności, ale również siły i upodmiotowienia (*empowerment*).

---

[75] E. Poole, *Reporting Islam. Media representations of British Muslims*. I.B. Tauris, London 2002, s. 84–85. Autorka przeprowadziła jakościową i ilościową analizę treści gazet „Guardian", „Observer", „Times" i „Sunday Times" w latach 1994–1996.

[76] Ibidem, s. 99.

[77] V. Geisser, *La nouvelle islamophobie*, La Découverte, Paris 2003, s. 55.

[78] Islamophobia…

3. Bariery integracji: czy filozofia islamu jest zgodna z duchem Europy?

Istotną cezurą przy analizowaniu procesu integracji muzułmanów w Wielkiej Brytanii i Francji jest rok 1989. Wybuchły wówczas – i jest to właściwe słowo – dwie afery: pod koniec 1988 roku w Wielkiej Brytanii zaczęły nabierać rozmachu protesty przeciwko publikacji książki Salmana Rushdiego *Szatańskie wersety*, natomiast we wrześniu tego roku gazety i społeczeństwo francuskie, zamiast dramatycznej Jesieni Ludów i upadkowi imperium sowieckiego, zaczęły poświęcać uwagę chustom, noszonym w szkole przez trzy dziewczynki, pochodzące z rodzin muzułmańskich. W pierwszym przypadku organizacje muzułmańskie żądały wycofania z obiegu książki, która według nich była bluźniercza, w drugim – domagały się uznania funkcjonowania muzułmańskiego kodu ubraniowego w szkole. W obu przypadkach muzułmańskie roszczenia naruszyły ustalone normy, przez wielu ludzi uważane za podstawę funkcjonowania demokracji liberalnej: wolności słowa, rozdziału Kościoła od państwa (czy też religii od polityki) oraz równości kobiet i mężczyzn. Radykalizm tych żądań zapewnił muzułmanom publiczną widoczność, miejsce w mediach oraz etykietę społeczności „problematycznej" z punktu widzenia integracji. Jednakże poszczególne organizacje i wspólnoty muzułmańskie już wcześniej wysuwały pod adresem władz publicznych żądania, najczęściej dotyczące następujących obszarów i kwestii:

- **prawo rodzinne**:
  - dopuszczenie poligamii;
  - dopuszczenie specyficznej formy rozwodu (*talaq*), po trzykrotnym wypowiedzeniu słów „rozwodzę się z tobą" przez mężczyznę;
  - dopuszczenie małżeństw w obrębie bliskiej rodziny (kuzynostwo);
  - uznanie praktyk aranżowania małżeństw i małżeństw dzieci[79].
- **uwzględnienie prawa do manifestowania tożsamości religijnej w obrębie i za pośrednictwem instytucji publicznych oraz** (w mniejszym stopniu) **prywatnych**:
  - uwzględnienie muzułmańskich świąt oraz codziennych praktyk (czas i miejsce na modlitwę) w oficjalnych kalendarzach i rozkładzie zajęć instytucji;

[79] Praktyka ta jest typowa również dla innych grup etnicznych i religijnych, zwłaszcza pochodzących z subkontynentu indyjskiego. W niniejszej pracy zostanie potraktowana jako praktyka kulturowa, a nie religijna, podobnie jak rytuał „obrzezania" dziewcząt.

  - zapewnienie halalowego jedzenia w więzieniach, szkołach i szpitalach; opieka religijna w szpitalach i więzieniach;
  - dostosowanie sposobu dostarczania usług do norm muzułmańskich: np. żądanie, by muzułmanki leczone były przez lekarki, a muzułmańskie dziewczynki uczone przez nauczycielki;
  - dopuszczenie muzułmańskiego kodu ubraniowego: chusty (zasłony) dla dziewczynek i kobiet w szkole i miejscu pracy, brody dla mężczyzn (np. w wojsku);
  - reprezentacja polityczna: żądanie obsadzania niektórych stanowisk przez muzułmanów; uwzględnianie muzułmańskich kandydatów na listach wyborczych;
- **kwestia budowania meczetów**:
  - pozwolenia na budowę lub rekonstrukcję już istniejących budynków;
  - publiczne finansowanie;
- **inne kwestie rytualne**:
  - kwestia uboju rytualnego;
  - kwestia pochówku muzułmańskiego (muzułmanin musi być pogrzebany w ciągu 24 godzin, nie może być pochowany w trumnie);
- **edukacja**:
  - ubiór zgodny z normami – różnie interpretowanymi – muzułmańskiej skromności: chusta muzułmańska, nikab, dżilbab, brody, dostosowanie mundurków szkolnych;
  - wydzielony czas na modlitwę w ciągu zajęć;
  - uwzględnienie świąt religijnych w szkolnym kalendarzu;
  - halalowe jedzenie w stołówce;
  - uwzględnienie „wrażliwości" religijnej lub konkretnych przekonań religijnych w programie szkolnym, zwłaszcza w edukacji seksualnej, na lekcjach plastyki i muzyki, edukacji religijnej, wychowania fizycznego i obronnego oraz biologii; preferencja dla edukacji niekoedukacyjnej;
  - kwestia finansowania działalności szkół wyznaniowych ze środków publicznych;
- **kwestia polityki zagranicznej państwa:**
  - żądania zmiany kierunku polityki zagranicznej państwa, przede wszystkim w obszarze regionu bliskowschodniego (konflikt bliskowschodni, konflikt w Iraku);
- **kwestia reprezentacji w mediach:**
  - żądanie większej reprezentacji w mediach, uzyskania dostępu do czasu antenowego:

– żądanie zwalczania islamofobii i uprzedzeń w stosunku do islamu w mediach[80].

Matthias Koenig zaproponował, by muzułmańskie roszczenia zgrupować w czterech kategoriach:

– żądania, prowadzące do podważenia prawomocności politycznych symboli tożsamości narodowej oraz żądania swobodnej artykulacji innych tożsamości w sferze publicznej; do tej kategorii Koenig zaliczył żądania tolerancji dla religijnych kodów ubraniowych w sferze publicznej, zgody na wezwania muezzina do modlitwy oraz na rytualny ubój zwierząt;
– żądania autonomii w sferach organizacyjnych społeczeństwa, na przykład w kwestiach tworzenia subsydiowanych szkół prywatnych lub wprowadzania uzasadnianych religijnie wyjątków od regulaminu w szkołach publicznych;
– żądanie tolerancji – rekombinacji centralnych symboli tożsamości narodowych, na przykład wprowadzenia nowych świąt narodowych lub rozszerzenia istniejących praw, zakazujących bluźnierstwa;
– żądania możliwości uczestnictwa w sferze organizacyjnej państwa (czyli przyznania prawa do reprezentacji politycznej);

Koenig zasadniczo uznał, że muzułmańskie roszczenia dotyczą albo redefinicji symbolicznych granic między sferą publiczną a prywatną lub tym, co świeckie, a tym, co religijne, albo uzyskania dostępu do centrum politycznego. Z drugiej strony mogą się one odnosić do dominujących symboli tożsamości narodowej lub struktury organizacyjnej państwa. Przede wszystkim jednak prowadzą do podważenia „politycznego projektu nowoczesności[81]. Innymi słowy, jest to ten rodzaj żądań, z akomodacją których demokracje liberalne mają problem, ponieważ niektóre z nich podważają ich logikę instytucjonalną.

Problemy, związane z integracją muzułmanów, są często przypisywane „niekompatybilności" islamu z podstawowymi wartościami, charakterystycznymi dla cywilizacji zachodniej: demokracją, sekularyzacją, oddzieleniem sfery prywatnej od publicznej oraz z prawami człowieka, a zwłaszcza prawami kobiet. Innymi słowy, islam i historycznie wypracowany sposób urządzenia państw i społeczeństw, przyjmujących imigran-

---

[80] Przedstawiona lista roszczeń jest rozszerzoną i uzupełnioną wersją listy, zaproponowanej przez Stevena Vertoveca. Zob. tegoż, *Islamophobia and Muslim Recognition in Britain*, [w:] Y. Yazbeck Haddad (ed.), *Muslims in the West. From sojourners to citizens*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 31–32; uzupełnienia własne.

[81] M. Koenig, *Incorporating Muslim Migrants in Western Nation States – A comparison of the United Kingdom, France, and Germany*, „Journal of International Migration and Integration" 2005/6 (2): s. 219–234.

tów, który przybrał postać liberalnej demokracji, nie są ze sobą zgodne. Kontrowersyjna włoska pisarka Oriana Fallaci twierdziła na przykład, że „Koran jest nie do pogodzenia z wolnością, demokracją, prawami człowieka i w ogóle z koncepcją cywilizacji”[82]. Podobną tezę, tyle że ujętą w języku większej poprawności politycznej, stawia również Samuel Huntington, który twierdzi, że „kultura islamu i społeczeństwo muzułmańskie nie tworzą sprzyjającego klimatu dla wywodzących się z Zachodu koncepcji liberalnych”, co ma potwierdzać hipotezę istnienia odrębnych, kierujących się własną logiką, skonfliktowanych cywilizacji[83], zaś Peter Berger uważa, iż „wypada uczciwie przyznać, że, z przyczyn głęboko zakorzenionych w tradycji, islam generalnie miał i ma trudności z dochodzeniem do ładu z podstawowymi instytucjami nowoczesności: pluralizmem, demokracją oraz ekonomią rynkową[84].

Zgodnie z taką argumentacją implantacja muzułmanów w obrębie społeczeństw zachodnich w nieunikniony sposób sprawia kłopoty. Znany włoski teoretyk demokracji Giovanni Sartori w kontrowersyjnej książce *Pluralismo, multiculturalismo e estranei* (*Pluralizm, multikulturalizm i obcy*, 2000) postawił tezę, że imigrant-muzułmanin jest bardziej „obcy”, bardziej „odległy” i dlatego trudniejszy do zintegrowania. Na pytanie, czy islam może się „zokcydentalizować”, stać się tolerancyjny i wejść w dialog z chrześcijaństwem, Sartori odpowiada: „tak, ale z trudnością”[85]. Warto wobec tego skonfrontować te tezy z wynikami badań empirycznych.

3.1. Kwestie obyczajowe: prawdziwe zderzenie cywilizacji

W tradycji islamu niewątpliwie można się doszukać bardzo wyraźnych wątków nieliberalnych lub wręcz antyliberalnych, co może stanowić problem w procesie włączania muzułmanów do społeczeństw europejskich. Niemniej, jak słusznie zauważa Will Kymlicka, liberalność jest tylko kwestią stopnia, gdyż wszystkie kultury zawierają nurty nieliberalne[86].

---

[82] O. Fallaci, *Wściekłość i duma…*, s. 85.

[83] S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Muza S.A., Warszawa 1998, s. 162.

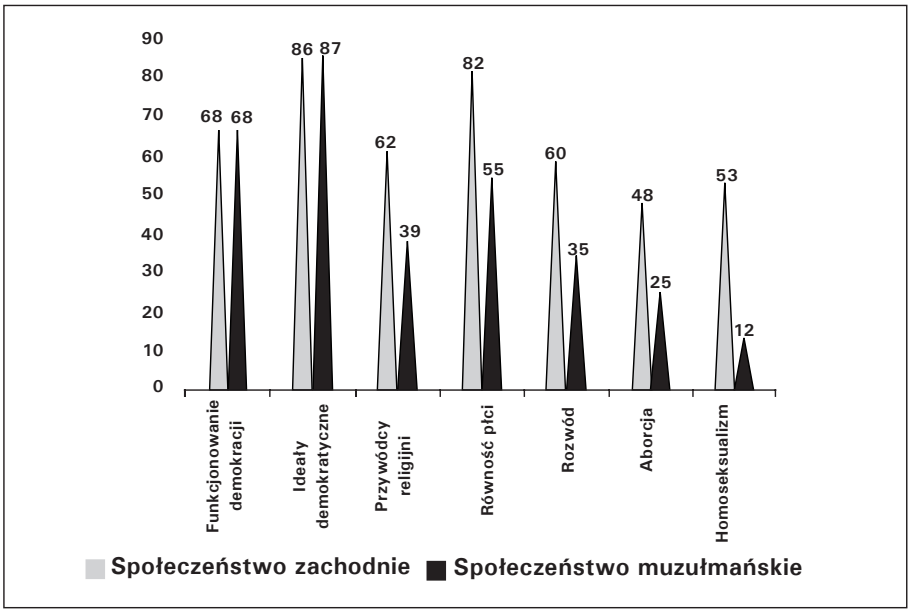
[84] P. Berger, *Secularism in Retreat*, [w:] A. Tamimi, J. Esposito (ed.), *Secularism in the Middle East,* C. Hurst and Co. (Publishers), London 2002, s. 37–51.

[85] G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla societa multietnica*, Superbur Saggi, Milano 2002, s. 56.

[86] W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 94–95.

Ronald Inglehart i Pippa Norris, w oparciu o wyniki badań *World Values Study* dowodzą, że postawiona przez Samuela Huntingtona teza o zderzeniu cywilizacji jest prawdziwa jedynie w połowie: „kulturowa linia podziału, która oddziela Zachód od świata muzułmańskiego, nie dotyczy demokracji, lecz przede wszystkim seksu”[87]. Społeczeństwa muzułmańskie nie różnią się od zachodnich pod względem aprobaty dla funkcjonowania demokracji i jej ideałów. Istnieje natomiast istotna różnica w kwestii rozdziału religii i polityki: w społeczeństwach zachodnich 62% ludzi zdecydowanie nie zgadza się ze stwierdzeniami, iż „politycy, którzy nie wierzą w Boga, nie powinni sprawować urzędów publicznych” i że „byłoby lepiej dla kraju, gdyby więcej ludzi bardzo wierzących sprawowało urzędy publiczne”, natomiast w społeczeństwach muzułmańskich pogląd ten odrzuca jedynie 39% obywateli. Wyraźne różnice pojawiają się przede wszystkim w kwestii równości płci, rozwodu, aborcji i homoseksualizmu.

Rys. 2.4. Akceptacja wartości politycznych i społecznych w społeczeństwach zachodnich i muzułmańskich (dane w procentach).



Źródło: World Values Survey, połączona próba 1995–2001, [za:] Ronald Inglehart, Pippa Norris, „The True Clash of Civilizations”, „Foreign Policy”, No. 135, 2003, s. 64 (62–70)[88].

[87] Badania zostały przeprowadzone w dwóch seriach: 1995–1996 i 2000–2002.

[88] Inglehart i Norris przygotowali zbiorczy wykres, opierając się na odpowiedziach, dotyczących różnych kwestii politycznych i społecznych, zwłaszcza na reakcjach na następujące stwierdzenia (zgadzam się/nie zgadzam się): 1. Funkcjonowanie demokracji:

Badania, przeprowadzane wśród muzułmanów, osiadłych w Wielkiej Brytanii i Francji dowodzą, że mają oni znacznie bardziej konserwatywne poglądy w kwestii obyczajowości, niż reszta społeczeństwa, mieszkającego w tych państwach.

Francuscy badacze Sylvain Brouard i Vincent Tiberj, którzy próbowali odpowiedzieć na pytanie, czy Francuzi pochodzenia imigracyjnego różnią się w kwestii poglądów moralnych od reszty społeczeństwa, stwierdzili, że „wyniki [ich badań] mówią same za siebie".

Tabela 2.14. Postawy konserwatywne wśród Francuzów pochodzenia imigracyjnego na tle całej populacji w 2005 roku (dane w procentach).

	Francuzi pochodzenia imigracyjnego, tureckiego lub afrykańskiego	**Cała populacja**
Homoseksualizm nie jest akceptowalnym sposobem prowadzenia życia seksualnego.	39	21
Na basenach powinny być wyznaczane oddzielne godziny dla kobiet.	43	26
Kobiety nie mogą utrzymywać stosunków seksualnych przed ślubem.	32	8
Rolą kobiety jest rodzenie i wychowywanie dzieci.	33	34

Źródło: S. Brouard, V. Tiberj, *Français comme les autres*..., s. 85.

---

demokracje są niedecyzyjne i prowadzą do zbyt wielu sporów o nieistotne szczegóły; demokracje nie są skuteczne w utrzymywaniu porządku [zdecydowanie się nie zgadzam]; 2. Ideały demokratyczne: demokracje mogą mieć problemy, ale są lepsze niż jakakolwiek inna forma rządu; aprobuję demokratyczny system polityczny [zdecydowanie się zgadzam]; 3. Przywódcy religijni: politycy, którzy nie wierzą w Boga, nie powinni sprawować urzędów publicznych; byłoby lepiej dla [kraju], gdyby więcej ludzi bardzo wierzących sprawowało urzędy publiczne [zdecydowanie się nie zgadzam]; 4. Równość płci: ogólnie rzecz biorąc, mężczyźni lepiej sprawdzają się jako przywódcy polityczni niż kobiety; kiedy jest mało pracy, mężczyźni mają do niej większe prawo; wykształcenie uniwersyteckie jest ważniejsze dla chłopca niż dla dziewczynki; kobieta musi mieć dzieci, aby była spełniona [zdecydowanie się nie zgadzam]; jeśli kobieta chce samotnie wychowywać dziecko i nie chce być w stałym związku z mężczyzną, aprobuje Pan(i) czy potępia? [zdecydowanie aprobuję]; 5. Rozwód zawsze można usprawiedliwić, nigdy nie można go usprawiedliwić, żadna z odpowiedzi [wysoki poziom tolerancji dla rozwodu]; 6. Aborcję zawsze można usprawiedliwić, nigdy nie można jej usprawiedliwić, stanowisko pośrednie [wysoki poziom tolerancji dla aborcji]; 7. Homoseksualizm zawsze można usprawiedliwić, nigdy nie można go usprawiedliwić, stanowisko pośrednie [wysoki poziom tolerancji dla homoseksualizmu].

Francuzi pochodzenia imigracyjnego okazali się bardziej konserwatywni niż reszta populacji: co prawda równie często odrzucali twierdzenie, iż kobiecie przypada wyłącznie rola żony i matki, jednakże czterokrotnie częściej uważali, że kobiety nie powinny mieć żadnych związków przedmałżeńskich. W próbie muzułmanie stanowili jednakże jedynie 59%. Pogłębiona analiza danych wykazała, że wśród muzułmanów odsetek osób, które mają bardziej permisywne nastawienie, wynosił 29%, wśród katolików wyniósł on 57%, a wśród osób, które nie zadeklarowały żadnego wyznania religijnego – 69%. U samych muzułmanów poziom nietolerancji korelował z regularnym uczęszczaniem do meczetu: 70% praktykujących muzułmanów wyrażało poglądy konserwatywne. Konserwatyzm obyczajowy zależał również od tego, czy respondent przywiązywał wagę do religii; u takich badanych odsetek osób z nastawieniem permisywnym spadał do 20%. Najwięcej respondentów o nastawieniu konserwatywnym – 73% – znalazło się w grupie, która przywiązywała wagę do religii oraz uważała, że praktykuje islam lepiej niż ich rodzice (co według autorów można interpretować jako odejście od islamu kulturowego na rzecz uniwersalnego). Egzogamia, rozumiana tutaj jako zawarcie małżeństwa z osobą innego wyznania, w przypadku dziewcząt jest silniej odrzucana niż w przypadku chłopców i o wiele silniej przez muzułmanów regularnie praktykujących (74%) niż przez niepraktykujących (39%).

Z badań, przeprowadzonych przez IFOP na zlecenie magazynu *La Vie,* wynika również, że 15% francuskich muzułmanów akceptuje poligamię (poligynię), 12% uważa, że karą za cudzołóstwo dla kobiety powinno być ukamieniowanie, zaś 16% zdecydowanie sprzeciwia się egzogamii.

Tabela 2.15. Poglądy francuskich muzułmanów w kwestiach obyczajowych (dane w procentach).

	Poligamia	**Muzułmanka poślubia nie-muzułmanina**	**Kamieniowanie kobiet, które popełniły cudzołóstwo**
Zgadzam się (*Zdecydowanie się zgadzam*)	15 (*6*)	69 (*41*)	12 (*5*)
Jestem przeciw (*Zdecydowanie przeciw*)	79 (*61*)	26 (*16*)	78 (*66*)

Źródło: *Le Portrait des musulmans*..., s. 11.

Również brytyjscy muzułmanie są mniej tolerancyjni w kwestiach obyczajowych, niż reszta mieszkającej na Wyspach populacji. Przywiązują wielką wagę zwłaszcza do kontroli nad zachowaniami seksualnymi kobiet.

Badania, przeprowadzone wśród londyńskich muzułmanów, pokazały, że mają oni bardzo konserwatywne nastawienie do seksu pozamałżeńskiego i homoseksualizmu, nie akceptują również aborcji oraz pornografii.

Tabela 2.16. Poglądy brytyjskich muzułmanów w kwestiach obyczajowych – odsetek osób, akceptujących dane zachowania.

Zachowania	Londyńscy muzułmanie	Całość populacji Londynu
Seks pozamałżeński	11	82
Homoseksualizm	4	66
Aborcja	10	58
Kara śmierci	31	43
Samobójstwo	4	38
Oglądanie pornografii	4	29
Angażowanie się w romanse	5	18
Zbrodnia z namiętności	3	2
Zabójstwa honorowe	3	1

Źródło: Dalia Mogahed, *Beyond Multiculturalism vs. Assimilation*, Gallup WorldPoll, 2007, dostępne na stronie: www.weforum.org/pdf/C100/Islam_West.pdf.[89]

Nieco ponad połowa brytyjskich muzułmanów nie akceptuje egzogamii, 43% uważa, że muzułmanka nie może wyjść za mąż bez zgody swego prawnego opiekuna, a 46% toleruje nierówność płci, jeśli chodzi o liczbę partnerów seksualnych (kobieta może mieć jednego męża, mężczyzna – do czterech żon).

Tabela 2.17. Poglądy brytyjskich muzułmanów w kwestiach obyczajowych c.d. (dane w procentach).

	Razem	Grupa wiekowa 16–24 lat	Grupa wiekowa 25–34 lat	Grupa wiekowa 35–44 lat	Grupa wiekowa 45–54 lat	Grupa wiekowa 55+ lat
Muzułmanka nie może poślubić nie-muzułmanina						
Zgadzam się	51	56	55	40	40	42
Nie zgadzam się	43	40	40	45	54	43
Nie wiem/odmowa odpowiedzi	5	4	4	6	6	14

[89] Badania obejmowały 500 wywiadów bezpośrednich z muzułmanami, przeprowadzonych w dzielnicach, gdzie mieszka co najmniej 5% wyznawców islamu, w okresie 29 listopada 2006–18 stycznia 2007 roku.

Muzułmańska kobieta nie może wyjść za mąż bez zgody prawnego opiekuna						
Zgadzam się	43	57	47	39	25	33
Nie zgadzam się	51	41	48	56	67	56
Nie wiem/odmowa odpowiedzi	5	2	5	5	6	11
Muzułmanin może mieć do czterech żon, muzułmanka może mieć tylko jednego męża						
Zgadzam się	46	52	52	44	38	18
Nie zgadzam się	48	43	42	52	52	74
Nie wiem/odmowa odpowiedzi	6	5	7	3	9	8

Źródło: *Living apart together…*, s. 47.

Analiza powyższej tabeli pozwala również podtrzymać hipotezę o reislamizacji drugiego i trzeciego pokolenia imigrantów, zwłaszcza jeśli porównamy nastawienie skrajnych grup wiekowych. W grupie wiekowej 16–24 lata odsetek osób, opowiadających się za poligamią, jest trzykrotnie większy i niemal dwukrotnie większy w kwestii braku swobody podejmowania decyzji o zamążpójściu przez kobietę – niż w grupie 55+. Ponadto 55% muzułmanów, przebadanych przez GfK w 2006 roku uważa, że żona zawsze powinna być posłuszna mężowi[90].

Bardziej konserwatywne poglądy na rolę i zachowanie kobiety oraz na kwestie obyczajowe przekładają się również na przekonania dotyczące sposobu ubierania się kobiet, zwłaszcza noszenia tzw. chust muzułmańskich. Ponad połowa brytyjskich muzułmanów nie zgadza się ze stwierdzeniem, że to szkoły powinny mieć prawo do określania zasad ubierania się na ich terenie, łącznie z noszeniem hidżabu[91]. Gdyby istniał zakaz noszenia hidżabu, 17% muzułmanów wysłałoby dziewczynkę do szkoły w hidżabie tak czy inaczej, zaś kolejne 17% wycofałoby ją ze szkoły. Bardziej radykalni w tej kwestii okazali się młodsi muzułmanie w wieku 16–24 lata: co czwarty z nich podjąłby decyzję o wycofaniu dziewczynki ze szkoły[92].

[90] Attitudes to Living in Britain – A Survey of Muslim Opinion, GfK NOP Social Research for Channel 4 Dispatches. Badania na 1000 dorosłych muzułmanach przeprowadzono metodą telefoniczną między 14 marca a 9 kwietnia 2006 r. Dostępne na stronie: http://www.slideshare.net/brighteyes/attitudes–to–living–in–britain.

[91] Muslim Poll – November 2004, ICM Research for Guardian. Wyniki badań, przeprowadzonych metodą telefoniczną, na 501 osobach, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/1/shared/bsp/hi/pdfs/14_11_05_bbc_faith.pdf.

[92] Attitudes to Living in Britain…

We Francji konflikty wokół noszenia chusty były o wiele głośniejsze, lecz poglądy muzułmanów francuskich są zbliżone do poglądów ich współwyznawców zza Kanału. W 2004 roku 53% osób, które zadeklarowały się jako muzułmanie, było przeciwko wprowadzeniu zakazu noszenia chust w szkołach, jednakże wśród osób w wieku 18–24 lata odsetek przeciwników zakazu wzrastał do 65%[93].

3.2. Euroislam i islamizm

Jednym z najistotniejszych czynników, powodujących uwidocznienie się „problemu integracji muzułmanów" było pojawienie się islamskiego terroryzmu w Europie. W połowie lat 90. przez Francję przetoczyła się fala zamachów, w których zginęło osiem osób, a ponad sto zostało rannych. Zamachy te zostały zorganizowane przez Zbrojną Grupę Islamską (*Groupe Islamique Armé,* GIA) w odwecie za ingerencję Francji w wojnę domową w Algierii. Francuzów zszokował fakt, że za zamachami stał urodzony we Francji i będący francuskim obywatelem Khaled Kelkal. Brytyjczycy podobny szok przeżyli dziesięć lat później, gdy okazało się, że wszyscy zamachowcy-samobójcy, odpowiedzialni za ataki, przeprowadzone w Londynie 7 lipca 2005 roku, urodzili się i wychowali w Wielkiej Brytanii.

Część badaczy, z niemieckim islamologiem Bassamem Tibi na czele, uważa, iż islam w Europie kształtuje się obecnie między dwiema skrajnościami: islamem politycznym, który utożsamił on z wojującą wersją fundamentalizmu islamskiego (islamizmu), oraz euroislamem[94]. Wśród polskich badaczy zgadza się z nim Anna Parzymies, która we wstępie do książki pod swoją redakcją, pt. *Muzułmanie w Europie*, napisała: „Niezależnie od pochodzenia i statusu muzułmanów w Europie, można rozróżnić dwie podstawowe grupy. Pierwsza dąży do zintegrowania się w miejscowym większościowym społeczeństwie, druga zaś odbiera integrację jako zdradę religii i własnych korzeni. Czując się osaczeni przez

[93] Les musulmanes et laïcité. Sondage exclusif CSA / Le Parisien. Badania, przeprowadzone 21 stycznia 2004 r. metodą telefoniczną na reprezentatywnej grupie 1004 osób. Ich wyniki dostępne na stronie: http://csa–fr.com/dataset/data2004/opi20040121b.htm.

[94] Zob. B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997. Por. zbiór artykułów pod red. A. Parzymies i J. Zdanowskiego, *Islam a terroryzm,* Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003.

obce im normy społeczne, ci muzułmanie reagują na nie albo samoizolacją, albo agresją"[95].

Euroislam występuje w kilku odmianach, które łączy nastawienie na integrację bądź pokojowe współistnienie muzułmanów w ramach społeczeństw europejskich. Najbardziej radykalnej „europeizacji" islamu chcą zwolennicy unowocześnienia tej religii. W ich przekonaniu islam powinien upodobnić się do religii europejskich, czyli ograniczyć się wyłącznie do sfery rytuału i duchowości. W nurcie tym są podkreślane te cechy islamu, które są zgodne z kulturą europejską oraz jego historyczny wkład w tę kulturę: częste są odwołania do racjonalizmu w wydaniu Ibn Rushda Awerrnesa, przywoływana jest średniowieczna popularność falsafy, czyli islamu zhellenizowanego, podkreśla się również wpływ islamu na europejski renesans. W dostosowaniu religii muzułmańskiej do sytuacji europejskiej ma pomóc wyzbywanie się przez euroislam naleciałości etnicznych. Podejście to jest bliskie również świeckim muzułmanom, czyli tym potomkom imigrantów, którzy nie praktykują islamu, ale uważają go za ważny element swojego dziedzictwa kulturowego.

Istnieje również euroislam w wydaniu fundamentalistycznym. Najbardziej znanym przedstawicielem tego podejścia jest Tariq Ramadan, autor książek *To be an European Muslim* (*Być europejskim muzułmaninem*, 1997) oraz *Western Muslims and the Future of Islam* (*Muzułmanie na Zachodzie i przyszłość islamu*, 2004)[96]. Podziela on przekonanie islamistów, że muzułmanie w Europie znajdują się w sytuacji podobnej, jak Prorok i jego zwolennicy w Mekce przed hidżrą. Nierzadko dławiony przez autorytarne rządy w krajach rozwijających się islam w Europie – uwolniony od wpływu tradycji i obyczajów – ma szansę, by wrócić do swoich początków. Ramadan uważa również, że stworzone w IX wieku koncepcje strefy wojny i strefy pokoju nie mają już przełożenia na rzeczywistość. Kraje europejskie nie znajdują się ani w jednej, ani w drugiej. Korzystając ze sformułowań Faysala al–Mawlawiego Ramadan stwierdza, że Europa jest obszarem dawania świadectwa, *dar–al szahada*, miejscem, gdzie islam może wypełnić swoją dziejową misję. Zwolennicy euroislamu zgadzają się na prowadzenie działalności politycznej w zastanych ramach państwa narodowego.

Ekstremistyczna wersja muzułmańskiego fundamentalizmu jest jednym z przejawów ruchu odrodzenia islamu, najbardziej radykalną re-

---

[95] A. Parzymies, *Wstęp*, [w:] *Muzułmanie w Europie…* s. 17–18.

[96] T. Ramadan, *To Be a European Muslim: A Study of the Islamic Sources in the Light of the European Context*, Islamic Foundation, Leicester 1997; tegoż, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, Oxford 2004.

akcją na kryzys, w jakim znalazł się świat muzułmański w rezultacie konfrontacji z nowoczesnością, reprezentowaną przez zachodnią cywilizację. Jego teoretyczne podstawy stworzyło kilku dwudziestowiecznych działaczy i myślicieli politycznych, z których najbardziej znani to Egipcjanin Hasan al-Banna, założyciel Bractwa Muzułmańskiego, pochodzący z Indii Abul Ala Maududi i Egipcjanin Sajid Kutb[97]. Byli oni zgodni co do tego, że „islam to Rozwiązanie" (*al-Islam huwa al-hall*), remedium na wszystkie kłopoty współczesnego świata. Według tych teoretyków, muzułmanie mają obowiązek dążyć do re-islamizacji swoich społeczeństw i do ustanowienia porządku społecznego, zgodnego z utopijną wizją złotego wieku islamu.

Główne wątki ideologii islamu politycznego to:

- dążenie do przywrócenia zerwanej za czasów panowania Omajjadów jedności między sferą polityczną a religijną; ponieważ wszystkie ludzkie działania zakorzenione są w religii, państwo, by mogło ogarniać wszelkie sfery życia, musi być islamskie.
- koncepcja państwa boskiego – *hakimiyyat Allah*: w prawdziwie islamskim państwie rządzący nie tworzą prawa, lecz pilnują przestrzegania nadanego z góry prawa bożego;
- jedyną właściwą formą organizacji społeczeństwa jest *umma*, czyli wspólnota wiernych, a nie państwo narodowe;
- przekonanie o konieczności prowadzenia dżihadu, permanentnej walki, również fizycznej, o wprowadzenie idealnego islamskiego ładu.

Pierwotnie był to ruch, nakierowany na reformę społeczeństw muzułmańskich, przy czym był on nastawiony antyzachodnio i antymodernistycznie. Odnalezienie się islamizmu w warunkach europejskich, gdzie imigranci nie mieli do czynienia ze społeczeństwami muzułmańskimi, zostało umożliwione przez przyjęcie doktryny *dar–al–harb*, zgodnie z którą obecna sytuacja muzułmanów w Europie jest podobna do sytuacji pierwszych muzułmanów w Mekce. Bezbożna, zdegenerowana, skorumpowana i jednocześnie opresyjna kultura Zachodu jest ucieleśnieniem drugiej, o wiele gorszej *jahiliyi*, czyli stanu pogańskiej ignorancji. Celem muzułmanów powinno być wprowadzenie porządku islamskiego, opartego na szariacie, co jest równoznaczne ze zniszczeniem instytucji państwa demokratycznego. Wspomniany już Tariq Ramadan uważa, że

---

[97] M.L. Faksh, *Islamic Fundamentalist Thought: An Analysis of Major Theoretical Formulations*, [w:] B. Turner, op.cit., vol. IV, s. 164–185. Zob. również G. Kepel, *Jihad. The Trail of Political Islam,* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2002.

w Europie istnieją co najmniej trzy odmiany fundamentalistycznego salafizmu, dążącego do zerwania z tradycją szkół prawnych. Salaficki literalizm odrzuca tradycyjne interpretacje prawne, optując za bezpośrednim odczytywaniem Koranu i *salafy*, czyli przekazów, dotyczących życia Proroka i pierwszych trzech generacji muzułmanów. Wśród zwolenników literalizmu powszechne jest przekonanie, że Zachód pozostał ziemią niewiernych i przestrzenią, którą należy podbić dla islamu (*dar al–kufr, dar al–harb*) i na tej podstawie odmawiają oni wszelkiego angażowania się w przestrzeni niemuzułmańskiej. Literalizm występuje również w odmianie upolitycznionej: jego zwolennicy propagują wprowadzenie islamistycznego państwa w postaci kalifatu; państwa zachodnie są zaś postrzegane jako obiekt świętej wojny. Ramadan twierdzi, że chociaż media poświęcają dużo uwagi tej wersji islamu, to na Zachodzie jest ona reprezentowana tylko przez marginalne organizacje sieciowe (*Hizb ut–Tahrir, al–Muhajiroun*)[98]. Natomiast zgodnie z salaficką odmianą reformizmu, praktyka interpretacji źródeł *itjihadu* jest dopuszczalna w celu adaptacji muzułmanów do warunków życia na Zachodzie, przy jednoczesnym zapewnieniu ochrony tożsamości muzułmańskiej i praktyk religijnych.

Kwestią sporną jest liczebność zwolenników najbardziej radykalnych odmian fundamentalizmu islamskiego w krajach europejskich. Zdecydowanie fałszywy jest obraz „setek tysięcy muzułmańskich ekstremistów", czy „meczetów w Europie, wprost rojących się od terrorystów czy kandydatów na terrorystów" [99]. Ogromna większość muzułmanów sprzeciwia się wszelkim działaniom politycznym z wykorzystaniem przemocy. Niemniej badania empiryczne dowodzą, że część brytyjskich i francuskich muzułmanów wyznaje poglądy, które można określić jako zbliżone do radykalnej ideologii islamu politycznego.

W badaniach, przeprowadzonych we Francji w 2002 roku, 68% respondentów zgodziło się ze stwierdzeniem, iż polityka amerykańska na Bliskim Wschodzie może tłumaczyć ekstremizm. Natomiast niewielki odsetek badanych odrzucił stwierdzenie, iż zamachowcom należałoby odmówić miana muzułmanów.

---

[98] Analizę wpływu tych organizacji na społeczności muzułmańskie w Europie zawiera artykuł Suhy Taji–Farouki, *Islamists and the Threat of Jihad: Hizb Al–Tahrir and Al–Muhjiroun on Israel and the Jews*, „Middle Eastern Studies", Vol. 36, No. 4, 2000, s. 21–46.

[99] P. Szczerkowski, „Gazeta Wyborcza", 12–13 sierpnia 2006. Zob. polemikę K. Pędziwiatra, *Setki tysięcy muzułmańskich ekstremistów*?, Portal psz.pl, 16 sierpnia 2006 r., dostępne na stronie: http://www.psz.pl/content/view/3141/.

Tabela 2.18. Opinie francuskich muzułmanów na temat zamachów na USA (dane w procentach).

	Zgadzam się	**Nie zgadzam się**
Muzułmanie nie mogą cieszyć się z tych ataków, ponieważ islam potępia tego typu akty	92	4
Zamachowcy nie mogą się nazywać muzułmanami, ponieważ islam jest religią pokoju i umiarkowania	90	6
Można zrozumieć, że polityka USA względem Bliskiego Wschodu mogła popchnąć do ekstremizmu	68	21

Źródło: *L'Islam en France et les réactions aux attentats du 11 septembre 2001*, Sondage IFOP – Le Monde /Le Point/Europe 1– 5 octobre 2001, badania na próbie 940 muzułmanów, dostępne na stronie: http://www.ifop.com/europe/sondages/opinionf/islam.asp.

Ogólnie rzecz biorąc, francuska policja szacuje liczbę salafistów we Francji na około 5 tysięcy, przy czym około 10% z nich stanowi potencjalne zagrożenie dla bezpieczeństwa. W grudniu 2004 roku we francuskich więzieniach przebywały 103 osoby, oskarżone o islamski terroryzm[100].

W Wielkiej Brytanii, zgodnie z badaniami, przeprowadzonymi w 2006 roku, nieco ponad połowa muzułmanów w wieku 18–24 lata uważała, że zamachy z 11 września 2001 roku były wynikiem konspiracji USA i Izraela. Nieco ponad 1/5 (22%) muzułmanów sądziła również, że zamachy w londyńskim metrze w lipcu 2005 roku były uzasadnione brytyjskim poparciem dla wojny z terroryzmem.

Tabela 2.19. Opinie brytyjskich muzułmanów na temat zamachów terrorystycznych (dane w procentach).

	Jestem w stanie zrozumieć, dlaczego młody brytyjski muzułmanin może chcieć przeprowadzić samobójczy zamach	**Użycie przemocy przez grupy religijne lub polityczne jest akceptowalne**
Zgadzam się (zdecydowanie się zgadzam)	13 (5)	7 (6)
Nie zgadzam się (zdecydowanie się nie zgadzam)	80 (70)	85 (73)

Źródło: *Attitudes…*

[100] [Za:] J. Vaisse, J. Laurence, op.cit., s. 245.

Inne badania, przeprowadzone w tym samym roku na zlecenie *Daily Telegraph* wykazały, że co prawda 88% brytyjskich muzułmanów nie stara się usprawiedliwić ataków na londyńskie metro, jednakże 6% z nich uważa, że były one usprawiedliwione, a co czwarty wyznawca islamu przejawia sympatię dla zamachowców. Ponad połowa ankietowanych stwierdziła, że jest w stanie zrozumieć postępowanie terrorystów.

Radykalne postawy były powszechniejsze wśród młodych muzułmanów. Niemal co trzeci z nich uważał, że zamachy z 2005 roku były usprawiedliwione. Co więcej, aż 13% wyznawców islamu w wieku 16–24 lata zgodziła się ze stwierdzeniem: „Podziwiam organizacje, takie jak Al–Kaida, które gotowe są walczyć z Zachodem".

Tabela 2.20. Poparcie dla Al-Kaidy wśród brytyjskich muzułmanów (dane w procentach).

	Przedział wiekowy 16–24 lata	**Przedział wiekowy 25–34 lata**	**Przedział wiekowy 35–44 lata**	**Przedział wiekowy 45–54 lata**	**Przedział wiekowy 55+**
Popieram	13	6	6	2	3
Nie popieram	80	88	87	89	92

Źródło: *Living apart…*, s. 62.

W latach 2006 i 2007 cztery muzułmańskie zespoły badawcze odwiedziły ponad sto ważnych instytucji muzułmańskich w celu zbadania, czy upowszechniają one literaturę, nawołującą do separatyzmu i nienawiści wobec nie-muzułmanów. Po przeanalizowaniu zebranego materiału (80 książek i broszur) okazało się, że można ją było znaleźć w co czwartej instytucji, również w tych, które są uważane za najbardziej dynamiczne oraz formalnie uznawane przez władze państwowe. W literaturze tej „zachodnie społeczeństwo jest przedstawiane jako grzeszne, niszczące i deprawujące muzułmanów. Zachodnie wartości – zwłaszcza dotyczące pozycji i praw kobiet oraz dziedziny obyczajowości – są odrzucane jako wrogie wobec islamu". Autorzy raportu uważają, że za jej rozpowszechnianie odpowiedzialne są „siły, dążące do przejęcia kontroli nad brytyjskimi meczetami: *Jamaat–e–Islami* oraz zwolennicy szkół deobandzkiej i wahhabickiej, ci ostatni przy wsparciu finansowym Arabii Saudyjskiej"[101].

[101] D. MacEoin, *The hijacking of British Islam. How extremist literature is subverting mosques in the UK*, Policy Exchange 2007, dostępne na stronie: http://www.policyexchange.org.uk/images/libimages/307.pdf.

Według nich niebezpieczeństwo tkwi w możliwości „uprowadzenia" (*hijacking*) brytyjskiego islamu przez ekstremistów[102].

Reasumując, poparcie dla agresji wobec społeczeństw przyjmujących lub wykorzystania przemocy dla celów politycznych uwidacznia się u niewielkiej części muzułmanów, głównie z drugiego i trzeciego pokolenia. Zgodnie z wynikami sondażu Pew International, 16% muzułmanów francuskich i 15% brytyjskich było skłonnych zgodzić się ze stwierdzeniem, że „przemoc przeciwko cywilom w celu obrony islamu jest usprawiedliwiona"; odpowiednio 5 i 14% odpowiedziało, iż „ufa bin Ladenowi"[103]. Jeszcze mniejszy odsetek muzułmanów, mieszkających we Francji i Wielkiej Brytanii, angażuje się w działalność terrorystyczną. Nie należy jednak, w imię źle rozumianej poprawności politycznej, ignorować tego fenomenu, wpływa on bowiem na wizerunek całej społeczności muzułmańskiej, nadaje kształt dyskursowi politycznemu i jest uwzględniany w strategiach integracyjnych, stosowanych przez władze brytyjskie i francuskie.

3.3. Stosunek muzułmanów we Francji i w Wielkiej Brytanii do swobód liberalnych i demokracji

Zarówno we Francji, jak i w Wielkiej Brytanii, duża część muzułmanów sprzeciwia się wolności sumienia, rozumianej jako możliwość odstąpienia od islamu. We Francji 45% ankietowanych wyznawców tej religii uważa, że przejście muzułmanina na chrześcijaństwo jest nie do zaakceptowania, przy czym 32% jest zdania, że jest to zupełnie nie do zaakceptowania[104].

W Wielkiej Brytanii ze stwierdzeniem, iż „odstępstwo od islamu jest zabronione i karane śmiercią" zgadza się niemal co trzeci muzułmanin. Poniższa tabela stanowi kolejny dowód na występowanie zjawiska reislamizacji młodzieży, pochodzącej z rodzin muzułmańskich, przebywających na emigracji w Wielkiej Brytanii i we Francji.

---

[102] Podobne obawy wyrażało również wielu „umiarkowanych muzułmanów", między innymi Yusuf Islam, znany uprzednio jako Cat Stevens.

[103] Pew Global Attitudes Project, Muslims in Europe…

[104] Le portrait…, s. 32

Tabela 2.21. Akceptacja apostazji wśród brytyjskich muzułmanów (dane w procentach).

Odstępstwo od islamu jest zabronione i powinno być karane śmiercią						
	Razem	**Przedział wiekowy** 16–24 lata	**Przedział wiekowy** 25–34 lata	**Przedział wiekowy** 35–44 lata	**Przedział wiekowy** 45–54 lata	**Przedział wiekowy** 55+ lat
Zgadzam się	31	36	37	27	19	19
Nie zgadzam się	57	57	50	58	68	74
Nie wiem/ odmowa odpowiedzi	12	7	10	14	11	8

Źródło: *Living apart…*, s. 47.

Afera Rushdiego sprawiła, że w Wielkiej Brytanii dość często bada się stosunek muzułmanów do kwestii wolności słowa. W 2004 roku 60% muzułmanów zgodziło się ze stwierdzeniem, że „ludzie, którzy krytykują islam, po prostu korzystają z wolności słowa”[105]. Poniższa tabela prezentuje wyniki badania, przeprowadzonego w marcu i kwietniu 2006 roku.

Tabela 2.22. Akceptacja wolności słowa wśród brytyjskich muzułmanów (dane w procentach).

	Osoby, które opublikowały karykatury [Muhammada] powinny zostać ukarane	**Przywódcy religijni, którzy nawołują do terroryzmu, powinni zostać wydaleni z kraju**	**Ludzie, którzy obrażają islam, powinni zostać aresztowani i skazani**	**Powinna istnieć wolność słowa, nawet jeśli w jej wyniku obrażane są grupy religijne**
Zgadzam się (Zdecydowanie się zgadzam)	78 (*66*)	68 (*55*)	68 (*49*)	31 (*22*)
Nie zgadzam się (Zdecydowanie się nie zgadzam)	15 (8)	22 (*11*)	23 (*13*)	62 (*45*)

Źródło: Attitudes to Living in Britain – A Survey of Muslim Opinion, GfK NOP Social Research for Channel 4 Dispatches.

[105] „Muslim Poll” – November 2004, ICM Research…

Na podstawie zaprezentowanych powyżej wyników badań analitycy GfK wyróżnili trzy kategorie muzułmanów: „wiernych obrońców islamu", „twardogłowych islamistów" oraz „wspierających wolność słowa". Do wiernych obrońców islamu należy zaliczyć 29% ankietowanych: przedłożyli oni obronę islamu przed zewnętrznymi i wewnętrznymi atakami nad wolność słowa. Muzułmanie, należący do tej kategorii, uważają, że ludzie, którzy obrażają islam, powinni zostać ukarani, również ci, którzy opublikowali karykatury Muhammada; jednocześnie są jednak zdania, że przywódcy religijni, którzy opowiadają się za terroryzmem, powinni zostać wydaleni z kraju. Jedynie 3% ankietowanych przyjęło spójną postawę, wspierającą wolność słowa. Natomiast około 9% badanych to „twardogłowi islamiści", którzy nie interesują się kwestiami wolności słowa; nie zgadzają się również na wydalanie przywódców religijnych, opowiadających się za terroryzmem.

Analizy R. Ingleharta i P. Norris wykazały, że między społeczeństwami muzułmańskimi a zachodnimi nie ma różnic, jeśli chodzi o podejście do funkcjonowania demokracji i ideały demokratyczne. Niemniej część muzułmanów, mieszkających w Europie Zachodniej, ma co najmniej ambiwalentny stosunek do podstawowych zasad, leżących u podłoża demokracji, przede wszystkim do kwestii stanowienia prawa. W Wielkiej Brytanii niemal trzecia część muzułmanów, biorących udział w badaniu z 2006 roku, zadeklarowała, że wolałaby żyć pod szariatem, przy czym takiej odpowiedzi częściej udzielali ludzie młodzi: 34% wyznawców islamu w wieku 18–24 lata, 32% w wieku 25–44 lata i 23% w wieku powyżej 45 lat[106]. Odsetek aprobaty dla wprowadzenia szariatu wzrósł niemal dwukrotnie, gdy pytanie sformułowano w następujący sposób: „O ile kary nie są sprzeczne z brytyjskim prawem, popierał(a)bym wprowadzenie sądów szariackich dla rozwiązywania spraw cywilnych w obrębie społeczności muzułmańskiej".

4. Muzułmanie jako specyficzny przedmiot polityki integracyjnej państwa

Na przestrzeni ostatniego ćwierćwiecza muzułmanie zaczęli się wyłaniać jako odrębny aktor w polityce wewnętrznej państw przyjmujących.

[106] Attitudes…

Proces ów był stymulowany przez zespół czynników, pośród których niebagatelne znaczenie miała redefinicja islamu w kontekście europejskim, skutkująca przekształceniami tożsamości muzułmanów w kierunku sekularyzacji wiary bądź jej uniwersalizacji. Przejście od islamu etnicznego do uniwersalnego pociągnęło za sobą reislamizację drugiego pokolenia imigrantów. Wzrost liczebności wyznawców islamu, zwłaszcza w obrębie większych miast, odtworzenie ich struktur instytucjonalnych, wsparcie finansowe i polityczne ze strony zamożnych państw rejonu Zatoki Perskiej oraz sukcesy państw muzułmańskich na arenie międzynarodowej przyczyniły się do zwiększenia asertywności wyznawców islamu, zwłaszcza że większość z nich musiała sobie radzić z poczuciem wielowymiarowego wykluczenia, szczególnie dotkliwego w sferze społeczno-ekonomicznej.

Jednocześnie wzrost widzialności muzułmanów, charakter rzeczywistych bądź wyimaginowanych problemów, wiążących się z ich obecnością, zaś przede wszystkim rodzaj wysuwanych przez nich roszczeń w stosunku do władz państwowych i społeczeństwa przyjmującego sprawiły, że zaczęli być oni postrzegani jako odrębny przedmiot polityki integracyjnej. Można zaryzykować twierdzenie, że muzułmanie są kwintesencją kategorii imigranta: są obcy pod względem rasowym, kulturowym oraz religijnym. Ów proces zmiany perspektywy polityki integracyjnej, wywołany częściowo afirmacją tożsamościową wśród samych imigrantów, jest przedstawiony w szerokim zarysie w poniższych tabelkach.

Tabela 2.23. Wyłanianie się muzułmanów jako przedmiotu polityki integracyjnej w Wielkiej Brytanii.

Etap	Kluczowa kwestia	Etykietka	Wydarzenie
Pierwszy: od końca lat 50.	Walka z rasizmem „kolorowym”	Czarni	Ustawy o równości rasowej z lat 1965, 1968 i 1976
Drugi: lata 70.	Walka z rasizmem „kulturowym”	Azjaci	Wyrok Izby Lordów w sprawie Mangla przeciw Dowell Lee z 1983 roku
Trzeci: od połowy lat 80.	Uznanie religijne/ walka z rasizmem „religijnym” – islamofobią	Muzułmanie	Afera Rushdiego, 1989 rok

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 2.24. Wyłanianie się muzułmanów jako przedmiotu polityki integracyjnej we Francji.

Etap	Kluczowa kwestia	Etykietka	Wydarzenie
Pierwszy: 1974–1982	Prawa mniejszości	Imigranci	Prawo antyrasistowskie z 1972 roku
Drugi: do połowy lat 80.	Integracja/ obywatelstwo	Beurowie	Marsz dla Równości i przeciwko Rasizmowi, 1983 rok
Trzeci: druga połowa lat 80.	Uznanie religijne/ prawa wspólnotowe	Muzułmanie	Chusta muzułmańska, 1989 rok

Źródło: Vaisse, Laurence, op.cit., s. 89, ze zmianami własnymi.

W niniejszej pracy nie są jednakże szczegółowo podejmowane kwestie dotyczące treści jednostkowej tożsamości muzułmanów, mimo że jest to jeden z głównych problemów, z jakimi borykają się badacze islamu w Europie. Brytyjski badacz Tariq Modood zauważył, iż „nie istnieje satysfakcjonujący sposób konceptualizacji ludzi nie-europejskiego pochodzenia (...), jak również grup, które składają się na tę kategorię”[107]. Konrad Pędziwiatr, autor książki *Od islamu imigrantów do islamu obywateli*, wprost stwierdził, iż „najlepiej byłoby pozostawić słowo ‘muzułmanie’ w cudzysłowie i pisać je w ten sposób od pierwszej do ostatniej strony książki, by uniknąć jego jednostronnego definiowania”[108].

Pozornie najprostszym wyjściem z sytuacji jest postawienie znaku równości między „muzułmaninem” a „wyznawcą (praktykującym) islamu”. Encyklopedia PWN lakonicznie definiuje muzułmanina jako wyznawcę islamu, jednej z trzech wielkich religii monoteistycznych, która powstała w pierwszej połowie VII wieku na Półwyspie Arabskim. Według *Podstawowych wiadomości o islamie* Janusza Daneckiego, „’Islam’ znaczy po arabsku ‘poddanie się’, przy czym w terminologicznym użyciu tego wyrazu chodzi o poddanie się Bogu albo woli Boskiej”[109]. Słowo „muzułmanin” (*muslimun*) jest rzeczownikiem odczasownikowym i oznacza człowieka, który w pełni podporządkował się Bogu. W tym ujęciu muzułmanin to osoba, która regularnie praktykuje islam oraz przestrzega zakazów i nakazów koranicznych lub wynikających z szariatu.

[107] T. Modood, *Muslims and Politics of Difference*, „Political Quarterly”, Vol. 74, No. 1, 2003, s. 100–116.

[108] K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2005, podrozdział: Muzułmanie jako kategoria badawcza, s. 42–45.

[109] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości…*, s. 28.

W islamie powinności wyznawcy określa tzw. pięć filarów wiary. Muzułmanin musi wypowiedzieć *szahadę*, czyli formułkę „Nie ma Boga nad Allaha, a Muhammad jest jego Prorokiem". Obowiązuje go pięciokrotna modlitwa w ciągu dnia (*salam*) oraz post w okresie ramadanu. Dobry muzułmanin powinien również wypełniać obowiązki społeczne – wspierać biednych (*zakat*) – oraz odbyć pielgrzymkę do Mekki. Ponadto muzułmanów obowiązują wynikające z Koranu zakazy alimentacyjne: mogą spożywać tylko mięso, uzyskane ze zwierząt, zabitych w odpowiedni, rytualny sposób (*halal*), nie mogą natomiast jeść wieprzowiny ani spożywać alkoholu. Muzułmanin nie powinien również pożyczać pieniędzy na procent. Wśród badaczy, zajmujących się muzułmanami europejskimi, takie podejście przyjęli na przykład Joel Fetzer i J. Christopher Soper, autorzy książki *Muslims and the State in Britain, France and Germany* (*Muzułmanie a państwo w Wielkiej Brytanii, Francji i w Niemczech*)[110]. W podobnym duchu wypowiada się Pierre Mandaville: „mówiąc o muzułmanach w Europie, nie mam na myśli każdego, kto jest nominalnie muzułmaninem z powodu swojego dziedzictwa etno-kulturowego, ale raczej tych, którzy uważają islam i jego regularną praktykę za podstawowy (choć niekoniecznie wyłączny) komponent tożsamości. Wystarczy powiedzieć, że są to muzułmanie, dla których islam stoi raczej na pierwszym planie, a nie jest tłem. Większość Europejczyków to chrześcijanie, ale nie będziemy na ich przykładzie omawiać zmiennej natury chrześcijaństwa, podobnie jest z islamem. Skupiłem się więc w swoich badaniach na jednostkach, organizacjach i praktykach o pierwszoplanowej, otwartej i stałej afiliacji z islamem"[111].

Inni badacze uważają zawężenie muzułmańskości tylko do religii za zbyt radykalne i uznają, że muzułmaninem jest każda osoba, która urodziła się i wychowała w kręgu muzułmańskiego dziedzictwa lub kultury. W tym wypadku główne znaczenie przy określaniu przynależności do islamu ma kultura; religia, choć ważna, schodzi na dalszy plan. Na przykład, zajmująca się badaniem elit muzułmańskich w Europie Jytte Klausen stwierdza: „Używam etykiety 'muzułmanin' w celu opisania wiary i dziedzictwa w taki sam sposób, w jaki użyłabym etykiety 'chrześcijanin' lub 'żyd'". Klausen pisze dalej, iż „Etykietka 'muzułmanin' uży-

---

[110] J. Fetzer, J. Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

[111] P. Mandaville, *Towards a Critical Islam: European Muslims and the Changing Boundaries of Transnational Religious Discourse* [w:] S. Allievi, J. Nielsen, (eds.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, s. 127–145 (130).

wana jest zarówno do opisu pochodzenia demograficznego, jak i wiary". Badaczka ta przyznaje co prawda, iż „islam to nazwa religii (...), zaś muzułmanin to osoba, która wyznaje islam", jednak stwierdza, iż „ścisłe trzymanie się tej definicji uczyniłoby etykietkę 'świecki muzułmanin' sprzeczną. Ludzie są gotowi zaakceptować fakt, że bycie muzułmaninem to nie tylko kwestia wiary, ale również fakt socjologiczny"[112]. Takie podejście ma niewątpliwe zalety: pozwala uznać za muzułmanów wszystkie osoby, które wywodzą się z kręgu kultury islamu (pochodzą z krajów, znajdujących się w kręgu tej kultury), potrafią się w niej poruszać i znają jej kody symboliczne, bez względu na to, czy wierzą w zasady islamu i czy się do nich stosują. Najważniejsze zastrzeżenie dotyczy napięcia między subiektywnymi odczuciami danej osoby a obiektywnymi kryteriami, za pomocą których została ona zaklasyfikowana do danej kategorii. Wysuwa je francuska badaczka Joscelyne Cesari, która zauważa, iż osoby, zidentyfikowane jako „muzułmanie" z powodu ich narodowości, pochodzenia etnicznego, kulturowego lub rodzinnego, czy afiliacji, mogą nie definiować same siebie w taki sposób[113]. Ponadto należałoby się zastanowić, czy religia (islam) nie jest czynnikiem na tyle silnie określającym treść tej kultury, że gdy go wyłączymy, kategoria „kultura muzułmańska" będzie pusta? Wreszcie, takie podejście najczęściej wyklucza z kategorii „muzułmanów" obywateli państw przyjmujących, którzy przyjęli islam – konwertytów, osoby nierzadko bardzo aktywnie uczestniczące w życiu społeczności.

Część badaczy przyjmuje bardziej całościowe podejście do kwestii „muzułmańskości", uznając, iż jest ona cechą stopniowalną: można być muzułmaninem „mniej" lub „bardziej". Francuska badaczka Danièle Hervieu-Leger wyróżnia na przykład islam wspólnotowy, etyczny, kulturowy i emocjonalny. Islam wspólnotowy przejawia się w ortodoksyjnym przestrzeganiu rytuałów religijnych, przede wszystkim tych, związanych z pięcioma filarami muzułmańskiej wiary oraz zakazów alimentacyjnych, surowego kodu obyczajowego (zachowanie, sposób ubierania się) i innych zwyczajów, kojarzonych z religią (np. obrzezanie). Islam etyczny wiąże się z poszanowaniem wartości wspólnotowych i osobistych, przy luźniejszym stosunku do zakazów religijnych oraz z przestrzeganiem tradycji religijnego świętowania rytuałów przejścia (narodziny,

---

[112] J. Klausen, *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe*, Oxford University Press, Oxford 2005, Appendix: Methodology, s. 214–215.

[113] Zob. np. J. Cesari, *Islam in France: The Shaping of a Religious Minority*, [w:] Y. Yazbek-Haddad (ed.) *Muslims in the West, from Sojourners to Citizens*, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 36–51.

ślub, śmierć). Część muzułmanów etycznych można określić mianem „niepraktykujących ortodoksów", natomiast pozostali ulegają zeświecczeniu. Islam kulturowy to uznawanie i podtrzymywanie dziedzictwa muzułmańskiej kultury, natomiast islam emocjonalny to identyfikacja, oparta na reakcjach, niekiedy spontanicznych lub krótkotrwałych, na konkretne wydarzenia i kwestie polityczne[114]. Konrad Pędziwiatr natomiast wyróżnia następujące trzy podstawowe sposoby „bycia muzułmaninem/muzułmanką": etniczny, kulturowy i religijny. W tym pierwszym przypadku związek z islamem jest najluźniejszy. Są to osoby, pochodzące z rodzin muzułmańskich, przejawiające większą lub mniejszą identyfikację z tradycją islamu oraz dysponujące niewielkimi kompetencjami kulturowymi, jednak nie praktykujące tej religii. Muzułmanin kulturowy przejawia silniejszy związek z religią i kulturą muzułmańską oraz dysponuje znacznymi kompetencjami kulturowymi. Muzułmanin religijny jest silnie związany ze swoją wspólnotą i angażuje się w jej życie, regularnie praktykuje oraz przestrzega nakazów islamu.

Idąc tropem trzeciego z wymienionych podejść, zakładam, że bycie muzułmaninem może przybierać bardzo różne wymiary. Jest ono swego rodzaju nowoczesną afirmacją tożsamościową, dającą podstawę do walki o swoje prawa kulturowe, ekonomiczne, społeczne i polityczne. Lokuje się w obrębie określonej tradycji, jednakże jest poddawane nieustannej redefinicji, czemu sprzyja ogromne zróżnicowanie etniczne i religijne europejskich muzułmanów. Stąd też istotne znaczenie ma dla mnie subiektywne poczucie bycia muzułmaninem, bez względu na to, jakie przybiera ono formy, religijne, etyczne, czy kulturowe.

Moim celem nie jest uzyskanie odpowiedzi na pytanie o zbiorową tożsamość muzułmanów w Wielkiej Brytanii, Francji, czy szerzej, w Europie. Nie będę więc szczegółowo zajmowała się kwestiami etnicyzacji czy diasporyzacji społeczności europejskich muzułmanów, mimo że w tekście posługuję się sformułowaniami „społeczność muzułmańska" i „wspólnoty muzułmańskie"[115]. Zakładam, że muzułmanie w Europie Za-

---

[114] D. Hervieu-Leger, *The Transmission and Formation of Socio-Religious Identities in Modernity*, „International Sociology", Vol. 13, No. 2, 1998, s. 213–228.

[115] Zob. R. Kastoryano, *Muslims Diaspora(s) in Western Europe*, „The South Atlantic Quarterly", No. 98, 1999, s. 191–202. Por. Ch. Saint-Blancat, *Islam in Diaspora*: *Between Reterritorialization and Extraterritoriality*, „International Journal of Urban and Regional Research", No.1, 2002, s. 138–151 oraz J. Zdanowski, *Muzułmanie w świecie zachodnim. Wspólnota czy wspólnoty*?, [w:] J. Zamojski (red.), „Migracje i społeczeństwo", nr 7, 2002, s. 111–123 oraz tegoż, *Kulturowe uwarunkowania strategii integracyjnych imigrantów* (*przykład diaspory muzułmańskiej w Wielkiej Brytanii*) [w:] J. Zamojski (red.), *Diaspory*. „Migracje i społeczeństwo", nr 6, 2001, s. 40–49.

chodniej stanowią liczną grupę, która pod koniec lat 80. osiągnęła swoją masę krytyczną. Są wyłaniającą się „wyobrażoną wspólnotą", posiadającą, mimo rozdrobnienia, wspólną tożsamość, coraz silniej podbudowywaną islamem uniwersalnym oraz mającą świadomość jedności losów wykluczonych ekonomicznie i kulturowo imigrantów. Uważam również, że działania grupowe, podejmowane przez muzułmanów, mają charakter zaczątków ruchu społecznego, opartego na logice sieci, gdzie islam – zgodnie z założeniem Charlesa Tilly'ego – stanowi podstawę poczucia wartości, jedności, liczebności i zaangażowania (*WUNC*)[116]. Przydatne może być natomiast uznanie muzułmanów, w myśl definicji, zaproponowanej przez Nancy Fraser, za grupę dwuwymiarową(*bivalent*), czyli za wspólnotę, która cierpi zarówno z powodu złej dystrybucji społeczno-ekonomicznej, jak i braku uznania[117].

Dobrym wyjściem z sytuacji będzie przyjęcie – w ślad za Stanisławem Ossowskim, który uważał, że w najszerszym ujęciu grupa społeczna to każda zbiorowość, w której zachodzą procesy interesujące dla badacza[118] – że „muzułmanie" są kategorią na tyle spójną, by można było poczynić następujące założenia:

- społeczności muzułmańskie w poszczególnych państwach przyjmujących są na tyle jednolite, iż można je traktować jako: (1) odrębny przedmiot polityki integracyjnej w wybranych państwach, (2) uczestniczącego w procesie integracji aktora, posiadającego wyraźnie odrębne interesy;
- społeczności muzułmańskie w poszczególnych państwach przyjmujących mają ze sobą na tyle dużo wspólnego – zwłaszcza pod

[116] Ruchy społeczne to według Tilly'ego serie wystąpień protestacyjnych, prezentacji i kampanii, poprzez które zwykli ludzie przedstawiają swoje żądania oraz uczestniczą w polityce. Trzy główne elementy ruchu społecznego to kampanie (długotrwałe, publiczne wysuwanie żądań w stosunku do władz), specyficzny repertuar (łączenie różnych rodzajów działań politycznych, tworzenie celowych stowarzyszeń i koalicji, spotkania publiczne, procesje, czuwania, rajdy, demonstracje, petycje, obwieszczenia w mediach, pamflety) oraz tzw. przedstawienia WUNC, czyli publiczne prezentowanie przez uczestników ruchu społecznego wartości (*worthiness*), jedności (*unity*), swojej liczebności (*numbers*) i zaangażowania (*commitment*). Zob. np. Ch. Tilly, *Social Movements, 1768–2004*, Paradigm Publishers, Boulder 2004. Por. W. Modzelewski *Walka bez użycia przemocy*: *Metody i idee*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1983.

[117] N. Fraser, *Sprawiedliwość społeczna w epoce polityki tożsamości: redystrybucja, uznanie, uczestnictwo*, [w:] N. Fraser, A. Honneth, *Redystrybucja czy uznanie. Debata polityczno-filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 39–42.

[118] S. Ossowski, *Wielogłowy Lewiatan i grupa społeczna*, [w:] S. Ossowski, *Dzieła*, t. IV, PWN, Warszawa 1967, s. 137–138 i 148–172.

względem charakteru doświadczanych i stwarzanych przez nie problemów – iż można porównywać polityki integracyjne tych państw, traktując „muzułmanów" jako zmienną względnie niezależną.

Istotne jest również to, że muzułmanów można traktować zarówno jako mniejszość religijną, jak i imigrancką, a stąd wynika przydatność dwóch głównych ram instytucjonalnych, nakreślonych w rozdziale I.

ROZDZIAŁ III

POLITYKA INTEGRACJI MUZUŁMANÓW WE FRANCJI

We Francji w latach 80. debata publiczna, związana z obecnością imigrantów, skupiała się na polityce imigracyjnej (rozumianej jako określanie kryteriów wjazdu) oraz na definiowaniu granic wspólnoty politycznej i kryteriów przynależności. W jej toku potwierdzono rolę obywatelstwa jako najważniejszego wskaźnika, a zarazem warunku integracji. W rezultacie w 1993 roku wprowadzono rygorystyczne zmiany w prawie, dotyczącym nabywania obywatelstwa, likwidując między innymi automatyczne *ius soli* (sposób nabycia obywatelstwa, zgodnie z którym dziecko otrzymuje obywatelstwo państwa, na terytorium którego się urodziło, przy czym bez znaczenia jest obywatelstwo rodziców). Potomkowie imigrantów mieli odtąd podejmować świadomą decyzję o wstąpieniu w umowną relację z państwem francuskim i po ukończeniu 16. roku życia składać deklarację woli nabycia francuskiego obywatelstwa. Niewiele uwagi poświęcano natomiast samemu procesowi integracji, zakładano bowiem, że w momencie uzyskania obywatelstwa, sprawnie działająca od ponad wieku machina integracyjna, opierająca się na wyraźnej i dominującej kulturze politycznej państwa francuskiego, przerobi imigrantów na obywateli, podobnie jak stało się to z bretońskimi wieśniakami w XIX wieku, czy z Polakami kilkadziesiąt lat wcześniej. Kluczowym trybikiem tej machiny była szkoła. Wprowadzone w latach 80. XIX wieku ustawy ugruntowały jej pozycję jako „świątyni Republiki", której zadaniem było przekazywanie jednostkom podstawowych wartości obywatelskich i tym samym integrowanie ich w obręb nowoczesnego państwa i narodu francuskiego.

W debatach na temat obywatelstwa muzułmanie stanowili stały punkt odniesienia jako „nieasymilowalni obcy", jednakże oficjalnie państwo francuskie demonstrowało wystudiowaną obojętność na kwestie

religijnej, etnicznej, czy rasowej odmienności imigrantów. Po krótkim okresie socjalistycznej odwilży za rządów Pierre'a Mauroya, zdecydowanie odrzuciło „prawo do różnicy" – postulat uznania odrębności kulturowej przy równoczesnym podjęciu walki z dyskryminacją na tle rasowym i etnicznym – którego w pierwszej połowie lat 80. domagali się przedstawiciele drugiego pokolenia imigrantów, określani jako Beurowie. Dla władz francuskich jedynym istotnym, formalnym kryterium obcości było posiadanie obywatelstwa lub jego brak. W raporcie *Être Français aujourd'hui et demain* (*Być Francuzem dziś i jutro*) Marceau Long podkreślił wprawdzie znaczenie „kwestii islamskiej" dla afirmacji francuskiej tożsamości narodowej oraz dla samej polityki integracji, jednakże nie wątpił w skuteczność procesu integracji. Zaznaczył, że będzie to „prawdziwe wyzwanie dla islamu", ponieważ integracja „elementu muzułmańskiego do francuskiej wspólnoty narodowej wymaga zaakceptowania przez muzułmanów republikańskich zasad i prawa oraz laickiego państwa", a jednocześnie zaakcentował brak możliwości negocjacji owych zasad: „Państwo francuskie… nie może odstąpić od tego żądania"[1].

Założenia o znaczeniu obywatelstwa jako wskaźnika integracji i socjalizacyjnej sile instytucji państwowych, zwłaszcza szkoły, oraz wiara w powodzenie procesu integracji, zostały podważone na początku roku szkolnego 1989/90, gdy w podparyskiej szkole w Crèil pojawiły się dziewczęta, noszące muzułmańskie chusty. Nie będzie przesadnym stwierdzenie, że wydarzenie to nadało kształt francuskiej polityce integracyjnej.

Po pierwsze, „chusty muzułmańskie w szkole" miały ogromny ciężar symboliczny, gdyż nie tylko zakłócały jej integracyjne funkcje, lecz także podważały uświęconą zasadę laickości instytucji publicznych. „Muzułmanie" zostali zidentyfikowani jako grupa, która – nietypowo – nie poddaje się integracyjnemu oddziaływaniu francuskiej kultury politycznej, wpajanej za pośrednictwem szkoły oraz ma trudności ze zrozumieniem wartości republikańskich i dostosowaniem się do nich.

Po drugie, wydarzenie to osadziło kwestię integracji muzułmanów w kontekście laickości sfery publicznej, reprezentowanej przez instytucję państwowej szkoły. Francuska polityka integracji zaczęła stopniowo ulegać kompresji do problemu włączenia islamu w pakt laicki. W optyce władz publicznych problemem stali się nie tyle imigranci, ile pojawienie się we Francji religii, która nie była ujęta w strukturę stosunków między państwem a Kościołami. Integracja została utożsamiona z uznaniem przez muzułmanów zasady *laïcité* jako normy, regulującej życie społeczne.

---

[1] M. Long, *Ètre francais aujourd'hui et demain, Rapport de la Commission de la Nationalité*, La Documentation Française, Paris 1988, s. 11.

Po roku 1989 polityka władz francuskich wobec muzułmanów zaczęła się skupiać na dwóch kwestiach: zachowania i potwierdzenia laickości szkoły, a w późniejszym okresie również innych instytucji publicznych, oraz zorganizowania „reprezentacji islamu francuskiego" – powołania interlokutora, który na podobieństwo innych religii zawrze z państwem kontrakt, potwierdzający laickość sfery publicznej.

1. Konflikty wokół laickości szkoły

1.1. Zgrzyty w machinie integracyjnej: chusty muzułmańskie w szkole

Pod koniec lat 80. w szkołach ponadpodstawowych, znajdujących się w regionach gęsto zamieszkanych przez imigrantów, a przy tym zdegradowanych pod względem społecznym i ekonomicznym – zwłaszcza na przedmieściach Paryża i Lyonu, w Marsylii i Strasburgu – zaczęła się pojawiać młodzież pochodzenia imigracyjnego. Przykładem takiej szkoły było liceum Gabriel-Havez w podparyskim miasteczku Crèil, do którego uczęszczało 875 uczniów dwudziestu kilku narodowości, przy czym około pół tysiąca z nich miało pochodzenie maghrebskie. Jej dyrektor, notabene Afrokaraibczyk, od kilku lat borykał się z problemem sobotnich absencji uczniów wyznania żydowskiego. W czerwcu 1989 roku rada szkoły zdecydowała, że naruszenia dyscypliny szkolnej będą karane usunięciem z zajęć. Kiedy więc w połowie września trzy uczennice, dwie siostry pochodzenia marokańskiego i jedna dziewczynka pochodzenia tunezyjskiego, przyszły do szkoły z głowami zakrytymi chustami, dyrekcja uznała to za złamanie regulaminu szkoły i odesłała je do domu[2].

[2] Szczegółową i zweryfikowaną chronologię wydarzeń, związanych z aferą o chusty, sporządziła E. Chikha, *Chronologie*, „Hommes et Migrations", No. 1129–1130, 1990, dostępne na stronie: http://www.unc.edu/depts/europe/conferences/Veil2000/chronologie.pdf. Na ten temat zob. np. J. Freedman, *Secularism as a barrier to integration? The French dilemma*, „International Migration", Vol. 42, No. 3, 2004, s. 5–23; R. Kastoryano, *The France's Veil Affair. National institutions and transnational identities*, „Inroads", Vol. 15, s. 63–73, dostępne na stronie: www.inroadsjournal.ca/archives/inroads15/toc15.htm; Moharnad Mazher ldriss, *Laïcité and the banning of the „hijab" in France*, „Legal Studies", Vol. 25, No. 2, s. 260–295; C. Laborde, *Secular Philosophy and*

Ówczesny nauczyciel historii i geografii z Crèil, Luis Cardoso, uważał, że postępowanie dziewcząt nosiło wszelkie znamiona próby znalezienia własnej tożsamości przez „Francuzki pochodzenia imigracyjnego", okraszonej hojną dawką młodzieńczego buntu. Zaobserwował na przykład, że „te młode kobiety nie zawsze zachowywały się logicznie w kwestii własnych przekonań. Mówiły, że chcą praktykować swą religię w pełni, jak dobre fundamentalistki. Wypełniały nakazy niektórych podstawowych ustępów Koranu, jednakże Samira, chociaż nie zgodziła się na zrobienie fotografii szkolnej bez chusty, „w zgodzie z obowiązującą modą, nosiła spódnice, odsłaniające kostki u nóg i łydki. Siostry A. godziły się na fotografie i filmowanie. Wszystkie trzy uczestniczyły w koedukacyjnych zajęciach"[3]. Większość komentatorów uznała jednakże zachowanie uczennic za przejaw reislamizacji młodzieży, pochodzącej z rodzin imigranckich. Temat podchwyciły media, które zaczęły donosić o zderzeniu między laickością a chustą muzułmańską w szkole („Libération", 4 października 1989 r.), tudzież o fanatyzmie i zagrożeniu religijnym („Le Nouvel Observateur" z 5 października). Konfliktem w Crèil szybko zajęły się władze centralne: minister edukacji Lionel Jospin podkreślił, że laickość szkoły powinna być szanowana, zaś uczniowie nie powinni „afiszować się z ostentacyjnymi oznakami przynależności religijnej". Zaznaczył jednocześnie, że misją szkoły jest przyjmowanie wszystkich dzieci, a nie ich wykluczanie. 9 października uczennice wróciły do szkoły za sprawą salomonowego kompromisu, wypracowanego dzięki zaangażowaniu lokalnych organizacji, reprezentujących imigrantów: mogły nosić chusty na terenie szkoły, ale musiały je zdejmować w czasie lekcji.

Dziesięć dni później spór rozgorzał na nowo, gdyż włączyły się weń ogólnokrajowe organizacje muzułmańskie. Meczet Paryski, zgodnie z oczekiwaniem władz, które uważały go za reprezentanta wspólnoty muzułmańskiej we Francji, przyjął postawę zachowawczą. Jego rektor oświadczył, że cała sprawa została zbytnio nagłośniona przez media, zaś wierni mogą sami decydować, czy chcą przestrzegać nakazów religii. Okazało się jednak, że Meczet traci swoją pozycję na rzecz dwóch innych federacji muzułmańskich: Unii Organizacji Muzułmańskich Francji (UOIF) oraz Krajowej Federacji Muzułmanów we Francji (FNMF), które uznały, że muzułmanki są zobowiązane do noszenia chust i poparły

---

Muslim Headscarf in School, „The Journal of Political Philosophy", Volume 13, Number 3, 2005, s. 305–329.

[3] L. Cardoso, *At the Heart of the „Affair", A Professor from Créil Provides Testimony*, dostępne na stronie: www.unc.edu/depts/europe/conferences/Veil2000/articles/translations/Cardoso.doc.

uczennice. Co ciekawe, poparcie dla dziewcząt wyraziła również część organizacji antyrasistowskich, z S.O.S. Racismé i MRAP (ruch przeciwko rasizmowi, antysemityzmowi i prowadzący działania na rzecz pokoju, *Mouvement contre le rasime, l'antisemitisme at pour la paix*) na czele, która uznała wydarzenia z Crèil za przejaw dyskryminacjii migrantów z Maghrebu. W rezultacie trzy uczennice na powrót założyły chusty, zaś w ich ślady poszło kilkanaście innych dziewczynek w całym kraju. Zdarzało się również, że szkoły wykluczały uczennice, które nosiły chustę od kilku lat (np. w liceum Phillippe-de-Girard w Avignonie). Lionel Jospin ponownie oświadczył, że jeśli negocjacje z rodzicami uczennic, noszących chusty, nie powiodą się, szkoła powinna pozwolić im na uczestnictwo w zajęciach. Spotkało się to ze sprzeciwem ze strony organizacji, stowarzyszających nauczycieli, które zaczęły się domagać jasnej wykładni reguł, obowiązujących zarówno szkołę, jak i uczniów oraz ostrzegać przed „libanizacją" szkoły. 2 listopada w „Le Nouvel Observateur" ukazał się list otwarty, podpisany przez pięciu znanych intelektualistów, będących zwolennikami absolutnie pojmowanej laickości, prorokujący „Monachium republikańskiej szkoły". Uznali oni, że kapitulacja wobec żądań muzułmańskich w szkole będzie początkiem końca francuskich rozwiązań ustrojowych, przyrównując muzułmanów wręcz do zwolenników faszyzmu[4].

Na początku listopada konfliktem w Crèil ponownie zainteresowały się władze centralne. W obliczu nacisków z różnych stron – zwłaszcza ze strony środowiska nauczycielskiego – minister edukacji Lionel Jospin postanowił odwołać się do Rady Stanu, będącej najwyższym sądem administracyjnym oraz organem doradczym francuskiego rządu. Rada miała odpowiedzieć na pytanie, czy noszenie oznak przynależności religijnej na terenie szkoły jest zgodne z zasadą laickości instytucji państwowych, zaś w przypadku udzielenia odpowiedzi twierdzącej, pod jakimi warunkami można je dopuścić. Decyzję tę poparł prezydent François Mitterrand, dotychczas nie zabierający głosu w sprawie. W udzielonym 23 listopada wywiadzie dla magazynu „Paris-Match" stwierdził, że nie należy mylić „czujności z nietolerancją". Podkreślił ponadto, że korzystanie z pracy imigrantów zobowiązuje do uznawania ich praw, jednakże państwo ma obowiązek prowadzenia aktywnej polityki integracji. Prezydent ostrzegł

[4] List podpisali: Élisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Élisabeth de Fontenay, Catherine Kintzler. [Cyt. za:] J. Freedman, *Secularism*..., s. 12. Zob. również F. Rochefort, *Foulard, genre et laïcité en 1989*, „Vingtième Siècle. Revue d'histoire", No. 75, 2002/3, CAIRN, dostępne na stronie: http://www.cairn.info/revue-vingtieme--siecle-revue-d-histoire-2002-3-page-145.htm,

również przed niebezpieczeństwem, stwarzanym przez „integryzm". Żądania muzułmańskie były zatem w jego wypowiedziach ujmowane jako zagrożenie dla samej konstrukcji państwa francuskiego, wobec którego należy zachować szczególną czujność i okazać zdecydowanie.

Rada Stanu ogłosiła wyrok 27 listopada 1989 roku. Przypomniała w nim, że „zasada laickości edukacji publicznej, która jest jednym ze składników laickości państwa oraz neutralności wszystkich służb publicznych, zobowiązuje do prowadzenia nauczania w atmosferze szacunku". Szkoła powinna jednocześnie gwarantować neutralność programów nauczania i nauczycieli oraz zapewniać wolność sumienia uczniów. Zasadniczo Rada uznała, że „noszenie przez uczniów na terenie szkoły oznak, za pośrednictwem których manifestują oni swoją przynależność religijną, nie jest samo w sobie niezgodne z zasadą laickości, o ile stanowi wyraz wolności słowa oraz manifestację wierzeń religijnych". Zabronione zostały jednakże takie oznaki, które „ze swej natury, bądź ze względu na okoliczności, w jakich są noszone indywidualnie lub zbiorowo, lub z powodu ich ostentacyjnego lub rewindykacyjnego charakteru" mogą być uznane za „akty nacisku, prowokacji, prozelityzmu i propagandy", „zagrażają godności lub wolności ucznia lub innych członków wspólnoty edukacyjnej", „zakłócają prowadzenie działań edukacyjnych lub podważają rolę pedagogiczną nauczycieli" lub „stwarzają problemy dla porządku w jednostce edukacyjnej oraz dla funkcjonowania służby publicznej". Wyrok Rady nie zakazywał więc noszenia chust na terenie szkoły, ale nie dawał też bezwarunkowego zezwolenia na manifestowanie przynależności religijnej przez uczniów. Na tej podstawie rada nauczycieli z Crèil uznała dotychczasowe stanowisko szkoły za uzasadnione, gdyż uczennice zachowywały się w sposób, zakłócający funkcjonowanie jednostki[5]. 12 grudnia, w oparciu o decyzję Rady Stanu, Lionel Jospin wydał okólnik, w którym zalecił podejmowanie w takich sytuacjach dialogu z uczniem i jego rodzicami, jednakże dopuścił wykluczenie go lub nałożenie nań sankcji, jeśli zostały naruszone zasady laickości lub dyscyplina szkolna (*assiduite*)[6].

