

3(13)/2014

# tzs Tematy z Szewskiej



[www.tematyzszewskiej.pl](http://www.tematyzszewskiej.pl)

# tzs Tematy z Szewskiej

3(13)/2014

Rasa  
Race

## Recenzenci

Klaus Bachmann  
Krzysztof Chodasewicz  
Karol Chwędzuc-Szulc  
Robert Frei  
Krzysztof Jaskułowski  
Stanisław Kamykowski  
Aleksandra Kil  
Artur Kozłowski  
Małgorzata Kozubek  
Krzysztof Łukasiewicz  
Miroslaw Marczyk  
Magdalena Matysek-Imielińska  
Aleksandra Moroska-Bonkiewicz  
Łukasz Ostrowski  
Marek Pawlak  
Bożena Płonka-Syroka  
Renata Tańczuk  
Izolda Topp-Wójtowicz  
Anna Wiatr  
Dorota Wolska

## **i7S** Rada programowa

- » Marek Abramowicz
- » Karl Acham
- » Dariusz Aleksandrowicz
- » Paweł Banaś
- » Zygmunt Bauman
- » Stefan Bednarek
- » Marek Bojarski
- » Marta Botiková
- » Jan Burdukiewicz
- » Wojciech J. Burszta
- » Grzegorz Dziamski
- » Thomas Hylland Eriksen
- » Katarzyna Kaniowska
- » Waldemar Krzystek
- » Jan Miodek
- » Adam Patrzyk
- » Wiesław Saniewski
- » Roch Sulima
- » Andrzej Szahaj
- » Joanna Tokarska-Bakir
- » Tomasz Tomaszewski
- » Anna Zeidler-Janiszewska
- » Andrzej Zybortowicz

# **tzs** Tematy z Szewskiej

**3(13)/2014**

**Rasa**  
Race

## **Redakcja**

Przemysław Dudziński (sekr. red.)

Katarzyna Majbroda

Piotr Małczyński (red. tematyczny)

Tadeusz Mincer (sekr. red. i red. tematyczny)

Iwona Morozow

Janina Radziszewska (red. naczelna)

Krzysztof Solarewicz (red. współpracujący)

## **Korekta streszczeń w języku angielskim**

Krzysztof Solarewicz

## **Korekta**

Katarzyna Majbroda

## **Projekt okładki i logo**

Grzegorz Hołowiński

[www.holowinski.grzegorz.pl](http://www.holowinski.grzegorz.pl)

## **Skład**

Aleksandra Snitsaruk

## **ISSN 1898-3901**

Nie wszystkie prawa zastrzeżone.

Czasopismo opublikowane na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 3.0 Polska (CC BY-NC-ND 3.0 PL)



Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego

ul. Szewska 50/51, 50-139 Wrocław

Tel./fax (071) 343 05 53

[www.etnologia.uni.wroc.pl](http://www.etnologia.uni.wroc.pl)

## **E-mail redakcji**

[redakcja@tematyzszewskiej.pl](mailto:redakcja@tematyzszewskiej.pl)

## **www**

[www.tematyzszewskiej.pl](http://www.tematyzszewskiej.pl)

## **Realizacja**

Aleksandra Snitsaruk

[www.ubukdesign.h2g.pl](http://www.ubukdesign.h2g.pl)

# SPIS TREŚCI

## TABLE OF CONTENT

6 Piotr Małczyński, Tadeusz Mincer  
**W stronę polskiej teorii rasy (Towards Polish race theory)**  
 (Loża dla prowadzącego temat)

9 Agata Strządała  
**Pojęcie rasy w bioetyce afroamerykańskiej**  
 The concept of race in an African American bioethics

23 Piotr Małczyński  
**„Rasa” a nacjonalizm. W stronę „urasowienia” narodu**  
 “Race” and Nationalism. Towards the “Racialization” of a Nation

37 Monika Bobako  
**Rasa i religia. Trajektorie antysemityzmu i islamofobii**  
 Race and religion. Trajectories of antisemitism and Islamophobia

57 Joanna Hebda  
**Trzy filmy, dwie książki, siedem dekad: problem „uchodzenia za” u Johna Stahla, Douglasa Sirka i Roberta Bentona**  
 Three movies, two books, seven decades: “passing as” in the works of John Stahl, Douglas Sirk and Robert Benton

LOŻA DLA PROWADZĄCEGO TEMAT

# W STRONĘ POLSKIEJ TEORII RASY (TOWARDS POLISH RACE THEORY)

Piotr Małczyński, Tadeusz Mincer | Wrocław

Czy warto dzisiaj zajmować się kategorią „rasy”? Dawniej był to jeden z istotniejszych terminów rozważanych przez przedstawicieli nauk o różnorodności gatunku ludzkiego. Obecnie jednak dawne koncepcje rasowe nie cieszą się uznaniem badaczy, a samo słowo „rasa” budzi niemałe kontrowersje. Kojarzy się bowiem z tymi dziejami nauk o człowieku, o których wolałoby się już nie pamiętać. Niektórzy sugerują, że pojęcie to straciło zupełnie na znaczeniu, gdyż obecnie żyjemy w post-rasowym społeczeństwie. Różnice związane z kolorem skóry są rzekomo nieistotne, a sama dyskryminacja rasowa jest prawnie uznana za przestępstwo. Mówienie i pisanie o rasie stało się niezręcznością, działaniem sprzecznym z tzw. polityczną poprawnością. Czy to oznacza, że o „rasie” można jedynie milczeć?

Redakcja „Tematów z Szewskiej” zdecydowała się podjąć temat „rasy” z kilku powodów. „Rasowość”, o czym świadczą chociażby zebrane w bieżącym numerze teksty, jest wciąż obecna w różnych kontekstach społeczno-kulturowych, widoczna jest w dyskursie i praktykach rasistowskich. Bywa wyrażana wprost, lecz częściej jednak jest ukryta, stanowiąc istotny element konstytuujący zbiorowe i indywidualne tożsamości. Ponadto pytanie o „rasę” nie może być postawione tylko i wyłącznie na gruncie biologii. „Rasa” nie stanowi już przyrodniczego określenia populacji, lecz pewną tożsamość społeczną. By w pełni odpowiedzieć na pytanie, czym jest „rasa” dzisiaj, należy sięgnąć do badań i dorobku nauk społecznych i dyscyplin zajmujących się kulturą. Uczciwość nakazuje jednak przyznać, że wśród badaczy nie istnieje

pełen konsensus. Trudno zatem o encyklopedyczną wykładnię na temat tego, czym „rasa” jest, a czym nie jest. Niekiedy pozostaje nam jedynie skatalogowanie istniejących wokół tego zagadnienia kontrowersji. Niniejszy numer „Tematów z Szewskiej” jest zatem eksperymentem w myśleniu multidyscyplinarnym lub transdyscyplinarnym. To próba spojrzenia na zagadnienie „rasy” z wielu różnych perspektyw, a jednocześnie propozycja spojrzenia, które te różnorakie perspektywy próbuje przekroczyć. Stoimy bowiem na stanowisku, że kategorii „rasy” warto przyjrzeć się bliżej i że sama lektura monografii z historii nauk, które podejmują wątek „rasy” nie jest tu wystarczająca.

Prezentowane w niniejszym numerze naszego czasopisma teksty są w dużej mierze pokłosiem konferencji „Rasa – Rasizm – Rasologia” zorganizowanej przez Instytut Kulturoznawstwa, Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, Koło Naukowe Doktorantów przy Studiach Nauk o Kulturze Uniwersytetu Wrocławskiego oraz Fundację na Rzecz Studiów Europejskich. Konferencja odbyła się 6 grudnia 2013 roku i było to pierwsze tego typu wydarzenie naukowe w Polsce gromadzące badaczy zajmujących się problematyką „rasy”. W konferencji wzięli udział zarówno przedstawiciele nauk społecznych oraz humanistyki, jak i dyscyplin biologicznych.

Niniejsza publikacja została podzielona na dwa odrębne numery. Tom pierwszy poświęcony jest analizie kategorii „rasy” z perspektywy tożsamości indywidualnej i zbiorowej, a także pod kątem dynamiki przemian tych tożsamości. Tom drugi dotyczy sposobów manifestowania się „rasy” w różnych dyskursach: sportowych, prawniczych, politycznych oraz antropologicznych.

Niniejszy tom rozpoczyna tekst Agaty Strządały dotyczący bioetyki afroamerykańskiej. Artykuł ukazuje związki między medycyną, „rasą” a ruchami mniejszościowymi. Autorka omawia koncepcję Jorge’a L.A. Garcii, która stanowić ma zarówno odpowiedź na marginalizujący mniejszości utilitaryzm i pryncypializm dominujących w Stanach Zjednoczonych nurtów bioetycznych, jak i wyraz dbałości o rasową tożsamość Afroamerykanów. Tekst ten znakomicie pokazuje społeczne funkcjonowanie teorii naukowych oraz to, jak rzekomo czyste kategorie badawcze uwikłane są w różnorakie konteksty. Piotr Małczyński w swoim artykule śledzi związki pomiędzy „rasą” a nacjonalizmem. Przyjęcie szerszej, antropologicznej perspektywy, w której nacjonalizm kształtuje się w procesie „urasowienia” narodu, pozwala na uniknięcie wielu nieporozumień towarzyszących popularnym koncepcjom myśli nacjonalistycznej i „rasy”. Z kolei o związkach „rasy” i religii opowiada tekst Moniki Bobako. Autorka, analizując historyczne formy antysemityzmu oraz współczesnej islamofobii, zauważa, że dzisiejsze różnice religijne – szczególnie w odniesieniu do islamu – ulegają „urasowieniu”. Uzupełnieniem tych dwóch tekstów mówiących o dynamice procesów rasowych jest publikacja Joanny Hebdy. Autorka, analizując przykład dwóch filmów, zwraca uwagę na fenomen „uchodzenia za” (ang. *passing*) polegający na odgrywaniu „rasowych” ról, którego celem jest wspięcie się na wyższe szczeble drabiny społecznej.

W tekście Honoraty Jakubowskiej rozpoczynającym drugi tom prześledzimy proces reprodukcji się dyskursu „rasowego” w narracjach sportowych. Autorka, na przykładzie solidnego materiału empirycznego, pokazuje, jak nie mówiąc wprost o „rasie”, można o niej powiedzieć bardzo wiele. Perspektywa



prawnicza została przybliżona w artykule Ewy Michałowskiej, w którym zwrócono uwagę na legalną definicję pojęcia „dyskryminacja rasowa” oraz na to, jak teoria i praktyka prawnicza w Polsce zmienia się pod wpływem międzynarodowych unormowań. Maciej Strutyński zwraca zaś uwagę na zjawisko rasizmu obecnego w ideologii skrajnych środowisk politycznych. Ten bogaty w przykłady tekst analizuje fenomen, który przez swoją wyrazistość i oczywistość często bywa pomijany przez badaczy problemu. Tekst Pauliny Zamęckiej poświęcony jest z kolei opisowi oraz analizie zagadnienia chemicznego wyblebiania skóry kobiet w państwach tzw. Trzeciego Świata. Zdaniem autorki wspomniane zjawisko pokazuje trwałość kolonialnej ideologii białej supremacji. Publikację kończy esej Andrzeja Tadeusza Staniszewskiego. Autor pokazuje w nim, w jaki sposób kolonialne myślenie skierowane było w stronę mieszkańców „peryferii” Europy. Tekst analizuje mało znany epizod, jakim była podróż francuskiego socjologa Gustave’a Le Bona po Tatrach i Podhalu.

Chcielibyśmy, by prezentowany numer mógł stać się zacytnym „polskiej teorii rasy”. Sama niezręczność tego sformułowania świadczy o tym, że obszar ten wymaga gruntownego przemyślenia oraz reinterpretacji. W polskim piśmiennictwie naukowym niewiele jest bowiem śladów badań dotyczących omawianego tu zagadnienia. Brakuje języka adekwatnego do opisu „problematyki rasowej” wraz z odpowiednią terminologią. Wszystko to powoduje, że o „rasie” trudno jest myśleć i pisać. Mamy nadzieję, że niniejsza publikacja choć w minimalnym stopniu wypełni istniejące obecnie luki, a jednocześnie stanie się inspiracją do kolejnych, pogłębionych studiów nad tą tematyką.

Niniejszy numer chcielibyśmy zadedykować pamięci Przemka Dudzińskiego.

# POJĘCIE RASY W BIOETYCE AFROAMERYKAŃSKIEJ

Agata Strządała | Opole

---

## ABSTRAKT

W latach 90. XX wieku J. L. A. Garcia wystąpił z propozycją specyficznej afroamerykańskiej perspektywy w bioetyce. Tekst opisuje specyfikę tegoż podejścia w bioetyce, w szczególności zaś koncentruje się na wykorzystywanym w nim pojęciu rasy, w kontekście przemian pojmowania tej idei w wieku XX. Bioetyka afroamerykańska przewartościowuje samo pojęcie rasy, jednak nie opowiada się za „rasową ślepotą” (ang. *color blindness*), która paradoksalnie nie sprzyja procesom emancypacji.

