

KONRAD PĘDZIWIATR

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie  
Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera

## NOWE ELITY MUZUŁMAŃSKIE W MIASTACH EUROPEJSKICH I POLITYKA OBYWATELSTWA MUZUŁMAŃSKIEGO

Podczas swojej mowy pożegnalnej 4 czerwca 2006 r. sekretarz generalny Muzułmańskiej Rady Wielkiej Brytanii – jednej z organizacji muzułmańskich w tym kraju, dążących do reprezentowania brytyjskich muzułmanów wobec rządu<sup>1</sup> – ogłosił, że „era polityki tożsamości muzułmańskiej się zakończyła” i nawoływał do tego, by muzułmanie aktywnie zaangażowali się w działania społeczeństwa obywatelskiego (Sacranie 2006). Badania socjologiczne nad islamem w Europie sugerują jednakże, iż era polityki tożsamości muzułmańskiej jeszcze się nie skończyła i część organizacji muzułmańskich, dążąc do rekrutacji nowych członków, wciąż odwołuje się do strategii „muzułmańskiej siły” (Modood 2003), karmiącej się głównie informacjami o prześladowaniach muzułmanów w różnych częściach świata i rezegnowaniem<sup>2</sup>. Jednocześnie, i w tym względzie były sekretarz generalny MCB ma rację, można zaobserwować rosnącą tendencję wśród muzułmańskich organizacji do przeorientowywania się z polityki tożsamości zaabsorbowanej głównie zróżnicowaniem i odmiennością ku mobilizacji tożsamościowej podkreślającej elementy podobieństwa. Zbliżone spostrzeżenie poczyniła również jedna z redaktorek *Islam europejskiego: wyzwania dla polityki publicznej i społeczeństwa* Amel Boubekeur, która twierdzi, że „kulturowa i religijna inność nie jest już uprzywilejowanym środkiem ekspresji kontestacji islamu politycznego w Europie” (Boubekeur 2007: 40). Zasadnicza obserwacja,

---

<sup>1</sup> Więcej informacji na temat MCB oraz innych organizacji muzułmańskich w Wielkiej Brytanii, twierdzących, iż reprezentują krajowych muzułmanów w rozmowach z władzami zob. w: Pędziwiatr (2007).

<sup>2</sup> Jedną z takich organizacji jest na przykład Hizb ut-Tahrir. Więcej informacji na temat tej organizacji zob. w: Taj-Farouki (2003), Wiktorowicz (2005), Karagiannis, McCauley (2006).

na której bazuje niniejsza analiza relacji religii i aktywnego obywatelstwa pośród zorganizowanych młodych muzułmanów w Brukseli i Londynie, to spostrzeżenie, iż w analizowanych krajach i miastach mamy do czynienia z wykształceniem się nie tylko świadomości obywatelskiej wśród niektórych segmentów populacji muzułmańskich (Bousetta and Jacobs 2006: 32–33), ale również konstrukcją nowego typu tożsamości projektu – obywatelskości muzułmańskiej<sup>3</sup>. Tej transformacji towarzyszy jednocześnie powolne odchodzenie od polityki tożsamości muzułmańskiej, bazującej głównie na podkreślaniu różnic i odmienności muzułmańskiej, w kierunku polityki obywatelstwa muzułmańskiego, która podkreśla nade wszystko elementy podobieństwa muzułmanów do innych obywateli. Ma to miejsce między innymi dzięki implementacji strategii „odwracania stygmatyzacji” związanej z islamem oraz „pozytywizacji religii rodziców”, o których szerzej traktować będziemy poniżej.<sup>4</sup>

Autor niniejszego artykułu będzie starał się dowieść, iż wyżej wspomniana zmiana w publicznej mobilizacji islamu w Europie nie tyle jest związana ze wzmożoną presją społeczną na muzułmanów, by udowodnili swoją lojalność i przywiązanie do społeczeństw europejskich, ile wynika z redefinicji samej kategorii obywatelstwa oraz faktu, iż najliczniejsze społeczności muzułmańskie w dzisiejszej Europie składają się w większość z osób, które albo urodziły się, albo wychowały w Europie i są pełnoprawnymi Europejczykami (Pędziwiatr 2005). Celem artykułu będzie analiza najważniejszych procesów odpowiedzialnych za odejście od polityki tożsamości muzułmańskiej w kierunku polityki obywatelstwa muzułmańskiego.

## POLITYKA TOŻSAMOŚCI I OBYWATELSTWO

Zanim przejdę do analizy relacji zmieniającego się charakteru muzułmańskiej mobilizacji w Europie warto sprecyzować znaczenie głównych kategorii używanych w tekście oraz naświetlić główne elementy projektu badawczego stanowiącego jego podstawę. Jedną z takich podstawowych kategorii jest pojęcie polityki tożsamości, najogólniej odnoszące się do każdego typu mobilizacji politycznej wokół określonej tożsamości: etnicznej, religijnej, obywatelskiej, płciowej (np. ruch feministyczny czy LGBTQ) czy zawodowej (ruch praw pra-

<sup>3</sup> W niniejszym tekście termin obywatelskość (z ang. *civicness*) używany jest głównie w odniesieniu do tożsamości jednostkowych i grupowych, natomiast termin obywatelstwo (ang. *citizenship*) przede wszystkim w kontekście mobilizacji grupowej. Szerzej o obywatelstwie w perspektywie socjologicznej traktuje między innymi Raciborski (2011), a o relacjach pomiędzy obywatelstwem / obywatelskością i islamem – Pędziwiatr et al. (2006).

<sup>4</sup> Obszerniej o tych strategiach można przeczytać w: Pędziwiatr (2010).

cowniczych, traktujący określoną grupę pracowników jako kategorię społeczno-zawodową) (Calhoun 1994). W niniejszym tekście pojęcie to jest używane w odniesieniu do mobilizacji młodych europejskich muzułmanów, w której istotną rolę odgrywa kategoria obywatelstwa. To ostatnie pojęcie zakłada, że przynależność do określonej wspólnoty politycznej ukonstytuowanej prawnie powinna opierać się na zasadzie formalnej równości. Zasada ta jest z reguły definiowana jako określone rozumienie praw obywatelskich, politycznych i społecznych. Za sprawą T. H. Marshalla do koncepcji obywatelstwa, w formie praw społecznych, została dołączona idea wolności pozytywnej (Marshall 1950). Jedną z wad jego niezwykle wpływowej teorii obywatelstwa jest to, iż nie odnosi się do takich istotnych problemów współczesnych heterogenicznych społeczeństw, jak polityka etniczności i różnorodności. Kwestia ta została podniesiona między innymi przez Pakulskiego (1997) i Delanty'ego (2002), którzy argumentują, że czwartym wymiarem obywatelstwa (obok prawnego, politycznego i społecznego) mogłaby być kultura. Zauważyli bowiem, iż dzisiaj istnieje wiele różnych rodzajów wykluczenia, które nie mogą być adekwatnie ujęte w modelu praw społecznych. Uznanie tych form wykluczenia skłoniło wielu badaczy do twierdzenia, iż ideał równości, zawarty we współczesnej koncepcji obywatelstwa, dopóty nie będzie adekwatnie wdrażany, dopóki nie nastąpi radykalna zmiana w uznaniu praw grupowych<sup>5</sup> (m.in. Young 1990, Kymlicka 1995, Isin, Wood 1999).