Powyższe regulacje nie rozwiązywały kategorycznie kwestii noszenia oznak religijnych na terenie szkoły, zostawiając duży margines interpretacji oraz swobodę postępowania dyrektorom placówek edukacyjnych.

---

[5] Dwie z nich wróciły na lekcje – bez chust – na początku grudnia, dzięki interwencji króla Maroka, zaś trzecia – w pod koniec stycznia następnego roku.

[6] La circulaire du 12 décembre 1989 (circulaire Jospin). Circulaire relative au port d'insignes religieux à l'école se référant à l'avis du Conseil d'Etat, Ministère de l'Intérieur, dostępne na stronie: http://www.islamlaicite.org/article133.html.

W rezultacie na przestrzeni lat 90. Rada Stanu była wielokrotnie zmuszana do precyzowania swojego pierwotnego stanowiska. W zdecydowanej większości przypadków anulowała decyzje o wykluczeniu uczennicy ze szkoły: między rokiem 1992 a 1999 stało się tak w 41 na 49 wniesionych spraw. 2 listopada 1992 roku Rada anulowała wewnętrzny regulamin koledżu, zakazujący noszenia oznak religijnych (*wyrok Kherouaa*), zaś w wyroku z 14 marca 1994 roku (*Mlles Neslinur et Zehrunur Yilmaz*) – zapis regulaminu, który przewidywał, że „żaden uczeń nie zostanie wpuszczony do klasy, studium lub stołówki z nakrytą głową". Kilkakrotnie Rada zaznaczała wszakże, że reguła, dopuszczająca noszenie nakryć głowy, nie jest absolutna: w wyroku z 10 marca 1995 roku (M. et Mme Aoukili) po raz pierwszy sędzia zatwierdził decyzję o wykluczeniu dwóch uczennic, które odmówiły zdjęcia chusty w czasie zajęć gimnastycznych. W uzasadnieniu podkreślono, iż decyzja szkoły była usprawiedliwiona nie tylko względami bezpieczeństwa oraz potrzebami odpowiedniego prowadzenia lekcji, lecz także dlatego, że ojciec dziewczynek prowadził działania „propagandowe": rozdawał broszurki religijne i nagłośnił sprawę w mediach. W wyrokach z 27 listopada 1996 roku (*Ligue islamique du Nord* oraz *Epoux Tlaouziti*) Rada podtrzymała wykluczenie uczniów, zaangażowanych w ruchy protestacyjne. W wyroku z 2 kwienia 1997 roku (*Ministere de l'Education National contre Epoux Mehila et Autres*) Rada Stanu podtrzymała wykluczenie ze szkoły uczennic, które namawiały inne dziewczęta do noszenia chust. W wyroku z 20 października roku 1999 (*Ait Ahmad*) sędzia sprecyzował, że szkoła nie musi każdorazowo określać, czy ubiór danego ucznia jest odpowiedni dla danej aktywności – może stworzyć reguły ogólne, zwłaszcza dotyczące kwestii bezpieczeństwa na lekcjach techniki, wychowania fizycznego lub przyrody[7].

Należy przy tym podkreślić, że chociaż na przestrzeni lat 90. zjawisko noszenia w szkole chust przez uczennice z muzułmańskich rodzin przybierało na sile, nigdy nie przestało mieć charakteru marginalnego. Ocenia się, że w roku 1994 w całej Francji dotyczyło ono około dwóch tysięcy uczennic, z których około 100 zostało wydalonych ze szkoły[8].

---

[7] Treść poszczególnych wyroków można znaleźć na stronie Rady Stanu (oraz w raporcie Conseil d'État; Rapport public 2004. Jurisprudence et avis de 2003. Un siècle de laïcité, dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/044000121/index.shtml.

[8] Hanifa Chérifi w swoim raporcie wymienia kilka „afer o chusty" z lat 90. W 1994 r. w liceum w Goussainville 4 uczennice w wieku 18–20 lat zostały wyrzucone z zajęć, jednakże otrzymały wsparcie kilku organizacji muzułmańskich. Według Chérifi ich zachowanie było pozbawione szacunku i miało charakter roszczeniowy, a jedna z nich odmówiła podania ręki dyrektorowi, gdyż uznała, że „jest to kontakt nieczysty". W li-

Pomimo tego, spora część nauczycieli uznała się za „ofiary regularnie prowadzonej guerilli przeciwko laickości". W roku 1993 nauczyciele z Nantui przeprowadzili nawet strajk generalny, w proteście przeciwko obecności na terenie ich placówek uczennic, noszących chusty. We wrześniu 1994 roku ponowną próbę uregulowania kwestii chust w szkołach publicznych podjął minister edukacji narodowej François Bayrou. Okólnik, skierowany przez niego do jednostek oświatowych, wprowadzał rozróżnienie na oznaki „ostentacyjne" oraz „dyskretne" i zakazywał noszenia w szkole oznak religijnych „na tyle ostentacyjnych, że ich znaczenie polega na oddzieleniu niektórych uczniów od reguł wspólnego życia. Są one elementem prozelityzmu"[9]. Jednakże 10 lipca 1995 roku Rada Stanu uznała, że okólnik nie ma wartości normatywnej, lecz jedynie interpretacyjną (wyrok w sprawie *Association un Sysiphe*).

Orzeczenia Rady Stanu nie położyły kresu „aferze o chusty" między innymi dlatego, że hidżaby były tylko jednym z wielu przejawów wkroczenia religii w przestrzeń szkolną. W tym samym czasie, gdy trzy uczennice w Crèil manifestowały swoją przynależność religijną, odmawiając zdjęcia chusty, 22 listopada 1989 roku w szkole w Noyon około

---

ceum w Albertville w 1996 r. pojawiło się kilka dziewcząt w chustach. Ich wydalenie ze szkoły zostało anulowane przez sąd aministracyjny. Wówczas zaczęły one udzielać wywiadów w prasie francuskiej i zagranicznej, co spowodowało ich ponowne dyscyplinarne wyrzucenie ze szkoły, tym razem zatwierdzone przez trybynał. Nauczyciele z tej szkoły utworzyli komitet obrony laickości. W szkole podstawowej w Noyer w 2000 r. chustę założyła ośmioletnia dziewczynka, co skłoniło nauczycieli do podjęcia strajku generalnego, który sparaliżował działanie wszystkich szkół podstawowych w okolicy. Rodzice uczennicy twierdzili, że „przestrzega ona skrupulatnie nakazów religii muzułmańskiej", ponadto jej matka nie zgodziła się na szkolne badania medyczne, ponieważ przeprowadzał je mężczyzna, zaś ojciec sprzeciwił się uczestnictwu córki w lekcjach, w czasie których mówi się o winie. W sprawę zaangażował się inspektor edukacji narodowej i w rezultacie dziewczynka rozpoczęła naukę w innej szkole". W latach 2002 i 2003. na„scenę medialną" wkroczyły licea z Lyonu (Martinière Duchère) i Abuervilles (Tremblay-en-France oraz Henri Wallon). Zob. H. Chérifi, *Application de la loi du 15 Mars 2004 sur port des signes religieux ostensible dans les établissements d'enseignement publics, Rapport à monsieur le ministre de l'éducation nationale de l'enseignement supérieur et de la recherche*, Juillet 2005, s. 32–33.

[9] Circulaire du 20 septembre 1994 relative au port de signes ostentatoires dans les établissements scolaires, Ministère de l'Intérieur, dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/revues/dp/plus8033/8033_circubayrouB.shtml. W okólniku stwierdzono, iż „nie można tolerować w szkole coraz częstszej obecności tak ostentacyjnych oznak, których celem jest odseparowanie niektórych uczniów od reguł wspólnego życia szkoły. Owe oznaki są, same w sobie, elementami prozelityzmu, tym bardziej, że towarzyszy im odmawianie uczestnictwa w niektórych zajęciach, a ponadto zagrażają bezpieczeństwu uczniów, ponieważ prowadzą do zakłóceń w funkcjonowaniu placówki edukacyjnej".

trzydziestu uczniów pochodzenia głównie marokańskiego odmówiło uczestnictwa w lekcjach wychowania fizycznego, rysunku i nauk przyrodniczych, uznając je za niezgodne z naukami islamu. W połowie lat 90. muzułmańskie dziewczęta coraz częściej odmawiały uczestniczenia w koedukacyjnych lekcjach ratownictwa i wychowania fizycznego, zwłaszcza odbywających się na basenie, niejednokrotnie przedstawiając sfałszowane zwolnienia lekarskie. Rada Stanu uznała taką sytuację za niedopuszczalną i w wyroku (M*inistre de l'Education Nationale, c/M. et Mme Has Maskour*) z 15 stycznia 1997 roku podtrzymała zasadność kary, nałożonej za powtarzające się nieobecności na zajęciach wychowania fizycznego. Niektórzy uczniowie wyznania muzułmańskiego i żydowskiego zaczęli regularnie opuszczać zajęcia, odbywające się w piątki lub soboty oraz w okresie ramadanu. Młodzi muzułmanie domagali się również przerywania zajęć szkolnych po zapadnięciu zmroku w okresie ramadanu, aby mogli spożyć posiłek[10]. Żądania dotyczyły również wprowadzenia halalowego jedzenia w szkolnych stołówkach[11].

1.2. Kwestia islamu w raportach Wysokiej Rady ds. Integracji

Wydarzenia z Crèil skłoniły rząd do wprowadzenia zmian w dotychczasowej polityce integracji imigrantów. Polegały one głównie na ustanowieniu nowych instytucji. 6 grudnia rząd powołał międzyministerialny Komitet ds. Integracji, który okazał się jednak tworem efemerycznym. O wiele większe znaczenie zyskała Wysoka Rada ds. Integracji (*La Haut Conseil à l'Integration, HCI*), powołana dwa tygodnie później przez premiera Michela Rocarda. W jej skład weszło dziewięć (a później dwadzieścia) osobistości, a na czele tego ciała stanął uprzedni przewodniczący komisji, zajmującej się kwestią obywatelstwa, Marceau Long[12]. Jego nominacja była potwierdzeniem dążenia do zachowania ciągłości między wcześniejszymi debatami nad obywatelstwem a nowo pojawiającymi się kierunkami polityki integracji. Radzie przypisano zadanie „doradzania

[10] W okresie ramadanu muzułmanin od wschodu do zachodu słońca musi się powstrzymać m.in. od jedzenia i picia.

[11] Mięso halal, czyli „dozwolone", pochodzi od określonych gatunków zwierząt, zabitych w rytualny sposób.

[12] W 1997 r. na tym stanowisku zastąpiła go Simone Veil. Od roku 1998 do 2002 funkcję przewodniczącego pełnił Roger Faroux, zaś później – Blandine Kriegel. Obecnie (od kwietnia 2006 r.) w skład Rady wchodzą m.in. Jacqueline Costa-Lascoux (znana badaczka CNRS), Gilles Kepel oraz znany piłkarz Lilian Thuram, mający – w zamyśle władz francuskich – stanowić przykład zawodowego sukcesu imigranta.

oraz, na żądanie premiera, zgłaszania użytecznych propozycji w odniesieniu do wszystkich kwestii, dotyczących integracji cudzoziemców lub osób obcego pochodzenia". Miała również wspomagać Komitet ds. Integracji, organizować i wspierać debatę publiczną, dotyczącą zagadnień integracji w kontekście europejskim i międzynarodowym oraz zachęcać do prowadzenia badań nad tą problematyką. Została również zobowiązana do przedstawiania rządowi corocznego raportu, opartego na pracy w terenie oraz na przesłuchaniach intelektualistów, urzędników i działaczy organizacji pozarządowych[13]. HCI szybko uzyskała dominującą pozycję w kształtowaniu francuskiej polityki integracji, zaś jej kolejne raporty stanowią cenne źródło informacji na temat ewolucji dyskursu, dotyczącego tej kwestii oraz zmiany optyki władz francuskich w odniesieniu do przedmiotu polityki integracji. Przede wszystkim odzwierciedlają one wzrastającą koncentrację owej polityki na muzułmanach[14].

W swoich pierwszych trzech raportach Rada zajęła się precyzowaniem francuskiej koncepcji integracji. Raport z 1991 roku nosił tytuł *Ku francuskiemu modelowi integracji* (*Pour un modele français d'integration*), w roku kolejnym poświęcono go *Prawnym i kulturowym uwarunkowaniom integracji* (*Conditions juridiques et culturelles d'integration*), zaś raport z 1993 roku był zatytułowany *Integracja po francusku* (*L'integration à la française*). W pierwszym z nich Rada zdefiniowała integrację jako proces różniący się od asymilacji oraz insercji. Asymilacja kładzie bowiem nacisk na jedność wspólnoty narodowej, podczas gdy insercja sprowadza się do obrony partykularyzmów[15]. Integracja nie jest kompromisem między asymilacją a insercją, lecz jest procesem specyficznym, za pośrednictwem którego „zróżnicowane i różnorodne elementy są zachęcane do uczestnictwa we wspólnocie narodowej", przy czym tolerowane są odrębności kulturowe, społeczne i moralne. Właściwie prowadzona polityka integracji nie zaprzecza istnieniu różnic i umie je uwzględnić, nie kładąc na nie zbytniego nacisku, jednakże w celu wytworzenia solidarności między różnymi składnikami etnicznymi i narodowymi uwypukla przede wszystkim podobieństwa i zbieżności. Ma ona zapewnić każdej jednostce, bez względu na jej pochodzenie, możliwość uczestnictwa w społeczeństwie. Najważniejsze stwierdzenie tego raportu

[13] Décret n°89–912 du 19 décembre 1989. Décret portant création d'un Haut Conseil à l'intégration, version consolidée au 31 mars 2006, dostępny na stronie: http://www.hci.gouv.fr/rubrique.php3?id_rubrique=9.

[14] Raporty Rady (począwszy od raportu z 1995 r.) można znaleźć na stronie: http://www.hci.gouv.fr.

[15] L'Haut Conseil à l'Intégration, L'intégration à la Française, coll. 10/18, 1993, s. 34.

brzmiało: „Wysoka Rada jest przekonana, że francuska koncepcja integracji musi opierać się na **logice równości,** a nie na **logice mniejszości**”[16]. Ponadto Rada ponownie podkreśliła znaczenie obywatelstwa jako środka nabywania praw i obowiązków. Stałym motywem rozważań Rady była rola szkoły jako instrumentu integracji. W raporcie z 1993 roku stwierdzono między innymi, że jest ona kluczowym miejscem kontaktu między grupami o różnych światopoglądach, również takich, które „kwestionują warunki własnej integracji w obrębie wspólnoty francuskiej”[17].

Raport z 1992 roku został poświęcony kwestii sprzeczności między kulturą i prawami krajów pochodzenia imigrantów a kulturą i prawami Francji. Jego stwierdzenia odnosiły się w dużej mierze, acz nie bezpośrednio, do muzułmanów. Podkreślono na przykład, że Francja nie może akceptować na swym terytorium praktyk niezgodnych z podstawowymi zasadami republikańskimi, zwłaszcza w odniesieniu do kobiet i dzieci, takich jak poligamia. Rada zwróciła jednakże uwagę na fakt, że muzułmanie borykają się z problemami, związanymi z praktykowaniem swojej religii, ponieważ istnieje zbyt mało meczetów, zaś władze lokalne nie prezentują otwartego stanowiska w odniesieniu do tej kwestii. W raporcie tym poruszono również kwestię relacji między islamem a laickością, wskazując na zasadność „lepszego zbadania związków między islamem a integracją”. W maju 1995 roku Rada przedstawiła premierowi raport pod tytułem *Więzy kulturowe i integracja* (*Liens culturels et integration*), oparty na wywiadach, przeprowadzonych z ponad czterdziestoma osobami, w tym z „młodymi ludźmi pochodzenia imigracyjnego”, którego drugi rozdział został w całości poświęcony zagadnieniu „Religii, kultury i integracji”[18]. Eksperci Rady postawili tezę, że kryzys i dezintegracja społeczna, a zwłaszcza bezrobocie, sprawiają, że młodzi ludzie pochodzenia imigracyjnego szukają swojej tożsamości, wycofując się do zamkniętych wspólnot (*repli communautaire*). Skrajnym wariantem takiej postawy jest „integryzm”. Owa „logika komunitarystyczna”, chociaż

---

[16] Ibidem, s. 35.

[17] Zob. R. Garbaye, *Crossing Paths? The British and French experiences with racial and ethnic diversity since 9/11, Paper prepared for the international conference „Multiculturalism and its Discontents” organized by the Center to Advance Research and Teaching in the Social Sciences (CARTSS), University of Colorado at Boulder, 23–25 April 2007*, dostępne na stronie: http://cartss.colorado.edu/Garbaye.

[18] W skład Rady wchodzili wówczas Marceau Long, Francois Autain (mer i senator z Bouguenais), Georges Charapak (fizyk, laureat Nagrody Nobla), Pierre Chaunu (historyk), Jean-Pierre Delalande (zastępca mera z Deuil-la-Barre), Philippe Farine (doradca), Rene Lenoir (były sekretarz stanu ds. działania społecznego, przewodniczący UNIOPSS), Alain Touraine (socjolog), Francoise de Veyrinas (deputowana).

wydaje się być czynnikiem stabilizacji, może stać się przyczyną zerwania ze społeczeństwem, „jest to bowiem logika getta, separacji i wykluczenia". Rada ponownie zaleciła, by władze zakazały praktyk, sprzecznych z fundamentalnymi zasadami, na których jest oparte społeczeństwo francuskie, takich jak obrzezanie kobiet oraz walczyły z naruszeniami zasady równości między kobietą a mężczyzną: ze zmuszaniem kobiet do prowadzenia aktywności jedynie w obrębie gospodarstwa domowego, nierównoprawnymi rozwodami (oddalaniem małżonki), wymuszonymi małżeństwami, przedwczesnym wycofywaniem dziewcząt ze szkoły oraz z poligamią. W kwestii noszenia oznak religijnych w szkole HCI stwierdziła, że problem ten jest wyolbrzymiany przez media, co nie służy rozwiązywaniu poszczególnych konfliktów między szkołą a uczniami na drodze negocjacji. Ponadto przyczynia się to do powstania zdeformowanego wizerunku francuskiego islamu, który zaczyna być mylony z fundamentalizmem i integryzmem, chociaż francuscy muzułmanie w przeważającej większości mają umiarkowane poglądy. Co jednakże nie jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że nie istnieją na terenie Francji „stowarzyszenia integrystyczne", które rozgrywają własne interesy wokół konfliktów, dotyczących neutralności szkoły.

W drugiej połowie lat 90. islam stał się głównym obiektem zainteresowania Rady, która uznała za konieczne „uwypuklenie owego wielowymiarowego problemu, kluczowego dla harmonijnej integracji w obrębie społeczeństwa francuskiego ogromnej liczby cudzoziemców lub osób, pochodzących z bliskiej lub dalekiej zagranicy". W 1998 roku rozpoczęła ona pracę nad nowym, obszernym raportem, zatytułowanym po prostu *Islam w Republice*, który został zaprezentowany rządowi w listopadzie roku 2000. Raport ten zawierał charakterystykę demograficzną i religijną francuskich muzułmanów, opisywał najważniejsze muzułmańskie ugrupowania, przede wszystkim zaś przedstawiał cechy islamu jako „faktu religijnego i społecznego". W rozdziale III owego dokumentu omówiono przeszkody, stojące na drodze praktykowania islamu przez imigrantów, takie jak niedostateczna liczba miejsc kultu oraz imamów, kwestie rytuałów pogrzebowych i muzułmańskiego pochówku, problemy, związane ze zwyczajami żywieniowymi muzułmanów, a szczególną uwagę poświęcono „miejscu islamu w szkole".

Według członków Rady w szkole „w szczególnie żywy sposób uwidaczniają się napięcia między manifestacją przynależności do islamu a wymogami poszanowania zasady równości oraz praw republiki". Owe „manifestacje tożsamościowe" są połączone z „żądaniami rewindykacyjnymi", formułowanymi wciąż na nowo, pomimo prób ich zaspokoje-

nia[19]. Co więcej, trudności nie dotyczą jedynie kwestii noszenia chust muzułmańskich przez uczennice. Szkoły muszą reagować na żądania, dotyczące zbiorowego żywienia (domaganie się posiłków wegetariańskich, zastępników mięsa wieprzowego lub nawet posiłków halalowych w stołówkach szkolnych), zmiany harmonogramu lekcji (uwzględnienia świąt muzułmańskich, a także rytmu dnia w okresie ramadanu) oraz modyfikacji treści programów nauczania i charakteru niektórych zajęć szkolnych. Rada uznała, że tego typu postawy i zachowania często przejawiają uczniowie, którzy nie radzą sobie w szkole, w związku z czym można je interpretować jako szukanie tożsamości zastępczych oraz przejaw reislamizacji[20]. Tym samym zdecydowała się podkreślić związek między niedostatkiem integracji w wymiarze ekonomicznym, a powrotem wielu imigrantów do islamu. Ważniejsze wydaje się jednak zaakcentowanie przez ekspertów Rady nieautentycznego, „wymyślonego" charakteru tożsamości muzułmańskiej.

Raport kończył się listą działań, które powinny zostać podjęte przez władze publiczne. Rada stwierdziła, że szkoła musi pełnić rolę pierwszego miejsca integracji młodych muzułmanów we Francji oraz nauki przez nich „wspólnego życia", a cel ten powinien być realizowany przez szukanie równowagi między poszanowaniem wartości republikańskich, uwzględnieniem pluralizmu kulturowego i wzajemnej tolerancji. Większość członków Rady doszła jednakże do wniosku, że neutralność religijna szkoły nie musi pociągać za sobą zakazu wszelkich manifestacji przynależności do wyznania lub wiary. HCI zaproponowała kilka kompromisowych rozwiązań problemów, dotyczących uczniów muzułmańskich, między innnymi wprowadzenie posiłków bez wieprzowiny na żądanie w stołówkach szkolnych, wypracowanie takich sposobów przerywania postu w okresie ramadanu, które nie przeszkodzą w prowadzeniu zajęć[21] oraz rutynowe usprawiedliwianie nieobecności muzułmańskich uczniów w szkole w czasie święta Aid-el-Kebir. Wymieniła jednakże „roszczenia, których szkoła nie może zaakceptować bez ryzyka przerodzenia się w „'szkołę, działającą na zamówienie', charakterystyczną dla multikulturalizmu, któremu daleko do modelu francuskiego". Zarekomendowała między innymi wprowadzenie całkowitego zakazu przyrządzania

[19] L'Islam dans la République, s. 48, La Haut Conseil á l'Integration 2000, , dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/014000017/index.shtml.

[20] Ibidem, s. 53.

[21] Jako wzorcowe rozwiązanie podano to, które zostało wymyślone przez komitet uczniowski w liceum w Gousainville: uczniowie mieli zjadać niewielką przekąskę lub batonika bez wychodzenia z klasy i przerywania lekcji.

posiłków halalowych w zbiorowym żywieniu oraz odrzucenie żądań, dotyczących zmiany harmonogramu funkcjonowania szkoły, zwłaszcza w okresie ramadanu. Rada podkreśliła również, że szkoła nie może tolerować działań, zmierzających do odrzucenia zasady koedukacyjności, a bardziej ogólnie – żadnych zachowań, podważających równość między płciami. Integracja do społeczeństwa francuskiego zakłada bowiem odrzucenie wszelkich przejawów dyskryminacji płciowej. Z tego samego powodu z zasady odrzucono żądania zmiany treści programów szkolnych, zwłaszcza takich przedmiotów, jak biologia lub filozofia. W podsumowaniu raportu podkreślono, że szkoła nie powinna stać się „instytucją o zmiennej geometrii", której kształt będzie zależał od roszczeń poszczególnych grup. Obowiązkiem władz publicznych jest przypominanie zasad, których poszanowanie nie może stać się przedmiotem negocjacji. Do nich należy również stworzenie odpowiednich warunków dla sprawiedliwych i pokojowych relacji między Republiką a islamem.

Podsumowując, zarówno Rada Stanu, jak i Wysoka Rada ds. Integracji uznały, że noszenie oznak religijnych w szkole samo w sobie nie stanowi naruszenia republikańskiej zasady neutralności tej instytucji, co jednakże nie zakończyło dyskusji wokół problemu. Raporty HCI jasno dawały do zrozumienia, że rola szkoły, „pierwszej instytucji na linii integracji", „miejsca nauki wspólnego życia" i „świątyni republikańskiej", jest zagrożona, a wraz z nią – cała polityka integracji. Identyfikowały również źródło owego zagrożenia: roszczeniową postawę niektórych organizacji muzułmańskich, oskarżanych o „integryzm", oraz „wycofanie wspólnotowe" (*repli communautaire*) części młodzieży, pochodzącej z rodzin muzułmańskich.

1.3. Komisja ds. refleksji nad zastosowaniem zasady laickości w Republice

Istotny wpływ na ewolucję francuskiej polityki integracyjnej w latach 90. miały wydarzenia międzynarodowe, zwłaszcza zagrożenie terroryzmem islamskim. W 1992 roku w Algierii wybuchła wojna domowa między juntą wojskową a zwolennikami fundamentalistycznych organizacji muzułmańskich. W roku 1995 organizacja Zbrojne Ugrupowanie Islamskie (GIA), przeprowadziła serię zamachów terrorystycznych na terytorium Francji, w których zginęło osiem osób, a kilkadziesiąt zostało rannych. Przywódcą zamachowców był Khalid Kelkal, który stał się symbolem porażki integracji drugiego pokolenia imigrantów z Maghrebu we Francji. Khelkal

jako dziecko przyjechał do Francji wraz z rodzicami. W młodym wieku trafił na cztery lata do więzienia za udział w kradzieżach samochodów. Tam, pod wpływem rezydenta algierskiej organizacji fundamentalistycznej, powrócił do praktykowania islamu, zaś po odbyciu wyroku związał się z meczetem w Vaulx-en-Velin, grupującym radykalnych zwolenników organizacji Wiara i Praktyka (*Foi et Practique*). Przypuszczalnie w 1993 roku przyłączył się do radykalnego odgałęzienia GIA. Pod koniec września 1995 roku dwudziestoczteroletni Khelkal zginął w strzelaninie z policją podczas próby aresztowania. Tydzień po jego śmierci magazyn „Le Monde" opublikował z nim obszerny wywiad, przeprowadzony trzy lata wcześniej przez niemieckiego socjologa Dietmara Locha, będący świadectwem procesu reislamizacji młodego Beura: „Poznałem arabski, jak również swoją religię, islam. Otworzyło mi to nowe horyzonty. Wszystko zostało odsunięte na bok i zastąpione czymś innym. Moje życie stało się... bardziej spójne" – mówi Khelkal. Niepokojące, zwłaszcza dla elit politycznych, było jego przekonanie, że „integracja jest niemożliwa"[22].

Poczucie zagrożenia islamskim terroryzmem oczywiście wzrosło po zamachach, przeprowadzonych przez Al-Kaidę na Nowy Jork i Waszyngton 11 września 2001 roku. Stąd też raport Komisji ds. Refleksji nad Zastosowaniem Zasady *Laïcité* w Republice (*Commission de Reflexion sur l'Application du Principe de Laïcité dans la République*), opublikowany 11 grudnia 2003 roku, rozpoczynał się od następującego stwierdzenia: „Nie trzeba przypominać powodów pogorszenia sytuacji. Trudności z integracją tych, którzy przybyli na terytorium narodowe w ciągu ostatnich dekad, warunki życia na licznych przedmieściach naszych miast, bezrobocie, poczucie dyskryminacji czy wykluczenia, sprawiają, że dają oni chętnie posłuch tym, którzy zachęcają ich do walki z wartościami Republiki. Trzeba jasno postawić sprawę: tak, grupy ekstremistyczne działają w naszym kraju, testując wytrzymałość Republiki i popychając niektórych młodych ludzi do odrzucenia Francji i jej wartości. Napięcie potęguje również sytuacja międzynarodowa, zwłaszcza konflikt na Bliskim Wschodzie"[23]. Wspomniana komisja została powołana w lipcu 2003 roku przez prezydenta Jacquesa Chiraca w celu „redefinicji koncepcji *laïcité*". W istocie jej eksperci – znani intelektualiści, którym przewo-

[22] Zob. N. Fraser, *How to kill an Arab*, „Critical Quarterly", Vol. 40, No. 3, 1998, s. 3–19.

[23] Commission de Reflexion sur l'Application du Principe de Laïcité dans la République, Rapport au President de la République (Rapport Stasi), 11 Décembre 2003, s. 7, dostępne na stronie: http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf.

dził niegdysiejszy minister bezpieczeństwa wewnętrznego i ombudsman (urzędnik, do którego można się odwoływać po wyczerpaniu możliwości prawnych) Republiki w latach 1998–2004, Bernard Stasi – mieli zaproponować środki integracji, mające zapobiegać radykalizacji francuskich muzułmanów, przede wszystkim zaś, zgodnie z prezydenckimi wytycznymi, przypomnieć, że niektóre wartości i zasady nie podlegają negocjacjom[24]. W ciągu pięciu miesięcy Komisja przeprowadziła ponad 140 wywiadów ze znaczącymi osobistościami, będącymi przedstawicielami różnych wyznań, przekonań politycznych, zawodów i środowisk; wykonała również kilkanaście misji obserwacyjnych w terenie, także za granicą. Szczególną uwagę zwrócono na „świadectwa władz lokalnych, dyrektorów placówek edukacyjnych i nauczycieli, dyrektorów więzień, komisarzy policji, dyrektorów przedsiębiorstw, którzy mają szczególne kwalifikacje, by ocenić naturę i stopień zagrożenia, stwarzanego przez ataki i zachowania, których obiektem jest *laïcité*".

W raporcie końcowym Komisja uznała, że należy odświeżyć autorytet republikański, zwłaszcza w szkole. Republikańska szkoła powinna nie tylko przekazywać wiedzę, ale również formować krytycznego ducha i jednostkową autonomię, otwierać na różnorodność kultur, przyczyniać się do rozwoju osoby oraz kształtować jej ścieżkę zawodową. Przede wszystkim jednak ma przygotowywać przyszłych obywateli do wspólnego życia w obrębie Republiki, ponieważ pozostaje „pierwszym miejscem socjalizacji, a często jedynym miejscem integracji i awansu społecznego". Realizacja tych zadań wymaga, by szkoła podlegała jasnym, acz specyficznym regułom. Tymczasem „w ciągu ostatnich kilku lat sytuacja uległa zmianie", ponieważ napięcia i konflikty tożsamościowe zaczęły uniemożliwiać „spokojne" przekazywanie wiedzy. Główną przyczyną napięć są nielegalne „żądania komunitarystyczne", takie jak: zakłócanie harmonogramu szkolnego powtarzającymi się absencjami z powodów religijnych, przerywanie lekcji bądź egzaminu z powodu modlitwy lub

[24] W składzie Komisji znalazły się następujące osoby: Mohammed Arkoun (historyk, islamolog), Jean Baubèrot (historyk laickości), Hanifa Cherifi (zajmująca się negocjacjami z uczennicami, noszącymi chusty), Jacqueline Costa-Lascoux (socjolog), Régis Debray (intelektualista, urzędnik), Michel Delebarre (parlamentarzysta), Nicole Guedj (prawniczka, polityk), Ghislaine Hudson (nauczycielka, dyrektorka liceum), Gilles Kepel (politolog), Marceau Long (były członek Rady Stanu, były przewodniczący komisji ds. obywatelstwa oraz HCI), Nelly Olin (była minister ds. środowiska), Henri Pena-Ruiz (filozof, zajmujący się kwestią laickości), Gaye Petek (urzędniczka, zajmująca się kwestiami migracji), Maurice Quenet (rektor Sorbony), Rene Remond (historyk, ekonomista), Raymond Soubie (właściciel agencji zasobów ludzkich, doradca rządu ds. społecznych i finansowych), Alain Touraine (socjolog) oraz Patrick Weil (socjolog).

postu, negowanie treści programów szkolnych, zwłaszcza z historii i biologii, przez uczniów lub ich rodziców, odmowa uczestniczenia w lekcjach ratownictwa lub wychowania fizycznego, w których biorą udział obie płcie oraz podważanie autorytetu nauczycielek, nie tylko przez uczniów, ale również przez ich rodziców[25].

Za symbol owych komunitarystycznych zamachów na neutralność republikańskiej szkoły Komisja uznała chustę muzułmańską. Przyznała wprawdzie, że chusta może pełnić różne funkcje – na przykład przyczyniać się do afirmacji indywidualnej tożsamości lub emancypacji – jednakże przede wszystkim uznała ją za przejaw przemocy, której ofiarami są młode dziewczyny, a sprawcą – ich wspólnota: „Młode dziewczęta są poddawane naciskowi, który ma ich zmusić do noszenia oznak religijnych. Otoczenie rodzinne i społeczne narzuca im wybór, który nie jest ich wyborem. Republika nie może zamknąć uszu na krzyki rozpaczy tych dziewcząt. Przestrzeń szkolna powinna być dla nich miejscem wolności i emancypacji". Jak zaznaczył w wywiadzie, udzielonym w maju 2004 roku, Bernard Stasi: „Rozpoczynając pracę, byliśmy przeciw [prawu, zakazującemu noszenia w szkołach publicznych symboli religijnych – R.W.]. Wysłuchawszy naszych świadków, mówiących o codziennych trudnościach, zmieniłem zdanie". Duże wrażenie na członkach Komisji wywarły przesłuchania dyrektorów szkół, przede wszystkim jednak przesłuchanie Kainy Benziane, jednej z założycielek stowarzyszenia Ani Dziwki, ani Podporządkowane (*Ni Poutes, ni Soumises*), której siostra została w październiku 2002 roku spalona żywcem przez gang nastolatków, ponieważ odmówiła noszenia chusty[26]. Z drugiej strony niezbyt pozytywne odczucia wywołało wystąpienie konwertyty ze Strasburga, lekarza Abdullaha Thomasa Millicenta, uważającego, że noszenie chust to dowód czystości moralnej oraz obowiązek każdej muzułmanki[27].

Uznano, że dotychczasowa jurysprudencja Rady Stanu jest niewystarczająca z kilku powodów. Po pierwsze, cała odpowiedzialność za podjęte decyzje o wyrzuceniu uczennic ze szkoły spadała na dyrektorów placówek edukacyjnych; po drugie, kiedy dochodziło do skierowania sprawy na drogę sądową, sędziowie nie byli w stanie jednoznacz-

---

[25] Rapport Stasi, s. 40–41.

[26] Postawy dziewcząt muzułmańskich z przedmieść w kwestii noszenia chusty ciekawie – choć w niezbyt uporządkowany sposób – przedstawiła T.D. Keaton w książce *Muslim girls and the Other France. Race, Identity, Politics&Social Exclusion*, Indiana University Press, Bloomington 2006. Keaton przeprowadziła serię pogłębionych wywiadów z młodymi muzułmankami.

[27] Teksty niektórych przesłuchań znajdują się na stronie Islam&Laïcité: http://www.islamlaicite.org/rubrique7.html.

nie zinterpretować znaczenia i funkcji oznak religijnych, a zwłaszcza ustalić granicy między oznaką ostentacyjną, noszącą znamiona presji, prowokacji lub prozelityzmu, a nieostentacyjną[28]. Dlatego też Komisja zaproponowała, by „w tekst ustawy, dotyczącej laickości, włączyć następującą regulację: 'W poszanowaniu wolności sumienia oraz odrębnego charakteru placówek prywatnych, związanych kontraktem, w szkołach, koledżach i liceach, ubiory i oznaki, manifestujące przynależność religijną lub polityczną, są zabronione. Każda sankcja jest proporcjonalna i może zostać powzięta, jeśli uczeń został poproszony o dostosowanie się do reguł'". Komisja podkreśliła, że „nie chodzi tu o tworzenie zakazu, lecz o ustalenie reguły wspólnego życia. Ta nowa reguła powinna być wyraźnie sformułowana i uwzględniona w regulaminach wewnętrznych oraz w programie przedmiotu wychowanie obywatelskie"[29].

1.4. Ustawa zakazująca noszenia ostentacyjnych oznak religijnych w szkole

Stanowisko Komisji Stasiego podzieliła, w raporcie, ogłoszonym 5 grudnia tegoż roku, obradująca równolegle parlamentarna komisja pod przewodnictwem Jeana-Louisa Debré. Komisja ta odbyła 26 posiedzeń i przeprowadziła 37 okrągłych stołów, w czasie których uzyskano opinię od ponad 120 ekspertów z różnych dziedzin, urzędników państwowych oraz nauczycieli. Raport końcowy z jej prac został podzielony na cztery części, zatytułowane:

1) „Czy noszenie oznak religijnych jest zgodne z francuską zasadą laickości?" W części tej obszernie omówiono koncepcję *laïcité* jako zasady, uświęconej przez historię i przez prawo oraz „oryginalny, wyjątkowy francuski model *laïcité*". Komisja doszła do wniosku, że francuskie modele urządzenia państwa i polityki integracji znajdują się w kryzysie. Istnieją dwie główne przyczyny tego stanu rzeczy: ewolucja społeczeństwa, które coraz bardziej ceni sobie indywidualizm i domaga się „prawa do różnicy" oraz „trudności zintegrowania w 'pakcie laickim' religii, która pierwotnie nie była jego stroną".

---

[28] Rapport Stasi, s. 31

[29] Rapport au nom de la Mission d'Information sur la question du port des signes religieux a l'école, Jean-Louis Debré, Assemblée Nationale, 5 Décembre 2003, dostępne na stronie: http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#mission. Na stronie tej znajduje się kompletne dossier z prac nad ustawą, zawierające jej propozycję, poprawki, ostateczny tekst oraz stenogramy wszystkich dyskusji.

2) „Manifestacje przynależności religijnej uwidaczniają trudności szkoły w pełnieniu jej funkcji integracyjnej". Szkoła powinna być miejscem nauki „wspólnego życia" oraz wektorem integracji społecznej, tymczasem właśnie w tej instytucji osłabienie zasady laickości jest najbardziej widoczne, a zarazem przynosi najwięcej szkodliwych konsekwencji.

3) „Reżim prawny, dotyczący noszenia oznak religijnych, nie gwarantuje wystarczającego poszanowania *laïcité* w placówkach szkolnych". Wnioski komisji parlamentarnej były zbieżne z tymi, do których doszli członkowie Komisji Stasiego: regulacje Rady Stanu są niewystarczające. Pomimo wprowadzenia pewnych ograniczeń co do noszenia oznak religijnych w szkole, dyrektorzy placówek edukacyjnych często nie dysponują możliwością ich zastosowania, „zwłaszcza w napiętej sytuacji i w świetle reflektorów mediów", wobec uczniów, którzy „być może są zmanipulowani i gotowi do konfliktu". Dyrektorzy szkół nie są w stanie stawiać czoła „żądaniom komunitarystycznym", trudno im również oceniać, które zachowania mają charakter prozelityzmu lub propagandy. Co więcej, trudno jest im prowadzić rozmowy koncyliacyjne, ponieważ uczennice „znają wyroki Rady Stanu i zajmują coraz bardziej zdecydowane stanowisko w obliczu tego problemu. Są otoczone przez prawników, doradców, różnych ludzi, wywierających nacisk".

4) „Ku potwierdzeniu przez prawo zasady *laïcité* w szkole". Ponownie uznano, że szkoła nie może być sceną, na której wysuwa się roszczenia tożsamościowe i polityczne, ponieważ jest ona kluczowym miejscem, w którym formuje się obywateli i uczy tolerancji. Rada zaakcentowała konieczność potwierdzenia laickości szkoły poprzez stworzenie nowego prawa, które potwierdzi specyficzną neutralność przestrzeni szkolnej, zakazując noszenia w jej obrębie oznak przynależności religijnej. „Większość członków komisji czuje, że milczenie ustawodawcy, jego wahania oraz podziały w tej kwestii będą interpretowane przez dużą część opinii publicznej jako przejawy słabości i niemocy, które tylko podkreślają atrakcyjność tez ekstremistów i derywatów komunitarystycznych".

Pod koniec stycznia 2004 roku zostało przedstawione parlamentarne sprawozdanie, dotyczące realizacji zasady laickości w szkołach podstawowych, liceach i koledżach, podsumowujące rekomendacje obu komisji[30]. Uznano w nim praktykę noszenia symboli religijnych za działa-

[30] Rapport au nom de la Commission des lois constitutionnelles, de la législation et de l'administration générale dela République sur le Projet de loi (No 1378) relatif à l'application du principe de laïcité dans les écoles, collèges et lycées publics, przygotowany przez Pascala Clementa, Assemblée Nationale, 28 janvier 2008. Dodatkowo par-

nie osłabiające integracyjną i formacyjną funkcję szkoły, podkreślając zarazem, że istniejące rozwiązania prawne, opierające się głównie na orzeczeniach Rady Stanu, są nieskuteczne, gdyż nie stanowią odpowiedniej zapory dla żądań rewindykacyjnych. Działając wedle zaleceń tych raportów, po trzydniowej debacie (3, 4 i 5 lutego), 10 lutego 2004 roku Zgromadzenie Narodowe przyjęło ustawę, zakazującą noszenia w szkołach publicznych „ostentacyjnych" oznak religijnych[31]. Artykuł 1 tego aktu prawnego wprowadził w kodeksie edukacyjnym następującą zmianę: „W szkołach, koledżach i liceach publicznych noszenie oznak lub ubiorów, za pośrednictwem których uczniowie ostentacyjnie manifestują przynależność religijną, jest zabronione. Zgodnie ze wcześniejszymi uregulowaniami, rozpoczęcie procedury dyscyplinarnej jest poprzedzone podjęciem dialogu z uczniem".

Za wprowadzeniem tego zakazu opowiedziała się zdecydowana większość partii politycznych. Ustawa została przegłosowana w Zgromadzeniu Narodowym 494 głosami za, przy 36 przeciwnych, a w senacie 276 głosami za, przy 20 przeciwnych. W czasie debaty w Zgromadzeniu Narodowym premier Jean-Pierre Raffarin stwierdził, że „dla islamu *laïcité* jest szansą stania się jedną z religii Francji (*une religion de France*)". Podkreślił, że nowa regulacja nie jest skierowana przeciwko żadnej społeczności ani religii, jest natomiast „sposobem zakreślenia granicy, pomiędzy tym, co jest akceptowalne, a tym co nie jest: jej ambicją jest udzielenie odpowiedzi tym, którzy chcieliby przedłożyć swoją przynależność do wspólnoty (*appartenance communautaire*) nad prawa Republiki. Ponieważ do państwa należy ochrona wolności sumienia, musi ono interweniować wówczas, gdy prozelityzm, zamykanie się w ramach własnej wspólnoty (*repli communautaire*), negacja równości między płciami, zagrażają owej fundamentalnej wolności, która jest zapisana w naszym pakcie republikańskim. W Republice religia nie może być i nie będzie projektem politycznym". Celem wprowadzenia zakazu miała być „skuteczniejsza walka z groźnymi komunitaryzmami". Przemawiający po premierze Pascal Clement, pełniący rolę posła-sprawozdawcy, również zaznaczył, że ustawa jest niezbędna, gdyż Francja nie może tolerować komunitaryzmu, który „redukuje jednostkę do jednej tożsamości

---

lament uwzględnił opinię komisji ds. kulturalnych, przygotowaną przez Jean-Michela Dubernarda.

[31] Ustawa weszła w życie pod nazwą Loi n°2004–228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.version consolidée au 28 mars 2008. Senat zatwierdził ją 3 marca, zaś prezydent podpisał 15 marca 2004 r.

– ponieważ stawia on partykularne interesy nad interes ogólny, ponieważ jest synonimem zamknięcia, a nie otwarcia i ponieważ osłabia narodową spójność".

Głosy sprzeciwu wobec ustawy dotyczyły trzech kwestii. Przede wszystkim zwracano uwagę na lakoniczność uregulowania (ustawa składała się z czterech artykułów, modyfikujących kodeks edukacyjny) i domagano się stworzenia „wielkiej ustawy laickiej". Część posłów sprzeciwiała się uwzględnieniu w ustawie nakazu prowadzenia przez dyrekcję szkoły dialogu z uczniem, jednakże sprawozdawca wyjaśnił, że „jest to okazja do wyjaśnienia sensu tego prawa, a przede wszystkim – sensu zasady *laïcité*. Trzeba przekonać ucznia, że przynależność do naszej kultury nie wyklucza ani przekonań osobistych, ani tradycji". Przede wszystkim jednak debatowano nad tym, czy należy wprowadzić zakaz noszenia „widocznych" (*visible*), czy też „ostentacyjnych" oznak religijnych. Chodziło tu również o rozróżnienie między oznaką *ostensible* a *ostentoitore*. Rozróżnienia tego nie da się przełożyć na język polski, również słowniki języka francuskiego uznają te słowa za synonimy, na co zwrócił uwagę w trakcie debaty François Bayrou; w różnicy tej chodziło o mniejszy lub większy stopień ostentacyjności. Ostatecznie Zgromadzenie pozostało przy sformułowaniu „ostentacyjna manifestacja", ponieważ istniały obawy – wyrażone we wspólnym artykule członków Komisji Stasiego, Marceau Longa i Patricka Weila – że wprowadzenie zakazu noszenia wszelkich „widocznych" (*visible*) oznak religijnych będzie sprzeczne z artykułem 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Obywatela z 1950 roku.

1.5. Kontrowersje wokół implementacji ustawy

Niejasność sformułowania „ostentacyjne" sprawiła, że minister edukacji François Fillon napotkał poważne trudności przy opracowywaniu okólnika z przepisami wykonawczymi do ustawy. Pierwszy projekt, który zezwalał na noszenie „tradycyjnych ubiorów" i pozostawał ambiwalentny w kwestii noszenia na przykład bandany na kształt chusty islamskiej, został ostro skrytykowany przez środowiska nauczycielskie. Ogłoszona 18 maja trzecia wersja regulacji spotkała się natomiast ze sprzeciwem ze strony organizacji muzułmańskich, zwłaszcza UOIF, która powołała nawet specjalny komitet pod nazwą „15 marca a wolność". Ostatecznie zakazane zostało noszenie „najbardziej ostentacyjnych" symboli religijnych: chust, zakrywających włosy i ramiona muzułmanek, kip przez

żydowskich chłopców, sikhijskich turbanów, „wielkich krzyży, noszonych przez niektórych chrześcijan" oraz innych symboli, manifestujących przynależność religijną. Dopuszczone zostało noszenie bardziej dyskretnych znaków religijnych w formie biżuterii: małych krzyżyków i medalików, „dłoni Fatimy" czy symboli Koranu. Okólnik nie zakazał noszenia części garderoby, powszechnie uważanych za młodzieżowe (*les accessoires et les tenues qui sont portés communément par des élèves en dehors de toute signification religieuse*), na przykład bandan, które jednak musiały być zdjęte z głowy na żądanie nauczyciela. Minister edukacji zalecał dyrektorom szkół angażowanie się w „dialog" – a nie, jak dotychczas, w „negocjacje"– z uczniami, nie dostosowującymi się do nowych wytycznych. W ostateczności uczeń mógł być usunięty ze szkoły. Okólnik przypominał, że misją szkoły jest wpajanie dzieciom podstawowych wartości Republiki, między innymi zasad jednakiej godności wszystkich ludzi, równości między kobietami i mężczyznami oraz wolności, dotyczącej również wyboru stylu życia. Podkreślono, że „obowiązki ucznia w odniesieniu do zasady laïcité nie ograniczają się do kwestii nie noszenia oznak przynależności religijnej": przekonania religijne nie dają mu również prawa do sprzeciwiania się treści programów nauczania, podważania autorytetu nauczyciela (bez względu na jego płeć) ani do „wybiórczych absencji" – dokument wyraźnie obwieszczał, że uczeń musi uczestniczyć we wszystkich zajęciach, zgodnie z harmonogramem nauczania[32].

Ustawa zaczęła obowiązywać wraz z początkiem roku szkolnego 2004/2005, w szczególnych okolicznościach. 20 sierpnia 2004 roku w Iraku porwano dwóch znanych francuskich dziennikarzy, Georgesa Malbrunota oraz Christiana Chesnota. Sześć dni później za pośrednictwem telewizji Al-Jazeera porywacze dali rządowi francuskiemu 48 godzin na wycofanie ustawy, zakazującej noszenia chust muzułmańskich w szkole, co wywołało we Francji ogromne oburzenie, również wśród organizacji muzułmańskich, które, ku zaskoczeniu, ale i ogromnemu zadowoleniu władz, dały popis lojalności wobec państwa francuskiego. Przedstawiciele Meczetu Paryskiego, FNMF oraz UOIF udali się do Bagdadu w celu prowadzenia negocjacji. Znany z dość radykalnych poglądów Mohammad Bechari (FNMF) oświadczył: „Ustawa nie jest deklaracją wojny przeciwko żadnej konkretnej wspólnocie religijnej. (...) Laickość to prze-

[32] Circulaire du 18 mai 2004. Respect de la laïcité. Port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics. Ministère de l'Intérieur. Dostępne na stronie: http://www.islamlaicite.org/article425.html.

strzeń, która pozwoliła nam (...) żyć razem, osobom religijnym czy też nie, muzułmanom i katolikom. Nadal istnieją różnice zdań co do nowej ustawy, ale wszyscy we Francji są przekonani, że walka może być prowadzona tylko w kraju – i środkami demokratycznymi"[33]. Thami Breze (UOIF) dodał nawet, że „świat arabski nie rozumie, o co chodzi w tej ustawie". Organizacje muzułmańskie zaapelowały również do muzułmańskich dziewcząt, by na znak solidarności z zakładnikami przyszły do szkoły bez chust. Stąd też pierwszego dnia w szkole zjawiło się jedynie 240 uczniów, noszących oznaki religijne. Później liczba ta wzrosła do 639 uczniów (wśród nich znalazło się dwoje uczniów katolickich, noszących krzyże i jedenastu uczniów sikhijskich, upierających się przy noszeniu turbanów), przy czym 82% tych przypadków miało miejsce w sześciu szkołach. Za pomocą dialogu udało się rozwiązać 592 przypadków spornych, przy czym 496 uczennic zrezygnowało z noszenia chust, a 71 zdecydowało się na podjęcie nauki korespondencyjnej. W raporcie dla ministra edukacji zaznaczono, że w porównaniu do roku szkolnego 1994/1995 zaobserwowano niemal pięciokrotny spadek liczby przypadków noszenia chust (z 3000 do 639)[34].

2. Gallikanizacja islamu: rola władz publicznych w organizowaniu reprezentacji „islamu francuskiego"

W raporcie z 1995 roku, pod tytułem *Więzy kulturowe i integracja*, Wysoka Rada ds. Integracji uznała, że jedną z fundamentalnych przeszkód w integracji muzułmanów jest „słabe zorganizowanie islamu francuskiego". „Źródła integryzmu leżą za granicą, a nie w społeczności francuskiej. Jeśli meczety (miejsca kultu) i imamowie opowiadają się za integryzmem, wierzący nie mają dostępu do islamu umiarkowanego, wolnego od wpływów zewnętrznych". Stąd też „nie tylko zadaniem (*devoir*) państwa, lecz również jego obowiązkiem politycznym (*obligation politique*), jest wsparcie islamu w procesie organizacji, bez wyręczania go w tym i przy uwzględnieniu zasady laickości Republiki". Dalej Rada

[33] C. Wyatt, *Hostage crisis calms headscarf row*, „BBC News", 2 September 2004, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/europe/3623166.stm.

[34] H. Cherifi, *Le port de signes*... Raport oparto na danych ilościowych ze szkół oraz na wynikach inspekcji w czterech szkołach: w Strasburgu, Caen, Créteil i w Lyonie.

stwierdziła, że federacja muzułmanów francuskich, będąca nośnikiem islamu „pokojowego", może „pełnić funkcje integracji i regulacji problemów społecznych, wynikających z codziennej praktyki islamu"[35].

Władze francuskie uznały zatem, że główną przeszkodą w integracji muzułmanów jest fakt, że islam, w odróżnieniu od katolicyzmu, judaizmu i protestantyzmu, nie był ujęty w ramy stosunków wyznaniowych, opierających się na systemie, wypracowanym w okresie rządów napoleońskich. Zgodnie z francuskim modelem stosunków wyznaniowych, Rada Biskupów, Federacja Protestancka i Centralny Konsystorz reprezentują poszczególne wyznania wobec państwa i służą jako organy konsultacyjne w regulowaniu życia religijnego, m.in. w kontrolowaniu działania kapelanów w więzieniach i szpitalach oraz organizacji publicznych ceremonii. Państwo subsydiuje związane kontraktem szkoły wyznaniowe i finansuje utrzymanie budynków sakralnych, wybudowanych przed 1905 rokiem. W roku 1905, gdy w życie wchodziła Ustawa o rozdziale państwa i Kościołów, we Francji przebywała zaledwie garstka muzułmanów. Od roku 1926 symboliczną funkcję reprezentanta islamu pełnił wprawdzie Meczet Paryski, jednakże wraz z pojawieniem się na scenie organizacji o innych afiliacjach etnicznych i reprezentujących inne nurty islamu, zaczął on tracić wpływy, zwłaszcza wśród drugiego i trzeciego pokolenia imigrantów. Rząd francuski utracił partnera do rozmów w momencie, gdy kwestia integracji muzułmanów stawała się palącym problemem społecznym i politycznym. Dlatego też od końca lat 80. kolejni ministrowie spraw wewnętrznych, mający w swej gestii również kwestie wyznaniowe, starali się odgórnie stworzyć organ, który mógłby „symbolizować islam francuski"[36].

2.1. Od CORIF-u po Kartę Wyznania Muzułmańskiego

Zadanie to nie należało do łatwych, głównie z powodu silnych podziałów etnicznych wśród francuskich muzułmanów. Główna przeszkoda wynikała jednakże z faktu, iż charakterystyczną cechą islamu, zwłaszcza sunnickiego, jest brak wyodrębnionej warstwy hierarchicznie zorganizowanego

[35] HCI, Les liens culturelles…, s. 26.

[36] Zob. C. de Galembert, *France et Allemagne: l'islam à l'épreuve de la dérégulation étatique du religieux* [w:] R. Leveau, K. Mohsen-Finan, C. Wihtol de Wenden (eds.), *L'islam en France et en Allemagne, La documentation française*, Paris 2001, s. 81–96; oraz F. Frégosi, *France: le culte musulman et la République, la régulation publique de islam dans un cadre laïque*, [w:] ibidem, s. 63–71.

duchowieństwa. Alimowie czy imamowie są po prostu ludźmi uczonymi w prawie koranicznym, zaś zbiorowe modlitwy w meczecie może prowadzić każdy dorosły mężczyzna. Wymóg stworzenia jednolitego przedstawicielstwa został więc wspólnocie francuskich muzułmanów narzucony z zewnątrz. Mimo to już w 1989 roku minister spraw wewnętrznych Pierre Joxe doprowadził do utworzenia muzułmańskiego ciała doradczego – Rady Refleksji nad Islamem we Francji (*Conseil de Reflexion sur l'Islam en France,* CORIF). Rolą tego organu było doradzanie ministerstwu w kwestiach, związanych z praktycznymi aspektami wiary muzułmańskiej. Ponadto miał on ustalać wspólny dla wszystkich muzułmanów we Francji początek świętego miesiąca ramadanu, proponować techniczne rozwiązania, dotyczące kwestii uboju rytualnego oraz muzułmańskich pochówków, tudzież zastanowić się nad przyszłym kształtem organizacji wyznania muzułmańskiego. Radzie nie przyznano oficjalnego statusu doradczego, jednakże jej spotkania odbywały się w siedzibie ministerstwa spraw wewnętrznych. Skład Rady, mający odzwierciedlać zróżnicowanie regionalne i etniczno-narodowe francuskiego islamu, został skompletowany w następujący sposób: minister powołał sześciu znanych imamów, ci zaś mianowali kolejnych dziewięciu członków. Dzięki temu ciało to miało zachowawczy charakter, a Meczetowi Paryskiemu udało się zachować dominującą pozycję. Spotkało się to jednak z rosnącym niezadowoleniem pozostałych organizacji muzułmańskich we Francji i ostatecznie przyczyniło się do rozwiązania Rady w 1994 roku.

Niepowodzenie CORIF-u nie zniechęciło następcy Joxe'a, Charlesa Pasqua. Postanowił on podtrzymać poparcie dla Meczetu Paryskiego, wzmocnił też jego pozycję, przyznając mu wyłączne prawo do wydawania pozwoleń na halalowy ubój zwierząt. Za zachętą ministerstwa w 1995 roku rektor Meczetu Dalil Boubaker stworzył *Kartę Wyznania Muzułmańskiego we Francji*, która miała stanowić rodzaj kontraktu między muzułmanami a władzami publicznymi. W artykule 2. tego dokumentu stwierdzono, iż „muzułmanie, mieszkający we Francji, mają różne pochodzenie, ale czują powołanie do jednoczenia się i organizowania, przy poszanowaniu swych wzbogacających odrębności". W artykule 4. potwierdzono wagę wartości republikańskich, zaznaczając, że „spójność społeczna i jedność narodowa Francji nie opierają się na przynależności etnicznej czy religii, lecz na woli wspólnego życia oraz wspólnego uznawania zasad Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, a także wartości republikańskich. Muzułmanie, żyjący we Francji, niezależnie od tego, czy mają obywatelstwo francuskie, żyją w niej z wyboru i są świadomi, że ich uczestnictwo we wspólnocie narodowej daje im prawa, lecz na-

kłada na nich również obowiązki". Rozdział 3. Karty został natomiast poświęcony organizacji instytucji przedstawicielskich francuskich muzułmanów. Meczety miały być apolityczne i neutralne (art. 15.), zaś organizacją życia religijnego wyznawców islamu miała się zajmować specjalna komisja, podlegająca Radzie (art. 16.). Ugruntowano pozycję imama, który miał stać się reprezentantem swojej wspólnoty, odpowiedzialnym za kontakty z władzami publicznymi i przedstawicielami innych wyznań (art. 21.). Przewidziano również utworzenie hierarchicznej struktury konferencji na poziomie regionalnym oraz Rady Przedstawicielskiej Muzułmanów Francji na poziomie narodowym (art. 22., 23. oraz 24.). Artykuł 26. podsumowywał: „Wyłonienie się islamu francuskiego i jego formalne włączenie do wspólnoty narodowej na tej samej zasadzie, jak innych wyznań, zależy od istnienia instytucji przedstawicielskich wobec władz publicznych i innych przedstawicieli społeczeństwa francuskiego". Rozdział 4., zatytułowany „Islam i Republika", podkreślał przywiązanie muzułmanów do Republiki, „o czym świadczą liczne groby na cmentarzach wojskowych" (art. 27). Artykuły 29. i 30. zawierały ponowne uznanie wartości i praw republikańskich, zwłaszcza neutralności religijnej państwa. Istotne stwierdzenia znalazły się również w artykule 31., w którym zaznaczono, że „harmonijna integracja (...) wymaga podjęcia ze strony władz publicznych działań, ułatwiających tworzenie miejsc kultu, powoływanie kapelanów, pochówki muzułmańskie oraz tworzenie związanych kontraktami szkół prywatnych"[37].

Karta spełniała wszystkie wymagania, stawiane muzułmanom przez państwo francuskie: potwierdzała ich lojalność wobec wartości republikańskich i zapowiadała utworzenie odpowiedzialnego za kwestie wyznania muzułmańskiego partnera do dialogu. W 1995 roku pod egidą Meczetu powołano Narodową Koordynację Muzułmanów Francji (*Coordination nationale des musulmans de France*, CNMF). Inicjatywa Meczetu nie spotkała się z entuzjazmem pozostałych ugrupowań muzułmańskich: podpisania Karty odmówiła między innnymi szybko rosnąca w siłę Unia Organizacji Muzułmańskich Francji (UOIF). Niezbyt przychylnie odniósł się też do niej również następca Pasqua, Jean-Louis Debré (urzędował w okresie maj 1995–czerwiec 1997), który uważał, że państwo nie ma prawa odgórnie ingerować w funkcjonowanie wyznań, dlatego też zakończył konsultacje oraz odebrał Meczetowi Paryskiemu monopol na ubój halalowy.

---

[37] D. Boubaker, *Chartre du culte musulman en France*, 10 décembre 1995, dostępne na stronie Meczetu Paryskiego: http://www.mosquee-de-paris.org/spip.php?article98.

2.2. Al-Istichara

Do idei konsultacji powrócił kolejny minister spraw wewnętrznych, Jean-Pierre Chevènement (urzędował od czerwca 1997 do sierpnia 2000), deklarując, że przyświeca mu ten sam cel, co jego poprzednikom: „wspieranie afirmacji islamu francuskiego". Postanowił on jednakże zapewnić większą reprezentatywność ewentualnego organu przedstawicielskiego, a ponadto uznał, że rola państwa powinna się sprowadzać do stwarzania ułatwień oraz oferowania dobrych usług. Podzielał przy tym opinię swego doradcy Alaina Billona, iż w przypadku islamu „anarchia sprzyja ugrupowaniom najlepiej zorganizowanym, którym z kolei najbliżej do fundamentalizmu"[38]. Wykorzystując dobre osobiste kontakty ze światem francuskiego islamu, w październiku 1999 roku zaprosił on do udziału w konsultacjach – „przy stole Republiki" – kilkunastu ważnych aktorów sceny muzułmańskiej we Francji, nie wykluczając organizacji, uznawanych za radykalne i dotychczas pomijanych:

- Sześć największych meczetów: stowarzyszone z UOIF meczety z Évry, Mantes-la-Jolie i z Marsylii, Wielki Meczet Paryski i stowarzyszony z nim meczet z Lyonu oraz najstarszy leżący na terytorium państwa francuskiego meczet Saint-Denis z Reunionu. Udziału w konsultacji odmówił siódmy zaproszony meczet, Ad da'wa z Paryża, na którego czele stał wpływowy imam Larbi Kechat.
- Największe organizacje muzułmańskie: Unię Organizacji Muzułmańskich Francji (UOIF), Krajową Federację Muzułmanów Fran-

[38] Zob. A. Boyer, *La place et l'organisation du culte musulman en France*, „CAIRN, Études", 2001/12, Tome 395, s. 619–629. Zob. również N. Dollé, *Qui representera les musulmans de France*?, „Le Monde Diplomatique", Janvier 2002, dostępne na stronie: http://www.monde-diplomatique.fr/2002/01/DOLLE/16026. Kwestii tworzenia Konsultacji oraz CFCM został również poświęcony jeden z numerów pisma „French Politics, Culture and Society", Vol. 23, No. 1, 2005. Znalazły się w nim między innymi następujące artykuły: Alain Billon, Les fondements idéologiques et les choix de la Consultation (s. 23–36), Jonathan Laurence, From the Élysée Salon to the Table of the Republic: State-Islam Relations and the Integration of Muslims in France (s. 37–64), Vianney Sevaistre, Les relations entre le Conseil français du culte musulman (CFCM) et l'État: Quelle nature? (s. 66–75), Claire de Galembert, Mustapha Belbah, Le Conseil français du culte musulman à l'épreuve des territoires (s. 76–86), Pierre Joxe, L'organisation de l'islam en France: l'exemple de la Fédération protestante peut-il être utile? (s. 110–114), Fouad Alaoui [przedstawiciel UOIF – R.W.], Le CFCM, réalité et conditions de réussite (s. 115–117). Zamieszczono w nim ponadto relacje z dwóch debat: Réussir les objectifs de l'État et de la religion organisée: les limites de la représentation: Débat (Gilles Kepel, Fouad Alaoui, Dounia Bouzar, Vianney Sevaistre; s. 122–129) oraz L'imposition de l'État? Débat (Jonathan Laurence, Alain Billon, Michèle Tribalat, Alain Boyer, Aslam Timol; s. 119–121).

cji (FNMF), Zaproszenie i Misję dla Wiary i Praktyki, *Tabligh Daoua il Allah*, Francuską Federację Stowarzyszeń Muzułmańskich z Afryki, Komorów i Antyli oraz Unię Turecko-Muzułmańską Spraw Teologicznych we Francji (*Union turco-islamique d'affaires théologiques en France*).

- Uznane przez rząd autorytety, reprezentujące umiarkowane oblicze islamu. Byli to: Saada Mamadou Ba (etnolog, związany z CNRS); Soheib Bencheikh (związany z Meczetem Paryskim mufti Marsylii); Khaled Bentounes (przywódca suficki); Michel Chodkiewicz (zastąpiony przez Erica Geoffroya, uczonego, sufiego); Bétoule Fekkar-Lambiotte (przewodnicząca stowarzyszenia *Terres d'Europe*) oraz Mohsen Ismail (teolog).

Przed konsultacją, określaną również arabskim mianem *Al-Istichara*, ministerstwo postawiło dwa zadania. Po pierwsze, miała ona doprowadzić do włączenia wyznania muzułmańskiego w ramy prawne, strukturyzujące stosunki między władzami publicznymi a wyznaniami, zgodnie z ustawą z 1905 roku. Po drugie, miała uczynić pierwszy krok w kierunku utworzenia krajowej reprezentacji muzułmanów, która pomogłaby rozwiązać problemy, związane z praktykowaniem islamu we Francji: kwestie duchownych (funkcje, kształcenie, kapelaństwo), finansowania (zbieranie podatku – *zakatu*, finansowanie zewnętrzne, podatek od uboju rytualnego, utrzymanie imamów, subwencje ze strony państwa, problemy, związane z ubojem rytualnym, a także kwestie obecności muzułmanów w mediach publicznych oraz pielgrzymek do Mekki[39].

28 stycznia 2000 roku strony konsultacji wraz z ministrem spraw wewnętrznych podpisały dokument, zatytułowany *Reguły i zasady prawne, rządzące stosunkami między władzami publicznymi a muzułmańskimi władzami religijnymi we Francji* (*Principes et fondements juridiques régissant les rapports entre les pouvoirs publics et le culte musulman en France*). Był on oparty na tekście, przedstawionym przez Biuro Wyznań ministerstwa, który pierwotnie nosił tytuł *Deklaracja intencji, odnoszących się do praw i obowiązków wyznawców islamu we Francji*, lecz został on zmieniony pod wpływem oskarżeń o narzucanie muzułmanom testu lojalności wobec Republiki. W preambule tego dokumentu znajdowało się „uroczyste potwierdzenie przywiązania ugrupowań i organizacji muzułmańskich do podstawowych zasad Republiki Francuskiej",

[39] Déclaration de M. Jean-Pierre Chevènement, ministre de l'intérieur, sur l'organisation du culte musulman en France, Paris le 20 avril 2000. Tekst dostępny na sygnowanej przez La documentation française stronie Vie Publique.Fr, archiwizującej teksty przemówień publicznych: http://www.vie-publique.fr/cdp/003001170.html.

między innymi do zasady laickości, potwierdzonej w pierwszym artykule Konstytucji oraz regulacji ustawy z 1905 roku. Podkreślono w nim, że muzułmanie, podobnie jak wyznawcy innych religii, mają prawo do tworzenia stowarzyszeń religijnych, w myśl ustawy z 1905 roku, z zastrzeżeniem, że mogą one pełnić funkcje wyłącznie religijne, takie jak przeprowadzanie ceremonii religijnych, kupowanie i utrzymywanie budynków oraz kształcenie i utrzymywanie osób duchownych. Przewidziano, iż „stowarzyszenia te mogą, zgodnie z własnymi statutami, „podjąć decyzję o połączeniu się i utworzeniu jednego ciała, reprezentującego muzułmanów na poziomie narodowym, na wzór innych religii we Francji" (Rozdział I). Rozdział II dotyczył budowy meczetów i miejsc kultu: zaznaczono w nim, że chociaż władze publiczne nie mogą bezpośrednio finansować ich wznoszenia, to na przykład władze lokalne mogą żyrować kredyty, zaciągane na ten cel, lub wyznaczać korzystne stawki dzierżawy gruntu. W rozdziale III uznano specyfikę islamu w kwestii braku oficjalnej struktury organizacyjnej: muzułmanie sami mieli decydować, jakie zasady określają status duchownego muzułmańskiego oraz komu należy się ten tytuł. Podkreślono jednakże, że „byłoby pożądane, żeby byli oni w większości obywatelami francuskimi" oraz przypominano o obowiązku zachowania neutralności politycznej kazań i wykładów religijnych. Rozdział IV dotyczył kapelanów muzułmańskich, którzy mieli być wyznaczani przez unię muzułmańskich stowarzyszeń religijnych oraz posiadać te same prawa i obowiązki, co kapelani innych religii. Następny rozdział zajmował się kwestiami „prywatnych instytucji edukacyjnych", które, po podpisaniu kontraktu z państwem, miały podporządkować się ogólnie obowiązującym regułom finansowym, administracyjnym i pedagogicznym, zwłaszcza w kwestii programów nauczania. Rozdział VI dotyczył muzułmańskich kodów ubraniowych oraz nakazów żywieniowych i stwierdzał, iż „użytkownicy określonych usług publicznych, zwłaszcza państwowych usług edukacyjnych, muszą przestrzegać pewnych reguł, nakreślonych w wyrokach Rady Stanu". Zaznaczono, że instytucje publiczne mogą oferować jedzenie halalowe, a także, że rytualny ubój zwierząt musi być zgodny ze standardami sanitarnymi. Rozdział VII zajmował się kwestiami muzułmańskiego pochówku: „cmentarze muszą przestrzegać zasad neutralności, choć groby mogą nosić religijne symbole i oznaki, o ile nie zdradzają one przynależności religijnej zmarłego (...). Jednakże merowie mogą zezwolić na grupowanie grobów muzułmanów, pod warunkiem, że nie są one fizycznie oddzielone od reszty cmentarza oraz przy poszanowania reguł sanitarnych". Ostatni rozdział przewidywał, że urzędnicy publiczni mogą otrzymać dni wolne w celu

świętowania trzech najważniejszych muzułmańskich świąt religijnych[40]. Jak widać, ów kontrakt między państwem a islamem na terenie Francji miał regulować wszystkie dziedziny muzułmańskiej praktyki i przewidywał – w niemałym stopniu – akomodację muzułmańskich żądań, co jednak było obwarowane formalnym uznaniem przez organizacje muzułmańskie reguł funkcjonowania Republiki.

2.3. Powstanie Francuskiej Rady Wyznania Muzułmańskiego

Proces budowy *Al-Istichiary* kontynuował kolejny minister spraw wewnętrznych, Daniel Vaillant (urzędował od sierpnia roku 2000 do maja 2002): w maju 2001 roku podpisane zostało ramowe porozumienie, w którym przewidziano utworzenie komitetów, mających określić okręgi wyborcze, zasady głosowania i statut przyszłej Rady. Jednakże przeprowadzenie wyborów skutecznie blokował Meczet Paryski, bojący się utraty swej dominującej pozycji.

Wyjść z tego impasu udało się dopiero kolejnemu ministrowi, Nicolasowi Sarkozy'emu, który objął urząd w czerwcu 2002 roku. Sarkozy był szczerze przekonany o konieczności stworzenia instytucji, reprezentującej francuskich muzułmanów. Uważał również, że jego poprzednicy popełnili błąd, faworyzując Meczet Paryski i „wygrywając jedne organizacje przeciwko innym", gdyż rezultatem tych działań było powstanie dwóch nurtów islamu we Francji: islamu oficjalnego (*official*), pod egidą Wielkiego Meczetu Paryskiego, który „działał uspokajająco", ale nie reprezentował rzeczywistości muzułmańskiej na przedmieściach, oraz islamu nieoficjalnego (*officieux*), który „niepokoił, ale o którym się nie rozmawiało", reprezentowanego przez UOIF. Według Sarkozy'ego korzystali na tym jedynie ekstremiści, rozwijający islam „utajony", „piwniczny", dążący do podważenia zasad rządu i, jak się wyraził, „naszych fundamentalnych wartości". Stanowczo odrzucił interpretację laickości, proponowaną przez zwolenników laickości wojującej, stwierdzając, że państwo nie może wprawdzie ingerować w kwestie dogmatyczne, ale nie może również całkowicie ignorować kwestii religijnych, gdyż „codziennie staje wobec zagadnień, dotyczących budynków o przeznaczeniu religijnym, kapelanów, nakazów alimentacyjnych, czy pochówku". Uznał ponadto, że pomoc państwa dla procesu organizowania się islamu nie

[40] Principes et fondements juridiques régissant les rapports, 28 janvier 2000. Tekst dostępny na stronie: http://www.aceiweb.org/charte.htm.

stoi w sprzeczności z zasadą laickości i osobiście zaangażował się w rozstrzyganie sporów między organizacjami muzułmańskimi. W grudniu 2002 roku zorganizował konferencję w zamku w Nainville-les-Roches, na której spotkali się uczestnicy konsultacji. W trakcie nadzorowanych przez niego wielogodzinnych negocjacji ustalono datę i sposób przeprowadzenia wyborów do Francuskiej Rady Wyznania Muzułmańskiego (*Conseil Français du culte musulman*, CFCM). Przyjęto również zgłoszoną przez Sarkozy'ego propozycję utworzenia lokalnej struktury w postaci Regionalnych Rad Wyznania Muzułmańskiego (*Conseil régionaux du culte musulman*). Minister doszedł bowiem do wniosku, że „prefekt, czy mer wielkiego miasta, potrzebują lokalnych partnerów do dialogu"; uważał ponadto – jak się okazało, zasadnie – że na poziomie lokalnym łatwiej będzie o współpracę między poszczególnymi organizacjami, gdyż „podziały są tam słabsze"[41].

Wybory odbyły się między 6 a 13 kwietnia 2003 roku. Każdy meczet, który chciał w nich uczestniczyć, dysponował pewną liczbą „wielkich elektorów", przyznaną na podstawie wielkości przestrzeni modlitewnej. Ostatecznie wzięło w nich udział 995 z 1316 meczetów, przy czym zdecydowana większość z 4042 elektorów reprezentowała wielkie meczety[42]. Następnie elektorzy wybrali stu pięćdziesięciu członków zgromadzenia ogólnego CFCM, w skład którego weszło również czterdziestu przedstawicieli federacji i stowarzyszeń oraz wielkich meczetów, a także dziesięć osób, zaproponowanych przez rząd. 3 maja 2003 roku odbyło się pierwsze zebranie CFCM, na którym przyjęto statut, zgodnie z którym Rada była stowarzyszeniem, działającym zgodnie z ustawą z 1901 roku. Na jej czele stanęła Rada Administracyjna, składająca się z 64 członków: 41 z nich było wybieranych bezpośrednio przez zgromadzenie ogólne, 17 reprezentowało federacje i wielkie meczety, zaś 6 było kooptowanych przez rząd. W kadencji 2003/2005 jej skład przedstawiał się podobnie, jak w przypadku Konsultacji, z tym że w gronie ekspertów miejsce Bétoule Fekkar-Lambiotte zajęła Dounia Bouzar, zaś wśród organizacji na miejsce Unii Turecko-Muzułmańskiej wszedł Komitet Koordynacyjny Muzułmanów Tureckich we Francji (*Comité de Coordination des Mu-*

[41] Swoje poglądy na temat islamu, stosunków między państwem a wyznaniami, a także opis tworzenia CFCM, Nicolas Sarkozy przedstawił w książce *La République, les religions, l'espérance*, *Entretiens avec Thibaud Collin et Phillipe Verdin*, CERF, Paris 2004.

[42] Taką liczbę podaje Nicolas Sarkozy, natomiast Jonathan Laurence i Justin Vaisse przytaczają liczbę 992 meczetów z 1126 w 2003 r. i 1221 w 2005 r., zob. tychże, *Integrating Islam. Political and Religious Challenges in Contemporary France*, Brookings Institute Press, Washington, s. 150.

sulmans Turcs de France). Na czele Rady stanął rektor Meczetu Paryskiego Dalil Boubaker, zaś wiceprzewodniczącymi zostali Fouad Alaoui (UOIF) oraz Mohammad Bechari (FNMF).

2.4. Funkcje Francuskiej Rady Wyznania Muzułmańskiego (CFCM)

Tej ostatniej próbie utworzenia reprezentacji islamu we Francji, opisanej szczegółowo przez Sarkozy'ego w książce *Republika, Religie, Nadzieja*, warto przyjrzeć się bliżej. CFCM, podobnie jak poprzednim tego typu ciałom, przydzielono funkcje doradcze. Sarkozy dobitnie podkreślił, że nie jest ona parlamentem, reprezentującym francuskich muzułmanów, gdyż „muzułmanie, tak, jak inni obywatele, są reprezentowani przez instytucje republiki. CFCM zajmuje się tylko tym, co przynależy do kwestii kultu", gdyż w innym przypadku „mielibyśmy do czynienia z komunitaryzmem". Mimo to, rząd prosił ją o zajęcie się takimi kwestiami, jak konflikt bliskowschodni, przestępczość w miastach, czy terroryzm islamski, gdyż według Biura Wyznań w ministerstwie spraw wewnętrznych „są to kwestie, związane z islamem, chociaż nie dotyczą bezpośrednio praktykowania religii".[43]

Rada miała się zajmować wszystkim kwestiami praktycznymi: organizować działalność kapelanów muzułmańskich w instytucjach publicznych, nadzorować ubój halalowy (wydawanie certyfikatów, regulowanie opłat), ustalać datę Aid-el-Kebir oraz początku ramadanu, prowadzić kształcenie imamów i rozwiązywać ewentualne spory między organizacjami. W obrębie Rady zostały utworzone różne grupy robocze, zajmujące się, poza wymienionymi kwestiami, m.in. tworzeniem miejsc modlitwy, kontaktami z mediami, organizowaniem pielgrzymek do Mekki (w tym negocjowaniem wiz i kwot wjazdowych z Arabią Saudyjską, polecaniem zaufanych przewoźników oraz zapewnianiem opieki nad pielgrzymami na miejscu). Po osiągnięciu konsensusu w obrębie danej grupy roboczej, miał być tworzony raport z rekomendacjami, przesyłany następnie do odpowiedniego ministerstwa.

Ukrytą funkcją CFCM było wspieranie umiarkowanych odłamów islamu. Krytykowane przez wiele środowisk włączenie do Rady UIOF-u Sarkozy uznał za okazję do stępienia ostrza radykalnej retoryki tej orga-

[43] M. Fernando, *The Republic's 'Second Religion': Recognizing Islam in France*, „Middle East Report", Vol. 235, No. 1, 2005, dostępne na stronie http://www.merip.org/mer/mer235/fernando.html.

nizacji, a w połączeniu z działaniami, skierowanymi na poprawę warunków życia francuskich muzułmanów, za sposób „odebrania ekstremistom podstawowych argumentów".

CFCM miała być przede wszystkim partnerem dla rządu francuskiego, zdolnym do legitymizacji paktu laickiego oraz instrumentem wpajania muzułmanom reguł tego paktu. Liczono również, że za jej pośrednictwem dokona się swoista „gallikanizacja" islamu, przejście od „islamu we Francji" (*Islam en France*) do „islamu francuskiego" (*Islam de France*), będącego religią „europejską", to jest akceptującą rozdział między władzą świecką a władzą duchowną. Rząd francuski uznał, że islam, podobnie jak inne religie, obecne we Francji, musi podjąć trud dostosowania się, ograniczyć swoje pole działania do kwestii doktrynalnych i rytualnych, a tym samym zrezygnować z prób wywierania nacisku na państwo, chociaż sam Nicolas Sarkozy zarezerwował dla religii bliżej niezdefiniowaną sferę „nadziei", widząc w niej źródło motywacji do działania politycznego oraz czynnik, mogący wzmocnić spójność społeczną[44]. Ilustracją rzeczywistego wpływu CFCM na decyzje, podejmowane przez władze francuskie, jest fakt, że rząd francuski wprawdzie zwrócił się do Rady o opinię w kwestii noszenia chust muzułmańskich w szkole, jednakże zignorował jej odpowiedź, głoszącą, iż jest to obowiązek każdej muzułmanki.