**słowa kluczowe:** rasa, bioetyka, bioetyka afroamerykańska

---

## Historia pojęcia rasy

Pojęcie rasy obrosło wieloma znaczeniami i konotacjami. Niegdyś, w wieku XIX i w pierwszej połowie XX wieku było bardzo popularne zarówno w naukach biologicznych, jak i społecznych. Odnosiło się ono zasadniczo do różnic wewnątrzgatunkowych między poszczególnymi grupami osobników. W przypadku człowieka obejmujących – w zależności od teorii – różny zakres następujących elementów: kolor skóry, oczu, rodzaj włosów, różnice w parametrach czaszki, wysokości oraz budowie ciała, grupy krwi i/albo cechy psychiczne, zdolności, a nawet zjawiska kulturowe. Złote czasy rasy w nauce z pewnością skończyły

się w połowie dwudziestego stulecia. Obecnie stosowanie tego terminu kojarzy się głównie z poglądami rasistowskimi. Przyjęło się odrzucać go jako pozbawionego podstaw biologicznych, nie da się bowiem wyznaczyć jasnych, czytelnych granic między poszczególnymi rasami – różnice międzyosobnicze wewnątrz nich są większe niż między nimi, a sama rasa stała się terminem oznaczającym pewien konstrukt mentalny funkcjonujący w określonym czasie historycznym w społeczeństwach zachodnich. Z czasem pojęcie rasy zyskało popularność również w świecie niezachodnim, w wielu miejscach na świecie prowadząc do dyskryminacji, zbrodni, a nawet eksterminacji na tle rasowym.

Z drugiej jednak strony, druga połowa XX wieku, a także pierwsze dziesięciolecie XXI wieku to czas, kiedy nasza wiedza o biologii człowieka, a w szczególności genetyce, znacznie się poszerzyła. Dynamicznie rozwija się wiedza na temat pierwszych migracji ludzkich i genetyki poszczególnych grup *homo sapiens sapiens*. Idący z tym w parze progres biotechnologii i biomedycyny sprawił, że zagadnienia pokrewieństwa i różnic między różnymi populacjami ludzi wcale nie przestały być istotnymi zagadnieniami naukowym oraz społecznym, ale nawet przybrały na sile<sup>1</sup>.

Najistotniejszym wnioskiem jaki wysnuć można z obserwacji współczesnych trendów w nauce jest to, że o ile samo pojęcie i termin rasa, pomijając ich zagmatwane i negatywne konotacje, nie dają się zooperacjonalizować, są zbyt ogólne i mętne, to sama tematyka rasowa, rozumiana jako odnosząca się do różnic genetycznych między poszczególnymi grupami ludzi, jest nadal aktualna i ważna. Poszukiwanie zgodnych genetycznie dawców organów i tkanek, ustalenia ojcostwa, pokrewieństwa, bądź też relacji genetycznych między mieszkańcami danego regionu, bioidentyfikacja obywateli, identyfikacja przestępców, to tylko niektóre z podstawowych pól, gdzie określanie różnic genetycznych między ludźmi jest współcześnie wykorzystywane. W kontekście zagadnień biomedycznych tematyka genetycznych relacji między ludźmi ma ważne konsekwencje praktyczne, medyczne, ale również społeczne i ekonomiczne.

Dlatego szczególnie interesujące są nowe próby rewizji koncepcji rasowych podejmowane przez grupy, którym w przeszłości stosowanie tegoż pojęcia szkodziło; uzasadniano nim także eksterminację, wyzysk, niewolniczą pracę i rozmaite formy ciemienia. Przykładem takiej rewizji jest projekt bioetyki afroamerykańskiej, która bezpośrednio odnosi się do biologicznych różnic między czarno- i białoskórymi obywatelami Stanów Zjednoczonych, ale także do społecznej percepcji tychże różnic, co stanowić ma fundament specyficznego, bardziej odpowiedniego i sprawiedliwego podejścia do pojawiających się współcześnie zagadnień bioetycznych.

## Koncepcja bioetyki afroamerykańskiej

Bioetyka jako nowy i odrębny rodzaj refleksji wyodrębniła się na przełomie lat 60. i 70. XX wieku. Za twórcę pojęcia i dyscypliny uważa się amerykańskiego onkologa holenderskiego pochodzenia Vana

<sup>1</sup>» Por. G. Pálsson, *Anthropology and the New Genetics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

R. Pottera, który swoją koncepcję bioetyki wyłożył w książce *Bioethics. Bridge to the Future*<sup>2</sup>. Bioetyka miała zapobiec bezrozumnemu i pozbawionemu kontroli rozwojowi nauki i technologii, w szczególności nauk biologicznych i biotechnologii. W jego pierwotnej myśli miała stanowić połączenie refleksji humanistycznej, aksjologicznej z naukami ścisłymi, technicznymi i biomedycznymi. Namysł o charakterze humanistycznym, holistycznym i ekologicznym miał być konieczny, aby ukierunkować rozwój technologii, który przynosi nie tylko pozytywne efekty, ale i wiele skutków ubocznych – zanieczyszczenie środowiska, zachwianie równowagi klimatycznej i ekologicznej, mogących pośrednio lub bezpośrednio doprowadzić do zagłady ludzkości oraz całego biologicznego świata. Idea Pottera przyjęła się szeroko w latach 80. i 90. Bioetyka odnosi się do kwestii nowych biotechnik, praw pacjenta, definicji śmierci, eutanazji, aborcji, ochrony biologicznej różnorodności itp.

Pluralizm kulturowy, religijny i aksjologiczny doprowadził do wyodrębnienia się wielu bioetyk odwołujących się do różnych systemów wartości, odmiennych światopoglądów, religii i tradycji kulturowych. W latach 90. powstały bioetyka katolicka<sup>3</sup>, protestancka, konfucjańska<sup>4</sup>, buddyjska, japońska, muzułmańska, afrykańska, utylitarna<sup>5</sup>, pryncypialistyczna<sup>6</sup> itp. Na fali tworzenia bioetyk powstała także bioetyka afroamerykańska zaproponowana m.in. przez Jorge L. A. Garcíę<sup>7</sup>.

Do głównych założeń proponowanego ostrożnie przez Garcíę projektu bioetyki afroamerykańskiej należy odrzucenie podejścia utylitarystycznego, reprezentowanego głównie przez Petera Singera, a także krytyczny stosunek do relatywizmu moralnego i kulturowego. Garcia uważa, że utylitaryzm usprawiedliwiał w przeszłości niewolnictwo i system kolonialny, stąd istnieje obawa, że podobnie może być także w przyszłości, co doprowadzi do poświęcania jednych ludzi kosztem drugich (np. przy przeszczepach organów). Relatywizmem moralnym i kulturowym, w imię szacunku dla różnorodności wzorców kulturowych, wytłumaczyć można i usprawiedliwić tragedię niewolnictwa czy ludobójstwa. Według Garcíi, bioetyka powinna opierać się na uniwersalnych wartościach etycznych. Ze względu na liczne nadużycia ze strony państwa i systemu opieki zdrowotnej, Garcia odrzuca etykę zaufania do profesjonalizmu i dobrej woli lekarzy. Wystarczy przywołać badania nad zaawansowaną kiłą, prowadzone przez państwową służbę zdrowia USA w latach 1932–1972 na czarnoskórych Amerykanach w Tuskegee, którzy brali udział

<sup>2</sup>» V.R. Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall, New Jersey, 1971.

<sup>3</sup>» A. Filipowicz, *Bioetyka: dialog w obronie życia*, Warszawa: Bobolanum, 2002.

<sup>4</sup>» R. Fan, *Just Health Care, The Good Life, and Confucianism*, [w:] R. Fan (red.), *Confucian Bioethics*, London-Dordercht: Kulwer Academic Publ., 1999.

<sup>5</sup>» P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1997.

<sup>6</sup>» T. Beauchamp, J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

<sup>7</sup>» J.L.A. Garcia, *Revisiting African American Perspectives on Biomedical Ethics: Distinctiveness and Other Questions*, [w:] L. Prograis, E.D. Pellegrino (red.), *African American Bioethics. Culture, Race, and Identity*, Washington: Georgetown University Press, 2007.

w badaniu, nie wiedząc o diagnozie ani o prawdziwym celu badania. Nie podawano im skutecznych leków, nawet gdy były już powszechnie dostępne, nie informowano ich także o ryzyku zarażenia partnerek i potomstwa<sup>8</sup>. Garcia postuluje autonomię pacjenta jako kluczową w bioetyce, jednak uwzględnia rolę rodziny (również w podejmowaniu decyzji o leczeniu) jako bardzo istotną. Perspektywa afroamerykańska powinna być otwarta na postawy religijne pacjentów, ale bez opowiadania się za tym czy innym wyznaniem. Podkreślać winna solidarność grupową i wspólnotowość Afroamerykanów, a także zbliżać się do ruchów obrony praw osób niepełnosprawnych, szczególnie troszcząc się o los najsłabszych i marginalizowanych w społeczeństwie jako najbardziej narażonych na nadużycia, również w sferze medycyny i dostępu do usług medycznych<sup>9</sup>.

### **Analiza problematyki rasowej w bioetyce afroamerykańskiej**

W przypadku bioetyki katolickiej, muzułmańskiej, buddyjskiej itp. mamy do czynienia z próbą opracowania praktycznych dyrektyw w podejmowaniu decyzji medycznych, w oparciu o nauki moralne poszczególnych religii. Natomiast w bioetyce konfucjańskiej albo utylitarystycznej podstawą bioetycznych rozważań jest dana filozofia. Przykładem próby uchwycenia specyfiki podejścia narodowego do kwestii bioetycznych jest bioetyka japońska, powstała na skutek specyficznego splotu czynników religijnych (buddyzm zen, szintoizm), filozoficznych (konfucjanizm) i historyczno-kulturowych, co wyraża się na przykład w specyficznym ambiwalentnym stosunku do aborcji i śmierci mózgowej<sup>10</sup>.

Sytuacja bioetyki afroamerykańskiej jest nieco inna. Projekt bioetyki afroamerykańskiej nie odwołuje się wprost do żadnej religii, filozofii ani konkretnej tradycji czy kultury. Afroamerykanie są bowiem bardzo zróżnicowani pod względem stylu życia, poglądów politycznych, wykształcenia, statusu ekonomicznego, a także społecznego, jak również lokalnej specyfiki (trudno porównać mieszkańca wielkomiejskiego getta z członkiem afroamerykańskiej zamożnej klasy średniej czy z mieszkańcem wiejskich terenów Południa). Afroamerykanie są zróżnicowani pod względem nie tylko stosunku do religii, ale i wyznania. Większość należy do różnych kościołów protestanckich (w szczególności do *Black Protestant Church*), ponad 10% to ateści, po kilka procent wyznaje katolicyzm, islam i inne religie.

Inaczej niż bioetyka afrykańska opisywana przez Chikezie Onuoha<sup>11</sup>, bioetyka afroamerykańska nie opiera się na pewnym fundamencie podstawowych tradycji kulturowych, uniwersalnych dla większości społeczeństw subsaharyjskich, skąd wywodzi się również większość Afroamerykanów. Mimo występujących tam różnic międzyplemiennych, międzynarodowych i różnorodności religijnej terenów Afryki

<sup>8</sup>» M. Biedrzycki, *Eksperymenty biomedyczne na ludziach*, „Znak” 1996, nr 12, s. 65.

<sup>9</sup>» J.L.A. Garcia, dz. cyt., s. 9–12.

<sup>10</sup>» K. Hoshino (red.), *Japanese and Western Bioethics*, Dordrecht: Kulwer Academic Publ., 1997.

<sup>11</sup>» Ch. Onuoha, *Bioethics Across Borders. An African Perspective*, Uppsala: Uppsala Universitet, 2007.

subsaharyjskiej społeczności ją zamieszkujące łączy wspólna aksjologia i wspólna bioetyka. Na ten elementarny system afrykańskich wartości składa się na przykład poczucie wspólnotowości, komunitaryzm, szacunek dla tradycji, stawianie grupy ponad indywidualne dobro, postrzeganie człowieka jako część środowiska naturalnego, społecznego i kulturowego, a przede wszystkim odrzucenie zachodniej koncepcji autonomii pacjenta. Nie ma jednak ciągłości kulturowej między bioetyką afrykańską a afroamerykańską. Jak mówią badania, Afroamerykanie są równie przywiązani do idei autonomii pacjenta, jak ci wywodzący się z Europy, w przeciwieństwie do Amerykanów pochodzenia wschodnio-azjatyckiego czy latynoskiego, którzy są zdecydowanie zbliżeni pod tym względem do swoich kultur wyjściowych, krytycznych wobec zachodniej idei autonomii pacjenta. Wyrazem tych różnic jest stosunek do ujawniania prognozy w przypadku śmiertelnej, nieuleczalnej choroby. 87% Amerykanów europejskiego pochodzenia oraz 88% Afroamerykanów uważa, że pacjent powinien znać diagnozę i prognozę dotyczącą śmiertelnej choroby, podczas gdy tylko 47% Amerykanów koreańskiego i 65% meksykańskiego pochodzenia podzielało tę opinię<sup>12</sup>.