Nacisk na ten ostatni komponent obywatelstwa kładzie również Bryan Turner, który argumentuje, iż obywatelstwo wyposaża dane jednostki i grupy nie tylko w status prawny, ale również w określoną tożsamość kulturową. Słusznie zauważa on, że w ciągu ostatnich dekad główna oś tarć obywatelskich przeniosła się ze sfery walki o prawa klasowe do żądań o uznanie określonej tożsamości kulturowej oraz jej historii. Dziś walka toczy się już nie o dostęp do środków produkcji, ale o równouprawnienie kobiet, prawa mniejszości seksualnych, etnicznych, regionalnych i kulturowych (Turner 1997: 8). Moim zdaniem, wraz z coraz silniejszym zaznaczeniem swojego głosu w sferze publicznej przez pokolenie muzułmanów urodzonych w Europie, którzy odmawiają prywatyzacji islamu, do powyższej listy można dodać również prawa mniejszości muzułmańskiej jako jednej z mniejszości religijnych. Podzielałam w tym względzie poglądy Nilüfer Göle i Tariqa Modooda, którzy zauważają, że europejscy muzułmanie, coraz odważniej uczestnicząc w polityce tożsamości, idą śladami mniejszości

---

<sup>5</sup> Prawa grupowe rozumiane są tu jako prawa przynależne określonym grupom ludzi (np. kobietom, mniejszościom etnicznymi i narodowym), które chronią je prawnie i pozwalają im realizować określone potrzeby i priorytety. To są prawa, w których Isaac Berlin upatrywał ucieleśnienia trzeciej formy wolności.

etnicznych i seksualnych oraz ruchu feministycznego, szukających przestrzeni dla swojego dziedzictwa i wartości w sferze publicznej (Göle 2003: 812, Modood 2003: 102). Dzieci imigrantów urodzonych w Belgii i Wielkiej Brytanii nauczyły się korzystać z obywatelstwa, które jest dziś jednym z dwu najważniejszych (obok praw człowieka) dyskursów ubiegania się o określone prawa. Tym samym coraz bardziej wzrasta napięcie pomiędzy dyskursem równości (na poziomie prawnym, politycznym i socjalnym), będącym tradycyjną przestrzenią zainteresowania obywatelstwa, i uznaniem różnicowania (równością na poziomie kulturowym), będącym współczesnym motorem napędowym obywatelstwa.

Należy sobie zadać pytanie, dlaczego obywatelstwo jest takim cennym narzędziem politycznym, umożliwiającym różnym grupom formułowanie zróżnicowanych żądań. Odpowiedź na to pytanie możemy znaleźć już w dorobku T. H. Marshalla, który w swoim klasycznym dziele mówił o „wizerunku idealnego obywatelstwa, w odniesieniu do którego wszelkie osiągnięcia obywatelskie mogą być oceniane i ku któremu aspiracje obywatelskie mogą być nakierowane” (Marshall 1950: 29). To właśnie tego typu „obywatelstwo idealne” mają na myśli muzułmanie w różnych krajach europejskich, gdy na przykład żądają, by władze państwowe uznały prawo uczennic muzułmańskich do noszenia hidżabów w szkołach, lub domagają się wsparcia państwowego dla szkół muzułmańskich. Polityka obywatelstwa w coraz większym stopniu staje się polityką uznawania, w której zasadniczą rolę odgrywają żądania uznania określonych praw kulturowych, a europejski islam zaczął odgrywać w tej polityce coraz ważniejszą rolę.

Warto podkreślić, że ta polityka obywatelstwa ma prawie wyłącznie aspekt miejski. Jednym z badaczy, który zwrócił uwagę na bardzo bliską relację pomiędzy współczesnym obywatelstwem i miastem, był Michael Ignatiev. Zauważył, że „mówiąc o obywatelach, należy mówić o miastach. To w nich żyjemy w pełni jako istoty obywatelskie: to środowisko miejsce wyzwala w każdej minucie poczucie przynależności bądź braku przynależności do społeczeństwa politycznego” (Ignatiev w Bianchini i Bloomfield 2001: 110). Innym naukowcem podkreślającym szczególną rolę doświadczenia miejskiego dla współczesnego obywatelstwa jest James Holston, który dowodzi, że miasta jako miejsca o znacznym nasyceniu zróżnicowanych populacji i polityki tożsamości stawiają wyzwanie narodom, separując się od nich, a czasami nawet zastępują ich przekaz ideologiczny (Holston 1999: 189). Zarówno Ignatiev, jak i Holston dzielają wraz z innymi badaczami przekonanie, że pomimo tego, iż jednym z nadrzędnych celów przyświecających utworzeniu narodów był demontaż obywatelstwa miejskiego i zastąpienie go obywatelstwem narodowym, to miasta wciąż pozostają strategicznym miejscem dla rozwoju obywatelstwa. To również jedna z przyczyn, dla których badanie będące podstawą niniejszego tekstu koncentrowało się na ośrodkach miejskich: Brukseli i Londynie.

W ramach badań autor między innymi przeprowadził ponad 50 wywiadów pogłębionych z muzułmańskimi brukselczykami i londyńczykami (mężczyznami i kobietami), aktywnymi w belgijskim i brytyjskim społeczeństwie obywatelskim, zarówno tym muzułmańskim, jak i pozamuzułmańskim. Główni informatorzy zostali wybrani spośród wyłaniającej się grupy nowych muzułmańskich brokerów religijnych, to znaczy przedstawiciele drugiego i trzeciego pokolenia, uczestniczących bezpośrednio lub pośrednio w procesach podejmowania decyzji, które są ważne dla przyszłości społeczności muzułmańskich i społeczeństw, w których one funkcjonują. W szczególności pod uwagę wzięto tych młodych muzułmanów i muzułmanki, którzy próbują poprzez rozmaite projekty rozwiązywać problemy trapiące ich społeczności i społeczeństwa i w ten sposób choćby częściowo stawić czoła zbiorowej niepewności<sup>6</sup>. Poprzez swoje zaangażowanie społeczne młodzi muzułmanie i muzułmanki zaczynają odgrywać coraz ważniejszą rolę w łonie swoich społeczności i stawać się nowymi muzułmańskimi brokerami religijnymi<sup>7</sup>. Badanie skupiło się w szczególności na aktywistach Ligue Islamique Interculturelle de Belgique (LIIB) i Présence Musulmane (PM) w przypadku Brukseli oraz Islamic Forum of Europe (IFE) i City Circle (CC) w przypadku Londynu. W celu lepszego umiejscowienia zebranego materiału w szerszym spektrum muzułmańskiej polityki tożsamości w obu miastach autor oprócz wywiadów z aktywistami powyższych organizacji przeprowadzał również rozmowy i obserwacje uczestniczące wśród innych organizacji muzułmańskich<sup>8</sup>.