Pomimo ściśle i wąsko zakreślonych kompetencji, w ciągu pięciu lat swego istnienia Rada nie była w stanie realizować przypisanych jej zadań. Jej funkcjonowanie utrudniały bowiem ciągłe konflikty między wchodzącymi w jej skład organizacjami, podsycane przez wspierające je rządy Maroka, Algierii i Turcji. W czasie pierwszej kadencji Rada kilkakrotnie stała na krawędzi rozpadu, zaś wybory na drugą kadencję były blokowane przez Meczet Paryski, który domagał się uwzględnienia innych kryteriów wyborczych niż wielkość meczetu. Wówczas władze francuskie poczuły się zobowiązane do podjęcia interwencji: dzięki intensywnym negocjacjom, prowadzonym przez ówczesnego ministra spraw wewnętrznych Dominiqua Villepina, udało się ustalić termin wyborów na czerwiec 2005 roku. Wybory te w pewnym stopniu zmieniły układ sił w obrębie Rady. Wzięło w nich udział 1230 meczetów i domów modlitwy, co dało łącznie 5219 wielkich elektorów. Funkcję prezydenta nadal pełni Dalil Boubaker, zaś reprezentantem UOIF na stanowisku wiceprezydenta jest Fouad Alaoui. Z ramienia FNMF Mohammeda Bechariego zastąpił Abdellah Boussouf. W Radzie Administracyjnej FNMF zyskała o trzech przedstawicieli więcej, Wielki Meczet Paryski o czterech, UOIF stracił trzech przedstawicieli, zaś Komitet Koordynacyjny, reprezen-

[44] N. Sarkozy, *La République*…, s. 69–78.

tujący muzułmanów pochodzenia tureckiego – dwa miejsca. W Radach Regionalnych największy sukces odnotował Komitet, który zdobył przewagę w czterech regionach (poprzednio w jednym), zaś największą porażkę poniósł UOIF, który zdobył przewagę w zaledwie sześciu regionach (poprzednio w jedenastu). Zmiana układu sił nie przełożyła się na uspokojenie sporów: Rada wciąż nie rozwiązała jednoznacznie kwestii kapelanów muzułmańskich w armii. Obecnie coraz większym problemem staje się niedostateczna reprezentacja w łonie Rady drugiego i trzeciego pokolenia muzułmanów, wynikająca z faworyzowania wielkich meczetów w procesie wyborczym. Francuska badaczka Sophie Maurer twierdzi jednakże, że „w żadnej mierze nie jest to przypadek. Od samego początku istnienia CFCM, wspólnym celem władz publicznych i wielkich federacji było sprawienie, by CFCM stało się ciałem przedstawicielskim wiary muzułmańskiej, a nie szerszej wspólnoty muzułmańskiej”[45]. Spory co do wyborów, mających się odbyć 8 czerwca 2008 roku, są tak zajadłe, że 3 maja tego roku Meczet Paryski ogłosił wycofanie się z CFCM. Reasumując, rząd francuski, tworząc CFCM, osiągnął swój cel, którym było powołanie „reprezentacji islamu francuskiego”, mającej parafować reguły paktu laickiego, co nie zmienia jednak faktu, że Rada jest organem fasadowym.

3. Od islamu we Francji do islamu francuskiego: państwo francuskie a budowa meczetów i edukacja muzułmańska

3.1. Działania państwa na rzecz ułatwienia budowy meczetów

Instytucjonalizacja islamu we Francji przejawiała się między innymi tworzeniem miejsc kultu. Pierwsze meczety powstawały na terenie fabryk i hoteli robotniczych. W latach 80. muzułmanie zaczęli dążyć do budowania nowych meczetów lub modernizacji starych, co stało się możliwe dzięki uzyskaniu funduszy od bogatych państw naftowych. Bu-

[45] S. Maurer, *Muslim Worship in France: Practical Stakes and Response of Public Actors*, s. 15, dostępne na stronie: http://www.newschool.edu/icmec/GMF%20paper%20OK.pdf.

dowanie nowych meczetów miało wymiar symboliczny: było oznaką sedymentacji społeczności imigranckich, a od strony religijnej, uznania państw zachodnich za obszar pokoju bądź kontraktu, według którego muzułmanie mogą żyć i praktykować swoją religię. Przedsięwzięcia te często nie spotykały się z pozytywną reakcją władz lokalnych oraz społeczeństwa francuskiego. Niektóre samorządy nie wydawały pozwoleń na wybudowanie lub przekształcenie budynku, zasłaniając się prawem urbanistycznym. W sierpniu 1989 roku oburzenie muzułmanów w całej Francji wywołało zburzenie prowizorycznej sali modlitwy w Charvieux-Chavagneux, na polecenie tamtejszego mera, który uprzednio odmówił wydania zezwolenia na zbudowanie nowego budynku, mającego służyć celom modlitewnym. Natomiast mer Libercourt w 1991 roku zorganizował lokalne referendum, w którym 80% mieszkańców odrzuciło projekt powiększenia miejscowego meczetu[46]. Problemów z budową nowego meczetu doświadczyli również muzułmanie z Lyonu: udało się ją rozpocząć dopiero po przejściu sześciu procesów administracyjnych, dwukrotnym odwołaniu się do Rady Stanu i trzykrotnym aplikowaniu o wydanie pozwolenia[47].

Owe kontrowersje sprawiły, że kwestią budowania meczetów zajęła się Wysoka Rada ds. Integracji. W 1992 roku stwierdziła ona, że brak miejsc, przeznaczonych do praktykowania religii, jest jednym z przejawów wykluczenia muzułmanów. W raportach z lat 1994 i 2000 zwróciła uwagę na konsekwencje niedostatecznej liczby meczetów dla procesu integracji muzułmanów: nierówne traktowanie różnych religii zdaniem Rady mogło prowadzić do wywołania wśród muzułmanów poczucia krzywdy, które z kolei obraca się przeciwko władzom publicznym. Wzrost popularności organizacji o bardziej fundamentalistycznym podejściu do islamu, takich jak UOIF i FNMF, w porównaniu z poparciem dla uznanego przez władze i umiarkowanego Meczetu Paryskiego oraz sygnały o radykalizacji drugiego pokolenia imigrantów (sprawa Khalida Kelkala) sprawiły, iż wśród elit politycznych zaczęło narastać przekonanie, że brak oficjalnych miejsc kultu prowadzi do powstania niebezpiecznego „islamu piwnic"[48]. Niepokój wzbudzał również fakt finansowania budowy meczetów przez obce państwa, co mogło przyczyniać się

[46] G. Kepel, *À l'Ouest…*, s. 269–275.

[47] J. Fetzer, J.Ch. Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 88

[48] Określenie to wzięło się stąd, że w latach 70. i 80. część domów modlitwy była lokowana w zamieszkanych przez imigrantów blokach mieszkalnych.

do indoktrynacji francuskich muzułmanów oraz podważać ich lojalność wobec Republiki[49].

Władze państwowe uznały, że problem ten wymaga odgórnego uregulowania, dlatego też kwestii budowania meczetów poświęcono cały drugi rozdział *Reguł i zasad prawnych, rządzących stosunkami między władzami publicznymi a muzułmańskimi władzami religijnymi we Francji* z 28 stycznia 2000 roku. Zaangażowanie władz centralnych ograniczała jednakże ustawa z 1905 roku, której artykuł 2. głosił, że państwo „nie finansuje ani nie subwencjonuje żadnego wyznania". Władze mogły pomagać w utrzymaniu budynków, zbudowanych przed 1905 rokiem lub wpisanych na listę zabytków, co, z wyjątkiem Meczetu Paryskiego, nie odnosiło się do muzułmańskich miejsc kultu. Dokument, ustalający relacje państwa z muzułmanami, zalecał wobec tego władzom lokalnym stosowanie pomysłowych rozwiązań, które pozwalały obejść przepisy. Uznano na przykład, że mogą one żyrować kredyty, zaciągane na budowę meczetu, sprzedawać grunt, przeznaczony na ten cel, po korzystnej cenie, wyznaczać korzystne stawki dzierżawy gruntu lub wspierać organizacje, pełniące funkcje czysto kulturowe, które z kolei przekazywały część swych zasobów organizacjom, opiekującym się miejscami kultu. W 1983 roku furtkę tę wykorzystało miasto Rennes, finansując „kulturową" część meczetu, która miała być przeznaczona na cele edukacyjne (uczenie Koranu, lekcje arabskiego), a nie do celów modlitewnych. Decyzja ta została zaskarżona do Rady Stanu, jednakże ta pięć lat później doszła do wniosku, że „budynek spełniał funkcję kulturową, miał więc charakter instytucji użyteczności publicznej" i w związku z tym mógł być finansowany z pieniędzy miejskich[50]. Podobnie postąpiło miasto Montpellier, które za 4 miliony franków wybudowało audytorium, mogące służyć różnym celom, jednakże wyposażone zostało we wszystkie sprzęty potrzebne do prowadzenia modlitw muzułmańskich, a następnie wynajęło je Stowarzyszeniu Kultury Arabskiej Languedoc-Roussillion[51].

---

[49] Szczególnie hojnym sponsorem była Arabia Saudyjska. Budowę meczetu w Lyonie wsparła kwotą ponad 19 mln franków. Charakterystyczna była wypowiedź wiceministra Pierre'a Bediera z 2003 r.: „Sytuacja, w której państwo francuskie, a nie obce, finansuje meczety, wydaje mi się zdrowsza". Zob. H. Astier, *Secular France mulls mosque subsidies*, BBC News Online, 17 January 2003, dostępne na stronie: news bbc.co.uk/2/hi/europe/2670399.stm.

[50] Council of State, Association des résidents des quartiers Portugal-Italy, 12 February 1988, http://www.legifrance.gouv.fr/WAspad/UnDocument?base=JADE&nod=JGXAX1988X02X0000038765.

[51] J. Fetzer, J. Soper, *Muslims*..., s. 90. Na podobnej zasadzie władze Paryża sfinansowały renowację Meczetu Paryskiego; meczet w Cretèil, którego budowę rozpoczęto pod koniec 2005 r., został wyposażony w sale wystawowe, księgarnię i herbaciarnię, co

Taki model postępowania sprawdzał się w części przypadków, jednakże decyzję władz, dotyczącą na przykład korzystnej sprzedaży gruntu z przeznaczeniem pod budowę meczetu, można było łatwo podważyć w sądzie jako „pośrednie finansowanie" wyznania[52]. W 2002 roku ministrem spraw wewnętrznych (oraz wyznań) został Nicolas Sarkozy, co było faktem o niebagatelnym znaczeniu, gdyż był to polityk, przekonany o istnieniu istotnego związku między porządkiem publicznym a modelem funkcjonowania religii, a przy tym obsesyjnie obawiający się wyłonienia się „islamu piwnic" (*islam de caves*). Nowy minister zaliczył do swoich podstawowych obowiązków „zagwarantowanie, by wszystkie religie mogły funkcjonować w obrębie Republiki" oraz „dopilnowanie, by okazywanie uczuć religijnych nie zakłócało porządku publicznego"[53]. „Dla państwa wyzwaniem nie jest religia większościowa i dominująca, lecz prawa i obowiązki najmłodszej religii, jaka jest praktykowana we Francji: islamu". Sarkozy uznał, że należy przyspieszyć przemianę „islamu we Francji" w „islam francuski", umiarkowany i uznający wartości Republiki, co jednakże wymaga częściowego przynajmniej odcięcia go od wpływów z zewnątrz. Meczety miały być finansowane z funduszy publicznych, a nie przez obce państwa, co wymagało jednakże zmiany ustawy z 1905 roku, uważanej za nienaruszalny kamień węgielny francuskiego modelu rozdziału państwa od Kościołów. Projekt ten został ostro skrytykowany przez część polityków z prezydentem Jacquesem Chirakiem na czele, jako zamach na Republikę[54]. Niezrażony niepowodzeniem Sarkozy powołał specjalną komisję ds. refleksji prawnej nad stosunkami wyznań z władzami publicznym (*Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics*) pod przewodnictwem profesora z Uniwersytetu René Descartesa w Paryżu, Jeana-Pierre'a Machelona.

---

umożliwiło władzom miejskim przekazanie 4 mln euro na „cele kulturowe". Zob. S. Le Bars, *Financement des lieux de culte Aménager sans bouleverser*, „Le Monde", 6 juillet 2007. Wolnodostępna kopia artykułu znajduje się na stronie Islam&Laïcité: http://www.islamlaicite.org/rubrique2.html.

[52] Stało się tak np. w przypadku umowy dzierżawy między władzami miejskimi a stowarzyszeniem „Meczet Marsylski", podpisanej w lipcu 2006 r. W kwietniu następnego roku jeden z urzędników zeznał przed sądem administracyjnym, że suma 300 euro rocznie była „nietypowo niska" i powinna być postrzegana jako pośrednia forma subwencji. [Za:] M. Maussen, *Islamic Presence and Mosque Establishment*… s. 1001 oraz tegoż, *Mosques and Muslims in Marseilles*, „ISIM Review", No. 16, 2005, s. 54–55.

[53] N. Sarkozy, op.cit., s. 37.

[54] 1905: Le Débat Sur La Laïcité Toujours Ouvert Mais Avec D'autres Enjeux, Agence France Presse, 5 December 2005, dostępne na stronie: http://www.euro-islam.info/spip/article.php3?id_article=1083&page=20&pas=120.

Komisja Machelona – zgodnie z wcześniejszymi wzorami – przeprowadziła rozmowy z szeregiem ekspertów, z przedstawicielami władz lokalnych oraz organizacji muzułmańskich (wchodzących w skład CFCM) i w czerwcu 2006 roku przedstawiła raport, dotyczący czterech głównych kwestii: miejsc kultu, wsparcia instytucjonalnego, bezpieczeństwa socjalnego duchownych oraz pochówku. Komisja stwierdziła, że prawo wyznaniowe powinno nadążać za ewolucją, którą przechodzi społeczeństwo francuskie. Zmiana pejzażu wyznaniowego, a zwłaszcza pojawienie się w nim islamu, wymaga „odświeżenia" (*toillettage*) ustaw laickich z początku XX wieku. Dwie religie, islam i nowe nurty ewangelickie, doświadczają bowiem nieproporcjonalnych problemów, co podważa zasadę równości między wyznaniami oraz neutralności państwa. W kwestii budowy miejsc kultu Komisja zaleciła wzmocnienie możliwości interwencji władz lokalnych, „które dążą do rozwinięcia polityki zbliżenia, odnoszącej się zwłaszcza do integracji społecznej i religijnej". Chodziło tu przede wszystkim o zwiększenie marginesu swobody dzierżawienia lub sprzedaży gruntu oraz żyrowania pożyczek. Komisja zarekomendowała również modyfikację charakteru stowarzyszeń wyznaniowych, o jakich była mowa w ustawie z 1905 roku, tak, by mogły one korzystać z funduszy publicznych w celu budowy meczetów lub finansować stowarzyszenia, działające zgodnie z prawem z 1901 roku. W kilku miejscach potępiła „nielegalne działania niektórych merów", utrudniające budowę miejsc kultu. Najważniejszym wnioskiem raportu było stwierdzenie, iż artykuł 2. ustawy z 1905 roku, zakazujący subwencjonowania wyznań, nie jest fundamentalną zasadą, potwierdzoną przez prawa Republiki, zatem może podlegać modyfikacji[55].

W maju 2007 roku Nicolas Sarkozy wygrał wybory prezydenckie. Na przełomie lipca i sierpnia tego roku nowa minister spraw wewnętrznych Michèle Alliot Marie oświadczyła, iż zamierza wprowadzić regulację, zezwalającą na przekazywanie części datków od wiernych, uzyskiwanych przez organizacje wyznaniowe, działające na podstawie prawa z 1905 roku (które mogą zarządzać miejscami kultu) organizacjom, działającym na podstawie ustawy z 1901 roku, co pozwoliłoby na ominięcie zakazu ich finansowania przez władze publiczne[56]. 16 października zaczęła

[55] Rapport de la Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics, (Rapport Machelon), 20 septembre 2006, s. 21–23, dostępne na stronie: http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/064000727/0000.pdf.

[56] Ustawy z 1901 i 1905 r. wprowadzały dwa rodzaje organizacji: organizacje kulturowe i organizacje wyznaniowe. Władze mogą finansowo wspierać organizacje kulturowe, jednakże nie mają one prawa do opiekowania się miejscami kultu.

funkcjonować Fundacja Dzieł Francuskiego Islamu (*Fondation des oeuvres de l'islam de France*), która teoretycznie została utworzona dwa lata wcześniej przez ówczesnego ministra spraw wewnętrznych Dominique Villepina, jako odpowiedź na propozycje Sarkozy'ego. Początkowo dysponowała ona budżetem rzędu 1 miliona euro, na który składały się datki z Francji i z zagranicy. Pieniądze te miały być przeznaczone na tworzenie i renowację miejsc kultu oraz finansowanie kształcenia kadr religijnych, imamów i kapelanów[57]. Na czele fundacji stanął Dalil Boubaker (Meczet Paryski), rolę wiceprzewodniczących pełnią Mohamed Bechari (FNMF) oraz Fouad Alaoui (UOIF), przy czym stanowisko przewodniczącego ma charakter rotacyjny, zaś jeden z członków zarządu (z głosem doradczym) jest mianowany przez ministra spraw wewnętrznych. Warto dodać, że UOIF sprzeciwiała się ingerencji państwa w finansowanie islamu we Francji i wymogła, by Fundacja zajmowała się jedynie kwestiami wyznaniowymi, co ma wykluczać między innymi kwestię uboju halalowego, oraz ograniczenie finansowania do projektów o budżecie nie przekraczającym 150 tysięcy euro[58].

Marcel Maussen zwraca uwagę na fakt, że dążenie do rozciągnięcia państwowej kontroli nad funkcjonowaniem islamu oraz do przyspieszenia jego ewolucji z „islamu we Francji" w „islam francuski", wyrażało się również w tym, że zarówno władze lokalne, jak i centralne, sprzyjały budowie dużych, a nie średnich i małych meczetów. Pod koniec lat 80. pojawiła się bowiem idea „meczetów katedralnych", ulokowanych w centrach miast i funkcjonujących nie tylko jako domy modlitwy, lecz także jako rodzaj przedstawicielstw muzułmanów. Miał to być również symbol oficjalnego uznania muzułmanów przez państwo francuskie oraz antidotum na ekstremizm „islamu piwnic". Pierwowzorem był tu Meczet Paryski, którego budowę w 1926 roku współfinansowało państwo francuskie, od kilkudziesięciu lat pełniący rolę interlokutora dla władz oraz reprezentanta umiarkowanego islamu. Taki model strukturalny przestał jednakże odpowiadać organizacjom drugiego pokolenia imigrantów, zwłaszcza UOIF. Stojący na jej czele Fouad Alaoui uważa, że pomysł finansowania budowy meczetów przez państwo sprowadza się do patronizowania stowarzyszeń muzułmańskich przez władze pu-

[57] S. Le Bars, *La Fondation de l'islam doit rationaliser l'installation des mosquées*, „Le Monde", 17 Octobre 2007, dostępne na stronie: www.lemonde.fr/web/article/0,1-0@2-3224,36-967482,0.html.

[58] L. Barcellini, *Une fondation fantôme pour financer l'islam de France, Site indépendant à destination des muzulmas de France et autres intéréses*, dostępne na stronie: http://www.cfcm.tv/2007/11/13/une-fondation-fantome-pour-financer-lislam-de-france/

bliczne, tymczasem potrzebom muzułmanów lepiej odpowiada „islam po sąsiedzku", czyli średniej wielkości domy modlitwy, położone w dzielnicach mieszkaniowych[59]. Jego tezę potwierdza między innymi przykład manipulowania przez władze lokalne „wielofunkcyjnym" domem modlitwy w Montpellier. Miasto mianowało jego dyrektorem przedstawiciela algierskiej społeczności *harkis*, a nie o wiele liczniejszej, lecz nie tak „umiarkowanej" społeczności pochodzenia marokańskiego.

3.2. Działania wspierające kształcenie imamów

Inną kwestią, którą władze uznały za kluczową dla integracji francuskich muzułmanów, było kształcenie imamów. W raporcie z 1994 roku Wysoka Rada ds. Integracji podała, że jedynie 4% przebywających we Francji imamów posiada francuskie obywatelstwo, zaś zdecydowana większość nie zna języka francuskiego, co „często utrudnia ich właściwą integrację oraz stwierdzenie, czy w swoich wykładach nie naruszają porządku publicznego"[60]. Stwierdzono również, że wykształcenie religijne, które uzyskali oni za granicą, nie przygotowało ich do funkcjonowania we francuskim społeczeństwie. Co najważniejsze, za przyczynę większości problemów, wynikających z obecności muzułmanów we Francji, uznano wpływ, wywierany na nich przez obce państwa i zagraniczne organizacje. Ekstremizm i integryzm miały być czynnikami napływającymi z zewnątrz i demoralizującymi umiarkowanych francuskich muzułmanów. Wysoka Rada ds. Integracji podkreśliła w 1994 roku, i ponownie w roku 2000, że państwo laickie nie może przejąć inicjatywy w dziedzinie kształcenia imamów, gdyż nie dysponuje odpowiednimi uprawnieniami ani kompetencjami, jednakże istnieje możliwość stworzenia, w ramach istniejącego systemu uniwersyteckiego, „krytycznych i laickich studiów *nad* islamem", po których odbyciu student mógłby na własną rękę pogłębiać wiedzę religijną, by zostać imamem. „Tworząc sprzyjające warunki

---

[59] M. Maussen, *Islamic Presence and Mosque Establishment in France*: *Colonialism, Arrangements for Guestworkers and Citizenship*, „Journal of Ethnic and Migration Studies", Vol. 33, No. 3, 2007, s. 981–1002.

[60] J. Laurence i J. Vaisse twierdzą, iż „wielu imamów w dzisiejszej Francji jest językowo i kulturowo odseparowanych od francuskiego środowiska, w którym działają. Ponad połowa jest w wieku powyżej pięćdziesięciu lat, jedna trzecia dobrze mówi po francusku, zaś dwie trzecie jest na zasiłku(...). Niemal wszyscy urodzili się za granicą. Tylko jeden na 5 ma francuskie obywatelstwo (najczęściej od niedawna); 30% to Marokańczycy, 20% Algierczycy, 13,5% Turcy, 5% Tunezyjczycy". Tychże, *Integration*…, s. 118–119.

dla poznawania islamu i prowadzenia krytycznych studiów, władze publiczne oferują alternatywę dla dyskursu integrystycznego, który żeruje na ignorancji"[61].

W latach 90. pod egidą największych organizacji muzułmańskich powstało kilka instytucji, zajmujących się kształceniem imamów. W 1992 roku została powołana Rada Imamów Francji (*Conseil des Imams de France*), która wszakże nigdy nie zyskała większego znaczenia. W 1993 roku własną placówkę szkoleniową (*Institut de Formation Religieuse et Theologique*) utworzył Meczet Paryski, jednakże borykała się ona z nieustannymi problemami finansowymi. O wiele aktywniejsza na tym polu była UOIF: w 1992 roku organizacja ta założyła niewielką szkołę prywatną o górnolotnej nazwie Europejski Instytut Nauk Humanistycznych, która do dziś prowadzi zajęcia z języka arabskiego i islamologii, a także kształci imamów. W 2000 roku 70% jej uczniów pobierało naukę korespondencyjnie, jednakże wpajane im poglądy nie odpowiadały francuskim władzom[62].

Kształcenie imamów miało się znaleźć w gestii organizacji, reprezentującej wszystkich muzułmanów: w ramach Rady Francuskich Muzułmanów (CFCM), utworzono odpowiedni komitet, który miał zajmować się tą kwestią. Niedługo potem rząd uznał wszakże, że tak ważnego zagadnienia nie można pozostawić w rękach samych muzułmanów i w 2004 roku utworzył alternatywną, acz nieformalną komisję, zaś minister edukacji zwrócił się do historyka Daniela Riveta o ułożenie programu nauczania dla francuskich imamów. W roku 2005 francuski minister spraw zagranicznych osobiście poleciał do Kairu, by poprosić uczonych z uniwersytetu Al Azhar o podjęcie współpracy z CFCM w kwestii kształcenia imamów, aby „nie wykorzystywali oni religii do osiągania celów politycznych"[63]. Zaangażowanie rządu wynikało z obaw, iż niektórzy imamowie wspierają tworzenie siatki radykalnych, czy wręcz powiązanych z Al-Kaidą organizacji. Władze konsekwentnie wydalały z Francji imamów, podejrzanych o ekstremizm lub głoszących poglądy niezgodne z wartościami republikańskimi. Kilka dni po odesłaniu do Algierii imama, który głosił, że islam pozwala bić żony oraz kamieniować cudzołożników, premier Dominique Villepin ogłosił projekt utworzenia studiów dla przyszłych imamów z zakresu „Społeczeństwa i cywilizacji współczesnej Francji", obejmujących kursy z dziedziny nauk społecznych i ekonomii, ze szczególnym naciskiem na zagadnienia demokracji, praw człowieka

[61] HCI, Islam dans la République…, s. 70–72.
[62] Ibidem, s. 26, 46.
[63] J. Laurence, J. Vaisse, op.cit., s. 122.

i praw Republiki. Uniwersytet Paryski odrzucił jednakże tę propozycję, gdyż uznał ją za pogwałcenie prawnej zasady rozdziału państwa i religii. Ostatecznie pod koniec 2007 roku Meczet Paryski nawiązał w tej kwestii współpracę z Instytutem Katolickim w Paryżu. Dwusemestralne studia rozpoczęły się w styczniu 2008 roku, a ich głównym celem ma być zapewnienie imamom uniwersyteckiej edukacji, promocja umiarkowanego islamu oraz sprzyjanie integracji urodzonych za granicą muzułmańskich przywódców. Podobnie jak w przypadku budowy meczetów, bardzo aktywną rolę odgrywał tu Nicolas Sarkozy, przekonany, że sytuacja, w której „imamowie nie są dostosowani do rzeczywistości francuskiego społeczeństwa i potrzeb muzułmanów" pozostawia próżnię, którą łatwo może wypełnić ekstremizm. „Kształcenie, zgodne z duchem i praktykami Republiki, powinno ułatwić uwolnienie się od wpływów zewnętrznych. Co jest lepsze: mieć imamów zagranicznych, wykształconych za granicą i mówiących obcym językiem, czy imamów wykształconych na uniwersytecie francuskim i mówiących po francusku?"[64].

Rząd wykorzystał inną sugestię HCI, by lepiej wykorzystać uwzględnione w ustawie z 1905 roku rozwiązania, pozwalające mianować kapelanów w więzieniach, wojsku oraz liceach. Od połowy lat 90. kwestię wprowadzenia muzułmańskich kapelanów do więzień zaczęto uważać za istotną, z powodu wzrostu liczby skazanych pochodzenia imigracyjnego. Przykład Khaleda Kelkala świadczył o skuteczności rekrutacji, prowadzonej w więzieniach przez organizacje fundamentalistyczne, władzom zależało więc na wprowadzeniu w to środowisko imamów o umiarkowanych poglądach, mianowanych i kontrolowanych przez ministra spraw wewnętrznych. Problem polegał jednakże na tym, że kapelanów mogły wyznaczać jedynie oficjalne władze religijne, gdyż państwo nie miało uprawnień, by decydować o kompetencjach kandydatów. Władze więzienia musiały wobec tego każdorazowo potwierdzać uprawnienia organizacji, która wyznaczała kapelanów. W 2003 roku we francuskich więzieniach na 918 kapelanów było jedynie 69 imamów. Sytuacja niewiele się zmieniła po powstaniu CFCM, gdyż tworzące ją organizacje nie były w stanie uzgodnić stanowiska w kwestii przedstawiciela muzułmanów. Podobna sytuacja ma miejsce w odniesieniu do kapelanów wojskowych: mimo powstania w armii stanowiska generalnego muzułmańskiego kapelana, organizacje muzułmańskie toczą spory o jego obsadę, które w pewnym momencie doprowadziły do wystąpienia z Rady przedstawiciela UOIF Fouada Alaoui i zagroziły jej rozpadem.

[64] [Cyt. za:] J. Laurence, J. Vaisse, op.cit., s. 123.

4. Potwierdzenie laickości instytucji publicznych

Pierwszą instytucją na linii frontu w wojnie o *laïcité* była szkoła, jednakże specyficzne żądania muzułmanów dotyczyły również innych instytucji publicznych, w tym urzędów, szpitali oraz cmentarzy. W przypadku urzędów pojawiły się kwestie zwolnień z pracy na czas świąt muzułmańskich, odmawiania modlitw oraz żywienia halalowego w stołówkach pracowniczych. W szpitalach żądania dotyczyły również żywienia oraz tworzenia miejsc do odprawiania modlitw, najczęściej jednakże chodziło o odmowę poddania się badaniu, przeprowadzanemu przez lekarza płci przeciwnej[65]. Muzułmanie domagali się również przestrzegania reguł pochówku muzułmańskiego (bez trumny, grób zorientowany w stronę Mekki). Często wybuchały kontrowersje, dotyczące noszenia „ostentacyjnych oznak religijnych", tak przez pracowniczki instytucji, jak i przez osoby, korzystające z ich usług. W 2000 roku stanowisko w tej kwestii zajęła Rada Stanu, uznając, że noszenie chusty przez nauczycielki narusza zasadę neutralności instytucji publicznej, gdyż jej „agent nie może, poprzez swoje zachowanie, przyczyniać się do powstania wątpliwości co do neutralności instytucji". W lipcu 2003 roku Trybunał Administracyjny w Lyonie podjął analogiczną decyzję w odniesieniu do jednej z nauczycielek. Kwestia stosowania zasady *laïcité* w instytucjach publicznych stała się przedmiotem rozważań Komisji Stasiego. Odwołując się do rozwiązań, przyjętych w kanadyjskim Quebecu, Komisja zaproponowała przyjęcie zasady „akomodacji w granicach rozsądku", tzn. uwzględniania żądań obywateli, wyznających islam, o ile nie zakłóci to funkcjonowania instytucji lub nie będzie sprzeczne z prawami innych osób. Równocześnie jednak granice takiej adaptacji ze strony instytucji publicznych zostały jednoznacznie zakreślone. Zarówno raport Komisji Stasiego, jak też raporty Wysokiej Rady ds. Integracji za niedopuszczalne uznały działania, podważające podstawowe zasady republikańskie. Przede wszystkim podkreślona została waga zachowania laickiego charakteru instytucji użyteczności publicznej poprzez podtrzymanie zakazu manifestowania przekonań religijnych przez urzędników, na przykład przez noszenie muzułmańskich chust. Za zachowania nieakceptowalne zostały uznane odmowa poddania się badaniu przez lekarza przeciwnej płci czy urządzanie miejsc modlitwy na szpitalnych korytarzach. Komisja wezwała władze publiczne, aby potwierdziły „ścisłą neutralność,

[65] Lub, o wiele rzadziej, zbadania pacjenta przez lekarza płci przeciwnej.

jaka obowiązuje pracowników instytucji publicznych" oraz „broniły instytucji publicznych" przed użytkownikami, którzy „zachowują się, jak polityczno-religijna grupa nacisku". Uznała również, iż konieczne jest stworzenie Karty Laickości w służbach publicznych.

W tym miejscu warto dodać, że Komisja Stasiego zajęła się również zastosowaniem zasady laickości w przedsiębiorstwach prywatnych, stwierdzając, że pracodawca ma prawo domagać się od pracownicy zdjęcia chusty, o ile koliduje to z wizerunkiem firmy, niekorzystnie wpływa na kontakty z klientami lub utrudnia wykonywanie przez nią obowiązków. Podobną interpretację przyjęły sądy: w marcu 2001 roku sąd apelacyjny podtrzymał decyzję o zwolnieniu z pracy sprzedawczyni w supermarkecie, która po powrocie z pielgrzymki do Mekki zaczęła nosić chustę. Sędziowie uznali, że „koncepcja sklepu, ulokowanego w centrum handlowym i mającego służyć szerokiemu gronu odbiorców, o różnych przekonaniach religijnych, nakłada na pracowników obowiązek neutralności, lub przynajmniej dyskrecji w wyrażaniu osobistych opinii"[66].

Rząd i parlament w pierwszej kolejności zajęły się realizacją zaleceń Komisji w kwestii laickości szkoły. Do problemu laickiego charakteru innych instytucji powrócono w 2006 roku. Nicolas Sarkozy zlecił wówczas André Rossinotowi opracowanie raportu pod tytułem *Laïcité w służbach publicznych* (*Laïcité dans les services publics*)[67]. W przedstawionym 13 września dokumencie grupa robocza uznała, że istnieje „konieczność konsolidacji jedności wspólnoty narodowej w obliczu nasilenia się komunitaryzmów oraz pokusy wycofania tożsamościowego (*repli identitaire*)". Władze publiczne muszą sprawić, by reguły laickości były lepiej przestrzegane we wszystkich służbach publicznych, co wymaga zdefiniowania ich w sposób jasny i konkretny oraz konsekwentnego i zdecydowanego ich stosowania. Skupiono się na trzech środowiskach instytucjonalnych: szkołach, szpitalach oraz urzędach lokalnych. W od-

[66] Zob. wyrok Ms. Charni vs. Société Hamon, Paris Court of Appeal (18th chamber, section E), 16 March, 2001, dostępny na stronie: http://www.courdecassation.fr/_BICC/530a539/539/c&trib/trib539.htm.

[67] Oficjalnie raport nie był dokumentem rządowym. Został zamówiony przez Sarkozy'ego, działającego w roli szefa partii UMP. André Rossinot był merem Nancy i jedną z głównych figur w partii UMP. W skład grupy roboczej weszli również Jean-Paul Alduy (senator, mer Perpignan), Pierre Cardo (deputowany, mer Chanteloup-les-Vignes), Mme Hanifa Chérifi (Generalny inspektor edukacji narodowej, była członkini komisji Stasiego), Didier Maus (członek Rady Stanu), Jean-Louis Sanchez (delagat organizacji Observatoire National de L'action Sociale Décentralisée) oraz Laurent Wauquiez (deputowany, były sprawozdawca komisji Stasi'ego). Raport dostępny na stronie: http://www.grandesvilles.org/IMG/pdf_Rapport_Rossinot_la_laicite_dans_les_services_publics.pdf.

niesieniu do szpitali podkreślono, że pacjenci mają nie tylko prawa, lecz także obowiązki, a podczas pobytu w tych instytucjach muszą szanować wartości republikańskie. Organizacje, działające na terenie szpitala, muszą szanować jego laicki charakter i nie mogą uprawiać prozelityzmu. Zalecono ponadto powołanie w każdej prefekturze korespondenta, który będzie doradzał władzom lokalnym w kwestii realizacji zasady laickości oraz utworzenie Kancelarii ds. *Laicite* i Obywatelstwa na poziomie narodowym przy prezydencie Republiki.

W styczniu 2007 roku Wysoka Rada ds. Integracji, w zgodzie z zaleceniem powyższego raportu, przedstawiła premierowi projekt *Karty laickości w służbach publicznych* (*Project de charte de la laïcité dans les services publics*)[68]. Artykuł 1. Karty głosił: „Konstytucyjna zasada *laïcité* nakłada na każdego pracownika instytucji publicznej obowiązek zachowania rygorystycznej neutralności, równego traktowania wszystkich jednostek oraz poszanowania wolności sumienia". Manifestacja przekonań religijnych w trakcie wykonywania funkcji stanowi naruszenie obowiązków (art. 2), jednakże w zgodzie z wcześniejszymi uregulowaniami z 1967 roku, urzędnicy mogą uzyskać dzień wolny w główne święta religijne (art. 4)[69]. Nie jest to jednak prawo pracownika, ale kwestia dobrej woli pracodawcy[70]. Artykuł 7. podkreślał, że „osoby, korzystające z usług publicznych, muszą się powstrzymać od wszelkich form prozelityzmu, zwłaszcza w trakcie ceremonii nadania obywatelstwa francuskiego". 25 marca 2007 roku powołane zostało Obserwatorium ds. Laickości przy urzędzie premiera. Jego zadanie polega na wspieraniu rządu w działaniach, zmierzających do zapewnienia poszanowania zasady *laïcité* w służbach publicznych oraz na zbieraniu danych, opracowywaniu analiz i badań oraz przedstawianiu corocznego raportu[71]. Tym samym władze francuskie kategorycznie podkreśliły laickość instytucji sfery publicznej.

---

[68] Dokument dostępny na stronie HCI: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/074000341/index.shtml.

[69] Lista jest corocznie ustalana przez ministra ds. socjalnych. W przypadku islamu za główne święta są uważane Aid al-Adha, Mawlid al-Nabi oraz Aid al-Fitr.

[70] Conseil d'Etat, Une siecle..., s. 328.

[71] Décret n° 2007-425 du 25 mars 2007 créant un observatoire de la laïcité, dostępne na stronie: http://www.lexinter.net/Decrets/decret_du_25_mars_2007_creant_un_observatoire_de_la_laicite.htm.

5. Sfery „rozsądnej akomodacji"

Odwołując się do rozwiązań, przyjętych w kanadyjskim Quebecu, eksperci Komisji Stasiego zaproponowali przyjęcie zasady „akomodacji w granicach rozsądku", tzn. uwzględniania żądań obywateli, wyznających islam, o ile nie zakłóci to funkcjonowania instytucji lub nie będzie sprzeczne z prawami innych osób[72]. W kilku kwestiach władze francuskie uznały ową zasadę, chociaż jej zastosowanie na poziomie lokalnym pozostawiało niekiedy wiele do życzenia.

5.1. Kwestia uboju rytualnego

Pomimo dość stanowczego stanowiska, dotyczącego żywienia halalowego w instytucjach publicznych (posiłki bezmięsne lub bez wołowiny dopuszczalne, posiłki halalowe – nie), państwo francuskie nie stwarza większych problemów w kwestii uboju halalowego, co wynika głównie z rozciągnięcia na muzułmańskie rzeźnie uprzednio istniejących regulacji, dotyczących uboju koszernego[73]. Od 1994 roku rząd wydaje specjalne zezwolenia na prowadzenie rytualnego uboju: najpierw uzyskał je Meczet Paryski, zaś dwa lata później meczety w Lyonie i Evry. Meczety te przyznają następnie certyfikaty ubojniom, których w całej Francji istnieje obecnie około sześciuset. Państwo stara się również ułatwiać masowy ubój zwierząt w czasie święta Aid Kebir, będący poważnym przedsięwzięciem logistycznym: w 2004 roku ubito przy tej okazji ponad 120 tysięcy owiec. Praktyka dyspensowania samodzielnego uboju spotkała się jednak z krytyką Komisji Europejskiej. Obecnie problem ten na poziomie lokalnym starają się rozwiązać Regionalne Rady Wyznania Muzułmańskiego (CRCM)[74].

5.2. Pochówki muzułmańskie

Kwestię pochówków muzułmańskich regulował okólnik ministra spraw wewnętrznych z 1991 roku, zachęcający władze lokalne do grupowania

[72] Raport Stasi, s. 16.

[73] Jedynym wyjątkiem od zasady nie zapewniania posiłków halalowych jest armia, gdzie wprowadzono je w 1992 r.

[74] A.-M. Brisebarre, *The Sacrifice of 'Id al-kabir: Islam in the French Suburbs*, „Anthropology Today", Vol. 9, No. 1, 1993, s. 9–12.

grobów jednej religii, o ile nie są one w sposób fizyczny odseparowane od reszty terenu, co pośrednio może ułatwiać orientowanie grobów wyznawców islamu w stronę Mekki. Stanowisko to podtrzymała w kolejnych raportach Wysoka Komisja ds. Integracji oraz Komisja Stasiego. Komisja Stasiego zaleciła ponadto, by szpitale ułatwiały wykonywanie toalety pośmiertnej przez rodzinę zmarłego. Pewne zastrzeżenia zgłosiła natomiast grupa robocza, pracująca pod kierownictwem A. Rossinota, która uznała, że merowie znajdują się w niepewnej sytuacji prawnej w obliczu rosnących żądań, dotyczących pochówków muzułmańskich, gdyż z jednej strony ustawy z lat 1881, 1884 i 1905 nakładają na nich obowiązek zachowania neutralności cmentarzy, zaś z drugiej – okólniki rządowe z lat 1975 i 1991 nakłaniają ich do przyjęcia spolegliwego podejścia. Niemniej nie wydaje się, by w tej kwestii istniały większe kontrowersje, chociaż władze lokalne nadal zabraniają pochówków bez trumien, motywując to względami sanitarnymi.

5.3. Szkoły muzułmańskie

Wywalczona przez Kościół katolicki Ustawa Debré z 1959 roku wprowadziła możliwość tworzenia szkół prywatnych – również o charakterze wyznaniowym – które mogły otrzymywać dofinansowanie od państwa, o ile spełniały określone warunki. W połowie lat 80. w parlamencie pojawił się co prawda projekt scalenia systemu edukacyjnego, jednakże został on wycofany z powodu masowych protestów społecznych.

Teoretycznie szkoły muzułmańskie, podobnie jak inne szkoły prywatne, mogą podpisać z państwem kontrakt, zapewniający im częściowe finansowanie z pieniędzy publicznych, pod warunkiem realizowania ministerialnego programu szkolnego oraz przyjmowania wszystkich uczniów, bez względu na wyznanie. Mimo to na terenie metropolitarnej Francji nie ma ani jednej szkoły, związanej kontraktem z państwem francuskim, co należy złożyć na karb negatywnego nastawienia lokalnych i centralnych władz edukacyjnych do takich rozwiązań. W 1989 roku jeden z urzędników argumentował, że wynika to z faktu braku organizacji muzułmańskiej, zdolnej do podjęcia negocjacji z państwem w kwestii finansowania szkół. Władze edukacyjne kilkakrotnie odrzucały aplikacje szkół muzułmańskich, uzasadniając to względami technicznymi. W 2005 roku Joel Fetzer i J. Christopher Soper, na podstawie wywiadów z francuskimi muzułmanami i urzędnikami, doszli do wniosku, że „w obecnym klimacie we Francji akceptacja muzułmańskiej szkoły wydaje się wy-

soce nieprawodopodobna”[75]. Niedawne wydarzenia mogą jednak sugerować, że władze francuskie zastosują w tej kwestii zasadę „rozsądnej akomodacji”. W 2003 roku, po trzykrotnym odrzuceniu aplikacji, władze oświatowe zgodziły się na otwarcie pierwszego muzułmańskiego liceum na terytorium metropolitalnej Francji (Licée Ibn Rushd w Lille). Szkoła ta zapowiada, że w 2009 roku, po upływie pięcioletniego okresu oczekiwania, będzie chciała podpisać kontrakt z państwem. W marcu 2007 roku rząd interweniował również w sprawie muzułmańskiej szkoły podstawowej w Lyonie, zwalniając z pracy urzędnika, który przez kilka miesięcy odmawiał wydania zezwolenia na jej otwarcie. Rzecznik rządu stwierdził, że powodem zwolnienia pracownika urzędu było to, że ów nie realizował polityki rządu[76]. Lhaj Thami Breze (UOIF) twierdzi, że „kontrowersje wokół otwarcia tej szkoły pomogły przełamać barierę strachu wśród mniejszości muzułmańskiej”. W marcu 2008 roku na przedmieściach Paryża została otwarta czwarta muzułmańska szkoła prywatna[77]. Ponadto obecnie co dziesiąte dziecko z rodziny muzułmańskiej uczęszcza do szkoły katolickiej, również dlatego że ustawa z 2004 roku nie zakazała noszenia chust w szkołach prywatnych[78].

6. „Zależność od szlaku” we francuskiej polityce integracji muzułmanów

W rozdziale I została postawiona hipoteza, że polityka integracji, prowadzona przez dane państwo, zależy od wcześniejszych rozwiązań instytucjonalnych, takich jak sposób akomodacji przez to państwo faktu zróżnicowania społecznego, koncepcja tożsamości narodowej, polityka kolonialna oraz struktura stosunków wyznaniowych. W przypadku Francji zgodność polityki integracji muzułmanów z historycznie wypracowa-

[75] J. Fetzer, J. Soper, op.cit., s. 86.

[76] France fires official for opposing Muslim school, „Reuters UK”, 21 March 2007, dostępne na stronie: http://uk.reuters.com/article/worldNews/idUKL2153373320070321.

[77] H. Yahmid, *France Gets New Islamic School*, „Islam Online”, 4 March 2008, dostępne na stronie: http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1203757659745&pagename=Zone-English-News/NWELayout.

[78] S. Maurer, *Muslim Worship in France*..., s. 15.

ną ścieżką rozwiązań instytucjonalnych można zauważyć w następujących obszarach:

Utożsamienie polityki integracji muzułmanów z wpisaniem islamu w pakt laicki

Podobnie jak w XIX wieku, religia jest dziś jedynym „zauważanym", choć oficjalnie nieuznawanym przez państwo, wymiarem zróżnicowania społecznego. Fakt ten został potwierdzony w połowie lat 80. XX wieku, przez odrzucenie opartego na przynależności etnicznej lub kulturowej „prawa do różnicy". W rezultacie polityka integracji, prowadzona przez państwo, deklarujące daleko idące przywiązanie do zasad laickości i neutralności światopoglądowej, doprowadziła do uwypuklenia wyznaniowego charakteru integrowanej grupy. Zaczęła się ona skupiać na problemie włączenia muzułmanów w pakt laicki, czemu miało służyć, po pierwsze, uregulowanie stosunków między państwem a islamem na wzór stosunków między państwem a Kościołem katolickim i pozostałymi wyznaniami, a po drugie, sprawienie, by muzułmanie uznali – za pośrednictwem swej „reprezentacji" – wzmocnione i ponownie potwierdzone wartości republikańskie. Władze francuskie uznały, że granicą akomodacji żądań muzułmanów jest zakres koncesji, udzielonych innym wyznaniom. Na tej podstawie opracowano wzorzec „rozsądnej akomodacji" w kwestii pochówków, uboju halalowego i szkół religijnych: na muzułmanów zostały rozciągnięte wcześniejsze regulacje, które wywalczył Kościół katolicki lub konsystorz żydowski. Było to jednakże obwarowane zajęciem przez reprezentację muzułmanów miejsca w strukturze stosunków wyznaniowych, ukształtowanej przez ustawę z 1905 roku oraz formalnym potwierdzeniem przez nią wartości republikańskich.

Równocześnie francuskie elity polityczne i intelektualne doszły do wniosku, że jedynym sposobem na to, by Republika poradziła sobie z „wyzwaniem islamu", jest zakreślenie granic możliwego dostosowania przez jasne zdefiniowanie „twardego", niepodlegającego negocjacjom rdzenia francuskiej tożsamości narodowej i kulturowej. *Laïcité* została wyniesiona do roli głównego kryterium w procesie integracji muzułmanów. Przyjęto, że dla właściwego funkcjonowania Republiki konieczne jest zagwarantowanie istnienia dostępnej jednako dla wszystkich przestrzeni publicznej, poprzez realizację norm *laïcité*. To właśnie „laickość jest wyrazem koncepcji dobra wspólnotowego", gdyż „chroni władzę polityczną przed dominującym wpływem opcji duchowych lub religijnych, pozwalając każdemu obywatelowi odnaleźć się w Republice"[79].

[79] Raport Stasi, s. 9.

Władze francuskie silnie podkreśliły konieczność utrzymania historycznej ciągłości specyficznie francuskich rozwiązań ustrojowych. Komisja Stasiego, zajmująca się refleksją nad zasadą laickości, podkreśliła, że „*laïcité* jest konstytutywnym elementem wspólnej historii. Odwołuje się do antycznej Grecji, do renesansu, do edyktu nantejskiego i oświecenia, a każdy z tych etapów przyczynił się na swój sposób do rozwoju autonomii jednostki i wolności myślenia”[80]. Ciągłość historyczną tego założenia jeszcze mocniej akcentował parlamentarny raport Debré'ego: w rozdziale I owego dokumentu, zatytułowanym „*Laïcité*: zasada uświęcona przez historię i prawo”, szczegółowo opisano jej podstawy historyczne oraz ewolucję. W przemówieniu z 17 grudnia 2003 roku prezydent Jacques Chirac podkreślił, że strategie polityki władz francuskich wobec muzułmanów będą zgodne „z naszą historią, tradycją, kulturą, naszymi humanistycznymi zasadami, naszą wiarą w możliwość sukcesu społecznego na podstawie talentu i zasług, naszym przywiązaniem do zasad braterstwa i równości między wszystkimi Francuzami (...). *Laïcité* jest wpisana w naszą tradycję. Jest jądrem naszej republikańskiej tożsamości. Obecnie nie wolno jej przekształcać, ani modyfikować jej granic. Trzeba ją ożywić, pozostając wiernym równowadze, którą potrafiliśmy odkryć, i wartościom Republiki” [81].

Zasadność przedkładania tradycji republikańskiej nad inne wynikać miała z faktu, iż wartości republikańskie zostały wypracowane w toku racjonalnej refleksji i ewolucji moralnej. Zwłaszcza *laïcité* uznano za symbol racjonalnej, oświeconej nowoczesności, równocześnie podkreślając mniejszą prawomocność innych norm, szczególnie tych wywiedzionych z kultury lub religii. W roku 2006 Wysoka Rada ds. Integracji zaznaczyła, że „nie każda tradycja kulturowa jest usprawiedliwiona sama w sobie. Jeśli jeden lub więcej elementów kultury jest sprzeczny ze wspólną tożsamością polityczną, opartą na prawie, to ta kultura musi ulec zmianie, ponieważ żadna kultura nie jest niezmienna. W Republice tradycja przestaje się liczyć, jeśli jest sprzeczna z prawami jednostki”[82].

---

[80] Ibidem, s. 10.

[81] Discours prononcé par M. Jacques Chirac, Président de la République, relatif au respect du principe de laïcité dans la République, 17 decembre 2003. http://www.elysee.fr/elysee/francais/interventions/discours_et_declarations/2003/decembre/discours_prononce_par_m_jacques_chirac_president_de_la_republique_relatif_au_respect_du_principe_de_laicite_dans_la_republique-palais_de_l_elysee.2829.html.

[82] HCI, 2006

Skupienie uwagi na funkcji szkoły w procesie integracji

Fakt, że „kwestia *laïcité* pojawiła się na nowo w 1989 roku tam, gdzie narodziła się w XIX wieku: w szkole", nie był przypadkowy[83]. W okresie III Republiki, za rządów Julesa Ferry'ego, Ferdinanda Buissona i Emile'a Combesa, państwo stanowczo i radykalnie usunęło religię ze szkoły, uznając, że nie sprzyja ona formowaniu obywateli jako autonomicznych, wolnomyślących jednostek. Chusty muzułmańskich dziewcząt były dla władz francuskich przejawem ponownego wkraczania religii w sferę kompetencji zawarowanych dla państwa. Co więcej, swoją przynależność religijną manifestowali potomkowie imigrantów, „obcy", którzy, zgodnie z powszechnym przekonaniem, powinni ulec dominującej sile francuskiej kultury laickości. Tak się nie stało, co w oczach władz państwowych oznaczało, że w pierwszym ogniwie machiny integracyjnej ma miejsce kryzys, mogący zagrozić całej polityce integracji. Roszczenia muzułmańskie stawiały pod znakiem zapytania skuteczność funkcjonowania szkoły jako miejsca, gdzie „nabywane i przekazywane są podzielane przez ogół obywateli wartości", „gdzie formuje się obywateli jutra", „instrumentu wpajania idei republikańskiej"[84]. Działania władz państwowych – których kierunek wyznaczały kolejne raporty Wysokiej Rady ds. Integracji, nieodmienne skupiające się na problemach placówek edukacyjnych – zmierzały do przywrócenia szkole jej pierwotnej roli, poprzez potwierdzenie jej laickiego charakteru, czego przejawem stało się stopniowe zaostrzanie stanowiska w kwestii noszenia oznak religijnych przez uczniów, ukoronowane ustawą z marca 2004 roku.

Odrzucenie „logiki mniejszości" w polityce integracji

Głoszone w okresie rewolucji 1789 roku hasło „wszystko żydom jako jednostkom, nic jako wspólnocie" nie przestało być aktualne dwieście lat później. Podstawowym założeniem francuskiej polityki integracyjnej jest indywidualny wymiar procesu integracji. Państwo i kandydat na obywatela zawierają umowę, jasno ustalającą prawa i obowiązki obydwu stron. Proces integracji nie jest jednakże symetryczny. To kandydat na obywatela – członka elitarnej francuskiej wspólnoty narodowej, przynależność do której nie jest determinowana urodzeniem – musi podjąć wysiłek dostosowania się do norm republikańskich, nawet za cenę wyrzeczenia się niezgodnych z nią elementów własnej kultury. „Zintegrować się, to znaczy przede wszystkim podporządkować się, za pośrednictwem paktu republikańskiego, wspólnemu prawu. Ten, kto obiera obywatelstwo

[83] Rapport Stasi, s. 56.

[84] Discours de Jacques Chirac…

francuskie, oparte na tym pakcie, korzysta z całości praw politycznych, chroniących go jako obywatela. W zamian za to powinien uświadomić sobie, że ma obowiązki wobec wspólnoty [narodowej] i że musi się przyczynić do przetrwania i dobrobytu narodu oraz do zachowania jego spójności"[85].

Jednocześnie władze francuskie konsekwentnie odmawiały uznania roli grup etnicznych lub religijnych w procesie integracji, do tego stopnia, że w raporcie z 1995 roku Wysoka Rada ds. Integracji poczuła się zobowiązana do przypomnienia, że „termin 'wspólnota' ma dwojakie znaczenie. Może oznaczać zorganizowane i zinstytucjonalizowane ugrupowanie danej populacji według kryteriów etnicznych lub religijnych, uznane przez władze publiczne. Może też po prostu oznaczać pochodzenie lub religię, podzielaną w danej populacji. 'Wspólnota' oznacza więc wspólną przynależność, uzgodnioną lub akceptowaną, bez konsekwencji prawnych lub instytucjonalnych". Rada podkreśliła z naciskiem, że używając tego pojęcia w swoich raportach, ma na myśli drugie z tych znaczeń. Raport Rady z 2000 roku przypomniał, że „integracja w wydaniu republikańskim nie implikuje uznania wspólnot", również tych, które definiują się w odniesieniu do religii, lecz zakłada „aktywne i dobrowolne uczestnictwo poszczególnych jednostek we wspólnocie narodowej". Wiązało się to z założeniem, że tożsamość polityczna obywatela, narzucana przez państwo, jest istotniejsza niż partykularne tożsamości kulturowe, etniczne czy religijne.

Za największe zagrożenie dla spójności republiki został uznany komunitaryzm, zdefiniowany jako wklinowanie się w społeczeństwo wspólnot, wyodrębnionych na podstawie kultury czy religii (*insertion communautaire*). Jak stwierdził Jacques Chirac, „Niebezpieczeństwo polega na uwolnieniu sił odśrodkowych, przywiązaniu zbyt dużej wagi do dzielących partykularyzmów, (....) na przyznaniu prymatu regułom cząstkowym nad wspólnymi zasadami. Owo niebezpieczeństwo to podział, dyskryminacja i konfrontacja"[86]. Wspólnoty są niebezpieczne, ponieważ ograniczają autonomię jednostki, a wraz z nią jej prawa: „Republika uznaje wyłącznie prawa jednostki wolnej od więzów wspólnotowych"[87]. Państwo jest neutralne i pozwala jednostce dokonywać wyboru co do intensywności i gęstości interakcji społecznych, jakie chce utrzymywać. Tymczasem

[85] HCI, Le bilan de la politique d'intégration 2002–2005, 6 avril 2006, dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/064000272/index.shtml.

[86] Discours...

[87] HCI, Liens culturelles..., s. 19.

„logika komunitarystyczna działa na odwrót. Zamyka jednostkę w obrębie grupy, w odniesieniu do której jednostka się określa i która definiuje jej prawa i obowiązki". W rezultacie „jednostka zostaje uwięziona w obrębie swojej wspólnoty". Takie argumenty towarzyszyły zwłaszcza debacie nad wprowadzeniem zakazu noszenia oznak religijnych w szkole, gdy za ofiary przemocy, zadawanej przez wspólnotę, uznano młode dziewczęta, które „zaczynają być obiektem nasilającego się seksizmu, wyrażającego się pod postacią różnego rodzaju nacisków oraz przemocy werbalnej, psychologicznej i fizycznej. Młodzi mężczyźni zmuszają je do noszenia zakrywających ciało i aseksualnych ubrań, spuszczania wzroku na widok mężczyzny; gdy nie chcą się podporządkować, są uznawane za 'dziwki'". Komisja Stasiego uznała, że Republika musi zacząć wypełniać swoje obowiązki i zapewnić ochronę „swoim dzieciom" przed tego typu zamachami na prawo do wolnego wyboru, popełnianymi przez tradycyjne wspólnoty[88]. Najbardziej spójny wykład założeń francuskiej polityki integracji znalazł się w raporcie HCI z 2006 roku, w którym stwierdzono, że „uznanie specyficznych praw danej wspólnoty prowadzi do rewizji zasady równości republikańskiej i osłabienia całego procesu integracji. W rezultacie każdy komunitaryzm jest ryzykowny: grozi odmową rzeczywistej integracji i przeważeniem praw wspólnotowych nad prawami jednostkowymi. Odmawiając obywatelowi możliwości upodobnienia się do innych obywateli, przypisując go jedynie do jego wspólnoty pochodzenia, komunitaryzm reprodukuje – być może bezwiednie – najgorsze błędy polityki kolonialnej. **Doktryna integracji, której bronimy, nie uznaje różnicy kulturowej za istotny problem** [R.W.]. Obsesja na tle kultury, podobnie jak nacisk, kładziony na kwestie społeczne, może przysłonić fundamentalną kwestię polityki integracji"[89].

„Wycofanie się we wspólnotę" (*repli communautaire*), hamujące proces integracji, uznano za rezultat kryzysu tożsamościowego, przeżywanego przez część młodych ludzi pochodzenia imigracyjnego, kryzysu społecznego oraz osłabienia tożsamości narodowej w wyniku globalizacji. Wyraża się ono przede wszystkim w postaci manifestacji religijnych i może prowadzić do „integryzmu", utożsamianego z fundamentalizmem religijnym[90]. W raportach Wysokiej Komisji ds. Integracji często przewija się określenie „islam neowspólnotowy" (*neo-communautaire*), który jest uznawany za nieautentyczny i podatny na manipulację. We wspomnianym raporcie z 1995 roku pojawia się stwierdzenie, że „'wspólnota',

[88] Rapport Stasi, s. 46–47.
[89] HCI, Le bilan de la politique d'intégration 2002–2005…, s. 25.
[90] HCI, Liens..., s. 18–19.

będąca celem wycofania, jest często oderwana od wpływów rodzinnych lub [kultury] pochodzenia, wymieszana z francuską kulturą miejską oraz podatna na wpływy północno- lub południowoamerykańskie". Jednocześnie często pojawia się hipoteza, że „źródłem integryzmu jest zagranica". Związki muzułmanów z krajem pochodzenia lub z transnarodową *ummą* stawiają ich lojalność pod znakiem zapytania – co wpisuje się w historię nieufności państwa francuskiego wobec powiązań francuskich katolików ze Stolicą Apostolską. Stąd też władze francuskie zaczęły dążyć do odcięcia francuskich muzułmanów od wpływów z zagranicy. Pomysł Nicolasa Sarkozy'ego, by państwo zaczęło finansować budowę meczetów oraz kształcenie imamów, jest zgodny z logiką ustawy z 1905 roku, która miała odciąć od zewnętrznych wpływów Kościół katolicki.

Woluntaryzm państwa w polityce integracji muzułmanów

Francuska polityka integracji muzułmanów była prowadzona w sposób scentralizowany i odgórny. Nawet te kwestie, które ewidentnie znajdowały się w gestii władz lokalnych, na przykład budowa meczetów czy organizacja przestrzeni w miejscach pochówku, zostały podjęte, a następnie autorytatywnie rozwiązane przez rząd. Ów mechanizm jest doskonale widoczny na przykładzie „afery o chusty". Konflikt w Crèil został zasadniczo zażegnany przez władze szkoły w porozumieniu z lokalnymi organizacjami imigranckimi, a ostatecznie – w rezultacie osobistego zaangażowania króla Maroka. Mimo to premier zdecydował się poddać go pod rozwagę Rady Stanu, co spotkało się z aprobatą prezydenta i dużej części parlamentu. Rozwiązanie tej kwestii nie pozostało jednakże w gestii organu sądowego, ponieważ władze uznały, że wyroki, ferowane na przestrzeni lat 90., są zbyt liberalne, w związku z czym uregulowano ją ostatecznie na drodze ustawowej. Innym przykładem scentralizowanego charakteru francuskiej polityki integracji muzułmanów było powstanie Francuskiej Rady Wyznania Muzułmańskiego. Państwo francuskie w zasadzie zmusiło organizacje muzułmańskie do utworzenia jednolitego przedstawicielstwa „francuskiego islamu" po to, by rząd uzyskał interlokutora na poziomie centralnym i nie musiał rozwiązywać poszczególnych problemów, związanych z obecnością muzułmanów na terenie Republiki, na poziomie lokalnym. Warto przypomnieć, że pomysł powstania Regionalnych Rad Wyznania Muzułmańskiego pojawił się dopiero w ostatniej fazie negocjacji nad CFCM.

Szeroki zakres kompetencji państwa potwierdził raport Wysokiej Rady ds. Integracji z 2000 roku. Rada uznała, że w niektórych obszarach państwo ma prawny obowiązek interwencji; w innych – prawo „towarzy-

szenia" w poszukiwaniu rozwiązań, nawet wówczas, gdy „nastawienie aktorów instytucjonalnych, takich jak muzułmanie, pozostaje ambiwalentne, oscylując między domaganiem się interwencji państwa a rewindykacją autonomii". Ponadto zaznaczyła, że „w obszarach, gdzie chodzi o integrację muzułmanów we Francji", aktywna rola państwa ma charakter priorytetowy[91]. Niezdecydowanie instytucji Republiki wzmacnia bowiem tendencje komunitarystyczne.

Warto zauważyć, że proces podejmowania decyzji odnośnie polityki integracji muzułmanów ma charakter dyskursu eksperckiego. Precedens stworzyła komisja Marceau Longa: stworzony przez nią raport został oparty na rozmowach z kilkudziesięcioma ekspertami, urzędnikami i politykami. Organem, złożonym z ekspertów: historyków, socjologów, politologów, demografów, filozofów oraz znanych praktyków i urzędników była również Wysoka Rada ds. Integracji, która na polecenie rządu zajmowała się rozpoznawaniem problemów, dotyczących procesu integracji oraz wskazywaniem kierunku działań integracyjnych. Dodawało to polityce integracji znamion obiektywnej naukowości. Podobny styl działania prezentowały inne rządowe komisje, zwłaszcza Komisja Stasiego, która uprawomocniła swoje rekomendacje zasięgnięciem opinii u ponad 140 ekspertów, urzędników i działaczy. Działania tej Komisji były wprawdzie szeroko upublicznione – transmitowała je telewizja – jednakże jej członkowie mieli prawo dobierania interlokutorów, co istotnie osłabiło zakres konsultacji.

Marginalizacja społeczno-ekonomicznego wymiaru integracji imigrantów

Przyjęcie logiki równości sprawiło, że we francuskiej polityce integracji muzułmanów, zwłaszcza w pierwszej połowie lat 90., wymiar społeczno-ekonomiczny został zepchnięty na margines. W trakcie debaty na temat obywatelstwa w latach 80. podstawowy nacisk kładziono na wymiar polityczno-prawny, a następnie zaczęto podkreślać wymiar kulturowo-normatywny, sprowadzający się do wymogu, by muzułmanie przyswoili sobie i uznali wartości francuskiego republikanizmu. Kryzys gospodarczy, bezrobocie i zacofanie cywilizacyjne na zamieszkanych przez imigrantów przedmieściach wielkich aglomeracji były wprawdzie omawiane w raportach HCI, lecz głownie jako czynnik wyjaśniający „wycofanie się we wspólnotę" (*repli communautaire*) części młodych ludzi. Z założenia uznawano, że nie może istnieć polityka społeczna, nakierowana na daną grupę imigrantów, gdyż oznaczałoby to pogwałcenie zasady rów-

[91] HCI, Islam dans la République…, s. 55.

nego traktowania jednostek. Zasadę tę władze częściowo omijały, stosując programy rewitalizacji, oparte na kryterium geograficznym: preferencyjnemu traktowaniu nie podlegały poszczególne grupy imigrantów, lecz słabo rozwinięte obszary miejskie. Kwestia integracji ekonomicznej imigrantów nie przewijała się jednak w dyskursie publicznym. Oliver Roy z niejaką przesadą podkreślił, że debata nad *laïcité*, podobnie jak ta w 1905 roku, umożliwiła usunięcie w kąt kwestii społecznej: „stara tradycja francuskiej demokracji wykorzystuje *laïcité* w celu uniknięcia debaty na temat gospodarki. Problem społeczny zostaje przekształcony w debatę ideową”[92]. Podobnego zdania jest Christophe Bertossi, który zauważył, że „francuska polityka integracji zidentyfikowała grupę, która obiektywnie nie istnieje i zrównała jej ‘tożsamość’ z porażką francuskiej polityki obywatelstwa. W tej perspektywie muzułmanie są postrzegani jako ludzie nieakceptujący ‘wartości republikańskich’, mający kłopotliwe lojalności międzynarodowe i odmawiający integracji z francuskim społeczeństwem. W pewnym stopniu ta diagnoza jest czymś, czego można się spodziewać po francuskiej polityce integracji, ponieważ usprawiedliwia ona antymuzułmańskie postawy – i polityki – i nie odnosi się do społeczno-ekonomicznych źródeł kryzysu”[93].

***

Reasumując, we Francji w latach 90. polityka integracji zaczęła wydzielać się z obszaru polityki imigracyjnej. Okazało się bowiem, że próba wykluczenia imigrantów za pomocą zaostrzenia reguł nabywania obywatelstwa jest nieskuteczna, gdyż we Francji dorasta już drugie pokolenie przybyszów. Władze skupiły się zatem na zadaniu przerobienia „obcych-imigrantów-muzułmanów” we francuskich obywateli, co jednak okazało się nadspodziewanie trudne, bowiem podobnie, jak przed stuleciem, najważniejsza narodowa agenda socjalizacyjna – szkoła – stała się obiektem ekspansji ze strony konkurencyjnych tożsamości religijnych. Roszczenia muzułmańskie zostały uznane za podwójne zagrożenie: z jednej strony były postrzegane jako zamach na francuską tożsamość narodową, dokonywany przez opornych na siłę francuskiej kultury imigrantów, z drugiej zaś – jako atak na będące istotą owej tożsamości zasady neutralności religijnej i pierwszeństwa afiliacji politycznej nad wszelkimi innymi lo-

[92] O. Roy, *Secularism confronts Islam*, Columbia University Press, New York, 2007, s. 31

[93] Ch. Bertossi, *Distant Neighbours, Understanding How the French Deal with Ethnic and Religious Diversity*, Runnymede Trust, London 2007.

jalnościami grupowymi. Ponowne wtargnięcie religii – zwłaszcza takiej, jak islam, ściśle powiązanej z szerszą kulturą – w sferę publiczną, podważało konstrukcję narodu francuskiego, będącego „codziennym plebiscytem", w którym powinny uczestniczyć autonomiczne, posługujące się oświeconym rozumem jednostki.

W obliczu asertywności niektórych organizacji muzułmańskich, wspartej reislamizacją części „Francuzów pochodzenia imigracyjnego", państwo francuskie podjęło wysiłek reafirmacji zasad republikańskich oraz opierającej się nań francuskiej tożsamości narodowej. Ponieważ dyskurs wokół obywatelstwa tracił swą zasadność, odwołano się zwłaszcza do jednej, najnowszej wartości republikańskiej – *laïcite* – i sprowadzono problem integracji muzułmanów do konieczności włączenia islamu jako kolejnej religii w ukonstytuowany w 1905 roku pakt laicki.

ROZDZIAŁ IV

POLITYKA INTEGRACJI MUZUŁMANÓW W WIELKIEJ BRYTANII

1. Konstruowanie różnicy: przemiany przedmiotu brytyjskiej polityki integracji

Brytyjski model integracji imigrantów został oparty na systemie przeciwdziałania dyskryminacji na tle rasowym. Założenie, które legło u jego podłoża głosiło, że podstawową barierą na drodze do integracji jest rasistowskie nastawienie społeczeństwa przyjmującego, zaś podstawowym wyznacznikiem różnicy – kolor skóry. Antyrasistowska polityka, stosowana przez władze brytyjskie, była oparta na kategoriach rasowych, w rezultacie czego imigrantom narzucono odgórnie skonstruowaną tożsamość – tożsamość „czarnych". „Rasa" miała stać się wspólnym mianownikiem, wyznaczającym jednostki i grupy, będące przedmiotem polityki integracji. W tak wyznaczonej, obszernej kategorii, znaleźli się zarówno Afrokaraibowie, jak i imigranci z Azji Południowej.

Wraz z sedymentacją społeczności imigranckich, owa sztuczna kategoria zaczęła ulegać rozwarstwieniu[1]. Zmiana dotyczyła przede wszystkim statusu Afrokaraibów. Pomimo utrzymującego się ciągle na niepokojącym poziomie „kolorowego" rasizmu, w latach siedemdziesiątych zaczęła się kształtować idea czarnej Brytanii, stanowiącej „inną", ale uprawnioną część kultury brytyjskiej[2]. Kultura Afrokaraibów uważana

---

[1] Niemałe znaczenie miała kolejna moda zza oceanu: pojawienie się koncepcji przynależności etnicznej w amerykańskich badaniach nad włączaniem imigrantów do społeczeństwa.

[2] Claire Alexander określiła zjawisko postępującej integracji Afrokaraibów jako trajektorię od *Windrusha* (statek, który w 1948 r. przywiózł dużą grupę imigrantów z Indii Zachodnich) po Linforda Christie (znany sprinter). Zob. C. Alexander, *Beyond*

była za indywidualistyczną, nowoczesną i – dzięki tworzonej przez imigrantów z Karaibów popularnej muzyce tanecznej – znajomą[3]. Odbiciem tego zjawiska była rosnąca liczba międzyrasowych związków[4]. Imigranci z subkontynentu indyjskiego różnili się od imigrantów z Karaibów pod jednym istotnym względem: podczas gdy wyglądało na to, że Afrokaraibowie nie posiadają odrębnej kultury i są podatni na asymilację do głównego nurtu kultury brytyjskiej, wspólnoty azjatyckie miały jej „za dużo"[5]. Spójność reguł kultury, podtrzymywanej przez wspólnoty południowoazjatyckich imigrantów, nie pozwalała na wyrywkowe włączanie jej pojedynczych elementów w główny nurt kultury brytyjskiej. Z tego powodu Brytyjczykom wydawała się ona niezmienna i niemożliwa do spenetrowania, a co za tym idzie, niepodatna na asymilację. W rezultacie, chociaż kolor skóry pozostał ważnym wyznacznikiem obcości, w dyskursie publicznym zszedł na dalszy plan, natomiast na czoło wysunęło się zakorzenienie imigrantów w innej, nieangielskiej i nieeuropejskiej kulturze. Pojawił się również „nowy rasizm", opierający się na wierze w to, że naród cechuje się wbudowaną, przyrodzoną i niezmienną kulturą[6]. Wprawdzie większość antyrasistowskich aktywistów i badaczy tego

---

black: re-thinking the colour/culture divide, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 25, No. 4, 2002, s. 552–571.

[3] Jak zauważył Paul Gilroy, Afrokaraibowie uważani byli za „ród bękarci, zajmujący nie do końca określone miejsce między 'brytyjskością', będącą ich kolonialną spuścizną, a ahistorycznym związkiem z Afryką". P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack. The cultural politics of race and nation*, Hutchinson, London 1987, s. 45. Podobnie Alaister Hennesy przeciwstawił „autentyczność" kultur subkontynentu indyjskiego kulturowej deprywacji imigrantów z Karaibów: „Wszyscy Azjaci posiadają kulturę, która nie jest wywiedziona z europejskiej, własne języki, które wyposażają ich w poczucie tożsamości i mogą być źródłem dumy", natomiast kultura karaibska to odzwierciedlenie kultury europejskiej; jest przekazywana i podtrzymywana za pomocą języka, który „nie jest jej własnym" i definiowana poprzez historię brytyjskiego imperializmu. [Cyt. za:] C. Alexander, *The Art of Being Black. The Creation of Black British Youth Identities*, Clarendon Press, Oxford 1996, s. 7–8.

[4] Por. P.R. Jones, *Ethnic intermarriage in Britain*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 7, No. 2, 1982, s. 223–228.

[5] „Afrokaraibowie mają rasę, Azjaci mają tożsamość etniczną; Afrokaraibowie mają problemy, Azjaci mają kulturę". C. Alexander zauważa, że podział ten był utwierdzany przez badaczy: „Studia nad czarnymi wspólnotami skupiały się na strukturalnych kwestiach nierówności, upośledzenia i dyskryminacji, podczas gdy badania nad wspólnotami azjatyckimi rozwodziły się nad fascynującymi rysami kulturowymi aranżowanych małżeństw, struktury rodowej i rytuałów religijnych". Zob. C. Alexander, *Beyond…*, s. 556–557.

[6] Sam Enoch Powell w 1978 r. podkreślił, że według niego kolor skóry jest jedynie „uniformem", służącym do walki politycznej. W słynnym wywiadzie telewizyjnym, udzielonym w tym samym roku, przywódczyni Partii Konserwatywnej Margaret That-

problemu potraktowała owo zastąpienie koloru skóry kulturą jako zabieg retoryczny i nadal uznawała podział na „czarnych" i „białych" za podstawowy podział społeczny w Wielkiej Brytanii, jednakże wraz z uwidacznianiem się niejednolitości kategorii „czarnych", koncepcja rasizmu „kolorowego" została rozszerzona o rasizm kulturowy[7]. Rolę przedmiotu polityki integracji przejęły „mniejszości etniczne", co potwierdził wyrok sądu w sprawie Mandla vs. Dowell Lee (1983). Zgodnie z sugestią władz centralnych, Komisja Równości Rasowej wraz z siecią komisji regionalnych, podobnie jak władze lokalne, zaczęła uwzględniać nie tylko kwestie rasy, lecz także przynależności etnicznej. Znaczenie „tożsamości etnicznej" podkreślał również raport Swanna z 1985 roku. Brytyjska polityka w odniesieniu do stosunków rasowych uzyskała wymiar wielokulturowy, zaś obok kategorii „Czarnych" w dyskursie politycznym pojawiła się kategoria „Azjatów".

W latach 80. Wielka Brytania stawała się zatem coraz bardziej wielorasowa i wielokulturowa, natomiast tożsamość religijna imigrantów nie była uważana ani za ważną, ani za prawomocną. Religia była traktowana jak jeden z elementów kultury społeczności imigranckich, w wyniku czego część roszczeń z nią związanych była akomodowana w ramach polityki wielokulturowości. Szczególnie prawdziwe było to w przypadku sikhów i żydów, społeczności, stanowiących monoetniczne grupy wyznaniowe, których prawa i roszczenia zostały objęte ochroną, wynikającą z ustaw o równości rasowej. Również w przypadku muzułmanów istotna część ich roszczeń i potrzeb była zaspokajana w ramach wielokulturowej polityki integracji imigrantów, zwłaszcza na poziomie polityki lokalnej. Islam był bowiem postrzegany jako witalny element kultury Pakistańczyków, Banglijczyków oraz części Indusów i jako taki akomodowany. Muzułmanie skorzystali z wcześniejszych zdobyczy żydów w kwestii uboju rytualnego i zostali objęci regulacjami ustaw z lat 1967 oraz 1979. w 1980 roku sąd uznał, że „Azjatki" mają prawo nosić etniczne stroje

---

cher wyraziła natomiast zrozumienie dla obaw narodu przed „zabagnieniem obcymi kulturami". [Cyt. za:] S. Saggar, *Race and Politics in Britain*, Harvester/Wheatsheaf, Hamel Hempstead 1992, s. 94. Kontynuując tradycje thatcherowskie, William Hague, lider partii konserwatywnej ostrzegł w 2003 r., że „Wielka Brytania staje się 'obcym (*foreign*) krajem', nierozpoznawalnym dla tradycyjnej środkowej Anglii".

[7] Zob. np. R. Hudson, A.M. Williams, *Divided Britain*, Belhaven Press, London 1989. Dervla Murphy, autorka słynnej w swoim czasie, gdyż napisanej z punktu widzenia doświadczonej podróżniczki, książki o Bradford, wspominała, że część znajomych ostrzegała ją, że jeśli nie będzie używała w swojej książce określenia „czarni" (*black*) w stosunku do Pakistańczyków, wykaże się brakiem zrozumienia dla walki antyrasistowskiej. Zob. D. Murphy, *Tales from Two Cities. Travel of Another Sort,* John Murray (Publishers) Ltd, London 1987.

w pracy (np. spodnie zamiast spódnicy oraz chusty; sprawa Malik vs. Brit Home Stores). Integracja muzułmanów w wymiarze politycznym, ekonomicznym i kulturowym, podobnie jak integracja innych mniejszości, dokonywała się w ramach wielokulturowych stosunków rasowych, przede wszystkim na poziomie lokalnym.

Pod koniec lat 80. pojemność brytyjskiego modelu integracji została jednakże wystawiona na próbę, gdy – w rezultacie instytucjonalizacji islamu oraz przemian tożsamościowych wśród osób, należących do drugiego pokolenia imigrantów – część „Azjatów" zaczęła wysuwać roszczenia, związane nie z kulturą, lecz z religią. Muzułmanie domagali się przede wszystkim zaakceptowania i prawno-symbolicznego uznania przez władze publiczne tożsamości, opartej na religii, odrzucając zarazem tożsamości, skonstruowane przez państwo i przypisywane im odgórnie w trakcie realizacji polityki integracji. Żądali równouprawnienia z żydami, sikhami i wyznawcami anglikanizmu w dziedzinie ochrony przed dyskryminacją oraz pod względem dostępu do zasobów i usług, zapewnianych przez państwo, co wymagało poszerzenia koncepcji wielorasowości i wielokulturowości o wymiar religijny. Istotną cezurą jest rok 1989 i wydarzenia, związane z publikacją powieści *Szatańskie wersety*, gdyż wówczas tożsamość muzułmańska zaczęła nabierać charakteru politycznego. Jak zauważył jeden z islamskich aktywistów, „muzułmanie stali się nowymi politycznymi czarnymi, ale machina stosunków rasowych tego nie uwzględniła".

W Wielkiej Brytanii integracja muzułmanów w dużej mierze sprowadzała się do procesu uznawania prawomocności ich tożsamości religijnej jako źródła wysuwania żądań i domagania się praw. W dalszej części niniejszego rozdziału pokazuję specyficzną reakcję wielokulturowego systemu edukacji na roszczenia muzułmanów, wynikającą z traktowania religii jako elementu kultury, czego kulminacją była tzw. afera Honeyforda. Następnie skupiam się na omówieniu kolejnej „afery" – afery Rushdiego, w celu pokazania procesu wyłaniania się muzułmańskiej tożsamości politycznej, a później przechodzę do analizy reakcji władz brytyjskich na wysuwane przez muzułmanów żądania „uznania" i „równouprawnienia". Zastanawiam się również nad granicami akomodacji owych żądań przez brytyjski system polityczny. Ostatnia część rozdziału jest poświęcona omówieniu ewolucji koncepcji integracji muzułmanów przez władze publiczne po 2001 roku.

2. Religia jako element kultury: afera Honeyforda

Polityka wielokulturowości najprężniej rozwijała się w obrębie edukacji. Już w latach 70. zaczęto zachęcać władze lokalne do wprowadzania w podlegających im szkołach wielokulturowych rozwiązań, które miały polegać między innymi na uwzględnianiu wymagań rodziców dzieci pochodzenia imigranckiego co do funkcjonowania jednostki edukacyjnej[8]. Dzięki standardowi wielokulturowej edukacji, bardzo wiele roszczeń, wysuwanych przez muzułmanów, zostało uwzględnionych, „pomimo kontrowersji i opozycji ze strony szerokich warstw brytyjskiego społeczeństwa"[9]. Nie stosowano rozwiązań systemowych, lecz większość spornych kwestii rozstrzygano w obrębie poszczególnych szkół, przy współpracy lokalnych władz oświatowych. Według Humayuna Ansariego, historyka brytyjskiego islamu, „szkoły z dużą liczbą muzułmańskich uczniów dokonywały przeglądu swoich zasobów, a następnie relokowały je, aby zaspokoić ich potrzeby"[10]. Samorządy kontynuowały ową pragmatyczną politykę nawet w obliczu niechęci konserwatywnego rządu[11].

Jednym z miast, przodujących w realizacji polityki wielokulturowej edukacji, było położone w północnej Anglii Bradford, w którym mieszkała pokaźna liczba imigrantów z Pakistanu. W 1982 roku rada miejska postanowiła wprowadzić rozwiązania przychylne „szczególnym potrzebom grup mniejszościowych". Uchwała rady głosiła, że wszystkie społeczności w mieście mają równe prawo do podtrzymywania swych odrębnych tożsamości i lojalności kulturowych, językowych, obyczajowych oraz religijnych, zaś sposób dostarczania usług powinien uwzględniać „siłę i różnorodność wartości kulturowych". W praktyce zalecono, by lokalne szkoły wprowadziły oddzielne lekcje wychowania fizycznego dla dziewcząt, zgodziły się na prowadzenie piątkowych modlitw w szkole przez imama, usprawiedliwiały nieobecności muzułmańskich uczniów w czasie świąt religijnych oraz dopuściły noszenie „tradycyjnych strojów, spełniających muzułmańskie wymogi skromności i przyzwoitości". Muzułmańscy rodzice uzyskali również możliwość wycofywania dzieci z uczestnictwa we wspólnej modlitwie przed rozpoczęciem zajęć,

---

[8] B. Troyna, *The Great Divide: Policies and Practices in Multicultural Education*, „British Journal of Sociology of Education", Vol. 6, No. 2, 1985, s. 209–224.

[9] H. Ansari, *'Infidel Within': Muslims in Britain since 1800*, Hurst and Co. Publishers, London 2004, s. 298.

[10] Ibidem, s. 330.