Bioetyka afroamerykańska swą tożsamość opiera raczej na solidarności grupowej i wrażliwości ukształtowanej przez tragiczną historię Afroamerykanów w Stanach Zjednoczonych, na poczuciu odrębności od politycznie, ekonomicznie i społecznie dominującej grupy/grup „białych”. Innymi słowy, bioetyka w koncepcji Garcii odwołuje się do tożsamości afroamerykańskiej. Sam termin Afroamerykanie zastąpił wcześniejsze określenia odnoszące się głównie do koloru skóry, nacechowane mniej lub bardziej negatywnie oraz niosące spory ładunek polityczny i historyczny, jak *colored*, *person of color*, *Negro*, czy otwarcie obraźliwe *nigger*. W latach 60. XX wieku, na fali ruchu walki o równouprawienie i zniesienie segregacji rasowej, spopularyzowały się w USA terminy *Black* i właśnie *Afro-American*, czy *African American*. Obecnie utrzymuje się tendencja do używania terminu *Black* w kontekście prywatnym i nieformalnym, a *African American* w sytuacjach formalnych i oficjalnych<sup>13</sup>. Przyjęło się, że termin ten odnosi się do czarnoskórych urodzonych w Stanach Zjednoczonych, w odróżnieniu od współczesnych imigrantów z Afryki czy ciemnoskórych osób z terenów Karaibów. Mimo porzucenia kryterium koloru skóry i uwzględnienia różnych grup ludzi wywodzących się oryginalnie z Afryki, pojęcie Afroamerykanin używane jest *de facto* jako kategoria rasowa i/albo społeczna. Trudno wszystkich Afroamerykanów uznać za jednolitą grupę pod względem antropometrii i genetyki, sam odcień skóry również nie jest jednoznacznym i wystarczającym kryterium definiującym kto jest, a kto nie jest Afroamerykaninem. Wysuwają się więc argumenty o społecznym pojęciu rasy, jako szczególnie adekwatnym do opisu sytuacji Afroamerykanów. Co ciekawe, właśnie w kontekście bioetyki afroamerykańskiej Garcia, a także Patricia King krytykują i odrzucają społeczne pojęcie rasy i rasową ślepotę<sup>14</sup>. Zanim wyjaśnię ich stanowisko, omówię różnicę między biologicznym a społecznym rozumieniem rasy.

<sup>12</sup>» T. Beauchamp, J.F. Childress, dz. cyt., s. 61–62.

<sup>13</sup>» P. Miller, H. Kemp, *What's Black about? Insights to Increase your Share of a Changing African-American Market*, Ithaka: Paramount Market Publishing, 2006, s. 8.

<sup>14</sup>» P.A. King, *Race, Equality, Health Policy on the African American Community*, [w:] L. Prograis, E.D. Pellegrino (red.), *African American Bioethics. Culture, Race, and Identity*, Washington: George University Press, 2007, s. 68.

Dominujące w nauce postrzeganie problematyki rasowej zakłada, że rasa jako pojęcie biologiczne jest anachroniczne, a wraz z rozwinięciem się badań z zakresu genetyki populacyjnej wyparło je pojęcie populacji. Jak wyraziła to Naomi Zack – nie ma genów rasowych *per se*<sup>15</sup>. Natomiast w naukach humanistycznych „rasę” zastąpiło pojęcie grupy etnicznej. Jednocześnie dość powszechnie uznano, że rasa to kategoria kulturowa, wytworzona w nowożytnych społeczeństwach zachodnich, wiążąca się z szeregiem przekonań i postaw społecznych. Pojawiły się głosy, że pojęcie rasy uzasadniało i usprawiedliwiało rasizm, racjonalizowało system kolonialny i niewolnictwo<sup>16</sup>. Takiemu pojęciu rasy towarzyszył ontologiczny esencjalizm – przekonanie, że każde jednostkowe zjawisko swoją tożsamość czerpie z esencji. Esencjonalistyczne teorie bytu, mające swój początek w filozofii starożytnej Grecji, poprzedzały rasizm, a realne pojęcie rasy nie pojawiłoby się na gruncie innych, choćby egzystencjalistycznych koncepcji bytu. Rasizm zakłada, że poszczególne rasy mają właściwą jedynie im specyfikę, odrębną tożsamość. Ta unikatowa esencja rasy obecna ma być u wszystkich przedstawicieli tejże rasy<sup>17</sup>. Natomiast społeczne rozumienie rasy zbliża ją do stereotypu rasowego, czyli podzielanych w danej społeczności przekonań na temat określonej grupy, identyfikowanej jako odmienna rasowo.

Mieszanie społecznego i biologicznego rozumienia rasy prowadziło do wielu nieporozumień i błędnych interpretacji. Przykładem mogą być badania dotyczące różnic poziomu inteligencji między różnymi rasami, co było dość popularnym zagadnieniem wśród części amerykańskich psychologów w Stanach Zjednoczonych w latach 80. XX wieku. Przeważnie opierały się one o społecznie zdefiniowaną klasyfikację rasową<sup>18</sup>, prowadząc do podtrzymania stereotypów rasowych.

Sama koncepcja rasy, jak i diagnostyka rasowa, są definiowane społecznie. Przeciwnicy tego poglądu utrzymują, że rasy są realnymi fenomenami, odzwierciedlającymi relacje pokrewieństwa (członkowie rodziny są do siebie podobni, tak samo – przedstawiciele różnych ras są podobni, bo łączy ich dalsze, bądź bliższe pokrewieństwo). Jednak prawo i obyczaje państw wielorasowych pokazują, że o przynależności do rasy nie decydowało pokrewieństwo. W Stanach Zjednoczonych obowiązywała zasada „jednej kropli krwi” – dziecko zrodzone z jednego czarnego a drugiego białego rodzica było uznawane za czarne. Zasada ta obejmowała kilka pokoleń wstecz, wystarczyło mieć jednego czarnego pradziadka, by być „czarnym”<sup>19</sup>. Odcień skóry miał tu drugorzędne znaczenie. Inne zasady panowały w krajach latynoskich, gdzie funkcjonował system kastowy, zawierający kategorie rasowe, ale obejmujący także majątek, wykształcenie, sposób zachowania, ubranie. Klasyfikacja ta uwzględniała jako odrębne kategorie mieszanców międzyrasowych, Mulatów, Zambo – dziecko Murzyna i Indianina, następnie Zambo z Mulatem itp.

<sup>15</sup> N. Zack, *Race and Philosophic Meaning*, [w:] B. Boxill (red.), *Race and Racism*, Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 47.

<sup>16</sup> Tamże, s. 43.

<sup>17</sup> Tamże, s. 44.

<sup>18</sup> M. Kohn, *The Race Gallery. The Return of Racial Science*, Londyn: Jonathan Cape, 1995, s. 19.

<sup>19</sup> E. Black, *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, tłum. H. Jankowska, Warszawa: Muza, 2004, s. 233.

W ostatnim wieku kolonialnych rządów niektórym [kastom] nadawano nazwy zwierzęce, takie jak Szary Wilk i Kojot. Nazwy te powstały w XVIII wieku w Meksyku, gdzie – podobnie jak w Peru – zamówiono wiele malowideł mających ilustrować system kastowy. Takim malowidłem nadawano stosowne tytuły, na przykład *Español i Mulata tworzą Morisca*, zaś ojca, matkę i dziecko – o różnych karnacjach – przedstawiano na tle domu w odpowiednim ubraniu i pozie. Malowidła kastowe posyłano do Hiszpanii, gdzie urzędnicy królewscy traktowali je jak prace z dziedziny klasyfikacji gatunków<sup>20</sup>.

Rasa, biorąc pod uwagę odmienne klasyfikacje obowiązujące w różnych państwach i powiązane z nimi odrębne praktyki społeczne, nie jest fenomenem naturalnym czy biologicznym. Druzgocącej krytyki typologicznego pojęcia rasy dokonał Tadeusz Bielicki, który porównał wyniki pomiarów antropometrycznych grupy 177 przedstawicieli typu nordyckiego, wykazując, że w porównaniu ze swoją populacją macierzystą nie wykazują żadnych swoistości morfologicznych, prócz tych, które im z góry narzucono<sup>21</sup>:

Grupa ta okazuje się tworem zupełnie sztucznym, jest bowiem dowolnie wyciągniętym fragmentem populacji generalnej, nieoddzielonym od tej populacji żadnymi realnie istniejącymi granicami morfologicznymi. Te granice, które w typologii wytyczono i które mają rzekomo dzielić nordyków od nienordyków, mają charakter czysto konwencjonalny<sup>22</sup>.

Zarzucał Bielicki różnym szkołom typologii rasowej subiektywizm, stąd wynikały spory co do ilości ras i typów rasowych, ich kryteriów diagnostycznych i tego, czy w ogóle poszczególne typy istnieją<sup>23</sup>. Autor wskazywał na złudność poszukiwania niezależnych etnicznie i kulturowo różnic rasowych, w klasyfikacjach rasowych zawsze uwidacznia się bowiem (wbrew temu, co zakładają zwolennicy istnienia ras jako obiektywnych i realnych, czysto biologicznych fenomenów) kategorie etnograficzne (np. typ pigmejski, berberyjski, ajnuidalny), geograficzne (typ pacyficzny, rasa kaukaska) lub etnogeograficznych (typ austroidalny, laponoidalny, armenoidalny, nordyczny)<sup>24</sup>.

Większość nazw ras i typów wywodzi się z pojęcia grupy etnicznej lub regionalnej:

Rasa kaukaska jako termin została wprowadzona przez niemieckiego antropologa Johanna Friedriecha Blumenbacha (1752–1840), była kategorią opisującą ludzkie zróżnicowanie w aspekcie geograficznym

<sup>20</sup>» J.Ch. Chasteen, *Ogień i krew. Historia Ameryki Łacińskiej*, tłum. K. Bartuzi, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2007, s. 61–62.

<sup>21</sup>» T. Bielicki, *Typologiczna i populacyjna koncepcja rasy w antropologii*, [w:] *Materiały i prace antropologiczne*, nr 53, PAN, Wrocław 1961, s. 42.

<sup>22</sup>» Tamże.

<sup>23</sup>» Tamże, s. 54–57.

<sup>24</sup>» Tamże, s. 61.



(obok rasy mongoidalnej, malajskiej, indiańskiej i negroidalnej). Różnice rasowe były spowodowane według niego czynnikami geograficznymi, klimatycznymi, pożywieniem, a także zwyczajami. Zróżnicowanie to nie wiązało się w jego koncepcji z wrodzonymi, stałymi cechami czy też hierarchią ras. Rasa kaukaska obejmowała nie tylko Europę, ale i Centralną i Wschodnią Azję oraz Północną Afrykę. W w. XIX i XX stała się natomiast synonimem rasy białej, jako kategorii stałej i wrodzonej, nie poddającej się geograficznej zmienności. „Ograniczono” także jej naturalne występowanie do Europy albo do Europy Zachodniej i Północnej. Do dziś pojęcie rasy kaukaskiej w Stanach Zjednoczonych stanowi oficjalny termin, synonimiczny wobec „rasy białej”<sup>25</sup>.

Bielicki wprost stwierdza, że:

Nie może ulegać wątpliwości, że wszystkie te typy antropologiczne nie są w gruncie rzeczy niczym innym, jak właśnie zgeneralizowanym opisem niektórych konkretnych grup etnicznych lub regionalnych, tych mianowicie, które odznaczają się „szczególnym charakterem morfologicznym”<sup>26</sup>.

Na społeczny charakter różnic międzyrasowych wskazywały badania porównawcze między rasami w odmiennych społeczeństwach. Nawet w ramach tego samego państwa występowały ogromne różnice. Badania inteligencji „czarnych” i „białych” w Stanach Zjednoczonych przeprowadzone przez Josepha Petersona i Lyle H. Lanier w 1929 roku mówiły, że czarne dzieci z Nashville miały gorsze wyniki niż ich biali rówieśnicy z miasta, podczas gdy czarne dzieci z Nowego Jorku, które uczęszczały do szkół wraz białymi dziećmi, miały takie same jak i one wyniki<sup>27</sup>. Podobne różnice w inteligencji wykazywały badania rekrutów w USA. Czarnoskórzy Amerykanie ze stanów południowych, gdzie mieli mniejsze prawa, gorsze warunki ekonomiczne i małe możliwości edukacji, wypadali gorzej od tych z północy. Przy czym czarni z niektórych stanów północnych mieli lepsze wyniki, niż biali z niektórych stanów południowych<sup>28</sup>. Duże różnice między zdawałoby się tymi samymi rasami czy typami występowały także i w innych społeczeństwach. Na przykład dzieci powstałe ze związków białych z Chińczykami na Hawajach wykazywały się dobrym przystosowaniem społecznym, natomiast w Szanghaju, gdzie takie same „rasowo” dzieci były postrzegane negatywnie i nieakceptowane, kończyły na marginesie społeczeństwa, często bezdomne i biedne. Zdeterminowane to było nie biologią, ale czynnikami społecznymi. Na Hawajach wielorasowe rodziny są akceptowane, w Chinach zaś były odrzucane społecznie<sup>29</sup>.