## NAJWAŻNIEJSZE WYMIARY OBYWATELSKOŚCI MUZUŁMAŃSKIEJ

Jedną z najistotniejszych zmian w publicznej mobilizacji islamu w Europie, wyraźnie widoczna w materiałach z badań, czyli powolne odchodzenie od polityki tożsamości muzułmańskiej w kierunku polityki obywatelstwa muzułmańskiego, jest ściśle powiązana z rozwojem świadomości obywatelskiej wśród niektórych segmentów populacji muzułmańskich w Europie, co zostało zaobser-

---

<sup>6</sup> Przegląd badań poświęconych lokalnym elitom można znaleźć na przykład u Tilleux (2003). O nowym przywództwie muzułmańskim na przykładzie Wielkiej Brytanii traktuje szeroko McLoughlin (2005).

<sup>7</sup> Przez brokerów religijnych rozumiem osoby, które odgrywają istotną rolę w kształtowaniu i artykulacji narracji tożsamościowej danej grupy religijnej.

<sup>8</sup> Co najmniej kilka wywiadów zostało przeprowadzonych z przedstawicielami Federation of European Muslim Youth and Student Organisations, Al-Qawthar, L'Humanité Sans Frontiers, Astrolabe i De Click w Brukseli oraz aktywistami i aktywistkami Muslimaat, Young Muslim Organisation, Muslim Association of Britain, Islamic Society of Britain i Hizb-ut Tahrir w Londynie. Szczegółowe informacje dotyczące konceptualnej i metodologicznej struktury badania można znaleźć w: Pędziwiatr (2008).

wowane między innymi przez Hassana Bousettę czy Dirka Jacobsa<sup>9</sup>, i budowy nowego typu tożsamości – „obywatelskości muzułmańskiej”. Ta forma tożsamości dominowała wśród analizowanych młodych muzułmańskich brokerów religijnych w Brukseli oraz w Londynie. Jej narodzin należy upatrywać w „polityce emancypacyjnej” innych mniejszości oraz przemieszaniu elementów muzułmańskości z elementami aktywnego obywatelstwa. Jest to tożsamość, która ma wiele cech „tożsamości projektu” określonej przez Castellsa jako sytuacja, „gdy aktorzy społeczni na podstawie dostępnych im materiałów kulturowych budują nową tożsamość, która redefiniuje ich pozycję w społeczeństwie, a czyniąc to, dążą do transformacji całej struktury społecznej” (Castells 2008: 24)<sup>10</sup>.

Pierwszym i najważniejszym elementem obywatelskości muzułmańskiej jest to, że zdecydowanie wspiera narracje narodowe. To wsparcie projektów narodowych nie ogranicza się tylko do nacisku na sprawy współidentyfikacji z innymi rodakami, ale podkreśla również znaczenie emocjonalnego przywiązania do kraju, w którym się mieszka, jego terytorium i różnych elementów kultury narodowej, w tym narodowych ceremonii i rytuałów. W ten sposób bardzo mocno podtrzymuje tożsamości narodowe i podobnie do tradycyjnych modeli obywatelstwa (np. Marshall 1950 lub Brubaker 1988) bezpośrednio łączy obywatelstwo z narodem.

Prawdopodobnie najwyraźniej tę cechę muzułmańskiej obywatelskości obrazuje wypowiedź jednego z moich rozmówców z Brukseli, który powiedział: *Jestem praktykującym muzułmaninem i praktykującym Belgiem* (Khalil, mężczyzna, 27 lat). Dla tego respondenta, jak również dla wielu innych młodych muzułmanów europejskich tożsamość religijna i narodowa nie są ze sobą sprzeczne, lecz przeciwnie, wzajemnie się uzupełniają. Dlatego właśnie wielu z nich podobnie do Kadira twierdzi, że *czuje się bardzo swobodnie, będąc jednocześnie Brytyjczykiem i muzułmaninem* (mężczyzna, 31 lat). W ich opinii te dwie tożsamości (narodowa i religijna) w dużej mierze pokrywają się ze sobą. Z tego też powodu wielu młodych europejskich muzułmanów zdecydowanie sprzeciwia się wąskim definicjom świeckości, które wykluczają religię z obywatelstwa. Jedną z nich

---

<sup>9</sup> Bousetta i Jacobs zaobserwowali, że radykalizm dżihadystycznego dyskursu bin Ladena i jego zwolenników przyczynił się paradoksalnie do rozwoju świadomości obywatelskiej wśród muzułmanów (Bousetta i Jacobs 2006: 32–33).

<sup>10</sup> Przeciwnieństwem opisywanej poniżej obywatelskości muzułmańskiej jest „muzułmańskość bezkompromisowa”, która przyjmuje wiele cech tożsamości określanej przez Castellsa mianem „tożsamości oporu” (Castells 2004: 9). Tego typu tożsamość charakteryzuje się nade wszystko odrzuceniem projektów narodowych, aktywnością społeczną niewykraczającą poza muzułmańskie granice symboliczne, naciskiem na prawo do „bycia odmiennym” oraz określaniem swych obowiązków obywatelskich niemalże wyłącznie w odniesieniu do innych muzułmanów, a nie innych obywateli bez względu na ich przynależność religijną. Więcej informacji na ten temat w: Pędziwiatr (2010).

była Hadidżah, która stwierdziła, że *nie można przeciąć kogoś na pół i powiedzieć, że jedna część należy do obywatelstwa, a druga do religii. Muzułmaństwo i obywatelstwo to elementy nierozłączne* (kobieta, 35 lat). Najczęściej proponowali postrzeganie tych dwóch zjawisk jako pozostających w harmonii ze sobą i optowali za pluralistyczną definicją tożsamości zakładającą możliwość posiadania wielu tożsamości. Jeśli rozróżniali tożsamości narodową i religijną - podobnie do Rashida, który wskazał, że *tożsamość duchowa jest wertykalna, a obywatelska horyzontalna* – robili to tylko po to, by podkreślić, że są one bardzo blisko ze sobą powiązane i pozytywnie oddziałują na siebie.