[11] Ibid., s. 323.

a w szkolnych stołówkach miały się pojawić halalowe posiłki[12]. Część szkół w Bradford została ponadto zgłoszona do udziału w organizowanym przez Komisję Równości Rasowej szkoleniu na temat „świadomości rasowej".

Tak daleko posunięta akomodacja roszczeń imigrantów spotkała się ze stanowczym sprzeciwem dyrektora jednej z bradfordzkich szkół, Raya Honeyforda. Swojemu niezadowoleniu dał on wyraz w artykule pt. „Edukacja i rasa – alternatywny punkt widzenia", opublikowanym w 1984 roku w konserwatywnej gazecie „Salisbury Review". Oskarżył w nim „lobby stosunków rasowych" o działania, zagrażające spójności społecznej oraz podważające wolność słowa. Według Honeyforda „bogactwo kulturowe" na poziomie szkół miało się sprowadzać do uwzględniania „żądań, wysuwanych przez muzułmańskich rodziców, dotyczących wycofania córek z lekcji teatru, tańca i sportu, tzn. narzucenia mentalności *purdy* [odizolowania kobiet – R.W.] szkole, przywiązanej do zasady równości między płciami" oraz do powtarzających się nieobecności pakistańskich dzieci w szkole. „Celem coraz większej grupy Azjatów – konkludował Honeyford – jest zachowanie w stanie możliwie nienaruszonym wartości i postaw rodem z subkontynentu azjatyckiego w ramach brytyjskich przywilejów społecznych i politycznych, tzn. utworzenie azjatyckich gett"[13]. Artykuł ten oraz inne działania Honeyforda – takie, jak doniesienie na policję o biciu dzieci w szkółkach koranicznych czy głośny sprzeciw wobec „niehumanitarnych" metod halalowego uboju – wywołały oburzenie wśród bradfordzkich muzułmanów, którzy zaczęli wywierać nacisk na władze lokalne, by zwolniły go ze stanowiska. Rada uległa, jednakże po pewnym czasie przywróciła Honeyforda, który uzyskał nieformalne, acz wyraźne poparcie ze strony konserwatywnej premier Margaret Thatcher, na stanowisko [14]. Mimo masowych demonstracji uczniów i rodziców, wspieranych przez organizacje antyrasistowskie, Honeyford zgodził się przejść na wcześniejszą emeryturę dopiero pod koniec 1985 roku. Niewątpliwie

[12] City of Bradford Metropolitan Council, Education for a Multicultural Society: Provision for Pupils of Ethnic Minority Communities (LAM 2/82), 1982. [Cyt. za:] Muslims in UK, EUMAP – EU Monitoring and Advocacy Program, Open Society 2004, s. 171. Raport dostępny na stronie: http://www.eumap.org/reports/2004/britishmuslims.

[13] R. Honeyford, *Education and Race – an Alternative View*, przedruk artykułu z 1984 r. dostępny na stronie http://www.telegraph.co.uk/arts/main.jhtml?xml=/arts/2006/08/27/ftmulti27.xml&page=1.

[14] M. Halstead, *Education, Justice and Cultural Diversity*: *an Examination of the Honeyford Affair, 1984–85*, The Falmer Press, London 1988, s. 23. Zob. również D. Herbert, *Religion and Civil Society*: *Rethinking Public Religion*, Ashgate Publishing Ltd. 2003, rozdział 6: „After the Satanic Verses: Muslims, Civil Society and the Public Sphere in Britain", s. 157–196.

przyczynił się do tego fakt objęcia urzędu burmistrza Bradford przez imigranta z Pakistanu, Mohammada Ajeeba[15].

Wydarzenia z Bradford odbiły się szerokim echem w całej Wielkiej Brytanii, dzieląc społeczeństwo na tych, którzy solidaryzowali z Honeyfordem i zgadzali się z jego diagnozą „wielokulturowego morderstwa", popełnianego na brytyjskiej kulturze, oraz tych, którzy uważali go za „Ray-sistę". Warto podkreślić, że dyskurs publiczny ześrodkował się na kulturze. Żądania, wysuwane przez pakistańskich imigrantów, były postrzegane w kontekście ich kultury, podobnie jak działania kontrowersyjnego dyrektora uznawano za sprzeciw wobec polityki wielokulturowości. Taką interpretację wzmocniło zaangażowanie w sprawę, po stronie ruchów muzułmańskich i protestujących rodziców, organizacji antyrasistowskich oraz lokalnej Komisji Równości Rasowej. Znalazła ona również potwierdzenie w opublikowanym w tym samym czasie raporcie Swanna, postulującym „edukację dla wszystkich". Podkreślono w nim, iż „mniejszości etniczne nie mogą w praktyce zachować wszystkich elementów swej kultury i stylu życia w stanie nienaruszonym", jednakże mają one prawo do zachowania tych elementów, które uważają za najistotniejsze dla własnej tożsamości etnicznej. W przypadku Pakistańczyków i Banglijczyków uznano, że owym najistotniejszym elementem tożsamości etnicznej był islam.

Jeden z ówczesnych mieszkańców Bradford stwierdził wprawdzie, że irytuje go, „gdy ludzie mówią, że nasze miasto ma problem z *Azjatami*. Wcale nie – mówił – mamy problem z *muzułmanami*, a pan Honeyford dobrze to rozumie. Cała reszta – hindusi, sikhowie i tak dalej – są kolorowi, ale nie robią szumu wokół swojej religii, a muzułmanie – owszem. Żadnych mundurków, muszą mieć mięso halalowe, domagają się oddzielnych szkół, żadnego pływania dla dziewcząt, żadnej muzyki i tańców dla wszystkich, tylko skromność przez cały czas", jednakże jego odczucia były dość odosobnione[16]. W połowie lat 80. „większość osób, zajmujących się stosunkami rasowymi w Wielkiej Brytanii – politycy, pracownicy społeczni, badacze akademiccy i aktywiści – nadal traktowała tożsamość religijną mniejszości etnicznych jako nieco marginalną kwestię o ograniczonym wpływie na politykę"[17].

---

[15] Z. Malik, Salaam Mr Mayor, BBC Radio 4, 20 March 2005, dostępne na stronie: http://newsvote.bbc.co.uk/mpapps/pagetools/print/news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/file_on_4/4374961.stm.

[16] D. Murphy, *Tales from Two Cities. Travel of Another Sort*, John Murray (Publishers) Ltd., London 1987.

[17] P. Lewis, *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*, I.B. Tauris, London 1994, s. 1.

3. *Szatańskie wersety* – wydarzenie definiujące

Tożsamość religijna mniejszości etnicznych przestała być „kwestią marginalną o ograniczonym wpływie na politykę" w roku 1989, w wyniku tzw. afery Rushdiego. We wrześniu 1988 roku brytyjski pisarz, pochodzący z rodziny indyjskich muzułmanów, Salman Rushdie, opublikował książkę pt. *Szatańskie wersety.* Jednym z wątków tej wielowarstwowej powieści była historia Mahounda (Muhammada), miernego, ale zadufanego w sobie człowieka i przebiegłego polityka. Rushdie przedstawił proces powstawania Koranu jako wynik szarlatanerii Mahounda i fałszerstw, dokonywanych przez jego sekretarza. W wyniku kalkulacji politycznych Mahound uznał za „prawowite córki Allaha" trzy boginie-opiekunki uważanego za symbol zepsucia miasta Jahalliya, jednak zawierające owo uznanie „szatańskie wersety" zostały usunięte, gdy Mahound-Muhammad podbił Jahalliyę-Mekkę. Uciekając przed zemstą Mahounda, jego sekretarz schronił się w luksusowym domu uciech, którego kurtyzany, by zyskać klientów, przybrały imiona dwunastu żon Proroka.

Książka wywołała ogromne oburzenie wśród muzułmanów na całym świecie. Bez względu na zamiary autora, *Szatańskie wersety* były dla nich profanacją najświętszych symboli islamu. Powieść podważała autentyczność koranicznego przesłania i przedstawiała islam jako wynik sukcesu małej grupy politycznej, stworzonej przez uzurpatora[18]. W październiku 1989 roku część brytyjskich organizacji muzułmańskich zjednoczyła siły, tworząc Brytyjski Komitet Działania na rzecz Spraw Islamskich (*UK Action Committee on Islamic Affairs, UKACIA*), który zażądał od wydawnictwa Viking Penguin wycofania książki ze sprzedaży, zniszczenia pozostałych egzemplarzy i wypłacenia odszkodowania z przeznaczeniem na cele charytatywne. Zaapelował również do muzułmanów, by spróbowali się skontaktować z lokalnymi parlamentarzystami oraz z policją: „Powiedzcie, że publikacja tej książki zdenerwowała i obu-

[18] B. Parekh zauważył, że muzułmanów wzburzyło nie tyle przedstawienie Muhammada jako przebiegłego polityka, ile pozowanie książki na prawdę historyczną i fakt, że oczerniała ona muzułmanów w oczach wyznawców innych religii. Zob. B. Parekh, *The Rushdie Affair. Research agenda for political philosophy*, [w:] H. Goulbourne (ed.), *Race and Ethnicity. Critical concepts in sociology*, Vol. IV, Routledge, London 2001, s. 360–377; oraz T. Modood, *British Muslims and the Rushdie Affair,* [w:] T. Blackstone, B. Parekh, P. Sanders (eds.), *Race Relations in Britain. A developing agenda*, Routledge, London, New York 1998. Aferę Rushdiego opisał również G. Kepel w książce *Jihad. The Trail of Political Islam*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002, rozdział 8: The Fatwa and the Veil in Europe, s. 185–202.

rzyła muzułmanów i że w związku z tym powinni zwrócić się do Scotland Yardu o wszczęcie postępowania karnego wobec wydawcy/autora, na podstawie Ustawy o porządku publicznym lub Ustawy o stosunkach rasowych"[19]. Ponieważ działania te nie przyniosły żadnych rezultatów, Komitet postanowił podjąć kroki prawne. Powoławszy się na istniejące przepisy, zakazujące bluźnierstwa, zażądał sądowego nakazu wycofania książki z obiegu. Działania te również nie przyniosły oczekiwanych efektów: w grudniu prokuratura uznała, że prawo brytyjskie zapewnia ochronę przed bluźnierstwem jedynie Kościołowi anglikańskiemu, lub szerzej, chrześcijaństwu[20]. Organizacje muzułmańskie zdecydowały się więc na przyjęcie innych metod protestu. W grudniu i styczniu odbyły się masowe demonstracje, połączone z paleniem egzemplarzy książki: najgłośniejsza z nich miała miejsce w centrum handlowym w Bradford. Sytuacja zaogniła się, gdy 14 lutego ajatollah Chomeini, przywódca szyickiego Iranu, obłożył Rushdiego *fatwą*, nakładającą na każdego muzułmanina obowiązek wykonania wyroku śmierci na pisarzu.

Reakcja władz brytyjskich na żądania wycofania książki z obiegu oraz na informacje o wydaniu wyroku śmierci na jej autora była bardzo ostra. Rząd potraktował roszczenia muzułmanów jako opór przeciwko integracji ze społeczeństwem przyjmującym oraz brak lojalności ze strony mniejszości etnicznych. 24 lutego konserwatywny minister spraw wewnętrznych Douglas Hurd spotkał się z przedstawicielami muzułmanów w meczecie w Birmingham, by ich ostrzec, że ich poparcie dla fatwy „może poważnie zaszkodzić stosunkom rasowym w naszym kraju". Dodał, że muzułmanie mogą wyrażać swoje niezadowolenie, ale ich działania muszą być zgodne z prawem: „Prawo daje wam swobodę wyrażania protestu w sposób pokojowy i godny. Brytyjscy muzułmanie mają prawo przemawiać w obronie swojej wiary lub protestować przeciwko książce, która według nich poniża i obraża proroka islamu. Ale przekształcanie tych protestów w przemoc lub grożenie nią jest zupełnie nie do

[19] C. Bhatt, *Liberation and Purity*: *Race, New Religious Movements and the ethics of postmodernity*, UCL Press, London 1997, zwłaszcza Rozdział 4: The Rushdie affair and the deceptive critique of imperialism, s. 109–149.

[20] W kwietniu 1990 r. sędzia pokoju odrzucił pozew przeciwko Salmanowi Rushdiemu, złożony przez inną organizację muzułmańską, Brytyjski Front Działania (*British Muslim Action Front*), zaznaczając, że jest to rezultat trzymania się litery istniejącego prawa, którego zmiana należy do kompetencji parlamentu, a nie sądów. Zob. K.Smullin Brown, *Reforming England's Blasphemy Law to Protect the Individual*, „Islam and Muslim-Christian Relations", Vol. 14, No. 2, 2003, s. 189–203.

przyjęcia”[21]. Trzy dni później, na spotkaniu z delegacją muzułmańską w ministerstwie spraw wewnętrznych, przedstawiciele rządu odmówili wszczęcia działań prawnych przeciwko Rushdiemu i wykluczyli możliwość wprowadzenia zmian do prawa przeciwko bluźnierstwu. Władze zaakcentowały też swoje stanowisko, zrywając stosunki dyplomatyczne z Iranem.

Debata rozgorzała na nowo na początku lipca, po opublikowaniu przez ministra Johna Pattena (wówczas ministra bez teki) na łamach „Timesa” listu otwartego, skierowanego do ówczesnego przywódcy UKACIA Iqbala Sacraniego i „innych wpływowych brytyjskich muzułmanów”, przedstawiającego stanowisko władz wobec muzułmańskich protestów, zwłaszcza zaś formy, jaką one przybrały. Rząd przyznał, że „na kwestię stosunków rasowych zostało rzucone bardzo ostre światło i wszyscy musimy gruntownie przemyśleć swoje cele i priorytety: co to znaczy być Brytyjczykiem, a szczególnie co to znaczy być brytyjskim muzułmaninem”. Proces integracji („akomodacji dużych grup ludzi o różnym pochodzeniu” ze strony społeczeństwa przyjmującego oraz „dostosowywania się do nowego stylu życia” ze strony imigrantów) nie jest prosty, ale musi przebiegać według określonych reguł. Nie musi wprawdzie oznaczać zrywania z ugruntowanymi wiarą, tradycją i dziedzictwem, ale „nowe korzenie muszą sięgać głęboko”. Podstawowym kryterium integracji jest przyswojenie języka, ale również „wiedzy o instytucjach, historii i tradycjach” kraju przyjmującego. Muzułmanie muszą spełniać pewne warunki, zwłaszcza te, dotyczące „jasnego zrozumienia zasad brytyjskiego procesu demokratycznego i jego historycznych podstaw”. Rząd zaznaczył, że nie kieruje się sympatią do książki, ani do jej autora, lecz szacunkiem dla liberalnych zasad, które nie podlegają negocjacjom: „Ta sama wolność, dzięki której muzułmanie mogą się spotykać, demonstrować i protestować przeciwko książce, gwarantuje każdemu autorowi prawo do swobody ekspresji, o ile nie jest łamane prawo. Jakakolwiek inna decyzja byłaby atakiem na fundamentalną wolność, na której opiera się nasza demokracja. Dlatego nie mamy prawa interweniować u wydawcy, ani usuwać *Szatańskich wersetów* z półek księgarń. Nie chcielibyśmy takiej władzy i nie będziemy do niej dążyć”[22]. Muzułmanie zostali wyraźnie przedstawieni jako grupa, która z jednej strony opiera się pro-

[21] S. Hazarika, 12 in Bombay in Anti-Rushdie Riot, „New York Times”, 25 February 1989, dostępne na stronie: http://www.nytimes.com/books/99/04/18/specials/rushdie-riot.html.

[22] T. Asad, *Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair*, „Politics Society”, Vol. 18, No. 4, 1990, s. 455– 473.

cesowi integracji, a z drugiej – jest trudniejsza do zintegrowania niż inne grupy, ze względu na brak zrozumienia dla reguł gry, panujących w społeczeństwie przyjmującym. Ponadto władze zaznaczyły, że nie zamierzają wprowadzać zmian, mających na celu akomodację muzułmańskich żądań, dotyczących rozszerzenia prawa o bluźnierstwie, jednocześnie zaś zażądały, by muzułmanie przemyśleli „swoje cele i priorytety". Brytyjscy wyznawcy islamu zostali oskarżeni o dążenie do zamazania granicy między sferą prywatną a publiczną, a nawet o chęć ustanowienia państwa religijnego.

Protesty przeciwko obrazoburczej książce stały się jednakże dla niemałej części imigrantów istotnym czynnikiem, katalizującym ich muzułmańską tożsamość. Nie przyczyniły się bynajmniej do wytworzenia jednej wspólnoty muzułmańskiej w Wielkiej Brytanii, ale sprawiły, że tożsamość religijna zaczęła się wysuwać na pierwszy plan i przeważać nad identyfikacją narodową, etniczną lub językową, zwłaszcza w drugim, „podwójnie zdystansowanym" pokoleniu imigrantów[23]. Ponadto tożsamość ta zaczęła zyskiwać wymiar publiczny i polityczny, a przy okazji okazało się, że nie przystaje ona do struktury stosunków rasowych, będącej podstawą brytyjskiego modelu integracji imigrantów. W swym liście John Patten przyznał wprawdzie, że stosunki rasowe znalazły się w kryzysie, jednakże winą za to obarczył muzułmanów, jako grupę imigrantów, niezdolnych do przyswojenia sobie brytyjskiego stylu życia. Tymczasem, w odpowiedzi na owo pismo przedstawiciele UKACIA zaznaczyli, że „patrzenie na stosunki międzyludzkie w Wielkiej Brytanii z perspektywy rasy jest całkowicie nieprzydatne, podobnie jak błędne jest traktowanie wspólnoty muzułmańskiej jako etnicznej. Takie kategoryzacje zniekształcają wiele perspektyw i sprzyjają upowszechnianiu rasizmu w naszym społeczeństwie, a ponadto przyczyniają się do powstawania złych praw i utrudnień w zapewnianiu podstawowych usług… Współczesny brytyjski antyrasizm definiuje ludzi w kategoriach ich koloru skóry. Muzułmanie – doświadczający wszystkich problemów, jakie identyfikują antyrasistowscy aktywiści – niezwykle rzadko postrzegają się w kategoriach koloru swojej skóry. [Stąd też] dotkliwie odczuwają te

[23] Świetnie opisała ów proces Zadie Smith w powieści *Białe zęby*. Jeden z głównych bohaterów książki, Millat, który do czasu, „gdy nagle ludzie tacy, jak [on] pojawili się na wszystkich kanałach telewizji, we wszystkich stacjach radiowych i w gazetach w Wielkiej Brytanii, nie miał twarzy ani głosu, zidentyfikował się z tym gniewem, pomyślał sobie, że ów gniew identyfikuje się z nim i uchwycił się go oburącz". Z. Smith, *Białe zęby*, tłum. Zbigniew Batko, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 223–224.

problemy, na które antyrasiści pozostają ślepi i słabo reagują na te wyzwania, które antyrasiści chcieliby podejmować najmocniej”[24].

Muzułmanie podważyli więc wielokulturowy model stosunków rasowych, gdyż – jak się okazało – nie zapewniał on im legalnych możliwości kanalizowania swoich żądań, narzucał im zniekształconą tożsamość oraz nie odpowiadał ich rzeczywistym potrzebom. Sfalsyfikowali sztuczną, narzuconą odgórnie kategorię „czarnych” oraz „brytyjskich Azjatów” i ujawnili się jako nowa grupa, domagająca się uznania specyficznych praw, wywodzonych z religii, a nie z szeroko i niekonkretnie pojmowanej „kultury”[25]. Nieprzystawalność muzułmanów do polityki antyrasizmu (i *vice versa*) uwidocznił fakt, że środowiska aktywistów antyrasistowskich początkowo zlekceważyły sprawę protestów przeciwko Rushdiemu, a następnie odżegnywały się od nich, co stanowiło wyraźną różnicę w stosunku do ich postawy w czasie afery Honeyforda.

Muzułmanów w istocie najbardziej oburzył fakt odmówienia im ochrony, jaką zapewniono religii państwowej – anglikanizmowi. Warto jednakże przypomnieć, że w tamtym czasie prawo, zakazujące bluźnierstwa, było praktycznie martwe. Większe znaczenie miało natomiast to, że w zsekularyzowanym społeczeństwie brytyjskim nie znalazły zrozumienia ani żądania, wywodzone z religii, ani oparta na niej tożsamość. Religia była uznawana, o ile stanowiła element szeroko pojmowanej kultury. Po 1989 roku podstawowym postulatem muzułmanów stało się rozciągnięcie na nich ochrony przed dyskryminacją religijną, jaką cieszyły się mniejszości sikhijska i żydowska oraz objęcie islamu ochroną przed atakami, jaką cieszył się anglikanizm (a pośrednio inne wyznania chrześcijańskie) dzięki Ustawie, zakazującej bluźnierstwa. Postulat ten był jednakże wtórny wobec żądania uznania prawomocności tożsamości religijnej w systemie wielokulturowych stosunków rasowych.

---

[24] Tekst listu autorstwa Johna Pattena oraz odpowiedź Abdula Wahida Hamida zamieszczono na stronie Salam.uk: http://www.salaam.co.uk/themeofthemonth/september03_index.php?l=1. Afera Rushdiego została przez autorów tej strony uznana za „wydarzenie definiujące” dla społeczności brytyjskich muzułmanów.

[25] Jak zauważa Chetan Bhatt „Pozostawiając na boku oczywiste konsekwencje dla czarnej tożsamości, owa nowa identyfikacja za pośrednictwem *ummy* podkopała tożsamość brytyjskiego *Azjaty,* świecką konstrukcję, która uprzednio dominowała polityczny dyskurs wokół rasy, pochodzenia etnicznego i przynależności narodowej”. C. Bhatt, *Liberation*…, s. 185.

4. Wyrównywanie pozycji prawnej muzułmanów

4.1. Sytuacja prawna muzułmanów na tle innych wyznań

Prawo brytyjskie nie zawierało regulacji, zakazujących dyskryminacji na tle religijnym lub posiadanych przekonań. Komisja Równości Rasowej wyraźnie podkreślała, że ochroną Ustawy o równości rasowej z 1976 roku objęte są rasa, kolor skóry, narodowość, obywatelstwo, pochodzenie etniczne i narodowe, ale nie religia. Komisja mogła zająć się ściganiem przypadków dyskryminacji religijnej tylko wtedy, gdy grupa religijna była uznawana za grupę etniczną lub rasową, dyskryminacja religijna miała charakter pośredniej dyskryminacji, dotykającej grupę rasową lub dochodziło do dyskryminacji wieloaspektowej, której jednym z elementów była bezprawna dyskryminacja rasowa[26]. Ponieważ Żydzi i Sikhowie byli – w myśl wyroku Mandla vs. Dowell Lee – uznawani za grupy etniczne, mieli zapewnioną ochronę przed dyskryminacją na podstawie Ustawy o stosunkach rasowych. Muzułmanie jako grupa, definiowana na podstawie religii, prawa do takiej ochrony nie posiadali, co zostało potwierdzone w kilku wyrokach sądowych:

- W 1981 roku młody muzułmański nauczyciel został zwolniony z pracy z powodu regularnych nieobecności w piątki. Sąd podtrzymał decyzję lokalnych władz oświatowych, argumentując, iż przyznanie muzułmanom preferencyjnego traktowania w oparciu o swobodę praktykowania religii przyniosłoby skutki odwrotne od oczekiwanych, gdyż przyczyniłoby się do „wzrostu niezadowolenia, a nawet resentymentu wśród kolegów powoda".
- W roku 1988 pracodawca odmówił pracownikowi przyznania dnia wolnego na czas święta al-Fitr. Sąd (wyrok Nyazi vs Rymans Ltd.) uznał, że muzułmanie identyfikują się na podstawie religii, nie są więc grupą etniczną czy rasową w rozumieniu Ustawy o równości rasowej i nie są przez nią chronieni.
- W tym samym roku w sprawie Tariq vs Young, wniesionej przez muzułmanina, obrażonego na tle religijnym przez pracodawcę, sąd pracy również uznał, że „muzułmanie są identyfikowani przez religię, a nie przez rasę, narodowość lub bycie grupą etniczną",

[26] Wyjaśnienie, umieszczone na stronie CRE, obecnie przeniesionej na stronę Komisji Równości i Praw Człowieka: http://83.137.212.42/sitearchive/cre/legal/rights_religion.html.

podkreślając ponadto, że pod tym względem 'muzułmanie' są podobni do 'chrześcijan', a odrębni od sikhów, których łączy zarówno religia, jak i kultura[27].

- W roku 1996 grupa pracowników Walker Ltd. oskarżyła firmę o nieprzyznanie dnia wolnego w czasie muzułmańskiego święta religijnego. Pracownicy, sugerując się wyrokiem przeciwko Precision Engineering Ltd., próbowali powołać się na regulacje ustawy z 1976 roku, dotyczące dyskryminacji pośredniej, argumentując, że firma wiedziała, iż święto jest ważne dla muzułmanów i że jedyną grupą pokrzywdzoną będą „Azjaci-muzułmanie", co oznaczało, że decyzja władz przedsiębiorstwa miała nieproporcjonalny wpływ na pracowników określonej rasy. Sąd pracy doszedł jednak do wniosku, że nie można tu stwierdzić bezpośredniej dyskryminacji, ponieważ Ustawa o równości rasowej nie dotyczy religii ani nie przesądza, co stanowi „prawdziwą istotę" islamu (a więc nie da się stwierdzić, w jakim stopniu praktyka religijna jest również praktyką kulturową).
- W 1998 roku jeden z aktywistów Brytyjskiej Partii Narodowej, w proteście przeciwko przekształceniu starej mleczarni w meczet, rozdawał antymuzułmańskie ulotki. Został oskarżony o posiadanie materiałów, podżegających do nienawiści rasowej oraz ich dystrybucję w okolicy muzułmańskiego centrum kulturalnego, jednak sąd uznał, że muzułmanie nie są grupą etniczną, chronioną przez Ustawę o równości rasowej, ani przez Ustawę o porządku publicznym z 1985 roku.
- 2 lutego 2006 roku sąd uniewinnił Nicka Griffina i Marka Colleta, przywódców Brytyjskiej Partii Narodowej, którzy podczas jednego z przemówień wyborczych oświadczyli, że „w Koranie znajdują się zapewnienia, że możesz wziąć kobietę, którą chcesz, o ile tylko nie jest ona muzułmanką. Ci 18-, 19- i 25-letni muzułmanie z Azji właśnie w tej chwili uwodzą i gwałcą białe dziewczyny w tym mieście". Oskarżeni stwierdzili jednak, że atakowali islam – religię, a nie rasę, dzięki czemu zostali uwolnieni od zarzutów podżegania do nienawiści rasowej.

W pierwszej połowie lat 90. wysuwane przez organizacje muzułmańskie propozycje wprowadzenia zmian prawnych nie spotkały się z pozy-

[27] Tariq v Young, 247738/88, EOR Discrimination Case Law Digest No 2. Zob. Human Rights&Equal Opportunity Commision, http://www.hreoc.gov.au/racial_discrimination.index.html.

tywnymi reakcjami rządu[28]. Kolejni konserwatywni ministrowie twierdzili bowiem, że w Wielkiej Brytanii nie istnieje dyskryminacja na tle religijnym, a prawa muzułmanów są pośrednio chronione, o czym miał świadczyć chociażby wyrok sądu w sprawie Precision Engineering Ltd. z 1991 roku. Komisja Równości Rasowej wniosła wówczas sprawę przeciwko firmie, która odmówiła zatrudniania muzułmanów, gdyż uznała ich za ekstremistów. W tym wypadku sędzia uznał, że miała tu miejsce dyskryminacja pośrednia, ponieważ większość brytyjskich muzułmanów to Azjaci[29]. Przypomniano również wyrok sądu pracy z 1980 roku, uznający zakaz noszenia spodni przez dorosłe muzułmańskie dziewczęta, za pośrednią dyskryminację, ponieważ większość Pakistanek i Banglijek to muzułmanki[30]. W czerwcu i lipcu 1994 roku Izba Lordów odrzuciła trzy poprawki do Ustawy o sprawiedliwości i porządku publicznym (*Criminal Justice and Public Order Bill*), w których była mowa o zakazie podżegania do nienawiści religijnej. Warto podkreślić, że jedną z nich zgłosił biskup Oksfordu.

Stanowisko organizacji muzułmańskich zostało jednakże uwzględnione przez Komisję Równości Rasowej. W 1992 roku przedstawiła ona wnioski, wynikające z drugiego przeglądu Ustawy o stosunkach rasowych z 1976 roku. Znalazła się wśród nich propozycja zlikwidowania bądź rozciągnięcia na wszystkie religie Ustawy o bluźnierstwie oraz

---

[28] Jednym z przejawów większej asertywności muzułmanów w sferze publicznej była propozycja, zgłoszona rządowi przez UKACIA w 1993 r. Memorandum nosiło tytuł *Muzułmanie i prawo w wieloreligijnej Brytanii: potrzeba reformy* [*Muslims and the law in multi-faith Britain: Need for Reform*] i odnosiło się do pięciu obszarów, w których pojawiają się problemy, dotykające muzułmanów. Potrzeby społeczności muzułmańskiej w obszarze edukacji nie są odpowiednio zaspokajane, ponieważ brakuje szkół, współfinansowanych przez państwo, styl mundurków szkolnych nie bierze pod uwagę potrzeb religijnych, jest zbyt mało niekoedukacyjnych zajęć i szkół, zaś program edukacji religijnej jest jednostronny. W obszarze zatrudnienia brak elastycznych rozwiązań, które pozwalałyby muzułmanom w pełni praktykować ich religię, przede wszystkim zwolnień w piątki, z okazji pielgrzymki do Mekki oraz świąt. Trzy pozostałe postulaty dotyczyły zmian w korpusie prawa: UKACIA domagała się wprowadzenia zakazu bluźnierstwa w stosunku do wszystkich religii oraz obłożenia karą podżegania do nienawiści religijnej; rozszerzenia istniejących regulacji, zakazujących dyskryminacji rasowej, na religię i przyjęcia międzynarodowych standardów praw człowieka w kwestii swobody wyznania.

[29] S. Vertovec, *Islamophobia and Muslim Recognition in Britain*, [w:] Y. Yazbeck Haddad, *Muslims in the West. From soujourners to citizens*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 19–35.

[30] Muzułmanie próbowali wykorzystywać również inne ustawy. Np. w 1998 r. w sprawie Sardar vs McDonalds muzułmanka wygrała sprawę o pośrednią dyskryminację na tle płciowym, kiedy została zwolniona z pracy za założenie chusty.

uzupełnienia Ustawy o równości rasowej o zakaz dyskryminacji na tle religijnym. CRE zwróciła również uwagę na fakt, że Wielka Brytania łamie umowy międzynarodowe, zakazujące dyskryminacji na tle religijnym. „W zasadzie bardzo wiele przemawia za tym, że powinno istnieć jednorodne prawo, zakazujące podżegania do nienawiści religijnej na całym terytorium Wielkiej Brytanii [prawo takie obowiązywało jedynie w Irlandii Północnej – R.W.]. W praktyce będzie ono coraz bardziej potrzebne, jeśli ludzie będą się identyfikować i będą identyfikowani przez innych poprzez odniesienie do ich religii w równym stopniu, co poprzez odniesienie do pochodzenia narodowego. Nie można akceptować podżegania do nienawiści przeciwko ludziom, ponieważ są oni postrzegani jako muzułmanie, skoro nie akceptujemy tego wówczas, gdy postrzegamy ich jako Pakistańczyków i skoro uznajemy, że ludzie mają prawo praktykować wybraną religię”[31]. Komisja ponadto utworzyła specjalny zespół zadaniowy, który miał się zajmować zbieraniem dowodów istnienia dyskryminacji na tle religijnym, na którego czele stanął muzułmanin Khurshid Drabu.

Żądania muzułmanów znalazły również zrozumienie w Kościele anglikańskim. W latach 80. zajął się on bowiem sytuacją, panującą w niektórych dzielnicach wielkich miast, czego pokłosiem był raport *Wiara w mieście* (*Faith in the City*) oraz nowa, aktywna postawa społeczna, której towarzyszyło przekonanie o konieczności nawiązania współpracy z organizacjami imigranckimi. W 1987 roku powołano Sieć Międzywyznaniową (*Inter Faith Network of the UK*), w skład której weszli przedstawiciele organizacji muzułmańskich, zaś w roku 1992 – Śródmiejską Radę Religijną (*Inner City Religious Council, ICRC*). ICRC, działając pod przywództwem dostojników Kościoła anglikańskiego, mobilizowała wspólnoty wyznaniowe i ułatwiała im dialog z rządem. Natomiast Sieć Międzywyznaniowa zapewniła niemałe wsparcie organizacjom muzułmańskim, między innymi w kwestii włączenia pytania o religię do kwestionariusza spisowego w 2001 roku oraz wprowadzaniu nowych regulacji, dotyczących dyskryminacji religijnej. W 1997 roku Komisja Równości Rasowej we współpracy ze Śródmiejską Radą Religijną wydała broszurkę pod tytułem *Dyskryminacja religijna: twoje prawa*, namawiającą muzułmanów do zgłaszania przypadków ich gorszego traktowania.

---

[31] Nie udało mi się uzyskać dostępu do oryginalnego tekstu przeglądu. Przytoczony tu fragment – oraz obszerne omówienie przeglądu z 1992 r. – zostały zawarte w przedstawionym przez Komisję Izbie Lordów dokumencie, zatytułowanym *Submission from the Commission for Racial Equality*, October 2002, dostępnym na stronie: http://www.publications.parliament.uk/pa/ld200203/ldselect/ldrelof/95/95w22.htm.

4.2. Islamofobia: zmiana dyskursu

Przełomem w nastawieniu rządu brytyjskiego do roszczeń muzułmanów było dojście do władzy Partii Pracy. Nowy rząd, realizując jedną ze swoich obietnic wyborczych, w listopadzie 1998 roku doprowadził do uchwalenia Ustawy o prawach człowieka (*Human Rights Act*), za pośrednictwem której Wielka Brytania przyjęła regulacje, wynikające z Europejskiej Karty Praw Człowieka i Obywatela (1950)[32]. Oznaczało to, między innymi, formalne wprowadzenie do brytyjskiego systemu prawnego prawa do wolności religijnej. Rząd Blaira podtrzymał wprawdzie stanowisko poprzedniego gabinetu, twierdząc, że nie ma dowodów na to, iż muzułmanie są dyskryminowani, zaś ataki na nich mają podłoże rasistowskie, jednakże zdecydował się zamówić szeroko zakrojone badania, dotyczące tego zjawiska.

Wpływ na zmianę stanowiska władz wywarły konkluzje ogłoszonego w 1997 roku raportu pozarządowej organizacji Runnymede Trust, zatytułowanego „Islamofobia: wyzwanie dla nas wszystkich" (*Islamophobia – a challenge for us all*), będącego rezultatem prac powołanej rok wcześniej Komisji ds. Brytyjskich Muzułmanów i Islamofobii[33]. W jej składzie znaleźli się przedstawiciele muzułmanów, dostojnicy Kościoła anglikańskiego (między innymi biskup Londynu), osoby, współpracujące z Komisją Równości Rasowej (m.in. Trevor Philips, jej późniejszy przewodniczący) oraz uznani badacze, tacy jak Stephen Poulter, Gordon

---

[32] Wielka Brytania należała do Rady Europy od początku jej istnienia i brała udział w przygotowaniu Karty, jednakże nie inkorporowała jej przepisów w ramy swego systemu prawnego. W rezultacie obywatele brytyjscy mogli się co prawda odwoływać do Trybunału w Strasburgu, ale przed sądami brytyjskimi nie mogli się powoływać na prawa, zawarte w Karcie. Zob. Human Rights Act na stronie British Council w Polsce, http://www.britishcouncil.org/pl/poland-the-human-rights-act.htm.

[33] Na czele komisji stanął Gordon Conway z Uniwersytetu Southampton. Członkami byli: Maqsood Ahmed (dyrektor Komisji Równości Rasowej w Kirklees), Akbar Ahmed (profesor Selwyn College w Cambridge), Zaki Badawi (dyrektor Muslim College w Londynie), Richard Chartres (biskup Londynu), Ian Hargreaves (profesor medioznawstwa na Uniwersytecie Cardiff, wydawca magazynu „New Statesman"), Phillip Lewis (wówczas doradca biskupa Bradford w kwestiach kontaktów międzywyznaniowych, autor książki *Muslim Britain*), Zahida Manzoor (dyrektorka służby zdrowia w Bradford), Rabbi Julia Neuberger, Trevor Phillips (wówczas przewodniczący Runnymede Trust, późniejszy przewodniczący CRE), Sebastian Poulter (profesor prawa na Uniwersytecie Southampton), Usha Prashar (urzędniczka), Hamid Qureshi (przewodniczący Rady Meczetów Lancashire), Nasreen Rehman (Runnymede Trust), Saba Risaluddin (przewodnicząca fundacji Calamus), imam Abduljalil Sajid (przewodniczący Muzułmańskiej Rady Harmonii Religijnej i Rasowej UK), Richard Stone (przewodniczący Żydowskiej Rady Równości Rasowej) i John Webber (duchowny anglikański).

Conway i Phillip Lewis. Komisja stwierdziła, że społeczeństwo brytyjskie boryka się z islamofobią, rozumianą jako „nieuzasadniona wrogość względem islamu", połączona z dyskryminacją i wykluczeniem muzułmanów[34]. Zaleciła podjęcie sześćdziesięciu typów działań w różnych sferach życia publicznego, między innymi: monitoringu informacji na temat islamu oraz wizerunku muzułmanów, przekazywanego w mediach, przeglądu procedury przyznawania dotacji dla szkół muzułmańskich, zwiększenia procentu muzułmańskich kandydatów do parlamentu na listach, wystawianych przez partie polityczne oraz wprowadzenia muzułmanów do Izby Lordów. W raporcie zaakcentowano również zasadność wprowadzenia nowych regulacji prawnych, zabraniających dyskryminacji na tle religijnym. Zarysowano ponadto „wizję przyszłości" brytyjskich muzułmanów, rodzaj wzorca dobrze urządzonego społeczeństwa, w którym wyznawcy islamu cieszą się pełnym uznaniem: „Nadejdzie dzień, gdy brytyjscy muzułmanie będą w pełni i pewnie uczestniczyć we wszystkich poziomach życia politycznego, kulturalnego, społecznego i gospodarczego w naszym kraju. Głos brytyjskich muzułmanów będzie w pełni słyszalny i traktowany z takim samym szacunkiem, jak głosy innych wspólnot i grup. Ich indywidualny i grupowy wkład do społeczeństwa będzie uznawany i doceniany na poziomie lokalnym, regionalnym i narodowym. Zachowania islamofobiczne będą uznawane za niemożliwe do zaakceptowania i nie będą tolerowane. Jeśli się zdarzą, wpływowi ludzie na stanowiskach zauważą je i potępią. Wprowadzone zostaną sankcje prawne za dyskryminację religijną w zatrudnieniu i usługach, zaś przestępstwa na tle religijnym będą surowo karane. W państwowym systemie edukacji będą funkcjonowały szkoły muzułmańskie, zaś szkoły państwowe będą zaspokajały potrzeby duchowe, religijne i kulturowe muzułmańskich uczniów. Poziom uczniów muzułmańskich nie będzie odbiegał od poziomu innych uczniów; przejawiana przez młodych brytyjskich muzułmanów potrzeba rozwijania swojej tożsamości religijnej i kulturowej w brytyjskim kontekście będzie rozumiana i wspierana. Podejmowane będą kroki, mające na celu zaradzenie deprywacji społecznej i ekonomicznej, bezrobociu oraz degradacji miejskiej, które będą służyć muzułmanom w równym stopniu, jak innym wspólnotom. Wszyscy pracodawcy i dostarczyciele usług będą działać zgodnie z wymogami zakazu dyskryminacji, prócz tego zaś będą przejawiać wysoki szacunek dla różnorodności religijnej, kulturowej i etnicznej".

---

[34] Koncepcja „islamofobii", wypracowana przez Komisję, została przedstawiona w rozdziale I.

Znaczenie raportu wynikało z faktu, że był on oznaką zmiany dyskursu publicznego w kwestii integracji muzułmanów: antyrasizm miał teraz aspekt nie tylko kulturowy, lecz również religijny. Istotne było również to, że został on ogłoszony na oficjalnym spotkaniu z ministrem spraw wewnętrznych, zaś ponad 3500 jego kopii zostało rozdanych władzom miejskim, lokalnym komisjom równości rasowej, ministerstwom, związkom zawodowym, stowarzyszeniom zawodowym, grupom eksperckim i uniwersytetom. Przedstawioną w nim diagnozę wzmocniły przedstawione w kwietniu 1999 roku rezultaty raportu z badań, wykonanych na zamówienie rządu przez ekspertów z Uniwersytetu Derby. Badacze mieli za zadanie oszacować skalę dyskryminacji religijnej w Anglii i Walii, „zarówno rzeczywistej, jak i postrzeganej”[35]. Okazało się, że w porównaniu z przedstawicielami innych wyznań, muzułmanie najczęściej czuli się nierówno traktowani we wszystkich obszarach edukacji, zatrudnienia, polityki mieszkaniowej, prawa oraz dostarczania usług przez władze lokalne. Większość wyznawców islamu uważała również, że w ciągu ostatnich lat wzrosła wrogość w stosunku do nich oraz że dyskryminacja religijna i rasowa nakładają się, zaś oddzielanie religii od kultury jest zabiegiem sztucznym. Zdecydowana większość organizacji muzułmańskich opowiedziała się za wprowadzeniem uregulowań prawnych, zakazujących dyskryminacji religijnej, podkreślając na przykład, iż „względny brak prawa i polityki, która konkretnie uznaje możliwość istnienia dyskryminacji religijnej oznacza, że ludzie, chcący poskarżyć się na dyskryminację, muszą wykorzystywać ustawy rasowe lub zakazujące dyskryminacji płciowej, nawet jeśli rzeczywistą podstawą ich roszczeń jest religia”[36].

---

[35] Badania oparto na kwestionariuszu pocztowym, wysłanym do organizacji religijnych na terenie Anglii i Walii. Odpowiedzi odesłało 628 organizacji na 1830 wysłanych kwestionariuszy; w tej liczbie znalazło się 70 organizacji muzułmańskich, 40 żydowskich, 37 hinduskich, 35 sikhijskich, 27 anglikańskich i 20 katolickich. Przeprowadzono również 156 spotkań z 318 przedstawicielami organizacji religijnych oraz świeckich agencji w sektorach publicznym, prywatnym i pozarządowym w Blackbourn, Cardiff, Leicester i Newham. Zob. Paul Weller, Alice Feldman and Kingsley Purdam, Religious discrimination in England and Wales, „Home Office Research Study” 220, Home Office Research, Development and Statistics Directorate, February 2001, dostępne na stronie: www.homeoffice.gov.uk/rds/pdfs/hors220.pdf.

[36] Muzułmanie wskazywali na następujące problemy: edukacja seksualna, strój szkolny, zapewnienie posiłków halalowych, brak muzułmańskich nauczycieli, ataki na dzieci z powodu religii, brak obchodów świąt, używanie przez nauczycieli obraźliwego języka, zwolnienia z lekcji w czasie świąt i w piątki, brak pomieszczeń do modlitwy, brak szacunku dla tradycji, utrata pracy z powodu noszenia chusty, islamofobia, podległość muzułmańskich kapelanów kapelanom chrześcijańskim.

4.3. Wprowadzenie zakazu dyskryminacji na tle religijnym i podżegania do nienawiści religijnej

W październiku 1999 roku mianowani rok wcześniej muzułmańscy reprezentanci w Izbie Lordów: baronowa Uddin i lord Ahmed przedstawili projekt ustawy, zakazującej dyskryminacji na tle religijnym, jednakże zmiany nie zostały zatwierdzone. Rząd zajął się tą kwestią dopiero po zamachach terrorystycznych na Waszyngton i Nowy Jork w 2001 roku. W Ustawie antyterrorystycznej (*Anti-Terrorism, Crime and Security Bill*) znalazły się zapisy, zakazujące podżegania do nienawiści religijnej, lecz ich ostrze miało być skierowane przeciwko islamistom. Była to jedna z przyczyn, dla których Izba Lordów dwukrotnie odrzuciła zmiany, w wyniku czego rząd Tony'ego Blaira, któremu zależało na wprowadzeniu samej ustawy, postanowił z nich zrezygnować. Nie oznaczało to jednak zakończenia debat nad zmianą prawa, dotyczącego dyskryminacji na tle religijnym. W maju 2002 roku Izba Lordów powołała specjalną komisję ds. Ustawy o obrazie religijnej. Wnioski z prac tej komisji brzmiały następująco: społeczeństwo brytyjskie jest wieloreligijne, państwo brytyjskie nie jest świeckie, zaś brytyjska konstytucja jest zakorzeniona w wierze, zwłaszcza chrześcijańskiej, czego przejawem jest status Kościoła anglikańskiego. Członkowie komisji zgodzili się, że religia powinna znajdować się do pewnego stopnia pod ochroną, równą dla wszystkich wyznań. Tymczasem Ustawa o bluźnierstwie chroni tylko Kościół anglikański (choć korzystają z niej inne wyznania chrześcijańskie), ustawodawstwo rasowe zapewnia ochronę prawną żydom i sikhom, natomiast islam nie jest chroniony przed atakami, co skazuje go na nierównoprawny status w stosunku do innych wyznań[37].

W 2003 roku władze brytyjskie wprowadziły pierwsze regulacje, zakazujące dyskryminacji religijnej w obszarze zatrudnienia, co wynikało z konieczności dostosowania prawa brytyjskiego do dyrektywy Komisji Europejskiej (opartej z kolei na wytycznych Traktatu Amsterdamskiego)[38]. Rok później stanowisko Izby Lordów (zwłaszcza lordów duchownych) i Komisji Równości Rasowej, nieustający lobbing ze strony organizacji muzułmańskich, wyniki badań komisji Derby oraz rezultaty spisu powszechnego, które dowiodły istnienia na terenie Wielkiej Brytanii półtoramilionowej społeczności muzułmanów, skłoniły ostatecznie rząd

[37] Select Committee on Religious Offences in England and Wales, First Report. Dostępny na stronie: http://www.parliament.the-stationery-office.co.uk/pa/ld200203/ldselect/ldrelof/95/9512.htm.

[38] Dyrektywy Komisji Europejskiej 2000/78/EC.

do przedstawienia propozycji rozszerzenia przepisów Ustawy o porządku publicznym (1986), zabraniających podżegania do nienawiści rasowej. Minister spraw wewnętrznych David Blunkett przyznał, że istniejące regulacje chronią żydów i sikhów, lecz nie chronią religii, których wyznawcy nie mają odrębnego pochodzenia etnicznego, w wyniku czego „część wspólnot religijnych, łącznie ze społecznością muzułmańską, czuje się pokrzywdzona", zwłaszcza że „od momentu wprowadzenia kar za podżeganie do nienawiści rasowej niektórzy ekstremiści wykorzystali tę lukę, używając religii do identyfikowania ofiar, które wcześniej były rozpoznawane za pośrednictwem kategorii rasowych". Nowa regulacja miała skończyć „z tą anomalią", wprowadzając „równą i sprawiedliwą ochronę dla wszystkich wyznań". Propozycja rządu zakładała wprowadzenie zakazu używania słów, przejawiania zachowań oraz wykorzystywania materiałów o zagrażającym, obraźliwym lub obelżywym charakterze, z intencją lub prawdopodobnym skutkiem wywołania nienawiści w stosunku do grupy ludzi z powodu ich przekonań lub braku takowych[39]. Izba Gmin zagłosowała za wprowadzeniem zmian w lipcu 2005 roku, a w październiku odbyło się pierwsze czytanie w Izbie Lordów.

Rządowemu projektowi towarzyszył aplauz organizacji muzułmańskich oraz sprzeciw ze strony środowisk liberalnych, humanistycznych i Brytyjskiej Partii Narodowej, które zarzucały mu, iż doprowadzi do ograniczenia wolności słowa[40]. Argumentów tym ostatnim dostarczała rozgrywająca się wówczas tzw. afera o karykatury Muhammada, która pod wieloma względami przypominała wydarzenia, związane z publikacją *Szatańskich wersetów*[41]. Żadna z brytyjskich gazet nie zdecy-

---

[39] Serious and Organized Crime Bill. Final regulatory impact assessment: incitement to religious hatred, November 2004, dostępne na stronie www.homeoffice.gov.uk/comrace/faith/crime/faq.html.

[40] Ciekawostką jest, że najzagorzalszym przeciwnikiem ustawy był aktor komediowy Rowan Atkinson. W mowie, wygłoszonej przed Izbą, Atkinson stwierdził, że projekt będzie działał na korzyść jednostek o agresywnych, fundamentalistycznych przekonaniach, „tych, którzy od samego dnia publikacji *Szatańskich Wersetów* starali się ochronić religię od krytyki i drwiny" i narzuci społeczeństwu autocenzurę. „Krytykowanie ludzi z powodu ich rasy jest zdecydowanie irracjonalnie, ale krytykowanie ich religii jest prawem". Atkinson osobiście obawiał się, że nie będzie mógł opowiadać dowcipów religijnych. Zob. In full: Rowan Atkinson speech on hate Bill, „Times Online", 20 October 2005. http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/article580686.ece.

[41] 17 września 2005 r. jedna z duńskich gazet, w artykule, zatytułowanym „Głęboki strach przed krytykowaniem islamu", opisała problemy pisarza Kare Bluitgena ze znalezieniem ilustratora do napisanej przez niego książeczki o Koranie i życiu Proroka. Według Bluitgena „jeden z artystów odmówił, ze względu na morderstwo reżysera Theo van Gogha w Amsterdamie, inny – ze względu na atak na wykładowcę [który czytał fragmenty Koranu nie-muzułmanom – R.W.] w Instytucie Carstena Niebuhra w Kopen-

dowała się na przedrukowanie rysunków, przedstawiających proroka islamu[42]. Powody, podawane przez redakcje w artykułach wstępnych,

hadze". Sytuacja ta zainteresowała redakcję lokalnej gazety „Jyllands Posten", w wyniku czego 30 września pojawił się w niej artykuł pt. „Twarz Muhammada", zawierający dwanaście rysunków-impresji na ten temat. Przedstawiały one m.in. Muhammada jako zarośniętego, agresywnego fanatyka w turbanie, na którym widnieje muzułmańskie wyznanie wiary i z którego wystaje zapalony lont; jako dzikiego wojownika z zakrzywioną szablą w ręku, z zasłoniętymi – jak w kronice kryminalnej – oczami i w towarzystwie dwóch przerażonych kobiet w czarnych czadorach; stojącego u bram raju i wołającego do nadchodzących wojowników dżihadu „Stop! Skończyły nam się dziewice". Inne rysunki nie przedstawiały samego Proroka, lecz odnosiły się do kwestii wolności słowa lub problemów, powodowanych przez imigrację. Interpretację rysunków wzmacniał komentarz redaktora do spraw kulturalnych: „Niektórzy muzułmanie odrzucają nowoczesne, świeckie społeczeństwo. Żądają oni specjalnych przywilejów, nalegając na specjalne uznanie ich uczuć religijnych. Jest to niekompatybilne ze współczesną demokracją i wolnością słowa, gdzie trzeba być przygotowanym na obrazę, drwiny i wyśmiewanie. Z pewnością nie zawsze jest to atrakcyjne i przyjemne, i nie oznacza, że należy za wszelką cenę wyśmiewać religię, ale w obecnym kontekście to akurat jest mało ważne (...) możemy wpaść w poślizg i nikt nie będzie w stanie przewidzieć, do czego doprowadzi ta auto-cenzura". Podobnie, jak w przypadku afery Rushdiego, duńscy muzułmanie próbowali wykorzystać oficjalne kanały wpływu i oskarżyli pismo o znieważenie, jednakże bez skutku. W styczniu karykatury zostały przedrukowane przez kolejne europejskie gazety, między innymi przez „Rzeczpospolitą", co przyczyniło się do eskalacji kryzysu. Arabia Saudyjska, Libia, Syria i Iran zdecydowały się na zamknięcie swoich ambasad w Danii, zaś ministrowie spraw zagranicznych siedemnastu państw muzułmańskich zażądali, by duński rząd ukarał rysowników. Groźna sytuacja osiągnęła swoją kulminację 4 lutego, gdy w Syrii rozwścieczony tłum zaatakował i podpalił budynek, w którym mieściły się ambasady Chile, Danii i Szwecji oraz ambasadę Norwegii. Równie dotkliwy dla duńskich interesów był zapoczątkowany przez Arabię Saudyjską bojkot duńskich towarów, w wyniku którego producenci żywności z tego kraju ponieśli wielomilionowe straty. Pod koniec stycznia reakcja „Jyllands Posten" opublikowała dwa listy, w których stwierdzono m.in. iż w jej opinii rysunki „były przyzwoite" i „niesprzeczne z duńskim prawem", ale ponieważ obraziły wielu muzułmanów, redakcja zdecydowała się na przeprosiny. Zob. J. Simons (red.), *The Wikipedia Muhammad Cartoons Debate. War of Ideas*, „Iraq Museum International", 10 lutego 2006 r., www.BaghdadMuseum.org. Z uwagi na konieczną ostrożność przy wykorzystaniu Wikipedii w pracy naukowej, wszystkie podane informacje zostały sprawdzone pod kątem rzetelności w oryginalnych źródłach (głównie serwisach BBC i AFP). Zob. również B. Parekh, *Same Difference? Danish Cartoons and the Rushdie Affair*, „Catalyst", (oficjalny magazyn Komisji Równości Rasowej) 9 March 2006, dostępne na stronie: 83.137.212.42/siteArchive/catalystmagazine/Default.aspx.LocID-gnew0bi.RefLocIDhg01b001006009.Lang-EN.htm. Strona CRE jest obecnie w likwidacji, a jej zawartość znajduje się na stronie Komisji Równości i Praw Człowieka.

[42] W Wielkiej Brytanii podobna sytuacja zdarzyła się zresztą już wcześniej. W lutym 2003 r. magazyn „Guardian" opublikował rysunek, przedstawiający Muhammada. MCB, po otrzymaniu licznych skarg, zwróciła się do redaktora z apelem o wyjaśnienie sprawy. Następnego dnia w „Guardianie" ukazały się przeprosiny następującej treści: „Publikacja 'rysunku' Muhammada (...) stanowiła niemałą obrazę dla naszych

świadczyły o istotnej ewolucji nastawienia społeczeństwa w odniesieniu do wrażliwości religijnej muzułmanów, w porównaniu do postaw, prezentowanych w 1989 roku. *Times* uznał karykatury za obrazę „umiarkowanych muzułmanów", dodając, że „muzułmanie mają prawo do protestu i, jeśli zechcą, bojkotowania tych publikacji". Brukowy „The Sun" również ogłosił, że „nie widzi powodu, by celowo obrażać swych cennych muzułmańskich czytelników". „Daily Mail" uznał, że fakt, iż można drukować takie karykatury, nie oznacza, że trzeba to zrobić: „Gazety, które tak obłudnie domagały się prawa do wolności słowa, były, łagodnie mówiąc, głęboko nieuprzejme w stosunku do poglądów muzułmanów". „The Independent" zaś stwierdził: „muzułmańska wspólnota czuje się u nas mniej wykluczona, niż wspólnoty na kontynencie. Powinniśmy wziąć to sobie do serca. Żyjemy w czasach, pełnych przemocy i braku orientacji. Ale jeśli uznamy brytyjskich muzułmanów za przyjaciół, a nie za wrogów – nasze społeczeństwo doczeka lepszych dni"[43]. Mimo tak wstrzemięźliwej postawy brytyjskich gazet, w Londynie odbyły się muzułmańskie demonstracje przeciwko tej publikacji. Niemniej reakcja mediów brytyjskich dowodzi daleko posuniętej akomodacji potrzeb i muzułmańskiej wrażliwości .

Po gorących dyskusjach Izba Lordów wprowadziła istotne poprawki do tekstu, zatwierdzonego przez Izbę Gmin. Po pierwsze, skarżący o podżeganie do nienawiści religijnej miał obowiązek udowodnienia, iż było to działanie celowe. Po drugie, za karalne zostały uznane jedynie czyny, słowa i rozpowszechnianie materiałów o charakterze zagrażającym, a nie obrażającym lub obelżywym. Po trzecie, lordowie wprowadzili bardzo szeroką ochronę wolności słowa: „Żadna z części tej ustawy nie powinna być odczytywana ani stosowana w sposób, który zabrania lub ogranicza dyskusję, krytycyzm, dawanie wyrazu antypatii, braku sympatii, drwinę, obrazę lub obelgę wobec danej religii, wierzeń lub praktyk jej wyznawców, lub jakiegokolwiek innego systemu wierzeń (...), prozelityzmu lub nakłaniania wyznawców innej religii do porzucenia

---

muzułmańskich czytelników, za co przepraszamy. W islamie istnieje absolutny zakaz rysowania, tworzenia lub publikowania podobizn Muhammada, którego jednym z historycznych powodów jest obawa przed wielbieniem samego proroka w miejsce Boga". Zob. MCB action on Guardian picture – apology, „MCB News", 12 February 2003, dostępne na stronie: http://www.mcb.org.uk/article_detail.php?article=announcement-190.

[43] Zob. zbiór esejów, napisanych przez T. Modooda, R. Hansena, E. Bleicha, B. O'Leary'ego i J. Carensa, *The Danish Cartoon Affair: Free Speech, Racism, Islamism and Integration*, „International Migration", Vol. 44, No. 5, 2006, s. 3–57.

jej”[44]. 31 stycznia 2006 roku Izba Gmin, wbrew intensywnemu lobbingowi rządu z premierem Tony'ym Blairem na czele, zatwierdziła poprawki, wprowadzone przez lordów[45]. 16 lutego ustawa została zatwierdzona przez królową jako Ustawa o nienawiści rasowej i religijnej (*Racial and Religious Hatred Act*)[46]. Nowe regulacje zapewniały więc muzułmanom ochronę prawną, choć nie w takim zakresie, jakiego się domagali.

4.4. Modyfikacja systemu wielokulturowych stosunków rasowych

Ukoronowaniem zmian była reforma systemu instytucji, stworzonego na mocy ustawy z 1976 roku. W 2006 roku parlament uchwalił Ustawę o równouprawnieniu (*Equality Act*), zgodnie z którą w miejsce trzech dotychczas istniejących komisji, zajmujących się dyskryminacją, tzn. Komisji Równości Rasowej, Komisji Praw Niepełnosprawnych oraz Komisji Równych Szans, utworzono jedną Komisję Równości i Praw Człowieka (*Equality and Human Rights Commission*). Rozpoczęła ona działalność 1 października 2007 roku[47]. W skład Komisji wchodzi 15 członków i jest ona niezależnym ciałem, finansowanym z funduszy publicznych[48].

Ma ona promować równość („fakt, że jednostki są równe”) i różnorodność („fakt, że jednostki różnią się od siebie”) oraz przeciwdziałać

---

[44] K. Goodall, *Incitement to Religious Hatred: All Talk and No Substance*?, „The Modern Law Review”, Vol. 70, No. 1, 2007, s. 89–113.

[45] W pierwszym głosowaniu 288 posłów było za utrzymaniem poprawek, przeciwko głosowało 278. W drugim, które dotyczyło ograniczenia definicji przestępstwa do „zagrażającego” zachowania lub słów, poprawki zostały zatwierdzone przewagą jednego głosu: 283:282. Na dodatek okazało się, że szalę mógł przeważyć głos premiera, który wyszedł wcześniej z sali obrad. Zob. B. Carlin, *Neil Tweedie, Missing MPs and rebels leave Blair humiliated over Religious Hate Bill*, „Telegraph”, 1 February 2006, http://www.telegraph.co.uk/news/main.jhtml;jsessionid=BEO422E0FFYTNQFIQMFCFGGAVCBQYIV0?xml=/news/2006/02/01/nrelig01.xml.

[46] Racial and Religious Hatred Act 2006 (Commencement No. 1), Order 2007, dostępny na stronie: http://www.opsi.gov.uk/si/si2007/uksi_20072490_en_1.

[47] Zob. Equality Act 2006, dostępny na stronie: http://www.opsi.gov.uk/acts/acts2006/pdf/ukpga_20060003_en.pdf.

[48] Zob. stronę Komisji: http://www.equalityhumanrights.com. Por. dyskusję panelową nt. przyszłości EHRC, przeprowadzoną w London School of Economics 25 października 2007 r. pt. *Marking a New Era for Equality and Human Rights in Britain*, w której udział wzięli Jane Campbel, Francesca Klug, Trevor Phillips, Connor Gearty. Nagranie z dyskusji dostępne na stronie LSE Public Lectures and Podcasts, http://richmedia.lse.ac.uk/publicLecturesAndEvents/20071025_1830_markingANewEraForEqualityAndHumanRightsInBritain.mp3.

dyskryminacji. Innym polem działań Komisji jest przyczynianie się do współpracy i porozumienia między członkami różnych grup w społeczeństwie, przy czym za grupę uznano tu „grupę lub klasę osób, które łączy którykolwiek z atrybutów, takich jak: wiek, niepełnosprawność, płeć, rasa, *religia lub przekonania* [podkreślenie – R.W.] oraz orientacja seksualna". Jest ona przede wszystkim organem doradczym – może się zwracać do rządu, władz regionalnych (Szkocji lub Walii) lub władz lokalnych z zaleceniami lub propozycjami. Uzyskała też prawo zwracania się do sądu z prośbą o dokonanie przeglądu prawa. Może również oceniać zgodność postępowania władz publicznych z istniejącym prawem oraz podawać je do sądu z powodu nieprzestrzegania postanowień Ustawy o prawach człowieka (1998). Komisja ma ponadto prawo, jeśli podejrzewa stosowanie dyskryminacji, prowadzenia śledztwa oraz udzielania pomocy prawnej jej ofiarom[49].

Oprócz tego Ustawa o równouprawnieniu wprowadziła kolejne regulacje, dotyczące dyskryminacji na tle religijnym. Została ona wyraźnie zakazana przy dostarczaniu dóbr i usług oraz dostępie do instytucji. Dotyczyło to m.in. dyskryminacji religijnej w wynajmowaniu mieszkań (choć tu uczyniono wyjątek: właściciel mógł wynająć mieszkanie bliskiemu krewnemu bez bycia oskarżonym o dyskryminację), dyskryminacji w obszarze edukacji (tu dozwolono, by szkoły, korzystające ze wsparcia publicznego, ale mające charakter religijny, mogły przyjmować w pierwszej kolejności uczniów danego wyznania) oraz instytucji publicznych. W tym ostatnim wypadku przyjęte przepisy były w niemałej mierze wynikiem publicznej debaty wokół tzw. rasizmu instytucjonalnego, zidentyfikowanego w 1999 roku w raporcie Williama Macphersona[50]. Uznano

---

[49] Obecnie członkami Komisji są: Trevor Phillips (przewodniczący, były przewodniczący CRE), Baroness Margaret Prosser of Battersea, Nicola Brewer, Kay Allen, Baroness Jane Campbell, Kay Carberry, Jeannie Drake, Baroness Greengross, Kay Hampton, Francesca Klug, Bert Massie, Ziauddin Sardar, Ben Summerskill, Neil Wooding, Morag Alexander, Maeve Sherlock oraz Joel Edwards.

[50] W 1993 r. Wielką Brytanią wstrząsnęło morderstwo czarnego ucznia Stephena Lawrence'a. Kiedy śledztwo policyjne nie przyniosło rezultatów, rodzice i aktywiści ruchów antyrasistowskich nagłośnili sprawę w prasie, co w 1997 r. skłoniło laburzystowskiego ministra spraw wewnętrznych do wszczęcia oficjalnego dochodzenia. Raport dla rządu, stworzony przez komisję pod przewodnictwem sir Williama Macphersona, zwracał uwagę na zjawisko, z którym imigranci i ich potomkowie stykali się na co dzień: rasizm instytucjonalny. Zdefiniowano go jako „zbiorową niezdolność organizacji do zapewnienia ludziom odpowiedniej i profesjonalnej obsługi z powodu koloru ich skóry, kultury lub pochodzenia etnicznego. Rasizm instytucjonalny uwidacznia się lub może być wykryty w procesach, postawach i zachowaniach, u których podłoża leżą uprzedzenia, ignorancja, bezmyślność i stereotypizowanie, skutkujących dyskry-

również, że szkoły wyznaniowe, organizacje religijne oraz wyznaniowe organizacje dobroczynne mogą wprowadzać kryteria wyznaniowe przy doborze personelu, członków i klientów. Komisja sprecyzowała na swojej stronie internetowej, że dyskryminacją nie będzie zatrudnienie muzułmanina na stanowisku rzeźnika w ubojni halalowej, zatrudnienie katoliczki w katolickim domu opieki, czy też akcja afirmatywna rady miejskiej, adresowana do młodych muzułmanów[51].

Działania, podejmowane przez muzułmanów po 1989 roku, zmierzające do uzyskania równego statusu prawnego z innymi wyznaniami, zostały uwieńczone sukcesem, choć nie był on bezwarunkowy. Stało się tak również dlatego, że muzułmanie mogli skorzystać ze wsparcia, zasobów instytucjonalnych i kanałów kontaktu z władzami centralnymi, jakimi dysponował Kościół anglikański. Kościół ten wielokrotnie przemawiał w imieniu innych wspólnot wyznaniowych, nie tylko za pośrednictwem ICRC, lecz przede wszystkim głosem swoich lordów duchownych. Fakt, że religia nie została wyrugowana ze sfery publicznej, lecz funkcjonowała w niej w sposób uświęcony tradycją, dostarczył muzułmanom istotnego punktu odniesienia i dał im możliwość uzasadniania swoich żądań istniejącym precedensem. Stąd też muzułmanie nigdy się nie domagali zlikwidowania uprzywilejowanego statusu Kościoła anglikańskiego.

Granice uzyskanych praw wyznaczał stopień zsekularyzowania brytyjskiego społeczeństwa: muzułmanom przyznano wprawdzie ochronę przed dyskryminacją na tle religijnym, jednakże brytyjski ustawodawca odrzucił ich roszczenia, dotyczące rozszerzenia zakazu bluźnierstwa oraz znacznie zawęził zakres ochrony religii przed obrazą i obelgą. Reakcja brytyjskich gazet w odniesieniu do „afery z karykaturami" świadczy jednak o tym, że społeczeństwo brytyjskie przyswoiło sobie pewne nieformalne – jak ująłby to Edward Burke – normy grzeczności, dotyczące publicznego poszanowania islamu.

---

minacją osób, pochodzących z mniejszości etnicznych". Zob. William Macpherson, The Stephen Lawrence Inquiry, http://www.archive.official-documents.co.uk/document/cm42/4262/4262.htm.

[51] Zob. objaśnienia do ustawy, zamieszczone na stronie Komisji Równości i Praw Człowieka (*Equality and Human Rights Commission*), http://www.equalityhumanrights.com/en/yourrights/equalityanddiscrimination/religionandbelief/Pages/Whendoesthelawallowreligiousdiscrimination.aspx. Zob. również opracowane przez rząd wskazówki co do stosowania nowego prawa na stronie Communities and Local Government, Guidance on New Measures to Outlaw Discrimination on Grounds of Religion or Belief, http://www.communities.gov.uk/communities/racecohesionfaith/faith/stoppingreligiousdiscrimination/guidancenew/.

5. Uznanie symboliczne: uwzględnienie pytania o religię w spisie powszechnym

Jednym z przejawów uznania wielokulturowego charakteru społeczeństwa brytyjskiego było umieszczenie pytania o przynależność etniczną lub rasową w ankiecie spisu powszechnego w 1991 roku. Tuż po jego przeprowadzeniu organizacje muzułmańskie zaczęły postulować wprowadzenie do ankiety pytania o religię, które ostatni raz zostało zadane w 1852 roku. Pomysł ten zyskał również poparcie Śródmiejskiej Rady Religijnej oraz organizacji Współpracujące Kościoły (*Churches Working Together*), w której prym wiódł Kościół anglikański. W sierpniu 1996 roku, odpowiadając na zapytanie owego szerokiego lobby, dyrektor Krajowego Biura Statystycznego (*Office for National Statistics, ONS*) stwierdził, że Biuro jest instytucją rządową, mającą zbierać informacje, ułatwiające pracę poszczególnych ministerstw, tymczasem z przeprowadzonych konsultacji wynika, że „nie jest to priorytetowa potrzeba użytkowników spisu". Jedynie dwa departamenty – środowiska i transportu oraz regionów, edukacji i pracy – uznały, że uzyskane w ten sposób informacje będą przydatne. Pierwszy z nich zaznaczył, że są one „potencjalnie użyteczne" w rewitalizacji miejskiej przestrzeni oraz w ustalaniu priorytetów polityki mieszkaniowej, zwłaszcza tam, gdzie usługi są dostarczane we współpracy lub w konsultacji z władzami lokalnymi. Departament Edukacji i Pracy uznał, że pytanie dotyczące afiliacji religijnej, może być użyteczne w procesie kształtowania strategii politycznych oraz z uwagi na konieczność włączenia do prawa brytyjskiego regulacji, zawartych w klauzuli antydyskryminacyjnej Traktatu Amsterdamskiego.

Sytuacja uległa zmianie w 1997 roku[52]. Co prawda jeszcze w kwietniu roku 1998 dyrektor ONS ponownie poinformował organizacje, skupione wokół ICRC, że pytanie o wyznawaną religię znajduje się na dole listy priorytetów użytkowników cenzusu, jednakże pod koniec tego roku minister spraw wewnętrznych Jack Straw oświadczył: „Sądzę, że staje się coraz bardziej oczywiste, iż coraz więcej ludzi identyfikuje się w kategoriach religii lub kultury. Stąd też istnieje potrzeba poszerzenia monitoringu etnicznego za pomocą spisu powszechnego. Podstawowe kategorie, takie jak Czarny, Biały lub Azjata, są po prostu anachroniczne".

[52] P. Aspinall, *Should a Question on „Religion" be Asked in the 2001 British Census*? „A Public Policy Case in Favour, „Social Policy and Administration", Vol. 34, No. 5, 2000, s. 584–600. Zob. również relację MCB na stronie: http://www.salaam.co.uk/knowledge/ukcensus.php.

W rezultacie w ogłoszonej w 1999 roku rządowej Białej Księdze zalecono uwzględnienie w spisie pytania o religię. Niemałe znaczenie miał tu również nacisk, wywierany przez nowo powstałą Muzułmańską Radę Brytanii (MCB), która argumentowała, że „muzułmanom nie podoba się to, iż są traktowani jak 'niewidzialny' element brytyjskiego społeczeństwa, którego potrzeby i siła nie są uznawane przez służby publiczne i społeczne". MCB, wraz z innymi organizacjami muzułmańskimi, podkreślała, że uwzględnienie pytania o religię będzie mocnym symbolem uznania obecności i muzułmanów w społeczeństwie brytyjskim i ich wkładu w jego kształt, a ponadto umożliwi bardziej sprawiedliwą dystrybucję zasobów, zwłaszcza w obszarach edukacji, polityki mieszkaniowej, służby zdrowia, zatrudnienia i relacji lokalnych. Muzułmańscy aktywiści wskazywali, że wyznawcy islamu mają pewne specyficzne potrzeby, między innymi w kwestii szkół niekoedukacyjnych, większych mieszkań (ze względu na inny model rodziny) oraz zachowań konsumenckich (zapotrzebowanie na produkty halalowe). Zwracali również uwagę na fakt, że pytania o rasę i przynależność etniczną, zadane w 1991 roku, przyczyniają się do zafałszowania rzeczywistości społecznej, ponieważ religia przekracza więzi etniczne, zaś muzułmanie identyfikują się raczej w odniesieniu do religii niż do narodowości, co odnosi się szczególnie do młodszego pokolenia wyznawców islamu, urodzonych i wychowanych w Wielkiej Brytanii[53].

Wprowadzanie nowego pytania do kwestionariusza nie obyło się bez trudności. Rząd nie uwzględnił bowiem poprawek w projekcie, zgłaszanym w Izbie Gmin, zamierzając wprowadzić je drogą indywidualnej inicjatywy poselskiej. Okazało się jednak, że na taki manewr zostało za mało czasu. Wówczas Iqbal Sacranie, przewodniczący MCB, osobiście zwrócił się do doradczyni premiera Blaira w kwestii stosunków rasowych, Farzany Hakim. Dzięki jej wsparciu zmiana została uwzględniona w projekcie rządowym.

Po obliczeniu wyników spisu powszechnego okazało się, że na pytanie o religię odpowiedziało 92% ankietowanych[54]. Nie da się przecenić wpływu tego wydarzenia na pozycję muzułmanów w Wielkiej Brytanii.

---

[53] Zob. J. Sherif, *Campaigning for a religion question in the 2001 Census*, MCB 2002, dostępne na stronie: www.mcb.org.uk/downloads/census2001.pdf. Sherif był przedstawicielem MCB w Religious Affiliation Group w latach 1997–2002, jednakże do jego relacji należy podchodzić ostrożnie, gdyż przecenia ona, z oczywistych względów, rolę, odegraną przez MCB.

[54] Zgodnie z obawami władz ONS, pytanie o religię przez część osób nie zostało potraktowane poważnie: spis powszechny wykazał, że w Wielkiej Brytanii jest ponad 390 tys. Rycerzy Jedi, co było wynikiem prześmiewczej kampanii internetowej.

Po pierwsze, tożsamość religijna została w ten sposób oficjalnie uznana za jeden z istotnych wymiarów heterogenicznego społeczeństwa brytyjskiego. Po drugie, okazało się, że muzułmanie stanowią największą grupę religijną w Wielkiej Brytanii po wyznawcach Kościoła anglikańskiego. Był to bardzo mocny argument, wspierający żądania wyrównania ich prawnego statusu na przykład w odniesieniu do mniejszości żydowskiej. Po trzecie, dzięki spisowi możliwe było określenie dokładnej liczby muzułmanów w Wielkiej Brytanii – która wynosiła nieco ponad półtora miliona – oraz rozpoznanie stopnia ich upośledzenia społecznego. Zapewne największe znaczenie miały dane, pokazujące, że muzułmanie znajdują się w o wiele gorszej sytuacji społecznej i ekonomicznej niż hindusi, nawet jeśli porównywano grupy wyznawców obu tych religii, pochodzące z tego samego regionu subkontynentu indyjskiego. Fenomen ten stał się obiektem wielu badań nad wykluczeniem muzułmanów i ich rozpaczliwą sytuacją społeczno-ekonomiczną. Przede wszystkim jednak organizacje muzułmańskie uzyskały poręczne narzędzie dopominania się o lepszą akomodację potrzeb wyznawców islamu na poziomie lokalnym oraz uwzględnianie ich specyfiki przy rozdzielaniu zasobów na poziomie centralnym. Jak stwierdzono na stronie Salaam, „Brytyjscy muzułmanie zostali uznani za odrębną część społeczeństwa, której potrzeby muszą być wzięte pod uwagę w sposobie dostarczania usług publicznych przez władze lokalne i rząd centralny (...) oraz prywatne przedsiębiorstwa". Wyniki spisu wywarły również istotny wpływ na ewolucję systemu ochrony praw jednostki przed dyskryminacją, której kulminacją było utworzenie Komisji Równości i Praw Człowieka. Kampania, mająca na celu umieszczenie pytania o religię w kwestionariuszu, przyniosła muzułmanom jeszcze inne korzyści. Według przedstawiciela MCB, uczestniczącego w negocjacjach z Krajowym Biurem Statystycznym, „kampania umożliwiła brytyjskim muzułmanom po raz pierwszy wszechstronne zaangażowanie w wiele różnych sieci, ośrodków władzy, instytucji i procesów, które wspólnie kształtują politykę w demokracji uczestniczącej"[55].

W tym miejscu można dodać, że innym przejawem symbolicznego uznania islamu w Wielkiej Brytanii była wysunięta przez księcia Karola propozycja zmiany oficjalnego tytułu głowy Kościoła anglikańskiego z Obrońcy Wiary (*Defender of Faith*) na Obrońcę Wiar (*Defender of Faiths*)[56].

---

[55] J. Sherif, *Campaigning for a religion question...*

[56] Książę Walii wyraził chęć przybrania tytułu Obrońcy Wiar po raz pierwszy w 1994 r. W r. 2003 były arcybiskup Canterbury poparł tę propozycję, twierdząc, że

6. Granice „rozsądnej akomodacji"

Jak już wspomniano, władze publiczne, w ramach polityki wielokulturowości, pośrednio zaspokoiły wiele żądań brytyjskich muzułmanów, zwłaszcza w obszarze edukacji. Istotne znaczenie miał fakt, że władze centralne zostawiały bardzo szerokie pole działania władzom lokalnym, rzadko ingerując w ich decyzje. W przypadku konfliktu nierozwiązywalnego na drodze negocjacji, do sprawy częściej niż minister wkraczał sąd. Rząd brytyjski nie stawiał przeszkód dla budowy meczetów, choć zależało to głównie od nastawienia władz i społeczności lokalnych[57].

---

przyszła koronacja powinna mieć charakter „wielowyznaniowy", a nie jedynie chrześcijański, jednakże jego oświadczenie wywołało oburzenie wśród pozostałych dostojników Kościoła anglikańskiego. Zob. Cortney Lee, Prince Claims to be Defender of All Faiths, Not „The" Faith, 5 June 2006, dostępne na stronie: http://www.christiantoday.com/article/prince.claims.to.be.defender.of.all.faiths.not.the.faith/6456.htm.

[57] Dla przykładu, w wybranym roku 1994 listopadowy biuletyn BMMS donosił, że rada miejska w Chesham wstępnie zgodziła się na przekształcenie byłej fabryki szczotek na meczet; mimo protestów lokalnej społeczności, narzekającej na hałas, rada miejska w Ilford nie zgodziła się na wycofanie pozwolenia na budowę meczetu, zaś spór wokół wzniesienia minaretu został rozwiązany polubownie, tzn. minaret został wybudowany, ale w celach dekoracyjnych, bez wewnętrznych schodów; w Londynie muzułmanie świętowali położenie fundamentów pod nowy meczet na Kingsland Road; komisja budowlana w Tipton przedłużyła na 4 lata tymczasowe pozwolenie na wykorzystywanie domu mieszkalnego jako meczetu; rada miejska w Stockton odmówiła natomiast wydania pozwolenia na budowę, ale ze względu na zagrożenie pożarowe oraz brak miejsca do parkowania, oświadczając jednocześnie, że widzi potrzebę zbudowania nowego meczetu i zamierza podjąć negocjacje z przywódcami muzułmańskimi. Biuletyn z listopada 1997 r. donosił o protestach lokalnej społeczności w Batley, wobec przekształcenia kaplicy w meczet i medresę, na co rada miejska udzieliła uprzednio zezwolenia; udzielonym przez lokalnego posła poparcia dla zbierania funduszy na zbudowanie meczetu w Batley; przygotowań do budowy „pięknego, tradycyjnego" meczetu w Dundee; wniosków, przedłożonych władzom lokalnym w Halifax i Ipswich, z nadzieją na ich pozytywne rozpatrzenie; udzielonej przez Komisję Planowania zgody, na przekształcenie domu mieszkalnego w meczet i dom kultury w Leeds. W Londynie władze jednego z meczetów, w porozumieniu z lokalnymi synagogami i Kościołem anglikańskim, skutecznie sprzeciwiły się budowie bloków w sąsiedztwie; w Palmers Green trwały negocjacje społeczne w sprawie zbudowania nowego meczetu, przy czym przywódcy muzułmańscy zgodzili się oddać w zamian za pozwolenie teren pod boisko dla sąsiedniej szkoły katolickiej; do końca zbliżała się budowa meczetu w Rochdale; w Rotterdam władze udzieliły pozwolenia na przekształcenie klubu robotniczego w meczet, oddalając protesty lokalnej społeczności, która żaliła się na hałas; władze Wolverhampton ogłosiły plany zbudowania nowego meczetu za 1,6 mln funtów. Zob. „BMMS" November 1994 Vol. II, No. 11, http://artsweb.bham.ac.uk/bmms/1994/11November94.html oraz „BMMS" November 1997 Vol. V, No. 11 http://artsweb.bham.ac.uk/bmms/1997/11November97.html.

W podobny sposób rozwiązywano kwestie muzułmańskiego pochówku: na przykład w 1997 roku władze miejskie Newcastle zgodziły się przeprowadzać pochówki w weekendy i wieczorami, aby muzułmanie mogli przestrzegać funkcjonującego w ich religii nakazu szybkiego pogrzebu. Na poziomie centralnym władze zgodziły się między innymi na wprowadzenie zgodnych z muzułmańską tradycją reguł ubioru dla policjantek oraz wojskowych. Od 2002 roku policjantki mogą nosić chusty (komentarz rzecznika Metropolitan Police Service brzmiał: „wydaje się jedynie słuszne, by policja gwarantowała odpowiednie umundurowanie całemu swojemu personelowi"), zaś muzułmańscy żołnierze nie muszą golić bród. Władze brytyjskie zaakceptowały również obecność imamów w więzieniach i szpitalach, choć pierwszy pełnoetatowy muzułmański doradca w państwowym zespole kapelanów, mający się zajmować zatrudnianiem imamów i opieką nad nimi, został mianowany dopiero we wrześniu 1999 roku. W roku 2003 w 138 więzieniach pracowało około 130 muzułmańskich kapelanów[58]. Szpitale często zatrudniały imamów na własną rękę, w czym często pomagały im organizacje muzułmańskie; muzułmanie mogli również korzystać z istniejących w szpitalach wieloreligijnych sal do modlitwy[59].

