

# Ludmiła Janion

---

## Wspólnoty mięsa : konstruowanie tożsamości grupy wokół sporu o ubój rytualny

---

Kultura Popularna nr 4 (42), 40-49

---

2014

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ludmiła Janion

# Wspól- noty mięsa

*Konstruowanie toż-  
samości grupy wokół  
sporu o ubój rytualny*

W związku ze zmianami prawnymi, w 2013 roku uwagę polskich mediów i opinii publicznej zajęła kwestia moralnej i prawnej dopuszczalności uboju rytualnego. W debacie wyodrębnić można było trzy główne głosy: głos obrońców praw zwierząt, żądających zakazu uboju ze względu na jego niehumanitarność, głos producentów mięsa, powołujących się na straty ekonomiczne związane z zakazem, oraz głos mniejszości religijnych i Kościoła katolickiego, powołujących się przede wszystkim na wolność wyznania i praktyk religijnych. Jednym z głośniejszych wydarzeń związanych z tą sprawą był relacjonowany w mediach konflikt w Bohonikach, gdzie obchodom tatarskiego święta religijnego towarzyszyły media i protest obrońców praw zwierząt.

Celem artykułu jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób spór o metodę uboju zwierząt przyczynił się do konstruowania tożsamości dwóch zaangażowanych w tę sprawę grup społecznych: polskich Tatarów i obrońców praw zwierząt. Pojęcie grupy społecznej umożliwia porównanie tych pod wieloma względami odmiennych zbiorowości: mniejszości etnicznej i nowego ruchu społecznego. Za grupę społeczną uznaję jednostki uważające się za podobne pod jakimś względem i przykładające do tego podobieństwa wagę (Jenkins, 2004: 21). Z uczestnictwem w grupie społecznej związana jest tożsamość zbiorowa, czyli definicja grupy wynikająca ze wspólnoty interesów i doświadczeń oraz z solidarności jej członków (Taylor i Whitter, 1992: 105). Tożsamość grupowa jest generowana od wewnątrz, przez dostrzeżenie czy też skonstruowanie podobieństwa między jednostkami i uznanie go za istotne. Pozostaje ona jednak w dialektycznym związku z obrazem grupy utrzymywanym przez osoby z zewnątrz (Jenkins, 2004: 82–83). Tożsamość grupowa, bez względu na to czy dotyczy grupy etnicznej, czy nowego ruchu społecznego, jest dynamiczna i relacyjna, co więcej, jej granice ulegają ciągłym przesunięciom i korektom, a dystans między poszczególnymi grupami podlega fluktuacjom. Kluczowa dla mobilizowania tożsamości grupowej, umacniania jej i definiowania granic jest sytuacja konfliktu (Barth, 1968; Ericksen, 2013: 97; Jenkins, 2004: 99). Przyjąwszy te założenia, chciałabym zająć się tym, na jakie sposoby spór o dopuszczalne metody uboju zwierząt mobilizuje zbiorowe tożsamości i w jakim kształcie wyłaniają się one w obliczu tego konfliktu.

Metodą badawczą jest analiza publikowanych w internecie oświadczeń i komunikatów liderów obu omawianych grup. W przypadku polskich Tatarów jest to strona Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP (dalej: MZR RP), a w przypadku obrońców praw zwierząt strona obecnego w Bohonikach Ogólnopolskiego Towarzystwa Ochrony Zwierząt Animals (dalej: OTOZ), strona rytualny.pl zrzeszająca wiele prozwierzęcych organizacji oraz strona promującego weganizm stowarzyszenia Otwarte Klatki. Analizowane teksty przeznaczone są zarówno dla członków grup, jak i osób postronnych. Składają się na wizerunek publiczny grup, przedstawiają i wyjaśniają stanowiska w sprawie uboju, wysuwają popierające je argumenty i kontrargumenty, w niektórych przypadkach mobilizują do podjęcia działań. Teksty te pełnią rolę „artefaktów tożsamości grupowej” oraz „tkanki łączącej kolektywne istnienie grupy” (Johnston, 2014: 87, 91). Można na ich podstawie określić, w jaki sposób dana grupa wytwarza wartości, narracje i symbole, konstruując i umacniając wizję siebie i otoczenia.

**Ludmiła Janion** – ukończyła filozofię i amerykanistykę na Uniwersytecie Warszawskim. Doktorantka na wydziale „Artes Liberales” UW. Nauczycielka. Wegetarianka o tatarskich korzeniach. l.janion@gmail.com

## Ubój rytualny

Ubojem rytualnym określa się zgodny z zasadami religijnymi judaizmu oraz islamu sposób zabicia zwierzęcia w celu uzyskania mięsa. Mięso pochodzące z uboju rytualnego jest zdadne do spożycia dla osób przestrzegających tradycyjnych wymogów żywieniowych obu religii. Procedura ta różni się od typowej procedury uboju zwierząt przyjętej w Polsce między innymi tym, że zwierzę nie jest wstępnie ogłuszane – z tego powodu wywołuje ona sprzeciw rzeczników praw zwierząt, zdaniem których ogłuszanie jest niezbędnym warunkiem humanitarnego uboju.