<sup>25</sup>» A. Strządała, *Czystość i brud jako kategorie rasowe i antropologiczne*, [w:] M. Sztandara (red.), *Brud. Idee – dylematy – sprawy*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2012, s. 29–30.

<sup>26</sup>» T. Bielicki, *Typologiczna i populacyjna koncepcja rasy...*, s. 61–62.

<sup>27</sup>» O. Klineberg, *Rasa a psychologia*, [w:] L.C. Dunn, O. Klineberg, C. Lévi-Strauss, *Rasa a nauka. Trzy studia*, tłum. J. Dembska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961, s. 91.

<sup>28</sup>» Tamże, s. 90–91.

<sup>29</sup>» Tamże, s. 108–109.

Badania genetyczne prowadzą do wniosku, że ludzkość wywodzi się z Afryki, tam żyli najwcześniej przodkowie wszystkich pozostałych grup ludzkich. Jednak walka z rasizmem dokonuje się nie tyle w gabinetach naukowców, co raczej w długim procesie społecznym i odkrycia z zakresu genetyki same w sobie nie niwelują postaw rasistowskich.

Antyrasizm w Ameryce przybrał dwie formy, jeden reprezentowany przez Martina Luthera Kinga to „ślepy na kolor” humanizm, drugi związany z Malcolmem X – antyrasizm „świadomy koloru”. Ten ostatni łączy się z przekonaniem o odrębności czarnej ludności, dumą z tego, że jest się czarnym i ze swoich korzeni oraz powinnością solidarności grupowej<sup>30</sup>. Paradoksalnie antyrasizm, rozumiany wyłącznie jako odrzucenie hierarchii rasowej albo jej odwrócenie, prowadzi do podtrzymania i utrwalenia kategorii rasy.

Zmiana punktu widzenia na temat Afryki i czarnoskórych Afrykanów była promowana przez senegalskiego badacza Cheikha Anty Diopa. Wskazywał on, że ludzie jako gatunek pochodzą z Afryki i że pierwsi Europejczycy byli czarni. Anta Diop argumentował, że starożytny Egipt był wykutem afrykańskiego kompleksu kulturowego i miał szerokie związki z Afryką subsaharyjską. Poglądy Diopa były odbierane jako panafrkańskie<sup>31</sup>. Podkreślał on bowiem cywilizacyjną rolę czarnych społeczności, łącząc ją z kulturą starożytnego Egiptu. Kulturę Egiptu niewątpliwie można opisać jako autochtonicznie afrykańską, co więcej, ciemnoskóra ludność miała w niej swój znaczny udział, o czym świadczą inskrypcje i malunki. Nubijczycy w Nowym Państwie zyskiwali nawet dominację nad całym państwem, dzierżąc władzę polityczną, trudno jednak ekstrapolować tę sytuację na całą kilkunastoletnią historię tejże kultury, a samych Nubijczyków utożsamiać ze wszystkimi mieszkańcami Afryki subsaharyjskiej, którzy dzielą się na wiele grup o odmiennej kulturze, gospodarce i języku. Związki kulturowe nie muszą się pokrywać z „rasowymi”. Panafrkańskie interpretacje historii upominają się także o Mezoamerykę. Powołując się na olmeckie rzeźby ukazujące ludzi o szerokich wargach i nozdrzach argumentują, że są one świadectwem migracji czarnej ludności bezpośrednio z Afryki<sup>32</sup>.

Taktyka ta paradoksalnie jest analogiczna wobec koncepcji rasistowskich, mających swe źródło u Gobineau, który kulturę łączył z rasą, rozkwit kulturalny tłumaczył migracją Aryjczyków na dany teren, a upadek – mieszaniami ras. Zgodnie z tą logiką upadek kultury antycznej Grecji spowodowała semityzacja, chwilowe odrodzenie nastąpiło dzięki podbiciu Hellady przez Aleksandra Wielkiego – uznawanego przez rasistów za „czystego Aryjczyka”<sup>33</sup>. Już w 1925 roku Michał Sobeski widział błędność koncepcji rasy jako czynnika warunkującego przemiany kulturowe:

<sup>30</sup>» T. Modood, „Difference” *Cultural Racisms and Anti-racism*, [w:] B. Boxill (red.), *Race and Racism*, Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 240.

<sup>31</sup>» M. Kohn, *The Race Gallery*. . . , s. 153–154.

<sup>32</sup>» Tamże, s. 162.

<sup>33</sup>» M. Sobeski, *Kwiat złoty. Gobineau redivivus*, Poznań: Fiszer i Majewski, 1925, s. 27.

Jest to pięta achillesowa sprawa a równocześnie całej teorii Gobineau, który czynnikiem rasy tłumaczy nie tylko renesans, lecz dzieje w ogóle. Poczytując rasę za jedną *causa efficiens* kultury, pomija względnie zwalczając Gobieau z natury rzeczy wszelkie, inne czynniki ze skrajną bezwzględnością twierdzi, że zgoła żadnego wpływu dodatniego czy ujemnego nie wywierają ani obyczaje, ani zwyczaje, ani cnoty czy występki, ani religia czy prawa, ani wielkie indywidualności, ani też żadne czynniki przyrodnicze<sup>34</sup>.

Stosunek bioetyki afroamerykańskiej do pojęcia rasy jest złożony. Mimo silnego przekonania o istnieniu i sensowności osobnej afroamerykańskiej perspektywy w bioetyce, Garcia ani jednoznacznie nie odrzuca pojęcia rasy, ani w pełni nie akceptuje go w kontekście sytuacji medycznych. Za odrzuceniem pojęcia rasy w medycynie przemawia po pierwsze brak jasnych kryteriów i klasyfikacji językowych, pojęciowych, społecznych i politycznych dotyczących rasy. Po wtóre, wątpliwości budzi ich uprawomocnienie, zwłaszcza że współczesna genetyka od dawna podważa biologiczną naturę kategorii rasowych. Również w naukach humanistycznych i antropologii ugruntowało się pojęcie rasy jako konstruktów kulturowego. Jednak niektórzy myśliciele obstają przy tym pojęciu, na przykład afroamerykański filozof Lucius Outlaw, który wskazuje, że myślenie rasowe jest obecne w decyzjach prokreacyjnych. Podobnie Philip Kitcher nie upiera się przy realnym i obiektywnym istnieniu rasy, ale przekonuje, że jest ona głęboko zakorzeniona w kulturze i wpływa na decyzje reprodukcyjne<sup>35</sup>. Chociaż rasa utrzymuje się jako istotna w niektórych krajach kategoria społeczna, nie ma przesłanek, by traktować ją jako kategorię istotną etycznie *per se*, co podważa sensowność osobnej afroamerykańskiej bioetyki.

Trudno Garcia uznać za zwolennika koncepcji realności rasy, jednak dostrzega on pewne luki w koncepcji rasy jako konstruktów społecznego; bowiem skoro rasa jest związana ze społeczną percepcją osoby, powinna się zmieniać wraz z migracją z jednego społeczeństwa do drugiego, jednak jest to zupełnie nieadekwatne z tym, co przeważnie rozumiemy pod pojęciem rasy. Garcia argumentuje, że nawet jeśli bierzemy pod uwagę, że czyjaś rasa może się zmienić, to oczekujemy zasadniczej zmiany w wyglądzie osoby, a nie w umysłach otaczających ludzi<sup>36</sup>.

W swojej analizie Garcia pomija jednak, że społeczne postrzeganie rasy nie oznacza odmiennego postrzegania np. koloru skóry w różnych społeczeństwach, ale tego, że bycie białoskórym czy czarnoskórym oznacza coś zupełnie innego w USA, Polsce czy Kenii, albo w Malezji, gdzie ludność autochtoniczna, „nie-afrykańska” posiada bardzo ciemny kolor skóry. Wbrew temu – Garcia uważa, że rasa jest raczej czymś wbudowanym w osobę, a nie nabytym statusem<sup>37</sup>. Argumentuje on, że rasa jako społeczny konstrukt nie ma sensu, jeśli nie jest ograniczona do ról, instytucjonalnego różnicowania statusów, pewnej różnorodności praw i przywilejów. Jednakże rasy nie mają, jak twierdzi, odniesienia instytucjonalnego

---

<sup>34</sup>» Tamże, s. 55.

<sup>35</sup>» J.L.A. Garcia, dz. cyt., s. 9.

<sup>36</sup>» Tamże, s. 10.

<sup>37</sup>» Tamże.

(jak bycie sędzią albo studentem), ani też nie mają normatywnego charakteru, mimo że niektórzy ludzie mają normatywne oczekiwania wobec różnych ras. Garcia zapomina, jak możemy zauważyć, że nawet sama społeczna percepcja koloru uwarunkowana jest kulturowo.

W nowożytnej kulturze Zachodu kolor niebieski jest najbardziej lubianym i powszechnym kolorem:

Od czasu pierwszej wojny światowej wszystkie sondaże opinii dotyczące ulubionego koloru systematycznie pokazują, że zarówno w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych na sto pytaných osób ponad połowa wymienia na pierwszym miejscu niebieski. Następnym jest zielony (nieco poniżej 20 procent), dalej biały i czerwony (około 8 procent każdy), inne kolory pozostają daleko w tyle<sup>38</sup>.

Tymczasem w starożytności zarówno w Grecji, jak i Rzymie, a potem w średniowieczu niebieski był kolorem marginalnym do tego stopnia, że nie było w łacinie, a potem językach romańskich specyficznych słów na jego określenie. Dziewiętnastowieczni historycy, tłumacząc ten fenomen, utrzymywali nawet, że starożytni byli ślepi na kolor niebieski. Francuski historyk kultury Michel Pastoureau pisze:

I tak we francuskim – tak samo zresztą jak we włoskim i hiszpańskim – najbardziej popularne słowa na określenie koloru niebieskiego pochodzą nie z łaciny, lecz z niemieckiego i z arabskiego: *bleu (blau)* i *azur (lazaward)*<sup>39</sup>.

Dziś wiemy, że fizjologicznie rzecz ujmując wszyscy ludzie obdarzeni zdrowym wzrokiem mają zdolność postrzegania niebieskiego. Natomiast różne są kulturowe uwarunkowania postrzegania i nazywania kolorów. Dominującymi i porządkującymi kolorami był w starożytności i średniowieczu: czerwony, biały i czarny. Niebieskie oczy barbarzyńców i ich bladą, bardzo jasną skórę w starożytnym Rzymie wyśmiewano:

W Rzymie niebieski ubiór jest w pogardzie, uchodzi za ekscentryczny (zwłaszcza w Republice i na początku Cesarstwa) lub też jest oznaką żałoby. Często zresztą ten kolor – niewdzięczny, gdy jasny, niepokojący, gdy ciemny, kojarzy się ze śmiercią i piekłem. Niebieskie oczy to niemal wada fizyczna: u kobiet świadczy o rozwiązłej natury, u mężczyzn – oznaka zniewieściałości, barbarzyńska i śmieszna cecha<sup>40</sup>.

Trudno nawet tę sytuację zestawiać z przyszłą karierą typu nordyckiego (jasnoskórych, niebieskookich blondynów) w teoriach rasistowskich i polityce populacyjnej Trzeciej Rzeszy<sup>41</sup>. Cechy biologiczne

<sup>38</sup>» M. Pastoureau, *Niebieski. Historia koloru*, tłum. M. Ochab, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2013, s. 196.

<sup>39</sup>» Tamże, s. 33.

<sup>40</sup>» Tamże, s. 34.

<sup>41</sup>» A. Strządała, *Od Galtona do Watsona. Przemiany pojmowania eugeniki w XIX i w XX wieku*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2010, s. 119–142.

ludzi oczywiście się w tym czasie nie zmieniły, ale ich postrzeganie i wartościowanie przekształciło się na tyle, że trudno mówić tu o jakiejś logicznej czy historycznej ciągłości nawet w ramach kultury Zachodu. Garcia nie bierze jednak pod uwagę tego zjawiska.