Niemniej, zakreślono również granice akomodacji muzułmańskich zwyczajów, zwłaszcza w obrębie prawa rodzinnego. Jeszcze w 1973 roku zdecydowano, iż rozwód *talaq* (polegający na trzykrotnym powtórzeniu przez męża formułki „rozwodzę się z tobą") jest nieważny, jeśli został przeprowadzony na terytorium Wysp Brytyjskich; podobne podejście zastosowano w odniesieniu do związków poligamicznych. W ostatnich latach rząd brytyjski – jednakże, co trzeba podkreślić, z inicjatywy lordów muzułmańskich – prowadzi ostrą kampanię przeciwko małżeństwom wymuszonym i małżeństwom, zawieranym przez dzieci[60]. W dalszej czę-

---

„British Muslim Monthly Survey" jest wydawany od 1993 r. przez Centrum Badań nad Islamem oraz Stosunkami Chrześcijańsko-Muzułmańskimi na Uniwersytecie Birmingham; zawiera wycinki prasowe z danego miesiąca, dotyczące islamu i muzułmanów w Wielkiej Brytanii.

[58] B. Spalek, D. Wilson, *Not Just „Visitors" to Prisons*: *The Experiences of Imams who Work Inside the Penal System*, „The Howard Journal", Vol. 40, No. 1, Feb. 2001, s. 3–13. Zob. również porównanie sytuacji muzułmańskich więźniów w więzieniach brytyjskich i francuskich w artykule Jima Beckforda i Danièle Joly, *Societal Framework in Britain and France: Muslims in Prison*, [w:] Ch. Bertossi (ed.), *European Anti-Discrimination and the Politics of Citizenship. Britain and France*, Palgrave-Macmillan, New York 2007, s. 171–192.

[59] Informacje zaczerpnięte ze strony Salaam.org oraz raportu *Muslims in UK*.

[60] Praktyka aranżowania małżeństw jest charakterystyczna dla wszystkich mniejszości etnicznych, pochodzących z subkontynentu indyjskiego, nie tylko dla muzuł-

ści niniejszej pracy opisany zostanie sposób rozwiązania przez władze publiczne innych spornych kwestii, wynikających z roszczeń wspólnot muzułmańskich.

6.1. Państwowe finansowanie szkół muzułmańskich

Problem współfinansowania przez państwo szkół muzułmańskich bardzo wyraźnie pokazuje istotną różnicę między sposobem rozwiązywania kwestii akomodacji roszczeń muzułmańskich na poziomie lokalnym i na poziomie centralnym. Brytyjscy muzułmanie już w latach 70. zaczęli dążyć do tworzenia własnych szkół, zwłaszcza niekoedukacyjnych placówek dla dziewcząt. W połowie lat 90. w Wielkiej Brytanii istniało około 45 prywatnych szkół muzułmańskich, zaś w roku 2007 było ich już 115. Wyznawcy islamu chętnie korzystali również ze szkół, prowadzonych przez Kościół anglikański, zwłaszcza żeńskich[61]. Zgodnie z Ustawą oświatową z 1944 roku państwo może całkowicie lub częściowo finansować szkoły o charakterze wyznaniowym, pod warunkiem realizowania przez nie ministerialnego programu nauczania. Szkoły wyznaniowe stanowią obecnie około 1/3 wszystkich szkół państwowych (6850) w Wielkiej Brytanii. Jednakże, podobnie jak we Francji, aplikacje muzułmańskich szkół prywatnych o dofinansowanie były odrzucane z błahych powodów lub rozpatrywane całymi latami. Londyńska Islamia School, założona przez niegdysiejszego muzyka Cata Stevensa, po konwersji na islam znanego jako Yusuf Islam, zwróciła się o dotację w 1982 roku, jednak w roku 1993 odrzucono jej aplikację. Było to w ogromnej mierze wynikiem negatywnego podejścia władz centralnych. Zarówno raport Scarmana, jak i raport Swanna, opracowany na zlecenie Departamentu Edukacji, stwierdzały, że wszystkie dzieci, zwłaszcza te wywodzące się z mniejszości etnicznych, powinny uczyć się w szkołach, przygotowujących je do życia w wielokulturowym społeczeństwie. Również w latach 90., jak zauważa Humayun Ansari, „konserwatywni ministrowie oświaty z trudem ukrywali niechęć do idei sponsorowania przez państwo muzułmań-

---

manów. W dokumentach rządowych wyraźnie zaznacza się różnicę między dozwoloną praktyką aranżowania małżeństw a zabronioną praktyką zmuszania do małżeństwa. Zob. Wrong not a Right, Forced Marriage, „Unit", September 2005, http://www.fco.gov.uk/Files/KFile/forcedmarriageconsultation%20doc.pdf.

[61] Saied Reza Ameli, Aliya Azam, Arzu Merali, Secular Or Islamic? What Schools Do British Muslims Want for Their Children? Islamic Human Rights Commission, London 2005.

skich szkół wyznaniowych"[62]. Warto jednakże dodać, że za prawem szkół muzułmańskich do korzystania z państwowych funduszy konsekwentnie opowiadał się Kościół anglikański, a lordowie duchowni regularnie powracali do tej kwestii podczas debat w Izbie Lordów[63].

Podobnie, jak to miało miejsce w innych sprawach, dotyczących sytuacji muzułmanów w Wielkiej Brytanii, opór wobec finansowania przez państwo szkół muzułmańskich zmniejszył się wraz z dojściem do władzy laburzystów. Zielona i Biała Księga, przedstawione rządowi w 1997 roku, podkreśliły korzyści, płynące z istnienia szkół wyznaniowych, w tym również szkół muzułmańskich i zaleciły zwiększenie ich finansowania. Rząd zapowiedział wprawdzie, że nie zmieni kryteriów przyznawania dotacji (szkoła musiała oferować równe szanse dla dziewcząt i chłopców, być stabilna finansowo, a ponadto musiało istnieć zapotrzebowanie w społeczności lokalnej na istnienie takiej placówki), jednakże już w 1998 roku minister edukacji David Blunkett przyznał status *voluntary-aided* (niezależna, ale wspomagana przez państwo) dwóm muzułmańskim szkołom podstawowym: wspomnianej Islamia School oraz Al Furqan w Birmingham. Przy tej okazji Ibrahim Hewitt, przedstawiciel Stowarzyszenia Szkół Muzułmańskich (*Association of Muslim Schools*) podkreślił, że jest to pozytywny krok, oskarżając jednocześnie poprzednie rządy o dyskryminację: „zawsze uważaliśmy, że powody odmowy nie były uzasadnione jedynie względami religijnymi". W 2000 roku David Blunkett przyznał grant wysokości 5 milionów funtów żeńskiej szkole ponadpodstawowej w Bradford, co umożliwiło jej przejście do sektora szkół *voluntary-aided*. Warto dodać, że szkoła ta bez powodzenia zwracała się o przyznanie tego statusu w latach 1994 i 1996[64].

Pozytywny stosunek rządu do wspierania szkół wyznaniowych osłabł nieco po ogłoszeniu raportów, dotyczących przyczyn zamieszek na północy Anglii w 2001 roku. Zwłaszcza raport lorda Ouseleya na temat zamieszek w Bradford zwracał uwagę na to, że istnienie segregacji w szkołach istotnie się przyczyniło do powstania „równoległej egzystencji" społecz-

---

[62] H. Ansari, op.cit. s. 326.

[63] Np. w listopadzie 1997 r. Mark Santer, biskup Birmingham, zwrócił się z publicznym pytaniem do ówczesnej minister edukacji: „Czy rząd nie uważa, że jeśli w obrębie sektora prywatnego szkoły katolickie, anglikańskie i żydowskie uzyskują finansowanie ze strony państwa, takie samo prawo, z zasady i ze względu na sprawiedliwość, powinny mieć szkoły innych wyznań, przede wszystkim muzułmańskie?", „British Muslim Monthly Survey", November 1997, Vol. V, No. 11, s. 8, dostępne na stronie: http://www.artsweb.bham.ac.uk/bmms/1997/11November97.html.

[64] Government agrees to fund the Muslim schools, BBC News, 9 January 1998, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/46069.stm.

ności imigranckich. W 2005 roku status *voluntary-aided* posiadało jedynie pięć szkół muzułmańskich, do których uczęszczało 1770 uczniów, natomiast do szkół prywatnych (*independent*) chodziło ok. 15 tysięcy uczniów z ok. 376 tysięcy dzieci z rodzin muzułmańskich w wieku szkolnym[65]. Ostatnio władze oświatowe doszły jednakże do wniosku, że finansowanie szkół pozwala kontrolować nauczane w nich treści, tym bardziej, że zgodnie z Ustawą o edukacji i inspekcjach, szkoły państwowe i finansowane przez państwo mają obowiązek promowania spójności społecznej oraz prowadzenia lekcji wychowania obywatelskiego. W związku z tym Departament Edukacji i Szkół sfinansował badania, mające służyć znalezieniu sposobów zintegrowania muzułmańskich placówek oświatowych z państwowym systemem szkolnym oraz zidentyfikowaniu szkół, które chciałyby się w nim znaleźć[66]. W 2007 roku Departament opublikował dokument o dwuznacznym tytule *Faith in the System* (*Wiara w system*/*Wiara w systemie*), opracowany we współpracy z organizacjami wyznaniowymi, w tym ze Stowarzyszeniem Szkół Muzułmańskich UK, MCB oraz z Muzułmańskim Forum Edukacyjnym (*UK Islamic Education Waqf* /*Muslim Education Forum*)[67]. Podkreślono „bardzo pozytywny wkład szkół wyznaniowych w system szkolny oraz funkcjonowanie wspólnot lokalnych" oraz możliwość pogodzenia wychowania w wierze z formowaniem „zaangażowanych obywateli". Jak się zatem wydaje, szkoły muzułmańskie dostały zielone światło, jeśli chodzi o staranie się o fundusze publiczne. Pewne kontrowersje dotyczą natomiast niektórych wprowadzanych przez nie regulacji. Na przykład finansowana przez państwo szkoła dla dziewcząt w Bradford jako element umundurowania szkolnego wprowadziła chusty, obowiązkowe nawet dla uczennic, które nie są muzułmankami.

---

[65] Dla porównania: w chrześcijańskich szkołach wyznaniowych uczyło się 1 mln 710 tys. dzieci, przy czym część z nich wyznawało inną religię, w szkołach żydowskich – 14670, sikhijskich – 640. W 2007 r. nie funkcjonowała ani jedna wspomagana przez państwo szkoła hinduska.

[66] P. Curtis, *Muslim schools examine state integration*, „The Guardian", 8 August 2005, dostępne na stronie: http://education.guardian.co.uk/faithschools/story/0,13882,1544926,00.html.

[67] Faith in the system. The role of schools with a religious character in English education and society, Departament for Children, Schools and Families, 2007, dostępne na stronie: http://www.dfes.gov.uk/publications/faithinthesystem/pdfs/FaithInTheSystem.pdf.

6.2. Brytyjska wersja „afery o chusty"

Przykładem szkoły wzorowo realizującej wytyczne polityki wielokulturowości i stosującej liberalną politykę mundurkową była szkoła w Debingham (Luton). Większość jej uczniów – około 80% – stanowili muzułmanie. Od 1993 roku szkoła ta miała muzułmańską dyrektorkę, zaś jej rada składała się w większości z rodziców, którzy byli wyznawcami islamu. Placówka postarała się również o zwolnienie z nałożonego przez Ustawę o reformie edukacji z 1988 roku obowiązku prowadzenia codziennej modlitwy o całkowicie lub przeważnie chrześcijańskim charakterze. W roku 1993 powołano w niej specjalną grupę roboczą, która miała się zająć ustaleniem regulaminowego ubioru dla uczniów. Jako jeden z trzech wzorów mundurka dopuszczono salwar kamiz, tradycyjnie noszony w Pakistanie strój, składający się z luźnych spodni oraz rodzaju długiego bezrękawnika. Pomysł zyskał aprobatę lokalnych stowarzyszeń muzułmańskich i starszyzny miejscowego meczetu. W późniejszym okresie, na prośbę rodziców, rada szkoły dopuściła również noszenie chust w kolorze, pasującym do reszty stroju.

We wrześniu 2002 roku jedna z uczennic, Shabina Begum, pojawiła się w szkole w dżilbabie, szacie, zakrywającej całe ciało z wyjątkiem twarzy i dłoni. Shabinie towarzyszył brat, aktywny działacz radykalnej organizacji *Hizb ut-Tahrir* oraz inny członek tej organizacji. Obaj argumentowali, że dżilbab lepiej spełnia wymogi muzułmańskiego ubioru, ponieważ zakrywa kształt kobiecego ciała. Nieco przestraszony ich asertywnością zastępca dyrektorki odesłał jednak dziewczynkę do domu, nakazując, by założyła przepisowy mundurek. W obliczu narastającego konfliktu w grudniu 2002 roku władze lokalne oraz szkoła zwróciły się o opinię do dwóch miejscowych meczetów oraz Muzułmańskiej Rady Wielkiej Brytanii. MCB stwierdziła, że nie istnieje rekomendowany dla muzułmanek styl ubioru, ale wymaga się, by noszony przez nie strój spełniał wymogi skromności; pod tym względem spodnie z długimi topami „są całkowicie w porządku". Władze szkoły pozostały więc przy swojej decyzji, twierdząc, że akceptacja dżilbabu jako wariantu mundurka doprowadzi do powstania niepożądanych podziałów wśród muzułmańskich uczniów na tle restrykcyjności muzułmańskiego kodu ubraniowego[68].

[68] Opinions of the Lords of Appeal. Judgment in the Cause R [on application of Begum (by her litigation friend, Rahman)] (Respondent) v. Head Teacher and Governors of Denbigham High School (Appellants), Session 2005–06, House of Lords, dostępne na stronie: http://www.publications.parliament.uk/pa/ld200506/ldjudgmt/jd060322/begum.pdf.

Wówczas reprezentujący Shabinę brat, przy wsparciu ze strony *Hizb ut-Tahrir*, podał sprawę do sądu. Ten uznał jednakże, że „polityka szkoły w kwestii mundurków miała na celu właściwe prowadzenie wielokulturowej, wieloreligijnej, świeckiej szkoły", zaś dopuszczenie salwar kamizu jako wariantu stroju szkolnego było „rozsądne, wyważone i odpowiednie". Shabina i jej doradcy uznali, że decyzja sądu „nie sprzyja integracji muzułmanów w naszym społeczeństwie" i odwołali się od niej. W marcu 2005 roku sąd apelacyjny rozstrzygnął sprawę na korzyść Shabiny, uznając, że zgodnie z Ustawą o prawach człowieka (1998) szkoła naruszyła prawo dziewczynki do edukacji, nie pozwalając jej uczęszczać na lekcje. Sąd jednakże potwierdził słuszność polityki szkoły w kwestii mundurków[69].

Niezadowolone z wyroku władze szkoły odwołały się do instancji najwyższej, czyli do Izby Lordów. Sprawa zyskała duży rozgłos, gdyż Shabinę zgodziła się reprezentować Cherie Booth, skądinąd żona premiera Tony'ego Blaira, prawniczka, zajmująca się prawami człowieka. W przesłuchaniach uczestniczyli również przedstawiciele Departamentu Edukacji, stojącego na stanowisku, że decyzja sądu apelacyjnego nie była właściwa, gdyż nakładała zbyt duże ograniczenia na szkołę oraz na władze publiczne. W lutym 2006 roku Komitet Prawny, w skład którego weszło pięciu lordów, uznał, że racja leży po stronie szkoły, gdyż co prawda prawo do posiadania określonych przekonań religijnych jest absolutne, jednakże prawo do ich manifestowania – ograniczone. Trzech sędziów było zdania, że szkoła naruszyła prawa uczennicy, jednakże wszyscy zgodzili się, że w tym wypadku naruszenie było uzasadnione koniecznością ochrony pozostałych uczennic, które mogły stać się obiektem nacisków, zmuszających je do noszenia „bardziej ekstremalnych form ubioru". Co ważne, Izba Lordów zaznaczyła, że jej wyrok nie powinien być trakto-

[69] Shabina uznała, że „decyzja szkoły, mająca zapobiec praktykowaniu mojej religii, nie może być, niestety, postrzegana jedynie jako decyzja lokalna, podjęta w izolacji. Jest to raczej rezultat atmosfery, która powstała w zachodnich społeczeństwach po 11 września, atmosfery, w której islam stał się oczerniany w imię wojny z terroryzmem". W wywiadzie, udzielonym „The Guardian", Shabina wspominała również o „opresyjnej polityce, prowadzonej przez rządy" i wyraziła nadzieję, że „w najbliższych latach politycy wezmą pod uwagę rosnącą liczbę młodych muzułmanów, którzy, podobnie jak ja, wrócili do swojej wiary po latach wmawiania im, że powinni zostać od niej uwolnieni". Zob. D. Aslam, *I could scream with happiness. I've given hope and strength to Muslim women. Schoolgirl tells Guardian of her battle to wear Islamic dress*, „The Guardian", 3 March 2005, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/uk/2005/mar/03/schools.faithschools.html. Później okazało się jednakże, że zrozumienie, wykazywane przez dziennikarza „Guardiana" i jego pełne „wielokulturowej troski" komentarze były w dużej mierze wynikiem jego członkostwa w Hizb ut-Tahrir.

wany jako precedensowy, ponieważ dotyczy „danej uczennicy w danej szkole, w danym miejscu i czasie", zaś „Izba Lordów nie jest kompetentna i nie ma prawa decydować, czy strój islamski lub jakikolwiek jego element powinien być w tym kraju tolerowany. Jest to niewłaściwe pytanie pod adresem Izby Lordów". Izba tym samym podkreśliła, że decyzje o kształcie regulaminu, w tym również obowiązującego ubioru, należą do szkoły oraz władz lokalnych i nie znajdują się w gestii ustawodawcy czy najwyższych władz państwa[70].

Mimo poparcia przez Izbę Lordów stanowiska szkoły, centralne władze oświatowe ponownie podkreśliły, że w Wielkiej Brytanii kwestia ubiorów szkolnych nie jest regulowana ustawowo i przypomniały szkołom, że ogłoszone w lutym 2002 roku ministerialne wytyczne składają na nie odpowiedzialność za ustalanie i egzekwowanie regulaminu. Przepisy muszą być jednakże zgodne z Ustawą o zakazie dyskryminacji płciowej (1972) i Ustawą o równości rasowej (1976) oraz Ustawą o prawach człowieka (1998), co przekładało się na obowiązek akomodowania potrzeb kulturowych i religijnych uczniów oraz dokonywania, na prośbę rodzica, przeglądu regulaminu[71]. Stosowanie procedur przy ustalaniu stroju szkolnego można było zaobserwować na przykładzie innej szkoły z Luton (w Icknield), która wydała zakaz noszenia nakryć głowy, dotyczący chust muzułmańskich, lecz nie turbanów. Rada miejska poinformowała zarząd szkoły, że zakaz może naruszać Ustawę o równości rasowej. Sprawą zainteresowała się również sama Komisja Równości Rasowej oraz radykalne ugrupowanie islamskie Al Muhajiroun[72]. Ostatecznie, po przeprowadzeniu konsultacji z Komisją oraz przywódcami muzułmanów z lokalnego meczetu, władze szkolne zniosły zakaz, dopuszczając noszenie czarnych chust o wzorze ustalonym przez szkołę. Przewodniczący rady szkoły stwierdził, że jest ona „ogromnie rozczarowana, że sprawa została tak rozdmuchana przez media, nie powinno się tak stać. Szkoła była chwalona przez inspektorów za swoją harmonię rasową. Pozwalaliśmy sikhom nosić turbany, ponieważ gdy sprawa wyłoniła się, piętnaście lat temu,

---

[70] Sprawę Shabiny Begum w kontekście praw człowieka opisał D. McGoldrick, *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate In Europe*, Hart Publishing, Oxford 2006.

[71] Departament for Education and Skills, School Uniform Guidance, (DfES 0569/2004), dostępne na stronie: www.dfes.gov.uk/research/data/uploadfiles/RR588.pdf.

[72] School reviews headscarf ban, „BBC News Beds/Bucks/Hearts", 28 January 2004, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/low/uk_news/england/beds/bucks/herts/3436625.stm.

ówczesna rada szkoły uznała, że jest to dopuszczalne”[73]. Tym samym dał do zrozumienia, że sprawa, zgodnie z wcześniejszymi precedensami, powinna była zostać rozwiązana w obrębie szkoły, drogą negocjacji między zainteresowanymi stronami.

Wiele o podejściu brytyjskich szkół do kwestii noszenia muzułmańskich ubiorów na ich terenie mówią również wskazówki, przedstawione w 2005 roku przez Krajowy Związek Nauczycieli (*National Union of Teachers, NUT*)[74]. Uznano, że „dla muzułmanów sprawa skromności i godności w ubiorze ma charakter nakazu religijnego, stąd też szkoły powinny się wystrzegać przyjmowania założeń, w jaki sposób owa skromność jest najlepiej wyrażana”, a zatem umożliwiać szeroki wybór strojów, lecz unikać uprzywilejowywania przekonań i interpretacji jednej grupy rodziców i uczniów kosztem innej (fragment ten można odczytywać jako aluzję do zasad, przyjętych w Debingham, zgodnie z którymi można było nosić salwar kamiz, ale nie dżilbab). Podstawowym kryterium wyboru stroju szkolnego powinno być to, czy stanowi on przeszkodę w uczeniu się oraz czy spełnia wymogi bezpieczeństwa: „Szkoła może chcieć na przykład rozważyć, czy noszenie przez uczennicę nikabu, zasłony na twarzy, będzie przeszkodą w komunikacji (...). Przedszkola i szkoły podstawowe mogą chcieć wynegocjować z uczniami, rodzicami i przedstawicielami wspólnoty nieco krótszy dżilbab, niestwarzający zagrożenia na boisku”. Zasadniczo NUT zalecał przyjęcie elastycznych zasad co do ubioru (*dress code*) zamiast nakazywania noszenia jednolitego mundurka (*uniform*) oraz unikanie sytuacji, w których uczeń musi wybierać między ubiorem, narzucanym przez szkołę, a tym, który jest uważany za odpowiedni przez jego rodzinę. Pojawiające się konflikty należało rozwiązywać na drodze dialogu między szkołą a rodzicami: za idealny przykład takiego postępowania uznano rozwiązanie kwestii chust w żeńskiej szkole Sandwell, w której około jedna trzecia uczennic należała do mniejszości etnicznych. W 2004 roku część z nich zaczęła nosić chusty, zawiązywane pod brodą i na karku, co mogło grozić wypadkiem (szkoła przyjmowała dzieci w wieku 3–11 lat). Dyrektor placówki poinformował o swoich obawach, dotyczących bezpieczeństwa uczniów, przewodniczącego rady szkoły, będącego zarazem przywódcą miejscowej społeczności banglijskiej, ten zaś wytłumaczył sprawę rodzicom w czasie spotkania w meczecie. W rezultacie dziewczynki zaczęły nosić chusty tylko od

[73] Muslim headscarf ban lited at school, „Luton Today”, 4 March 2004, dostępne na stronie: http://www.lutontoday.co.uk/lut-news/Muslim-headscarf-ban-lifted-at.750682.jpg.

[74] The Muslim Faith and School Uniform, Wearing the Hijab and other Islamic Dress In Schools, NUT 2005, dostępne na stronie: http://www.teachers.org.uk.

święta i wiązać je na karku. Reasumując, zasadniczo szkoły i władze lokalne prowadziły politykę daleko posuniętej tolerancji.

Granice rozsądnej akomodacji w tej kwestii zostały nakreślone na początku 2007 roku, gdy dyrektorka elitarnej żeńskiej szkoły Wycombe High w Buckinghamshire odesłała do domu dwunastoletnią dziewczynkę, która pojawiła się w szkole w nikabie, zasłaniającym całą twarz, poza oczami. Dyrektorka uznała, że jest to sprzeczne z etosem szkoły, która wpaja uczniom zasadę równości między płciami, jednakże ojciec dziewczynki wniósł sprawę do sądu, traktując to wydarzenie jako pogwałcenie Ustawy o prawach człowieka (1998), gwarantującej prawo do manifestowania przynależności religijnej. Adwokat uczennicy argumentował, że jej trzy starsze siostry uczęszczały do tej samej szkoły, ubrane w nikab, co nie przeszkodziło im uzyskać wysokich ocen na egzaminach. Sąd rozstrzygnął jednakże sprawę na korzyść szkoły, uznając, że zakaz noszenia zasłony był „odpowiedni", ze względu na konieczność identyfikacji ucznia oraz właściwej komunikacji między uczniem a nauczycielem. Podkreślił również wagę narzucenia mundurka, który ma sprawić, że dziewczęta z różnych grup wyznaniowych będą miały poczucie równości oraz identyfikacji ze szkołą, a także potrzebę uniknięcia presji ze strony uczennic, noszących zasłonę, na inne dziewczynki[75]. Po tym wydarzeniu DfES opublikował nowe wskazówki, dotyczące mundurków, zgodnie z którymi szkoły powinny akomodować stroje religijne, ale mogą zabronić noszenia zasłon, dlatego, że stwarzają one zagrożenie dla bezpieczeństwa uczennic lub z przyczyn, związanych z wymogami procesu nauczania. „Jeśli twarz ucznia jest z jakiegoś powodu zasłonięta, nauczyciel może nie być w stanie ocenić jego zaangażowania w naukę lub zapewnić uczestnictwa w dyskusjach i zajęciach praktycznych". Warto jednak podkreślić, że DfES nie nakazała szkołom wprowadzenia zakazu noszenia nikabu, lecz uznała, że każda placówka oświatowa, po przeprowadzeniu konsultacji z uczniami, rodzicami i lokalną wspólnotą, ma do tego prawo. Fakt ten podkreślił zresztą przedstawiciel MCB ds. edukacji, mówiąc, iż „nowe wskazówki nie wprowadzają wielkich zmian, gdyż ogromna większość szkół rozwiązuje te kwestie na poziomie lokalnym"[76].

---

[75] Lee Glendinning, Schoolgirl loses court battle to wear niqab, „The Guardian", 22 February 2007, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/uk/2007/feb/22/religion.schools.

[76] Schools allowed to ban face veils, „BBC News", 20 March 2007, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/education/6466221.stm.

6.3. Kwestia nikabu w sferze publicznej

Problem nikabów w szkole był echem dyskusji, która odbywała się na forum publicznym od jesieni 2006 roku. We wrześniu tego roku Aisha Azmi, nauczycielka z prowadzonej przez Kościół anglikański szkoły w Dewsbury, odmówiła zdjęcia nikabu w czasie lekcji w obecności kolegów. Gdy szkoła zawiesiła ją w pełnieniu obowiązków, Azmi zwróciła się do sądu pracy. W październiku sąd orzekł, że zwolnienie jej z pracy nie było przejawem dyskryminacji na tle religijnym, chociaż przyznał Azmi niewielkie odszkodowanie za niewłaściwe przeprowadzenie przez szkołę sprawy od strony proceduralnej. Sąd w wyroku skarcił również ministrów oraz premiera, którzy komentowali sprawę przed ogłoszeniem wyroku, co mogło mieć wpływ na niezawisłość tego organu. Tony Blair oświadczył bowiem, że sprawa Azmi jest jednym z aspektów „niełatwej, ale potrzebnej debaty na temat tego, jak islam integruje się ze społeczeństwem i nowoczesnością", dodając, że zasłona, noszona przez niektóre muzułmanki, jest „oznaką separacji, co sprawia, że inni ludzie, spoza tej społeczności, mogą się czuć nieswojo. Musimy zmierzyć się z zagadnieniem integracji muzułmanów z naszym społeczeństwem"[77]. Jednocześnie zastrzegł, że „cała ta kwestia jest bardzo, bardzo drażliwa". Interwencja rządu wzbudziła niezadowolenie Azmi, która stwierdziła, że „muzułmanki, które noszą zasłonę, nie są obce. Politycy muszą brać pod uwagę, że to, co mówią, może mieć bardzo niebezpieczny wpływ na życie mniejszości, których członkowie są traktowani jak wyrzutki"[78].

Podobne wydarzenie miało miejsce w listopadzie 2006 roku: sędzia usunął z sali sądu imigracyjnego w Stoke Shabnam Mughal przedstawicielkę imigrantów, która odmówiła zdjęcia zasłony, mimo iż sędzia twierdził, że nie słyszy wyraźnie wypowiadanych przez nią kwestii. Rozsądzając spór, przewodniczący sądów imigracyjnych uznał, że noszenie nikabu jest dozwolone, o ile nie kłóci się z „interesami sprawiedliwości", czyli wówczas, gdy zgadzają się na to klienci oraz nie wpływa to na czytelność komunikacji, jak to miało miejsce w rozważanym przypadku[79].

---

[77] Blair backs suspension of class assistant in debate over veil, „The Guardian", 18 October 2006, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/politics/2006/oct/18/schools.religion.

[78] M. Wainwright, *Tribunal dismisses case of Muslim woman ordered not to teach in veil*, „The Guardian", 20 October 2006, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/uk/2006/oct/20/politics.schools1.

[79] Lawyers 'can wear veils in court', „BBC News", 10 November 2006, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/6134804.stm.

Najgłośniejszym echem odbiły się jednakże wypowiedzi Jacka Strawa, niegdysiejszego ministra spraw zagranicznych, przewodniczącego Izby Gmin, z października 2006 roku. Straw przyznał, że prosi kobiety, przychodzące do jego biura poselskiego, by zdejmowały zasłony, co oczywiście wywołało oburzenie ze strony organizacji muzułmańskich oraz ogólne zdziwienie, gdyż polityk ten tradycyjnie miał świetne kontakty ze społecznością muzułmańską. Straw stwierdził jednak, że wyczuwał „wyraźną niespójność między sygnałami, które wskazywały na istnienie wspólnych więzów – całkowicie angielski akcent, wykształcenie nabyte w Wielkiej Brytanii – a nikabem. (...) To była taka oczywista manifestacja odseparowania i różnicy". Dodał również, że podjął taką decyzję z powodu „głębokiej troski o równe prawa dla wspólnot muzułmańskich oraz obaw o niekorzystny rozwój równoległych społeczności" i że wolałby, aby Brytyjki w ogóle nie nosiły nikabów[80]. Większość członków rządu poparła Strawa, jednakże przywódca Kościoła anglikańskiego Rowan Williams stanął po stronie muzułmanów, zaznaczając, że Kościół nie zgadza się na to, by Wielka Brytania podążyła drogą Francji, ponieważ „państwo nie jest źródłem moralności (...). Idea społeczeństwa bez widocznych publicznych oznak religii – bez krzyży na szyjach, pejsów, turbanów czy welonów – jest politycznie niebezpieczna".

6.4. Inkorporacja elementów muzułmańskiego prawa w dziedzinie finansów i bankowości

Dowodem na bardzo daleko posuniętą spolegliwość władz brytyjskich wobec społeczności muzułmańskich jest fakt, że w 2003 roku Wielka Brytania wyszła naprzeciw specyficznym potrzebom muzułmanów w dziedzinie finansów. Zgodnie z prawem koranicznym, muzułmanin nie może pobierać ani płacić procentu od pożyczonych pieniędzy, gdyż wszelka lichwa (*riba*) jest w islamie zakazana. W odniesieniu do poży-

[80] Jack Straw przedstawił swoje argumenty w następujący sposób: „Wyjaśniam, że ten kraj został zbudowany na wolności. Absolutnie stoję za prawem kobiety do noszenia chusty. Jeśli chodzi o pełną zasłonę, noszenie jej nie łamie żadnego prawa (...), jednakże rozmowa miałaby większą wartość, gdyby pani zdjęła zasłonę z twarzy". Straw stwierdził również, że mąż jednej z kobiet powiedział, że jest to sprawa „bardziej kulturowa niż religijna". Zob. In quotes: Jack Straw on the veil, „BBC News", 6 October 2006, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/5413470.stm. Żartobliwym komentarzem do sprawy było zaproszenie przez telewizję Channel 4 kobiety, ubranej w nikab, do wygłoszenia życzeń świątecznych, alternatywnych wobec tych, składanych corocznie przez królową.

czek hipotecznych zakaz ten był omijany w następujący sposób: bank kupował nieruchomość, a następnie odsprzedawał ją klientowi za odpowiednio wyższą cenę, lecz rozkładał spłatę na wiele lat. Ponieważ nieruchomość była dwukrotnie kupowana i odsprzedawana, dwukrotnie płacono podatek, co obciążało „kredytobiorcę". W 2003 roku minister skarbu zgodził się na zniesienie podwójnej opłaty, oświadczając, że poza pożądaną dywersyfikacją brytyjskiego systemu finansowego, jest to „pokazanie za pomocą niewielkiej, ale znaczącej i bardzo praktycznej zmiany, przy współpracy z sektorem prywatnym, finansowym i środowiskiem zawodowym oraz przedstawicielami mniejszości etnicznej – w tym wypadku muzułmanami – wykazywanej przez władze tego kraju chęci dążenia do akomodacji różnic, wynikających z zasad religijnych lub tradycji, o ile można to zrobić w sposób niepodważający wartości lub tradycji naszego rodzimego (*indigenous*) społeczeństwa"[81]. W kwietniu 2007 roku Ed Balls, minister skarbu, ogłosił, że rządowe obligacje pożyczki premiowej, chętnie kupowane przez „drobnych ciułaczy", zostaną dostosowane do prawa koranicznego. Rząd zapowiedział, iż również inne instrumenty finansowe zostaną zmodyfikowane, aby umożliwić muzułmanom inwestowanie w obligacje narodowe za pośrednictwem banków i urzędów pocztowych[82].

6.5. Kwestia sądów szariackich

Obecnie coraz większe kontrowersje dotyczą wysuwanych przez muzułmanów postulatów, dotyczących wprowadzenia sądów szariackich do brytyjskiego systemu prawnego. Należy przypomnieć, że w systemie tym funkcjonują anglikańskie sądy kościelne, istnieje w nim również Bet Din, rabinacki trybunał cywilny. Prawo angielskie uznaje bowiem, że arbitrem w sprawie cywilnej może być dowolna osoba lub instytucja, o ile strony sporu wyrażą na to zgodę. Wyrok arbitra jest wiążący. Jurysdykcji Bet Dinu mogą się poddać osoby, wyznające judaizm; zajmuje się on głównie sporami rodzinnymi i handlowymi, ponadto zaś wydaje certyfikaty na koszerną żywność. Postulaty muzułmańskie nie są domaganiem

[81] M. O'Hara, *Double stamp duty abolished on Islamic mortgages*, „The Guardian", 10 April 2003, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/money/2003/apr/10/budget.mortgages.

[82] J. Blitz, G. Tett, *UK to issue West's first Islamic bonds*, „Financial Times", 22 April 2007, dostępne na stronie: http://goliath.ecnext.com/coms2/summary_0199-6518946_ITM.

się wyjątkowych przywilejów dla muzułmanów, ale dążą do wyrównania statusu islamu ze statusem innych wyznań w Wielkiej Brytanii. MCB wyraźnie zaznacza, że chodzi o utworzenie sądu cywilnego, który pełniłby funkcję analogiczną do Bet Dinu, a nie o stworzenie „odrębnego lub równoległego systemu prawnego dla muzułmanów (chociaż taki cel niewątpliwie przyświeca organizacjom o bardziej fundamentalistycznym nastawieniu, takim jak Hizb ut-Tahrir czy al-Mouharijun).

W lutym 2008 roku przywódca Kościoła anglikańskiego, arcybiskup Canterbury Rowan Williams, przemawiając do synodu generalnego Kościoła anglikańskiego w Westminsterze stwierdził, że nie da się uniknąć włączenia pewnych elementów prawa koranicznego do brytyjskiego systemu prawnego[83]. Williams uznał po pierwsze, że uprzywilejowany status Kościoła anglikańskiego upoważnia go i zobowiązuje do działania na rzecz innych wyznań: „Nie ma nic nieodpowiedniego w tym, że duchowny Kościoła anglikańskiego zabiera głos w kwestiach, dotyczących innych społeczności religijnych i stara się je naświetlić publicznie". Po drugie, zaznaczył, że stworzenie sądów szariackich będzie miało charakter wyrównania przywilejów islamu i innych wyznań, czyli „konstruktywnej akomodacji". Po trzecie, stwierdził, że uwzględnienie niektórych elementów szariatu przyczyni się do wzrostu spójności społecznej, jako że „muzułmanie nie powinni być stawiani przed wyborem między lojalnością wobec kultury a wobec państwa".

Wystąpienie arcybiskupa wywołało wśród społeczeństwa prawdziwą burzę – pojawiły się nawet głosy, wzywające go do ustąpienia ze stanowiska. Jego zalecenia oraz roszczenia muzułmanów ostro potępił Trevor Phillips, stojący na czele Komisji Równości i Praw Człowieka, który oświadczył, że koncepcja, iż „brytyjski sąd powinien traktować ludzi inaczej ze względu na ich wyznanie – czy chodzi o żyda, chrześcijanina, czy muzułmanina – wprowadza podziały i jest dość niebezpieczna". Phillips posunął się nawet do stwierdzenia, że muzułmanie, którzy woleliby żyć pod rządami szariatu, powinni opuścić Wielką Brytanię: „Mamy jeden zestaw praw, koniec i kropka. Jeśli chcesz, by o prawie decydowano w inny sposób, musisz zamieszkać gdzie indziej. Niektóre mniejszości muszą zaakceptować fakt, że istnieją pewne centralne wartości, co do których wszyscy się zgadzamy, a które dotyczą tego, jak się nawzajem traktujemy – że jesteśmy przywiązani do demokracji, że rozwiązujemy problemy poprzez głosowanie, a nie za pomocą przemocy i zastraszania, że tolerujemy rzeczy, które się nam nie podobają, że istnieje wolność

[83] Zob. Sharia law in UK is unavoidable, „BBC News", 7 February 2008, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/7232661.stm.

słowa, której granicą jest jedynie wysuwanie gróźb”[84]. Williams uzyskał wprawdzie wsparcie ze strony premiera, jednakże wśród członków rządu przeważała opinia, że wprowadzenie sądów szariackich to „recepta na chaos społeczny”[85]. Jak się wydaje, podobnie, jak miało to miejsce w kwestii nikabu w szkołach, sądy szariackie są postrzegane jako przekroczenie granic rozsądnej akomodacji nawet przez te instytucje, które skłonne je były przesuwać bardzo daleko.

7. Integracja a terroryzm: działania władz brytyjskich po 2001 roku

Istotną cezurę w relacjach między władzami publicznymi a muzułmanami stanowił rok 2001. Wiosną i latem tego roku przez zamieszkane przez imigrantów miasta północnej Anglii, zwłaszcza Bradford, Oldham i Burnley, przetoczyła się fala zamieszek, zaś 11 września 2001 roku terroryści, powiązani z Al-Kaidą, dokonali zamachów na Waszyngton i Nowy Jork. Wielka Brytania postanowiła przyłączyć się do koalicji antyterrorystycznej pod wodzą Stanów Zjednoczonych oraz wziąć udział w interwencji w Afganistanie. Oba te wydarzenia sprawiły, że władze publiczne zaczęły z większą uwagą traktować doniesienia o postępującej radykalizacji młodszego pokolenia brytyjskich muzułmanów. Postanowiono również zmienić dotychczasową liberalną politykę przyznawania azylu dla uchodźców politycznych z krajów muzułmańskich, która przyczyniła się do nadania brytyjskiej stolicy miana Londonistanu[86].

Jednakże tuż po zamachach na Waszyngton i Nowy Jork, zarówno premier, jak i pozostali ministrowie, z ogromną ostrożnością nakreślili różnicę między terrorystami, a „pokojową większością” muzułmanów. Ponadto władze poświęciły dużo uwagi zabezpieczeniu meczetów przed możliwymi atakami, odcięły się od antymuzułmańskich wypowiedzi polityków konserwatywnych (w których celowała była premier Margaret

[84] O. Bowcott, Muslims Who Want Sharia Should Leave, „The Guardian”, 27 February 2006, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/uk/2006/feb/27/religion.islam.

[85] Reaction in quotes: Sharia law row, „BBC News”, 8 February 2008, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7234422.stm.

[86] Zob. G. Kepel, Jihad…, s. 303–305.

Thatcher) oraz starały się kontrolować sposób relacjonowania sprawy przez media, zwłaszcza brukowe[87]. Rząd próbował również oddziaływać na społeczności muzułmańskie za pośrednictwem MCB, której przywódcom zapewniono nieformalny kontakt z premierem Tony'ym Blairem, poprzez jego asystenta Raziego Rahmana. Ta współpraca szybko jednak została nadwątlona, ponieważ Rada sprzeciwiła się interwencji w Afganistanie, a w późniejszym okresie uczestnictwu Wielkiej Brytanii w wojnie w Iraku[88].

W późniejszym okresie działania rządu miały charakter dwutorowy. Z jednej strony rząd postanowił silniej stymulować zaangażowanie wspólnoty muzułmańskiej na poziomie lokalnym: zaczęto konsekwentnie podkreślać rolę wspólnot wyznaniowych, zwłaszcza anglikańskiej i muzułmańskiej, w życiu społecznym, traktując je jako istotnego aktora i potrzebnego partnera władz. Wykorzystano w tym celu wcześniej istniejące struktury współpracy. W 2002 roku Śródmiejska Rada Międzywyznaniowa (*ICRC*), we współpracy ze Stowarzyszeniem Władz Lokalnych (*Local Government Association*), opublikowała dokument zatytułowany „Faith and Community", w którym zachęcano władze lokalne do współpracy ze wspólnotami wyznaniowymi w celu zwiększania spójności społecznej[89]. W październiku roku 2003 w obrębie Home Office utworzono jednostkę, mającą się zajmować kontaktami ze wspólnotami wyznaniowymi i promocją solidarności pomiędzy nimi (*Faith Communities Unit*). Zorganizowała ona między innymi spotkania między żydami a muzułmanami. W marcu 2004 roku został ogłoszony raport, opracowany przez przedstawicieli rządu i poszczególnych wspólnot wyznaniowych, zatytułowany *Wspólna praca* (*Working together*). Wspólnoty wyznaniowe zostały w nim uznane za ważny element lokalnego społe-

---

[87] Władze zdawały sobie sprawę z możliwości wzrostu przemocy, skierowanej przeciwko muzułmanom, dlatego też policja została zobowiązana do monitorowania życia społeczności lokalnych za pośrednictwem Krajowych Zespołów ds. Napięć w Społeczeństwie (*National Community Tensions Team*, NCTT); ponadto utworzono kanał komunikacji między organizacjami muzułmańskimi a policją w postaci Muzułmańskiego Forum Bezpieczeństwa (*Muslim Safety Forum*, MSF).

[88] J. Birt, *Lobbying and Marching: British Muslims and the State*, [w:] T. Abbas, *Muslim Britain. Communities under Pressure*, ZED Books, London 2005, s. 92–106. Birt twierdzi, że współpraca została zerwana 10 października 2001 r., gdy premier kazał zadzwonić Raziemu Rahmanowi do MCB z oświadczeniem, że „premier jest wściekły", a następnie kancelaria przestała odbierać telefony od przywódców Rady.

[89] Zob. The Inter Faith Network for the UK: Years of Working Together for Inter Faith Understanding and Cooperation, 2007 National Meeting of the Inter Faith Network for the UK, 16 July 2007, dostępne na stronie: http://www.interfaith.org.uk/publications/index.htm.

czeństwa obywatelskiego, odgrywający istotną rolę w zapewnianiu usług szerokim warstwom społeczeństwa. Dokument ten zawierał deklarację, że władze będą się konsultować ze wspólnotami wyznaniowymi podczas prac nad dotyczącymi ich regulacjami; będą monitorować sposób zaspokajania ich potrzeb na poziomie lokalnym oraz zapewnią im szerszy dostęp do publicznych funduszy. Wpływ na przeformułowanie polityki redystrybucji finansów na poziomie lokalnym bez wątpienia miały wyniki spisu powszechnego, co jasno wynikało z towarzyszących ogłoszeniu raportu wypowiedzi członków rządu. Według słów ówczesnej minister przy rządzie Fiony Mactaggart, nowe wytyczne miały stworzyć „ramy dla produktywnej współpracy między władzami publicznymi a wspólnotami wyznaniowymi"[90]. Natomiast minister spraw wewnętrznych David Blunkett oświadczył: „Społeczności wyznaniowe od dawna angażują się w budowanie aktywnych wspólnot, wspieranie rozwoju i rewitalizację miast. Nasze społeczności wyznaniowe mają duże znaczenie. Wiara dla wielu ludzi determinuje sposób życia i wyznawane wartości. Konsultując się z grupami wyznaniowymi, możemy zagwarantować, że ich interesy zostaną w pełni uwzględnione, kiedy tworzona będzie polityka, która będzie miała na nich wpływ"[91].

Z drugiej strony, prawdziwe i wyimaginowane zagrożenie terrorystyczne ze strony organizacji, powiązanych z Al-Kaidą bądź się na niej wzorujących, skłoniło rząd do podjęcia prób ustanowienia większej kontroli nad działalnością organizacji muzułmańskich i meczetów. Wynikało to między innymi stąd, że strategię antyterrorystyczną oparto na koncepcji zaangażowania w kontakt ze społecznościami muzułmańskimi i zdobywania w ten sposób informacji wywiadowczych[92]. Ponadto okazało się, że wiele tropów w śledztwach antyterrorystycznych prowadzi do meczetów. Głośnym echem odbiła się zwłaszcza sprawa imama z londyńskiego meczetu w Finsbury Park, Abu Hamzy. W 2003 roku jeden z agentów MI5 doniósł, że w meczecie ma miejsce działalność ekstremistyczna. W czasie przeszukania (związanego z innym dochodzeniem,

---

[90] Working Together: Co-operation between Government and Faith Communities, 29 March 2004, dostępne na stronie: http://www.homeoffice.gov.uk/docs3/workingtog_faith040329.pdf.

[91] Faith Communities Matter, Home Office Press Office, 29 March 2004, dostępne na stronie: http://press.homeoffice.gov.uk/press-releases/Faith_Communities_Matter?version=1.

[92] A. Blick, T. Choudhury, S. Weir, *The Rules of the Game*: *Terrorism*, *Community and Human Rights*, Joseph Rowntree Reform Trust, 2005, s. 31, dostępny na stronie: http://www.jrrt.org.uk/Terrorism_final.pdf.

w sprawie planowanego ataku terrorystycznego) policja znalazła w budynku ubrania, chroniące przed atakiem chemicznym oraz broń; okazało się również, że z meczetem związanych było kilka osób, podejrzanych o planowanie zamachów[93]. Świątynia została zamknięta, zaś Abu Hamza, na prośbę Amerykanów, podejrzewających go o sprzyjanie terroryzmowi i domagających się ekstradycji, został w 2004 roku aresztowany i w 2006 skazany na 7 lat więzienia za podżeganie do morderstwa, wzniecanie nienawiści rasowej oraz posiadanie tzw. „encyklopedii terroryzmu", w której jako potencjalne obiekty ataku wymieniano m.in. Big Bena i Wieżę Eiffla[94].

7.1. Reakcja rządu na zamachy terrorystyczne z 7 lipca 2005 roku

Zasadnicze kierunki działań władz publicznych nie uległy zmianie po zamachach terrorystycznych z 7 lipca 2005 roku, kiedy to czterej zamachowcy-samobójcy dokonali ataków na londyńskie metro i autobus miejski, zabijając 52 osoby. Podobnie, jak cztery lata wcześniej, rząd podjął działania mające na celu ochronę społeczności muzułmańskich przed ewentualnym odwetem lub atakami islamofobicznymi. Jak się okazało, obawy te były uzasadnione: w ciągu tygodnia po zamachach znacząco wzrosła liczba przypadków napaści na tle religijnym. Podczas oficjalnych konferencji, przedstawiciele rządu konsekwentnie trzymali się

[93] M.in. Algierczyk Kamel Bourgass, skazany na dożywocie w 2004 r. za planowanie ataku terrorystycznego z użyciem rycyny i zabicie policjanta podczas aresztowania. Ślady, znalezione w jego mieszkaniu, doprowadziły śledczych do Abu Hamzy; Richard Reid, który za pomocą ładunku wybuchowego, umieszczonego w bucie, próbował wysadzić samolot pasażerski z Paryża do Miami w grudniu 2001 r.; Zacarias Moussaoui, jedyna osoba skazana za spisek, który doprowadził do zamachów z 11 września 2001 r. Mousaoui był Francuzem pochodzenia marokańskiego. W czasie procesu jego matka oświadczyła, że to brytyjscy ekstremiści zmienili go ze szczęśliwego chłopca w fanatyka; Ferozi Abbas, więzień Guantanamo – również jego matka oświadczyła, że w meczecie przeszedł pranie mózgu, które zaprowadziło go do Afganistanu; Djamel Beghal, oskarżony o przygotowywanie zamachu na amerykańską ambasadę w Paryżu. Zob. Mosque's terror connections, „BBC News", 8 February 2006, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4693804.stm.

[94] N. Puri, Views of radical cleric Hamza, „BBC News", 7 February 2006, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4671128.stm. Próbka wypowiedzi Abu Hamzy: „Zabicie niewiernego z jakiegokolwiek powodu jest OK", „Naród Muhammada musi odzyskać swoją godność, a można to zrobić jedynie krwią". Na podstawie: In quotes: Hamza's preaching, „BCC News", 7 February 2006, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4690084.stm.

rozróżnienia na „terrorystów" i „umiarkowaną, pokojową brytyjską społeczność muzułmańską". Szczególną ostrożność w tej kwestii zalecono również mediom.

Zamachy z 7 lipca wywarły jednak wpływ na zmianę rządowej koncepcji polityki integracji muzułmanów, nie tylko dlatego, że uderzały bezpośrednio w społeczeństwo brytyjskie, lecz przede wszystkim z powodu, że uwypukliły kryzys brytyjskiego projektu integracyjnego. Okazało się, że czterej zamachowcy urodzili się i wychowali w Wielkiej Brytanii; byli religijni, lecz na pozór nie przejawiali zachowań ekstremistycznych. Nie mieli poczucia lojalności wobec społeczeństwa brytyjskiego, zaś głównym motywem ich działań była „niedola muzułmanów na świecie" i wojna w Iraku. Istotne było również to, że nie udowodniono ich powiązań z Al-Kaidą, natomiast wpływ mieli na nich radykalni imamowie, działający w Wielkiej Brytanii[95]. Opublikowany w kwietniu 2006 roku raport parlamentarnej Komisji ds. Wywiadu i Bezpieczeństwa podkreślał wprost, że „zagrożenie może przyjść ze strony tych, którzy wydają się być częścią społeczeństwa, mających pracę i dzieci, jak również tych z biednych środowisk". Okazało się również, że nie da się stworzyć etnicznego portretu zamachowca, gdyż tożsamość religijna – zgodnie z tym, co prognozowali od ponad dekady muzułmańscy przywódcy – przekracza granice etniczne. Co więcej, przykład młodych zamachowców pokazał, że „ekstremistę można stworzyć w dowolnym czasie, w wyniku bardzo przyspieszonego procesu"[96]. Raport kończył się wnioskiem, iż istnieje potrzeba podjęcia szerszych działań w celu walki z radykalizacją brytyjskich muzułmanów.

Odpowiedzią rządu na kryzys była próba stworzenia systemowej odpowiedzi na zagrożenie terrorystyczne, której ważnym elementem było poszerzenie kontaktów ze społecznością muzułmańską, również w celu zwiększenia kontroli nad jej funkcjonowaniem. Tuż po zamachach premier Tony Blair zainicjował serię roboczych konferencji z przedstawicielami organizacji muzułmańskich. Na jednym z takich spotkań premiera i ministra spraw zagranicznych ze starszyzną muzułmańską zapropono-

---

[95] 21 lipca 2005 r. grupa zamachowców próbowała dokonać kolejnego zamachu, który się nie powiódł z powodu błędów konstrukcyjnych w zapalnikach ładunków. Stojący na czele grupy Muktar Ibrahim miał bliskie powiązania z meczetem w Finsbury Park. Zob. Profile: Muktar Ibrahim, „BBC News", 11 July 2007, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/talking_point/default.stm.

[96] Report into the London Terrorist Attacks on 7 July 2005, Intelligence and Security Committee, Presented to Parliament by the Prime Minister by Command of Her Majesty, May 2006, s. 29–30, dostępne na stronie: http://www.official-documents.gov.uk/document/cm67/6785/6785.asp.

wano zorganizowanie podobnych konferencji z przedstawicielami muzułmanów w całym kraju, w celu wysłuchania ich postulatów i obaw, a także stworzenie grup roboczych, w skład których mieli wejść muzułmańscy przywódcy i uczeni oraz przedstawiciele rządu. Miały się one zająć opracowaniem propozycji wzmocnienia spójności społecznej i radzenia sobie z ekstremizmem. Ostatecznie powstało siedem takich grup, które zajęły się: angażowaniem młodzieży; walką z ekstremizmem i radykalizacją; wspieraniem inicjatyw regionalnych, lokalnych i działań wspólnotowych; angażowaniem kobiet; szkoleniem i akredytacją imamów; rolą meczetów w społeczności; zapewnianiem usług edukacyjnych, zgodnie z potrzebami wspólnot muzułmańskich; kontaktami z policją; bezpieczeństwem, islamofobią oraz ochroną muzułmanów przed ekstremizmem. Dwa miesiące później grupy przedstawiły swoje propozycje, wśród których znalazło się zalecenie utworzenia Krajowej Rady Konsultacyjnej Imamów i Meczetów, narodowego forum przeciwko ekstremizmowi i islamofobii oraz zorganizowania wystąpień znanych i wpływowych postaci ze świata islamu, mogących stanowić wzór dla młodzieży. Ten ostatni postulat zrealizowano w nieco dyskusyjny sposób, zapraszając do współpracy kontrowersyjnego uczonego muzułmańskiego Tariqa Ramadana. Ponadto rząd zapowiedział powołanie Komisji Integracji i Spójności, która będzie się zajmowała rozpoznawaniem i pokonywaniem barier na drodze do integracji[97].

Program „angażowania wspólnot" został wyłożony w rządowym dokumencie o wiele mówiącym tytule „Wspólne zapobieganie ekstremizmowi". Zaznaczono w nim, że inicjatywa zintensyfikowania współpracy nie leżała wyłącznie po stronie rządu, gdyż wspólnota muzułmańska sama zwróciła się z prośbą o pomoc w tej sprawie, bowiem „jest odpowiedzialną i szanowaną częścią naszego wielokulturowego i wieloreligijnego społeczeństwa", której reputację psuje działalność ekstremistów. Uznano, że głównym problemem jest radykalizacja niektórych meczetów, które stały się „gniazdami ekstremizmu, miejscami, w których planuje się i przygotowuje zamachy". Rząd zapowiedział przygotowanie ustawy, która pozwoli na ich kontrolowanie. Jeśli będą istniały podejrzenia lub dowody „ekstremistycznego zachowania" w muzułmańskich świątyniach, sąd będzie mógł nakazać jego zaprzestania. Jeśli decyzja sądu nie zostanie wykonana, władze będą miały prawo zamknąć meczet oraz ukarać osoby

[97] The Impact of 7 July 2005 London Bomb Attacks on Muslim Communities in the EU, European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, November 2005. Część I raportu jest poświęcona reakcji rządu brytyjskiego na zamachy, s. 10–31, dostępne na stronie: http://www.eumc.at/fra/material/pub/London/London-Bomb-attacks-EN.pdf.

nim kierujące. „Główny cel tego rozporządzenia to wsparcie ogromnej, praworządnej większości wyznawców islamu, by mogła zwalczać ekstremizm oraz swobodnie i bezpiecznie praktykować swoją religię”[98]. Kiedy jednak pomysł został poddany pod społeczne konsultacje, spotkał się ze stanowczym sprzeciwem, zwłaszcza ze strony dostojników Kościoła anglikańskiego. W październiku 2006 roku utworzono specjalny fundusz dla władz lokalnych ze szczególnie zagrożonych obszarów (*Preventing Violent Extremism Pathfinder Fund*), który miał im zapewnić wsparcie w „kontynuowaniu dotychczasowych działań: wysłuchiwaniu postulatów społeczności, pracy ze szkołami i meczetami, tworzeniu partnerskich powiązań między policją, społecznością a grupami wyznaniowymi”.

Główną rolę w zwalczaniu ekstremizmu przyznano Departamentowi Wspólnot i Władz Lokalnych. 5 kwietnia 2007 roku sekretarz ds. wspólnot Ruth Kelly ogłosiła raport pod tytułem „Zapobieganie terroryzmowi – zdobywanie serc i umysłów”, w którym podkreślono, że „rząd jest zdecydowany na partnerską współpracę z ogromną większością muzułmanów, którzy odrzucają przemoc i tym samym podzielają kluczowe brytyjskie wartości”[99]. Głównym celem współpracy ma być budowanie „silnych wspólnot, pewnych siebie, otwartych dla innych i odpornych na ekstremizm”. Zaznaczono zarazem, że dokument został wypracowany w wyniku debaty i dyskusji ze wspólnotami brytyjskich muzułmanów i innymi wspólnotami, samorządami, teologami i akademikami. Przewidziano w nim podjęcie następujących działań:

– wzmocnienie kontroli nad meczetami w całym kraju, aby stały się bardziej odporne na zakusy ze strony grup mniejszościowych. Badania, wykonane na polecenie rządu przez Tufyala Choudhuriego z uniwersytetu w Durham wykazały, że istnieje poważny rozdźwięk między poglądami starszyzny meczetów a przekonaniami i oczekiwaniami młodzieży, zaś brak zrozumienia i kryzys tożsamości popychają drugie i trzecie pokolenie imigrantów ku ekstremizmowi[100]. Postanowiono rozszerzyć kompetencje Komisji ds. Organi-

[98] Preventing Extremism Together – Working Group Report, August–October 2005, Department for Communities and Local Government, http://www.communities.gov.uk/archived/general-content/communities/preventingextremismtogether/216937.

[99] Kelly sets out plan to isolate and defeat extremists, 5 April 2007, Communities and Local Government, http://www.communities.gov.uk/news/corporate/kellysetsout. Zob. również Preventing Violent Extremism – Winning Hearts and Minds, Department for Communities and Local Government, April 2007, dostępny na stronie: http://www.communities.gov.uk/publications/communities/preventingviolentextremism.

[100] Choudhuri stwierdził, że istnieją skłaniające do optymizmu oznaki formowania się nowej tożsamości brytyjskiego muzułmanina, opartej na „chłonnym, podatnym na

zacji Dobroczynnych (*Charity Commission*), tworząc w jej obrębie nowy Wydział Wyznań i Spójności Społecznej;
- stworzenie – we współpracy z organizacjami muzułmańskimi – standardów dla imamów, zatrudnionych przez państwo, zwłaszcza tych, którzy „będą poruszać się w obszarach, gdzie jednostki są podatne na ekstremizm, tzn. w więzieniach i na uniwersytetach"; standardy te miały dotyczyć również imamów, pracujących w szpitalach;
- wspieranie kształcenia przywódców społeczności lokalnych, między innymi przez zapewnienie im szkoleń we współpracy z ośrodkami akademickimi;
- wprowadzenie dobrych praktyk w zakresie edukacji obywatelskiej w madrasach i szkółkach uzupełniających;
- wzmocnienie roli kobiet oraz zwiększenie liczby lokalnych Forów przeciwko Ekstremizmowi: do kwietnia 2008 roku miało ich powstać około 40;
- przeznaczenie 6 milionów funtów dla 70 zagrożonych wspólnot, w celu „zapobiegania ekstremizmowi w terenie". Wspólnoty te miały wdrożyć programy społeczne i szkoleniowe, adresowane do młodych ludzi, kobiet i przywódców religijnych.

W odpowiedzi na sygnały ze strony rządu oraz z inicjatywy lorda Ahmeda, cztery organizacje muzułmańskie: Al-Khoei Foundation, British Muslim Forum (BMF), Muslim Association of Britain (MAB) oraz Muslim Council of Britain (MCB), powołały Narodową Radę Konsultacyjną ds. Meczetów i Imamów (*Mosques and Imams National Advisory Board,* MINAB). Do jej zadań miało należeć wypracowanie standardów

---

integrację i dynamicznym islamie". Jest on chłonny, ponieważ jest otwarty na zachodnie wpływy; jest integracjonistyczny, ponieważ zakłada, że muzułmanie powinni brać pełen udział w brytyjskim społeczeństwie i procesach politycznych; jest dynamiczny, ponieważ uznaje, że wraz ze zmienianiem się otoczenia będą się zmieniały sposoby pojmowania i praktykowania religii. Natomiast publiczna dewaluacja islamu prowadzi do zwiększonej solidarności wewnątrzgrupowej oraz identyfikacji na bazie religii, co może sprzyjać radykalizacji młodych mężczyzn. Badacz ten uważa również, że działania muzułmańskie, związane z żądaniami akomodacji uznania potrzeb religijnych, odegrały istotną rolę w integracji muzułmanów do społeczeństwa brytyjskiego, gdyż mobilizacja wspólnot muzułmańskich przełożyła się na zaangażowanie obywatelskie i polityczne ich członków: owe „kampanie są raczej dowodem na afekt, niż rozczarowanie. Dowodzą przywiązania do Wielkiej Brytanii i życzenia ze strony muzułmanów, by czuć się w Wielkiej Brytanii jak w domu". Zob. T. Choudhury, *The Role of Muslim Identity Politics in Radicalisation* (*a study in progress*), „Commissioned by Communities and Local Government", 5 April 2007, dostępne na stronie: http://www.communities.gov.uk/publications/communities/muslimidentitypolitics.

akredytacji dla imamów, rozwijanie umiejętności przywódczych imamów i przedstawicieli meczetów, włączanie w życie wspólnoty kobiet i młodzieży, poprawa zarządzania meczetami oraz wspieranie wkładu meczetów w spójność społeczną i walkę z ekstremizmem[101]. Energiczna minister ds. wspólnotowych Ruth Kelly postanowiła również rozciągnąć większą kontrolę nad funkcjonowaniem szkółek koranicznych. W ramach projektu Nasiha grupa przywódców meczetów z Bradford nakreśliła nowy program nauczania dla medres, w którym znalazły się również elementy wychowania obywatelskiego. Zgodnie z przekonaniem Kelly, Wielka Brytania nie może sobie pozwolić na to, by „młodzież była zastraszana lub znajdowała się pod wpływem ekstremistycznego przekazu. Medresy odgrywają kluczową rolę w zdobywaniu serc i umysłów oraz wspieraniu młodych ludzi, by odrzucali przesłanie ugrupowań ekstremistycznych"[102]. W lipcu 2007 roku lord Ahmed, członek rządowej Grupy ds. Przeciwdziałania Ekstremizmowi, zaapelował, by meczety dopilnowały, aby ich imamowie doskonale posługiwali się językiem angielskim. Ahmed zaproponował również, by wszyscy imamowie, chcący przyjechać na Wyspy, musieli zdawać surowe testy językowe oraz sprawdzian „brytyjskości"; fakt, że większość z nich (85%) urodziła się za granicą, a duża część mówi jedynie w urdu, sprawia, że brytyjska młodzież dostaje się pod wpływ „politycznych kaznodziejów z Bliskiego Wschodu"[103]. Przejawem zmiany postawy rządu była odmowa wpuszczenia na terytorium brytyjskie w lutym 2008 roku kontrowersyjnego katarskiego imama Yusufa al-Quardawiego, podczas gdy cztery lata wcześniej był on witany z honorami przez burmistrza Londynu Kena Livingstone'a i uczestniczył w konferencji Europejskiej Rady Fatw i Badań w London's City Hall.

---

[101] J. Birt, *Good Imam, Bad Imam*: *Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11*, „The Muslim World" Vol. 96, No. 4, s. 687–705. Por. Voices from the Minarets MCB Study of UK Imams and Mosques, „Empower not control", „The Muslim Council of Britain", May 2006, dostępne na stronie: http://www.mcb.org.uk/uploads/vfm.pdf.

[102] Imams to give citizenship lessons, „BBC News", 17 May 2007, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/1/hi/education/6665317.stm.

[103] T. Harper, *Preach In English*, *Muslim peer tells imams*, „Sunday Telegraph", 23 July 2007, dostępne na stronie: http://www.telegraph.co.uk/news/index.html.

8. „Zależność od szlaku" w brytyjskiej polityce integracji

Państwo brytyjskie, w ramach modelu wielokulturowych stosunków rasowych, starało się realizować ideał integracji, sprecyzowany przez Roya Jenkinsa. Działania te wynikały w znacznej mierze z ideologicznej akceptacji zróżnicowania społecznego. Powojenna imigracja i zmiany, jakie przyniosła, stanowiły niewątpliwy szok dla społeczeństwa brytyjskiego, jednakże w oparciu o wcześniejsze doświadczenia ze zróżnicowaniem społecznym (Zjednoczone Królestwo było państwem wielonarodowym i wieloreligijnym oraz heterogenicznym imperium kolonialnym) władze brytyjskie stosunkowo szybko porzuciły dążenie do asymilacji imigrantów za pośrednictwem instytucji szkoły, na rzecz edukacji wielokulturowej. Brytyjski model integracji dopuszczał możliwość istnienia wielopoziomowej tożsamości. Przekładało się to na akceptację „logiki grup", pośredniczących w kontaktach między państwem a jednostką. W rezultacie zdecydowana większość roszczeń muzułmańskich została zaspokojona w ramach modelu wielokulturowych stosunków rasowych. Muzułmanie – jako członkowie mniejszości etnicznych, pakistańskiej, banglijskiej i indyjskiej – zostali objęci ochroną przeciwko dyskryminacji rasowej i etnicznej. Model wielokulturowych stosunków rasowych ewoluował, obejmując kolejne wymiary zróżnicowania społecznego oraz legitymizując kolejne kategorie tożsamości: od rasowej, przez kulturową, po religijną. Pod koniec lat 80. brytyjska polityka wielokulturowości opierała się coraz silniej na logice uznania, polegającej na próbie zapewnienia wszystkim ludziom równego szacunku, poprzez akceptację ich autodefinicji tożsamości jednostkowej i grupowej.

Integracja muzułmanów polegała na rozszerzeniu polityki uznania na religię oraz zaakceptowaniu prawomocności tożsamości religijnej, wraz z prawami i roszczeniami, wywodzonymi z religii. Proces ten przebiegał jednakże dość opornie, co wynikało z kilku przyczyn. Po pierwsze, istotne znaczenie miała tu faktyczna i daleko posunięta sekularyzacja społeczeństwa brytyjskiego. Mimo istnienia w tym kraju Kościoła państwowego i wielokrotnych deklaracji władz publicznych, że Wielka Brytania nie jest państwem świeckim, znaczenie symboli religijnych, prestiż i wpływ organizacji religijnych ulegają stopniowej atrofii, zaś religia – prywatyzacji. Obecnie jedynie co dziesiąty Brytyjczyk regularnie praktykuje, a zdecydowana większość spośród 72% respondentów, którzy w spisie powszechnym z 2001 roku określili się jako wyznawcy Kościoła

anglikańskiego, nie wychodzi poza poziom deklaracji. Stąd też żądania, wywodzone z religii, były interpretowane jako brak znajomości bądź szacunku dla domyślnych reguł, porządkujących współżycie społeczne. Według Stevena Vertoveca „Marginalność tożsamości religijnej w ramach brytyjskiej [polityki] równości jest odzwierciedleniem szerszej kultury, zgodnie z którą można (...) domagać się uwzględnienia kwestii rasy w polityce, respektować i promować szacunek dla 'czarnych' i etnicznych tożsamości mniejszościowych, twierdzić, że zmarginalizowane tożsamości powinny znaleźć swe miejsce w sferze publicznej, a jednocześnie uważać, że religia jest nie tyle kwestią wzajemnego szacunku, co wzajemnej tolerancji, toteż powinna zostać ograniczona do sfery prywatnej"[104]. Argumenty, wysuwane na przykład przez Tariqa Modooda, opowiadającego się za traktowaniem tożsamości religijnej na dokładnie tej samej zasadzie, co tożsamości etnicznej czy gejowskiej, z trudem przebijały się przez warstwę religijnej obojętności, każącej traktować manifestacje przynależności do danej religii jako przejaw złego smaku i zacofania[105]. Wystarczy przypomnieć zdziwienie elit politycznych i intelektualnych reakcją muzułmanów na publikację *Szatańskich wersetów*: nie mieściła się ona w schemacie, stworzonym przez badaczy, zajmujących się kwestiami rasy, którzy nie byli w stanie pojąć, dlaczego „najbardziej upośledzone społecznie i prześladowane rasowo grupy znoszą deprywację i prześladowanie, a eksplodują gniewem w kwestii honoru religijnego"[106]. W świeckim społeczeństwie religia po prostu nie była uznawana za istotny wymiar tożsamości jednostkowej ani za ważny wymiar społecznego zróżnicowania. Brytyjska ideologia wielokulturowości skupiała się na tożsamościach, które – pozornie – były mniej podatne na manipulację niż tożsamość religijna, ponieważ wynikały z uwarunkowań biologicznych lub dziedzicznej przynależności do danej grupy etnicznej. Należy przypomnieć, że ustawy o równości rasowej nie wspominały o dyskryminacji religijnej, a religia w ogóle nie mieściła się w ideologii wielokulturowości, o ile nie była traktowana jako element kultury. Religia nie była też uwzględniana w teoretycznej refleksji badaczy, zajmujących się polityką

---

[104] Doskonałą ilustracją brytyjskiego przekonania o konieczności zachowania religii w sferze prywatnej było postępowanie premiera Tony'ego Blaira, który cierpliwie odłożył przejście na katolicyzm na koniec swojego urzędowania.

[105] Na podstawie wykładu Tariqa Modooda, zatytułowanego *Multiculturalism and Secularism*, wygłoszonego 6 maja 2008 r. w London School of Economics, dostępnego na stronie: http://www.lse.ac.uk/collections/LSEPublicLecturesAndEvents/events/2008/20080311t1457z001.htm.

[106] Zob. T. Modood, *Not easy being British*: *colour, culture and citizenship*, Runnymede Trust and Trentham Books, London 1992, s. 29.

uznania. Nancy Fraser nie wymieniła grup religijnych wśród zbiorowości, cierpiących z powodu braku uznania we współczesnym społeczeństwie, zaś Charles Taylor wprost wykluczył możliwość objęcia islamu polityką uznania[107]. W rezultacie, jak prowokacyjnie zauważa Modood, „wyłonienie się muzułmańskiej działalności politycznej (*Muslim political agency*) wprowadziło brytyjską wielokulturowość w stan teoretycznego chaosu", którego uporządkowanie zajęło większą część dekady lat dziewięćdziesiątych[108].

Kolejna przeszkoda wynikała z faktu, że religią, o którą musiała się poszerzyć polityka wielokulturowości, był islam. Trudności z akceptacją tego wyznania można przypisać specyficznej, sfragmentowanej i „zamazanej" strukturze brytyjskiej tożsamości narodowej, której precyzowanie wiązało się z przesuwaniem granic między „swoimi" a „obcymi". Jeszcze na początku lat 90. niepewność w kwestii odpowiednich wskaźników brytyjskości przejawiła się w propozycji „testu krykietowego", zgłoszonej przez Normana Tebitta[109]. Po II wojnie światowej wyznacznikiem obcości była rasa: wszyscy obcy zostali wrzuceni do jednej, niezróżnicowanej, odgórnie stworzonej kategorii „Czarnych". Kategoria ta uległa rozwarstwieniu w wyniku powstania idei „Czarnej Brytanii". Wówczas granica obcości została wyznaczona w kulturze, zaś z kategorii „Czarnych" zaczęła się wyłaniać kategoria Azjatów. Afera Rushdiego pokazała jednakże, że problematyczna jest jedynie integracja muzułmanów, gdyż hindusi i sikhowie integrują się ze społeczeństwem brytyjskim, nawet jeśli ich integracja ma w dużej mierze charakter asymilacji wybiórczej, ograniczającej się do sfery gospodarczej. Rolę wskaźnika obcości przejął islam, zaś utożsamienie to było tym łatwiejsze, że wpisało się w funkcjonujący w kulturze europejskiej archetyp muzułmanina jako obcego. Owo przesunięcie barier między swojskością a obcością świetnie odzwiercie-

---

[107] Zob. N. Frazer, *Sprawiedliwość społeczna w epoce polityki tożsamości*: *redystrybucja, uznanie, uczestnictwo*, [w:] N. Frazer, A. Honneth, *Redystrybucja czy uznanie. Debata polityczno-filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 27–110. Por. Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, [w:] A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism,* Princeton University Press, Princeton 1994, s. 25–73.

[108] Zob. T. Modood, *Multicultural Politics*: *Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2005.

[109] Norman Tebitt w wywiadzie, udzielonym „Los Angeles Times", powiedział: „Duża część populacji brytyjskich Azjatów oblałoby test krykietowy. Której stronie kibicują? To interesujący test. Czy wciąż tęsknisz do miejsca, skąd pochodzisz?". [Za:] J. Carvel, *Tebbit's cricket loyalty test hit for six*, „The Guardian", 8 January 2004, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/uk/2004/jan/08/britishidentity.race.

dlała ewolucja retoryki Brytyjskiej Partii Narodowej, której członkowie w latach 90. wielokrotnie twierdzili, że nie atakują rasy, lecz religię.

Ostatecznie jednak zwyciężyła zasada uznania „różnicy" w sferze publicznej. Muzułmanie uzyskali uznanie symboliczne oraz praktyczne: status prawny, zbliżony do statusu innych grup w wielokulturowym społeczeństwie oraz zrozumienie dla swej wrażliwości religijnej w mediach i społeczeństwie, czego dowodem była reakcja brytyjskiej prasy na aferę, dotyczącą karykatur Muhammada. Ich specyficzne potrzeby są w coraz większym stopniu uwzględniane przez instytucje publiczne i sektor prywatny. Warto jednak zauważyć, że islam nie uzyskał równouprawnienia z anglikanizmem. Prawo o bluźnierstwie zostało odesłane do lamusa. Może to świadczyć o skłonności władz brytyjskich do postrzegania muzułmanów jako jednej z wielu grup w wielokulturowym społeczeństwie, a nie jako wyznania mniejszościowego.

Istotną rolę w procesie integracji muzułmanów odegrał Kościół anglikański. Pierwszorzędne znaczenie miał sam fakt istnienia religii państwowej w Wielkiej Brytanii. Pomimo rzeczywistej sekularyzacji, religia formalnie zajmowała pozycję w sferze publicznej, jako jej uprawniony element, zaś instytucje religijne zachowały pozycję legitymizowanego aktora. Organizacje muzułmańskie miały zapewnioną przestrzeń instytucjonalną, w której mogły się swobodnie poruszać. Po roku 1989 Kościół anglikański oraz związane z nim organizacje, takie jak Sieć Międzywyznaniowa czy Śródmiejska Rada Religijna, udostępniał muzułmanom swe zasoby instytucjonalne. Niejednokrotnie, wchodząc w swą historyczną rolę reprezentanta wszystkich wyznań wobec władz publicznych oraz wykorzystując dostępne sobie kanały wpływu politycznego (między innymi w Izbie Lordów) przedstawiał muzułmańskie interesy na forum publicznym. Lordowie duchowni domagali się wprowadzenia ochrony muzułmanów przed dyskryminacją, równouprawnienia szkół muzułmańskich w dostępie do funduszy publicznych, zaś arcybiskup Canterbury rozpętał burzę swą propozycją wprowadzenia szariatu do brytyjskiego systemu prawnego. Dzięki lobby, utworzonemu wspólnie z Kościołem anglikańskim, muzułmanie zdołali skłonić państwo do wprowadzenia regulacji, zakazujących dyskryminacji na tle religijnym oraz oficjalnego potwierdzenia istotności tożsamości religijnej, za pośrednictwem pytania o religię w ankiecie spisu powszechnego. W Wielkiej Brytanii instytucja religii państwowej pełniła więc funkcję struktury możliwości (*opportunity structure)*, która istotnie przyczyniła się do akomodacji wielu żądań, wysuwanych przez muzułmanów.

Politykę integracji imigrantów realizowano w ramach lokalnego procesu politycznego, drogą negocjacji między poszczególnymi grupami interesów. W tym trybie potrzeby muzułmanów były uwzględniane również dlatego, że dzięki specyficznej konstrukcji brytyjskiego prawa o obywatelstwie, zdecydowana większość z nich posiadała prawa polityczne i mogła się włączyć w proces polityczny. Organizacje muzułmańskie zaangażowały się w działanie polityczne jako jeden z elementów społeczeństwa obywatelskiego, co, jak zauważa H. Ansari, było dodatkowym czynnikiem pozytywnej integracji muzułmanów w różnych sferach. Rola rządu najczęściej sprowadzała się do wytyczania głównych kierunków polityki. Jeśli konfliktu interesów, związanego z akomodacją żądań muzułmanów, nie udawało się rozwiązać na poziomie lokalnym, zajmowały się nim sądy, zaś w ostatecznej instancji Izba Lordów, funkcjonująca również jako organ sądowniczy. Warto przypomnieć ostrą reakcję sądu na wypowiedzi ministrów i premiera w czasie procesu Shabiny Begum, jak również fakt, że w latach 80. duża część samorządów realizowała politykę wielokulturowości wbrew oczekiwaniom konserwatywnego rządu. Zdecentralizowanie polityki integracji przejawiało się również w scedowaniu wielu związanych z nią zadań instytucjom niezależnym, choć finansowanym z publicznego budżetu, takim jak Komisja Równości Rasowej czy niedawno utworzona Komisja Równości i Praw Człowieka. Często korzystano z zewnętrznych ekspertyz, wykonywanych przez organizacje pozarządowe, takie jak Runnymede Trust oraz przez uniwersytety. Bardziej aktywną postawę rząd centralny przybrał dopiero po 2001 roku, gdy coraz częściej zaczęły się uwidaczniać przejawy kryzysu projektu integracji, opartego na wielokulturowych stosunkach rasowych.

***

Muzułmanie w Wielkiej Brytanii zostali zatem uznani za jedną z grup wielokulturowego społeczeństwa. Polityka uznania została rozciągnięta i w niemałej mierze przeformułowana, w sposób pozwalający na potraktowanie religii jako prawomocnego wymiaru zróżnicowania społecznego. Wiarygodność polityki wielokulturowości została potwierdzona jej podatnością na zmianę, gdy jedna z grup społecznych odrzuciła odgórnie narzucaną tożsamość „Czarnych" lub „Azjatów", domagając się uznania swej specyfiki religijnej. Władze brytyjskie, wprawdzie opornie, ale zgodziły się również na ponowne uznanie roli religii w życiu publicznym. Modyfikacji uległo prawo oraz instytucje państwa. Zgodna z logiką uznania reakcja na muzułmańskie żądania przyczyniła się jednakże do

kryzysu opartej na owej logice polityki, gdy okazało się, że tożsamość religijna istotnie się różni od innych tożsamości kulturowych, ponieważ posiada wyraźny aspekt antyemancypacyjny, co udowodniła brytyjska wersja „afery o chusty". Niektóre muzułmańskie żądania podważyły filozoficzne podstawy liberalnej wszak polityki wielokulturowości, przed czym notabene przestrzegał Charles Taylor[110]. Ponadto okazało się, że podczas gdy uznanie muzułmanów obaliło ostatnią barierę między „swoimi" a „obcymi", rozwodniona tożsamość narodowa, oparta jedynie na wielokulturowości, nie spełnia swojej funkcji instrumentu integracji społeczeństwa.

[110] Ch. Taylor, *Politics of Recognition*..., s. 63.

ROZDZIAŁ V

EWOLUCJA FRANCUSKIEGO I BRYTYJSKIEGO MODELU POLITYKI INTEGRACJI IMIGRANTÓW

1. Ewolucja modeli polityki integracji imigrantów

Integracja muzułmanów stała się dla państw Europy Zachodniej – zwłaszcza dla Francji i Wielkiej Brytanii – najpoważniejszym wyzwaniem politycznym ostatnich dekad. W rozdziale III i IV niniejszej pracy starałam się pokazać, że oba te kraje radziły sobie z owym wyzwaniem, odwołując się do historycznie wypracowanych skryptów instytucjonalnych: Francja integrowała muzułmanów, posługując się republikańskimi normami i instytucjami, przede wszystkim *laïcité*, natomiast Wielka Brytania – poszerzając granice wielokulturowych stosunków rasowych o uznanie religii jako prawomocnego tytułu do wysuwania roszczeń. W obu przypadkach polityka integracji muzułmanów przybrała postać procesu negocjacji między władzami państwowymi a wyznawcami islamu (reprezentującymi ich organizacjami, instytucjami i jednostkami). Muzułmanie wysuwali wobec państwa i społeczeństwa przyjmującego żądania akomodacji (uwzględnienia) określonych praktyk, zachowań, norm i wartości w sferze publicznej, w sposobie działania instytucji oraz dostarczania usług. Władze państwowe reagowały na owe żądania w dwojaki sposób: albo brały je w rachubę i wprowadzały zmiany w prawie, symbolice oraz sposobie funkcjonowania instytucji, dostosowując się do muzułmanów; albo je odrzucały, potwierdzając prawomocność istniejących instytucji i narzucając muzułmanom obowiązek dostosowania się doń (zintegrowania się). Pierwsze stanowisko w większym stopniu charakteryzuje brytyjską politykę integracji muzułmanów, drugie – politykę francuską.