W historii Polski ubój rytualny związany był z ludnością pochodzenia żydowskiego i stawał się kontrowersyjny wraz ze wzrostem nastrojów antysemickich. Jego ograniczenie w 1936 roku związane było przede wszystkim z nacjonalistycznie rozumianymi argumentami ekonomicznymi – konkurencją tańszego mięsa z żydowskich ubojni, domniemanym żydowskim monopolem na mięso oraz z podyktowanymi antysemityzmem zarzutami o brak higieny, rozprzestrzenianie chorób i gorsze walory smakowe mięsa z uboju rytualnego. Szechita miała dowodzić obcości Żydów i niemożliwości ich społecznej akceptacji, a jej delegalizacja w rozumowaniu środowisk radykalnych stanowiła krok w stronę pozbycia się Żydów z kraju. Dobrostan zwierząt miał w debatach znaczenie drugorzędne, chociaż nie można wykluczać szlachetnych intencji przynajmniej niektórych przeciwników szechity (Rudnicki, 1992; Żebrowski, 2012: 609–725).

W III RP do 2013 roku ubój rytualny był legalny, poza latami 2002–2004, kiedy obowiązywały przepisy wykluczające religijny wyjątek dla obowiązkowego ogłuszania (Rudy, Rudy i Mazur, 2013: 38). Rozporządzenie Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi z 2004 roku dopuszczające ubój rytualny zostało uchylone w 2012 roku przez Trybunał Konstytucyjny jako sprzeczne z Ustawą o ochronie praw zwierząt, a więc niezgodne z Konstytucją RP. W odpowiedzi w lipcu 2013 roku Sejm RP podjął próbę legalizacji uboju rytualnego poprzez zmiany w Ustawie o ochronie praw zwierząt. Projekt legalizujący ubój spotkał się ze sprzeciwem organizacji prozwierzęcych i nie zyskał wystarczającego poparcia w Sejmie. Zatem od początku 2013 roku ubój bez ogłuszania pozostaje nielegalny, przy czym zdaniem niektórych prawników stan taki jest sprzeczny z Konstytucją RP<sup>1</sup> (Brzozowski, 2013; Banaszak, 2014: 25).

## Ubój rytualny a polscy Tatarzy

Polscy Tatarzy to licząca około pięć tysięcy osób mniejszość etniczna pochodzenia mongolskiego. Posługują się językiem polskim i uważają za Polaków, a głównym wyznacznikiem ich etnicznej odmienności jest religia muzułmańska (Warmińska, 1999). Polscy Tatarzy okazali się grupą najbardziej dotkniętą zakazem uboju. Nie z powodu muzułmańskich zasad żywieniowych, których przestrzeganie wśród polskich Tatarów w większości zanikło (Miśkiewicz, 1993: 68; Miśkiewicz i Kamocki, 2004: 175), ale z powodu corocznego aktu uboju rytualnego, który jest dla Tatarów nieodłączną częścią Święta Ofiarowania, Kurban Bajram.

Wspólne obchody świąt w podlaskich meczetach są głównym elementem spajającym rozproszoną po Polsce społeczność tatarską. Dają możliwość

<sup>1</sup> W mediach wypowiedają się także politycy i prawnicy, którzy interpretują przepisy inaczej i zdaniem których ubój bez ogłuszania można dokonywać (Rudy i inni, 2013: 6–12).

odnowienia więzów rodzinnych i towarzyskich, integrują zebraną ludność, a także umożliwiają obcowanie z tatarską tradycją, wzmacniając poczucie grupowej tożsamości. Kurban Bajram ma przy tym znaczenie szczególne. Jak wskazują znawcy problematyki, jest to najbardziej złożony, obok rytuału pogrzebowego, rytuał polskich Tatarów, który zapewnia im poczucie kulturowania niezmiennych tradycji<sup>2</sup> (Borawski i Dubiński, 1986: 190; Miśkiewicz, 1993: 52–52; Warmińska, 1999: 118–119). Tatarzy alarmowali opinię publiczną i polityków o destrukcyjnych dla ich kultury skutkach nowego prawa, delegalizującego kluczowy dla tatarskiej społeczności rytuał. Powołując się na konstytucyjne wolności i sześć wieków tradycji, zapowiedzieli dokonanie religijnego uboju w czasie Święta Ofiarowania (Miśkiewicz, 2013). Obchody wzbudziły zainteresowanie mediów i opinii publicznej. W ich trakcie, grupa członków OTÓZ protestowała przed meczetem w Bohonikach, a następnie zawiadomiła prokuraturę o złamaniu praw zwierząt. W związku z tym samym wydarzeniem, skupiający polskich Tatarów Muzułmański Związek Religijny w RP złożył zawiadomienie do prokuratury o zakłóceniu obchodów religijnych przez członków demonstracji (OTÓZ, 2013; MZR RP, 2013). W ten sposób, z powodu przeprowadzonego w czasie muzulmańskiego święta uboju jednego zwierzęcia, licząca około pięć tysięcy osób zasymilowana społeczność muzulmańska, dotychczas niemal nieistniejąca w debacie publicznej, została postawiona w centrum uwagi mediów. W czerwcu 2014 roku, pierwszy raz w pamięci lokalnej społeczności tatarskiej, zbezczeszczonego został meczet tatarski w Kruszynianach, co może być uznane za pokłosie medialnego sporu. Dla naszych rozważań będzie istotne, że na ścianach meczetu namalowano między innymi świnię, a więc symbol kulinarnej obcości muzulmanów, oraz Znak Polski Walczącej (TVN 24: 2014).