Ponadto wsparcie narracji narodowych przez nowe elity muzułmańskie w Brukseli i Londynie ma również charakter silnego emocjonalnego przywiązania do własnych krajów i miejsc zamieszkania. Tu jednak ważne jest, aby pamiętać, że kiedy moi respondenci podkreślali, że powinni być postrzegani jako nieodłączna część społeczeństw brytyjskiego i belgijskiego, nie mieli na myśli przynależności do narodu pojmowanego w sposób jednolity<sup>11</sup>, który nie pozostawia przestrzeni dla tożsamości partykularnych, ale do narodu pluralistycznego, który bierze pod uwagę istnienie takich tożsamości w szerszej „wspólnocie wyobrażonej” (Anderson 1991). Porowatość granic symbolicznych belgijskiej i brytyjskiej tożsamości narodowej wyraźnie pomagała moim respondentom w poczuciu „bycia takim samym” i jednocześnie „bycia innym”.

Udzielając wsparcia narracjom narodowym członkowie nowych elit muzułmańskich nie przestali jednocześnie identyfikować się ze swoimi współwyznawcami w innych częściach świata, czyli muzułmańską ummą. Poczucie empatii i solidarności z muzułmanami mieszkających w innych częściach świata było szczególnie silne wśród muzułmanów brytyjskich. Jednocześnie większość moich rozmówców postrzegała światową ummę jako wspólnotę opartą na podzielanych przekonaniach religijnych, etyce i moralności, a nie jako formę władzy politycznej i religijnej. Identyfikacja z innymi wyznawcami islamu na świecie nie wyklucza w ich rozumieniu identyfikacji z innymi rodakami. W ich opinii te dwie tożsamości nie wykluczają się wzajemnie i można w tym samym momencie przynależać do wspólnoty religijnej i narodowej.

Respondenci niemający zahamowań przed tym, żeby nazywać siebie praktykującymi muzułmanami i Belgami / Brytyjczykami, w wymiarze partycypacji obywatelskiej charakteryzowali się nade wszystko aktywnością społeczną, która nie ograniczała się jedynie do ich grupy religijnej, ale zdecydowanie wykraczała poza muzułmańskie granice symboliczne i była nakierowana na wszystkich członków społeczeństwa. Zebrane materiały badawcze wyraźnie pokazują, że wiele projektów realizowanych przez członków nowych elit muzułmańskich w Bruk-

<sup>11</sup> Więcej informacji o tego typu rozumieniu pojęcia naród w: Brubaker (1988).

seli i Londynie zdecydowanie wykracza poza tradycyjne *dawah* („zapraszanie do islamu” – działalność prozelityczna) i twórczo angażuje społeczności muzułmańskie z szerszymi społeczeństwami, których są częścią. Zbiórka pieniędzy na schroniska dla bezdomnych w Londynie, aktywny udział w projekcie „płacy życiowej” czy dokarmianie bezdomnych w Brukseli to tylko niektóre z nich<sup>12</sup>. Ukazują one funkcjonowanie muzułmańskiej obywatelskości w praktyce. Wielu młodych muzułmanów zaangażowanych w powyższe projekty chętnie włączało się również w wolontariat dla takich organizacji pozarządowych, jak na przykład Amnesty International, Greenpeace czy Citizens Organising Foundation. Dla wielu z nich istotne było zaangażowanie się „w słusznej sprawie”, a niekoniecznie w sprawie muzułmańskiej. Byli gotowi do lobbowania nie tylko w sprawach ważnych dla muzułmanów, ale także w kwestiach niemuzułmańskich. Tego typu bezstronność podkreślał na przykład Murad, twierdzący, że *jeśli Żyd jest atakowany, muzułmanie powinni włączyć się do walki z niesprawiedliwością wobec niego, jakby był muzułmaninem* (mężczyzna, 34). Respondenci aktywnie angażujący się w imię spraw niemuzułmańskich postrzegali również problem niesprawiedliwości na świecie, nie jako ograniczony do swoich współwyznawców w takich miejscach, jak na przykład Palestyna, Czeczenia czy Uzbekistan, ale bardziej globalnie i uniwersalnie.

W wymiarze praw obywatelskich muzułmańska obywatelskość manifestuje się nade wszystko silnym naciskiem na prawo do „bycia podobnym” do innych obywateli. Zdecydowana większość nowych muzułmańskich brokerów religijnych podkreślała, że chciałaby móc pełniej uczestniczyć w bardziej otwartej i elastycznej koncepcji „my”, jednocześnie utrzymując swoją tożsamości religijną. Chcieliby być uznani za obywateli „równych z innymi” oraz by ich obecność w społeczeństwach belgijskim i brytyjskim była traktowana jako coś powszedniego i naturalnego. Wierzyli w to, że „banalizacja” ich odmienności religijnej w sferze publicznej zapewni im więcej przestrzeni do tego, żeby bardziej otwarcie manifestować swoją religijność, a jednocześnie aktywnie angażować się w życie obywatelskie. Jeśli domagali się prawa do odmienności, to formułowali swoje żądania bardzo ostrożnie, tak by nie wykluczać siebie ze swoich społeczeństw. Nierzadko byli gotowi również zrezygnować z niektórych przywilejów przynależnych innym grupom religijnym (np. prawa do finansowanych przez państwo szkół religijnych). W większości ich żądania miały charakter inkluzywny, a nie ekskluzywny.

Jedną z najważniejszych cech obywatelskości muzułmańskiej w wymiarze obowiązków obywatelskich jest nacisk na to, by dbać o dobro wszystkich obywateli bez względu na ich przynależność religijną. Wielu młodych muzułmanów

<sup>12</sup> Więcej informacji na temat tych projektów w: Pędziwiatr (2010).



i muzułmanek, z którymi przeprowadzane były wywiady pogłębione, zwracało uwagę na to, iż mają obowiązki nie tylko wobec innych członków swojej społeczności religijnej, ale także wobec całego społeczeństwa, i te obowiązki są równie ważne. Nabihah (kobieta, 28 lat) z Brukseli twierdziła na przykład, iż (...) *nasza praca powinna być z pożytkiem nie tylko dla muzułmanów, ale również dla innych*, a Samar (kobieta, 22 lata) z Londynu podkreślała, że *obowiązkiem każdego obywatela jest działanie dla dobra całego społeczeństwa: robienia czegoś znaczącego.... Nie tylko dla siebie, ale również dla ogółu*.