Garcia analizuje jeszcze inną strategię ujmowania problematyki rasowej, a mianowicie konceptualizowanie jej za pomocą pojęcia rasowej tożsamości. Tożsamość, według niego, powinna być esencjalna dla osoby, ale ograniczona w zakresie (np. identyczność koloru), a także trwała w czasie oraz, ponadto, koncepcyjnie związana z byciem sobą. Tożsamość, inaczej niż rola społeczna, dotyczy wewnętrznego świata jednostki, przynajmniej tak utrzymuje Garcia. Natomiast, jak zauważa, żaden z tych warunków nie jest spełniony w przypadku hipotetycznej tożsamości rasowej i etnicznej. Rasa określa nie tyle indywidualną tożsamość, co przynależność do pewnej grupy. Pojęcie rasowej tożsamości otwarte jest wobec tego na stereotypizację, co jest moralnie i społecznie niebezpieczne, ponieważ redukuje indywidualność do stereotypu, co sprzeczne jest z jednostkowością, wyróżniającą i specyficzną tożsamością osobniczą<sup>42</sup>.

Wobec tych wątpliwości i problemów, Garcia proponuje odróżnić przyczynowość od społecznego konstruowania ról. Przywołuje metaforę zanieczyszczenia powietrza, które jest spowodowane przez ludzkie społeczne praktyki, i które wywołuje szereg chorób cywilizacyjnych. Jednak ani choroby, ani same zanieczyszczenia nie są społecznymi konstruktami, ponieważ nie zawierają się, nie zamykają się w poglądach czy wierzeniach podzielanych przez ludzi. Garcia właśnie ten przyczynowy aspekt zjawisk rasowych uważa za możliwy do zastosowania i potrzebny w praktykach medycznych. Upośledzenie społeczne, gorszy status ekonomiczny większej części czarnej ludności Stanów Zjednoczonych, ma podłoże społeczno-historyczne, którego przyczyna leży w wieloletnim podporządkowaniu politycznym, ekonomicznym i, nade wszystko, personalnym tejże grupy. Jednak schorzenia wywołane przez przebywanie w gorszych warunkach, utrudniony dostęp do opieki medycznej i edukacji w stosunku do ludności białej, mają realne, biologiczne i medyczne konsekwencje<sup>43</sup>. Nie powinny być one banalizowane za pomocą argumentów, że pojęcie rasy jest społeczną fikcją, jak wiara w UFO czy krasnoludki. Ten element koncepcji Garcii jest niewątpliwie zasadny i szczególnie istotny w kontekście bioetyki.

## Podsumowanie

Pojęcie rasy w bioetyce afroamerykańskiej jest obecne. Nie znika z dyskusji bioetycznych, mimo że zostało ono zdyskredytowane przez nauki biologiczne jako koncepcja pseudonaukowa. W praktyce ciągle się je wykorzystuje, zwraca się uwagę, że określone przypadłości zdrowotne występują częściej wśród Afroamerykanów i chociaż przyczyny tego faktu są złożone, nie rezygnuje się z postrzegania ich przez pryzmat rasy. Wśród Afroamerykanów znacznie częściej niż u Amerykanów europejskiego pochodzenia występuje

<sup>42</sup>» J.L.A. Garcia, dz. cyt., s. 9–11.

<sup>43</sup>» Tamże.

np. anemia sierpowata, co spowodowane jest splotem czynników genetycznych i środowiskowych. W malarznych regionach Afryki bycie nosicielem jednego zmutowanego genu, odpowiedzialnego za ten typ anemii, chroniło przed malarią. Cecha ta traci swój adaptacyjny charakter we współczesnej Ameryce. Trudno jednak zarówno anemię sierpowatą uznać za cechę rasową, jak i Afroamerykanów za grupę ryzyka. W przypadku objawów anemii jednak bycie Afroamerykaninem stanowić może istotną wskazówkę, aby prowadzić diagnostykę w kierunku anemii sierpowatej. Mukowiscydoza natomiast najczęściej występuje wśród Europejczyków. Warto pamiętać, że sam kolor skóry, oczu czy kształt nosa może być całkowicie irrelevantny, jako że cechy te dziedziczą się niezależnie. Afroamerykanie częściej cierpią też na choroby układu krwionośnego, raka prostaty, a także śmiertelność niemowląt jest wśród nich znacznie wyższa. Jednak przyczyny tego stanu rzeczy wiążą się głównie ze stylem życia, dietą, warunkami ekonomicznymi, poziomem edukacji, dostępem do opieki medycznej, a nie zależą bezpośrednio od różnic wrodzonych. Trudno lekceważyć też doniesienia o tym, że poszczególne leki mogą odmiennie wpływać na różne grupy ludzi, jednak posługiwanie się trudnym do zdefiniowania i trudnym do zdiagnozowania u poszczególnych osobników pojęciem rasy w tych przypadkach może więcej utrudniać niż ułatwiać<sup>44</sup>.

Garcia ostrożnie i z rezerwą podchodzi do wykorzystywania pojęcia rasy w praktyce medycznej, widząc dla niego zastosowanie jedynie tymczasowe i prowizoryczne, które w przyszłości należy całkowicie przeformułować. Bioetyka afroamerykańska krytycznie odnosi się do utylitaryzmu popularnego w Stanach Zjednoczonych, jako potencjalnie niebezpiecznego dla grup marginalizowanych i społecznie upośledzonych<sup>45</sup>. Z tymi grupami, a nie tylko z własną grupą rasową, chce się identyfikować w poczuciu solidarności i odpowiedzialności społecznej bioetyka afroamerykańska. Od pryncypializmu natomiast odróżnia ją właśnie ta postawa solidarności i wrażliwości społecznej<sup>46</sup>. Bioetyka afroamerykańska nie jest jednak reprezentatywna dla wszystkich Afroamerykanów, nie jest popularna, co więcej, nawet w kręgach akademickich nie ma zgody, że jest sensowną czy wartościową propozycją<sup>47</sup>. Wielu czarnoskórych lekarzy odrzuca wykorzystywanie pojęcia rasy w ogóle albo w kontekście etyki medycznej, twierdząc, że przynależność rasowa nie powinna w żaden sposób wpływać na sposób traktowania pacjentów czy sposób wykonywania pracy.

## Agata Strządała

Kulturoznawczyni, do 2007 roku związana z Instytutem Kulturoznawstwa na Uniwersytecie Wrocławskim, od 2008 zatrudniona w Instytucie Polonistyki i Kulturoznawstwa Uniwersytetu Opolskiego.

<sup>44</sup> » Tamże, s. 11–12.

<sup>45</sup> » Tamże, s. 9–10.

<sup>46</sup> » Tamże.

<sup>47</sup> » R.L. Peniston, *Does an African American Perspective Alter Clinical Ethical Decision Making At the Bedside*, [w:] L. Prograis, E.D. Pellegrino (red.), *Africa American Bioethics. Culture, Race, and Identity*, Washington: Georgetown University Press, 2007, s. 129–130.

Autorka książki *Od Galtona do Watsona. Przemiany pojmowania eugeniki w wieku XIX i XX* (Opole, 2010) oraz kilkudziesięciu publikacji z zakresu historii i teorii kultury, a także bioetyki kulturowej oraz historii nauk biologicznych.

---

## SUMMARY

### **The concept of race in an African American bioethics**

In the 90s, J. L. A. Garcia came up with a specific proposal for the African American perspective on bioethics. The text describes the specificity of that approach in bioethics; in particular, it focuses on the concept of race used by Garcia in the context of historical changes of this idea in the 20th century. African American bioethics reevaluates the notion of race, but do not totally rejects it. On the contrary, African American bioethics does not favor of "color blindness", which is not conducive to the emancipation (eg. in the context of medicine).

**Keywords:** race, bioethics, African American bioethics

---

# „RASA” A NACJONALIZM. W STRONĘ „URASOWIENIA” NARODU

Piotr Małczyński | Wrocław

---

## ABSTRAKT

Popularne ujęcia nacjonalizmu ograniczają go do ksenofobii, co wpływa na obraz jego związków z „rasą”. Tymczasem przyjęcie szerszego rozumienia nacjonalizmu pozwala na głębszą analizę relacji między narodem a „rasą”. Szersza antropologiczna perspektywa umożliwia interpretację zjawiska „urasowienia” narodu – specyficznej esencjalizacji, która nawiązuje do natury i/lub kultury. Ujmowanie narodu w kategoriach biologicznych – często w formie więzi pokrewieństwa – pojawia się zarówno w nacjonalistycznej retoryce, jak i w dyskursach naukowych z nurtu prymordialistycznego (np. socjobiologicznym). Nawiązania do (metaforyki) wspólnego pochodzenia stanowią istotny komponent etnonacjonalizmów. Jednak niewłaściwe wydaje się kontrastowanie „rasistowskiego” nacjonalizmu etnicznego i „otwartego” nacjonalizmu obywatelskiego. Ślepe zawierzenie dychotomii autorstwa Hansa Kohna powoduje bowiem przeoczenie przypadków, w których nacjonalizm zachodni wiąże się z rasizmem kulturowym.

**słowa kluczowe:** rasa, nacjonalizm, urasowienie, naród, rasizm, etniczność, Pierre van den Berghe, Hans Kohn

---

W potocznym rozumieniu światopogląd nacjonalistyczny bardzo chętnie łączony jest z „rasą” i ideologią rasistowską: dość powszechnie nacjonalizm zrównuje się z rasizmem, a więc z teoriami nierówności międzygrupowej oraz praktykami dyskryminacji, które bazują na koncepcjach odnoszących się do (przede wszystkim biologicznego) zróżnicowania człowieka. W niniejszym tekście chciałbym jednak zerwać



z popularną tendencją do przeciwstawiania „złego” nacjonalizmu „dobremu” patriotyzmowi. Opozycja ta służy bowiem afirmacji własnego przywiązania do idei narodowych przy jednoczesnej dyskredytacji analogicznych zjawisk występujących u „obcych”<sup>1</sup>. Tendencja do negatywnego oceniania pierwszego członu dychotomii wiąże się niejako z oskarżaniem „innych” o rasizm, który miałby być ściśle powiązany z ideologią nacjonalistyczną. Ponadto – jak twierdzi Michael Billig – „dana osoba nie może twierdzić, że żywi uczucia patriotyczne wobec swojego narodu, jeśli nie ma żadnych założeń co do tego, czym jest naród i czym jest ów patriotyzm”<sup>2</sup>. Postanowiłem więc przyjąć szerokie pojmowanie terminu „nacjonalizm”. Rozumiem go jako pewną wizję świata narodów, które miałyby być naturalne i odrębne od siebie, a także posiadać określone prawa. Wedle tej wizji, jednostka wykazuje się przynależnością do konkretnej wspólnoty narodowej, wobec której winna być lojalna<sup>3</sup>. Jednocześnie relacje między „rasowością” i tak rozumianym nacjonalizmem są bardziej skomplikowane niż potoczne zrównanie go z rasizmem. „Rasa” jako konstrukt kulturowy definiowana jest w zależności od kontekstu, zaś społeczne znaczenia nadawane międzygrupowym odmiennościom wykazują pewien stopień zróżnicowania. Poszczególne koncepcje rasowe nie muszą zatem stanowić teoretycznego wsparcia dla nacjonalistów. Wręcz przeciwnie! Często wskazywały na (np. klasowe) podziały w obrębie narodu, a sam rasizm stawał się przeciwwagą dla ruchów narodowościowych<sup>4</sup>. Nawet twierdzenia – zwanego ojcem ideologii rasistowskiej – hrabiego Arthura de Gobineau służyły interesom stanowym, a nie etnicznym czy narodowym<sup>5</sup>. Trop postrzegania poszczególnych warstw ludności jako grup „odmiennych rasowo” podjęty niektóre teorie narodu. W ich ujęciu nacjonalizm jawi się jako swego rodzaju wewnętrzna kolonizacja nakierowana na – z nacjonalistycznego punktu widzenia – „dziki lud”, który należy włączyć do „narodowej wspólnoty”<sup>6</sup>. W tym miejscu chciałbym jednak przywrócić się nieco innym aspektom umiejscowienia „rasy” w obrębie myślenia nacjonalistycznego. „Rasa” zazwyczaj stanowi jednostkę wyższego rzędu niż naród, lecz „rasowość” może służyć podkreśleniu narodowej odrębności i specyfiki. „Urasowanie” narodu, a więc jego specyficzna esencjalizacja bazować może zarówno na biologicznie rozumianym pochodzeniu etnicznym, jak i na deterministycznym postrzeganiu kultury. W pierwszym wypadku dochodzi do nieuprawnionego

<sup>1</sup> K. Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009, s. 10.

<sup>2</sup> M. Billig, *Banalny nacjonalizm*, tłum. M. Sekerdej, Kraków: Wydawnictwo „Znak”, 2008, s. 121.

<sup>3</sup> K. Jaskułowski, *Mityczne przestrzenie nacjonalizmu. Historia i mit w walijskiej ideologii narodowej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2003, s. 38–39.

<sup>4</sup> M. Bobako, *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasawianie. Przypadek polski po 1989 roku*, [www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0108Bobako2011.pdf](http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0108Bobako2011.pdf) (1.04.2014); Ł. Ostrowski, *Mowa o rasizmie. Pojęcie rasizmu we współczesnej polskiej prasie antyfaszystowskiej i skrajnie nacjonalistycznej*, Warszawa: Trio, 2009, s. 100.