Na stronie internetowej MZR RP polscy Tatarzy publikowali oświadczenia, w których tłumaczyli znaczenie uboju rytualnego dla ich społeczności oraz argumentowali za jego dopuszczalnością. W dyskursie Tatarów spór o dopuszczalność uboju jest przede wszystkim sporem o religię, w którym można opowiedzieć się za oświeconym współzyciem osób religijnych, szanujących tradycję i różnorodność, lub za barbarzyńskim niszczeniem wiary i ograniczeniem praw człowieka. Za przeciwników w dyskusji przyjęto obrońców praw zwierząt, przedstawionych jako naiwnych i niedoinformowanych, oraz znacznie bardziej złowieszczych ateistów, którzy dążą do zwalczania wszelkiej religii. Sojusznikiem jest Kościół katolicki, którego oficjalne poparcie dla legalności uboju rytualnego w postaci oświadczenia Prezydium Konferencji Episkopatu Polski jest kilkakrotnie przytaczane jako dowód jedności opinii trzech wielkich religii monoteistycznych w tej sprawie (Czachorowski, 2013a, 2013b).

Wobec sporu o ubój rytualny Tatarzy przedstawiają się jako ofiary dyskryminacji religijnej i gry politycznej. Podkreślają, że delegalizacja stawia ich przed niemożliwym wyborem między lojalnością wobec państwowego prawa a wiernością wobec własnych tradycji kulturowych i religijnych. Są oni także ofiarami gry politycznej, w której mierzą się z liczniejszymi i bardziej

2 Rytuał, jak wskazują antropologowie religii, cementuje wspólnotę i utwierdza jej odrębność. Badacze na różne sposoby tłumaczyli kluczowe dla spajania tożsamości grupy działanie rytuału. Emil Durheim zwracał uwagę na podtrzymywanie solidarności społecznej wewnątrz grupy, związane z utrzymywaniem i wzmacnianiem integrujących wspólnotę wierzeń religijnych (Rajewski, 2006). Victor Turner uważał, że w czasie rytuału wyłania się nieposiadająca struktury ani hierarchii spontaniczna wspólnota równych jednostek, nazwana przez niego *communitas* (Turner, 2010), natomiast w antropologii René Girarda grupa spajana jest poprzez neutralizację wewnętrznej agresji, możliwej poprzez skierowanie przemocy na ofiarę w trakcie rytuału (Kociuba, 2006).

wpływowymi środowiskami obrońców praw zwierząt. Ich przegrana – delegalizacja uboju – to przegrana rozumu i praw człowieka wobec partykularnych politycznych interesów (Miśkiewicz, 2013).

Trudna sytuacja, w której znaleźli się Tatarzy po delegalizacji uboju, jest niezawiniona i niezasłużona ze względu na polskość Tatarów. W retoryce MZR RP zwraca uwagę odwoływanie się do dyskursu narodowego. W publikowanych oświadczeniach występują takie cechy nacjonalistycznej polityki tożsamościowej jak podkreślanie homogeniczności wspólnoty kulturowej i posługiwanie się narracją historyczną w celu legitymizacji roszczeń (Bhabha, 1994: 212–219; Eriksen, 2013: 153). Podstawą argumentacji jest zatem podobieństwo Tatarów do większościowego społeczeństwa, rozumianego jako tradycjonalistyczne, patriotyczne i katolickie. Podkreślane jest silne poczucie polskości wśród Tatarów, które uprawomocnia wielowiekowa obecność Tatarów w Polsce oraz militarne zaangażowanie tatarskich żołnierzy w wydarzeniach tak symbolicznych jak bitwa pod Grunwaldem, powstania narodowe i bitwa pod Monte Cassino. Udział przodków w polskiej martyrologii ma dowodzić wspólnoty kulturowej Tatarów i społeczeństwa większościowego. Odnosząc się do sugestii Andersona, że o sukcesie nacjonalizmu świadczy to, czy ludzie gotowi są umierać za swój naród, tak zrekonstruowana historia Tatarów stanowi o pełnym włączeniu ich w kategorię narodu polskiego (Anderson, 1997: 21). Funkcję włączania we wspólnotę pełni także podkreślenie tatarskiego pochodzenia Henryka Sienkiewicza, pisarza tworzącego legendę polskiego patriotyzmu w oparciu o homogeniczny obraz szlachcica-katolika.