Thaqib (mężczyzna, 21 lat) z Londynu, zwracając uwagę na to, że *bycie dobrym muzułmaninem i bycie dobrym obywatelem to są sprawy tożsame*, wskazał na jeszcze jedną ważną cechę obywatelskości muzułmańskiej, a mianowicie, iż tożsamość ta traktuje obowiązki religijne i obywatelskie jako wysoce kompatybilne. Większość moich rozmówców z Brukseli i Londynu potwierdzała tę opinię, argumentując jednocześnie, że w sytuacji pojawienia się sporadycznych niekompatybilności pomiędzy obowiązkami obywatelskimi i religijnymi mogą one być łatwo rozwiązane<sup>13</sup>. Co więcej, wielu z nich twierdziło, że przekonania religijne popchnęły ich do pełniejszego wypełniania obowiązków obywatelskich i nadały im dodatkowego znaczenia. Istotę tej postawy zawarł w swej wypowiedzi Khalil (mężczyzna, 27 lat), który mówił o tym, że *islam jest motorem jego obywatelstwa*. W jego opinii, która była szeroko podzielana nie tylko w Brukseli, ale i w Londynie, to religia nadawała głębszy sens takim podstawowym praktykom obywatelskim, jak na przykład głosowanie. Podbudowywała również wiele innych abstrakcyjnych wartości obywatelskich, takich jak na przykład uczciwość, uczynność, prawdomówność, umiłowanie sprawiedliwości i pilności, które nie mogą być narzucone za pomocą prawa.

## MUZULMAŃSKA OBYWATELSKOŚĆ JAKO TOŻSAMOŚĆ PROJEKT

Popularyzacja wyżej opisanej obywatelskości muzułmańskiej, szczególnie wśród młodych muzułmanów urodzonych w Europie, jest jednym z bardzo ważnych czynników przyczyniających się do zmiany charakteru politycznej mobilizacji islamu w Europie i odchodzeniu od polityki tożsamości muzułmańskiej w kierunku polityki obywatelstwa muzułmańskiego. Jak argumentowałem powyżej, obywatelskość muzułmańska posiada bardzo wiele cech „tożsamości projektu” (Castells 2004: 9). Staje się taką tożsamością nie tylko poprzez redefinicje pozycji społecznej muzułmanów zaangażowanych w transformacje struktur społecznych poprzez kwestionowanie tradycyjnego podziału na sferę publiczną

<sup>13</sup> Więcej na ten temat w Pędziwiatr (2011).

i prywatną (np. roli religii w sferze publicznej), ale również za sprawą nawoływania do przekształcenia istniejących struktur władzy pomiędzy „zakorzenionymi” i „nowo przybyłymi” (*established vs outsiders* – Elias, Scotson 1965).

Sfera publiczna w świetle narracji dominującej nie jest przestrzenią, w której religia jest mile widziana, a w szczególności religia stosunkowo nowo ukonstytuowanej mniejszości religijnej<sup>14</sup>. Jak przypomina Talal Asad praktyki i wierzenia religijne są akceptowane przede wszystkim w sferze prywatnej, gdzie nie mogą zagrozić politycznej stabilności i wolności obywateli bez wyznania (Asad 2003). Poprzez podkreślanie wagi islamu nie tylko w sferze prywatnej, ale również publicznej moi muzułmańscy rozmówcy wyraźnie przekraczali granice wyznaczone przez nowoczesne świeckie państwa liberalne, które zamieszkiwali. Przez sam fakt mobilizacji politycznej z użyciem kategorii religijnych młodzi belgijscy i brytyjscy muzułmanie rzucali wyzwanie państwowemu rozróżnieniu na to, co publiczne i prywatne, lokując religię, wbrew logice państwowej, nie w sferze prywatnej, ale w sferze publicznej<sup>15</sup>. Jednocześnie nie postulowali całkowitego zniesienia tego historycznego rozróżnienia, tylko jego częściowe przekształcenie. Dążyli raczej do stopniowej transformacji istniejących struktur aniżeli do rewolucji. Poprzez akcentowanie ważności religii nie tylko w sferze prywatnej, ale również poza nią, sugerowali, że polityczna świeckość nie jest religijnie neutralna i nie powinna być traktowana jako pewnik. Jak wykazało wiele akademikzek (np. Benhabib 1992; Fraser 1992, 1997; Voet, Lister 1998) założenie, że sprawy różnic kulturowych powinny należeć do sfery prywatnej, działa jako zasada ograniczająca swobodę wypowiedzi i wykluczająca postulaty pewnych grup interesu, postrzegających się jako zmarginalizowane i dyskryminowane (np. kobiety) i chcących, by sprawy dla nich istotne (np. relacje płci) stały się przedmiotem zbiorowej deliberacji i reformy. W ten sposób sprawy przynależne kiedyś do sfery „prywatnej” stały się podstawą walki o równość.

*Toute proportion gardée*, z podobnym mechanizmem mamy do czynienia wśród europejskich muzułmanów. Ich integracja polityczna nieuchronnie rzuca wyzwanie istniejącym granicom sfery publicznej. Jak trafnie zauważa Tariq Modood, tego typu integracja bezpośrednio wiąże się bowiem z zaangażowaniem dyskursywnym, w trakcie którego grupy zmarginalizowane zaczynają coraz pewniej zaznaczać swoją obecność w sferze publicznej i inni aktorzy społeczni

<sup>14</sup> Nie jest bez znaczenia to, jaka grupa religijna dąży do poszerzenia swojej przestrzeni ekspresji w sferze publicznej. Niektórym nowo utworzonym misyjnym społecznościom chrześcijańskim przychodzi to o wiele łatwiej niż grupom muzułmańskim. Te pierwsze bowiem niejako odzyskują przestrzeń, którą kiedyś posiadały, a te drugie domagają się jej po raz pierwszy w historii analizowanych krajów.

<sup>15</sup> Tu warto jednocześnie podkreślić, że zasada świeckości państwa jest bezpośrednio powiązana z religijnością obywateli, bez której nie ma racji bytu.

zaczynają się z nimi spierać i wypracowywać jakieś porozumienie (Modood 2004: 247). Główny nacisk w tym procesie dyskursywnego zaangażowania położony jest na uczestnictwo w dyskursywnej przestrzeni publicznej, podczas gdy równość zostaje zdefiniowana jako włączenie do wspólnoty politycznej, nie na warunkach przyjęcia zasad obowiązujących w danej społeczności i jej uświęconych granic publiczno-prywatnych, ale raczej na warunkach pewnej redefinicji istniejących zasad i granic. Pod tym względem postęp osiągnięty przez feminizm (z jego hasłem „to, co osobiste, jest polityczne”) zadziałał jako punkt odniesienia dla kolejnych grup – takich jak na przykład muzułmanie – które wprowadzały do polityki nowe kategorie tożsamości.