<sup>5</sup> S. Ossowski, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, [w:] Tenże, *Dzieła*, t. II, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966, s. 123–124, 133.

<sup>6</sup> Ł. Ostrowski, dz. cyt., s. 101.

zrównania „rasy” i „zbiologizowanej” etniczności, natomiast w drugim do hipostazy ekskluzywistycznej wizji kultury narodowej. W niniejszym tekście pragnę przyrzeć się zjawisku rozumienia narodu jako grupy krewniaczej, wykorzystaniu argumentu „różnic rasowych” w procesach konstruowania narodowych granic oraz przeświadczeniu o wpływie „rasowości” na specyficzne właściwości nacji.

## Naród i metaforyka grupy pochodzeniowej

Podstawę nacjonalizmu stanowią wyobrażenia na temat narodu. Pojęcie „naród” ma zaś charakter abstrakcyjny – jego rozumienie ułatwiają sprawne metafory. Związek metaforyczny polega na ujmowaniu jednej domeny pojęciowej (domeny celowej) w kategoriach drugiej (domeny źródłowej), która to, aby móc wyjaśnić pojęcie o sporej dozie abstrakcyjności, wykazuje się większą konkretnością<sup>7</sup>. „Domena pojęciowa narodu bardzo często ujmowana jest w kategoriach bliższej i bardziej zrozumiałej domeny rodziny: członków narodu łączą bliskie i ciepłe stosunki, członkowie narodu to bracia i siostry, narody mają rodziców, narody mają również swój dom”<sup>8</sup>. Odwoływanie się do intymnej sfery rodzinnej zawiera więc konieczny duży ładunek emocjonalny<sup>9</sup>. Efektowność tej metafory polega na błędnej analogii między nieprzystającymi pojęciami<sup>10</sup>. Naród rodziną nie jest, gdyż ta druga funkcjonuje na różnych stopniach lojalności. Rodziny składają się bowiem z mniejszych rodzin. Tymczasem naród miałby być jednolity, niepodzielny na mniejsze jednostki<sup>11</sup>. Jednak nacjonalistyczna wizja świata przybiera formę specyficznego myślenia mito(-)logicznego<sup>12</sup>, gdzie dochodzi do ciągłej transformacji związków metaforycznych w metonimiczne i na odwrót<sup>13</sup> czy też nierozdzielania poszczególnych domen<sup>14</sup>. Dlatego też „metafora narodu jako rodziny jest w nacjonalistycznym myśleniu traktowana całkowicie realnie i nierzadko podkreśla się wspólne pochodzenie członków narodów [. . .], a kryterium urodzenia staje się decydującym czynnikiem określającym czyjaś narodowość”<sup>15</sup>. Granice narodowościowe bywają zrównane z granicami biologicznymi. Zgodnie z nacjonalistyczną wizją, „narodowa esencja” (np. „polskość”) przekazywana jest drogą naturalną, z pokolenia na pokolenie. Trwanie narodu zredukowane zostaje niejako do reprodukcji

7» K. Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów. . .*, s. 390–391.

8» Tamże.

9» W.J. Burszta, K. Jaskułowski, *Nacjonalizm jako myślenie metonimiczne*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 2005, nr 27, s. 16.

10» Por. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005, s. 242.

11» C. Calhoun, *Nacjonalizm*, tłum. B. Piasecki, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007, s. 62–64.

12» W.J. Burszta, K. Jaskułowski, dz. cyt., s. 17–18.

13» J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985, s. 145–149.

14» M. Czeremski, *Struktura mitów. W stronę metonimii*, Kraków: Nomos, 2009, s. 212–215.

15» W.J. Burszta, K. Jaskułowski, dz. cyt., s. 17–18.

biologicznej, zaś enkulturaacja zastąpiona dziedziczeniem genetycznym<sup>16</sup>. Wspomniane aspekty nacjonalizmu mogą prowadzić więc do swoistego „urasowienia” narodu.

Mity rasowe zastąpiły wcześniejsze mity genealogiczne, które stały się nieprzystające do nowoczesnych realiów. Miejsce imiennego protoplasty zajął tłum bezimiennych przodków<sup>17</sup>. Rolę łącznika organicznego między pokoleniami pełni zaś, przechodząca z organizmów rodzicielskich w organizm dziecka, substancja, najczęściej w postaci genów bądź krwi<sup>18</sup>. Powstaje więc związek, który – według nacjonalistów – rozpoczyna się wraz z narodzinami, a nawet z chwilą poczęcia jednostki i trwa do jej śmierci. Jednocześnie stanowi on przekaz międzypokoleniowy: wiedzie od pokoleń minionych, przez teraźniejsze, aż do przyszłych, co tworzy poczucie trwałości. Ponadto owa więź ma charakter nierozzerwalny. Nie da się od niej uciec, a próbę ucieczki uznaje się za „występek przeciw naturze”<sup>19</sup>. Wiara w łączność substancjonalną wiąże się z przekonaniem o podobieństwie osób współdzielących przynajmniej częściowo identyczną substancję. Niektóre stałe cechy charakterystyczne miałyby być zatem dziedziczone po przodkach. W pewnych właściwościach fizycznych upatruje się natomiast wykładników określonych własności psychicznych<sup>20</sup>. Wspólne pochodzenie łączy się więc z pojęciem „predestynacji genealogicznej”. Mówi ono o determinującym wpływie dawnych pokoleń na charakter pokolenia dzisiejszego i pokoleń przyszłych<sup>21</sup>. Jak zauważa Ossowski, „cechy zdeterminowane przez krew uchodzą powszechnie za ważniejsze i trwalsze od tych, które zawdzięczamy wpływowi środowiska kulturowego”<sup>22</sup>.

Swego rodzaju świadectwem wspólnego pochodzenia wielokrotnie bywa język czy religia. Stanisław Ossowski zauważa, że dla niektórych „jest rzeczą normalną, że jednostka mówi językiem przodków i że wyznaje «wiarę ojców»”<sup>23</sup>. Pokrewieństwo językowe traktuje się jako objaw międzygrupowych związków krwi – stąd wyobrażenia o „rasie słowiańskiej” czy „germańskiej”<sup>24</sup>. Natomiast różnice językowe uchodzą niekiedy za przejaw odmienności kulturowych, psychicznych, a wreszcie fizycznych<sup>25</sup>.

Czy jednak obserwowalna różnorodność fenotypów nie zakłóca wiary we wspólny „narodowy genotyp”? „Nowoczesny [ . . . ] nacjonalista nie spostrzega, że większość jego rodaków nie odpowiada wymaganiom typu rasowego”<sup>26</sup>. Wydaje się, że brak ścisłego podobieństwa nie przeszkadza w „wyobrażaniu

---

16» Tamże.

17» S. Ossowski, dz. cyt., s. 118.

18» Tamże, s. 146–148.

19» Tamże, s. 187–199.

20» Tamże, s. 153–154.

21» Tamże, s. 172–178.

22» Tamże, s. 160.

23» Tamże, s. 121.

24» Tamże, s. 118–119.

25» E.W. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań: Zysk i S-ka, 2005, s. 325–326.

26» S. Ossowski, dz. cyt., s. 223.

wspólnoty<sup>27</sup>: o nieznanym, który szczególnie „nas” nie przypomina, da się pomyśleć jako o rodaku. Nie zauważone pozostają również podobieństwa między, nawet „wrogimi”, populacjami<sup>28</sup>. Jednak pewne cechy mogą uchodzić za zbyt odrębne, a więc wskazujące na „obce” pochodzenie. Nie będą to po prostu rzadko spotykane właściwości fizyczne, czyli wszelkie „nienormalne cielosności” (np. silne owłosienie), lecz atrybuty przypisywane „innym” (np. pigmentacja skóry). Owe cechy bywają wtedy dogodnym elementem służącym do wyznaczania granicy między „swoimi” a „obcymi”<sup>29</sup>. W ten sposób kolor skóry i faktura włosów stają się popularnymi wyróżnikami Mulata, który klasyfikowany jest jako nie-Biały, a jednocześnie jako potomek Czarnego. Wobec posiadania przez jednostkę cech uznanych za „rasowo odmienne”, jej „obce” pochodzenie wydaje się ewidentne. Ciemniejsza karnacja owocu „międzyrasowego mezaliansu” świadczy o swego rodzaju „zdradzie w obrębie narodowej rodziny”<sup>30</sup>.

Pozycja osób mieszanego pochodzenia pozostaje dość problematyczna. Jak je bowiem sklasyfikować? Czy są (jeszcze) „swoje”, czy (już) „obce”? Z powodu trudności klasyfikacyjnych stanowią one swego rodzaju „anomalię”, a przez to zdają się niekiedy budzić pewien niepokój<sup>31</sup>. Jak twierdzi Thomas Hyland Eriksen, „zależnie od sytuacji i/lub szerszego kontekstu możemy ich uważać za «ani jedno, ani drugie» lub «i to, i tamto»”<sup>32</sup>. Tymczasem nacjonalistycznym ideałem pozostaje jednoznaczne przypisanie jednostki do konkretnej tożsamości narodowej i niepodzielna lojalność wobec własnego narodu.

„Obca krew” nie przesądza jeszcze o pozycji względem narodowych granic. Nie bez znaczenia jest m.in. „stopień obcości” owej „posoki”. „Rasa” stanowi przeważnie jednostkę wyższego rzędu niż naród, gdyż składa się z wielu narodowości, które jednakże – wedle myśli nacjonalistycznej – mogą być ze sobą spokrewnione i postrzegane jak wielka rodzina. Nie należy bowiem mylić nacjonalizmu z jakąś solipsystyczną i zarazem ksenofobiczną ideologią, wedle której istnieje wyłącznie jedna („prawdziwa”) nacja. Owszem, etnocentryzm jest kluczowym aspektem myśli nacjonalistycznej, lecz jednocześnie jej podstawowy aksjomat to istnienie wielu narodów. Takie „(rasowe) pokrewieństwo” między narodami bywa wykorzystywane

---

<sup>27</sup> » Zob. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1997.

<sup>28</sup> » S. Ossowski, dz. cyt., s. 223.

<sup>29</sup> » Tamże, s. 156–157.

<sup>30</sup> » Innym sposobem biologizacji narodu jest przekonanie o jego „naturalnym” przywiązaniu do danego terytorium. Tak, jak swoje miejsca mają mieć konkretne kultury (por. J. Ferguson, A. Gupta, *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, tłum. J. Giebułtowski, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej – kontynuacje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006, s. 267–283), tak swoją przestrzeń „powinna” posiadać konkretna populacja biologiczna. Pogląd ów bywa wzmacniany dyskursem biologicznym, który kładzie nacisk na ewolucyjne dostosowanie się ludności do warunków środowiskowych. W tym świetle jednostka o „obcym” pochodzeniu w pewien sposób „przynależy” do innej przestrzeni geograficznej, do której ma być genetycznie przystosowana.

<sup>31</sup> » M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2007, s. 79–81.

<sup>32</sup> » T.H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. B. Gustowska-Nowak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013, s. 98.

do celów politycznych. Na wspólną „słowiańską/celtycką/germańską krew” powołują się chętnie różnej maści zwolennicy międzynarodowego zblżenia<sup>33</sup>. Wydaje się więc, że mieszane pochodzenie, które jest owocem związku między pokrewnymi narodami budzi mniej kontrowersji niż wynika ze „związku międzyrasowego”. Ten drugi bowiem w większym stopniu łamie ewentualny nakaz endogamii. Nakaz, który – jeśli występuje – ma zabezpieczać grupę przed związaniem się nierozzerwalnymi „więzami krwi” z „obcymi”.

Ponadto na zaklasyfikowanie jednostki o mieszanym pochodzeniu wpływają wierzenia dotyczące magicznej recesji i dominacji krwi. Zgodnie z nimi, substancja pewnych grup posiada właściwości „dominowania” lub „podległości” względem substancji grup innych<sup>34</sup>. Wedle radykalnej wersji owych wierzeń „zakłada się, że nawet najmniejsza domieszka pewnej krwi może narzucić swój charakter całej mieszaninie”<sup>35</sup>. Dzięki właściwościom „dominowania” i „recesyjności”, podwójna genealogia przestaje się liczyć: przynależność grupowa osoby staje się – w oczach klasyfikatorów – pojedyncza, a decyduje o niej „dominująca krew”. „Anomalność” jest więc w tym kontekście przewyciężona. Wedle popularnych niegdyś poglądów, „recesyjna” „krew słowiańska” miałaby ustępować „dominującej” „krwi niemieckiej”, więc potomek związku słowiańsko-niemieckiego powinien być Niemcem. Natomiast „krew żydowska” powodowałaby „skażenie” „substancji germańskiej”: owoc żydowsko-germańskiego „mezaliansu” nie mógłby uchodzić za Niemca<sup>36</sup>. Opinię silnie „kałającą” posiada obecnie „krew Czarnych”. Dlatego też Mulaci uznawani są dość często za bliższych rasie czarnej niż białej, a w niektórych klasyfikacjach rasowych w ogóle nie występują jako kategoria pośrednia. Przykładowo, na południu Stanów Zjednoczonych potomków biało-czarnych związków „międzyrasowych” – zgodnie z tzw. zasadą jednej kropli krwi – klasyfikowano jako Afroamerykanów<sup>37</sup>. Opisywana „dychotomia” między „rasami” zapobiegała przechodzeniu (tzw. *passing*) jednostek i grup do innych kategorii rasowych, zwłaszcza w obrębie amerykańskiego *mainstreamu*. Jej skuteczność wynikała z rezygnacji z bazowania na mylnej ocenie wyglądu na rzecz oparcia się na analizie drzewa genealogicznego<sup>38</sup>. Jak zauważa Ossowski:

Na ogół grupa etniczna przypisuje swej krwi charakter recesyjny, gdy idzie jej o obronę przed asymilacją osobników obcej grupy. Gdy, przeciwnie, asymilacja osobników obcej grupy jest z punktu widzenia członków zespołu pożądana, przyjmuje się taką postawę, jak gdyby własna krew miała charakter dominujący; ułatwia to osobnikom danej grupy zawieranie małżeństw mieszanych a mieszkańcom narzuca sugestie prowadzącą do asymilacji<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> » S. Ossowski, dz. cyt., s. 127.