Kulturową polskość Tatarów uzupełnia islam przedstawiany jako religia Abrahamowa, bratnia dla katolicyzmu i łącząca muzułmanów z przedstawicielami innych wyznań monoteistycznych. Także w kwestii stosunku do praw zwierząt Tatarzy upodabiają się do większościowego społeczeństwa – przedstawiają islam jako religię wrażliwą na los zwierząt, ale zastrzegają wyrażaną także w chrześcijaństwie nadrzędność praw człowieka, w tym praw religijnych, względem praw zwierząt. W sferze świeckiej ubój rytualny łączy zatem Tatarów z kulturą dominującą, w której prawo do jedzenia zwierząt łączy się z obowiązkiem dbałości o nie i nieprzysparzaniem im niepotrzebnych cierpień.

Wspólnota kulturowa prawdziwych, religijnych i mięsożernych Polaków, zarysowana w tatarskich oświadczeniach, przeciwstawiona jest ateistom, którzy zdaniem autorów oświadczeń ograniczają prawa człowieka oraz zwalczają wiarę w Boga, nie rozumiejąc oświecającej istoty religii. Wykluczeni, choć nie wprost, są także muzułmańscy imigranci, którzy nie mogą dowodzić swojej polskości za pomocą nacjonalistycznego dyskursu i kryteriów takich jak wielowiekowa obecność grupy na polskim terytorium bądź zasługi przodków dla Polski.

Tatarzy z MZR RP powołują się zatem na kryteria krwi i ziemi, związane z esencjalistycznym rozumieniem narodu jako substancjalnej więzi między jednostkami, a także na naród jako wspólnotę kulturową, w której znaczenie ma zgodność ideałów, zasługi dla Polski, znajomość języka, kultury i historii (Nowicka, 1990: 61–63). Omawiana argumentacja jest przeciwieństwem dyskursu liberalnej wielokulturowości, w którym pluralistyczną i otwartą koncepcję tożsamości łączy się z prawami mniejszości, zabezpieczającymi jednostki przed homogenizującą, nacjonalistyczną polityką państwową (Kymlicka, 2009: 435–444). Poprzez użycie strategii dyskursu nacjonalistycznego Tatarzy wpisywani są w nacjonalistyczną figurę prawdziwego Polaka, religijnego patrioty, chlubiącego się wojennymi zasługami przodków. W tym kontekście, ubój rytualny przedstawiany jest jako polska tradycja, pełniąca ważną rolę kulturową i nieróżniącą się w istotny sposób od tradycji katolickich.

Prace Katarzyny Warmińskiej pokazują, że narodowe wątki w tożsamości kolektywnej Tatarów nabierają w ostatnich latach coraz większego znaczenia. Więż z konserwatywnie rozumianą polskością stanowi zarówno istotny składnik tożsamości indywidualnej polskich Tatarów, jak i element definiowania tatarskości przez polskie otoczenie. Na przykład, jak wskazuje Warmińska, dyskurs waleczności i lojalności wykorzystany był w przemówieniu prezydenta Bronisława Komorowskiego przy okazji odsłonięcia pomnika Tataru w 2010 roku. Tatarzy szczył się także dobrymi relacjami ze społeczeństwem większościowym (Warmińska, 2013). Analiza deklaracji tatarskich elit pokazuje, że spór o ubój z jednej strony przedstawiany jest jako zerwanie z wielowiekową przyjaźnią i współpracą między Tatarami a rdzennymi Polakami, z drugiej strony jednak, podkreśla się, że nie wpłynął on na lojalność Tatarów wobec Polski. Tatarzy są więc ofiarami dyskryminacji religijnej i gry politycznej, ale według deklaracji elit nie odbija się to na ich patriotyzmie i przywiązaniu do polskości.

## Ubój rytualny w dyskursie organizacji broniących praw zwierząt

W argumentacji Tatarów prawo do uboju rytualnego stanowi realizację podstawowych praw człowieka, a zakazywanie go to przekreślenie dorobku kultury Zachodu w zakresie tolerancji religijnej. Wartości te są odwrócone w dyskursie organizacji broniących praw zwierząt. Dla nich to dopuszczenie uboju rytualnego stanowi przekreślenie dorobku cywilizacyjnego, którego ważnym elementem są prawa zwierząt. obrońcy praw zwierząt podkreślają różnice między ubojem tradycyjnym a religijnym, wskazując na większe okrucieństwo tego ostatniego. Ich zdaniem ubój rytualny, ze względu na związane z nim cierpienie, to dowód wsteczności grup religijnych, jest on nieracjonalny, a rytuały zawierające ubój bez ogłuszenia powinny ulec zmianie. Jako główny przeciwnik w debacie figurują jednak nie mniejszości religijne, ale przedsiębiorcy i politycy, używający haseł wolności religijnej do obrony swoich interesów finansowych.