Konstruktywne zaangażowanie młodych europejskich muzułmanów w dyskursywnej przestrzeni publicznej jest możliwe przede wszystkim dzięki posiadaniu przez nich znacznych zasobów kapitału kulturowego. Ucieleśniony i instytucjonalny kapitał kulturowy (ang. *embodied and institutional cultural capital*)<sup>16</sup> umożliwia członkom wyłaniających się nowych elit muzułmańskich w Brukseli i Londynie wybór najbardziej adekwatnych sposobów działania i wyjście poza formalne obywatelstwo w stronę uczestniczących form obywatelstwa. Innymi słowy, kapitał kulturowy, będący w ich posiadaniu, pozwala im ożywiać ich status obywatelski i przejmować rolę obywateli, wzbogacając ją elementami swojej własnej tradycji religijnej. Te elementy pozwoliły im stać się aktywnymi podmiotami społecznymi bez dystansowania się od jednego z najważniejszych źródeł autentyczności, jaki mają do swojej dyspozycji, czyli swojej religii. Ich poczucie sprawczości, czyli przekonanie, że są w stanie działać, zostało wyraźnie wzmocnione posiadanym kapitałem kulturowym. Ponadto, jak zauważa Ruth Lister, gdy działa się jako obywatel, zwłaszcza zbiorowo, to bardzo korzystnie wpływa to na poczucie sprawczości (Lister 1997: 38).

Nie bez znaczenia jest również forma, czyli formalne obywatelstwo, jakie młodzi muzułmanie z Brukseli i Londynu mogą ożywiać. Dzięki roli obywatela mogą oni przedstawiać się jako równi oraz, do pewnego stopnia, podobni do innych wokół nich. Tym samym rola ta wyposaża ich w bardzo ważne narzędzie, pomocne w kwestionowaniu pozycji „zakorzenionych” oraz przynajmniej minimalnego osłabienia ich dominacji i przesuwania w pozycje dyskursywne w sferze publicznej. Jak pokazali Elias i Scotson (1965) w swoich badaniach z Winston Parva w Anglii, ta dominacja nie jest łatwo podważalna, gdyż społecznościowe poczucie przynależności, własności, sprawowania kontroli nad zasadniczymi

---

<sup>16</sup> Obydwa terminy są używane w takim sensie, jaki nadał im Pierre Bourdieu, czyli jako „trwałe dyspozycje umysłu i ciała; indywidualna «kultura» lub «ogłada» zasymilowana lub nabyta w długim okresie” — ucieleśniony kapitał kulturowy (Bourdieu 1986: 243–245) i jako „kwalifikacje edukacyjne” — instytucjonalny kapitał kulturowy (Bourdieu 1986: 248).

pozycjami w społeczności, integracja w nieformalnych i formalnych sieciach kontaktów i lokalnej wiedzy oraz wiele innych zasobów sprawiają, że grupy zakorzenione mają znaczącą przewagę w definiowaniu zasad relacji pomiędzy sobą i grupami nowo przybyłymi. Wszystkie te narzędzia władzy pomagają również grupie zakorzenionej (często większościowej) w rozpropagowaniu i utrzymaniu swoich ocen innych aktorów społecznych, a te oceny, jak pokazuje praktyka, rzadko są korzystne dla tych, którzy są „mniej zakorzenieni”. Dzieje się tak, zdaniem Eliasa i Scotsona, dlatego że grupy zakorzenione mają tendencję do generowania „grupowej charyzmy”, czyli poczucia własnej wyższości nad innymi grupami. Ich tożsamość zbiorowa opiera się na najbardziej prestiżowych aspektach grupy, z pominięciem innych elementów, które mogłyby rzucić cień na jej nieskazitelny obraz. Ten wyidealizowany obraz samych siebie, stanowiący ważny aspekt grupowej solidarności i wspólnotowości, utrzymuje się dzięki mechanizmowi „plotkowania” i codziennych konwersacji. Traktując o samych sobie, grupy zakorzenione posługują się głównie „plotkowaniem wychwalającym”, natomiast w odniesieniu do innych grup, których nie uważają za „swoje” lub „wystarczająco zakorzenione” używają głównie „plotkowania obwiniającego” (tamże).

Europejcy muzułmanie są postrzegani przez wielu „zakorzenionych” Europejczyków jako outsiderzy i jako tacy są przedmiotem narracji piętnujących. Mając ograniczony dostęp do zasobów władzy (jako cała społeczność), są częściej niż inne grupy narażeni na stygmatyzację ze strony grup bardziej wpływowych. Niektórzy z jej członków przyjmują i akceptują napiętnowane formy tożsamości stworzone dla nich przez „zakorzenionych”, chcąc tym samym podnieść swoją ocenę w oczach innych. Takie zachowanie, zdaniem Eliasa i Scotsona, jeszcze bardziej osłabia ich pozycję, wzmacniając jednocześnie roszczenia „zakorzenionych” do wyższości. Na korzyść tych ostatnich działa również mechanizm przekazywania stereotypów z pokolenia na pokolenie, który sprawia, że „obcym” nieustannie przypomina się o ich niższym statusie (tamże).

Niniejszy scenariusz nie bierze jednak pod uwagę faktu, że „obcy” z biegiem czasu również nabywają (szybciej lub wolniej) zasoby władzy i nie są skazani na ciągle akceptowanie etykiet napiętnowania. Można to zaobserwować, na przykład porównując sytuację czarnoskórych w Ameryce Północnej po II wojnie światowej i obecnie, kiedy Barack Obama stał się rezydentem Białego Domu. Jednocześnie przykład Afroamerykanów, którzy już ponad pół wieku temu rzucili wyzwanie negatywnym stereotypom samych siebie i rozpoczęli promocję ocen pozytywnych (np. pod hasłem „czarne jest piękne”)<sup>17</sup> pokazuje, że relacje typu

---

<sup>17</sup> Zmieniające się relacje pomiędzy białymi i czarnymi w USA były analizowane z użyciem modelu „zakorzenieni” vs „nowo przybyli” przez Dunninga (2004). Z perspektywy teorii ruchów społecznych analizował je m.in. McAdam et al. (1996) i McAdam (1999).

„obcy – zakorzenieni” nie są łatwo modyfikowalne i nierzadko są częścią długotrwałych procesów zmian społecznych, rozgrywających się na przestrzeni wielu pokoleń. Co więcej, te długotrwałe procesy nie są nieuchronne i jednoliniowe, ale mogą ulec całkowitemu odwróceniu.