Władze francuskie zakładały, że istnieją pewne zasady, normy i wartości, wywiedzione z oświeconego rozumu i stanowiące jedyną racjonalną podstawę dobrze urządzonego i sprawiedliwego społeczeństwa, które obowiązują i chronią wszystkich obywateli. Stąd też konsekwentnie odrzucały prawo do odwoływania się przez obywateli do różnicy rasowej, etnicznej i językowej, jako że te wymiary zróżnicowania były uważane za nieistotne i niezgodne z zasadą równości obywateli. Równość wynikała z braku uznania dla różnicy. Problemem dla państwa republikańskiego od początku była natomiast religia – konkurencyjne wobec niego źródło idei dobra, sprawiedliwości i ludzkiej godności. Ponieważ oświecona republika uwikłała się w długą walkę z Kościołem katolickim o rząd dusz, nie mogła zanegować istnienia religijnego wymiaru zróżnicowania społecznego. Ostatecznie religia została wyrugowana ze sfery publicznej, a Kościołowi katolickiemu i pozostałym marginalnym wyznaniom narzucono ścisłą kontrolę państwa i prawo do poruszania się jedynie w wydzielonej przez państwo, ściśle określonej przestrzeni instytucjonalnej. Jednakże zróżnicowanie na tle religijnym było jedyne, którego istnienia państwo francuskie nie było w stanie zakwestionować. Religia była zarzewiem konfliktu w XIX wieku i stała się emblematem obcości w wieku XX. Paradoksalnie, państwo, hołdujące rygorystycznej zasadzie laickości, sprowadziło „różnicę", reprezentowaną przez imigrantów, do wymiaru wyznaniowego. Muzułmanie zostali potraktowani jak mniejszościowa grupa wyznaniowa, podobna do innych grup tego typu. Stąd też wynikały żądania państwa francuskiego, by islam dostosował się do wzoru, wypracowanego przez inne religie, by z „islamu we Francji" stał się „islamem francuskim". Władze zastosowały nieco prokrustową technikę – zaczęły dopasowywać islam do istniejącego wzoru instytucjonalnego. Wymusiły stworzenie „reprezentacji islamu francuskiego", starały się przejąć kontrolę nad kształtowaniem jego kadr, wreszcie stanowczo zakreśliły obszar wyłącznych kompetencji państwa, za pośrednictwem działań, wzmacniających laickość sfery publicznej. Muzułmanie uzyskali instrumentalne „uznanie" ze strony państwa, ale było ono wpisane w politykę uniwersalizmu i sprowadzało się do przyznania im takich samych praw i uprawnień, jak innym obywatelom.

Wielka Brytania od lat 60. rozwijała politykę wielokulturowości, której podstawę stanowiła zasada uznania różnicy, polegająca na przyznaniu danym jednostkom bądź grupom statusu pełnoprawnego partnera społecznej interakcji oraz – jeśli istniała taka potrzeba – stworzeniu warunków, umożliwiających jego nabycie. Definicję różnicy narzucały władze państwowe, w rezultacie czego niektóre grupy były – wbrew im-

peratywowi uznania – zamykane w „zniekształconej i zdeformowanej koncepcji samych siebie”[1]. „Zinstytucjonalizowane wzory interpretacji i ewaluacji” były jednak podatne na redefinicję: imigranci byli w stanie przesuwać granice uznania i negocjować kryterium „różnicy”, w wyniku czego stosunki rasowe zostały poszerzone o uznanie dla różnicy kulturowej. Polityka integracji muzułmanów polegała na poszerzeniu polityki uznania o wymiar religijny. Proces ten nie przebiegał bezkonfliktowo, jednakże w ostatecznym rozrachunku Wielka Brytania w dużym stopniu dostosowała swe prawo i sposób funkcjonowania instytucji do żądań muzułmańskich oraz symbolicznie uznała wagę religijnego wymiaru zróżnicowania wielokulturowego społeczeństwa, dopuszczając umieszczenie pytania o religię w ankiecie spisu powszechnego.

W obu przypadkach można zatem zaobserwować w polityce integracji muzułmanów istnienie wyraźnej „zależności od szlaku”. Muzułmanie byli jednakże specyficznym i przysparzającym wielu trudności obiektem polityki integracji. Zarówno Francja, jak i Wielka Brytania, stanęły wobec konieczności zintegrowania grupy, wysuwającej żądania, które niejednokrotnie nie mieściły się w liberalnym katalogu praw jednostkowych i grupowych, często frontalnie podważały ustalone, liberalne normy, przede wszystkim zaś były uzasadniane religijnie. Demokracja liberalna – w wersji francuskiej i brytyjskiej – musiała powrócić do kwestii, które w zsekularyzowanych społeczeństwach dawno zostały zepchnięte na polityczny margines [2]. Zadanie zintegrowania muzułmanów wymagało ponownej odpowiedzi na pytania o rolę religii w społeczeństwie; o prawomocność żądań, wysuwanych na jej podstawie; o zgodność sposobu ich formułowania z metodami wysuwania żądań, przyjętymi w liberalnej wspólnocie politycznej; o to, w jakim stopniu tożsamość religijna jest podobna do innych nowoczesnych tożsamości i w jakim stopniu muzułmańskie żądania są powtórzeniem ścieżki procesu emancypacji kobiet i mniejszości seksualnych; o zasadę uznawania prawomocności żądań nieuzasadnianych racjonalnie. Uznanie muzułmanów stanowiło problem zarówno dla państwa, hołdującego polityce uniwersalności, jak i dla państwa, stosującego politykę uznania. Był to pierwszy czynnik ewolucji polityki integracji.

---

[1] Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, [w:] A. Gutmann, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 26.

[2] Zob. J. Casanova, *Religia, europejskie tożsamości świeckie, integracja europejska*, „Wokół współczesności”, nr 2, 2004, s. 52–74.

Drugim istotnym czynnikiem były „widoczne" przejawy porażki wcielanych w życie strategii integracyjnych. Ani stosowana przez Francję „polityka równości" i dążenie do włączenia muzułmanów w pakt laicki jako kolejnego wyznania, ani brytyjska „polityka uznania" nie zaradziły pogłębiającemu się wykluczeniu społeczno-ekonomicznemu wyznawców islamu, czego dowodem stały się masowe rewolty młodzieży na przełomie wiosny i lata 2001 roku na północy Anglii i jesienią 2005 i 2007 roku we Francji. W Wielkiej Brytanii symboliczne uznanie – umieszczenie pytania o religię w ankiecie spisowej w tym samym roku, w którym miały miejsce zamieszki – umożliwiło jednakże diagnozę dramatycznej sytuacji społeczno-ekonomicznej muzułmanów, która następnie została wykorzystana jako uzasadnienie postulatu, by stopień uznania „różnicy" religijnej stał się kryterium oceny inkluzyjności instytucji publicznej oraz sposobu prowadzenia polityki społecznej. Natomiast Francja, zasadniczo odrzucająca postulat zróżnicowanego i preferencyjnego traktowania grup społecznych, stosowała politykę równościową, opartą jedynie na wskaźnikach geograficznych, która okazała się mało skuteczna.

Wreszcie, ogromny wpływ na ewolucję polityki integracji muzułmanów miały zamachy terrorystyczne. Uświadomiły one – Francuzom w połowie lat 90., Brytyjczykom dziesięć lat później – istnienie niewielkiej, acz zdeterminowanej grupy politycznie zradykalizowanych wyznawców islamu, odrzucających wartości społeczeństwa przyjmującego do tego stopnia, że są gotowi podjąć z nim asymetryczną wojnę. Istotną cezurą jest tu naturalnie rok 2001. Obawa przed ekstremizmem skłoniła elity francuskie do podjęcia prób zwiększenia skuteczności wpajania etosu republikańskiego przez szkołę, natomiast w Wielkiej Brytanii doprowadziła do podważenia zasad polityki wielokulturowości. W wielkim uproszczeniu można stwierdzić, że w przypadku Francji odmowa uznania odrębności grupowych przeszkodziła w odpowiedniej diagnozie problemów społecznych, doświadczanych przez muzułmanów, co przełożyło się na niepowodzenie polityki integracji w wymiarze społeczno-ekonomicznym. W Wielkiej Brytanii natomiast zbyt daleko posunięte uznanie przyczyniło się do kryzysu normatywnych założeń polityki integracji.

1.1. Ewolucja republikańskiego modelu integracji imigrantów

1.1.1. Przemiany koncepcji *laïcité*

We francuskiej polityce integracji muzułmanów *laïcité* została wyniesiona do rangi normy podstawowej. Jednakże w zetknięciu z islamem

pakt laicki uległ pewnej – acz niewielkiej – modyfikacji, w odniesieniu do roli religii we współczesnym społeczeństwie. Można przyjąć za Nicolasem Sarkozym, który w swojej książce *Religie, Republika*, *Nadzieja* zastanawiał się nad ewolucją koncepcji *laïcité*, że nastąpiło przejście od laickości wojującej, charakterystycznej dla przełomu XIX i XX wieku, przez laickość neutralną, typową dla dekad po II wojnie światowej, gdy nie występowały ostre konflikty na linii państwo–wyznania, do laickości pozytywnej. W tym ostatnim typie laickości nacisk został położony na inne aspekty paktu laickiego: laickość zaczęła być rozumiana nie tylko jako „opcja, umożliwiająca istnienie różnych opcji światopoglądowych", lecz również jako sposób zagwarantowania fundamentalnego prawa człowieka do praktykowania religii, również publicznego. Państwo francuskie rozluźniło postawę kategorycznej neutralności na rzecz wsparcia wyznań mniejszościowych. Przejawem tej zmiany była kontrowersyjna propozycja Sarkozy'ego, by zrewidować artykuł 2. ustawy z 1905 roku tak, by państwo uzyskało możliwość finansowania budowy meczetów. Warto w tym miejscu wspomnieć, że dla większości ankietowanych w 2008 roku Francuzów laickość oznaczała właśnie możliwość swobodnego praktykowania wybranej religii.

Tabela 5.1. *Laïcité* w oczach Francuzów.

Jak zdefiniował(a)by Pan/i *laïcité*? Czy jest to....	**Procent odpowiedzi**
Możliwość praktykowania wybranej religii przez każdego obywatela	54
Zakaz manifestowania swojej przynależności religijnej w obrębie instytucji publicznych	22
Brak uczestnictwa państwa w budowie miejsc kultu	12
Sprzeciw wobec wszelkich form komunitaryzmu	12

Źródło: badania : *Les Français et la laïcité*. Ifop pour Valeurs Actuelles, 22 Janvier 2008, JF/AM N° 1-6796[3].

1.1.2. Uwzględnienie społeczno-ekonomicznego wymiaru integracji muzułmanów

Istotnym czynnikiem zwrotu francuskiej polityki integracji była falsyfikacja założenia, że integracja zachodzi niemal automatycznie za po-

[3] Badania przeprowadzone na grupie 1003 osób, dobranej kwotowo, metodą CAWI (*Computer Assisted Web Interview*). Dostępne na stronie: http:// www.ifop.com/europe/docs/laicite2008.pdf/

średnictwem nabycia republikańskiego obywatelstwa. Zarówno debaty z połowy lat 80., jak i zmiany w prawie o obywatelstwie, wprowadzone w roku 1993, zaostrzające warunki jego nabywania oraz likwidujące automatyczne *ius soli*, opierały się na wierze w siłę republikańskich instytucji oraz ich zdolność do socjalizacji każdego nowego obywatela do wartości republikańskich. Tymczasem okazało się, że fakt posiadania obywatelstwa nie sprawił, że drugie pokolenie imigrantów z Maghrebu automatycznie wchłonęło etos republiki – wręcz przeciwnie, to właśnie oni i tworzone przez nich organizacje zaczęły go podważać, asertywnie domagając się uwzględnienia praw religijnych w sferze publicznej. Okazało się zatem, że integracja w wąsko rozumianym wymiarze politycznym – utożsamiana z nadaniem obywatelstwa – nie jest skuteczna. Problemu nie stanowiło jedynie to, że muzułmanie byli immanentnie bardziej, niż inne grupy imigrantów, odporni na integrację w wymiarze kulturowym. Przede wszystkim, władze publiczne zorientowały się, że rygorystyczne trzymanie się zasady równości obywateli przekłada się na zaniedbania w społeczno-ekonomicznym wymiarze integracji. Wykluczenie społeczno-ekonomiczne niemałej części imigrantów, zamieszkujących przedmieścia, będące w istocie odizolowanymi przestrzennie gettami, prowadzi z kolei do wzmocnienia tożsamości muzułmańskiej. Niektórzy badacze, zwłaszcza związani z HCI, zaczęli postrzegać islam jako instrument walki o prawa ekonomiczne i społeczne. Oliver Roy posunął się nawet do stwierdzenia, że we Francji nie ma wspólnoty muzułmańskiej czy arabskiej, są tylko „ofiary procesu integracji”[4], zaś Bernard Stasi i członkowie jego komisji uznali, że aplikacja laickości nie powiedzie się bez walki z dyskryminacją.

Wysoka Rada ds. Integracji zaczęła poświęcać więcej uwagi kwestii wykluczenia społeczno-ekonomicznego imigrantów w drugiej połowie lat 90. W roku 1997 opublikowała utrzymany w alarmującym tonie raport, dotyczący sytuacji społecznej młodych imigrantów w „trudnych dzielnicach”[5]. Zaznaczyła w nim, że rząd powinien podjąć trud zbudowania pozytywnej polityki integracji, której głównym filarem powinno stać się zapewnienie przebywającym we Francji muzułmanom dostępu do pracy. Raport HCI z 1998 roku zwracał uwagę władz na „ryzyko, jakie dla

[4] O. *Roy, Islam in France: Religion, Ethnic Community or Social Ghetto*?, [w:] B. Lewis, D. Schnapper (red.), *Muslims in Europe*, Pinter London 1994, s. 53–72.

[5] HCI, Affaiblissement du lien social, enfermement dans les particularismes et integration dans la cité, Juin 1997, dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/984000262/index.shtml.

polityki integracji stwarza rosnąca dyskryminacja", natomiast raport z roku 2001 przyznawał, że francuski model integracji imigrantów, który do niedawna wydawał się działać bez zarzutu, nie jest skuteczny, czego najlepszym dowodem jest brak przedstawicieli imigrantów i ich potomków wśród kadr kierowniczych i elit politycznych kraju. W dokumencie tym stwierdzono, że imigranci tworzą główny trzon zamieszkującej robotnicze osiedla podklasy, wykluczonej ekonomicznie, ale często również biernej politycznie i nieuczestniczącej w głównym nurcie kultury francuskiej[6]. Uwagę na problem wykluczenia społecznego imigrantów zwrócono również w raporcie Rady Stanu z 1996 roku. Członkowie Rady podkreślili, iż klasyczne – zawarte w konstytucji z 1958 roku – rozumienie równości należy uzupełnić o zasadę „uzasadnionej nierówności", rozumianej raczej jako równość szans niż dyskryminacja pozytywna. Obywatele nie mogą być równi, jeśli państwo nie zaradzi nierównościom społecznym i etnicznym[7].

Wskazówki obu tych instytucji wziął sobie do serca w latach 1997–1998 nowy, socjalistyczny rząd. Przywrócił on automatyczne nabywanie obywatelstwa według *ius soli* oraz zaprezentował nową doktrynę integracji. Zapowiedział między innymi ulepszenie programu przyjmowania nowych imigrantów „w atmosferze tolerancji" oraz podjęcie walki z dyskryminacją, na bazie odnowionej koncepcji równości, w myśl zasady: „Aby zintegrować nowe mniejszości, Republika musi im zrobić miejsce przy stole". Głównym elementem nowej koncepcji integracji miała być bardziej energiczna polityka rewitalizacji miejskiej (prowadzona od początku lat 80.). Wyrównywanie szans miało się dokonywać za pośrednictwem edukacji, jednakowej i jednakowo dostępnej dla wszystkich obywateli francuskich, bez względu na pochodzenie etniczne czy społeczne. W tym celu rząd postanowił ożywić działalność utworzonych w 1982 roku tzw. priorytetowych stref edukacyjnych (*Zones Education Prioritaire*, ZEP)[8], w któ-

---

[6] HCI, Lutte contre les discriminations : faire respecter le principe d'égalite, 1998, dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/994000073/index.shtml oraz Les parcours d'integration, 2001, dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/014000758/index.shtml.

[7] Conseil d'État, Rapport sur le principe d'égalité, 1996. Przy opisywaniu „socjalistycznego zwrotu" we francuskiej polityce integracji opierałam się na artykule Ch. Bertossiego, *There Ain't No Black in the Republican Pact: The Debate On Citizenship In France And Its Limits, 2003*, dostępne na stronie: http://www.emz-berlin.de/projekte_e/pj32_1pdf/IntPol_France.pdf

[8] Analiza funkcjonowania ZEP-ów, zob. R. Bénabou, F. Kramarz, *Corinne Prost, The French Zones d'Education Prioritaire: Much Ado about Nothing*?, Labour Economics and Public Policy, Discussion Papers, Centre for Economic Policy Research, www.cepr.org/pubs/dps/DP5085.asp. Artykuł został napisany przez ekspertów INSEE (Insti-

rych szkoły uzyskały dodatkowe finansowanie, a dla niektórych dzielnic stworzono odrębny system podatkowy, który miał do nich przyciągnąć drobną przedsiębiorczość i zapewnić pracę bezrobotnym mieszkańcom (*Zones Urbaines Franchaises*, ZUF)[9]. Utworzono również 744 „wrażliwe strefy miejskie" (*Zones Urbaines Sensibles*, ZUS), w których dla młodzieży, pochodzącej z upośledzonych środowisk społecznych, zarezerwowano staże w administracji[10]. w 2003 roku w Ustawie o renowacji miejskiej zapowiedziano podjęcie radykalnych kroków w celu reorganizacji przestrzeni publicznej w miejskich gettach: 200 tysięcy mieszkań miało zostać zniszczonych i odbudowanych, a kolejnych 200 tysięcy – odnowionych, z czego miało skorzystać 150 „zgettoizowanych" dzielnic. W tym samym roku powołano również Krajowe Obserwatorium ZUS, mające mierzyć nierówności społeczne we wszystkich obszarach zatrudnienia w porównaniu do innych miast lub sąsiednich okolic. Kolejna Ustawa o spójności społecznej z 2005 roku również zapowiadała dotacje dla najbiedniejszych dzielnic[11].

Warto jednakże zauważyć, że sposób realizacji nowej, energicznej polityki społecznej nie odbiegał od dotychczas stosowanych wzorów: po pierwsze, to państwo odgórnie sterowało wszystkimi zmianami, a po drugie, była ona nadal oparta na założeniu równości między obywatelami. Kryterium uzyskania pomocy nie była więc przynależność do upośledzonej grupy społecznej, lecz fakt mieszkania w upośledzonej dzielnicy. Zwiększano nakłady finansowe na realizację integracyjnych projektów polityki społecznej, jednocześnie zaś obcinano dotacje dla organizacji pozarządowych. Być może właśnie dlatego, że na upośledzonych ekonomicznie przedmieściach zaniedbano tworzenie podstawowego kapitału społecznego, projekty te okazały się mało skuteczne: bezrobocie wśród młodych ludzi pochodzenia imigracyjnego, zamieszkujących ubogie

---

tut National de la Statistique et des Études Économiques), w wersji francuskiej znajduje się na stronie http://www.insee.fr/fr/ffc/docs_ffc/es380a.pdf.

[9] W 1997 r. utworzono 44 ZFU, w 2003 r. kolejne 41, zaś w 2006 – na mocy Ustawy o równości szans – kolejne 15.

[10] R. Leveau, *France: changements et continuité de l'islam*, [w:] R. Leveau, K. Mohsen-Finan, C. Withol de Wenden (ed.), *L'islam en France et en Allemagne...*, s. 53. Zob. również raport rządowej komisji pod przewodnictwem Claude'a Thélota, dotyczący przyszłości szkoły, *Pour la réussite de tous les éleves. Rapport de la Commission du débat national sur l'avenir de l'École*, ogłoszony 28 października 2004 r., dostępny na stronie: www.debatnational.education.fr/upload/static/lerapport/pourlareussite.pdf.

[11] Zob. G. Potts et al., *French Lessons? – a Cross-Channel Look at Regeneration, Cohesion and Integration*, BURA, Commission on Integration and Cohesion, s. 26, dostępne na stronie: www.integrationandcohesion.org.uk/~/media/assets/www.integrationandcohesion.org.uk/french_lessons%20pdf.ashx.

dzielnice francuskich miast, co najmniej dwukrotnie przewyższa średnią krajową, zaś szkoły „o uprzywilejowanym statusie" okazały się stygmatyzującymi dzieci przechowalniami, nieułatwiającymi wstępu na studia. Dodatkowo w 2002 roku, po wygranych wyborach, prezydent Jacques Chirac zabrał fundusze organizacjom, które zajmowały się pracą społeczną, czy choćby organizacją rozrywki i sportu na przedmieściach, „powstrzymując je przed zupełnym pogrążeniem się". Zamieszki z jesieni 2005 roku udowodniły, iż pomimo wysiłków, instytucje państwowe nie są w stanie zapewnić urzeczywistnienia podstawowej wartości republikańskiej – równości – i nie radzą sobie z zadaniem ekonomicznego włączenia w obręb społeczeństwa Francuzów pochodzenia imigracyjnego[12].

1.1.3. Utworzenie systemu przeciwdziałania dyskryminacji

Innym przejawem rezygnacji z absolutnego założenia, iż podstawą funkcjonowania Republiki jest równość obywateli, było utworzenie szeregu instytucji, mających walczyć z dyskryminacją. Propozycje stworzenia systemu przeciwdziałania dyskryminacji pojawiły się w drugiej połowie lat 90., gdy rozpoznanie skali problemów społecznych wśród imigrantów skłoniło część ekspertów do łaskawego spojrzenia na przeżywający chwile świetności brytyjski model wielokulturowych stosunków rasowych. W 1998 roku jeden z członków Rady Stanu zaproponował utworzenie instytucji na wzór brytyjskiej Komisji Równości Rasowej, której zadaniem byłoby wcielanie w życie regulacji antydyskryminacyjnych. W październiku 1999 roku rząd utworzył Zespół do Badań i Zwalczania Dyskryminacji (*Groupe d'Etude et de Lutte contre les Discriminations, GELD*), który miał się zająć badaniem skali dyskryminacji, dotykającej obcokrajowców i obywateli francuskich obcego pochodzenia oraz pochodzących z departamentów zamorskich. GELD miał ponadto doradzać rządowi w kwestiach polityki społecznej[13].

Dalsze zmiany wynikały w dużej mierze z konieczności dostosowania się do dyrektyw europejskich. W listopadzie 2001 roku rozszerzono klauzule andyskryminacyjne w obszarze prawa pracy (dodano do nich na

---

[12] Jak prowokująco napisał Ezra Suleiman, „Zamieszki odarły model republikański z ostatniego strzępka wiarygodności". Zob. E. Suleiman, *France*: *One and Divisible*, artykuł dostępny na: http://www.riotsfrance.ssrc.org/Suleiman.

[13] GELD opublikował trzy raporty, dotyczące: dyskryminacji na tle narodowościowej na rynku pracy, kwestii ciężaru dowodu w dyskryminacji w miejscu pracy oraz dyskryminacji w polityce mieszkaniowej. Zob. Ch. Bertossi, *Distant Neighbours – Understanding How the French Deal with Ethnic and Religious Diversity*, Runnymede Trust 2007

przykład nowe rodzaje dyskryminacji: na tle fenotypu, nazwiska i orientacji seksualnej); następnie, w styczniu 2002 roku, wprowadzono prawo, zakazujące dyskryminacji w polityce mieszkaniowej. Wreszcie w grudniu 2004 roku rząd powołał Wysoką Komisję do Walki z Dyskryminacją i ds. Równość (*Haute Autorité de Lutte contre les Discriminations et pour l'Egalité, HALDE*)[14]. Do jej kompetencji należy identyfikowanie i zwalczanie praktyk dyskryminacyjnych na tle pochodzenia, płci, sytuacji rodzinnej, wyglądu, nazwiska, stanu zdrowia, niepełnosprawności, cech genetycznych, obyczajów, orientacji seksualnej, wieku, przekonań politycznych i religijnych, działalności związkowej oraz przynależności lub braku przynależności, rzeczywistej lub przypisywanej, do grupy etnicznej, narodu, lub „rasy". HALDE może doradzać sądom oraz przedstawiać rekomendacje rządowi, parlamentowi i innym władzom publicznym; może również prowadzić śledztwa, domagać się wydania dokumentów, weryfikować na miejscu doniesienia o dyskryminacji, wysłuchiwać świadków i pomagać ofiarom dyskryminacji w sądzie; do jej zadań należy też upowszechnianie dobrych praktyk. Dotychczas Komisja ogłosiła dwa raporty roczne: w pierwszym roku działania zgłoszono do niej 1822 skargi, natomiast w roku 2006 liczba ta wzrosła do ponad czterech tysięcy; udzielono również ponad 30 tysięcy porad telefonicznych. Większość skarg dotyczyła obszaru zatrudnienia (w 2005 roku – 45,3%) oraz dyskryminacji na tle pochodzenia (39,6%). W 2006 roku 48 spraw znalazło finał w sądzie. Warto podkreślić, że do zadań Komisji należy również zwalczanie dyskryminacji na tle religijnym, jednakże w roku 2005 dotyczyło jej jedynie 2,2% skarg, a w 2006 – 1,33%.[15].

Od niedawna Wysoka Rada ds. Integracji zaczęła zwracać uwagę na konieczność uznania faktu zróżnicowania społeczeństwa francuskiego oraz występowania w nim dyskryminacji, a jej eksperci zastanawiają się nad sposobami zmierzenia tych zjawisk. Zmianę stanowiska Rady przyspieszyły zamieszki na przedmieściach wielkich aglomeracji

---

[14] Członkowie HALDE to: Louis Schweitzer (prezes Renault i Astra Zeneca), Fadela Amara (przedstawicielka organizacji *Ni poutes, ni soumises*), Jean-Michel Belorgey (członek Rady Stanu), Bernard Challe (prawnik, doradca Sądu Najwyższego), Marc Gentilini (lekarz, były przewodniczący Francuskiego Czerwonego Krzyża), Claude-Valentin Marie (były dyrektor Zespołu ds. Badań nad Dyskryminacją), Alain Bauer (kryminolog, prezes Krajowego Obserwatorium Przestępczości, mason), Marie-Thérèse Boisseau (wiceprzewodnicząca Wysokiej Rady ds. Ludności i Rodzin), Amar Dib (socjolog, Narodowa Agencja ds. Przyjmowania Cudzoziemców i Migracji), Cathy Kopp (dyrektorka ds. zasobów ludzkich w Grupie Accor), Nicole Notat (dyrektor wykonawczy w Video).

[15] HALDE, Rapport Annuel 2005 oraz Rapport Annuel 2006, dostępne na stronie: http://www.halde.fr/-Rapports-annuels-.html.

w 2005 roku. Początkowe hipotezy, wyjaśniające ich wybuch, były błędne, a wynikało to z faktu, że przedmieścia były obszarami „nietkniętymi stopą socjologa”[16]. W 2006 roku Rada ostatecznie uznała, że „ignorowanie czy negowanie rzeczywistości niczemu nie służy”. Podkreśliła przy tym, że wprawdzie „Francja tradycyjnie sprzeciwia się komunitaryzmowi, na rzecz polityki równości i integracji osób”, jednakże, podobnie jak inne społeczeństwa europejskie, musi się zmierzyć z „trzema niepokojącymi zjawiskami, które przyczyniają się do wzrostu nierówności oraz przemocy społecznej: ubożeniem niektórych społeczności, etnicyzacją niektórych dzielnic i utrzymywaniem się dyskryminacji na rynku pracy i w polityce mieszkaniowej”. Stąd też Rada zasugerowała, by władze francuskie przyjęły do wiadomości fakt zróżnicowania francuskiego społeczeństwa i zaczęły go diagnozować, w celu lepszego dostosowania polityki społecznej do rzeczywitości. Po rozważeniu innych opcji, eksperci Rady zaproponowali nieco karkołomne, lecz zgodne z tradycjami republikańskimi wyjście z sytuacji: sprzeciwili się tworzeniu statystyk w oparciu o kategorie etniczne (które uznali za „anachroniczne, iluzoryczne i niezbyt przydatne do badania integracji”), zalecając wykorzystanie imion i nazwisk jako wskaźnika przynależności etnicznej, religii, oraz poziomu integracji[17].

Ukoronowaniem procesu zmian – oraz reakcją na zamieszki z jesieni 2005 roku – było wprowadzenie w 2006 roku Ustawy o równych szansach. Do jej uchwalenia przyczynili się Azouz Begag, (pochodzący z Algierii minister ds. równych szans) oraz Jean-Louis Borloo (minister pracy, spójności społecznej i polityki mieszkaniowej). Ustawa skupiała się na dwóch kwestiach:

– Tworzeniu równych szans w edukacji i zatrudnieniu. Wprowadzała między innymi system staży czeladniczych dla młodzieży powyżej 14. roku życia, 6–12-miesięczny wolontariat w służbach cywilnych dla osób w wieku 16–25 lat oraz anonimowe CV w firmach, zatrudniających powyżej 50 osób. Mandat HALDE został poszerzony o możliwość nakładania sankcji administracyjnych na instytucje i przedsiębiorstwa, łamiące zasady, zakazujące dyskryminacji.

---

[16] Zob. F. Poupeau, *French Sociology Under Fire: a preliminary diagnosis of the November 2005* „ urban riots”, dostępne na stronie: http://riotsfrance.ssrc.org/Poupeau/.

[17] Haut Conseil a l’Integration, Les indicateurs de l’integration: statistiques ethniques, enquêtes sur les patronymes, mesure de la diversité, baromètre de l’intégration. Avis à Monsieur le Premier ministre, dostępne na stronie: http://www.hci.gouv.fr/article.php3?id_article=102.

– Ożywieniu polityki miejskiej. Utworzono 15 kolejnych Wolnych Stref Miejskich (*Zones Franches Urbaines, ZFU*), oferujących zwolnienia podatkowe dla firm oraz powołano Narodową Agencję Spójności Społecznej i Równych Szans (*Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances, ANCSEC*), która miała się skupić na wykluczonych dzielnicach.

Ponadto stworzono program odpowiedzialności rodzicielskiej i walki z niesubordynacją dzieci (zapowiedziano cofanie zasiłków społecznych rodzicom wagarujących uczniów), zaś Radzie Audiowizualnej powierzono zadanie zwalczania dyskryminacji w mediach[18]. W styczniu 2008 roku Fadela Amara, zajmująca się polityką miejską, przedstawiła program „Nadzieja dla przedmieść – dynamika dla Francji" (*Espoir Banlieues – Une dynamique pour la France*)[19]. Jego wytyczne zostały skonkretyzowane miesiąc później, w przedstawionym przez prezydenta Nicolasa Sarkozy'ego planie „Nowa polityka dla przedmieść" (*Une nouvelle politique en faveur des banlieues*), który w założeniu ma połączyć kwestie edukacji, trwałego rozwoju oraz bezpieczeństwa wewnętrznego. W realizacji owego programu będą brały udział władze samorządowe, eksperci, zajmujący się polityką miejską, działacze organizacji pozarządowych, pracownicy socjalni oraz przedstawiciele przedsiębiorstw. Zapowiedziano w nim między innymi inwestycje w transport publiczny, w celu zmniejszenia izolacji przestrzennej *cités*, zwiększenie liczby policjantów na przedmieściach, zmianę sposobu finansowania stowarzyszeń oraz pomoc dla stu tysięcy młodych ludzi w znalezieniu zatrudnienia[20].

---

[18] Loi n° 2006-396 du 31 mars 2006 pour l'égalité des chances publiée au Journal Officiel du 2 avril 2006. Zob. Dossier, dotyczące ustawy (projekt, dyskusje w Zgromadzeniu Narodowym i Senacie, poprawki, tekst ustawy) na stronie Assemblée Nationale: http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/egalite_chances.asp.

[19] Zob. nagranie z wystąpienia Christine Boutin i Fadeli Amary w Vaulx-en-Velin 22 stycznia 2008 r. na stronie premiera rządu francuskiego: http://www.premier-ministre.gouv.fr/information/videos_22/reportages_746/politique_faveur_banlieues_59170.html.

[20] Dossier de presse: Une nouvelle politique pour les banlieues, 8 fevrier 2008, strona Présidence de la République, http://www.elysee.fr/documents/index.php?mode=view&lang=fr&cat_id=5&press_id=1021. Stwierdzono, że od 30 lat pojawiały się plany dla przedmieść, oferujące jedynie rozproszone środki, bez całościowego spojrzenia i bez prób usunięcia źródeł problemów na przedmieściach. W rezultacie, pomimo hojnego finansowania, sytuacja „nie tylko nie uległa poprawie, ale wręcz się pogorszyła". Zakreślono nowe cele, przede wszystkim stworzenie szans dla mieszkańców przedmieść, którzy chcą wyjść z uzależnienia od państwa, jednakże podkreślono, że prawa muszą iść razem z obowiązkami, a beneficjenci również muszą się uaktywnić; włączenie (*reinserer*) wszystkich dzielnic do „Republiki la banlieue"; przedmieścia nie

1.1.4. Od asymilacji organicznej do abstrakcyjnej

Nie da się zaprzeczyć, że mimo zmiany retoryki, polityka integracji muzułmanów w wydaniu republikańskim nie odbiegała zbyt daleko od dotychczasowej polityki asymilacji. Władze francuskie od początku zakładały, że główny wysiłek dostosowania się będzie należał do imigrantów, zaś później stanowczo odmówiły dostrojenia wzoru funkcjonowania instytucji do żądań muzułmańskich. Można się jednak pokusić o stwierdzenie, że we Francji w ciągu ostatnich kilkunastu lat nastąpiła ewolucja rozumienia asymilacji, od organicznego do abstrakcyjnego, czyli odejście od dążenia do niemal mechanicznego wchłaniania imigrantów na rzecz szerzej pojmowanej integracji[21]. Pierwszym sygnałem tej zmiany było odwołanie się do koncepcji „integracji" w dyskursie politycznym, zawartym w początkowych raportach Wysokiej Rady ds. Integracji. w 2004 roku Nicolas Sarkozy przywołał metaforę „republikańskiego tygla", do którego „każdy wkłada część swojej tożsamości, wzbogacając się jednocześnie o tożsamość swoich poprzedników. (...) w tym tyglu, czy ktoś tego chce, czy nie, znajduje się islam. By integracja się powiodła, ci, którzy są przyjmowani, nie muszą się wyrzekać tego, kim są. (...) Oto dlaczego myślę bardziej o integracji niż o asymilacji". Działania, nastawione na poszanowanie różnorodności, mają być również „najlepszym antidotum na ciągoty komunitarystyczne"[22]. Warto wspomnieć o trwających obecnie konsultacjach, dotyczących szeroko zakrojonych zmian w konstytucji z 1958 roku. Na polecenie prezydenta, od kwietnia 2008 roku komitet pod przewodnictwem Simone Veil zastanawia się między innymi nad potrzebą skonstruowania nowej polityki integracji, uznającej wartość zróżnicowania społeczeństwa francuskiego, co w założeniu miałoby sprzyjać skuteczniejszemu poszanowaniu zasady równości[23].

---

powinny już być miejskim gettem, kulturowym i mentalnym – muszą stać się takie, jak reszta francuskiego terytorium.

[21] Według Rogersa Brubakera asymilacja jest terminem, któremu można przypisać dwa znaczenia. Asymilacja w znaczeniu specyficznym i organicznym zakłada zupełną absorpcję jako stan końcowy. Asymilację można również rozumieć jako zjawisko generalne i abstrakcyjne. W takim przypadku chodzi w nim o zwiększanie podobieństwa między społeczeństwem przyjmującym a grupami imigranckimi: asymilacja jest procesem stawania się podobnym, czynienia [kogoś lub czegoś] podobnym, lub traktowania go jak podobnego. Zob. R. Brubaker, *The return of assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany, and the United States*, „Ethnic and Racial Studies", No. 4, 2001s. 531–548.

[22] N. Sarkozy, *La République, les religions, l'espérance*, Entretiens avec Thibaud Collin et Phillipe Verdin, CERF, Paris 2004, s. 109.

[23] Zob. list misyjny, wystosowany 9 kwietnia 2008 r. przez prezydenta Nicolasa Sarkozy'ego do Simone Veil, zatytułowany *Création du Comité Veil sur réflexion sur le*

1.2. Ewolucja brytyjskiego modelu wielokulturowych stosunków rasowych

1.2.1. Kulminacyjny moment rozwoju polityki wielokulturowości: raport Parekha

Rok 2000 bywa uznawany za kulminacyjny moment rozwoju brytyjskiej polityki wielokulturowości. W październiku tego roku organizacja Runnymede Trust przedstawiła raport, będący wynikiem trzyletnich prac Komisji ds. Przyszłości Wieloetnicznej Wielkiej Brytanii. Na jej czele stanął wybitny teoretyk wielokulturowości, przez niektórych uznawany za jej bezkrytycznego zwolennika, Bikhu Parekh[24], zaś w składzie owej komisji znalazły się osoby szczególnie aktywne na polu opracowywania właściwego modelu stosunków rasowych i etnicznych, w większości blisko związane z Komisją Równości Rasowej[25]. Komisja miała dokonać

---

préambule de la Constitution, dostępny na stronie Blog Française de Droit Constitutionnel, http://www.bfdc.org/article-18643605.html.

[24] Parekh był autorem szeroko dyskutowanej książki *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, Cambridge Mass 2000.

[25] Pozostali członkowie Komisji: Yasmin Alibhai-Brown (dziennikarka, członek m.in. Forced Marriage Working Party oraz Fourth Survey Advisory Committee); Muhammad Anwar (profesor Centrum Badań nad Stosunkami Rasowymi Uniwersytetu w Warwick, dyrektor badań w CRE); Colin Bailey (policjant, przewodniczący podkomisji, zajmującej się stosunkami rasowymi w Stowarzyszeniu Komendantów Policji); Michael Chan (badacz zdrowia etnicznego z Uniwersytetu w Liverpoolu, były komisarz CRE), Navnit Dholakia (były członek CRE, członek rządowego Forum Stosunków Rasowych), David Faulkner (kryminolog), Kate Gavron (członkini Komisji ds. Brytyjskich Muzułmanów i Islamofobii, członek Runnymede Trust), Stuart Hall (socjolog, badacz stosunków etnicznych); Bob Hepple (były członek CRE, prawnik); Judith Hunt (była przewodnicząca Local Government Management Board); Antony Lerman (członek komisji Runnymede ds. Antysemityzmu); Matthew McFarlane (policjant, odpowiedzialny za strategię w dziedzinie stosunków rasowych i lokalnych); Andrew Marr (dziennikarz BBC, „Express", „Observer" i „the Independent"); Tariq Modood (socjolog, w charakterze doradcy), Peter Newsam (były przewodniczący CRE, pełnił różne funkcje we władzach edukacyjnych), Herman Ouseley (były przewodniczący CRE, przewodniczący Caribbean Advisory Group, Foreign and Commonwealth Office); Anne Anwers (członkini Home Office Task Force on implementation of the Human Rights Act, dyrektorka JUSTICE), Trevor Phillips (były przewodniczący Runnymede Trust, a przyszły przewodniczący CRE, dziennikarz); Robin Richardson (były dyrektor Runnymede, współdyrektor Instead); Sarah Spencer (członkini Home Office task force on implementation of the Human Rights Act oraz British Council Law Advisory Committee, badaczka kwestii obywatelstwa); Seamus Taylor (policjant, doradca CRE w kwestii dyskryminacji mniejszości irlandzkiej); Sally Tomlinson (badaczka, zajmująca się polityką edukacyjną); Sue Woodford-Hollick (dziennikarka, działająca na rzecz zwiększenia obecności

przeglądu poglądów społeczeństwa, odnoszących się do mniejszości etnicznych oraz przedstawić rekomendacje dla rządu centralnego, władz lokalnych i innych instytucji publicznych. Podobnie, jak to miało miejsce w przypadku wcześniejszego raportu Runnymede, dotyczącego islamofobii, dokument ten został oficjalnie przedstawiony rządowi i parlamentowi, a następnie rozesłany do władz lokalnych i organizacji pozarządowych.

Znalazło się w nim kilka kontrowersyjnych propozycji. Po pierwsze, Komisja Parekha zasugerowała uznanie wielokulturowości za oficjalną ideologię państwa brytyjskiego, zredefiniowanie w jej duchu koncepcji brytyjskiej tożsamości narodowej oraz porzucenie dotychczasowego modelu integracji, opartego na rasie, na rzecz uwzględnienia innych wymiarów tego procesu oraz podjęcia wysiłku dostosowania sposobów dostarczania usług i działania instytucji do potrzeb mniejszości etnicznych. Wielka Brytania miała stać się państwem, w którym „obywatele są nie tylko jednostkami, lecz również członkami poszczególnych wspólnot religijnych, etnicznych, kulturowych i regionalnych, które są zarazem stabilne i otwarte oraz płynne", „wspólnotą jednostek i wspólnotą wspólnot". Po drugie, eksperci Komisji doszli do wniosku, że prawa człowieka, choć na pozór zapewniają społeczną równowagę, mogą zostać zdefiniowane zbyt wąsko, co sprawi, że staną się nieprzydatne w obliczu „głębokich różnic moralnych i konieczności znalezienia sposobów rozwiązania konfliktów, przed którymi nie da się uciec". Po trzecie, mimo zaakcentowania, że wspieranie różnorodności nie może podkopywać wspólnego poczucia przynależności i grupowej tożsamości, Komisja Parekha zaprezentowała co najmniej ambiwalentne podejście do kwestii brytyjskiej tożsamości narodowej. „Brytyjskość" jako taka nie została uznana za kategorię nazbyt wielokulturową: stwierdzono, że „podobnie, jak angielskość, zawiera ona systematyczne i przeważnie dorozumiane konotacje rasowe. Nigdzie nie jest powiedziane, że trzeba być białym, żeby zostać Brytyjczykiem, ale istnieje szeroka zgoda co do tego, że angielskość, a wraz z nią brytyjskość, jest kodowana za pomocą rasy". W zamyśle Komisji Wielka Brytania miała zostać sprowadzona do roli przestrzeni, podzielanej przez wszystkie wspólnoty, z których żadna nie może sobie jej zawłaszczyć[26]. Podstawową cechą brytyjskiej tożsamości narodowej miała stać się nowoczesna wieloetniczność, przy czym miała się ona nadbudowywać nad tożsamościami grupowymi, nie zastępując ich i nie

Czarnych i Azjatów w mediach i polityce). Zob. strona Runnymede Trust, http://www.runnymedetrust.org/projects/past-projects/meb/the-commission.html.

[26] The Future of Multi-ethnic Britain (Parekh Report), Runnymede Trust, London 2000, s. 105.

wchodząc z nimi w konflikt[27]. Podsumowując wnioski raportu, Bikhu Parekh stwierdził: „Dzięki wysiłkom mniejszości etnicznych, ustawom antydyskryminacyjnym, podejmowanym przez kolejne rządy działaniom, zmierzającym do zmniejszenia upośledzenia ekonomicznego, edukacyjnego i innych rodzajów wykluczenia społeczności imigranckich, Wielka Brytania zbliża się do ideału zrelaksowanego, tolerancyjnego, wieloetnicznego i wielokulturowego społeczeństwa"[28].

1.2.2. Kryzys wielokulturowego modelu integracji

Publiczna debata nad zaleceniami, przedstawionymi w raporcie, potoczyła się jednakże w kierunku innym od zamierzonego przez Komisję Parekha. Kilka miesięcy po jego ogłoszeniu, w miastach na północy Anglii: Oldham, Burnley i Bradford, w których zamieszkiwało wielu imigrantów z Azji Południowej, wybuchły gwałtowne zamieszki[29]. Jeszcze w trakcie ich trwania rząd powołał cztery niezależne zespoły badawcze, które przedstawiły rezultaty swych prac w grudniu 2001 roku. Zespół, badający zamieszki w Oldham (Raport Ritchiego), ich przyczyn dopatrzył się w „trwającej od lat, głęboko zakorzenionej segregacji", do której

---

[27] Pisząc o strukturze politycznej wielokulturowego społeczeństwa, Bikhu Parekh stwierdził, że tożsamość narodowa powinna przybrać formę polityczno-instytucjonalną, a nie kulturowo-etniczną, „w kategoriach instytucji, wartości, wzorów publicznego dyskursu itd., wszystkiego, co obywatele powinni podzielać jako członkowie wspólnoty, a nie ich obyczajów, temperamentu, światopoglądu, praktyk seksualnch, struktury rodziny, języka ciała i hobby. Cechy etniczno-kulturowe są zbyt rozmyte, by dało się je sprecyzować i uzgodnić, rzadko są podzielane przez wszystkich, czy nawet przez większość, odnoszą się do życia prywatnego, definiują w najlepszym przypadku ludzi, a nie wspólnotę polityczną (…) i mogą łatwo stać się instrumentem dławienia niekonwencjonalnych stylów życia i zachowania". Zob. B. Parekh, *Rethinking*…, s. 231–232.

[28] B. Parekh, *Integrating Minorities*, ICA Diversity Lecture, London: Institute of Contemporary Art 2000.

[29] Zamieszki wybuchły w maju 2001 r. w Oldham, gdzie rannych zostało 86 policjantów; następnie miały miejsce w dniach 23–25 czerwca w Burnley, gdzie doszło do regularnej bitwy między młodzieżą „białą" a „azjatycką", zaś w dniach 7–9 lipca w Bradford, gdzie około tysiąca młodych ludzi zniszczyło okolice Manningham i raniło 120 policjantów. Ogółem rannych zostało setki osób, zaś zniszczenia szacowano na 30 milionów funtów. Zob. A. Amin, *Unruly Strangers*? *The 2001 Urban Riots in Britain*, „International Journal of Urban and Regional Research", Vol. 27, No. 2, 2003, s. 460–463; A. Kundani, *From Oldham to Bradford: the violence of the violated*, „Race&Class", Vol. 43, No. 2, 2001, s. 105–31. Por. Y. Hussain, P. Bagguley, *Citizenship, Ethnicity, and Identity: British Pakistanis after the 2001 Riots*, „Sociology", Vol. 39, No. 3, s. 407–425. Warto również sięgnąć po obszerne – zawierające m.in. filmy dokumentalne – archiwum, dotyczące przebiegu zamieszek, na stronie BBC News In Depth: Summer of violence, gdzie znajdują się linki do omówionych raportów: http://news.bbc.co.uk/2/hi/in_depth/uk/2001/summer_of_violence/default.stm.

przyczyniła się między innymi nieumiejętnie prowadzona przez władze lokalne polityka etniczna i rasowa[30]. Zespół z Burnley (Raport Clarke'a) konkludował, że przyczyną zamieszek były wojny gangów, jednakże później zaczęły im nadawać charakter „białe" ugrupowania rasistowskie. Zalecono zwiększenie wspólnych wysiłków rządu, władz lokalnych i policji na rzecz rewitalizacji miasta, w którym panowała „straszliwa bieda", a plagami były narkomania i drobna przestępczość, oraz lepszą integrację Azjatów za pośrednictwem programów wspólnotowych. Międzyministerialny zespół, badający sytuację w Bradford (Raport Denhama), miał szukać strukturalnych podobieństw między przyczynami zamieszek oraz zaproponować sposoby zapobiegania im w przyszłości. Zespół zasugerował, że głównym celem polityki rządu musi stać się spójność społeczna i kwestie regeneracji oraz promocja dialogu między różnymi grupami etnicznymi i religijnymi. Zalecono również podjęcie debaty na temat tożsamości, podzielanych przez ogół społeczeństwa wartości i obywatelstwa[31]. Najbardziej ogólne zalecenia zawierał raport, stworzony przez Zespół ds. Przeglądu Spójności Społecznej (*Community Cohesion Review Team*), kierowany przez Teda Cantle'a. Podsumowując wyniki badań pozostałych zespołów, w raporcie Cantle'a za główną przyczynę zamieszek uznano istnienie fizycznych podziałów między wspólnotami: oddzielnych szkół, oddzielnych organizacji społecznych i dobroczynnych, odrębnych sieci kulturowych i społecznych. Szczególnym echem odbiło się stwierdzenie, że poszczególne społeczności prowadzą „równoległą egzystencję". Oprócz konkretnych zaleceń, dotyczących prowadzenia lokalnej polityki społecznej oraz frontalnej krytyki polityki rządu w kwestii szkół wyznaniowych[32], zespół zaproponował podjęcie „otwartej i uczciwej debaty" na temat wielokulturowej Brytanii; zaakcentował również konieczność ożywienia więzów społecznych za pomocą „znaczącej koncepcji obywatelstwa"[33].

---

[30] Zespół przytoczył następujące przypadki „naiwności" lub „nieposzanowania wrażliwości niektórych Azjatów" przez władze lokalne: pozostawianie ratowników – mężczyzn w czasie godzin wydzielonych tylko dla kobiet na basenie miejskim lub organizowanie wieloetnicznych zawodów sportowych w piątek; zalecił również przeprowadzenie szkoleń na temat „świadomości kulturowej" dla lokalnych instytucji i organizacji pozarządowych.

[31] Race reports at a glance, „BBC News", 11 December 2001, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/1703432.stm.

[32] Ted Cantle zaproponował, by każda szkoła wyznaniowa musiała przyjmować 25% uczniów innego wyznania; Tony Blair zaznaczył jednak, że jego rząd nie zamierza zbaczać z przyjętego kursu w kwestii tworzenia muzułmańskich szkół wyznaniowych.

[33] M. Barker, *Analysis: Faith schools and quotas*, „BBC News", 11 December 2001, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/education/1704017.stm oraz

Wnioski, płynące z tych raportów – zwłaszcza hipoteza istnienia „równoległych społeczeństw" – były wodą na młyn dla krytyków ideologicznych założeń polityki wielokulturowości. Wątpliwości co do wizji, przedstawionej w Raporcie Parekha, zaczęli wyrażać nie tylko konserwatywni myśliciele i politycy, ale również dotychczasowi zwolennicy wielokulturowości[34]. W kręgach intelektualistów i ekspertów, związanych z Komisją Równości Rasowej, zaczęły się pojawiać głosy, podważające koncepcję Wielkiej Brytanii jako „wspólnoty wspólnot" i wskazujące, że „niektóre wspólnoty" żyją w gettach, co – być może – jest nie tylko rezultatem rasizmu i dyskryminacji ze strony szerszego społeczeństwa, lecz również niechęci członków owych wspólnot do integracji[35]. Przy tej okazji ujawnił się charakterystyczny dla Wielkiej Brytanii mechanizm opisywania problematycznej obcości za pomocą uproszczonego wskaźnika. W latach 80. praktyki religijne były ujmowane jako element szerszej kultury, natomiast po roku 2001 zaczęto kojarzyć problemy, dotykające część imigrantów z Azji Południowej i ich potomków, z ich przynależnością do islamu. Arun Kundani zwrócił uwagę na fakt, że w dyskursie publicznym muzułmanie zaczęli być traktowani jak grupa o wspólnym pochodzeniu, kulturze i monolitycznej tożsamości, a różnice między wiarą a pochodzeniem etnicznym zaczęły być zamazywane. Wyłaniająca się doktryna spójności społecznej skupiała się na konieczności integracji muzułmanów, hołdujących nieliberalnym wartościom kulturowym i dążącym do izolacji od społeczeństwa, o czym świadczyć miało tworzenie szkół wyznaniowych i żądania włączenia szariatu w brytyjski system prawny. Przyznawano jednakże, że winą za wyłonienie się upolitycznionej tożsamości muzułmańskiej w Wielkiej Brytanii należy obarczyć rasizm, a więc polityka integracji nie powinna zaniedbywać regulacji antydyskryminacyjnych[36].

Call for minority quotas in schools, „BBC News", 11 December 2001, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/education/1703547.stm.

[34] Zob. zwłaszcza D. Goodhart, *Too diverse?*, „Prospect", February 2004, s. 30–38. Goodhart zastanawiał się m.in. nad tym, czy „Wielka Brytania nie staje się zbyt zróżnicowana, by mogły przetrwać wzajemne zobowiązania, które podtrzymują dobre społeczeństwo i szczodre państwo dobrobytu".

[35] Jak stwierdził Ted Cantle, autor raportów na temat zamieszek w 2001 r., „Posunęliśmy się zbyt daleko. Pozwoliliśmy, by poszczególne grupy zaczęły prowadzić równoległe życia prawie bez kontaktu z główną społecznością. Teraz musimy stworzyć więcej powiązań między społecznościami, rozbić sztywne podziały". Zob. przeprowadzony przez Dominikę Pszczółkowską wywiad z T. Cantle'em pt. *Wielka Brytania przesadziła z wielokulturowością*, „Gazeta Wyborcza", 26 października 2006 r.

[36] Na przykład w raporcie Ritchiego kilkakrotnie wspomniano o „muzułmanach", jednakże przede wszystkim w kontekście używania tego określenia przez BNP w celu

Istotny wpływ na wyłonienie się powyższego mechanizmu miały naturalnie wydarzenia międzynarodowe. Wielka Brytania weszła w skład koalicji antyterrorystycznej, która pod wodzą Stanów Zjednoczonych zaatakowała Afganistan, zaś półtora roku później Irak. Posunięcia te wywołały ostre protesty ze strony brytyjskich muzułmanów, przejawiające się w postaci wielotysięcznych manifestacji, co z kolei władze państwowe uznały za oznakę dominacji transnarodowych lojalności brytyjskich muzułmanów nad ich lojalnością w stosunku do ojczyzny. Ułatwiło to podważenie logiki uznania, która pozwoliła muzułmanom na zbyt daleko posuniętą samosegregację.

Arun Kundani jest zdania, że „do 2004 roku cała liberalna inteligencja odrzuciła tolerancję wobec różnorodności kulturowej dla polityki 'nowego integracjonizmu'", który opierał się na „dostrzeganej niekompatybilności między społeczeństwem brytyjskim a społecznościami muzułmańskimi". Nie jest to zgodne z prawdą – początkowo władze starały się pogodzić obydwie koncepcje: spójności społecznej i wielokulturowości, czego dowody można znaleźć w ogłoszonym w czerwcu 2004 roku rządowym raporcie *Siła w różnorodności* (*Strength in diversity*)[37]. Rząd zapowiedział w nim wprawdzie rozwinięcie strategii spójności społecznej (rozumianej jako wzmocnienie poczucia tożsamości obywatelskiej w wyniku upowszechnienia wiedzy, szacunku i poszerzenia skali kontaktów między ludźmi z różnych środowisk kulturowych, zwłaszcza w miejscu pracy, w szkole i w miejscu zamieszkania) oraz równości rasowej, jednakże odrzucił radykalne podejście liberalne, opierające się na uznaniu obywateli jedynie za autonomiczne jednostki. Podkreślono, że „dobra teoria, odnosząca się do potrzeb mniejszości, musi brać pod uwagę nie tylko tożsamość jednostki, ale również afiliacje grupowe", zaś „społeczeństwo musi uznawać jednostki za członków tych grup społecznych, które są uważane przez nie za ważne i znaczące (...). Publiczne uznanie tożsamości jest ważne, gdyż sprawia, że jednostki czują się akceptowane przez państwo i w sferze publicznej". Zmiana w stosunku do poprzedniego stanowiska rządu była widoczna chociażby w uwzględnieniu reli-

---

poniżenia Pakistańczyków i Banglijczyków. Uznano tym samym, że tożsamość muzułmańska jest artefaktem, produkowanym przez dyskurs rasistowski. Zespół zaproponował nawet, by zabronić używania „epitetu religijnego, takiego, jak muzułmanin, kiedy odnosi się on do ludzi, pochodzących z określonej grupy rasowej"(!). Zob. One Oldham, one future, „Oldham Independent Review", 11 December 2001, dostępne na stronie: http://www.oldhamir.org.uk/OIR%20Report.pdf

[37] Strength in Diversity. Towards Community Cohesion and Race Equality Strategy, Home Office, June 2004, dostępne na stronie: www.homeoffice.gov.uk/documents/cons-strength-in-diverse-170904.

gijnego wymiaru zróżnicowania społeczeństwa brytyjskiego. W raporcie znalazło się ponadto bezpośrednie odniesienie do zagrożenia ze strony „religijnych ekstremistów, którzy popełniają błąd, opowiadając się za aktami terroryzmu, popełnianymi w imię islamu". Uznano, że ekstremizm szczególnie mocno uderza w społeczności brytyjskich muzułmanów, ponieważ przyczynia się do rozpowszechniania nieprawdziwego wizerunku islamu.

1.2.3. „Lunatykując w stronę segregacji": zakwestionowanie modelu wielokulturowych stosunków rasowych

Frontalnej krytyce koncepcja wielokulturowości została poddana dopiero po zamachach z 7 lipca 2005 roku. Co istotne, rolę głównego krytyka odegrała instytucja dotychczas przodująca w realizacji zasad wielokulturowego społeczeństwa, niejednokrotnie popierająca roszczenia organizacji muzułmańskich – Komisja Równości Rasowej, zwłaszcza zaś jej przewodniczący Trevor Phillips[38]. W sierpniu i wrześniu 2005 roku w kilku publicznych przemówieniach zaczął on alarmować, że Wielka Brytania „lunatykuje w stronę segregacji". Phillips uznał, że istnieje niebezpieczeństwo „wylania dziecka integracji z kąpielą asymilacji", zaś Brytyjczycy „w ostatnich latach za bardzo koncentrowali się na koncepcji wielokulturowości, a za mało na kulturze wspólnej, podkreślali to, co ich dzieli, ze szkodą dla tego, co ich łączy, pozwalając, by tolerancja dla różnorodności zaowocowała skuteczną izolacją wspólnot, których niektórzy członkowie domagają się uznania specjalnych, odrębnych wartości".

---

[38] Phillipsowi w sukurs przyszedł m.in. laureat Nagrody Nobla Amartya Sen. Sen stwierdził, że w Wielkiej Brytanii doszło do powstania pluralistycznego monokulturalizmu, skutkującego segregacją poszczególnych wspólnot, które „mijają się, jak statki we mgle". Według niego, wieloetniczna Brytania nie powinna być postrzegana jako zbiór wspólnot etnicznych – co było bezpośrednim odrzuceniem postulatu Parekha. Sen podkreślił również, że wielokulturowości nie powinno się utożsamiać z dawaniem prymatu dyktatom tradycyjnej kultury oraz przypisywaniu ludziom sztywnej tożsamości wspólnotowej. Sposób, w jaki brytyjskie władze zinterpretowały wielokulturowość – utożsamiając ją z promocją różnorodności, uznawanej za samoistną wartość, a nie instrument swobodnego, rozumowego decydowania o swojej przynależności kulturowej – podważył wolność jednostki. Sen uznał również, że władze brytyjskie są odpowiedzialne za osłabienie społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ umniejszyły rolę tożsamości politycznych i społecznych na rzecz religijnych: „Brytyjski muzułmanin nie jest zapraszany do działania w ramach społeczeństwa obywatelskiego ani na arenie politycznej (...) Jego brytyjska tożsamość musi być filtrowana przez jego wspólnotę. (...) Zamiast promować istotę integracji, polityka ta sprawiła, że muzułmanie zaczęli się postrzegać jako częściowo odizolowani". Swoje poglądy na wielokulturowość Sen wyłożył w opublikowanej w 2006 r. książce *Identity and Violence. Illusion of Destiny*, W.W. Norton, New York 2006.

w rezultacie społeczeństwo brytyjskie uległo segregacji twardej (przestrzennej) i miękkiej (interakcyjnej). Aby temu przeciwdziałać, Phillips zaproponował nową koncepcję integracji, która miała zrywać z polityką wielokulturowości pod hasłem „wszystko jest dozwolone", a przy tym odróżniać się od „nietolerancyjnej, opresyjnej uniformizacji".

Wtórując swemu przewodniczącemu, Komisja Równości Rasowej uznała, że nadszedł czas, by zadać pytanie, czy „historyczna polityka wielokulturowości doprowadziła do powstania bardziej zintegrowanego społeczeństwa, czy też raczej bardziej spolaryzowanych wspólnot" i na swojej stronie internetowej zamieściła obszerne porównanie między ideologią wielokulturowości a ideologią integracji. Można uznać, że najwyraźniejszym przejawem odrzucenia tej pierwszej był sposób, w jaki scharakteryzowano jej założenia: miała ona wzmacniać tożsamość grupową kosztem tożsamości wspólnej, wynikającej z uczestnictwa w szerszym społeczeństwie; zmuszać społeczeństwo do akomodacji innych kultur i wierzeń bez oczekiwania na wzajemność; posługiwać się zamkniętą, esencjonalistyczną koncepcją grupy, tradycji i przynależności etnicznej; wpływać na konstrukcję polityki społecznej w taki sposób, aby interesy członków grupy były definiowane przede wszystkim przez pryzmat ich członkostwa w owej grupie; wzmacniać pozycję organizacji, reprezentujących wspólnoty, a nieposiadających demokratycznego mandatu, co wynikało również ze wspierania aktywności politycznej, opartej na tożsamości oraz skutkować brakiem uczestnictwa członków grupy mniejszościowej w powszechnych, demokratycznych procedurach podejmowania decyzji.

Nowa koncepcja integracji – niekiedy określana przez Komisję jako „wielokulturowość dla dorosłych" – miała się opierać na trzech filarach:

- równości, czemu miała sprzyjać polityka przeciwdziałania wykluczeniu i rewitalizacji;
- interakcjach, głównie za pośrednictwem sportu, obozów letnich i szkoły;
- uczestnictwie, między innymi większej partycypacji mniejszości etnicznych w polityce: zwiększeniu liczby parlamentarzystów z mniejszości etnicznych z 15 do 50[39].

[39] Nowa koncepcja integracji została rozwinięta w podsumowującym działalność Komisji raporcie, zatytułowanym *A lot done, a lot to do. Our vision of integrated Britain*, September 2007, dostępne na stronie: http://www.equalityhumanrights.com/Documents/Race/General%20advice%20and%20information/A%20lot%20done,%20a%20lot%20to%20do%20-%20Our%20vision%20for%20an%20integrated%20Britain.pdf.

Jak stwierdził Phillips, „Potrzebujemy integracji, która nas zwiąże, nie zabijając naszej różnorodności. Musimy stać się narodem wielu kolorów, które wspólnie tworzą tęczę". Jej istotnym elementem miało być odnowione poczucie brytyjskości. Również w tym punkcie Komisja i jej przewodniczący zajęli stanowisko przeciwne do Komisji Parekha, uznając, że kryzysowi projektu integracyjnego można zaradzić, przypominając ludziom, co oznacza być Brytyjczykiem. Brytyjskość miała zostać skonstruowana wokół wartości liberalnych (przywiązanie do demokracji, wolność słowa, swoboda postępowania) i narodowych (wspólna tradycja, język) oraz oparta na ściślejszym rozróżnieniu między strefą publiczną a prywatną („bez względu na to, co robimy *w domu*, zgadzamy się wzajemnie szanować w codziennych kontaktach", „hołdujemy indywidualistycznym postawom, a nawet ekscentrycznym stylom życia *w naszym życiu prywatnym* [podkreślenie – R.W.]"[40]. Do ożywienia dyskusji na temat brytyjskiej tożsamości narodowej przyczyniła się publikacja raportu z badań, przeprowadzonych na zlecenie Komisji, zatytułowanego *Czym jest brytyjskość?*[41]. Wyniki badania, które miało służyć „lepsze-

[40] Propozycje Phillipsa przypominały te, które zostały przedstawione w broszurze, napisanej przez Bernarda Cricka – wówczas współpracownika ministra spraw wewnętrznych Davida Blunketta – zatytułowanej *Life in United Kingdom: a Journey to Citizenship* (*Życie w Zjednoczonym Królestwie: Podróż ku Obywatelstwu*). „Bycie Brytyjczykiem oznacza, że respektujemy prawo, demokratyczną strukturę polityczną i że nasza lojalność leży po stronie państwa (symbolizowanego przez Koronę), w zamian za jego ochronę. Być Brytyjczykiem oznacza szacunek dla tych nadrzędnych, specyficznych instytucji, wartości i wierzeń, które łączą nas wszystkich, różne narody i kultury, w pokoju i ładzie prawnym. Jesteśmy wszyscy poddani prawom Ziemi, do których również należą prawa człowieka i regulacje, dotyczące równości, więc nasze zróżnicowane praktyki muszą mieścić się w tych ramach prawnych. Bycie Brytyjczykiem nie oznacza asymilacji do wspólnej kultury tak, że oryginalne tożsamości są tracone; asymilacja do tego stopnia nie przydarzyła się w końcu większości ludziom w Walii i Szkocji, ani historycznie Irlandyczkom czy Żydom, ani nawet mniejszym wspólnotom. Nie ma powodu, by taka utrata tożsamości miała się zdarzyć imigrantom z nowego Commonwealthu czy skądkolwiek indziej". Broszura stanowi rodzaj podręcznika dla osób, ubiegających się o prawo stałego pobytu w Wielkiej Brytanii. W listopadzie 2004 r. rozpoczęto bowiem wprowadzanie procedury egzaminacyjnej dla imigrantów.

[41] Badanym osobom brytyjskość kojarzyła się z: geografią (Wyspy Brytyjskie, specyficzne cechy topograficzne, takie jak szkockie wyżyny i jeziora, walijskie doliny i wzgórza); symbolami narodowymi (tu wymieniano Union Jack i rodzinę królewską); pewnymi wartościami i postawami (respektowanie praw człowieka i wolności, szacunek dla rządów prawa, sprawiedliwość, tolerancja i szacunek dla innych, rezerwa i duma, ale również pijaństwo, chuligaństwo i szpanerstwo); specyficznymi nawykami i zachowaniami kulturowymi (umiejętność stania w kolejce (sic!), oglądanie meczów piłki nożnej, krykieta i rugby; „tradycyjna" dieta: ryba z frytkami, angielskie śniadanie, herbata z mlekiem, kanapki z ogórkiem, rostbef i piwo oraz curry); osiągnięciami politycznymi,

mu zrozumieniu procesu integracji i roli, jaką powinna w nim odgrywać brytyjskość", potwierdziły bowiem tezę o rozmyciu i rozdrobnieniu brytyjskiej tożsamości narodowej[42].

1.2.4. Nowy integracjonizm?

Na początku 2006 roku rząd, reprezentowany przez Gordona Browna, desygnowanego na następcę Tony'ego Blaira, zaczął sygnalizować konieczność wypracowania nowej koncepcji brytyjskości. Zadaniem tym obarczono utworzoną w czerwcu tego roku Komisję Integracji i Spójności Społecznej. Powołując ją, Ruth Kelly, minister ds. wspólnot, ponownie podkreśliła, że Wielka Brytania pożegnała okres zgody co do wartości wielokulturowości, do czego w niemałym stopniu przyczyniły się ataki z 11 września 2001 roku i 7 lipca roku 2005. „Czujemy, że naszą szansą może być wycofanie się z trendu, prowadzącego do społeczeństwa zdefiniowanego w kategoriach konkurujących, odrębnych tożsamości grupowych, i pójście w kierunku o wiele większego poczucia wspólnej przyszłości i wzajemnej zależności". Kelly ostro zakreśliła granice dostosowania się ze strony władz brytyjskich: „nasze idee i polityka nie powinny być oparte na specjalnym traktowaniu mniejszości etnicznych czy wspólnot religijnych", gdyż nie sprzyja to spójności społecznej. Zaznaczyła również, że społeczeństwo musi odzyskać pewność siebie, by móc się przeciwstawić żądaniom niektórych wspólnot: „Uważam, że nawet w ramach wzajemnej tolerancji istnieją reguły, na temat których się nie negocjuje i które muszą być uznane przez wszystkie grupy, zarówno nowo przybyłe, jak i miejscowe. Musimy jasno i bez ogródek powiedzieć, że oczekujemy, iż będą one podzielane i przestrzegane przez wszystkich

---

technologicznymi, gospodarczymi, kulturowymi i sportowymi; językiem, przy czym badani wskazywali na „typowo brytyjską" różnorodność akcentów; oraz z obywatelstwem, przy czym Szkotom, Walijczykom i większości osób, należących do mniejszości etnicznych, obywatelstwo kojarzyło się głównie z posiadaniem paszportu. W badaniu wykorzystano podejście fokusowe oraz metodę kojarzenia słów i uzupełniania zdań. Wzięło w nim udział 99 osób w różnym wieku i o różnym pochodzeniu etnicznym. Zob. *Citizenship and belonging: what is Britishness, a Research Report*, ETHNOS Research and Consultancy for the Commission for Racial Equality, 2005.

[42] Zob. T. Phillips, *The debate about how we create our path to integration starts here*, Speech at the launch of the CRE's good race relations guide, 12 July 2005; After 7/7: Sleepwalking into segregation, Speech given at Manchester Council for Community Relations, 22, September 2005, dostępne na stronie: http://www.cre.gov.uk/Default.aspx.LocID-0hgnew07r.RefLocID-0hg00900c001001.Lang-EN.htm.

ludzi, którzy tu żyją"[43]. Ogłoszony rok później raport Komisji, zatytułowany *Nasza wspólna przyszłość* (*Our shared future*), przedstawiał nową brytyjską koncepcję integracji[44]. Składała się ona z kilku powiązanych ze sobą elementów.

Po pierwsze, rozdzielono koncepcję spójności i integracji na poziomie pojęciowym, uznając, że spójność to proces, który musi zachodzić we wszystkich wspólnotach, by umożliwić ludziom wspólne życie, zaś integracja to proces wzajemnego dostosowania nowych przybyszów i społeczeństwa przyjmującego; zarazem jednak podkreślono, że przenikają się one na poziomie empirycznym, w związku z czym należy wypracować koncepcję „spójnego i zintegrowanego społeczeństwa", w którym:

- istnieje jasno zdefiniowane i szeroko podzielane poczucie współuczestnictwa w życiu społecznym różnych jednostek i wspólnot oraz świadomość ich praw i obowiązków: ludzie wiedzą, czego inni od nich oczekują i czego mogą oczekiwać od innych;
- ludzie, pochodzący z różnych środowisk, mają podobne szanse życiowe, dostęp do usług oraz są równo traktowani;
- ludzie wierzą, że instytucje lokalne będą uczciwie rozsądzać różne interesy oraz ufają, że znajdują się one pod publiczną kontrolą;
- uznawany jest wkład zarówno tych, którzy niedawno przybyli, jak i tych, którzy już wykształcili w sobie głębokie przywiązanie do nowego miejsca zamieszkania;

---

[43] R. Kelly, *Launch of the Commission on Integration and Cohesion*, 24 August 2006, transkrypt przemówienia dostępny na stronie: http://www.communities.gov.uk/speeches/corporate/commission-integration-cohesion.

[44] Komisja została powołana 24 sierpnia 2006 r. Na jej czele stanął Darra Singh (członek rady miejskiej w Ealing), a w skład weszli: Decima Francis, Ebrahim Adia, Ed Cox, Frank Hont, Hamza Vayani, Harriet Crabtree, Leonie McCarthy, Michael Keith, Nargis Khan, Ramesh Kallidai, Sam Tedcastle, Steve Douglas, Steve Jordan. Komisja zorganizowała m.in. 30 okrągłych stołów oraz wizyty we wszystkich regionach Wielkiej Brytanii, w celu sprecyzowania dobrych praktyk. Przeprowadziła również wywiady z głównymi aktorami w kluczowych organizacjach i instytucjach (2000 osób z samorządów oraz reprezentanci grup wyznaniowych i międzywyznaniowych, osoby, zajmujące się stosunkami rasowymi i równością, reprezentanci stowarzyszeń mieszkaniowych, pracodawców i związków zawodowych, pracownicy policji i agencji prawniczych, organizacji opiekuńczych oraz sektora służby zdrowia, grup i organizacji kobiecych, organizacji pozarządowych i dobroczynnych, reprezentanci azylantów, uchodźców oraz nowych imigrantów). Ponadto przeprowadzono przesłuchania w szkołach. Komisja rozesłała także 10 tys. pocztówek informacyjnych, uzyskała 600 odpowiedzi na pisemne prośby o konsultacje oraz 159 odpowiedzi na forum internetowym. Konsultacje społeczne miały więc wyjątkowo szeroki charakter. Raport został opublikowany 14 czerwca 2007 i jest dostępny na stronie: www.integrationandcohesion.org.uk/Our_final_report.aspx.

– istnieją silne i pozytywne stosunki między ludźmi, pochodzącymi z różnych środowisk; w pracy, szkole i w sąsiedztwie.

Po drugie, odstąpiono od utożsamienia integracji z walką z nierównościami i dyskryminacją. Integracja i spójność miały skutkować wytworzeniem pozytywnej, konkretnej tożsamości obywatelskiej. Położono nacisk na konieczność wypracowania jaśniejszej definicji brytyjskości, nie tylko jako koncepcji filozoficznej, lecz przede wszystkim politycznej i praktycznej oraz na konieczność jej celebrowania.

Po trzecie, jasno rozdzielono kompetencje rządu centralnego i władz lokalnych. Rząd miał się zająć ustaleniem odgórnych ram polityki spójności i integracji oraz dopilnowaniem, by przybrały one stabilny i całościowy charakter – główne ostrze krytyki wobec dotychczasowej polityki rządu sprowadzało się do tego, że działał on, reagując na pojawiające się kryzysy oraz roszczenia poszczególnych wspólnot. Równocześnie jednak Komisja sprzeciwiła się wypracowywaniu odgórnych recept, podkreślając, że spójność jest wytwarzana na poziomie lokalnym, przez lokalnych partnerów oraz że „procesy wzrostu spójności i integracji dokonują się łatwiej, kiedy transformacja zachodzi od wewnątrz". Zadaniem władz lokalnych jest rozpoznawanie możliwości nawiązywania kontaktów międzykulturowych i międzywyznaniowych na przykład za pomocą projektów interakcyjnych, takich jak sponsorowane z pieniędzy publicznych Tygodnie Wspólnotowe (*Community Week*) lub działań, podejmowanych w obrębie szkół. Reasumując, tworzenie spójności miało leżeć w gestii podmiotów lokalnych, jednak poszczególne działania miały zostać włączone w reżim krajowy.

Po czwarte, zalecając całościowe podejście do problemu integracji i spójności społecznej, Komisja przyznała, że przyczyną podjęcia debaty nad wielokulturowością były problematyczne stosunki ze wspólnotami muzułmańskimi. W raporcie widoczne jest poszerzenie dyskursu integracyjnego o kwestie związane z religią. Uznano między innymi, że spójne społeczeństwo powinno akomodować różnicę kulturowe, rasowe i religijne oraz dążyć do wypracowania takiej koncepcji świeckości, która pozwoli uwzględnić religie w sferze publicznej. Władzom publicznym zalecono współpracę ze wspólnotami wyznaniowymi oraz walkę z mitami i dezinformacją. Komisja kilkakrotnie bezpośrednio odniosła się do doświadczeń „młodych brytyjskich muzułmanów" oraz „wspólnoty brytyjskich muzułmanów, żyjącej w poczuciu ataku i okrążenia", będących – według niej – rezultatem zewnętrznej presji, wykluczenia ekonomicznego, rasizmu, stygmatyzowania w mediach oraz łączenia islamu z terroryzmem. Przyznała również, że istniejące napięcia, zwłaszcza

frustracja części muzułmańskiej młodzieży, są potęgowane przez wydarzenia międzynarodowe, zwłaszcza przez brytyjską politykę zagraniczną, co było krytyczną aluzją pod adresem Tony'ego Blaira i jego decyzji o zaangażowaniu Wielkiej Brytanii w wojnę w Iraku.

Po piąte, Komisja opowiedziała się za podjęciem konkretnych działań integracyjnych w stosunku do mniejszości etnicznych i religijnych, proponując między innymi:

- podjęcie przez Komisję Wyborczą, w porozumieniu z Komisją Równości i Praw Człowieka, negocjacji z partiami politycznymi, w celu skłonienia ich do zwiększenia reprezentacji mniejszości na listach wyborczych;
- nałożenie na wielkie przedsiębiorstwa obowiązku udzielania dodatkowych trzech dni płatnego urlopu w roku, które pracownik może przeznaczyć na przykład na praktyki religijne. Posunięcie to miało zaspokoić roszczenia mniejszości religijnych, domagających się uwzględnienia ich świąt w państwowym kalendarzu. Komisja uznała również, że pracodawcy powinni organizować lekcje angielskiego dla pracowników;
- stworzenie nowego święta narodowego, celebrującego spójność narodu brytyjskiego (*Community Day*);
- wzmocnienie symbolicznego wydźwięku ceremonii nadawania obywatelstwa oraz organizowanie takich ceremonii dla młodzieży szkolnej;
- rozciągnięcie większej kontroli nad treściami nauczania, przekazywanymi w ramach edukacji religijnej przez szkoły wyznaniowe[45];
- zmniejszenie liczby tłumaczeń dokumentów dla imigrantów, gdyż odbiera im to motywację do nauki języka angielskiego;
- utworzenie organu, mającego się zajmować akomodacją nowo przybyłych imigrantów.

Ponieważ od opublikowania raportu minęło niewiele czasu, trudno oceniać stopień realizacji jego zaleceń (podsumowanie pierwszego roku działalności Komisji odbyło się w czerwcu 2008 roku). Niewątpliwie

[45] W 2006 r. jeden z nauczycieli, pracujących w sponsorowanej przez Arabię Saudyjską londyńskiej szkole King Fahd Academy, oskarżył jej dyrekcję o rasizm, oświadczając, iż na lekcjach używane są podręczniki, przedstawiające żydów jako małpy. Został zwolniony z pracy, jednak w kwietniu 2008 r. sąd pracy przyznał mu odszkodowanie w wysokości 70 tys. funtów. Składając oświadczenie, nauczyciel stwierdził, że uczniowie „zachowywali się, jakby nie żyli w Londynie", a sama szkoła była raczej podporządkowana władzom Arabii Saudyjskiej, niż Wielkiej Brytanii. Zob. A. Frean, *Teacher accuses Islamic school of racism*, „The Times", April 15, 2008, dostępne na stronie: http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/education/article3746920.ece.

władze brytyjskie podjęły bardziej energiczne działania, zmierzające do wzmocnienia brytyjskiej tożsamości narodowej na poziomie szkół, do czego zachęcał raport, opracowany przez Keitha Ajegbo na zamówienie departamentu edukacji. Ajegbo uznał, że w programie szkolnym kwestie brytyjskiej tożsamości narodowej oraz historii zajmują zbyt mało miejsca i zalecił poszerzenie programu edukacji obywatelskiej – realizowanego od 2002 roku – o kwestie wolności słowa, rządów prawa, wzajemnej tolerancji i poszanowania równości. Propozycje te zostały wprowadzone pod postacią tematu „Tożsamość i różnorodność: wspólne życie w Zjednoczonym Królestwie", obowiązkowego dla uczniów szkół ponadpodstawowych[46]. Zapowiedziano również stworzenie możliwości zdawania matury z tego przedmiotu, zorganizowanie ogólnokrajowego tygodnia debat, obchodów i lokalnych projektów, skoncentrowanych wokół pytania „Kim jesteśmy?" oraz wspieranie kontaktów między szkołami z różnych środowisk etnicznych, kulturowych, społecznych i religijnych, aby „dzieci mogły się spotykać i wspólnie pracować".

Ponadto władze brytyjskie uznały, że podstawowym medium integracji oraz spoiwem wspólnoty narodowej jest język. W grudniu 2007 roku, podtrzymując wcześniejsze stanowisko Ruth Kelly, iż łatwy dostęp do tłumaczeń zniechęca imigrantów do nauki języka angielskiego i nie sprzyja integracji, minister ds. wspólnot i samorządów Hazel Blears wydała polecenie, by rady miejskie i instytucje publiczne przestały tłumaczyć dokumenty o mniejszym znaczeniu[47].

1.3. Konwergencja modeli integracji imigrantów

Zarówno władze brytyjskie, jak i francuskie, często porównywały stosowaną przez siebie strategię integracji imigrantów z tą, która była stosowana po drugiej stronie Kanału, zazwyczaj po to, by potwierdzić wyjątkowość i skuteczność własnej. W 1989 roku francuski premier Michel Rocard stwierdził, że Francja nie będzie stosować „modeli anglo-saksońskich, które pozwalają wspólnotom zamykać się w obrębie geograficznych i kulturowych gett, co skutkuje rodzajem 'miękkiego aparthe-

[46] Miała to być tzw. czwarta ścieżka edukacji obywatelskiej: pozostałe trzy to: umiejętności obywatelskie, zaangażowanie we wspólnotę i wiedza na temat polityki.

[47] A. Grice, *Translations do not help integration, warns Kelly*, „The Independent", 11 June 2007, dostępne na stronie: http://news.independent.co.uk/uk/politics/ oraz L. Radnofsky, *Translate less, councils are told*, „The Guardian", 7 December 2007, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/.

idu'"[48]. Negatywne odniesienia wobec Wielkiej Brytanii były stałym refrenem raportów Wysokiej Rady ds. Integracji, chociaż pojawiały się najczęściej w zawoalowanej formie krytyki wobec „komunitaryzmu". W swej opinii z 2006 roku, dotyczącej porównania między różnymi modelami integracji w Europie, Rada stwierdziła na przykład, że „Wielka Brytania realizowała zupełnie inny model [niż Francja], zdecydowanie anty-asymilacjonistyczny, ale naturalnie sprzyjający utworzeniu się grup mało zainteresowanych wspólnymi wartościami". Dwukrotnie jednak – wówczas, gdy do władzy dochodziły rządy lewicowe, czyli w pierwszej połowie lat 80. i w drugiej połowie lat 90. – brytyjski model wielokulturowych stosunków rasowych stał się obiektem zainteresowania rządu francuskiego[49]. Za pierwszym razem doprowadziło to do efemerycznego pojawienia się w dyskursie publicznym retoryki „prawa do różnicy", a za drugim – do stworzenia podstaw systemu przeciwdziałania dyskryminacji (m.in. GELD). We wspomnianej opinii z 2006 roku Rada przyznała, że z brytyjskiej polityki integracji Francja mogłaby zaczerpnąć między innymi sposoby walki z dyskryminacją oraz zwiększania reprezentacji mniejszości w polityce.