<sup>34</sup> » Tamże, s. 207–208.

<sup>35</sup> » Tamże, s. 208.

<sup>36</sup> » Tamże.

<sup>37</sup> » J. Rokicki, *Kolor, pochodzenie, kultura. Rasa i grupa etniczna w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Kraków: Universitas, 2002, s. 81–82.

<sup>38</sup> » P.S. Spickard, *The Illogic of American Racial Categories*, [w:] J.O. Iffekwunigwe (red.), *„Mixed Race” Studies: A Reader*, Londyn: Routledge, 2004, s. 150.

<sup>39</sup> » S. Ossowski, dz. cyt., s. 208–209.

Przekonanie o specyficznych „cechach rasowych” narodu nie musi bazować na wierze w jednolitą wspólność pochodzenia. Niektóre nacjonalizmy wyszły naprzeciw problemowi, jakim mogło być dla nich różnorodne pochodzenie ludności. Dostosowały bowiem swe koncepcje nacjiogenezy, uwzględniając w nich wiele „korzeni”, z których miałyby wyrastać naród. Przykładowo, zdaniem części francuskich nacjonalistów, celtyccy, italscy i germańscy przodkowie współczesnych Francuzów wpłynęli na uformowanie „jedynej w swoim rodzaju mieszaniny”<sup>40</sup>. Afirmacją metysażu (hiszp. *mestizaje*, port. *mestiçagem*), a więc połączenia „odrębnych rasowo” grup ludności w jedno społeczeństwo były koncepcje latinoamerykańskich myślicieli, jak meksykański polityk i filozof José Vasconcelos<sup>41</sup> czy brazylijski pisarz, antropolog i socjolog Gilberto Freyre<sup>42</sup>. Pierwszy z nich stworzył koncepcję rasy kosmicznej (hiszp. *raza cósmica*), w której jawnie przeciwstawił się, tak silnie obecnej w myśli Gobineau, obawie przed związkami mieszanymi. Krzyżowanie się, zdaniem Vasconcelosa, doprowadzi do wyrażenia pełni człowieczeństwa i duchowego odrodzenia ludzkości<sup>43</sup>. Drugi myśliciel krytykował binarny (tj. biało-czarny) podział ludności Stanów Zjednoczonych, a jednocześnie gloryfikował proces spajania się poszczególnych „segmentów rasowych” społeczeństwa brazylijskiego w nowy, mieszany typ Brazylijczyka. Omawiane idee metysażu stanowiły inspiracje dla ruchów narodowotwórczych, które zamierzały zbudować narody pozbawione rasowych barier. Jednocześnie jednak owe projekty nacjonalistyczne sprzyjały wchłanianiu wszelkich odmienności, w tym Indian, którym przeznaczono los stopienia się w jedną rasę kosmiczną<sup>44</sup>.

## Naród jako populacja biologiczna?

Czy nie można jednak potraktować narodu jako biologicznej populacji? Czy sensowne jest mówienie o podzieleniu przez członków narodu pewnych właściwości fizycznych i ich międzypokoleniowej transmisji? Wydaje się bowiem, że sporo racji mogą mieć ci, którzy u członków stosunkowo homogenicznego społeczeństwa upatrują w miarę wspólnego dziedzictwa genetycznego. Ponadto utrwaleniu pewnych cech, jak częstotliwość występowania określonych wersji (tzw. alleli) genów, sprzyja endogamia, którą wspierają rozliczne bariery geograficzne (np. góry, rzeki, morza) i kulturowe (np. religijne, etniczne, językowe)<sup>45</sup>.

Nie można traktować narodu jako biologicznej populacji odrębnej od populacji sąsiednich. Istnienie barier w postaci przeszkód fizycznych, granic państwowych, religijnych, etnicznych czy językowych niemal nigdy nie prowadzi do absolutnej endogamii. Grupy ludzkie raczej nie egzystują w zupełnej izolacji,

40» Tamże, s. 121.

41» J. Vasconcelos, *Rasa kosmiczna*. wybór, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa: CESLA, 1993.

42» G. Freyre, *Panowie i niewolnicy*, tłum. H. Czajka, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985.

43» T. Mincer, *O pewnej koncepcji „rasy przyszłości”*, „Prace Kulturoznawcze” 2013, nr 15, s. 240–243.

44» J.D. Eller, *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012, s. 199–201.

45» Por. L.L. Cavalli-Sforza, *Genes, peoples, and languages*, Londyn: Penguin Books, 2001, s. 26–27.

a już na pewno trudno o nią w czasach tryumfu, nowoczesnego przecież, nacjonalizmu. Wzrost rozbieżności genetycznych przybiera więc formę kontinuum<sup>46</sup>. Natomiast liczne granice kulturowe, które wraz z innymi czynnikami miałyby formować pewne nieciągłości w owym kontinuum, nie muszą pokrywać się z granicami narodowymi. Warto pamiętać o licznych podziałach (np. stanowych, klasowych, kastowych), które hamowały swobodne krzyżowanie się ludności i ustanawiały bariery „w poprzek” rzekomej „narodowej wspólnoty”<sup>47</sup>. Należałoby również zapytać o jakie granice narodowe chodzi. Nie są one bowiem stałe, a ich przesunięcia zależą nie tylko od zmian kontekstu, ale również od definiujących je aktorów. Jednostka, niezależnie od swych odczuć, bywa w różnych sytuacjach włączana bądź wyłączana z grona rodaków, zaś sami klasyfikatorzy mogą prezentować odmienne, rywalizujące stanowiska. Próby scharakteryzowania fizyczności wszystkich członków narodu – w momencie gdy o przynależności narodowej miałyby decydować obiektywne kryteria, niezależnie, czy proveniencji kulturowej, czy biologicznej – muszą zakończyć się niepowodzeniem z powodu braku adekwatnych wyznaczników. Niemożliwością jest więc wskazanie szczególnych cech genetycznych, które byłyby charakterystyczne dla wszystkich – a dobitniej mówiąc wszystkich i wyłącznie – jednostek danej narodowości.

Jednocześnie nie można mówić o ścisłej korespondencji między dziedzictwem genetycznym i kulturowym. Nieadekwatna pozostaje nie tylko sama wizja determinującego wpływu genów, które miałyby decydować o „wzorach kultury” danej społeczności, lecz także popularne rozumienie etnogenezy. Niestosowne jest bowiem utożsamienie pochodzenia etnicznego z biologicznym. Przynależące do dwóch różnych porządków – kultury i natury – „drzewa genealogiczne” bywają zaś scalane w jedno. Owemu brakowi rozróżnienia sprzyja m.in. przecenienie „wieszów krwi” kosztem enkulturacji, pominięcie ruchomości granic kulturowych, bagatelizacja procesów asymilacji i konwersji czy ujmowanie etnocydu w kategoriach genocydu. Popołniając powyższe błędy, nacjonalista sądzi, że jednostka z natury przynależy do grupy kulturowej swych przodków, zaś odstępcę, który porzucił swą przyrodzoną tożsamość (choć właściwie nie istnieje możliwość całkowitego oderwania się od niej), określi mianem renegata, łamiącego naturalne prawa<sup>48</sup>. Popularne wizje etnogenezy muszą więc ulec dekonstrukcji, zwłaszcza jeśli nie ma w nich miejsca dla krzyżowania zróżnicowanych społeczności<sup>49</sup>. Za przykład niech posłuży

---

<sup>46</sup> » Tamże, s. 26.

<sup>47</sup> » Kontrargumentem dla zarzutu mówiącego o raczej stanowej, klasowej czy kastowej niż (proto)narodowej endogamii, a więc tworzeniu genetycznych barier, a nie jedności w obrębie grupy etnicznej, może być twierdzenie Pierre’a L. van den Berghe’a o formowaniu się *etni* w przeciągu nawet 3 pokoleń. Zgodnie z tą perspektywą nacjonalizm podważyłby dawne podziały w dosyć krótkim czasie. P.L. van den Berghe, *Ethnies and nations. Genealogy indeed*, [w:] A. Ichiji, G. Uzelac (red.), *When is the nation? Towards understanding of theories of nationalism*, Londyn: Routledge, 2005, s. 114–115.

<sup>48</sup> » S. Ossowski, dz. cyt., s. 192.

<sup>49</sup> » Odwrotna sytuacja ma miejsce w przypadku wspomnianej francuskiej celtycko-italsko-germańskiej mieszkanki, choć i ta koncepcja etnogenetyczna może budzić wiele kontrowersji związanych z utożsamieniem dziedzictwa biologicznego z kulturowym czy nie uwzględnieniem genetycznego wkładu innej ludności (np. przedhistorycznej czy współczesnych imigrantów).

powszechny pogląd o słowiańskim pochodzeniu Polaków. Nie należy owego pochodzenia utożsamiać z jednoliniową genealogią biologiczną. Śledząc genetyczną historię mieszkańców dzisiejszej Polski, powinniśmy bowiem uwzględnić nie tylko wkład, niejednorodnej i nie stanowiącej „grupy rasowej”, ludności posługującej się językami słowiańskimi, ale także nosiciele wielu innych kultur i języków. Wśród tych ostatnich znajdzie się miejsce nawet dla neolitycznych rolników czy paleolitycznych łowców, których imion nie znajdziemy w historiografii, choć niewątpliwie odcisnęli oni swe piętno na genotypie współczesnych. Trudno jednak oczekiwać, by wszyscy ci genetyczni przodkowie dzielili ze swymi potomkami tożsamość etniczną czy narodową.

W obrębie studiów nad narodem i nacjonalizmem również możemy natknąć się na zbiologizowaną wizję „narodowej wspólnoty”. Autorem najpopularniejszej, a zarazem chyba najbardziej wyrafinowanej teorii socjobiologicznej analizującej nacjonalizm, jest Pierre L. van den Berghe. Jako prymordialista twierdzi on – podobnie jak nacjonałści – że naród to byt naturalny<sup>50</sup>. Jednocześnie krytykuje konkurencyjną perspektywę – modernizm, zgodnie z którym, zarówno narody, jak i nacjonalizm miałyby stanowić zjawiska nowoczesne. Zdaniem van den Berghe’a, ich korzeni należałoby poszukiwać w (przednowoczesnej) etniczności, którą rozumie w kategoriach poszerzonego pokrewieństwa. Grupa etniczna miałaby bowiem powstawać w wyniku kilkupokoleniowej endogamii. Więź etniczna opiera się zaś – jak twierdzi – na nepotyzmie, a więc faworyzowaniu członków własnej *etni*. Owo faworyzowanie zachodzi, ponieważ wierzymy, mylnie bądź (zazwyczaj jednak) słusznie, że jesteśmy z „nimi” bliżej spokrewnieni biologicznie niż z przedstawicielami „innych” grup etnicznych. Służyć ma natomiast zwiększeniu sukcesu reprodukcyjnego jednostek, z którymi dzielimy wspólny zestaw genów. Ostatni aspekt jest niezwykle ważny w, bazującej na neodarwinizmie, teorii socjobiologicznej. Van den Berghe uznaje bowiem ludzi za zwierzęta podlegające procesom naturalnej selekcji. Jednocześnie widzi w nich organizmy, które przenoszą, dążące do dalszej reprodukcji, geny. To właśnie wokół reprodukcji materiału genetycznego koncentruje się van den Berghe’owski redukcjonizm. Jak powyższa perspektywa wyjaśnia nacjogenezę? Według socjobiologa, powstanie narodu wynika z upolitycznienia *etni* i skojarzenia jej z państwowością<sup>51</sup>.