Obrońcy praw zwierząt unikają bezpośredniego stygmatyzowania mniejszości wyznaniowych i ich religijnych praktyk; skupiają się na opisie procedury uboju i cierpienia zwierząt. Tylko na jednej podstronie OTOTZ tożsamość kolektywna przeciwników uboju budowana jest w oparciu o kategorię polskości, sprzecznej z praktykami religijnymi judaizmu i islamu. Pisząc: „To nasz kraj i mamy prawo żądać tego, co leży w naszej tradycji i w naszych przekonaniach!!!”, przeciwnicy uboju rytualnego zakładają kulturową obcość tej procedury, wykluczając osoby przestrzegające ortodoksyjnych zasad judaizmu i islamu z postulowanej przez siebie polskości (OTOTZ Oświęcim, 2013).

Zrzeszeni na stronie rytualny.pl obrońcy praw zwierząt przedstawiają się jako osoby potępiające dyskryminację oraz pełne szacunku dla osób „innych wyznań i narodowości”. Użycie słowa „innych” wskazuje jednak, że obrońcy identyfikują się z katolicyzmem i polsnością. W oświadczeniach stowarzyszeń na rzecz ochrony praw zwierząt zawarte są zastrzeżenia, że stanowisko przeciwko ubojowi rytualnemu nie ma związku z antysemityzmem bądź islamofofią, a jedynie z obiektywnie mierzonym cierpieniem zwierząt (rytualny.pl,

2013; Otwarte Klatki, 2014). Trudno jest jednak jednoznacznie oddzielić oba dyskursy. Problem nieuniknionego uprzywilejowania pozycji większościowej w debatach na temat praw zwierząt omawiają Will Kymlicka i Sue Donaldson. Argumentują oni, że to, czy dany akt zostanie zakwalifikowany jako okrutny bądź niosący niepotrzebne cierpienia, w dużym stopniu zależy od pozycji oceniającego. Praktyki, które zaspokajają potrzeby większości, są uważane za niezbędne i akceptowalne, natomiast te związane z potrzebami grup mniejszościowych uchodzą za niepotrzebne i są stygmatyzowane jako okrutne. Przykładem takiego podejścia może być akceptacja dla jedzenia krów i świń, a sprzeciw wobec jedzenia psów i kotów, praktykowanego w niektórych kulturach azjatyckich. Tym samym prawa zwierząt wykorzystywane są często do przedstawiania mniejszości jako barbarzyńskich, niecywilizowanych, a zatem niegodnych włączenia do społeczeństwa. W ten sposób, wykazują Kymlicka i Donaldson, retoryka praw zwierząt przyczynia się do wzmacniania uprzedzeń i podtrzymywania poczucia wyższości i dominującej pozycji grupy większościowej (Kymlicka i Donaldson, 2014: 122).

Brakuje podstaw, by zarzucać organizacjom prozwierzęcym instrumentalne stosowanie praw zwierząt w celu uderzenia w mniejszości, choć strategie takie były i są wykorzystywane w dyskursie publicznym na temat uboju (Rudnicki, 1992; Żebrowski, 2012; Bob, 2012). Niemniej uwagi Kymlicki i Donaldson są trafne, przede wszystkim jeśli weźmiemy pod uwagę grupy obrońców praw zwierząt, które nie propagują wegetarianizmu, a zatem akceptują ubój tradycyjny<sup>3</sup>. Nawet jeśli uznamy, że ubój rytualny przysparza zwierzętom większego cierpienia niż typowy ubój – a jest to założenie, na którym opiera się argumentacja rzeczników praw zwierząt i z którym nie zgadzają się Tatarzy wypowiadający na łamach stron Muzułmańskiego Związku Religijnego RP – to przyjęcie, że zadawanie cierpienia zwierzętom związane z przemysłową produkcją mięsa jest potrzebne i akceptowalne tak długo, jak długo produkty zwierzęce wykorzystywane są do spełnienia potrzeb grup większościowych, a stają się niepotrzebne i nieakceptowalne, gdy dotyczy swoistych potrzeb grup mniejszościowych, jest stronicze. Ponadto taka retoryka nie tylko stygmatyzuje mniejszość, lecz także konstytuuje większość jako wrażliwą na los zwierząt, cywilizowaną i moralnie lepszą od grup mniejszościowych. Wzmacnianie opozycji między dwoma rodzajami uboju jednocześnie oczernia ubój rytualny i wybiela ubój typowy. W końcu, skupienie się na metodzie uboju odwraca uwagę od poprzedzających go etapów przemysłowej produkcji mięsa, których znaczenie może być istotniejsze dla dobrostanu zwierząt.