W analizowanym przypadku muzułmanów w Belgii i Wielkiej Brytanii można zaobserwować proces zmniejszania nierówności w dostępie do środków władzy pomiędzy badanymi mniejszościami i grupą większościową. Jednocześnie wielu „zakorzenionych” wciąż postrzega swoich muzułmańskich współobywateli urodzonych w Europie jako „obcych”. Nowi muzułmańscy brokerzy religijni posiadają pewne zasoby, które pozwalają im przynajmniej częściowo zmniejszyć skalę „plotkowania obwiniającego” generowanego przez „zakorzenionych”. Ci, którzy rozwijają nową tożsamość mającą postać projektu – obywatelskość muzułmańską, nauczyli się odrzucać szeroko rozpowszechnione obrazy napiętnowania muzułmanów bez odrzucania całego systemu, w ramach którego one powstały<sup>18</sup>. To wydaje się skuteczną strategią redefinicji swojej pozycji w społeczeństwie, co jest zasadniczym celem tożsamości projektu. Wyposażeni w formalne obywatelstwo oraz umiejętności obywatelskie i inne zasoby, zaczynają z coraz większym powodzeniem dekonstruować ekskluzywistyczne granice nacjonalizmu belgijskiego i brytyjskiego. Odnoszą coraz większe sukcesy nie tylko na polu kontestowania istniejących granic kulturowych i religijnych narodów brytyjskiego i belgijskiego, ale także przeciwstawiając się coraz skuteczniej „plotkowaniu obwiniającemu” generowanemu przez „zakorzenionych”. Pierwszy cel osiągają na przykład poprzez wykazanie się dogłębną wiedzą na temat swoich społeczeństw i głębokim przywiązaniem do swoich krajów, natomiast drugi, pisząc do gazet lokalnych i krajowych lub pojawiając się w TV i programach radiowych i korygując choćby niektóre szeroko rozpowszechnione uproszczone obrazy muzułmanów i islamu<sup>19</sup>.

Podsumowując, należy jednak podkreślić, że względny sukces, osiągnięty przez grupy muzułmańskie w przewyżczeniu dominacji „zakorzenionych” w dyskursywnej sferze publicznej i osiągnięcie względnej równowagi w stosunkach z niemuzułmańską większością w Belgii i Wielkiej Brytanii nie są ostateczne i nieodwracalne. Wręcz przeciwnie, te osiągnięcia mogą być bardzo łatwo zaprzepaszczone i znaczny dystans w relacjach „obcych” i „zakorzenionych” może być odtworzony ponownie.

Tego typu sytuacja była szczególnie zauważalna po atakach terrorystycznych popełnianych w imię Allaha 11 września 2001 r. (w USA), 11 marca 2004 r.

<sup>18</sup> Ci, którzy cechują się „muzułmańskością bezkompromisową” często odrzucają nie tylko negatywne oceny, ale również cały system, w ramach którego zostały one wygenerowane.

<sup>19</sup> O tym, jak bardzo rozpowszechnione są tego typu obrazy w Belgii i Wielkiej Brytanii, traktują między innymi Allen i Nielsen (2002) lub EUMC (2006).

(w Hiszpanii) i 7 lipca 2005 r. (w Wielkiej Brytanii)<sup>20</sup>. Ataki te wyznaczały momenty, kiedy można było zaobserwować wyraźny wzrost „plotkowania obwiniającego”, wywierającego presję na wyznawców islamu, by zaakceptowali „hańbę grupową”. Jednocześnie pojawiały się liczne symptomy odwrócenia procesów prowadzących do bardziej zrównoważonych relacji władzy „zakorzenionych” i „nowo przybyłych”. Co ciekawe, czasowe momenty regresu w tych relacjach wydawały się nie zniechęcać członków społeczności muzułmańskich, zaangażowanych w działania w sferze publicznej, do nawet bardziej wzmoczonej aktywności.

Jak wykazałem powyżej, członkowie wyłaniających się nowych elit muzułmańskich mają znaczne doświadczenie w przekształcaniu piętna przynależności do grupy religijnej powszechnie utożsamianej z terroryzmem w źródło „charyzmy grupowej”, a nie „hańby grupowej”. Tu warto podkreślić jednak, że schemat „upodmiotowienia-poprzez-stygmatyzację” naświetlony powyżej jest dostępny tylko dla tych członków społeczności muzułmańskich, którzy posiadają odpowiednie zasoby potrzebne do radzenia sobie z napiętnowaniem wynikającym na przykład z traumatycznych wydarzeń. Potwierdza on jednocześnie podwójną naturę traumy kulturowej zaobserwowaną przez wielu socjologów (Sztompka, 2002, 2004 i Alexander et al. 2004), która oprócz swych natychmiastowych skutków negatywnych ma również znaczący potencjał pozytywny i funkcjonalny jako siła społecznego stawania się. Na ogół moi rozmówcy w Belgii i Wielkiej Brytanii posiadali niezbędne narzędzia pozwalające im na transformację napiętnowania, wynikającego z rozmaitych wydarzeń traumatycznych, na swoją korzyść. Ci, którzy byli zaangażowani w rozwijanie obywatelskości muzułmańskiej, podkreślali swoje głębokie przekonania religijne, nawet w najbardziej niekorzystnych okolicznościach społecznych, po to, by bardziej skutecznie współdziałać z resztą społeczeństwa. Ottavia Schmidt di Friedberg taką postawę, charakteryzującą również niektórych muzułmanów we Włoszech, określała mianem „jazdy na tygrysie” (Schmidt di Friedberg 2002: 89). Moim zdaniem ta metafora bardzo dobrze oddaje nie tylko ryzyko związane z przyjęciem takiej postawy w post-sekularnych społeczeństwach europejskich (Habermas 2008), ale także trudności w korzystaniu z jednego z największych wschodzących symboli kontestacji Zachodu (tj. islamu) w interakcjach z członkami zachodnich społeczeństw.

---

<sup>20</sup> Do tej listy „momentów przełomowych” w relacjach pomiędzy muzułmanami i niemuzułmanami na Zachodzie warto dodać zabójstwo Theo van Gogha przez Holendra marokańskiego pochodzenia Mohammeda Bouyeri na ulicach Amsterdamu 2 listopada 2004 r. Po raz pierwszy europejski muzułmanin, syn imigrantów z Maroka, zabija swojego współobywatela w imię rzekomej obrony wiary i honoru islamu.

## KONKLUZJE

W lutym 2008 r. na okładce magazynu „The Times” (tom 176, nr 6) zatytułowanej „Historia sukcesu muzułmanów europejskich” pojawiły się portrety przedstawicieli europejskich elit muzułmańskich, w tym kilku respondentów badań stanowiących podstawę niniejszego artykułu. Dzisiaj tytułowy sukces jest udziałem tylko niewielkiej części populacji muzułmańskiej w Europie, w sytuacji gdy większość jej członków doświadcza wykluczenia na wielu poziomach, a nierzadko nieskrywanej dyskryminacji. Poprawa sytuacji społeczności muzułmańskich w Europie będzie zależać nie tylko od skutecznej walki przynajmniej z niektórymi formami tego wykluczenia i dyskryminacji, ale również od wysiłków samych przedstawicieli tych społeczności zmierzających w kierunku redefinicji swojej własnej pozycji w społeczeństwie i nowego upozycjonowania się w roli obywateli i pełnoprawnych członków społeczeństw europejskich. Ten drugi cel jest szczególnie trudno osiągalny i zanim muzułmanie się do niego przybliżą, będą musieli jeszcze włożyć wiele wysiłku w rekonstrukcję powszechnych wyobrażeń na temat islamu i swojej społeczności w ramach społeczeństw, które zamieszkują. Nowe muzułmańskie elity religijne już dynamicznie działają w tym kierunku i z pewnością nie spoczną, zanim nie osiągną jakichś widocznych rezultatów.