Dla Brytyjczyków Francja była krajem realizującym politykę asymilacji, pobłażającym rasizmowi oraz niepotrafiącym się pogodzić z faktem zróżnicowania etnicznego, kulturowego i religijnego. Brytyjski badacz, pracujący i mieszkający we Francji, scharakteryzował panujące tam nastawienie wobec imigrantów w następujący sposób: „Ostrzegam: wjeżdżając do Francji, członkowie brytyjskich mniejszości etnicznych powinni przestawić zegarki o trzydzieści lat wstecz. Ci z was, którzy są zbyt młodzi, by pamiętać jawny rasizm z lat 70., muszą być przygotowani na szok; reszta – na powrót do przeszłości. Oto kraj, w którym obce nazwisko w CV poważnie podkopie wasze szanse dostania pracy; gdzie właściciele domów nadal domagają się od agentów nieruchomości szukania białych najemców; gdzie cukiernie sprzedają ciastka w czekoladzie, znane jako 'murzyńskie główki' i którego mieszkańcy przepraszają, że ich słaby angielski jest 'nieco murzyński'; gdzie w telewizji pokazują się tylko biali – poza pełnymi stereotypów dokumentami o „les Islamistes"; gdzie w szykownych białych dzielnicach afrykańskie i azjatyckie

[48] M. Rocard, wywiad dla „Le Monde", 7 Decembre 1989, s. 13, [cyt.za:] N. Green, *Le Melting-Pot: made in America, produced in France*, „Journal of American History", Vol. 86, No. 3, s. 1188–1208 (1198).

[49] Christophe Bertossi określił te okresy zainteresowania modelem brytyjskim jako „godziny liberalizmu".

kobiety odprowadzają do szkoły drogo ubrane białe dzieci”[50]. Poczucie wyższości rozwiązań brytyjskich w kwestiach wyznaniowych przebijało z wypowiedzi minister Fiony Mactaggart z grudnia 2003 roku: „We Francji od dawna trwa konflikt, zarówno w obrębie państwowego systemu edukacyjnego, jak i na poziomie narodowym, dotyczący symboli oraz roli religii w świeckim społeczeństwie. Tę debatę my odbyliśmy dawno temu i dzięki naszej bardzo odmiennej tradycji oraz subtelności, którą się charakteryzują przedstawiciele wszystkich wyznań, byliśmy w stanie znaleźć w ramach naszej kultury pozbawiony kontrowersji sposób celebrowania różnorodności”[51].

Jednakże w ostatecznym rozrachunku władze francuskie w dużej mierze podtrzymały i wzmocniły swe poparcie dla dotychczasowego modelu integracji, natomiast władze brytyjskie zostały zmuszone do wycofania się z niektórych ideologicznych założeń swojego modelu oraz do podjęcia wysiłku jego przekonstruowania. W 2006 roku francuska Wysoka Rada ds. Integracji mogła z satysfakcją stwierdzić, że „Przemiany, zachodzące w Wielkiej Brytanii, sprawiają, że państwo to z zainteresowaniem rozważa przykład francuski, zwłaszcza w kwestii integracji wspólnot muzułmańskich (…). Mający miejsce pod koniec lat 90. napływ osób, domagających się azylu oraz zamachy terrorystyczne w Nowym Jorku i Londynie brutalnie uzmysłowiły ryzyko, jakie niesie ten model oraz skłoniły do zaostrzenia kursu wobec islamu. W tym kontekście, nastawiona na wspieranie różnorodności i oparta na systemie *comptage ethnique* polityka „akcji pozytywnej”, realizowana przez laburzystowski rząd, być może osiągnęła swoje granice. (...) Po okresie ożywionej krytyki, nastąpiło nowe zainteresowanie francuską polityką integracji, ustawą, zakazującą noszenia oznak religijnych oraz funkcjonowaniem instytucji, takich jak HALDE i HCI”[52]. Rzeczywiście, wśród załączników do raportu Komisji ds. Integracji i Spójności Społecznej znalazło się obszerne sprawozdanie, dotyczące francuskiej polityki rewitalizacji miast, zaś organizacja Runnymede Trust zamówiła u francuskiego socjologa Christopha Bertossiego raport na temat francuskiej polityki integracji[53].

---

[50] G. Murray, *France: the riots and the Republic*, „Race&Class”, Vol. 47, No. 4, s. 26.

[51] F. Mactaggart, *Expression Of Religious Freedom Is a Core British Belief, Home Office Press Release*, 18 December 2003, dostępne na stronie: http://press.homeoffice.gov.uk/press-releases/Expression_Of_Religious_Freedom_?version=1.

[52] Haut Conseil à l’Intégration, Analyse comparative de differents modeles d’integration en Europe, Avis à Monsieur le Premier ministre, Décembre 2006, dostępne na stronie: http://www.hci.gouv.fr/article.php3?id_article=100.

[53] Ch. Bertossi, *Distant Neighbours…*

Model wielokulturowych stosunków rasowych nie został bynajmniej całkowicie odrzucony, jednakże większy nacisk położono na konieczność zachowania spójności społecznej oraz zbudowania silnej tożsamości narodowej. Sygnałem zwrotu w polityce integracji było również zerwanie z odniesieniem do multikulturalizmu amerykańskiego, który dotychczas stanowił inspirujący wzorzec dla projektów brytyjskiej polityki antydyskryminacyjnej. Zostało to silnie zaakcentowane przez Trevora Phillipsa w 2005 roku. Według przewodniczącego CRE, przykład reakcji władz amerykańskich na wydarzenia w Nowym Orleanie, gdzie wiele szkód spowodował huragan „Katrina", dowiódł, że społeczeństwo amerykańskie jest głęboko podzielone, wręcz zgettoizowane, co wynika z faktu, że samo wprowadzenie ustawodawstwa antydyskryminacyjnego nie wystarczy – potrzebna jest również aktywna polityka integracji.

Przede wszystkim jednak władze brytyjskie, w ślad za francuskimi, uznały, że istnieje rdzeń nienegocjowalnych wartości, który stanowi granicę ustępliwości wobec żądań muzułmańskich[54]. Zakwestionowana została skuteczność polityki uznania jako instrumentu integracji muzułmanów. Okazało się bowiem, że zastosowanie logiki uznania grupowych praw kulturowych do żądań religijnych może prowadzić do podważenia liberalnych zasad, a nawet liberalnych reguł gry. Niektórzy badacze, jak na przykład Tariq Modood, byli i pozostają przekonani, że żądania muzułmańskie nie stanowią większego zagrożenia, a sposób ich wysuwania wobec państwa liberalnego nie różni się od innych żądań uznania różnorodności kulturowej[55], jednakże główny rzecznik polityki uznania, Charles Taylor, uważał, że islam trzeba z niej wykluczyć, ponieważ w przypadku „głównego nurtu islamu nie można mówić o odseparowaniu polityki i religii". Taylorowi można zarzucić posługiwanie się esencjonalistyczną koncepcją islamu, ponadto, chociaż zauważył problem, jaki dla polityki uznania stanowi islam, źle rozpoznał jego źródło. Głównej trudności nie stanowi bowiem podejście muzułmanów do polityki czy demokracji, lecz stanowisko niektórych z nich w kwestii obyczajowości i równouprawnienia kobiet. Muzułmanie wyłonili się jako jedna z grup wielokulturowego społeczeństwa na fali realizowania polityki uznania i emancypacji, jednakże gdy polityka ta próbowała objąć żądania religijne, zderzające się z imperatywem emancypacji, okazało się, że ma ona swe ograniczenia. Według Bikhu Parekha „stosunek muzułmanów do polityki wielokultu-

[54] Zob. cytowane powyżej wypowiedzi Ruth Kelly.

[55] Zob. np. T. Modood, *Muslims and Politics of Difference*, „Political Quarterly", Vol. 74, No. 1, 2003, s. 100–116 oraz T. Modood, F. Ahmad, *British Muslims and Multiculturalism*, „Theory, Culture&Society", Vol. 24, No. 2, 2007, s. 187–213.

rowości jest niejednoznaczny. Z jednej strony przyjmują ją z zadowoleniem, ponieważ zapewnia im ona wolność podtrzymywania tożsamości religijnej i zaznajamia innych z ich wierzeniami. Z drugiej strony, odrzucają go, ponieważ neguje ich wyższość i wystawia ich samych oraz ich dzieci na oddziaływanie innych kultur religijnych i świeckich"[56].

Dobrą ilustracją opisanego mechanizmu jest kwestia noszenia ubiorów religijnych w szkole. Zarówno Francja, jak i Wielka Brytania, za jedną z podstawowych zasad uznają równość kobiet i mężczyzn. Władze francuskie od początku – i, trzeba to zaznaczyć, nieco histerycznie – obstawały za zakazem noszenia chust muzułmańskich w szkole, gdyż uznały, że są one symbolem nierównego statusu kobiet oraz próbą kontrolowania ich zachowania przez patriarchalną, nieoświeconą kulturę. Mimo protestów wielu organizacji i pogardliwego niedowierzania, z jakim podeszli do tej kwestii brytyjscy politycy i badacze, państwo francuskie wprowadziło zakaz manifestowania przekonań religijnych w szkole, nie tylko w oparciu o zasadę *laïcité*, ale również ze względu na *mixité* – równość między kobietami a mężczyznami. W Wielkiej Brytanii konflikty wokół noszenia chust w szkołach były niewielkie. Władze brytyjskie zaakceptowały fakt noszenia chust jako elementu „kultury" niektórych dziewczynek, pochodzących z rodzin imigranckich, nie wnikając w religijne uzasadnienia tej praktyki. Ów leseferyzm państwa, polegający na nieingerencji w manifestowanie tożsamości, jaką przypisywały sobie niektóre uczennice, był jednym z powodów eskalacji muzułmańskich żądań. Organizacje fundamentalistyczne wykorzystały ustępliwość władz brytyjskich, by promować tezy o konieczności kontrolowania seksualności kobiet. W sprawie Shabiny Begum działacze *Hizb ut-Tahrir* argumentowali, że noszenie hidżabu nie wystarcza, gdyż jedynie dżilbab zakrywa kształty kobiecego ciała. W Wielkiej Brytanii nie miała miejsca „afera o chusty", lecz rozegrała się tam „afera o nikab", zasłaniający twarz kobiety i – wbrew argumentom, przytaczanym przez jego zwolenników – skutecznie ograniczający uczestnictwo zasłoniętych kobiet w życiu społecznym oraz utrudniający im korzystanie z liberalnej wolności.

Kryterium oceny prawomocności żądań uznania kulturowego zaproponowała filozof polityki Nancy Fraser. W swym eseju, zatytułowanym *Sprawiedliwość społeczna w epoce polityki tożsamości* tłumaczy ona, że równość uczestnictwa przejawia się na dwóch poziomach: międzygrupowym, gdzie „dostarcza standardów oceny wpływu zinstutucjonalizowanych wzorców wartości kulturowej na pozycję, jaką *mniejszości* zajmują

[56] Ch. Taylor, B. Parekh, *Does Islam Threaten Democracy*?, dostępne na stronie: http://ec.europa.eu/research/social-sciences/pdf/michalski_101003_parekh.pdf.

wobec *większości*" oraz wewnątrzgrupowym, „gdzie służy do oceny *wewnętrznych efektów praktyk mniejszości*, dla których owa mniejszość domaga się uznania". Wszystkie żądania uznania kulturowego praktyk mniejszości muszą spełniać ów podwójny warunek, to znaczy udowodnić, że „komunitaryzm większości" uniemożliwia im równe uczestnictwo w społeczeństwie, a po drugie – dowieść, że dane praktyki nie odbierają swobody uczestnictwa jednostkom (należącym lub nienależącym do grupy). Żądanie uznania prawa do noszenia chust z łatwością spełnia pierwszy warunek – przynajmniej we Francji – jednakże to, czy spełnia drugi, pozostaje kwestią kontrowersyjną[57]. Fraser uznała wprawdzie, że władze francuskie powinny zrezygnować z uznawania chusty za symbol tożsamości muzułmańskiej i zacząć traktować ją jako symbol szeroko rozumianej, nowoczesnej, podlegającej przekształceniom tożsamości kulturowej. Wówczas pozwolenie na jej noszenie w szkołach mogłoby mieć wymiar emancypacyjny. We wcześniejszej wersji tego eseju, zastanawiając się nad przypadkami uzasadnionej odmowy uznania, Fraser zauważyła, że „nie jest niesprawiedliwy brak poszanowania wierzeń kreacjonistycznych, nawet jeśli jego rezultatem może być utrudnienie równego uczestnictwa kreacjonistów w specyficznych praktykach społecznych, takich jak decyzje, dotyczące alokacji funduszy badawczych lub treści programów szkolnych, gdzie ich wierzenia są sprzeczne ze znaczeniem praktyki, ale niesprawiedliwe jest instytucjonalizowanie takiego braku szacunku w innych kontekstach, takich jak dostęp do opieki zdrowotnej. Powód jest taki, jak przypuszczam, że równość tożsamości, opartych na wierzeniach kreacjonistycznych, podkopałaby samo znaczenie naukowego uczestnictwa i jego praktykę, ale nie miałaby tak niszczycielskich skutków dla korzystania z opieki zdrowotnej"[58]. Wydaje się jednakże, iż trudność stosowania owego deontologicznego kryterium, tkwi w ocenie potencjału emancypacyjnego danej praktyki religijnej.

Francis Fukuyama w charakterystyczny dla siebie, generalizujący sposób stwierdził, że „w takich krajach, jak Holandia i Wielka Bryta-

---

[57] N. Fraser, *Sprawiedliwość społeczna w epoce polityki tożsamości*: *redystrybucja, uznanie, uczestnictwo*, [w:] N. Fraser, A. Honneth, *Redystrybucja czy uznanie. Debata polityczno-filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, podrozdział: *Uzasadnianie roszczeń, dotyczących uznania*, s. 51–55. Por. S. Łodziński, *Filozofia i praktyka „praw" mniejszości narodowych* (*etnicznych*), „Kultura i społeczeństwo", Tom I, 2003, s. 159–168.

[58] N. Fraser, *Social Justice in the Age of Identity Politics*, „The Tanner Lectures on Human Values, delivered at Stanford University", April 30–May 2, 1996, dostępne na stronie: www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Fraser98.pdf.

nia, należy uznać klęskę wielokulturowego modelu, który winien być zastąpiony bardziej energicznymi działaniami na rzecz włączenia niezachodniej ludności do wspólnej, liberalnej kultury. Dawny wielokulturowy model odwoływał się do zbiorowego uznania i zbiorowych praw. (...) Liberalizmu nie da się sprowadzić do uprawnień zbiorowych, bo nie wszystkie zbiorowości wyznają liberalne wartości. Cywilizacja oświecenia, której liberalna demokracja jest dziedzicem, nie może być kulturalnie neutralna, bo dla liberalnych społeczeństw podstawową wartością jest równość i godność jednostek. Kultury, które nie akceptują tych przesłanek, nie zasługują na równe traktowanie wśród współczesnych liberalnych demokracji"[59]. Główną zmianą w brytyjskim modelu integracji imigrantów była decyzja o rezygnacji z kulturowej neutralności, prowadzącej zbyt często do wielokulturowego leseferyzmu. Władze brytyjskie przekonały się bowiem, że trudno jest podtrzymać spójność wspólnoty, której tożsamość ma być określona jedynie przez cechę wielokulturowości i w której obrębie pojawiają się jednostki i grupy wysuwające żądania podważające liberalne normy. Nie rezygnując z prób tworzenia sprawiedliwych reguł gry dla wszystkich jednostek i grup, państwo brytyjskie postanowiło zaangażować się w budowanie tożsamości narodowej, nawet jeśli miałaby ona być eklektyczna, w niemałej mierze wymyślona, a przy tym wiązać się ze stosowaniem przemocy symbolicznej wobec niektórych kultur i religii.

2. Skuteczność polityki integracji muzułmanów

Jak wspomniano powyżej, ewolucja i kryzys brytyjskiej oraz modyfikacja francuskiej polityki integracji zostały spowodowane przez pewne „widoczne" oznaki niepowodzenia dotychczasowych strategii owych krajów w tym zakresie, zwłaszcza przez zamieszki z lat 2001 i 2005 oraz zamachy terrorystyczne. Całościową ocenę skuteczności polityki integracji utrudnia jednakże procesualny charakter tego zjawiska, przede wszystkim zaś – brak odpowiednich danych, zwłaszcza w odniesieniu do Francji. Można wszakże pokusić się o próbę odpowiedzi na pytanie o skuteczność polityki integracji w dwóch podstawowych wymiarach:

[59] F. Fukuyama, *Klęska wielokulturowości*, „Gazeta Wyborcza", 3–4 lutego 2007.

instytucjonalnym i normatywnym. Integracja w wymiarze instytucjonalnym odbija się we wzroście uczestnictwa imigrantów w głównych instytucjach społeczeństwa, zaś w wymiarze normatywnym odnosi się do zmian w orientacji kulturowej imigrantów oraz ich identyfikacji.

2.1. Integracja w wymiarze instytucjonalnym: poziom uczestnictwa muzułmanów w polityce

Za odpowiedni wskaźnik integracji muzułmanów w wymiarze instytucjonalnym można uznać poziom ich uczestnictwa w życiu politycznym. Wysokie zaangażowanie w politykę może dowodzić zrozumienia procedur demokratycznej gry przez muzułmanów i ich oswojenia się z kulturą polityczną społeczeństwa przyjmującego oraz świadczyć o umiejętności wykorzystania jego formalnych i nieformalnych instytucji. Aktywność wyborcza muzułmanów, zwłaszcza na poziomie lokalnym, wskazuje na zakorzenienie imigrantów i ich potomków we wspólnocie lokalnej i narodowej, natomiast pojawienie się polityków, reprezentujących muzułmańskie interesy, może być interpretowane jako przejaw akceptacji przez społeczeństwo przyjmujące muzułmanów w sferze publicznej.

Warto również podkreślić, że aktywność polityczna jest pochodną włączenia imigrantów do wspólnoty politycznej na najbardziej podstawowym poziomie, gdyż jest uwarunkowana posiadaniem obywatelstwa. We Francji obywatelstwo posiada około połowa muzułmanów, jednakże zaledwie połowa z nich jest w wieku wyborczym. W rezultacie, udział w wyborach może brać co czwarty muzułmanin (ogółem około 1,2–1,5 miliona)[60]. W Wielkiej Brytanii obywatelstwo posiada grubo ponad 60% muzułmanów. Różnica ta wynika z odmiennej konstrukcji brytyjskiego i francuskiego prawa, regulującego nabywanie obywatelstwa. Większość imigrantów, przybywających do Wielkiej Brytanii po II wojnie światowej, była obywatelami Commonwealthu, posiadającymi prawa wyborcze. We Francji muzułmanie uzyskiwali je zwykle dopiero w drugim pokoleniu.

Humayun Ansari twierdzi, że poziom włączenia brytyjskich muzułmanów w proces podejmowania politycznych decyzji nie odbiega od poziomu charakterystycznego dla całego społeczeństwa. Badacz ten uważa, że fakt ów wynika stąd, że „coraz większa liczba muzułmanów nabiera przekonania, iż formalne instrumenty polityczne są skutecznym

[60] J. Laurence, J. Vaissy, *Integrating Islam. Political and Religious Challenges in Contemporary France*, Brookings Institution Press, Washington 2006, s. 196.

środkiem przyciągania uwagi do ich problemów, chociaż nie zawsze pozwalającym na ich rozwiązanie"[61]. Aktywność polityczna muzułmanów w Wielkiej Brytanii stale rosła od lat 60., chociaż dopiero w drugiej połowie lat 80. zaczęli oni formułować swoje żądania w kategoriach religijnych. W latach 60. 2/3 brytyjskich muzułmanów było zarejestrowanych w spisach wyborczych, zaś na początku 1991 roku znajdowało się na nich jedynie 15% wyznawców islamu z Azji Południowej. Ansari uważa, że stosunkowo niski poziom rejestracji w pierwszym pokoleniu muzułmanów wynikał z „problemów językowych, obaw przed prześladowaniem i atakami rasowymi ze strony grup prawicowych oraz kontrolą ze strony władz imigracyjnych". Podążając śladem jego argumentacji, można uznać, że bardzo wysoka frekwencja wyborcza w 1997 roku, gdy udział w głosowaniu wzięło ¾ muzułmanów, świadczy o zmniejszeniu ich problemów językowych oraz poczucia wyobcowania.

Reprezentację polityczną na poziomie lokalnym muzułmanie zaczęli budować już w połowie lat 80.: w 1985 roku Mohammad Ajeeb został pierwszym muzułmaninem na stanowisku burmistrza (w Bradford). W roku 1996 w Wielkiej Brytanii było 160 muzułmańskich radnych, zaś w roku 2001 liczba ta wzrosła do 217, przy czym zdecydowana większość z nich startowała z list laburzystów[62]. Natomiast na poziomie centralnym muzułmanie uzyskali swoich pierwszych reprezentantów dopiero w 1997 roku, gdy do Izby Gmin weszło dwóch muzułmanów z ramienia Partii Pracy. W następnym roku partia ta wprowadziła do Izby Lordów trzech lordów muzułmańskich, co było widomym znakiem symbolicznego uznania muzułmanów, lecz także pozwoliło im z większą siłą domagać się wprowadzenia ustaw antydyskryminacyjnych oraz zakazujących podżegania do nienawiści na tle religijnym[63]. W roku 2004 do tego grona dołączyła, z ramienia Partii Liberalnej, Kishwer Falkner[64], zaś wydarzeniem historycznym było przyznanie w październiku 2007 roku, z ramienia Partii Konserwatywnej, tytułu baronowej muzułmance Sayeedzie

---

[61] H. Ansari, *Muslims in Britain. Report, Minority Rights Group International*, London 2002, dostępne na stronie: http://www.minorityrights.org.

[62] H. Chapman, A. Versi, *Over 200 Muslim Councillors*, „The Muslim News", 25 May 2001, dostępne na stronie www.muslimnews.co.uk. Zob. K. Purdam, *The political identities of Muslim local councillors in Britain*, „Local Government Studies", Vol. 26, No. 1, 2000 , s. 47 – 64.

[63] Do jednego ze swych lordów, lorda Alego, muzułmanie przyznają się z najwyższą niechęcią, odkąd wyznał on publicznie, że jest homoseksualistą.

[64] First Lib Dem Muslim in Parliament, „Muslim News", 1 May 2004, dostępne na stronie: http://www.muslimnews.co.uk/index/press.php?pr=179.

Warsi[65]. W wyborach w 2005 roku wzięło udział 74 muzułmańskich kandydatów, jednak mandaty zdobyło tylko czterech z nich. W dużej mierze wynikało to z faktu, że byli oni obsadzani przez partie na „przegranych pozycjach" wyborczych, co naturalnie świadczy o ich wciąż niepewnej pozycji w świecie polityki, jednakże z drugiej strony warto zauważyć, że ważnym przejawem włączenia wyznawców islamu w życie polityczne był fakt wystawienia piętnastu muzułmańskich kandydatów na listach konserwatystów[66]. Muzułmanin, reprezentujący Wielką Brytanię w Parlamencie Europejskim, również jest członkiem Partii Konserwatywnej.

Istotnym wskaźnikiem stopnia włączenia brytyjskich muzułmanów w życie polityczne kraju jest ich polityczna asertywność. Chociaż niekiedy podejmowali oni kontrowersyjne kwestie, zazwyczaj wykorzystywali w tym celu formalne kanały wpływu politycznego[67]. Inicjatywy separatystyczne, takie jak założony w 1992 roku przez Kalima Siddiqui Parlament Muzułmański, nie zdobyły zbytniej popularności. Po roku 1989 organizacje muzułmańskie z coraz większą pewnością siebie uczestniczyły w różnorakich działaniach na poziomie lokalnym, w konsultacjach rządowych, dotyczących interesujących ich kwestii oraz przedstawiały dezyderaty podczas debat parlamentarnych. Ich działania w dużym stopniu były wspierane przez organizacje związane z Kościołem anglikańskim. Polityczną asertywność wykazują również muzułmańscy posłowie i lordowie, czego przejawem jest ich bezwzględna krytyka decyzji rządu Tony'ego Blaira o wzięciu udziału w wojnie w Iraku. W sierpniu 2006 roku trzech muzułmańskich lordów i trzech posłów oraz 38 organizacji, skupiających wyznawców islamu, wystosowało list do premiera, ostro potępiający jego sposób prowadzenia polityki zagranicznej na Bliskim Wschodzie. Posunięcie to spotkało się wprawdzie z oburzeniem ze strony rządu, jednakże równocześnie premier niemal natychmiast ogłosił swą chęć spotkania z sygnatariuszami listu, co dowodzi faktu, że zdanie muzułmanów jest w coraz większym stopniu brane pod uwagę[68].

---

[65] Pierwszym muzułmaninem w Izbie Lordów był Henry Stanley, który przeszedł na islam w 1862 r., a lordem został w 1869 r.

[66] Disaster for Muslim candidates – only four elected, „Muslim News", 6 May 2005, dostępne na stronie: http://www.muslimnews.co.uk/index/press.php?pr=202.

[67] P. Statham, *New Conflicts about Integration and Cultural Diversity in Britain: The Muslim Challenge to Race Relations*, [w:] R. Cuperus, K.A. Duffek, J. Kandel (eds.), *The Challenge of Diversity: European Social Democracy Facing Migration, Integration, and Multiculturalism*, Innsbruck, Studienverlag, 2003, s. 138 [Cyt.za:] Muslims in UK…, s. 26.

[68] Minister criticises Muslim letter, „BBC News", 12 August 2006, dostępne na stronie: http://newsvote.bbc.co.uk/mpapps/pagetools/print/news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/47871.

Pięć lat wcześniej, gdy organizacje muzułmańskie potępiły brytyjski udział w operacji zbrojnej w Afganistanie, premier bezpardonowo zerwał z nimi wszelkie kontakty.

Dużo trudniej jest ocenić aktywność polityczną francuskich muzułmanów. O wiele mniejsza ich część posiada prawa wyborcze, jednakże w liczbach bezwzględnych ich siła wyborcza jest większa niż siła wyborcza muzułmanów brytyjskich. Problemem jest jednakże niski poziom ich zaangażowania: niedawne badania CEVIPOF dowodzą, że co czwarty z nich nie jest zarejestrowany w spisie wyborczym, co może wynikać z faktu, że „francuscy muzułmanie nie widzą się w klasie politycznej". Wprawdzie niektórzy badacze, zwłaszcza Jonathan Laurence i Justin Vaissy, twierdzą, że „głos muzułmański" coraz częściej jest brany pod uwagę przez francuskich polityków, jednakże w 2004 roku w Zgromadzeniu Narodowym nie znalazł się ani jeden deputowany pochodzenia nie-europejskiego. Dwóch muzułmanów znalazło się natomiast w senacie, a trzech w Parlamencie Europejskim. Wyraźnie lepiej muzułmanie są włączeni do polityki lokalnej: badanie z 2001 roku wykazało, że około 2,4% radnych miało korzenie północnoafrykańskie, zaś w roku 2004 ze 142 tysięcy lokalnych urzędów muzułmanie obsadzili około tysiąca, co według Stephanie Giry można by uznać za „całkiem zachęcający poziom, gdyby nie fakt, że od owych przedstawicieli zazwyczaj oczekuje się prawie wyłącznie zajmowania się sprawami 'ich' wspólnoty [imigranckiej]"[69].

Opinię Giry potwierdza analiza mechanizmów włączania mniejszości etnicznych do polityki lokalnej we Francji i w Wielkiej Brytanii, przedstawiona przez francuskiego badacza Romaina Garbaye. Stwierdził on, że w obu państwach można zauważyć wzrost uczestnictwa przedstawicieli mniejszości w lokalnych strukturach władzy, jednakże proces ten w każdym z nich zachodzi w inny sposób. W Wielkiej Brytanii rozpoczął się on dużo wcześniej, przy czym aspirujący do stanowisk politycznych muzułmanie zdobywali miejsca na listach dzięki własnemu uporowi i zaangażowaniu w działalność partyjną (początkowo jedyną dostępną opcją była Partia Pracy), natomiast we Francji „etniczni" kandydaci na stanowiska byli dobierani na zasadzie personalnej przez elity partyjne. Garbaye stwierdził ponadto, że w Wielkiej Brytanii uczestnictwo mniejszości etnicznych w politycznym procesie decyzyjnym wydaje się być

[69] S. Giry, *France and Its Muslims*, „Foreign Affairs", 9 October 2006, dostępne na stronie Foreign Affairs: www.realclearpolitics.com/articles/2006/10/france_and_its_muslims1.html.

trwałe i znaczące, czego nie można powiedzieć o Francji, gdzie przedstawiciel mniejszości pełni rolę „arabskiej maskotki" (*Arabe de service*)[70].

Garbaye wyjaśniał niższy poziom uczestnictwa mniejszości etnicznych w polityce lokalnej we Francji, odwołując się do specyfiki francuskiego ustroju, w którym władza z poziomu centralnego przenika i kontroluje władzę na poziomie lokalnym, a w dodatku na obu poziomach jest bardziej scentralizowana (model „prezydencki", w przeciwstawieniu do brytyjskiego modelu „parlamentarnego"). Ponieważ wybory lokalne odbywają się co sześć lat, „przez pierwsze trzy burmistrz nie ma żadnego interesu w tym, by zabiegać o poparcie innych grup, niż jego kluczowi wyborcy". Ponadto, „ponieważ w całym [lokalnym] systemie istnieje tylko jedna osoba, dzierżąca istotną władzę, staje się zupełnie niemożliwe – i niepotrzebne – dopuszczenie do udziału w rządzeniu przedstawiciela mniejszości. Podstawową przeszkodą dla większego uczestnictwa muzułmanów w polityce jest jednakże francuska kultura polityczna, niechętnie traktująca odwoływanie się do kwestii przynależności etnicznej i religii w sferze publicznej.

Wydaje się zatem, że we Francji muzułmanie – lub szerzej, osoby pochodzenia maghrebijskiego – są gorzej zintegrowani w wymiarze instytucjonalno-politycznym, niż w Wielkiej Brytanii. Przejawem uczestnictwa muzułmanów w polityce z pewnością nie jest funkcjonowanie Francuskiej Rady Wyznania Muzułmańskiego (CFCM), której przypisano wyłącznie ograniczone kompetencje w kwestiach wyznaniowych. Warto jednakże zauważyć, że w podejściu rządu francuskiego do kwestii reprezentacji „Francuzów pochodzenia imigracyjnego" w polityce w ostatnich latach następują istotne zmiany: w 2005 roku stanowisko ministra ds. równych szans objął urodzony w Algierii Azouz Begag. Nicolas Sarkozy doprowadził również do powołania pierwszego muzułmańskiego prefekta departamentu oraz dopilnował, by w rządzie, powołanym po wyborach w 2007 roku, znalazła się osoba o korzeniach maghrebijskich – Rahida Dati, obsadzona na stanowisku minister sprawiedliwości[71].

---

[70] R. Garbaye, *Getting into local power. The politics of ethnic minorities in British and French cities,* Blackwell Publishing, Oxford 2005, s. 10–11.

[71] J. Lichfield, *Sarkozy unveils his new „rainbow" government*, „The Independent", 19 May 2007, dostępne na stronie: http://www.independent.co.uk/news/europe/sarkozy-unveils-his-new-rainbow-government-449482.html.

2.2. Integracja muzułmanów w wymiarze normatywnym

Integracja w wymiarze normatywnym dotyczy stopnia akulturacji muzułmanów, to znaczy przyswojenia sobie przez nich podstawowych norm społeczeństwa przyjmującego. Świetnego materiału, pozwalającego na porównanie stopnia integracji muzułmanów brytyjskich i francuskich, dostarczyły przekrojowe badania, wykonane przez amerykański Pew Institute w 2006 roku. Zestawienie ich wyników zostało przedstawione w poniższej tabeli.

Tabela 5.2. Poglądy brytyjskich i francuskich muzułmanów (dane w procentach odpowiedzi pozytywnych).

	Francja	**Wielka Brytania**
Uważam się przede wszystkim za muzułmanina/*obywatela swojego kraju*	46/*42*	81/*7*
Muzułmanie chcą przyjąć obyczaje kraju zamieszkania/*zachować odrębność*	78/*21*	41/*35*
Niewielu Europejczyków jest wrogo ustosunkowanych do muzułmanów	60	52
Mam pozytywny stosunek do chrześcijan/*żydów*	91/*71*	71/*32*
Bardzo niepokoję się o przyszłość muzułmanów w moim kraju	38	49
Poczucie tożsamości muzułmańskiej wśród wyznawców islamu w moim kraju wzrasta/*jest to zjawisko negatywne*	69/*38*	68/*9*
Dostrzegam konflikt między umiarkowanymi muzułmanami a fundamentalistami w moim kraju/*stoję po stronie fundamentalistów*	56/*6*	58/*15*
Nie ufam bin Ladenowi	93	68

Źródło: Kompilacja własna na podstawie badań Pew Institute z 2006 roku: „Muslims in Europe: Economic Worries Top Concerns about Religious and Cultural Identity", dostępnych na stronie: http://pewglobal.org/reports/pdf/254.pdf.[72]

Francuscy muzułmanie istotnie częściej – aż sześciokrotnie – stawiają na pierwszym miejscu tożsamość obywatela kraju zamieszkania: 42% z nich uważa się przede wszystkim za Francuzów, w porównaniu do 7%

[72] W Wielkiej Brytanii badania przeprowadzono telefonicznie na losowo dobranej próbie 902 osób z nadreprezentacją 412 muzułmanów w okresie 4–26 kwietnia 2006 r. We Francji tą samą metodą zbadano 905 osób z nadreprezentacją 400 muzułmanów w okresie 5–19 kwietnia 2006 r.

brytyjskich muzułmanów, uważających się przede wszystkim za Brytyjczyków. Wśród francuskich muzułmanów 46% określiło się przede wszystkim jako muzułmanie, natomiast wśród brytyjskich – 81%. Jest to ważki dowód na skuteczność działania instytucji, wpajających etos republikański. Większość brytyjskich muzułmanów uznaje natomiast tożsamość religijną za ważniejszą niż tożsamość polityczną obywatela państwa brytyjskiego. Przekłada się to niewątpliwie na słabsze przywiązanie do symboli i instytucji państwowych oraz może świadczyć o rozwarstwieniu lojalności brytyjskich muzułmanów. Można wszakże argumentować, że lepsza integracja muzułmanów brytyjskich w wymiarze politycznym przełożyła się na ich większą asertywność, co sprawiło, że w sposób bardziej otwarty poruszali oni kwestie bardziej kontrowersyjne niż muzułmanie we Francji (na przykład, kiedy domagali się wprowadzenia szariatu do brytyjskiego systemu prawnego).

Francuscy muzułmanie z większym niż ich współwyznawcy zza Kanału przekonaniem twierdzą, że wyznawcy islamu w ich kraju są gotowi przyjąć obyczaje, panujące w społeczeństwie przyjmującym. Świadczy to o ich generalnie większej chęci akulturacji, a może również dowodzić, iż dostrzegają oni możliwość pogodzenia wartości, reprezentowanych przez islam, z wartościami europejskimi. Mają również o wiele bardziej pozytywny stosunek do innych grup wyznaniowych – chrześcijan i żydów – niż żyjący w wielokulturowym społeczeństwie muzułmanie brytyjscy. Może to potwierdzać tezę, iż ideologia wielokulturowości, będąca fundamentem brytyjskiego modelu integracji muzułmanów, przyczyniła się do rzeczywistej separacji grup kulturowych i wyznaniowych. Francuscy muzułmanie są również spokojniejsi o swoje miejsce w społeczeństwie: częściej uważają, że stosunek „Europejczyków" do nich jest w zasadzie pozytywny i rzadziej niż muzułmanie brytyjscy obawiają się o przyszłość.

Dobrym wskaźnikiem akulturacji jest poziom poparcia dla radykalnych lub terrorystycznych organizacji. Sympatyzowanie z hasłami Al-Kaidy lub Al-Muhajiroun nie jest tym samym, co sprzeciw wobec wojny w Iraku, manifestowany za pośrednictwem oficjalnych kanałów wpływu politycznego bądź ulicznych protestów i oznacza bezwzględne odrzucenie wartości liberalnej demokracji. Wiele wskazuje na to, że wśród brytyjskich muzułmanów odsetek osób, sympatyzujących z organizacjami fundamentalistycznymi, jest istotnie wyższy niż wśród muzułmanów francuskich. Francuscy muzułmanie znacznie rzadziej przyznawali, że identyfikują się z fundamentalistami: stwierdziło tak 6% z nich, w porównaniu do 15% muzułmanów brytyjskich. Wyznawcy islamu, mieszkający

we Francji, częściej też uważali, że wzrost poczucia tożsamości muzułmańskiej jest czymś negatywnym (38% w porównaniu do 9% brytyjskich muzułmanów). Niemal wszyscy francuscy muzułmanie stwierdzili, że nie czują sympatii do bin Ladena, natomiast wśród muzułmanów brytyjskich brak sympatii do niego wyraziło jedynie 68% ankietowanych.

Wyniki badań Pew Institute zdają się potwierdzać większą skuteczność francuskiej polityki integracji muzułmanów w wymiarze kulturowym. Niedostatek akulturacji muzułmanów brytyjskich jest często uważany za przyczynę klęski brytyjskiej „filozofii integracji". Wendy Kristanasen mówi na przykład o „młodym muzułmańskim pokoleniu, które jest zarówno zintegrowane, jak i niebezpiecznie odseparowane: odseparowany stajesz się, jeśli nie czujesz się w wystarczającym stopniu Brytyjczykiem"[73]. Problem polega jednakże na tym, że jednostronna akulturacja, polegająca na wyrzeczeniu się swojej religii, w połączeniu z zamknięciem kanałów mobilności społecznej, nie musi przekładać się na lepsze włączenie do społeczeństwa. Jak zauważa francuski publicysta Guy Sorman, fakt, że „imigrant przestaje być muzułmaninem [nie oznacza], że jego integracja lub integracja jego dzieci przebiega szybciej (...). Brak łączności ze społeczeństwem, którego ofiarami są francuscy muzułmanie, wynika nie tyle z ich zakorzenienia w islamie, co z dezislamizacji; po islamie pozostaje próżnia, którą źle wypełnia kultura ulic i przedmieść". Sorman wprawdzie przejaskrawia tezę, iż Francja stoi przed problemem arabskim, którego natura jest raczej etniczna niż religijna, jednakże słusznie wskazuje na zafiksowanie francuskiej polityki integracji na muzułmanach. „Jeśli problem jest niewłaściwie nazwany, staje się niemożliwy do rozwiązania, a tak się dzieje z problemem arabskim"[74]. Władze francuskie, chociaż z malejącą pewnością siebie, negują istnienie utajonego rasizmu, zwłaszcza w policji. Obserwacje Sormana potwierdziły się jednak w czasie zamieszek w 2005 roku.

Tłem ich wybuchu była nieustająca wojna między policją a młodymi mieszkańcami podmiejskich „gett", której atmosferę znakomicie oddał Mathieu Kassovitz w swoim głośnym filmie *Nienawiść* (*La haine*) z 1995 roku i która uległa nasileniu, gdy francuska policja zaczęła realizować program „wojny z terroryzmem". Polegał on na zwiększeniu kontroli policji w dzielnicach zamieszkanych przez „imigrantów", nalotach, połączonych z przeszukiwaniami oraz częstymi, nieuzasadnionymi kon-

---

[73] W. Kristanasen, *Britain's multiculturalism falters*, „Le Monde Diplomatique", 2 November 2006, dostępne na stronie: http://mondediplo.com/2006/11/02ukmuslims.

[74] G. Sorman, *Dzieci Rifa'y. Muzułmanie i nowoczesność*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 239–256.

trolami osobistymi, zwłaszcza młodych ludzi. 27 października 2005 roku dwóch nastolatków z podparyskiego Clichy-sous-Bois zostało śmiertelnie porażonych prądem, gdy schowali się przed pościgiem policji w transformatorze. Atmosferę dodatkowo podgrzało przemówienie Nicolasa Sarkozy'ego, wygłoszone dwa dni wcześniej, w czasie jego wizyty w Argenteuil, w którym, zapowiadając walkę z przestępczością, stwierdził, że należałoby użyć odkurzacza, by usunąć „łajno". Młodzi ludzie, którzy spalili ponad 9 tysięcy samochodów i zdemolowali wiele obiektów użyteczności publicznej, nie byli zorganizowani, nie mieli przywódców, nie poruszali kwestii politycznych, przede wszystkim zaś nie odwoływali się do islamu. Mimo to niemała część komentatorów, między innymi Alan Finkielkraut, Fouad Alaoui i Charles Krautheimer, obwieściła wybuch islamskiej intifady na przedmieściach, minister pracy Gerard Larcher uznał, że przyczyną zamieszek było wynikające z poligamicznej struktury muzułmańskich rodzin zatłoczenie mieszkań w dzielnicach socjalnych, a francuski rząd zwrócił się do organizacji muzułmańskich z prośbą o mediacje. Jak zauważył rektor Meczetu Paryskiego Dalil Boubaker, chłopcy, którzy uczestniczyli w zamieszkach, „mieli na imię również Tony i Daniel, nie tylko Ali i Muhammad". Przypisanie winy za zamieszki imigrantom (podczas gdy wśród aresztowanych nastolatków tylko kilku nie miało francuskiego obywatelstwa), a następnie przyporządkowanie wszystkim przybyszom i ich potomkom tożsamości muzułmańskiej, miało funkcję porządkującą: pozwalało jednoznacznie określić źródło wszystkich problemów, drążących społeczeństwo.

Późniejsze, bardziej stonowane komentarze znanych socjologów: Michela Wieviorki, Aleca Hargreavesa, Rivy Kastoryano, Joscelyne Cesari, Catherine Withold de Wenden i Paula Silversteina wskazywały raczej na to, iż zamieszki miały charakter buntu ludzi ekonomicznie wyłączonych, pozbawionych perspektywy sukcesu[75]. Często akcentowano również zjawisko kryminalizacji biedy, połączone z opresyjnym działaniem policji na przedmieściach[76]. Paul Silverstein stwierdził, że sytuacja na przedmieściach to „postkolonialny miejski apartheid", zaś

[75] Analizy znanych socjologów, politologów i ekonomistów oraz komentarze i dyskusje, dotyczące zamieszek z 2005 r. można znaleźć na stronie http://www.riotsfrance.ssrc.org.

[76] Spiralę przemocy między zbuntowanymi nastolatkami a policją przedstawił Mathieu Kassovitz w głośnymi filmie *Nienawiść* (*La haine*), ukazującym wydarzenia tuż po zamieszkach na jednym z podparyskich przedmieść. Zob. również C.L. Schneider, *Police Power and Race Riots in Paris*, „Politics Society", Vol. 35, No. 4, 2007, s. 523–549. Por. G. Murray, *France: the riots and the Republic*, „Race&Class", Vol. 47, No. 4, 2006, s. 26–45.

zamieszki dowodzą kryzysu projektu republikańskiego, który nie spełnił swojej obietnicy równości i solidarności. Riva Kastoryano zauważyła, że „demonstranci wymachiwali dowodami osobistymi, podkreślając swoją prawowitą francuskość", natomiast Alec Hargraeves trafnie spostrzegł, że obiektem ataków były samochody – symbol ruchliwości społecznej, której odmówiono mieszkańcom przedmieść, oraz policja – postrzegana jako przedstawiciel porządku społecznego, wykluczającego pewne grupy. Zasadniczo podkreślano, że przyczyną zamieszek było wykluczenie ekonomiczne, połączone z akulturacją, tyle że nierzadko polegała ona na przyswojeniu sobie przez młodych muzułmanów norm kultury ulicznej lub wzorców zachowań rodem z amerykańskich gett. Tym, co najmocniej łączyło uczestników zamieszek, była „tożsamość dzielnic", odizolowanych społecznie, a nawet geograficznie. O rozmiarze kryzysu społecznego, wywołanego zamieszkami na jesieni 2005 roku, świadczy chociażby fakt wprowadzenia przez prezydenta Jacquesa Chiraca stanu wyjątkowego w 38 francuskich miastach.

Trzeba podkreślić, że integracja imigrantów i ich potomków w wymiarze ekonomicznym nie powiodła się ani we Francji, ani w Wielkiej Brytanii. Wielka Brytania w 2001 roku doświadczyła, podobnie jak Francja, fali zamieszek, które postawiły pod znakiem zapytania skuteczność polityki wielokulturowości. Jak zaznaczyłam powyżej, Wielka Brytania zbyt daleko przesunęła granice uznania, jednakże pozwoliło to – zwłaszcza uwzględnienie pytania o religię w spisie z 2001 roku – na diagnozę sytuacji społeczno-ekonomicznej społeczności muzułmańskich oraz na wprowadzenie konkretnych rozwiązań na poziomie lokalnym. Zespół Teda Cantle'a, który na prośbę władz Oldham, jednego z miast, w którym miały miejsce zamieszki, dokonał w 2006 roku ewaluacji wprowadzonych zmian – obejmujących między innymi rewitalizację miast, programy wymiany międzyszkolnej, zmianę programów szkolnych tak, aby ujmowały „doświadczenia dzieci afrokaraibskich i muzułmańskich" oraz wprowadzenie mniejszości etnicznych i religijnych do władz miasta – uznał, że sytuacja uległa istotnej poprawie, chociaż wiele jeszcze zostało do zrobienia[77]. Natomiast we Francji, jak zauważa Ezra Suleiman, zakaz zbierania danych na temat przynależności etnicznej i wyznawanej religii prowadzi do niespójności wypowiedzi i działań ekspertów rządowych, którzy nie wiedzą, „dlaczego jednym mniejszościom powodzi się lepiej niż innym". Jak się wydaje, władze francuskie, przeprowadziwszy

[77] Ted Cantle et al., Challenging local communities to change Oldham. Review of Community Cohesion in Oldham, The Institute of Community Cohesion, Coventry University, 30 March 2006.

stosunkowo skuteczny proces akulturacji muzułmanów, będą musiały skupić się na integracji społecznej swych wykluczonych obywateli. Próba wprowadzenia ambitnych programów polityki społecznej oraz stworzenia instytucji antydyskryminacyjnych jest niewątpliwie krokiem we właściwym kierunku, natomiast trudno stwierdzić, czy będzie ona skuteczna bez odpowiedniej diagnozy problemu. Warto również podkreślić, że część francuskich elit politycznych rozpoznaje istotę problemu, czego dowodziły próby redefinicji francuskiej polityki integracji, dokonywane przez rząd socjalistyczny w latach 1997–2002. Ówczesna minister pracy Martine Aubry, przemawiając w Zgromadzeniu Narodowym, zaapelowała: „Przestańmy wymagać od nich, żeby się zintegrowali; są już kulturowo zintegrowani. Zresztą to oni stworzyli kulturowe trendy młodzieżowe. Podzielają wartości naszego społeczeństwa, akceptują zasady życia, ale nie zdołali, lub zdołali z większymi trudnościami niż inni, zintegrować się społecznie i ekonomicznie – poprzez pracę (…). Mówienie o polityce integracji nie ma sensu i, szczerze powiedziawszy, nie dotyczy problemu. Prawdziwym rozwiązaniem jest implementacja rozwiązań politycznych, gwarantujących wszystkim równy dostęp do podstawowych praw oraz wcielających w życie konkretne działania antydyskryminacyjne”[78].

Po 2001 roku i dojściu do władzy partii prawicowych, powrócono jednakże do uprzedniego nacisku na akulturację do „wartości republikańskich”.

3. Perspektywy polityki integracji w obrębie państwa narodowego

Państwo francuskie realizowało swój cel „przerobienia muzułmanów na obywateli” za pomocą reafirmacji tożsamości narodowej. Ewolucja stosowanego w Zjednoczonym Królestwie wielokulturowego modelu integracji imigrantów również zmierza w kierunku wzmocnienia brytyjskiej tożsamości narodowej. Ramę dla integracji muzułmanów ma stanowić obdarzone wyartykułowaną tożsamością silne państwo narodowe – spójne społeczeństwo ma się zamykać w jego obrębie. Niektórzy badacze

[78] [Cyt.za:] Ch. Bertossi, *There Ain't No Black in the Republican Pact*…, s. 20.

wskazują jednak, że polityka integracyjna jest próbą kontrolowania zjawisk, nad którymi państwo ma coraz mniejszą kontrolę[79].

Procesy globalizacji oraz integracji politycznej przyczyniają się do redefinicji – jeśli nie do obalenia – koncepcji suwerenności, zakładającej, iż rząd sprawuje niepodzielną władzę nad ludnością zamieszkującą dane terytorium. Przemieszczenia dużych grup ludzi skutkują redefinicją koncepcji obywatelstwa, rozumianego jako wzajemnościowy związek prawny, łączący jednostkę z państwem[80]. Według zwolenników podejścia transnarodowego – Seyli Benhabib, Yasemin N. Soysal, Rainera Baubocka czy Thomasa Faista – obywatelstwo, chociaż nadal stanowi istotną płaszczyznę identyfikacji oraz decyduje o przywilejach politycznych, stopniowo przestaje przekładać się na uprawnienia społeczne. Y. Soysal podkreśla, że wyłanianie się tożsamości „postnarodowych" lub „transnarodowych" można zaobserwować zwłaszcza wśród grup imigranckich. Integracja ze społeczeństwem przyjmującym pozostaje celem większości z nich, ale coraz częściej starają się one budować tożsamość grupową, odwołując się do uniwersalistycznego dyskursu praw człowieka oraz sięgając po zasoby własnych sieci i organizacji międzynarodowych. Na przykład muzułmanie, domagając się uwzględnienia swoich praw religijnych, nie odwołują się do tradycji, lecz „do dominujących dyskursów równości, emancypacji i praw jednostkowych". Zaznacza również, że imigranci – zwłaszcza muzułmanie – potrafią dla realizacji swoich żądań zręcznie posługiwać się instytucjami paneuropejskimi, dzięki czemu mogą korzystać z przywilejów członków danego społeczeństwa bez posiadania obywatelstwa państwa (*membership without citizenship*)[81].

---

[79] Zob. A. Favell, *Integration nations: the nation state and research on immigrants in Western Europe*, „Comparative Social Research", Vol. 22, 2003, s. 13–42. Na ten aspekt zwrócił również uwagę francuski socjolog M. Wieviorka: *Race, Culture, and Society*: *The French Experience with Muslims*, [w:] N. AlSayyad, M. Castells, (ed.), *Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*, Lexington Books, Oxford 2002, s. 131–145.

[80] Praktyka i instytucja obywatelstwa obejmuje trzy dziedziny: zbiorową tożsamość (obywatelstwo oznacza bycie członkiem jednostki politycznej, charakteryzującej się wspólnymi cechami językowymi, kulturalnymi, etycznymi i religijnymi); przywileje członkowskie (prawo brania udziału w życiu politycznym, decydowania bezpośrednio lub poprzez wybory o kształcie systemu politycznego) oraz prawa i przywileje socjalne (np. prawo do korzystania z opieki społecznej). Zob. S. Benhabib, *Citizens, residents, and aliens in a changing world*: *political membership in the global era*, „Social Research", 1999, nr 3, s. 709–745; tejże, *In search of Europe borders. The politics of migration in the European Union*, „Dissent", Fall 2002, s. 33–39. Por. J. Babha, *Belonging in Europe*: *citizenship and post-national rights*, UNESCO 1999.

[81] Zob. Y.N. Soysal, *Changing Parameters of Citizenship and Claims-making: Organized Islam in European Public Spheres*, „Theory and Society", 1997, Vol. 26, s. 509–527.

„Jest to podstawowa dialektyka powojennego systemu globalnego: podczas gdy państwa narodowe i ich granice ulegają reifikacji w wyniku wzmocnienia kontroli granicznej oraz odwoływania się do poczucia tożsamości narodowej, nowy model członkostwa, zakorzeniony w uniwersalistycznych prawach osobowych, zaczyna wykraczać poza porządek narodowy”[82].

Znaczenie obywatelstwa ulega osłabieniu w wyniku wyłonienia się transnarodowych przestrzeni społecznych, które Thomas Faist definiuje jako połączenia więzów, pozycji w sieciach i organizacjach oraz sieci organizacji, które przekraczają granice państw. Owe przestrzenie mogą przybrać formę małych grup, opartych na powiązaniach rodzinnych, sieci skupiających się wokół określonych problemów, transnarodowych wspólnot oraz transnarodowych organizacji[83]. Wiele społeczności muzułmańskich w krajach zachodnich tworzy diaspory, których członkowie podtrzymują więzi i utrzymują stałą łączność z dawną ojczyzną za pośrednictwem nowoczesnej technologii (internet, tanie połączenia komórkowe i lotnicze, telewizja satelitarna – tu warto wspomnieć, że niektóre dzielnice, zamieszkane przez imigrantów, bywają nazywane „dzielnicami talerzy”)[84]. Imigrantów wiąże z krajami pochodzenia również skomplikowana sieć powiązań rodzinno-finansowych[85]. Łatwość komunikacji umożliwia ponadto budowanie związków między społecznościami muzułmańskimi w poszczególnych krajach europejskich oraz poza nimi. Joscelyne Cesari twierdzi wręcz, że obecnie można mówić o istnieniu islamu wirtualnego, z kolei Chantal Saint-Blacant podaje dowody na wyłanianie się w Europie „wyobrażonej wspólnoty muzułmańskiej”, której

---

Por. R. Baubock, *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migrations*, Edward Elgar, Aldershot 1994. Sposób wykorzystywania przez europejskich muzułmanów instrumentów ochrony praw człowieka do walki o prawa religijne przedstawiła szczegółowo K. Bousted, *The French Headscarf Law before the European Court of Human Rights*, „Journal of Transnational Law and Policy”, Vol. 16 , No. 2, 2007, s. 167–196.

[82] Y.N. Soysal, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, The University of Chicago Press, Chicago 1994, s. 159.

[83] Zob. T. Faist, *Transnationalization in International Migration: Implication for the Study of Citizenship and Culture*, „Ethnic and Racial Studies”, Vol. 23, No. 2, 189–222.

[84] Zob. Y.N. Soysal, *Citizenship and Identity: living in diasporas in post-war Europe*?, „Ethnic and Racial Studies”, , No. 1, 2000, s. 1–15.

[85] W latach 2002–2003 suma przekazów pieniężnnych z Wielkiej Brytanii do Pakistanu wyniosła ok. 273 mln dolarów. Za: P. Werbner, *Pakistani Migration and Diaspora Religious Politics in Global Age*, [w:] M. Ember, C.R. Ember, & I. Skoggard (red.), *Encyclopedia of Diasporas: Immigrant and Refugee Cultures Around the World*, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, dostępne na stronie: http://p.werbner.googlepages.com/PakistaniDiasporaEncyclopedia.pdf.

kształt fluktuuje według rytmu wydarzeń międzynarodowych (konflikt bliskowschodni) oraz okresowych kryzysów (afera Rushdiego, afery wokół karykatur Muhammada czy przemówienia Benedykta XVI w Ratyzbonie[86]). Muzułmanie w Europie są ponadto połączeni siecią (która nie wszędzie ma jednakową gęstość) organizacji różnego kalibru[87]. Część z nich to organizacje, związane z poszczególnymi państwami muzułmańskimi: przykładem są Instytuty Islamskie, tworzone przy tureckich ambasadach. Ważny element tej sieci stanowią organizacje fundamentalistyczne, popularne wśród drugiego pokolenia imigrantów, takie jak *Hizb ut-Tahrir* (niegdyś Palestyński Ruch Muzułmański), radykalna organizacja, domagająca się ustanowienia kalifatu, która ma siedzibę w Londynie oraz agendy w Szwecji, Holandii i USA. Niektóre organizacje natomiast aspirują do reprezentowania wszystkich muzułmanów w Europie. Przykładem może tu być Europejski Instytut Nauk Humanistycznych w Chateau-Chinon, stworzony w 1992 roku przez francuską UOIF i niemiecką Unię Organizacji Muzułmańskich w Europie, w którym są szkoleni imamowie i opracowywane regulacje, dotyczące życia muzułmanów w Europie (*fatwy*)[88]. Transnarodowe sieci mogą bez trudu wyrwać jednostkę z orbity działań integracyjnych państwa przyjmującego: spokojny i lubiany asystent szkolny – taki jak Muhammad Siddique Khan, przywódca zamachowców z 7 lipca 2005 roku – może ulec przekazywanej za pośrednictwem internetu atrakcyjnej ideologii Al-Kaidy, następnie, korzystając z tanich połączeń lotniczych oraz powiązań rodzinnych, udać się do Pakistanu na specjalistyczne przeszkolenie w obozie terrorystycznym[89].

Wreszcie, istotnym czynnikiem, osłabiającym znaczenie obywatelstwa są współczesne przemiany tożsamości. Ponowoczesność wiąże się z istotnymi przemianami tożsamości jednostkowej, która zaczyna

---

[86] Ch. Saint-Blancat, *Islam in Diaspora: Between Reterritorialization and Extraterritoriality*, „International Journal of Urban and Regional Research", No. 1, 2002, s. 138–151.

[87] Zob. S. Pfaff, A.J. Gill, *Will a Million Muslims March?: Muslim Interest Organizations and Political Integration in Europe*, „Comparative Political Studies", Vol. 39, 2006, s. 803–828.

[88] S. Vertovec, *Diaspora, transnationalism and Islam: Sites of change and mode of research*, [w:] S. Allievi, J. Nielsen, (ed.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe., Muslim Minorities*, Vol.1, Brill, Leiden, Boston 2003, s. 312–326. Por. M. LeVine, *„Human nationalism" versus „ inhuman globalism": cultural economies of globalistation and the re-imagining of Muslim identities in Europe and the Middle East*, ibidem, s. 78–126.

[89] Zob. Suicide bombers' „ordinary lives", „BBC News", 18 July 2005, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4678837.stm.

się lokować na coraz większej liczbie płaszczyzn i w rozlicznych, niekiedy krzyżujących się wymiarach. Dzięki istnieniu transnarodowych przestrzeni społecznych, jednostkom coraz łatwiej jest konstruować lub rekonstruować własną tożsamość, która nie musi zakładać istnienia hierarchii lojalności, lecz jest tworzona w oparciu o hybrydyzację (wyłanianie się mieszanych wzorów tożsamości, lojalność wobec więcej niż jednego społeczeństwa)[90]. Mechanizm ten można zaobserwować chociażby na przykładzie upowszechniania się islamu uniwersalnego wśród drugiego pokolenia imigrantów. Państwom narodowym, zwłaszcza takim jak Wielka Brytania, które nie posiadały dobrze wyartykułowanej i agresywnej ideologii narodowej, może być trudno stworzyć atrakcyjną – i wymagającą wyłącznej lojalności – płaszczyznę tożsamości w warunkach narastającego zróżnicowania społecznego, którego tempo przyspieszają migracje. W ciągu zaledwie półwiecza profil rasowy, etniczny i religijny społeczeństw zachodnich uległ istotnej zmianie. Obecnie państwa zachodnie coraz częściej muszą się mierzyć ze zjawiskiem superzróżnicowania migracji, co utrudnia stosowanie zestandaryzowanych rozwiązań integracyjnych[91].

Wszystkie te czynniki mogą istotnie utrudniać prowadzenie polityki integracji w ramach państwa i powodować konieczność tworzenia strategii integracyjnych na poziomie ponadnarodowym – w ramach Unii Europejskiej. Państwa narodowe są jednakże niezbyt skłonne do „uwspólniania" tego obszaru polityki. Dotychczas na poziomie europejskim udało się wypracować definicję integracji oraz stworzyć podręcznik, zawierający praktyczne wskazówki na temat prowadzenia polityki integracji. W czasie szczytu Rady Europejskiej w Salonikach (19–20 czerwca 2003 roku) uznano, że „główna odpowiedzialność za opracowanie i wdrożenie jej [polityki integracyjnej] spoczywa na państwach członkowskich, [jednakże] politykę tę należy rozwijać w spójnych ramach unijnych, z uwzględnieniem prawnej, politycznej, ekonomicznej, społecznej i kul-

[90] T. Faist, *Transnationalization…*

[91] S. Vertovec , *The Emergence of Super-Diversity in Britain*, Working Paper No. 25, Centre on Migration, Policy and Society, University of Oxford 2006, dostępne na stronie: www.compas.ox.ac.uk/publications/Working%20papers/Steven%20Vertovec%20WP0625.pdf. Zob. również S. Łodziński, *Obcy czy obywatele? Problemy migracji z krajów Trzeciego Świata do Europy Zachodniej w latach dziewięćdziesiątych*, [w:] J.E. Zamojski, *Migracje 1945–1995*, Migracje i Społeczeństwo, t. 3, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 1999, s. 86–102.

turowej różnorodności państw członkowskich”[92]. Powoli wyłaniające się wspólne ramy europejskiej polityki integracyjnej będą jednakże dotyczyć w głównej mierze włączania nowych imigrantów, a nie społeczności już osiadłych i ich członków.

[92] Punkt 31. Wniosków Prezydencji. Spotkanie Rady Europejskiej w Salonikach, dokument dostępny na stronie: http://www.libr.sejm.gov.pl/oide/dokumenty/konkluzje/saloniki200306.pdf

ZAKOŃCZENIE

Polityka wobec muzułmanów, zarówno we Francji, jak i w Wielkiej Brytanii, przestaje być elementem polityki imigracyjnej, przeradzając się w politykę zapewniania spójności zróżnicowanego kulturowo i religijnie oraz wystawionego na działanie procesów globalizacyjnych społeczeństwa. Państwa narodowe w najbliższych dekadach będą się musiały uporać z kilkoma powiązanymi ze sobą problemami.

Problemem pierwszorzędnym staje się nowoczesna polityka tożsamości, która z jednej strony prowadzi do osłabienia tradycyjnych koncepcji i hierarchii lojalności, zaś z drugiej – do pojawienia się radykalnych form sprzeciwu wobec uznanych norm i wartości, czego dobrym przykładem są różne odmiany fundamentalizmu religijnego, nie tylko tego, który wywodzi się z islamu. Coraz większym wyzwaniem dla władz państwowych staje się prowadzenie spójnej polityki społecznej, która jest jednocześnie coraz bardziej potrzebna, ze względu na utwierdzanie się w obrębie nowoczesnych społeczeństw wykluczonej ekonomicznie podklasy. Trudności, jakie pojawiają się w procesie integracji muzułmanów, państwa narodowe powinny zatem uznać za pierwszą jaskółkę perturbacji, towarzyszących zarządzaniu ponowoczesnym społeczeństwem.

Zarówno Wielka Brytania, jak i Francja, stoją obecnie przed koniecznością modyfikacji strategii integracyjnych, stosowanych wobec muzułmanów. Pierwsze z tych państw pierwotnie kładło nacisk na kwestie strukturalno-instytucjonalnego włączenia imigrantów. Nie stosowało jednakże zdecydowanych strategii akulturacyjnych, gdyż były one sprzeczne z brytyjską tradycją, do której dobrze dopasowała się ideologia wielokulturowości. Rezultatem było powstanie w obrębie społeczeństwa brytyjskiego „równoległych społeczności" oraz większa niż we Francji radykalizacja religijna młodszego pokolenia imigrantów. Francja już

w latach 80. porzuciła politykę insercji (*insertion*), czyli pragmatycznego włączania społeczno-ekonomicznego imigrantów. W latach 90. i z nową siłą po roku 2001, państwo francuskie skupiło się na reafirmacji tożsamości narodowej oraz towarzyszących temu działaniach, mających na celu akulturację muzułmanów do „wartości republikańskich". Kurczowe trzymanie się klasycznego rozumienia owych wartości sprawiło, że władze francuskie z dużymi trudnościami – i niezbyt chętnie – wprowadzały politykę społeczną, dopuszczającą odstępstwa od zasady równości. Rezultatem było pogłębienie się wykluczenia społeczno-ekonomicznego potomków imigrantów, co w połączeniu z ich dekulturacją bądź akulturacją do subkultury ulicznej, stanowi mieszankę, grożącą kolejnymi wybuchami społecznego niezadowolenia.

Zamachy terrorystyczne w londyńskim metrze w lipcu 2005 roku, jak również wydarzenia w innych krajach europejskich, prowadzących politykę wielokulturowości, takie jak zabójstwo holenderskiego reżysera Theo van Gogha przez muzułmańskiego fanatyka w 2004 roku czy afera o karykatury Muhammada w roku 2006, przekonały Francję, iż stosowane przez nią rozwiązania integracyjne potwierdziły swoją skuteczność, natomiast model wielokulturowy poniósł spektakularną klęskę[1]. Władze Wielkiej Brytanii zaczęły z większą uwagą patrzeć na francuskie strategie integracyjne i próbują wypracować własną politykę akulturacji, której istotą ma być zrekonstruowana i wzmocniona tożsamość brytyjska. Obecnie brytyjska polityka integracji, odciąwszy więzy, łączące ją z amerykańskim multikulturalizmem, silniej korzysta z rozwiązań, tworzących republikański model integracji, niż polityka francuska – z rozwiązań brytyjskich.

Możliwe jednak, że sytuacja ta ulegnie odwróceniu. Elastyczny, wielokulturowy model brytyjski jest bowiem lepiej dostosowany do współczesnych warunków globalizacji i „gastronomicznego" podejścia do kwestii tożsamości, w tym również jej religijnych przejawów[2]. Władze brytyjskie niewątpliwie muszą zastanowić się nad kryteriami uznawania żądań, zgłaszanych przez grupy wielokulturowego społeczeństwa, a to może wymagać wypracowania katalogu jednostkowych i grupowych praw i obowiązków oraz arbitralnego oparcia go na wartościach libe-

---

[1] Zob. S. Łodziński, *Immigrants' Culture and Host Societies. Current Disputes about Policies of Multiculturalism in Europe*, [w:] *European multiculturalism as a challenge – policies, successes and failures*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Polskie Towarzystwo Geograficzne 2007, s. 9–20.

[2] Por. A.D. Smith, *Gastronomy or Geology? The Role of Nationalism in the Reconstruction of Nations*, „Nations and Nationalism", Vol. 1, No. 1, 1995, s. 3–23.

ralnych. Pozorna skuteczność republikańskiego modelu integracji, opartego na wierze w siłę państwa narodowego, może okazać się zawodna w obliczu procesów, błyskawicznie zmieniających kształt społeczeństwa i podważających tradycyjne sfery kompetencji władz publicznych. Prawdziwym problemem mogą się okazać nie muzułmanie, lecz wykluczona i radykalizująca się podklasa „Francuzów pochodzenia imigracyjnego".

BIBLIOGRAFIA CYTOWAŃ I ODWOŁAŃ

1. Książki, artykuły i druki zwarte

Ahmed Leila, *Women and the Advent of Islam*, [w:] Brian S. Turner, *Critical Concepts*: *Islam*, Routledge, London 2003, Vol. III, s. 44–69.

Alaoui Fouad, *Le CFCM, réalité et conditions de réussite*, „French Politics, Culture and Society", Vol. 23, No.1, 2005, **s.** 115–117.

Alba Richard, *Immigration and American Realities of Assimilation. Presidential Address*, „Sociological Forum", Vol. 14, No. 1, 1999, s. 7.

Alexander Claire, *The Art of Being Black. The Creation of Black British Youth Identities, Clarendon Press*, Oxford 1996, s. 7–8.

Alexander Claire, *Beyond black*: *re-thinking the colour/culture divide*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 25, No. 4, 2002, s. 552–571.

Alili Rochdy, *Qu'est-ce que l'islam*?, La découverte, Paris 1996.

Allievi Stefano, *Islam in the public space*, [w:] Stefano Allievi, Jorgen Nielsen, (eds.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe. Muslim Minorities*, Vol.1, Brill, Leiden, Boston 2003, s. 1–27.

Ameli Saied Reza, Azam Aliya, Merali Arzu, *Secular Or Islamic? What Schools Do British Muslims Want for Their Children*?, Islamic Human Rights Commission, London 2005.

Amin Ash, *Unruly Strangers*? *The 2001 Urban Riots in Britain*, „International Journal of Urban and Regional Research", Vol. 27, No. 2, 2003, s. 460–463.

Ansari Humayun, *Muslims in Britain. Report*, Minority Rights Group International, London 2002, dostępne na stronie: http://www.minorityrights.org.

Ansari Humayun, „*Infidel Within*": *Muslims in Britain since 1800*, Hurst and Co. Publishers, London 2004.

Anthias Floya, Yuval-Davis Nira, *Racialized boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the antiracist struggle*, Routledge, London, New York 1995, s. 35.

Asad Talal, *Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair*, „Politics Society", Vol. 18, No. 4, 1990, s. 455–473.

Asad Talal, *Europe against Islam: Islam in Europe*, [w:] Brian S. Turner, *Critical Concepts*: *Islam*, Routledge, London 2003, Vol. IV, s. 345–355.

Aspinall Peter, *Should a Question on „Religion" be Asked in the 2001 British Census? A Public Policy Case in Favour*, „Social Policy and Administration", Vol. 34, No. 5, 2000, s. 584–600.

Aspirations and Reality: British Muslims and the Labour Market, Open Society Institute, EU Monitoring and Advocacy Program, 2004, dostępne na stronie: www.soros.org/initiatives/eu/articles_publications/publications/aspirations_20040722/british_muslims.pdf.

Assemblée Nationale, Texte intégral original de la Loi du 16 juin 1881 qui établit la gratuité absolue de l'enseignement primaire dans les écoles publiques. Tekst ustawy dostępny na stronie : http://daniel.calin.free.fr/textoff/loi_1881.html.

Assemblée Nationale, Texte intégral original de la Loi du 28 mars 1882 qui rend l'instruction primaire obligatoire, Tekst ustawy dostępny na stronie: http://daniel.calin.free.fr/textoff/loi_1882_vo.html.

Assemblée Nationale, Texte intégral original de la Loi sur l'organisation de l'enseignement primaire du 30 octobre 1886, dite Loi Goblet, dostępne na stronie: http://daniel.calin.free.fr/textoff/loi_goblet_1886.html.

Assemblée Nationale, Loi n°1901-07-01 du 1 juillet 1901, dostępne na stronie: http://www.legifrance.gouv.fr/texteconsolide/AAEBG.htm.

Assemblée Nationale, Loi n°2004–228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.version consolidée au 28 mars 2008.

Assemblée Nationale, Loi n° 2006–396 du 31 mars 2006 pour l'égalité des chances publiée au Journal Officiel du 2 avril 2006, dostępne na stronie Assemblée Nationale: http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/egalite_chances.asp.

Babha Jacqueline, *Belonging in Europe*: *citizenship and post-national rights*, UNESCO 1999.

Ballard Roger, *Islam and the Construction of Europe*, [w:] Shadid, W.A.R. van Koningsveld, P.S. (eds.), *Muslims in the Margin*: *Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, Kok Pharos, Kampen 1996, dostępne na stronie: http://www.art.man.ac.uk/CASAS/pdfpapers/europe.pdf.

Ballard Roger, *The construction of a conceptual vision*: *„ethnic groups" and the 1991 UK Census*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 20, No. 1, 1997, s. 182–194.

Ballard Roger, *Britain's visible minorities: demographic overview*, 1999, dostępne na stronie: http://www.art.man.ac.uk.

Ballard Roger, *A case of capital-rich underdevelopment*: *Paradoxical consequences of successful transnational enterpreneurship from Mirpur*, [w:] *Contributions to Indian Sociology*, Sage Publications, London 2003, s. 49–81 oraz *The political economy of migration. Pakistan*, *Britain and Middle East*, [w:] Jeremy Eades, *Migrants, Workers and the Social Order*, Tavistock, London 1987, s. 17–41.

Ballard Roger, *Popular islam in Northern Pakistan and its Reconstruction in Urban Britain*, dostępne na stronie: http://www.art.man.ac.uk.

Barou Jacques, *Les immigrations africaines en France au tournant du siècle*, „Hommes et Migrations", No. 1239, September–October 2002, s. 7.

Baszkiewicz Jan, *Francja nowożytna. Szkice z historii wieków XVII–XX*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 109.

Baszkiewicz Jan, *Historia Francji*, Ossolineum, Wrocław 2008, s. 259–260.

Baubérot Jean, *La laïcité française et ses mutations*, „Social Compass" 1998, Vol. 45, No. 1, s. 175–187.

Baubérot Jean, *Histoire de la laïcite en France*, Presses Universitaires de France, Paris 2007, s. 25–26.

Baubock Rainer, *Transnational Citizenship*: *Membership and Rights in International Migrations*, Edward Elgar, Aldershot 1994.

Beckford James A., The *Management of Religious Diversity in England and Wales with Special Reference to Prison Chaplaincy*, „International Journal on Multicultural Societies", Vol. 1, No. 2, 1999, s. 55–66.

Beckford James, Joly Danièle, *Societal Framework in Britain and France: Muslims in Prison*, [w:] Christophe Bertossi (ed.), *European Anti-Discrimination and the Politics of Citizenship. Britain and France*, Palgrave-Macmillan, New York 2007, s. 171–192.

Behrens Robert, *The Scarman Report*: II – A British View, „The Political Quarterly", Vol. 53, Issue 2, 1982, s. 120–127.

Bénabou Ronald, Kramarz Francis, *Prost Corinne, The French Zones d'Education Prioritaire*: *Much Ado about Nothing*?, Labour Economics and Public Policy, Discussion Papers, Centre for Economic Policy Research, www.cepr.org/pubs/dps/DP5085.asp.

Benhabib Seyla, *Citizens, residents, and aliens in a changing world: political membership in the global era*, „Social Research", 1999, nr 3, s. 709–745.

Benhabib Seyla, *In search of Europe borders. The politics of migration in the European Union*, Dissent, Fall 2002, s. 33–39.

Berger Peter, *Secularism in Retreat*, [w:] Azzam Tamimi, John Esposito, *Secularism in the Middle East*, C. Hurst and Co. (Publishers), London 2002, s. 37–51.

Bertossi Christopher, *There Ain't No Black in the Republican Pact*: The Debate On Citizenship In France And Its Limits, 2003, dostępne na stronie: http://www.emz-berlin.de/projekte_e/pj32_1pdf/IntPol_France.pdf

Bertossi Christophe, *How does the French Republic deal with Ethno-Cultural and Religious Diversity*? Working Paper No. 38, Trustee Fund for the Advancement of Scholarship, 2006, dostępne na stronie: www.aup.fr/pdf/WPSeries/AUP_wp38-Bertossi.pdf.

Bertossi Christophe, *Distant Neighbours, Understanding How the French Deal with Ethnic and Religious Diversity*, Runnymede Trust, London 2007.

Bertossi Christophe, *French and British models of integration Public philosophies, policies and state institutions*, ESRC Centre on Migration, Policy and Society Working Paper No. 46, University of Oxford, 2007.

Bhatt Chetan, *Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the ethics of postmodernity*, UCL Press, London 1997.

Billon Alain, *Les fondements idéologiques et les choix de la Consultation*, „French Politics, Culture and Society", Vol. 23, No.1, 2005. s. 23–36.

Birt Jonathan, *Lobbying and Marching*: *British Muslims and the State*, [w:] Tahir Abbas, *Muslim Britain. Communities under Pressure*, ZED Books, London 2005, s. 92–106.

Birt Jonathan, *Good Imam, Bad Imam*: *Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11*, „The Muslim World", Vol. 96, No. 4, 2006, s. 687–705.

Bleich Erik, *From International Ideas to Domestic Policies*: Educational Multiculturalism in England and France, „Comparative Politics", Vol. 31, No. 1, 1998, s. 81–100.

Bleich Eric, *Continuity as the Path to Change*: Institutional Innovation in the 1976 British Race Relations Act, Paper presented to the British Study Group of the Center for European Studies Harvard University, 15 March 2002, dostępne na stronie: www.ciaonet.org/wps/ble01/.

Bleich Erich, *The Legacies of History? From Colonization to Integration in Britain and France*, „Theory and Society", Vol. 34, No. 2, 2005, s. 171–195.

Blick Andrew, Choudhury Tufyal, Weir Stuart, *The Rules of the Game: Terrorism, Community and Human Rights*, Joseph Rowntree Reform Trust, 2005, s. 31, dostępny na stronie: http://www.jrrt.org.uk/Terrorism_final.pdf.

Blitz James, Tett Gillian, *UK to issue West's first Islamic bonds*, „Financial Times", 22 April 2007, dostępne na stronie: http://goliath.ecnext.com/coms2/summary_0199-6518946_ITM.

Bolzman Claudio, Boucher Manuel, *Od imigracji do integracji*, „Le Monde Diplomatique", nr 9, listopad 2006, dostępne na stronie: http://www.monde-diplomatique.pl/LMD9/index.php?id=2.

Bosswick Wolfgang, Friedrich Heckmann, *Social integration of immigrants: Contribution of local and regional authorities*, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, 2006, s. 1–6, dostępne na stronie: www.eurofound.europa.eu/pubdocs/2006/22/en/1/ef0622en.pdf.

Boubaker Dalil, *Chartre du culte musulman en France*, 10 décembre 1995, dostępne na stronie domowej Meczetu Paryskiego: http://www.mosquee-de-paris.org/spip.php?article98.

Boudon Jacques-Olivier, *L'Invention de la Laïcité de la Revolution à l'Empire. De la Revolution Française à la Loi de 1905.* Les Debats du XIXe Siècle, Session sous la presidence de Philippe Levillain, Senat, 4 Fevrier 2005. Tekst dostępny na stronie Senatu: http://www.senat.fr/colloques/index.html.

Bousted Kathryn, *The French Headscarf Law before the European Court of Human Rights*, „Journal of Transnational Law and Policy", Vol. 16 , No. 2, 2007, s. 167–196.

Boutin Christine, Amara Fadela, *Vaulx-en-Velin*, 22 stycznia 2008 r., dostępne na stronie: http://www.premierministre.gouv.fr/information/videos_22/reportages_746/politique_faveur_banlieues_59170.html.

Boyer Alain, *La place et l'organisation du culte musulman en France*, „*CAIRN*, Études", 2001/12, Tome 395, s. 619–629.

Brisebarre Anne-Marie, *The Sacrifice of 'Id al-kabir: Islam in the French Suburbs*, „Anthropology Today", Vol. 9, No. 1. 1993, s. 9–12.

Brouard Sylvain, Tiberj Vincent, *Français comme les autres? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébiene, africaine et turque*, Presses de Sciences Po, Paris 2005, rozdział 1, „Des Français plus religieux et moins laïcs?", s. 21–44.

Brown Kevin Smullin, *Reforming England's Blasphemy Law to Protect the Individual, Islam and Muslim – Christian Relations*, Vol. 14, No. 2, 2003, s. 189–203.

Brown Mark, *Religion and Economic Activity in the South Asian Population*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 23, No. 6, 2002, s.1035–1061.

Brubaker Rogers, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, MIT Press, Cambridge 1992. Bikhu Parekh, Three theories of immigration, [w:] Sarah Spencer (ed.), Strangers and Citizens: A Positive Approach to Migrants and Refugees, IPPR/Rivers Oram Press, London 1994, s. 91–110.

Brubaker Rogers, *The Return of Assimilation? The changing perspectives on assimilation and its sequels in France, Germany and the United States*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 24, No. 4, 2001, s. 531–548.

Brubaker Rogers, *Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany: A Comparative Historical Analysis*, [w:] Anthony M. Messina, Gallya Lahav, (ed.), *The Migration Reader, Exploring Politics and Policies*, Boulder, London 2006, s. 428.

Buijs Frank J., Rath Jan, *Muslims in Europe*: *The State of Research*, The Russel Sage Foundation, New York 2002.

Burrows Mathew, *„Mission civilisatrice"*: *French Cultural Policy in the Middle East, 1860–1914*, „The Historical Journal", Vol. 29, No. 1, 1986, s. 109–135.

Cantle Ted et al., *Challenging local communities to change Oldham*. Review of Community Cohesion in Oldham, The Institute of Community Cohesion, Coventry University, 30 March 2006.

Cardoso Luis, *At the Heart of the „Affair"*, A Professor from Créil Provides Testimony, dostępne na stronie: www.unc.edu/depts/europe/conferences/Veil2000/articles/translations/Cardoso.doc.

Carter Bob, Green Marci, Halpern Rick, *Immigration policy and the racialization of migrant labour*: *the construction of national identities in the USA and Britain*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 19, No. 1, 1996, s. 135–157.

Casanova Jose, *Religia*, *europejskie tożsamości świeckie*, *integracja europejska*, „Wokół współczesności", nr 2, 2004, s. 52–74.

Castells Manuel, *The Information Age*: *Economy, Society and Culture*, Vol. II: The Power of Identity, Blackwell Publishers, London 2001.

Castles Stephen, *How nation states respond to immigration and ethnic diversity*, „New Community", Vol. 21, No. 3, 1995, s. 293–308.