Wyrażany przez prozwierzęcych aktywistów sprzeciw wobec uboju rytualnego konstytuuje grupę osób wrażliwych na los zwierząt, bardziej cywilizowanych i moralnie lepszych od mniejszości popierającej tę praktykę. Krytyka uboju rytualnego jest zatem narzędziem, dzięki któremu grupa dominująca może utwierdzić się w słuszności własnych zasad kulturowych, umocnić się w przekonaniu, że są one cywilizowane i humanitarne, a jednocześnie odwrócić uwagę od związanych z nimi etycznych ambiwalencji<sup>4</sup>.

3 Taką organizacją jest OTOZ Animals, które protestowało podczas święta w Bohonikach i przed Sejmem RP.

4 Przerzucanie odpowiedzialności za cierpienia zwierząt na wykluczonego innego może tłumaczyć, skąd wśród mięsożernej większości niechęć do uboju rytualnego. Jak pokazuje sondaż Centrum Badań Opinii Społecznej, argumenty obrońców praw zwierząt zdobyły posłuch społeczeństwa polskiego. W badaniu większość respondentów (65 proc.) była przeciwna legalizacji uboju rytualnego, a 87 proc. przeciwników legalizacji tłumaczyła swoje stanowisko zbyt dużym cierpieniem zwierząt (CBOŚ, 2013). W wytłumaczeniu powszechności sprzeciwu wobec uboju rytualnego wśród mięsożernej większości pomocne



Nieco inny obraz tożsamości zbiorowej wyłania się ze stron stowarzyszenia wegańskiego Otwarte Klatki. Weganie podkreślają, że są przeciwni wszystkim formom uboju, a zakaz uboju rytualnego jest tylko jednym ze sposobów na zmniejszenie przemysłowej produkcji mięsa w Polsce. W przeciwieństwie do niewegetariańskich organizacji, weganie są otwarcie krytyczni wobec większościowych praktyk żywieniowych i konsumenckich (Otwarte Klatki, 2013, 2014). Jednocześnie brak uznania wpływu tożsamości etnicznej na praktyki kulinarne – widoczny w zdaniu, w którym osobom przestrzegającym wymogów koszerności i *halal* polecana jest dieta roślinna – jest przykładem wybielenia własnej tożsamości, to znaczy konstruowania jej w oparciu o pozorną neutralność i nieetniczność, które możliwe są dzięki uprzywilejowanej pozycji białości w kulturze.

Podobnie jak organizacje zrzeszone wokół strony rytualny.pl, weganie z Otwartych Klatek odcinają się od zarzutów o dyskryminację religijną. Jednak w przeciwieństwie do rytualnego.pl nie zakładają identyfikacji z katolicyzmem, a nawet podkreślają swój krytycyzm w stosunku do niektórych związanych z nim praktyk kulinarnych. Pojawia się natomiast odwołanie do polskości. Zamieszczone na stronie internetowej zdjęcie z demonstracji, przedstawiające biało-czerwony transparent z hasłem „Polska mówi nie ubojowi rytualnemu”, konstituuje tożsamość grupy w odwołaniu do ujednoczonej kategorii narodowej (Otwarte Klatki, 2013).

## Podsumowanie

Debaty z Polski lat trzydziestych pokazują, że ubój rytualny stanowił jeden z wyznaczników kulturowej obcości Żydów i jeden z powodów – czy też pretekstów – wykluczania ich ze wspólnoty narodowej. W 2013 roku temat uboju znowu stał się narzędziem dychotomizacji społeczeństwa i wykluczeń, tym razem dotknęło to jednak głównie mniejszość tatarską. Spór Tatarów z aktywistami na rzecz praw zwierząt był dla obu grup kwestią nową, wcześniej wspólnoty te nie były ze sobą skonfliktowane. Nie był też sporem wygodnym. Tatarzy nie uważają się za przeciwników praw zwierząt. Podobnie organizacje prozwierzęce unikają konfrontacji z mniejszościami religijnymi i nie chcą uchodzić za antysemitów bądź islamofobów. Analiza publikowanych oświadczeń ukazuje różne sposoby konstruowania tożsamości wokół tej sytuacji.