## BIBLIOGRAFIA

- Alexander J. C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N. J., Sztompka P. (2004), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Allen C., Nielsen J. (2002), *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*, Vienna: EMUC.
- Anderson B. (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Asad T. (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Palo Alto: Stanford University Press.
- Benhabib S. (1992), *Situating the Self*, Cambridge: Polity.
- Bianchini F., Bloomfield J. (2001), Cultural Citizenship and Urban Governance in Western Europe, w: Stevenson N. (red.), *Culture and Citizenship*, London: Sage.
- Boubekeur A. (2007), Political Islam in Europe, w: Amghar S., Boubekeur A., Emerson M. (red.), *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*, Brussels: CEPS.
- Bourdieu P. (1986), The Forms of Capital, w: Richardson J. (red.), *Handbook of theory and research for the sociology of education*, New York: Greenwood Press, s. 241–258.
- Bousetta H., Jacobs D. (2006), Multiculturalism, citizenship and Islam in problematic encounters in Belgium, w: *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*, London: Routledge.
- Brubaker R. (1988), Citoyenneté, identité française et principe d'exclusion, w: Withold de Wenden C. (red.), *La citoyenneté*, Paris: Edilig/Fondation Diderot.

- Calhoun C. (1994), *Social Theory and the Politics of Identity*, New York: New York University Press.
- Castells M. (2004), *The Power of Identity*, Oxford: Blackwell.
- Castells M. (2008), *Siła tożsamości*, Warszawa: PWN.
- Delanty G. (2002), Two Conceptions of Cultural Citizenship: A Review of Recent Literature on Culture and Citizenship, "The Global Review of Ethnopolitics", nr 1(1), s. 60–66.
- Dunning E. (2004), Aspects of the Figurational Dynamics of Racial Stratification: A Conceptual Discussion and Developmental Analysis of Black-White Relations in the United States, w: Loyal S., Quilley S. (red.), *The Sociology of Norbert Elias*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elias N., Scotson J. L. (1965), *The Established and the Outsiders*, London: Frank Cass & Co. Ltd.
- EUMC (2006), *Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia*, [http://eumc.europa.eu/eumc/material/pub/muslim/Manifestations\\_EN.pdf](http://eumc.europa.eu/eumc/material/pub/muslim/Manifestations_EN.pdf)
- Fraser N. (1992), Rethinking the Public Sphere, w: Calhoun C. (red.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: MIT Press.
- Göle N. (2003), The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbol, "Social Research", nr 70(3).
- Habermas J. (2008), Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society, "New Perspectives Quarterly", vol. 25, s. 17–29.
- Holston J. (red.) (1999), *Cities and Citizenship*, Durham: Duke University Press.
- Isin E. F., Wood P. K. (1999), *Citizenship and Identity*, London: Sage.
- Karagiannis E., McCauley C. (2006), Hizb ut-Tahrir al-Islami: Evaluating the threat posed by a radical Islamic group that remains nonviolent, "Terrorism and Political Violence", nr 18(2), s. 315–334.
- Kymlicka W. (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford: Oxford University Press.
- Lister R. (1997), *Citizenship: Feminist Perspectives*, London: Macmillan.
- Marshall T. H. (1950), *Citizenship and Social Class*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McAdam D. (1999), *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930–1970*, Chicago: University of Chicago Press.
- McAdam D., McCarthy J. D., Zald M. N. (1996), *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McLoughlin S. (2005), The State, New Muslim Leaderships and Islam as a Resource for Public Engagement in Britain, w: Cesari J., McLoughlin S. (red.), *European Muslims and the Secular State*, London: Ashgate.
- Modood T. (2003), Muslim and the Politics of Difference, w: Spencer S. (red.), *The Politics of Migration: Managing Opportunity, Conflict and Change*, London: Blackwell Publishing.
- Modood T. (2004), Multiculturalism, Muslims and the British State, w: Sutcliffe S. J. (red.), *Religion: Empirical Studies*, London: Ashgate.
- Pakułski J. (1997), Cultural Citizenship, "Citizenship Studies", nr 1, s. 73–86.
- Pędziwiatr K. (2005), *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: Muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Kraków: Nomos.
- Pędziwiatr K. (2007), Creating New Discursive Arenas and Influencing the Policies of the State: Case of the Muslim Council of Britain, "Social Compass", nr 54(1).
- Pędziwiatr K., Górak-Sosnowska K., Kubicki P. (red.) (2006), *Islam i obywatelskość w Europie*, Warszawa: Elipsa.
- Pędziwiatr K. (2008), *The New Muslim Elites in European Cities: Religion and Active Social Citizenship Amongst Young Organized Muslims in Brussels and London*, niepublikowana praca doktorska, Leuven: Katholieke Universiteit Leuven.



- Pędziwiatr K. (2010), *The New Muslim Elites in European Cities: Religion and Active Social Citizenship Amongst Young Organized Muslims in Brussels and London*, Saarbrücken: VDM Verlag.
- Raciborski J. (2011), *Obywatelstwo w perspektywie socjologicznej*, Warszawa: PWN.
- Sacranie I. (2006), *Velidactory Speech of the Secretary General of the Muslim Council of Britain*, <http://www.mcb.org.uk/uploads/SECGEN.pdf>.
- Schmidt di Friedberg O. (2002), Being Muslim in the Italian Public Sphere: Islamic Organisations in Turin and Trieste, w: Shadid W. A. R., van Koningsveld S. (red.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven: Peeters.
- Sztompka P. (2002), *Socjologia – analiza społeczeństwa*, Kraków: Znak.
- Sztompka P. (2004), The Trauma of Social Change, w: Alexander J. C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N. J., Sztompka P. (red.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Taj-Farouki S. (2003), Islamists and the threat of jihad: Hizb ut-Tahrir and al Muhajiroun on Israel and the Jews, w: Turner B. S. (red.), *Islam: Critical Concepts in Sociology*, vol. IV, London: Routledge.
- Tilleux O. (2003), Contribution à l'étude des modes de fonctionnement des élites locales, "Recherches Sociologique", nr 1, s. 3–28.
- Turner B. S. (1997), Citizenship Studies: a General Theory, "Citizenship Studies", nr 1(1), s. 5–18.
- Voet R. (1998), *Feminism and Citizenship*, London: Sage.
- Wiktorowicz Q. (2005), *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Young I. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Oxford: Princeton University Press.