Castles Stephen, Korac Maja, Vasta Ellie, Vertovec Steven, *Integration*: *Mapping the Field*, Report of a Project carried out by the University of Oxford, Centre for Migration and policy Research and Refugee Studies, Centre contracted by the Home Office Immigration Research and Statistics Service (IRSS), December 2002, Home Office Online Report 28/03, dostępne na stronie: http://www.scribd.com/doc/1423925/UK-Home-Office-rdsolr2803.

Cesari Joscelyne, *Faut-Il Avoir Peur de L'Islam*?, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris 1997.

Cesari Joscelyne, *Islam in France*: *The Shaping of a Religious Minority*, [w:] Yazbek-Haddad Yvonne (ed.) *Muslims in the West*, *from Sojourners to Citizens*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 36–51.

Cesari Joscelyne, *Muslim Minorities in Europe*: *the Silent Revolution*, [w:] John Esposito and François Burgat (ed.*), Modernizing Islam*: *Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*, Rutgers University Press, Piscataway 2003, s. 251–269.

Cesari Jocelyne, *When Islam and Democracy Meet*: *Muslims in Europe and in the United States*, Palgrave Macmillan, New York 2006 , s. 45.

Champion Françoise, *The Diversity of Religious Pluralism*, „International Journal on Multicultural Societies", Vol. 1, No. 2, 1999, s. 40–54.

Chikha Elisabeth, *Chronologie*, „Hommes et Migrations", No. 1129–1130, 1990, dostępne na stronie: http://www.unc.edu/depts/europe/conferences/Veil2000/chronologie.pdf

Chirac Jacques, Discours relatif au respect du principe de laïcité dans la République, 17 decembre 2003, dostępny na stronie: http://www.elysee.fr/elysee/francais/interventions/discours_et_declarations/2003/decembre/discours_prononce_par_m_jacques_chirac_president_de_la_republique_relatif_au_respect_du_principe_de_laicite_dans_la_republique-palais_de_l_elysee.2829.html.

Choudhury Tufyal, *The Role of Muslim Identity Politics in Radicalisation* (*a study in progress*), Commissioned by Communities and Local Government, 5 April 2007, dostępne na stronie: http://www.communities.gov.uk/publications/communities/muslimidentitypolitics.

Clarke et al., Burnley Speaks, *Who Listens*? Burnley Task Force Report chaired by Lord Clarke of Hampstead Burnley, Burnley Borough Council, 2001.

Clement Pascal, Rapport au nom de la Commission des lois constitutionnelles, de la législation et de l'administration générale dela République sur le Projet de loi (No 1378) relatif à l'application du principe de laïcité dans les écoles, collèges et lycées publics, Assemblée Nationale, 28 janvier 2008.

Cohen Robin, *Frontiers of Identity*: *The British and Others*, Longman, London 1994.

Cohen William B., *Legacy of Empire*: *The Algerian Connection*, „Journal of Contemporary History",Vol. 15, 1980, s. 97–123.

Commision for Racial Equality, A lot done, a lot to do. Our vision of integrated Britain, September 2007, dostępne na stronie: http://www.equalityhumanrights.com/Documents/Race/General%20advice%20and%20information/A%20lot%20done,%20a%20lot%20to%20do%20-%20Our%20vision%20for%20an%20integrated%20Britain.pdf.

Commission de Réflexion sur l'Application du Principe de Laïcité dans la République, Rapport au President de la République (Rapport Stasi), 11 Décembre 2003, dostępne na stronie: http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf.

Commission on Integration and Cohesion, Our shared future, www.integrationandcohesion.org.uk/Our_final_report.aspx.

Communities and Local Government, Guidance on New Measures to Outlaw Discrimination on Grounds of Religion or Belief, http://www.communities.gov.uk/communities/racecohesionfaith/faith/stoppingreligiousdiscrimination/guidancenew/.

Communities and Local Government, Working Together: Co-operation between Government and Faith Communities, 29 March 2004, dostępne na stronie: http://www.homeoffice.gov.uk/docs3/workingtog_faith040329.pdf.

Conseil d'État, *Rapport sur le principe d'égalité*, La documentation français, Paris 1996.

Conseil d'État, *Rapport public 2004. Jurisprudence et avis de 2003. Un siècle de laïcité*, dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/044000121/index.shtml.

Cornell Stephen, Hartmann Douglas, *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*, Pine Forge Press, Thousand Oaks 1998.

Council of State, Association des résidents des quartiers Portugal-Italy, 12 February 1988, http://www.legifrance.gouv.fr/WAspad/UnDocument?base=JADE&nod=JGXAX1988X02X0000038765.

Crick Bernard et al., *Life in United Kingdom*: *A Journey to Citizenship*, The Stationery Office, London 2004. CSA, Portrait des Musulmans, Rapport final, Sondage de l'Institute CSA pour La Vie, No. 0600722, Aout 2006, dostępne na stronie: http://www.csa.eu/dataset/data2006/opi20060823b.htm.

CSA, Les musulmanes et laïcité. Sondage exclusif CSA / „Le Parisien, 21 Janvier 2008, dostępne na stronie: http://csa-fr.com/dataset/data2004/opi20040121b.htm

Dahya Badr, *South Asians as economic migrants in Great Britain*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 11, No. 4, 1988, s. 439–455.

Danecki Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002.

Daniel Norman, *Islam and the West. The Making of an Image*, OneWorld, Oxford 2003.

Dargent Claude, *Musulmans déclarés en France*: *affirmation religieuse*, *subordination sociale et progress*, „Les Cahiers du CEVIPOF", Février 2003, Centre de Recherches Politiques de Sciences Po, No 34, s. 27.

Blunkett David, *Faith Communities Matter*, Home Office Press Office, 29 March 2004, dostępne na stronie: http://press.homeoffice.gov.uk/press-releases/Faith_Communities_Matter?version=1.

Chérifi Hanifa, *Application de la loi du 15 Mars 2004 sur port des signes religieux ostensible dans les établissements d'enseignement publics*, Rapport à monsieur le ministre de l'éducation nationale de l'enseignement supérieur et de la recherche, Juillet 2005.

Debré Jean-Louis, *Rapport au nom de la Mission d'Information sur la question du port des signes religieux a l'école*, Assemblée Nationale, 5 Décembre 2003, dostępne na stronie: http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#mission.

Departament for Children, Schools and Families, Faith in the system. The role of schools with a religious character in English education and society, 2007, dostępne na stronie: http://www.dfes.gov.uk/publications/faithinthesystem/pdfs/FaithInTheSystem.pdf.

Departament for Education and Skills, School Uniform Guidance, (DfES 0569/2004), dostępne na stronie: www.dfes.gov.uk/research/data/uploadfiles/RR588.pdf.

Department for Communities and Local Government, Preventing Extremism Together – Working Group Report, August–October 2005, , http://www.communities.gov.uk/archived/general-content/communities/preventingextremismtogether/216937.

Department for Communities and Local Governement, Preventing Violent Extremism – Winning Hearts and Minds, April 2007, dostępny na stronie: http://www.communities.gov.uk/publications/communities/preventingviolentextremism.

Department for Education and Skills, Annual Schools Census, Social Trends, No. 36, 2006, dostępny na stronie: http://www.dfes.gov.uk/rsgateway/DB/VOL/v000696/Vweb03-2006V1.pdf.

Department for Work and Pensions, Households Below Average Income 1994/5 – 2005/06, dostępne na stronie: http://www.dwp.gov.uk/asd/hbai/hbai2006/contents.asp.

Dewitt Phillippe, *Deux siècles d'immigration en France*, La Documentation Française, Paris 2003.

Dieckhoff Alain, *Nation and Nationalism in France*: *Between Idealism and Reality*, CERI-CNRS, dostępne na stronie: http://erg.politics.ox.ac.uk/materials/national_identity/Dieckhoff_Paper.pdf.

Dollé Nathalie, *Qui representera les musulmans de France*?, „Le Monde Diplomatique" , Janvier 2002, dostępne na stronie: http://www.monde-diplomatique.fr/2002/01/DOLLE/16026.

Dubois Laurent, *La République Métisée: Citizenship*, *Colonialism*, *and the Borders of French History*, „Cultural Studies", Vol. 14, No. 1, 2000, s. 15 –34. Dummett Ann, United Kingdom, [w:] R. Bauböck et al. (ed.), *Acquisition and Loss of Nationality…*, s. 551–585.

Entzinger Han, Biezeveld Renske, *Benchmarking in Immigrant Integration*, Report written for the European Commission, contract No. DG JAI-A-2/2002/006, dostępny na stronie ec.europa.eu/justice_home/funding/2004_2007/doc/study_indicators_integration.pdf.

Equality Act 2006, dostępny na stronie: http://www.opsi.gov.uk/acts/acts2006/pdf/ukpga_20060003_en.pdf.

Ethnos, Citizenship and belonging: what is Britishness, A Research Report, Ethnos Research and Consultancy for the Commission for Racial Equality, 2005.

Faist Thomas, *Transnationalization in International Migration: Implication for the Study of Citizenship and Culture*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 23, No. 2, s. 189–222.

Faksh M. L., *Islamic Fundamentalist Thought*: *An Analysis of Major Theoretical Formulations*, [w:] Brian S. Turner, *Critical Concepts*: *Islam*, Routledge, London 2003, Vol. IV, s. 164–185.

Fallaci Oriana, *Wściekłość i duma*, Cyklady, Warszawa 2001.

Fallaci Oriana, *Siła rozumu*, Cyklady, Warszawa 2004.

Fallaci Oriana, *Wywiad z samą sobą*, Cyklady, Warszawa 2005.

Favell Adrian, *Integration nations*: *the nation state and research on immigrants in Western Europe*, „Comparative Social Research", Vol. 22, 2003, s. 13–42.

Favell Adrian, *Integration policy and integration research in Europe*: *a review and critique*, [w:] T. Alexander Aleinikoff, Doug Klusmeyer (red.), *Citizenship Today*: *Global Perspectives and Practices*, Brookings Institute/Carnegie Endowment for International Peace, Washington 2001, s. 349–399.

Favell Adrian, *Philosophies of Integration. Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*, Palgrave, New York 2001.

Fernando Mayanthi, *The Republic's „Second Religion"*: Recognizing Islam in France, „Middle East Report", Vol. 235, No. 1, 2005, dostępne na stronie http://www.merip.org/mer/mer235/fernando.html.

Fetzer Joel S., Soper J. Christopher, *Muslims and the State in Britain*, *France*, *and Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Fraser Nancy, *Social Justice in the Age of Identity Politics*, The Tanner Lectures on Human Values, delivered at Stanford University, April 30–May 2, 1996, dostępne na stronie: www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Fraser98.pdf.

Fraser Nancy, *Sprawiedliwość społeczna w epoce polityki tożsamości*: *redystrybucja*, *uznanie*, *uczestnictwo*, [w:] N. Fraser, Axel Honneth, *Redystrybucja czy uznanie*. Debata polityczno-filozoficzna, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 39–42.

Fraser Nick, *How to kill an Arab*, „Critical Quarterly", Vol. 40, No. 3, 1998, s. 3–19.

Freedman Jane, *Secularism as a barrier to integration*? *The French dilemma*, „International Migration", Vol. 42, No. 3, 2004, s. 5–23.

Frégosi Franck, *France*: *le culte musulman et la République*, *la régulation publique de islam dans un cadre laïque*, [w:] Rémy Leveau, Khadija Mohsen-Finan, Catherine Wihtol de Wenden (eds.), *L'islam en France et en Allemagne*, La documentation française, Paris 2001, s. 63–71.

Freeman Gary, *Immigrant Incorporation in Western Democracies*, „International Migration Reviev", Vol. 38, No. 3, 2004, s. 945–969.

Fukuyama Francis, *Klęska wielokulturowości*, „Gazeta Wyborcza", Wydanie świąteczne, 3–4 luty 2007.

Galembert Claire de, *France et Allemagne*: *l'islam à l'épreuve de la dérégulation étatique du religieux*, [w:] Rémy Leveau, Khadija Mohsen-Finan, Catherine Wihtol de Wenden (eds.), *L'islam en France et en Allemagne*, La documentation française, Paris 2001, s. 81–96.

Galembert Claire de, Mustapha Belbah, *Le Conseil français du culte musulman à l'épreuve des territoires*, „French Politics, Culture and Society", Vol. 23, No.1, 2005, s. 76–86.

Gans Herbert, *Toward Reconcilliation of „Assimilation" and „Pluralism"*: The Interplay of Acculturation and Ethnic Retention, „International Migration Review", Vol. 31, No. 4, 1997, s. 875–892.

Garbaye Romain, *Ethnic minority participation in British and French cities*: *a historical-institutionalist perspective*, „International Journal of Urban and Regional Research", Vol. 26, No. 3, 2002, s. 555–570.

Garbaye Romain, *Getting into local power. The politics of ethnic minorities in British and French cities*, Blackwell Publishing, Oxford 2005, s. 10–11.

Garbaye Romain, *Crossing Paths*? *The British and French experiences with racial and ethnic diversity since 9/11*, Paper prepared for the international conference „Multiculturalism and its Discontents" organized by the Center to Advance Research and Teaching in the Social Sciences (CARTSS), University of Colorado at Boulder, 23–25 April 2007, dostępne na stronie: http://cartss.colorado.edu/Garbaye.

Gardner Katy, Desh-Bidesh, *Sylheti images of home and away* [w:] H. Goulbourne (ed.), *Critical Concepts*: *Race and Ethnicity*, Vol. II, Routledge, London 2001, s. 361–378.

Geisser Vincent, Mohsen-Finan Khadija, *L'islam à l'école. Une analyse sociologique des pratiques et des représentations du fait islamique dans la population scolaire de Marseille*, *Montbéliard et Lille*, Rapport de l'IEHSI, 2001.

Geisser Vincent, *La nouvelle islamophobie*, La Découverte, Paris 2003.

Gellner Ernest, *Postmodernizm*, *rozum i religia*, PIW, Warszawa 1997.

GfK NOP, Attitudes to Living in Britain – A Survey of Muslim Opinion, GfK NOP Social Research for Channel 4 Dispatches, dostępne na stronie: http://www.slideshare.net/brighteyes/attitudes-to-living-in-britain.

Giddens Anthony, *The Nation – State and Violence*, Polity Press, Cambridge.

Gilroy Paul, *There Ain't No Black in the Union Jack*. *The cultural politics of race and nation*, Hutchinson, London 1987.

Giry Stephanie, *France and Its Muslims*, „Foreign Affairs", 9 October 2006, dostępne na stronie Foreign Affairs: www.realclearpolitics.com/articles/2006/10/france_and_its_muslims1.html.

Glazer Nathan, Moynihan Daniel Patrick, *Beyond the Melting Pot*, MIT Press, Cambridge 1970.

Glazer Nathan, *The Scarman Report*: *I – An American View*, „The Political Quarterly", Vol. 53, Issue 2, 1982, s. 111–119.

Glazer Nathan, *Is Assimilation Dead*?, „Annals of the American Academy of Political and Social Science", Vol. 530, 1993, s. 122–136.

Goodall Kay, *Incitement to Religious Hatred*: *All Talk and No Substance*?, „The Modern Law Review", Vol. 70, No. 1, 2007, s. 89–113.

Goodhart David, *Too diverse*?, „Prospect", February 2004, s. 30–38.

Gordon Milton, *Assimilation in American Life. The Role of Race*, *Religion and National Origins*, Oxford University Press, New York 1964, s. 63.

Goulbourne Harry, *Ethnicity and nationalism in post-imperial Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Green Nancy, *Le Melting-Pot*: *made in America*, *produced in France*, „Journal of American History", Vol. 86, No. 3, s. 1188–1208 (1198).

Haarscher Guy, *Laickość* (*Laïcité*), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2004, tłum. Ewa Burska.

Hahlo Ken, *Community*, *Culture and Identity among Some South Asians in Britain*, [w:] Suzanne Stern-Gillet, Tadeusz Sławek, Tadeusz Rachwał, Roger Whiteho-

use (eds.), *Culture and Identity. Selected Aspects and Approaches*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1996, s. 149–173.

HALDE, Rapport Annuel 2005 oraz Rapport Annuel 2006, dostępne na stronie: http://www.halde.fr/-Rapports-annuels-.html.

Halliday Fred, I*slam i mit konfrontacji. Religia i polityka na Bliskim Wschodzie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002, s.124–129.

Halstead Mark, *Education*, *Justice and Cultural Diversity*: *an Examination of the Honeyford Affair*, *1984–85*, London: The Falmer Press, 1988.

Hamel Chouki el, *Muslim Diaspora in Western Europe*: *The Islamic Headscarf* (*Hijab*), *the Media and Muslims' Integration in France*, „Citizenship Studies", Vol. 6, No. 3, 2002, s. 293–308.

Hansen Randall, Globalization, *Embedded Realism*, *and Path Dependece. The Other Immigrants to Europe*, „Comparative Political Studies", Vol. 35, No. 3, 2002, s. 259–283.

Hansen Randall, *Citizenship and Immigration in Post-war Britain*, Oxford University Press, Oxford 2004.

Hargreaves Alec, *Immigration*, *„Race" and Ethnicity in Contemporary France*, Routledge, New York, 1995, s. 33–34

Hastings Adrian, *The Case for Retaining the Establishment*, [w:] Tariq Modood red., *Church*, *State and Religious Minorities*, Policy Studies Institute, London 1997, s. 40–46.

Haut Conseil à l'Intégration, Pour un Modèle Français d'Intégration, La Documentation Française, Paris 1991.

Haut Conseil à l'Intégration, L'intégration à la Française, coll. 10/18, 1993.

Haut Conseil à l'Intégration, Liens culturels et intégration : rapport au Premier ministre, Juin 1995, dostępne na stronie : http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/954126500/index.shtml.

Haut Conseil à l'Intégration, Affaiblissement du lien social, enfermement dans les particularismes et integration dans la cité, Juin 1997, dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/984000262/index.shtml.

Haut Conseil à l'Intégration, Lutte contre les discriminations : faire respecter le principe d'égalite, 1998, dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/994000073/index.shtml.

Haut Conseil à l'Intégration, L'Islam dans la République, 2000, dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/014000017/index.shtml.

Haut Conseil à l'Intégration, Les parcours d'integration, 2001, dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/014000758/index.shtml.

Haut Conseil à l'Intégration, Analyse comparative de différents politiques d'integration, 2006, dostępne na stronie: http://www.hci.gouv.fr/IMG/pdf/AVIS_Comp_pol_integ_europ.pdf.

Haut Conseil à l'Intégration, Le bilan de la politique d'intégration 2002–2005, 6 Avril 2006, dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/064000272/index.shtml.

Haut Conseil à I'Integration, Le contrat et l'intégration : rapport au Premier ministre, 6 Juin 2006, dostępne na stronie : http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/044000033/index.shtml.

Haut Conseil à l'Intégration, Analyse comparative de différents modèles d'intégration en Europe, Avis à Monsieur le Premier ministre, Décembre 2006, dostępne na stronie: http://www.hci.gouv.fr/article.php3?id_article=100.

Haut Conseil à I'Integration, Charte de la laïcité dans les services publics et autres avis, Mars 2007, dostępne na stronie:http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/cgi-bin/brp/telestats.cgi?brp_ref=074000341&brp_file=0000.pdf.

Haut Conseil à l'Intégration, Conditions social des travailleurs immigrés, Avis à Premier Ministre, dostępne na stronie: http://www.premier-ministre.gouv.fr/IMG/doc/Avis_HCI_vieux_trav_migrants.

Haut Conseil a l'Integration, Les indicateurs de l'integration: statistiques ethniques, enquêtes sur les patronymes, mesure de la diversité, baromètre de l'intégration. Avis à Monsieur le Premier ministre, Janvier 2007, dostępne na stronie: http://www.hci.gouv.fr/article.php3?id_article=102.

Haut Conseil à l'Intégration, Projet de charte de la laïcité dans les services publics, 31 Janvier 2007, dostępne na stronie: http://www.hci.gouv.fr/IMG/pdf/AVIS_Charte_Laicite.pdf.

Herbert David, *Religion and Civil Society*: *Rethinking Public Religion*, Ashgate Publishing Ltd. 2003.

Hervieu-Leger Danièle, *The Transmission and Formation of Socio-Religious Identities in Modernity*, „International Sociology", Vol. 13, No. 2, 1998, s. 213–228.

Hirsch Walter, *Assimilation as a concept and as a process*, „Social Forces", Vol. 21, No. 1, 1943, s. 35–39.

Hodgson Marshall G.S., *A Comparison of Islam and Christianity as Frame-work for Religious Life*, [w:] Brian S. Turner, *Critical Concepts*: *Islam*, Routledge, London 2003, Vol. I, s. 364–383.

Hollifield James F., *L'immigration et l'état-nation à la recherche d'un modèle national*, L'Harmattan, Paris 1997.

Home Office, Building cohesive communities: a report of the Ministerial Group on Public Order and Community Cohesion, London 2001.

Home Office, Strength in Diversity. Towards Community Cohesion and Race Equality Strategy, June 2004, dostępne na stronie: www.homeoffice.gov.uk/documents/cons-strength-in-diverse-170904.

Home Office, Serious and Organized Crime Bill. Final regulatory impact assessment: incitement to religious hatred, November 2004, dostępne na stronie www.homeoffice.gov.uk/comrace/faith/crime/faq.html.

Home Office, Report into the London Terrorist Attacks on 7 July 2005, Intelligence and Security Committee, Presented to Parliament by the Prime Minister by Command of Her Majesty, May 2006, dostępne na stronie: http://www.officialdocuments.gov.uk/document/cm67/6785/6785.asp.

Honeyford Ray, *Education and Race – an Alternative View*, przedruk artykułu z 1984 r. dostępny na stronie http://www.telegraph.co.uk/arts/main.jhtml?xml=/arts/2006/08/27/ftmulti27.xml&page=1.

Hudson Ray, Williams Allan M., *Divided Britain*, Belhaven Press, London 1989.

Human Rights Act 1998, dostępny na stronie: http://www.britishcouncil.org/pl/poland-the-human-rights-act.htm.

Huntington Samuel, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Muza S.A., Warszawa 1998.

Hussain Yasmin, Bagguley Paul, *Citizenship*, *Ethnicity*, *and Identity*: *British Pakistanis after the 2001 Riots*, „Sociology", Vol. 39, No. 3, s. 407–425.

ICM Research, Islamophobia, Poll-July 2001 dostępne na stronie: http://www.icmresearch.co.uk/pdfs/2001_july_bbc_islamophobia.pdf.

ICM Research, Muslim Poll – November 2004, ICM Research for Guardian, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/1/shared/bsp/hi/pdfs/14_11_05_bbc_faith.pdf.

IFOP, 1989–2007. Enquête sur l'évolution de l'Islam en France, Département Opinion Publique pour La Croix, Janvier 2008.

Idriss Moharnad Mazher, *Laïcité and the banning of the „hijab" in France*, „Legal Studies", Vol. 25, No. 2, s. 260–295.

Islamophobia: *A Challenge For Us All*, Runnymede Trust, London 1997.

Jasińska-Kania Aleksandra, Łodziński Sławomir, *Wykluczani z narodu*: *mniejszości narodowe*, *migranci*, *uchodźcy*, [w:] Maria Jarosz (red.), *Wykluczeni. Wymiar społeczny*, *materialny*, *etniczny*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2008, s. 243–309.

Jasińska-Kania Aleksandra, Kofta Mirosław (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, Scholar, Warszawa 2001.

Jenkins Roy, *Essays and Speeches*, Collins, London 1970, s. 267.

Jones Peter R., *Ethnic intermarriage in Britain*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 7, No. 2, 1982, s. 223–228.

Joppke Christian, *Immigration and the Nation-State*: *The United States*, *Germany and Great Britain*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 224–25.

Joxé Pierre, *L'organisation de l'islam en France*: *l'exemple de la Fédération protestante peut-il être utile*?, French Politics, Culture and Society, Vol. 23, No.1, 2005, s. 110–114.

Kadivar Mohsen, *An Introduction to the Public/Private Debate in Islam*, „Social Research" 70 (3) 2003, s. 659–680.

Kastoryano Riva, *The France's Veil Affair*. National institutions and transnational identities, Inroads, Vol. 15, s. 63–73, dostępne na stronie: www.inroadsjournal.ca/archives/inroads15/toc15.htm.

Kastoryano Riva, *Muslims Diaspora*(*s*) *in Western Europe*, „The South Atlantic Quarterly", No. 98, 1999, s. 191–202.

Kazal Russel, *Revisiting Assimilation: the Raise*, *Fall and Reappraisal of a Concept in American Ethnic History*, „The American Historical Review", Vol. 100, No. 2, 1995, s. 437–471.

Keaton Trica Danielle, *Muslim girls and the Other France. Race*, *Identity*, *Politics &Social Exclusion*, Indiana University Press, Bloomington 2006.

Keddie Nikki, „*The Revolt of Islam*", *1700 to 1993*: *Comparative Considerations and Relations to Imperialism*", [w:] Brian S. Turner, Critical Concepts: *Islam*, Routledge, London 2003, Vol. II, s. 70–94.

Kelly Ruth, *Launch of the Commission on Integration and Cohesion*, 24 August 2006, transkrypt przemówienia dostępny na stronie: http://www.communities.gov.uk/speeches/corporate/commission-integration-cohesion.

Kepel Gilles, *Les Banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Points Actuels, Éditions du Seil, Paris 1991.

Kepel Gilles, *Jihad. The Trail of Political Islam*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2002.

Khedimellah Moussa, *Muslim Leadership in France*. Panorama et specificities: the case of the A dda Wa Mosque of Paris and of his Charismatic Rector Larbi Kechat, dostępne na stronie: http://www.euro-islam.info/PDFs/moussa.pdf.

Klausen Jytte, *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe*, Oxford University Press, Oxford 2005.

Kłodkowski Piotr, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji. Ideologiczny spór między modernistami a fundamentalistami w islamie i hinduizmie w XX i na początku XXI wieku*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005.

Koenig Matthias, *Incorporating Muslim Migrants in Western Nation States – A comparison of the United Kingdom, France, and Germany*, „JIMI/RIMI", Vol. 6, No. 2, 2005, s. 219–234.

Koopmans Ruud, Staatham Paul, *Migration and Ethnic Relations as a Field of Political Contention: An Opportunity Structure Approach* [w:] Koopmans, Staatham (eds.), *Challenging Immigration and Ethnic Relation Politics*, Oxford University Press, Oxford, s. 11–56.

Kristianasen Wendy, *Britain's multiculturalism falters*, „Le Monde Diplomatique" , 2 November 2006, http://mondediplo.com/2006/11/02ukmuslims.

Kubiak Hieronim, *Teoria, ideologia, polityka asymilacji. Szkic problemu*, [w:] Hieronim Kubiak, Andrzej K. Paluch, *Założenia teorii asymilacji*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław 1980, s. 15–25.

Kucharczyk Grzegorz, *Kielnią i cyrklem. Laicyzacja Francji w latach 1870–1914*, Fronda, Warszawa 2006.

Kumar Krishan, *Nation and Empire: English and British National Identity in Comparative Perspective*, „Theory and Society", Vol. 29, No. 5, 2000, s. 575–608.

Kumar Krishan, *English and French national identity: comparisons and contrasts*, „Nations and Nationalism", Vol. 12, No. 3, 2006, s. 413–432.

Kundani Arun, *From Oldham to Bradford: the violence of the violated*, „Race&Class", Vol. 43, No. 2, 2001, s. 105–31.

Kymlicka Will, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995.

Laborde Cécile, *Secular Philosophy and Muslim Headscarf in School*, „The Journal of Political Philosophy", Volume 13, Number 3, 2005, s. 305–329.

Lamchichi Abderrahim, *L'immigration marocaine en France, changements et ruptures*, „Confluences Méditerranée", No. 31, 1999, s. 147–169.

Lapidus Ira, *The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Societies*, „International Journal of Middle East Studies", Vol. 6, nr 4, 1975, s. 363–385.

Laurence Jonathan, *From the Élysée Salon to the Table of the Republic: State-Islam Relations and the Integration of Muslims in France*, „French Politics, Culture and Society", Vol. 23, No.1, 2005, s. 37–64.

Laurence Jonathan, Vaisse Justin, *Integrating Islam. Political and Religious Challenges in Contemporary France*, Brookings Institute Press, Washington 2006.

Lester Anthony, *Nailing the Lie and Promoting Equality.* Jim Rose Lecture, 15 October 2003, dostępne na stronie: http://www.runnymedetrust.org/uploads/events/aLesterSpeech.pdf.

Leveau Rémy, *France: changements et continuité de l'islam*, [w:] Leveau Rémy, Mohsen-Finan Khadija, Withol de Wenden Catherine, La documentation français, Paris 2001, s. 51–60.

Leveau Rémy, Mohsen-Finan Khadija, Wihtol de Wenden Catherine (eds.), *L'islam en France et en Allemagne*, La documentation française, Paris 2001.

LeVine Mark, *„Human nationalism" versus „inhuman globalisms": cultural economies of globalistation and the re-imagining of Muslim identities in Europe and the Middle East*, ibidem, s. 78–126.

Lewis Bernard, *The Roots of Muslim Rage*, „The Atlantic Monthly" 1990, dostępne na stronie: http://www.theatlantic.com/doc/199009/muslim-rage.

Lewis Philip, *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*, I. B. Tauris, London 1994.

Lloyd Cathie, Waters Hazel, *France*: *One culture, one people*, „Race&Class", Vol. 33, No. 3, 1990, s. 47–65.

Long Marceau, *Ètre francais aujourd'hui et demain*, Rapport de la Commission de la. Nationalité, La Documentation Française, Paris 1988.

Łodziński Sławomir, *Obcy czy obywatele*? *Problemy migracji z krajów Trzeciego Świata do Europy Zachodniej w latach dziewięćdziesiątych*, [w:] Jan E. Zamojski, *Migracje 1945–1995*, Migracje i Społeczeństwo, t. 3, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 1999, s. 86–102.

Łodziński Sławomir, *Filozofia i praktyka „praw" mniejszości narodowych* (*etnicznych*), Kultura i społeczeństwo, Tom I, 2003, s. 159–168.

Łodziński Sławomir, *Immigrants' Culture and Host Societies. Current Disputes about Policies of Multiculturalism in Europe*, [w:] *European multiculturalism as a challenge – policies, successes and failures*, Uniwersytet Marii Curie -Skłodowskiej, Polskie Towarzystwo Geograficzne 2007, s. 9–20.

MacEoin Denis, *The hijacking of British Islam*. How extremist literature is subverting mosques in the UK, Policy Exchange 2007, dostępne na stronie: http://www.policyexchange.org.uk/images/libimages/307.pdf.

Machelon Jean-Pierre, *Rapport de la Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics*, (Rapport), 20 Septembre 2006, dostępne na stronie: http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/064000727/0000.pdf.

Macpherson William, The Stephen Lawrence Inquiry, http://www.archive.officialdocuments.co.uk/document/cm42/4262/4262.htm.

Mactaggart Fiona, *Expression Of Religious Freedom Is A Core British Belief*, Home Office Press Release, 18 December 2003, dostępne na stronie: http://press.homeoffice.gov.uk/press-releases/Expression_Of_Religious_Freedom_?version-1.

Mahoney James, *Not Just What, but When*: Timing and Sequence in Political Processes, „Studies in American Political Development", Vol. 14, 2000, s. 72–92.

Mahoney James, *Path Dependence in Historical Sociology*, „Theory and Society" Vol. 29, No. 4, 2000, s. 507–548.

Mandaville Pierre, *Towards a Critical Islam: European Muslims and the Changing Boundaries of Transnational Religious Discourse*, [w:] Stefano Allievi, Jorgen Nielsen, (eds.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, s. 127–145 (130).

Marking a New Era for Equality and Human Rights in Britain, dyskusja dostępna na stronie LSE Public Lectures and Podcasts: http: //richmedia.lse.ac.uk/publicLecturesAndEvents/20071025_1830_markingANewEraForEqualityAndHumanRightsInBritain.mp3.

Marshall T. Class H., *Citizenship and Social Development*. Na podstawie wydania Anchor Books, New York 1965. Tekst w tłumaczeniu Kazimierza Frieske dostępny na stronie: http://www.ips.uw.edu.pl/rszarf/tpsdzienne/marshall.pdf.

Massignon Bérengère, *Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'école publique en France*, „Social Compass" , Vol. 47, No. 3, 2000, s. 353–366.

Matthias Koenig, *Incorporating Muslim Migrants in Western Nation States – A comparison of the United Kingdom, France, and Germany*, „Journal of International Migration and Integration" 2005, 6 (2): s. 219–234.

Mauco Georges, *The Assimilation of Foreigners in France*, „Population Studies, Cultural Assimilation of Immigrants": Supplement, Vol. 3, 1959, s. 13–14.

Maurer Sophie, *Muslim Worship in France*: *Practical Stakes and Response of Public Actors*, s. 15, dostępne na stronie: http://www.newschool.edu/icmec/GMF%20paper%20OK.pdf.

Maussen Marcel, *Mosques and Muslims in Marseilles*, „ISIM Review", No. 16, 2005, s. 54–55.

Maussen Marcel, *Islamic Presence and Mosque Establishment in France*: *Colonialism, Arrangements for Guestworkers and Citizenship*, „Journal of Ethnic and Migration Studies", Vol. 33, No. 3, 2007, s. 981–1002.

McCrone David, *Who do you say you are? Making sense of national identities in modern Britain*, „Ethnicities", Vol. 2, No. 3, 2002, s. 301–320.

McCrone David, Kiely Richard, *Nationalism and Citizenship*, „Sociology", No. 34, 2000, s. 19–34.

McDowell Linda, *Workers, migrants, aliens or citizens? State constructions and discourses of identity among post-war European labour migrants in Britain*, „Political Geography", No. 22, 2003, s. 863–886.

McGoldrick Dominic, *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate In Europe*, Hart Publishing, Oxford 2006.

Middleton Nigel, *Lord Butler and the Education Act of 1944*, „British Journal of Educational Studies", Vol. 20, No. 2, 1972, s. 178–191.

Ministère de l'Intérieur, La circulaire du 12 décembre 1989 (circulaire Jospin). Circulaire relative au port d'insignes religieux à l'école se référant à l'avis du Conseil d'Etat, dostępne na stronie: http://www.islamlaicite.org/article133.html.

Ministère de l'Intérieur, Circulaire du 20 septembre 1994 relative au port de signes ostentatoires dans les établissements scolaires, dostępne na stronie: http://www.ladocumentationfrancaise.fr/revues/dp/plus8033/8033_circubayrouB.shtml.

Ministère de l'Intérieur, Circulaire du 18 mai 2004. Respect de la laïcité. Port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics. Ministère de l'Intérieur, dostępne na stronie: http://www.islamlaicite.org/article425.html.

Ministère de l'Intérieur, Déclaration de M. Jean-Pierre Chevènement, ministre de l'intérieur, sur l'organisation du culte musulman en France, Paris le 20 avril 2000, tekst dostępny na: http://www.vie-publique.fr/cdp/003001170.html.

Mirza Munira, Senthilkumaran Abi, Ja'far Zein, *Living apart together. British Muslims and the paradox of multiculturalism*, Policy Exchange 2007, dostępne na stronie: www.policyexchange.org.uk/images/libimages/246.pdf.

Modood Tariq, *Not easy being British: colour, culture and citizenship*, Runnymede Trust and Trentham Books, London 1992, s. 29.

Modood Tariq, *British Muslims and the Rushdie Affair*, [w:] Tessa Blackstone, Bikhu Parekh, Peter Sanders (eds.), *Race Relations in Britain*. A developing agenda, Routledge, London, New York 1998.

Modood Tariq, *Muslims and Politics of Difference*, „Political Quarterly", Vol. 74, No. 1, 2003, s. 100–116.

Modood Tariq, *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2005.

Modood Tariq, Hansen Randall, Bleich Erich, O'Leary Brendan i Carens Joseph, The Danish Cartoon Affair: Free Speech, Racism, Islamism and Integration, „International Migration", Vol. 44, No. 5, 2006, s. 3–57.

Modood Tariq, Fauzia Ahmad, *British Muslims and Multiculturalism*, „Theory, Culture&Society", Vol. 24, No. 2, 2007, s. 187–213.

Modood Tariq, *Multiculturalism and Secularism*, Wykład, wygłoszony 6 maja 2008 r. w London School of Economics, dostępny na stronie: http://www.lse.ac.uk/collections/LSEPublicLecturesAndEvents/events/2008/20080311t1457z001.htm.

Modrzejewska-Leśniewska Joanna, *Wojna w Algierii 1954–1958*, [w:] Andrzej Bartnicki red., *Zarys dziejów Afryki i Azji 1869–1996*, Książka i Wiedza, Warszawa 1996, s. 270–278.

Modzelewski Wojciech, *Walka bez użycia przemocy*: *Metody i idee*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1983.

Murphy Dervla, *Tales from Two Cities. Travel of Another Sort*, John Murray (Publishers) Ltd, London 1987.

Murray Graham, *France*: *the riots and the Republic*, „Race&Class", Vol. 47, No. 4, 2004, s. 26–45.

Muslim Council of Britain, Voices from the Minarets MCB Study of UK Imams and Mosques, „ Empower not control", , May 2006, dostępne na stronie: http://www.mcb.org.uk/uploads/vfm.pdf.

Muslim Housing Experiences, „Oxford Centre for Islamic Studies", September 2004, dostępne na stronie: www.housingcorp.gov.uk/upload/pdf/MuslimSS34.pdf.

Muslims in the EU – Cities Report: France, Preliminary research report and literature survey, Open Society Institute, EU Monitoring and Advocacy Program, 2007, s. 72, dostępne na stronie: http://www.eumap.org/topics/minority/reports/eumuslims/background_reports/download/france/france.pdf.

Muslims in the EU: Discrimination and Islamophobia, European Monitoring Centre on Racism and Islamophobia, 2006, dostępne na stronie: http://fra.europa.eu/fra/material/pub/muslim/Manifestations_EN.pdf.

Muslims in the UK, EUMAP – EU Monitoring and Advocacy Program, Open Society 2004, s. 171. Raport dostępny na stronie: http://www.eumap.org/reports/2004/britishmuslims.

Nairn Tom, *The Enchanted Class: Britain and Its Monarchy*, Vintage, New York 1994.

Nalborczyk Agata, Sieklucka Anna, *Muzułmanie w Wielkiej Brytanii. Jedna czy wiele społeczności*?, [w:] Anna Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005, 361–404.

Nasr S. H., *Idee i wartości islamu*, tłum. Janusz Danecki, Warszawa 1988, s. 104.

National Statistics Online, Focus on Religion: http://www.statistics.gov.uk/focuson/religion/

National Union of Teachers, The Muslim Faith and School Uniform, Wearing the Hijab and other Islamic Dress In Schools, NUT 2005, dostępne na stronie: http://www.teachers.org.uk.

Noiriel Gérard, *Le creuset français: Histoire de l'immigration XIX–XX siècles*, Editions du Seuil, Paris 1988.

Noiriel Gérard, *Petite histoire de l'intégration à la française*, „Le Monde Diplomatique", Janvier 2002, s. 4–5, dostępny na stronie: http://www.monde-diplomatique.fr/diplo.

North Douglass C., *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

Nyazee Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic Law*, International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute, Islamabad 1994.

Opinion of the European Economic and Social Committee on access to European Union Citizenship. Own initiative opinion, European Economic and Social Council, 2003, Brussels.

Opinions of the Lords of Appeal. Judgment in the Cause R [on application of Begum (by her litigation friend, Rahman)] (Respondent) v. Head Teacher and Governors of Denbigham High School (Appellants), Session 2005–06, House of Lords, dostępne na stronie: http://www.publications.parliament.uk/pa/ld200506/ldjudgmt/jd060322/begum.pdf.

Ossowski Stanisław, *Wielogłowy Lewiatan i grupa społeczna*, [w:] S. Ossowski, *Dzieła*, t. IV, PWN Warszawa 1967, s. 137–138 i 148–172.

Pachniak Katarzyna, *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abu Hamida al-Ghazalego*, Dialog, Warszawa 2001.

Parekh Bikhu, *Religion and Public Life*, [w:] Tariq Modood (ed.), *Church, State and Religious Minorities*, Policy Studies Institute, London 1997, s. 16–22.

Parekh Bikhu, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, Cambridge 2000.

Parekh Bikhu, *Integrating Minorities, ICA Diversity Lecture*, London: Institute of Contemporary Art 2000.

Parekh Bikhu et al., *The Future of Multi-ethnic Britain* (Parekh Report), Runnymede Trust, London 2000.

Parekh Bikhu, *The Rushdie Affair. Research agenda for political philosophy*, [w:] Harry Goulbourne (ed.), *Race and Ethnicity. Critical concepts in sociology*, Vol. IV, Routledge, London 2001, s. 360–377.

Parekh Bhikhu, *Does Islam Threaten Democracy*?, 2003, dostępne na stronie: http://ec.europa.eu/research/social-sciences/pdf/michalski_101003_parekh.pdf.

Parekh Bikhu, *Same Difference? Danish Cartoons and the Rushdie Affair*, „Catalyst", 9 March 2006, (oficjalny magazyn Komisji Równości Rasowej), dostępne na stronie: 83.137.212.42/siteArchive/catalystmagazine/Default.aspx.LocID-gnew0bi.RefLocIDhg01b001006009.Lang-EN.htm.

Parliament Stationery Office, *Select Committee on Religious Offences in England and Wales*, First Report. Dostępny na stronie: http://www.parliament.the-stationery-office.co.uk/pa/ld200203/ldselect/ldrelof/95/9512.htm.

Parzymies Anna, „*Wstęp*", [w:] Anna Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005, s. 17–18.

Parzymies Anna, Zdanowski Jerzy, *Islam a terroryzm*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003.

Paul Kathleen, *Whitewashing Britain, Race and Citizenship in the Postwar Era*, Cornell University Press, Ithaca, London 1997, s. 142.

Peach Ceri, *Muslim Population in Great Britain*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 13, No. 3, 1990, s. 414–419.

Peach Ceri, Glebe Gunter, *Muslim Minorities in Western Europe*, „Ethnic and Racial Studies", Vol. 14, No. 2, 1991, s. 26–45.

Pervillé Guy, *La politique algérienne de la France, de 1830 à 1962*, Le genre humain, Editions du Seuil, Septembre 1997, s. 27–37.

Pew Global Attitudes Project, Muslims in Europe: Economic Worries Top Concerns about Religious and Cultural Identity, dostępne na stronie: http://pewglobal.org/reports/pdf/254.pdf.

Pędziwiatr Konrad, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Nomos, Kraków 2005.

Pędziwiatr Konrad, *Setki tysięcy muzułmańskich ekstremistów*?, Portal psz.pl, 16 sierpnia 2006 r., dostępne na stronie: http://www.psz.pl/content/view/3141/.

Phillips Trevor, *The debate about how we create our path to integration starts here*, Speech at the launch of the CRE's good race relations guide, 12 July 2005, dostępne na stronie: http://www.cre.gov.uk/Default.aspx.LocID-0hgnew07r.RefLocID-0hg00900c001001.Lang-EN.htm.

Phillips Trevor, After 7/7: Sleepwalking into segregation, Speech given at Manchester Council for Community Relations, 22 September 2005, dostępne na stronie: http://www.cre.gov.uk/Default.aspx.LocID-0hgnew07r.RefLocID-0hg00900c001001.Lang-EN.htm.

Pierson Paul, *Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics*, „American Political Science Review", Vol. 94, No. 2, 2000, s. 251–67.

Pfaff Steven, Gill Anthony J., *Will a Million Muslims March*?: *Muslim Interest Organizations and Political Integration in Europe*, „Comparative Political Studies", Vol. 39, 2006, s. 803–828.

Poole Elisabeth, *Reporting Islam. Media representations of British Muslims*. I.B. Tauris, London 2002, s. 84–85.

Potts Gareth et al., *French Lessons*? – *A Cross-Channel Look at Regeneration, Cohesion and Integration*, BURA, Commission on Integration and Cohesion, dostępne na stronie: www.integrationandcohesion.org.uk/~/media/assets/www.integrationandcohesion.org.uk/french_lessons%20pdf.ashx.

Poupeau Franck, *French Sociology Under Fire*: A preliminary diagnosis of the November 2005 „urban riots, dostępne na stronie: http://riotsfrance.ssrc.org/Poupeau/.

Premiere Ministre, Décret n°89–912 du 19 décembre 1989. Décret portant création d'un Haut Conseil à l'intégration, version consolidée au 31 mars 2006, dostępny na stronie: http://www.hci.gouv.fr/rubrique.php3?id_rubrique=9.

Premiere Ministre, Décret n° 2007–425 du 25 mars 2007 créant un observatoire de la laïcité, dostępne na stronie: http://www.lexinter.net/Decrets/decret_du_25_mars_2007_creant_un_observatoire_de_la_laicite.htm.

Présidence de la République, Dossier de presse: Une nouvelle politique pour les banlieues, 8 fevrier 2008, dostępne na stronie: http://www.elysee.fr/documents/index.php?mode=view&lang=fr&cat_id=5&press_id=1021.

Principes et fondements juridiques régissant les rapports, 28 janvier 2000. Tekst dostępny na stronie: http://www.aceiweb.org/charte.htm.

Purdam Kingsley, *The political identities of Muslim local councillors in Britain*, „Local Government Studies", Vol. 26, No. 1, 2000 , s. 47 – 64.

Racial and Religious Hatred Act 2006 (Commencement No. 1) Order 2007, dostępny na stronie: http://www.opsi.gov.uk/si/si2007/uksi_20072490_en_1.

Rahman Fazlur, *Status of the Individual in Islam*, [w:] Brian S. Turner, *Critical Concepts*: *Islam*, Routledge, London 2003, Vol. I, s. 236–244.

Ramadan Tariq, *To Be a European Muslim*: *A Study of the Islamic Sources in the Light of the European Context*, Islamic Foundation, Leicester 1997.

Ramadan Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, Oxford 2004.

Rath Jan et al., *Western Europe and its Islam*, Koninklijke Brill, Leiden, 2001.

Renan Ernest, *Co to jest naród*, [w:] Lech Zdybel (red.), *Być w narodzie. Szkice o idei narodu, narodowej kulturze i nacjonalizmie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998, s. 197–210.

Rex John, *The National Management of Migration Flows*: *The British Experience*, dostępne na stronie: www.uv.es/CEFD/12/Rex.pdf.

Ritchie John et al., *One Oldham, one future*, „Oldham Independent Review", 11 December 2001, dostępne na stronie: http://www.oldhamir.org.uk/OIR%20Report.pdf

Rochefort Florence, *Foulard, genre et laïcité en 1989*, „Vingtième Siècle. Revue d'histoire", No. 75, 2002/3, CAIRN, dostępne na stronie: http://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2002-3-page-145.htm,

Rodes Robert E., *Law and Modernization in the Church of England*: *Charles II to the Welfare State*, Notre Dame University, Notre Dame 1991.

Rokicki Jarosław, *Kolor, pochodzenie, kultura. Rasa i grupa etniczna w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych*, Universitas, Kraków 2002.

Rose E. J. B. (Jim) et al., *Colour and Citizenship*: A Report on British Race Relations, Oxford University Press, London 1969.

Rossinot André, *La laïcité dans les services public*, dostępny na stronie: http://www.grandesvilles.org/IMG/pdf_Rapport_Rossinot_la_laicite_dans_les_services_publics.pdf.

Roy Olivier, *Islam in France: Religion, Ethnic Community or Social Ghetto*?, [w:] Bernard Lewis, Dominique Schnapper (ed.), *Muslims in Europe*, Pinter London 1994, s. 53–72.

Roy Oliver, *Euroislam or jihad within*?, „National Interest", Vol. 71, 2003, s. 63–73.

Roy Oliver, *Secularism confronts Islam*, Columbia University Press, New York, 2007.

Saggar Shamit, *Race and Politics in Britain*, Harvester/Wheatsheaf, Hamel Hempstead 1992.

Said Edward W., *Orientalizm*, PIW, Warszawa 1991, s. 37.

Saint-Blancat Chantal, *Islam in Diaspora*: Between Reterritorialization and Extraterritoriality, „International Journal of Urban and Regional Research", No.1, 2002.

Samers Michael, *The Production of Diaspora*: *Algerian Emigration from Colonialism to Neo-Colonialism* (*1840–1970*), „Antipode", Vol. 29, No. 1, 1997, s. 32–44.

Sarkozy Nicolas, *La République, les religions, l'espérance*, Entretiens avec Thibaud Collin et Phillipe Verdin, CERF, Paris 2004.

Sarkozy Nicolas, *Création du Comité Veil sur réflexion sur le préambule de la Constitution*, Avril 2008, dostępne na stronie: http://www.bfdc.org/article-18643605.html.

Sartori Giovanni, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla societa multietnica*, Superbur Saggi, Milano 2002, s. 56.

Scarman Leslie et al., *The Brixton Disorders 10–12 April 1981*, Report of an Inquiry by the Rt..Hon. the Lord Scarman, OBE, Her Majesty's Stationery Office, London, dostępne na stronie: www.bopcris.ac.uk/bopall/ref19070.html.

Schain Martin, *The National Front and Agenda Formation in France*, Paper prepared for delivery at the 1995 meeting of the European Community Studies Association, May 11–14, 1995, Charleston, dostępne na stronie: aei.pitt.edu/7010/01/schain_martin_a.pdf.

Schnapper Dominique, *La conception de la nation*, „Cahiers Francais", No. 281, Mai–Juin 1997.

Schneider Cathy Lisa, *Police Power and Race Riots in Paris*, „Politics Society", Vol. 35, No. 4, 2007, s. 523–549.

Sen Amartya, *Identity and Violence. Illusion of Destiny*, W. W. Norton, New York 2006.

Sevaistre Vianney, *Les relations entre le Conseil français du culte musulman* (*CFCM*) *et l'État*: *Quelle nature*?, „French Politics, Culture and Society", Vol. 23, No.1, 2005, **s.** 66–75.

Shah Prakash A., *Bangladeshis in English law, paper presented at conference on 'Bangladeshis in Britain*: *Changes and Choices, Configurations and Perspectives'*, 24 May 2002, London, dostępne na stronie: http://www.art.man.ac.uk.

Sherif Jamil, *Campaigning for a religion question in the 2001 Census*, MCB 2002, dostępne na stronie: www.mcb.org.uk/downloads/census2001.pdf.

Simmel Georg, *Socjologia*, PWN, Warszawa 1975.

Simons John (ed.), *The Wikipedia Muhammad Cartoons Debate*. War of Ideas, Iraq Museum International, 10 lutego 2006 r., www.BaghdadMuseum.org.

Small Stephen, Solomos John, *Race, Immigration and Politics in Britain*: Changing Policy Agendas and Conceptual Paradigms 1940s–2000's, „International Journal of Comparative Sociology", Vol. 47, 2006, s. 235–257.

Smelser Neil, Baltes P. B., (eds.). *International Encyclopaedia of the Social and Behavioural Sciences*, Elsevier, Oxford Science Ltd., 2001 [cyt. za:] Glossary: Integration, International Immigration and Multicultural Policies, dostępne na stronie: http://www.unesco.org/most/migration/index.htm.

Smith Anthony D., *Gastronomy or Geology*? *The Role of Nationalism in the Reconstruction of Nations*, „Nations and Nationalism", Vol. 1, No. 1, 1995, s. 3–23.

Smith Zadie, *Białe zęby*, tłum. Zbigniew Batko, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.

Sorman Guy, *Dzieci Rifa'y. Muzułmanie i nowoczesność*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.

Soysal Yasemin N., *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, The University of Chicago Press, Chicago 1994.

Soysal Yasemin N., *Changing Parameters of Citizenship and Claims-making*: Organized Islam in European Public Spheres, „Theory and Society", 1997, Vol. 26, s. 509–527.

Soysal Yasemin N., *Citizenship and Identity: living in diasporas in post-war Europe*?, „Ethnic and Racial Studies", No. 1, 2000, s. 1–15.

Spalek Basia, Wilson David, Not Just *„Visitors" to Prisons: The Experiences of Imams who Work Inside the Penal System*, „The Howard Journal", Vol. 40, No. 1, 2001, s. 3–13.

Spencer Ian R. G., *British Immigration Policy since 1939*. The Making of Multi-–Racial Britain, Routledge, London 1997.

Statham Paul, Koopmans Ruud, Giugni Marco, Passy Florence, *Resilient or adaptable Islam? Multiculturalism, religion and migrants' claims-making for group demands in Britain, the Netherlands and France*, „Ethnicities", Vol. 5, No. 4, 2005, s. 427–459.

Stavo-Debauge Joan, *Mobilising statistical powers for action against discrimination: the case of the United Kingdom*, „International Social Science Journal", Vol. 57, No. 183, 2005, s. 43–55.

Submission from the Commission for Racial Equality, October 2002, dostępne na stronie: http://www.publications.parliament.uk/pa/ld200203/ldselect/ldrelof/95/95w22.htm.

Suleiman Ezra, *France*: *One and Divisible*, dostępny na: http://www.riotsfrance.ssrc.org/Suleiman.

Swann Michael et al., *Education for all*. Report of the Committee of Enquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups (The Swann Report), Her

Majesty's Stationery Office, London 1985, dostępny na stronie: http://www.kbr30.dial.pipex.com/documents/docs3/swann01.shtml.
Szacki Jerzy, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak", nr 3, 1997, s. 4–31.
Taji-Farouki Suhy, *Islamists and the Threat of Jihad: Hizb Al-Tahrir and Al-Muhjiroun on Israel and the Jews*, „Middle Eastern Studies", Vol. 36, No. 4, 2000, s. 21–46.
Taylor Charles, *The Politics of Recognition*, [w:] Amy Gutmann, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 25–73.
Taylor Charles, *The Secular Age*, Harvard University Press, Harvard 2007.
Ternisien Xavier, *La France des mosquées*, Albin Michel, Paris 1992.
Thave Suzanne, *L'emploi des immigrés en 1999*, „INSEE Première", No. 717, May 2000. INSEE, Les immigrés en France, Édition 2005.
The Impact of 7 July 2005 London Bomb Attacks on Muslim Communities in the EU, European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, November 2005, dostępne na stronie: http://www.eumc.at/fra/material/pub/London/London-Bomb-attacks-EN.pdf.
The Inter Faith Network for the UK: Years of Working Together for Inter Faith Understanding and Cooperation, 2007 National Meeting of the Inter Faith Network for the UK, 16 July 2007, dostępne na stronie: http://www.interfaith.org.uk/publications/index.htm.
Thélot Claude, *Pour la réussite de tous les éleves*. Rapport de la Commission du débat national sur l'avenir de l'École, 28 octobre 2004 r., dostępny na stronie: www.debatnational.education.fr/upload/static/lerapport/pourlareussite.pdf.
Tibi Bassam, *Fundamentalizm religijny*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
Tilly Charles, *Social Movements, 1768–2004*, Paradigm Publishers, Boulder 2004.
Tokarczyk Roman, *Współczesne kultury prawne*, Zakamycze, Kraków 2001.
Tomlinson Sally, *A Note on the Education of Ethnic Minority Children in Britain*, „International Migration Review", Vol. 16, No. 3., 1982, s. 646–660.
Trades Union Congress, *Poverty, exclusion and British people of Pakistani and Bangladeshi origin*, 2005.
Tribalat Michèle, *De l'immigration a l'assimilation, Enquete sur les populations d'origine etrangere en France*, Editions La Découverte/INED, Paris 1996, s. 254.
Troyna Barry, *The Great Divide*: *Policies and Practices in Multicultural Education*, „British Journal of Sociology of Education", Vol. 6, No. 2, 1985, s. 209–224.
Turner Brian S., *Critical Concepts*: *Islam*, Routledge, London 2003, Vol. I–IV
Vertovec Stephen, *Pre-, High-, Anti- and Post-Multiculturalism*, ESRC Centre on Migration, Policy and Society, University of Oxford, prezentacja multimedialna dostępna na stronie: www.compas.ox.ac.uk.
Vertovec Steven, *Islamophobia and Muslim Recognition in Britain*, [w:] Yvonne Yazbeck Haddad (ed.), *Muslims in the West. From sojourners to citizens*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 19–35, 31–32.
Vertovec Steven, *Diaspora, transnationalism and Islam*: *Sites of change and mode of research*, [w:] Stefano Allievi, Jorgen Nielsen, (ed.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Muslim Minorities, Vol. 1, Brill, Leiden, Boston 2003, s. 312–326.
Vertovec Steven, *The Emergence of Super-Diversity in Britain*, Working Paper No. 25, Centre on Migration, Policy and Society, University of Oxford, 2006, dostępne

na stronie: www.compas.ox.ac.uk/publications/Working%20papers/Steven%20Vertovec%20WP0625.pdf.

Waters Chris, *„Dark Strangers" in Our Midst: Discourses of Race and Nation in Britain, 1947–1963*, „The Journal of British Studies", Vol. 36, No. 2, 1997, s. 207–238.

Weber Eugene, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870–1914*, Stanford University Press, Stanford 2006.

Weil Patrick, Spire Alexis, *France*, [w:] Rainer Bauböck, Eva Ersboll, Kees Groenendijk, Harald Waldrauch, (ed.), *Acquisition and Loss of Nationality*, Volume 2: Country Analyses. Policies and Trends in 15 European Countries, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, s. 181–198.

Weller Paul, Feldman Alice, Purdam Kingsley, *Religious discrimination in England and Wales*, Home Office Research Study 220, Home Office Research, Development and Statistics Directorate, February 2001, dostępne na stronie: www.homeoffice.gov.uk/rds/pdfs/hors220.pdf.

Werbner Pnina, *Pakistani Migration and Diaspora Religious Politics in Global Age*, [w:] Melvin Ember, Carol R. Ember, & Ian Skoggard (red.), *Encyclopedia of Diasporas*: Immigrant and Refugee Cultures Around the World, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, dostępne na stronie: http://p.werbner.googlepages.com/PakistaniDiasporaEncyclopedia.PDF.

Wieviorka Michel, *Race, Culture, and Society: The French Experience with Muslims*, [w:] Nezar AlSayyad, Manuel Castells, (ed.), *Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*, Lexington Books, Oxford 2002, s. 131–145.

Wihtold de Wenden Catherine, *Trade Unions, Islam and Immigration*, „Economic and Industrial Democracy", Vol. 9, 1988, s. 65–82.

William Gibson, *The Church of England 1688–1832*: *unity and accord*, London, New York, Routledge 2001.

Wnioski Prezydencji. Spotkanie Rady Europejskiej w Salonikach, dokument dostępny na stronie: http://www.libr.sejm.gov.pl/oide/dokumenty/konkluzje/saloniki200306.pdf

Wrong not a Right, Forced Marriage Unit, September 2005, http://www.fco.gov.uk/Files/KFile/forcedmarriageconsultation%20doc.pdf.

Young Iris Marion, *Justice and Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990.

Zdanowski Jerzy, *Kulturowe uwarunkowania strategii integracyjnych imigrantów* (*przykład diaspory muzułmańskiej w Wielkiej Brytanii*), [w:] Zamojski Jan (red.), *Diaspory. Migracje i społeczeństwo*, 6, 2001, s. 40–49.

Zdanowski Jerzy, *Muzułmanie w świecie zachodnim. Wspólnota czy wspólnoty*?, [w:] Zamojski Jan (red.), *Migracje i społeczeństwo*, nr 7, 2002, s. 111–123.

Zdanowski Jerzy, *Muzułmanie we Francji*, [w:] Anna Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005, s. 433–449.

Zdanowski Jerzy, *Historia Arabii Wschodniej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2004.

Zhou Min, *Segmented Assimilation*: *Issues, Controversies, and the Recent Research on the New Second Generation*, „International Migration Review", Vol. 31, No. 4, 1997, s. 975–1008, dostępne również na stronie: www.asamst.ucsb.edu/courses/readingsAAS2/44_zhou.pdf.

2. Artykuły z prasy codziennej i internetowej

1905: Le Débat Sur La Laïcité Toujours Ouvert Mais Avec D'autres Enjeux, Agence France Presse, 5 December 2005, dostępne na stronie: http://www.euro-islam.info/spip/article.php3?id_article=1083&page=20&pas=120.

1977: Gay paper guilty of blasphemy, „BBC on This Day", http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/july/11/newsid_2499000/2499721.stm.

Blair backs suspension of class assistant in debate over veil, „The Guardian", 18 October 2006, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/politics/2006/oct/18/schools.religion.

Call for minority quotas in schools, „BBC News", 11 December 2001, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/education/1703547.stm.

Disaster for Muslim candidates – only four elected, „Muslim News", 6 May 2005, dostępne na stronie:http://www.muslimnews.co.uk/index/press.php?pr=202.

First Lib Dem Muslim in Parliament, „Muslim News", 1 May 2004, dostępne na stronie: http://www.muslimnews.co.uk/index/press.php?pr=179.

Frean Alexandra, Teacher accuses Islamic school of racism, „The Times", April 15, 2008, dostępne na stronie: http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/education/article3746920.ece.

Glendinning Lee, Schoolgirl loses court battle to wear niqab, „The Guardian", 22 February 2007, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/uk/2007/feb/22/religion.schools.

Harper Tom, Preach In English, Muslim peer tells imams, „Sunday Telegraph", 23 July 2007, dostępne na stronie: http://www.telegraph.co.uk/news/index.html.

Lichfield John, Sarkozy unveils his new „„rainbow"' government, „The Independent", 19 May 2007, dostępne na stronie: http://www.independent.co.uk/news/europe/sarkozy-unveils-his-new-rainbow-government-449482.html.

Hadi Yahmid, France Gets New Islamic School, Islam Online, 4 March 2008, dostępne na stronie: http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1203757659745&pagename=Zone-English-News/NWELayout.

France fires official for opposing Muslim school, Reuters UK, 21 March 2007, dostępne na stronie: http://uk.reuters.com/article/worldNews/idUKL2153373320070321.

Go-ahead for Muslim girls' school, „BBC News", l7 October, 2000, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/education/961210.stm.

Government agrees to fund the Muslim schools, „BBC News", 9 January 1998, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/46069.stm.

Imams to give citizenship lessons, „BBC News", 17 May 2007, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/1/hi/education/6665317.stm.

In full: Rowan Atkinson speech on hate Bill, „Times Online", 20 October 2005. http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/article580686.ece.

In quotes: Hamza's preaching, „BCC News", 7 February 2006, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4690084.stm.

In quotes: Jack Straw on the veil, „BBC News", 6 October 2006, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/5413470.stm.

Mary O'Hara, Double stamp duty abolished on Islamic mortgages, „The Guardian", 10 April 2003, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/money/2003/apr/10/budget.mortgages.

Kelly sets out plan to isolate and defeat extremists, 5 April 2007, Communities and Local Government, http://www.communities.gov.uk/news/corporate/kellysetsout.
Lawyers „can wear veils in court", „BBC News", 10 November 2006, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/6134804.stm.
Minister criticises Muslim letter, „BBC News", 12 August 2006, dostępne na stronie: http://newsvote.bbc.co.uk/mpapps/pagetools/print/news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/47871.
Mosque's terror connections, „BBC News", 8 February 2006, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4693804.stm.
Muslim headscarf ban lifted at school, „Luton Today", 4 March 2004, dostępne na stronie: http://www.lutontoday.co.uk/lut-news/Muslim-headscarf-ban-lifted-at.750682.jpg.
Race reports at a glance, „BBC News", 11 December 2001, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/1703432.stm.
Reaction in quotes: Sharia law row, „BBC News", 8 February 2008, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7234422.stm.
School reviews headscarf ban, „BBC News Beds/Bucks/Hearts", 28 January 2004, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/low/uk_news/england/beds/bucks/herts/3436625.stm.
Schools allowed to ban face veils, „BBC News", 20 March 2007, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/education/6466221.stm.
Sharia law in UK is unavoidable, „BBC News", 7 February 2008, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/7232661.stm.
In Depth: Summer of violence, „BBC News", http://news.bbc.co.uk/2/hi/in_depth/uk/2001/summer_of_violence/default.stm.
MCB action on Guardian picture – apology, „MCB News", 12 February 2003, dostępne na stronie: http://www.mcb.org.uk/article_detail.php?article=announcement-190.
Profile: Muktar Ibrahim, „BBC News", 11 July 2007, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/talking_point/default.stm.
Suicide bombers'„ordinary lives", „BBC News", 18 July 2005, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4678837.stm.
10 key moments in UK race relations, dostępne na stronie: http://.news.bbc.co.uk/1/hi/uk/1517672.stm.
Aslam Dilpazier, „I could scream with happiness. I've given hope and strength to Muslim women". Schoolgirl tells Guardian of her battle to wear Islamic dress, „The Guardian", 3 March 2005, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/uk/2005/mar/03/schools.faithschools.html.
Astier Henri, Secular France mulls mosque subsidies, „BBC News Online", 17 January 2003, dostępne na stronie: newsbbc.co.uk/2/hi/europe/2670399.stm.
Barcellini Lise, Une fondation fantôme pour financer l'islam de France, Site indépendant à destination des muzulmas de France et autres intéréses, dostępne na stronie: http://www.cfcm.tv/2007/11/13/une-fondation-fantome-pour-financer-lislam-de-france/
Barker Mike,Analysis: Faith schools and quotas, „BBC News", 11 December 2001, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/education/1704017.stm.
Bowcott Owen, Muslims Who Want Sharia „Should Leave", „The Guardian", 27 February 2006, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/uk/2006/feb/27/religion.islam.

„British Muslim Monthly Survey", November 1997, Vol. V, No. 11, s. 8, dostępne na stronie: http://www.artsweb.bham.ac.uk/bmms/1997/11November97.html.

Carlin Brendan, Neil Tweedie, Missing MPs and rebels leave Blair humiliated over Religious Hate Bill, „Telegraph", 1 February 2006, http://www.telegraph.co.uk/news/main.jhtml;jsessionid=BEO422E0FFYTNQFIQMFCFGGAVCBQYIV0?xml=/news/2006/02/01/nrelig01.xml.

„British Muslim Monthly Survey", November 1994 Vol. II, No. 11, http://artsweb.bham.ac.uk/bmms/1994/11November94.html.

Carvel John, Tebbit's cricket loyalty test hit for six, „The Guardian", 8 January 2004, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/uk/2004/jan/08/britishidentity.race.

Chapman Hamed, Versi Ahmed, Over 200 Muslim Councillors, „The Muslim News", 25 May 2001, dostępne na stronie www.muslimnews.co.uk.

Curtis Polly, Muslim schools examine state integration, „The Guardian", 8 August 2005, dostępne na stronie: http://education.guardian.co.uk/faithschools/story/0,13882,1544926,00.html.

Grice Andrew, Translations do not help integration, warns Kelly, „The Independent", 11 June 2007, dostępne na stronie: http://news.independent.co.uk/uk/politics/

Hazarika Sanjoy, 12 in Bombay in Anti-Rushdie Riot, „New York Times", 25 February 1989, dostępne na stronie: http://www.nytimes.com/books/99/04/18/specials/rushdie-riot.html.

Kepel Gilles, Fabric of Society, „Newsweek International", No. 32, 16 Februrary 2004, dostępny na stronie: http://www.depauw.edu/library/resources/ guides/soc401-newman/fabric.htm.

Le Bars Stéphanie, Financement des lieux de culte. Aménager sans bouleverser, „Le Monde", 6 juillet 2007, dostępne na stronie I Islam&Laïcité: http://www.islamlaicite.org/rubrique2.html.

Le Bars Stéphanie, La Fondation de l'islam doit rationaliser l'installation des mosquées, „Le Monde", 17 Octobre 2007, dostępne na stronie: www.lemonde.fr/web/article/0,1-0@2-3224,36-967482,0.html.

Lee Cortney, Prince Claims to be Defender of All Faiths, Not „The" Faith, 5 June 2006, dostępne na stronie: http://www.christiantoday.com/article/prince.claims.to.be.defender.of.all.faiths.not.the.faith/6456.htm.

Malik Zaiba, Salaam Mr Mayor, „BBC Radio 4", 20 March 2005, dostępne na stronie: http://newsvote.bbc.co.uk/mpapps/pagetools/print/news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/file_on_4/4374961.stm.

Puri Naresh, Views of radical cleric Hamza, „BBC News", 7 February 2006, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4671128.stm.

Pszczółkowska Dominika, Wielka Brytania przesadziła z wielokulturowością, „Gazeta Wyborcza", 26 października 2006 r.

Radnofsky Louise, Translate less, councils are told, „The Guardian", 7 December 2007, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/.

Wainwright Martin, Tribunal dismisses case of Muslim woman ordered not to teach in veil, „The Guardian", 20 October 2006, dostępne na stronie: http://www.guardian.co.uk/uk/2006/oct/20/politics.schools1.

Wyatt Caroline, Hostage crisis calms headscarf row, „BBC News", 2 September 2004, dostępne na stronie: http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/europe/3623166.stm.

3. Strony internetowe (wybór)

Assemblée Nationale: http://www.assemblee-nationale.fr/
Church of England: http://www.cofe.anglican.org/.
Commission for Racial Equality: http://83.137.212.42/sitearchive/cre/.
Departament for Education and Skills (Children, Schools and Families): http://www.dfes.gov.uk/
Department of Communities and Local Government: http://www.communities.gov.uk/
Equality and Human Rights Commission: http://equalityhumanrights.com.
HALDE: http://www.halde.fr/
Haut Conseil à l'Integration: http://www.hci.gouv.fr
Home Office: http://www.homeoffice.gov.uk/
House of Commons : http://www.parliament.uk/commons/
House of Lords: http://www.parliament.uk/lords/.
Islam&Laïcité: http://www.islamlaicite.org/
La documentation française: http://ladocumentationfrancaise.fr/
Le site du Premier Ministre: http://www.premierministre.gouv.fr/
Le site du Président de la République: http://www.elysee.fr/
Official-documents:http://www.official-documents.gov.uk/
Riots in France: http://www.riotsfrance.ssrc.org.
Runnymede Trust: http://www.runnymedetrust.org/
Salam.uk: http://www.salaam.co.uk/
Senat de la République: http://www.senat.fr.
Viepublique.fr: http://www.vie-publique.fr

INDEKS OSOBOWY
(tekst główny, bez przypisów)

Abbas, Sheikh 106
Ahmed, lord 232, 264
Ajeeb, Mohammad 219, 305
Ajegbo, Keith 297
Alaoui, Fouad 106, 186, 187, 193, 196, 312
Alba, Richard 22
Al-Banna, Hasan, 141
Ali, zięć Muhammada 108
Alliot-Marie, Michèle 192
Al-Mawlawi, Faysal 140
Al-Quaradawi, Yusuf 264
Amara, Fadela 282
Ansari, Humayun 217, 244, 269, 304, 305
Azmi, Aisha 252

Balls, Edward 254
Baubérot, Jean 70, 76, 77
Baubock, Rainer 315
Bayrou, François 162, 175
Bechari, Mohammad 176, 187, 193
Begag, Azouz 281, 308
Begum, Shabina 247, 248, 301
Bencheikh, Soheib 182
Benedykt XVI 317
Benhabib, Seyla 315
Bentounes, Khaled 182
Benziane, Kaine 171
Berger, Peter 133
Bertossi, Christophe 53, 210, 299
Biezeveld, Rienske 28, 29
Billon, Alain 181
Blair, Tony 229, 232, 236, 240, 248, 252, 257, 260, 293, 296, 306
Blears, Hazel 297
Bleich, Erich 54, 63
Blunkett, David 233, 245, 258
Bonaparte, Ludwik Napoleon 71
Bonaparte, Napoleon 69
Bonifacy VIII 66
Booth, Cheri 248
Borloo, Jean-Louis 281
Bossuet, Jakub Benign 67
Boubaker, Dalil 106, 179, 187, 193, 312
Boubaker, Hamza 106
Boussouf, Abdellah 187
Bouzar, Dounia 185
Breze, Lhaj Thami 106, 177, 202
Brouard, Sylvain 113,115, 135
Brown, Gordon 293
Brubaker, Rogers 22, 23, 24, 38, 57
Buisson, Ferdinand 72, 73, 205
Burgess, Ernest W. 18
Burke, Edward 238
Butler, Richard 79
Butterfield, Henry 60

Cantle, Ted 287, 313
Cardoso, Luis 158
Castells, Manuel 117
Castles, Stephen 24, 26

Cat Stevens (Yusuf Islam) 244
Cesari, Joscelyne 109, 126, 151, 312, 316
Champion, Françoise 80, 83
Chesnot, Christian 176
Chevènement, Jean-Pierre 181
Chirac, Jacques 38, 169, 191, 204, 206, 279, 313
Chodkiewicz, Michel 182
Chomeini, Ruhollah 221
Choudhuri, Tufyal 262
Clement, Pascal 174
Cohen, Robin 61
Collet, Marc 226
Combes, Emilé 74, 75, 205
Conway, Gordon 230
Couvreur, Gilles 92

Danecki, Janusz 149
Dante Alighieri 126
Dargent, Claude 112, 114
Dati, Rahida 308
Debré, Jean-Louis 77, 172, 180, 201
Dewitt, Phillippe 33
Durkheim, Emile 25

Elżbieta I Tudor 79
Etzinger, Hans 28, 29

Faist, Thomas 315, 316
Falkner, Kishwer 305
Fallaci, Oriana 127, 133
Falloux, Alfred de 71, 73
Favell, Adrian
Fekkar-Lambiotte, Bétoule 182, 185
27, 32, 53
Ferry, Jules 72, 205
Fetzer, Joel 80, 150, 201
Filip IV Piękny 66
Fillon, François 175
Finkielraut, Alan 129, 312
Forster, William Edward 79
Fraser, Nancy 12, 153, 267, 301, 302
Fukuyama, Francis 302

Garbaye, Romain 54, 307, 308
Geiser, Vincent 115, 129
Geoffroy, Eric 182
Giddens, Anthony 58
Gilroy, Paul 62
Giry, Stephanie 307
Glazer, Nathan 20,21
Goblet, René 74
Gordon, Milton 19, 20, 21, 29
Goulbourne, Harry 62
Gregoire, Henri 59
Griffen, Nick 226
Grzegorz VII 78
Guizot, François 71

Haarscher, Guy 77
Haddam, Tidjani 106
Hakim, Farzana 240
Hamidullah, Mohammed 105
Hamza, Abu 258, 259
Hansen, Randall 15
Hargeraves, Alec 27, 312, 313
Hattersley, Roy 43
Henryk VII Tudor 78, 79
Hervieu-Leger, Danièle 151
Hewitt, Ibrahim 245
Hollifield, James 52
Honeyford, Ray 216, 217, 218, 219, 224
Houellbecq, Michel 129
Huntington, Samuel 133, 134
Hurd, Douglas 221

Ibn Rushd, Abu'l-Walid (Awerroes) 140
Inglehart, Ronald 134, 147

Jenkins, Roy 25, 43, 265
Joppke, Christian 64
Jospin, Lionel 158, 159, 160
Joxé, Pierre 179

Kant, Immanuel 73
Karim, Munshi Abdul 90
Karol Młot 125
Karol VII 66
Karol X 71
Karol, książę Walii 241
Kassovitz, Mathieu 311

Kastoryano, Riva 312, 313
Katarzyna Aragońska 78
Kechat, Larbi 107, 181
Kelkal, Khaled 139, 168, 169, 189, 196
Kelly, Ruth 262, 264, 293, 297
Kepel, Gilles 33, 101, 102
Khan, Mohammad Siddique 317
Kipling, Rudyard 64
Klausen, Jytte 150
Koenig, Matthias 27, 83, 84, 132
Koopmans, Ruud 30
Krautheimer, Charles 312
Kristanasen, Wendy 311
Kumar, Krishan 59
Kundani, Arun 288, 289
Kutb, Sajid 141
Kymlicka, Will 133

Laden, Osama bin 145, 311
Larcher, Gerard 312
Laurence, Jonathan 117, 307
Lee, Dowell 215
Le Pen, Jean-Marie 37
Leclerc, Daniel Youssuf 106
Leon XI 66
Leveau, Rémy 118
Lewis, Phillip 230
Livingstone, Ken 264
Loch, Dietmar 169
Long, Marceau 38, 156, 163, 175
Ludwik XVII 71

Machelon, Jean-Pierre 191, 192
Macpherson, William 237
Mactaggart, Fiona 258, 299
Malbrunot, Georges 176
Malinowski, Bronisław 25
Mamadou Ba, Saada 182
Mandaville, Pierre 150
Mandla, Sewa Singh 215
Mansur, Abdallah ben 105
Maria I Tudor 79
Marshall, Thomas Humphrey 63
Maududi, Abul Ala 110, 141
Maurer, Sophie 188
Mauroy, Pierre 105, 156
Maussen, Marcel 193
Mazarini, Jules (Giulio) 67
Millicent, Abdullah Thomas 171
Mitterand, François 159
Modena da, Giovanni 126
Modood, Tariq 149, 266, 300
Mohsen, Ismail 182
Mohsen-Finan, Khadija 115
Moynihan, Daniel P. 20
Mughal, Shabnam 252
Muhammad (Mahomet) 107, 126, 147, 150, 220, 233, 268, 322

Nairn, Thomas 61
Nalborczyk, Agata 107
Nee, Victor 22
Nielsen, Jorgen 103
Noiriel, Gérard 33, 34
Norris, Pippa 134, 147
North, Douglas 16

Ossowski, Stanisław 153
Ouseley, Herman 245

Parekh, Bikhu 284, 285, 286, 292, 300
Park, Robert E. 18, 19
Parzymies, Anna 139
Pascal, Blaise 73
Pasqua, Charles 179, 180
Patten, John 222, 223
Peach, Ceri 97
Pędziwiatr, Konrad 149, 152
Phillips, Trevor 229, 255, 290, 291, 292, 300
Pius VII 69
Poole, Elisabeth 128, 129
Poultner, Stephen 229
Powell, Enoch 41, 51, 63
Pressense, Francis de 75

Radcliffe-Brown, Alfred 25
Raffarin, Jean-Pierre 174
Rahman, Razi 257
Ramadan, Tariq 140, 141
Renan, Ernest 59, 60
Richelieu, Armande du Plessis 67

Ritchie, David 286
Rivet, Daniel 195
Robespierre de, Maximilien 69
Rocard, Michel 163, 297
Rose, Jim 43
Rossinot, André 198, 201
Roy, Oliver 84, 110, 276
Rushdie, Salman 12, 104, 111, 130, 146, 216, 220, 221, 222, 267, 317

Sacranie, Iqbal 222, 240
Said, Edward 126
Saint-Blacant, Chantal 316
Sarkozy, Nicolas 184, 186, 191, 192, 196, 198, 275, 282, 283, 308, 312
Sartori, Giovanni 133
Scarmann, Leslie 50
Siddiqui, Kalim 306
Sieklucka, Anna 107
Silverstein, Paul 312
Simons, Sarah E. 18
Smelser, Neil 25
Soper, J. Christopher 80, 150, 201
Sorman, Guy 311
Soysal, Yasemin Nuhoglu 32, 53, 315
Srole, Leo 21
Stasi, Bernard 170, 171, 172, 197, 198, 200, 207, 209
Statham, Paul 30
Stoleru, Lionel 36
Straw, Jack 239, 253
Suleiman, Ezra 313
Swann, Michael Meredith 48, 50, 215

Taguieff, Pierre-André 129
Taylor, Charles 12, 55, 267, 270, 300
Tebitt, Norman 267
Thatcher, Margaret 51, 218, 256
Tiberj, Vincent 113, 115, 135
Tibi, Bassam 139
Tilly, Charles 153
Tonnere de, Clermont 59
Tribalat, Michèle 92, 113, 114

Uddin, (baronowa) 232

Vaillant, Daniel 184
Vaissy, Justin 117, 307
Van Gogh, Theo 322
Veil, Simone 283
Vertovec, Steven 24, 26, 51, 266
Villepin de, Dominique 195

Waldeck-Rousseau, René 74
Warner, William Lloyd 21
Warsi, Sayeeda 305
Weber, Eugene 34
Weil, Patric 175
Wieviorka, Michel 110, 312
Wilhelm Zdobywca 78
Williams, Rowan 255, 256
Withold de Wenden, Catherine 312
Wolter (Voltaire, François-Marie Arouet) 68, 73

Yusuf Islam (Cat Stevens) 244

Zouheir, Mahmoud 105

W Europie po II wojnie światowej napływ imigrantów stał się jednym z najistotniejszych czynników zmiany społecznej. W ciągu zaledwie kilku dekad społeczeństwa europejskie uległy ogromnemu zróżnicowaniu pod względem rasowym, kulturowym i religijnym. Zdecydowaną większość imigrantów stanowili muzułmanie. Fakt ten stał się oczywisty dla społeczeństw przyjmujących dopiero pod koniec lat 1980., gdy społeczności muzułmańskie zaczęły wysuwać uzasadniane religijnie roszczenia wobec władz i instytucji publicznych. Integracja imigrantów-muzułmanów należała do największych wyzwań, przed jakimi stanęły państwa europejskie.

Główną oś pracy tworzy porównanie dwóch modeli polityki integracji muzułmanów, opierających się na odmiennych logikach: logice równości (w przypadku francuskiego modelu republikańskiego) i logice uznania różnicy (w przypadku brytyjskiego modelu wielokulturowych stosunków rasowych). Analiza ukazuje ewolucję obydwu modeli pod wpływem specyficznych trudności związanych z integracją tej grupy imigrantów.

Renata Włoch jest absolwentką Instytutu Socjologii oraz Instytutu Stosunków Międzynarodowych UW; stypendystką Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej (2009) oraz Nowoczesnego Uniwersytetu (2010). Pracuje jako adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.

Cena 37,00 zł

ISBN 978-83-235-0725-3

9 788323 507253

POLITYKA I_OK_CALA.indd 1