Reprezentanci Muzułmańskiego Związku Religijnego RP przedstawiają Tatarów jako ofiary gry politycznej, religijnych patriotów, których partyjna walka o głosy wyborców stawia w niezwykle trudnej sytuacji wyboru między prawem państwowym a tradycją religijną. W politycznym sporze o ubój polscy Tatarzy mianują się reprezentantami rozumu i umiarkowania. Argumentując za prawem do uboju, odwołują się w pierwszej kolejności do rozumianej esencjalnie wspólnoty narodowej: wspólnoty krwi, ziemi i kultury. W tej wspólnotnie mieszczą się tatarskie praktyki religijne, a uderzanie w nie jest

---

może być także pojęcie paniki moralnej, czyli nagłego zaangażowania się mediów i opinii publicznej w krytykę marginalnego zjawiska, które przedstawiane jest jako zagrażające wartościom wyznawanym przez społeczeństwo. Paniki moralne wywołują gwałtowne uczucia i poprzez katalizowanie społecznego gniewu przysyłają właściwe społeczne problemy, znacznie trudniejsze do poddania społecznej dyskusji (Thompson, 2005: 7). W tym ujęciu, protesty przeciwko ubojowi rytualnemu, dokonywanemu przez mniejszościową grupę religijną, odwracałyby uwagę od okrucieństw, stosowanych na nieporównywanie większą skalę przez przemysł mięsny i podtrzymywanych przez wybory konsumenckie.

uderzaniem tak w prawa człowieka, jak w prawa Polaka. Wybrane historyczne narracje włączają Tatarów we wspólnotę narodową. Zgodnie z narodowym dyskursem, prawa te Tatarzy zdobyli swoją lojalnością wobec kraju, zwłaszcza udziałem militarnym w wojnach po stronie polskiej. Z tej perspektywy osoby przeciwne ubojowi wykazują niezrozumienie i niewdzięczność, a walka z ubojem rytualnym oznacza walkę nie tylko z islamem, lecz także z religijnością w ogóle. Uznając walkę z ubojem za walkę z religią, Tatarzy przedstawiają się jako obrońcy wolności i dialogu.

Zadając delegalizacji uboju rytualnego, organizacje broniące praw zwierząt musiały stanąć przed zarzutami o antysemityzm i islamofobię. Otwarcie odcięły się one od oskarżeń o wszelką dyskryminację. Jednakże prozwierzęcy aktywiści, określając ubój rytualny jako niecywilizowany, okrutny i barbarzyński, *nolens volens* wzmacniają dychotomię pomiędzy białą, cywilizowaną, humanitarną większością a barbarzyńską mniejszością religijną, podtrzymując w ten sposób etniczne i religijne uprzedzenia. Retoryka przeciwników uboju rytualnego konstituuje ich jako wspólnotę wrażliwą na los zwierząt, cywilizowaną i humanitarną. Zachodzą pewne różnice w budowaniu tożsamości grupowej pomiędzy organizacjami niepropagującymi wegetarianizmu oraz organizacją wegańską. Te pierwsze identyfikują się z katolicyzmem i polskością. Ponadto podnoszenie tematu uboju rytualnego nie jest dla nich powodem do zwrócenia uwagi na praktyki kulinarne większości i ich etyczne konsekwencje. Natomiast na stronach wegan wyrażana jest religijna bezstronność oraz krytyka wobec praktyk większościowych. W obu przypadkach jednak, poprzez budowanie wspólnoty w oparciu o pozorną etniczną neutralność i poprzez brak uznania wpływu tożsamości etnicznej na praktyki kulinarne, potwierdza się niewidzialność przywileju grupy dominującej, który nie jest obecny w tożsamości grupowej.

Przeprowadzona analiza pokazuje, że kategoria tożsamości narodowej stanowi podstawę myślenia wspólnotowego i w pierwszej kolejności mobilizowana jest jako narzędzie polityczne, gdy zachodzi potrzeba obrony interesów grupy. Dyskurs narodowy okazuje się przy tym na tyle elastyczny, że można go stosować do legitymizacji sprzecznych ze sobą celów. Natomiast tożsamość etniczna pozostaje dostrzegalna tylko dla mniejszości etnicznej, a i dla niej nie stanowi kategorii użytecznej w argumentacji na rzecz własnych praw. Świadczy to o słabej pozycji Tatarów jako grupy etnicznej oraz o słabości wielokulturalizmu w Polsce.

#### BIBLIOGRAFIA

- Anderson B. (1997). *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Kraków.
- Banaszak B. (2014). Prawo mniejszości wyznaniowych do kultywowania własnej tożsamości kulinarnej. „Gdańskie Studia Prawnicze”, 31, (19–26).
- Barth F. (1969). Introduction, [w:] Barth F. (red.). *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston.
- Bhabha H. (1994). *The Location of Culture*. London.
- Bob C. (2012). *When Rights Become Weapons*. Materiał nieopublikowany.
- Borawski P. i Dubiński A. (1986). *Tatarzy polscy: dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*. Warszawa.
- Brzozowski W. (2013). Dopuszczalność uboju rytualnego w Polsce. „Państwo i Prawo”, 68/5, (47–56).
- CBOS (2013). *Komunikat z badań. Opinie na temat dopuszczalności tzw. uboju rytualnego*. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K\\_070\\_I3.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_070_I3.PDF) (10.10.2014).

- Czachorowski M. (2013a). *Polski Kurban Bajram 2013*. [http://www.mzr.pl/pl/halal.php?id\\_halal=5](http://www.mzr.pl/pl/halal.php?id_halal=5) (10.10.2014).
- Czachorowski M. (2013b). *Nasze ludzkie prawa*. [http://www.mzr.pl/pl/halal.php?id\\_halal=8](http://www.mzr.pl/pl/halal.php?id_halal=8) (10.10.2014).
- Eriksen T.H. (2013). *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*. Kraków.
- Jenkins R. (2004). *Social Identity*. London.
- Johnston H. (2014). *What is a Social Movement?* Cambridge.
- Kociuba M. (2006). Geneza rytuału w kontekście antropologii René Girarda, [w:] Filipiak M. i Rajewski M. (red.). *Rytuał: przeszłość i teraźniejszość*. Lublin.
- Kymlicka W. (2009). *Współczesna filozofia polityczna*. Warszawa.
- Kymlicka W. i Donaldson S. (2014). Animal Rights, Multiculturalism, and the Left. „Journal of Social Philosophy”, 45/1, (116–135).
- Miśkiewicz A. (1993). *Tatarska legenda: Tatarzy polscy 1945–1990*. Białystok.
- Miśkiewicz A. i Kamocki J. (2004). *Tatarzy słowiańszczyzną obłaskawieni*. Kraków.
- Miśkiewicz T. (2013). *Oświadczenie Muftiego Tomusza Miśkiewicza*. [http://www.mzr.pl/pl/pliki/oswiadczenie\\_mufti.pdf](http://www.mzr.pl/pl/pliki/oswiadczenie_mufti.pdf) (10.10.2014).
- MZR RP (2013). *Zawiadomienie do prokuratury*. [http://mzr.pl/pl/pliki/zawiadomienie\\_do\\_prokuratury.pdf](http://mzr.pl/pl/pliki/zawiadomienie_do_prokuratury.pdf) (10.10.2014).
- Nowicka E. (1990). Narodowe samookreślenie Polaków, [w:] Nowicka E. (red.). *Swoi i obcy*. Warszawa.
- OTOZ Animals (2013). *Relacja z akcji w Bohonikach*. <http://otoz.pl/relacja-z-akcji-w-bohonikach-15-10-2013-1/> (10.10.2014).
- OTOZ Oświęcim (2013). *Kolejna demonstracja przeciwko ubojowi rytualnemu!!! Nie poddamy się!*. <http://otozanimalsoswiecim.pl/aktualnosci/wszystkich-wrazliwych-zachecamy-do-udzialu-w-kolejnej-demonstracji/> (10.10.2014).
- Otwarte Klatki (2013). *Rytualny krok w tył*. [http://www.otwarteklatki.pl/rytualny-krok-w-tyl-2/#.VEIT\\_RZTQZO](http://www.otwarteklatki.pl/rytualny-krok-w-tyl-2/#.VEIT_RZTQZO) (10.10.2014).
- Otwarte Klatki (2014). *„Nie” dla uboju rytualnego*. <http://www.otwarteklatki.pl/nie-dla-uboju-rytualnego/#.VEIT-BZTQZO> (10.10.2014).
- Rajewski M. (2006). Badania rytuału w antropologii brytyjskiej, [w:] Filipiak M. i Rajewski M. (red.). *Rytuał: przeszłość i teraźniejszość*. Lublin.
- Rudnicki S. (1992). Ritual Slaughter as a Political Issue. „Polin”, 7, (147–160).
- Rudy M., Rudy A. i Mazur P. (2013). *Ubój rytualny w prawie administracyjnym*. Warszawa.
- Rytualny.pl (2013). *O nas*. <http://web.archive.org/web/20131030182911/http://rytualny.pl/o-nas/> (10.10.2014).
- Taylor V. i Whittier N.E. (1992). Collective Identity in Social Movement Communities: Lesbian Feminist Mobilization, [w:] Morris A.D. i McClurg Mueller C. (red.). *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven.
- Thompson K. (2005). *Moral Panics*. London.
- Turner V. (2010). *Proces rytualny: struktura i antystruktura*. Warszawa.
- TVN 24 (2014). *Meczet w Kruszynianach celem ataku wandalii*. <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/meczet-w-kruszynianach-celem-ataku-wandalii,444555.html> (10.10.2014).
- Warمیńska K. (1999). *Tatarzy polscy: tożsamość religijna i etniczna*. Kraków.
- Warمیńska K. (2013). Tatarzy polscy: tożsamość kolektywna w kontekście regulacji ustawowych. „Zeszyty Naukowe – Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie”, 903, (55–65).
- Żebrowski R. (2012). *Żydowska Gmina Wyznaniowa w Warszawie 1918–1939. W kręgu polityki*. Warszawa.