Naród w teorii van den Berghe’a jest więc upolitycznioną grupą etniczną. Nacjonalizm natomiast objawia się w dążeniach do zapewnienia praw politycznych *etni*. Oparcie na etniczności sprawia, iż członkowie narodu ujmują go w kategoriach pokrewieństwa. Warto tutaj zauważyć, że traktowanie narodu jako grupy krewniaczej można rozumieć w dwojaki sposób: subiektywny bądź obiektywny. W przypadku pierwszym mamy do czynienia z metaforą rodziny i mitami genealogicznymi, które nie muszą pokrywać się z faktami biologii. Opcja druga wskazuje na faktyczne pokrewieństwo genetyczne: pomiędzy członkami narodu rzeczywiście występowałaby więź biologiczna.

<sup>50</sup> » Por. A. D. Smith, *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, tłum. E. Chomicka, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2007, s. 73.

<sup>51</sup> » P. L. van den Berghe, dz. cyt., s. 113–118.



Powyższa interpretacja etniczności i nacjonalizmu wzbudza wiele kontrowersji. Abstrahując od podstawowych wad socjobiologii – jak np. budzące wątpliwości porównywanie ludzi do (innych) zwierząt<sup>52</sup> czy antropomorfizacja genów, którym przypisuje się intencje<sup>53</sup> – jej analiza relacji etnicznych wydaje się zbyt uproszczona. Interpretując etniczność w kategoriach poszerzonego pokrewieństwa, van den Berghe skrajnie zawęża rozumienie tego zjawiska, które ma znacznie szerszy wymiar społeczno-kulturowy i dotyczy różnorodnych form kategoryzacji czy grupowości. Ponadto przypisuje on różnicom fizycznym konfliktogenną rolę. Tymczasem inni badacze podkreślają, że to nie odmienności kulturowe bądź naturalne tworzą grupę, lecz to ludzie nadają znaczenie konkretnym odrębnościom. Problematyczna wydaje się również podwójna heurystyka: jednoczesne korzystanie z interpretacji biologicznych i kulturowych. Postulat konsyliencji, a więc spójności i zgodności nauk, raczej nie został spełniony. Przykładowo, trudno dociec, czy etnocentryczny nepotyzm wynika z pokrewieństwa faktycznego, czy mitycznego. Mało atrakcyjna jest także koncepcja narodu jako upolitycznionej *etni*. Van den Berghe rzutuje bowiem (hipotetyczne) stosunki panujące między, żyjącymi w małych grupach, pierwszymi ludźmi na duże społeczeństwa współczesne. Jednocześnie ogranicza rozumienie nacjonalizmu do swoiście rozumianej polityki etnicznej<sup>54</sup>.

## Kwestia „rasy” a krytyka dychotomii wschodniego i zachodniego nacjonalizmu

Autorem jednej z najpopularniejszych typologii nacjonalizmu jest Hans Kohn. Zdaniem tego badacza, a także licznych kontynuatorów jego myśli, nacjonalizm można podzielić na dwa typy: zachodni (liberalny, obywatelski) i wschodni (nieliberalny, etniczny). Pierwszy z nich miałby charakteryzować się koncentracją na instytucjach państwowych, racjonalnością oraz woluntarystycznym członkostwem. Natomiast drugi stanowi niejako odwrotność pierwszego: bazuje na (etnicznej) kulturze, irracjonalności i odgórnym podporządkowaniu jednostki do narodu<sup>55</sup>. Różnice między omawianymi typami można przedstawić za pomocą następujących opozycji binarnych: naród oparty o ideę kontraktu społecznego *versus*

<sup>52</sup>» To podstawowe założenie socjobiologii stanowi zarówno jej największą zaletę, jak i przyczynę do krytyki poszczególnych analiz. Wydaje się bowiem, że doszukiwanie się w świecie zwierzęcym analogii dla ludzkich zjawisk społeczno-kulturowych, choć inspirujące, może być rozumiane jako daleko idące nadużycie (domniemanego) podobieństwa między rzeczywistością społeczną człowieka a zachowaniem innych gatunków. Socjobiologia przypomina niejako system metonimiczny, w którym połączono historycznie ukształtowane dziedziny człowieczeństwa i zwierzęcości, zaś, funkcjonujące dotąd jako metafory, rzutowania między domeną ludzi a domeną zwierząt traktowane są jak metonimie. Jednakże w niektórych wypadkach sugerowanie metonimicznej przyległości zachowań ludzkich i innych istot żywych (zamiast metaforycznej korelacji) budzi wątpliwości.

<sup>53</sup>» Jak w koncepcji „samolubnego (sic!) genu”.

<sup>54</sup>» S. Malešević, *The Sociology of Ethnicity*, Londyn: Sage, 2004, s. 86–93.

<sup>55</sup>» T. Kuzio, *The myth of the civic state: a critical survey of Hans Kohn's framework for understanding nationalism*, „Racial and Ethnic Studies” 2002, nr 1, s. 20–24.

naród rozumiany jako wspólnota naturalna; dobrowolne członkostwo *versus* przynależność determinowana obiektywnymi, przypisanymi z góry (zwłaszcza przy narodzinach) czynnikami; racjonalne nakierowanie na przyszły rozwój polityczny i ekonomiczny *versus* irracjonalne zapatrzenie na dzieje minione w celu odnalezienia korzeni i narodowego ducha; zachowanie kontaktu z rzeczywistością *versus* utopijność i idealistyczne zaaferowanie wyimaginowanymi wizjami; suwerenność przynależna cieszącym się prawami obywatelskimi jednostkom *versus* suwerenność przypisana narodowi jako bytowi społecznemu; połączenie uniwersalnych, ogólnoludzkich idei z lojalnością narodową *versus* partykularystyczny egoizm przejawiający się chęcią narzucenia swoich wartości innym<sup>56</sup>.

Jak wskazuje Kohn, różnice między nacjonalizmem wschodnim i zachodnim wynikają z odmiennych warunków ich powstania. Na Zachodzie nacjonalizm był zjawiskiem politycznym, a powstanie państwa poprzedzało procesy narodotwórcze. Nacjonalistyczne idee miały dyfundować ze swej zachodniej kolebki na dalsze obszary Europy i świata, gdzie jednak nie znalazły oparcia wśród burżuazji – tak jak w krajach zachodnioeuropejskich czy w Stanach Zjednoczonych – lecz wśród intelektualistów, którzy, w warunkach braku odpowiednich instytucji państwowych, kształtowali świadomość narodową poprzez manipulacje symbolami, pamięcią czy mitami historycznymi<sup>57</sup>.

Zarysowana powyżej typologia zdobyła szeroką popularność, lecz doczekała się też wszechstronnej krytyki. Wydaje się bowiem, że owa dychotomizacja wartościuje nacjonalizm, wyróżniając jego „dobrą” zachodnią oraz „złą”, powstałą poza Zachodem, wersję<sup>58</sup>. Tej etnocentrycznej – gdyż jej przeważnie anglosascy zwolennicy wychwalali nacjonalizmy funkcjonujące w obrębie ich własnych społeczeństw – perspektywie podporządkowana była wizja historii. Nie brakuje w niej licznych niedopatrzeń, jak zignorowanie przejawów demokracji na Wschodzie czy antydemokratycznych tendencji na Zachodzie. Ponadto Kohn i zwolennicy jego dychotomii przeceniali pozytywne aspekty zachodnich procesów narodotwórczych. Tym samym nie dostrzegali, towarzyszącej owym procesom, homogenizacji<sup>59</sup>. Nie trafne jest więc przyporządkowanie poszczególnym obszarom geograficznym tylko jednej strony – integrującej bądź destrukcyjnej – Janusowego oblicza nacjonalizmu. Wydaje się, że „każdy nacjonalizm i naród posiada elementy i wymiary, które zawierają oba typy nacjonalizmu omówione przez Kohna («organiczny, etniczny» i «dobrowolny, obywatelski»)»<sup>60</sup>.

Jak się ma do owej typologii (i jej krytyki) kwestia „rasy” i rasizmu? Zawierając Kohnowskiej dychotomii można by uznać zachodni nacjonalizm za zupełnie obojętny wobec aspektów rasowych. Jego inkluzywność sprawiałaby, że „rasowość” nie stanowiłaby jakiegokolwiek bariery, która uniemożliwiała

<sup>56</sup> K. Jaskułowski, *Western (civic) versus Eastern (ethnic) Nationalism. The Origins and Critique of the Dichotomy*, „Polish Sociological Review” 2010, nr 3, s. 293.

<sup>57</sup> T. Kuzio, dz. cyt., s. 21–24.

<sup>58</sup> K. Jaskułowski, *Western (civic) versus...*, s. 290, 294, 297–298.

<sup>59</sup> T. Kuzio, dz. cyt., s. 24–29.

<sup>60</sup> Tamże, s. 20.

identyfikację z danym narodem. Z drugiej strony nacjonalizm etniczny uchodziłby za jedyną formę nacjonalizmu przesiąkniętą ideologią rasistowską. Warto jednak przyrzeć się nieco bardziej krytycznie relacjom między „rasą” a zachodnim/obywatelskim/liberalnym typem nacjonalizmu.

O braku otwartości nacjonalizmu zachodniego świadczą przykłady zaczerpnięte z historii Stanów Zjednoczonych, gdzie do lat 60. XX wieku wykluczano z obrębu (rzekomo obywatelskiego) narodu ludność nie białą. Argumentów na rzecz wykluczenia poszukiwano m.in. w biologii i medycynie. Czarnych uznano za przedstawicieli niższej „rasy”, cechującej się zdolnościami intelektualnymi, które nie pozwalają na partycypowanie w pełni praw obywatelskich. Natomiast ekskluzji imigrantów z południowej i wschodniej Europy dokonywano przy pomocy argumentów eugenicznych. Przykładowo, Żydzi mieliby stanowić zagrożenie dla populacji amerykańskiej z powodu swych obciążeń dziedzicznych, jak np. choroba Tay-Sachsa<sup>61</sup>.

Czy jednak krytyka, z jaką spotkał się rasizm biologiczny w drugiej połowie XX wieku sprawiła, iż nacjonalizm zachodni stał się w pełni otwarty na wszelakie mniejszości? Jak wskazują krytycy dychotomii autorstwa Kohna, nie można mówić o jakimś wschodnim typie nacjonalizmu, który jako jedyny bazuje na określonej kulturze. Zachodni nacjonaści również nie byli i nie są kulturowo neutralni. Co więcej, wydaje się, że wszystkie państwa narodowe opierają się na etno-kulturowym jądrze bądź jądrach – źródle zasobów symbolicznych, mitów historycznych czy współdzielonych zasad<sup>62</sup>.

Obojętność na kolor skóry nie oznacza, że do budowy nieprzekraczalnych barier, które zablokują pewnym kategoriom ludzi możliwość utożsamienia się z obywatelskim narodem, nie zostaną wykorzystane inne „istotne” różnice. „Praktyki rasistowskie [...] są definiowane, racjonalizowane i usprawiedliwane w oparciu o konkretne teorie, systemy przekonań na temat natury rzeczywistości i odpowiedniego stosunku do opisywanego w tych ramach świata”<sup>63</sup>. Taką teoretyczną podstawą wykluczenia może być wspomniana biologia, ale też religia czy kultura. Rasizm religijny dominował do połowy XIX wieku. Motywował on przykładowo purytan, którzy wierzyli w misję „wybranego narodu amerykańskiego” złożonego jedynie z białych Anglosasów wyznania protestanckiego (ang. *WASP – White Anglo-Saxon Protestant*) i boskie przyzwolenie na ich dominację nad inną ludnością Stanów Zjednoczonych<sup>64</sup>. Jednak wobec zachodzącej sekularyzacji oraz wyrugowania z dyskursów głównego nurtu klasycznego rasizmu biologicznego miejsce poprzednich teorii zajął tzw. rasizm kulturowy. Bazuje on na esencjalistycznej i deterministycznej wizji kultury, zaś fizyczne „różnice rasowe” zastąpione są „różnicami kulturowymi”<sup>65</sup>.

<sup>61</sup>» Zob. S.Z. Rueter, *The Genuine Jewish Type: Racial Ideology and Anti-Immigrationism in Early Medical Writing about Tay-Sachs Disease*, „Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie” 2006, nr 3, s. 291–323.

<sup>62</sup>» T. Kuzio, dz. cyt., s. 20–24.

<sup>63</sup>» J.M. Blaut, *Teoria rasizmu kulturowego*, tłum. M. Turowski, „Lewą Nogą” 2003, nr 15, s. 138.

<sup>64</sup>» T. Kuzio, dz. cyt., s. 26–27.

<sup>65</sup>» Por. J.M. Blaut, dz. cyt.; G.M. Fredrickson, *Racism. A short history*, Princeton: Princeton University Press, 2002, s. 4; A. Rattansi, *Racism. A very short introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 104–105.

Rasizm kulturowy prowadzi do „urasowienia” poszczególnych kultur, co stanowi podstawę dla konstruowania rzekomo nieprzekraczalnych granic międzykulturowych. Argumentacja „rasisty nowego typu” może przybrać wyraźnie etniczny charakter. Dzieje się tak np. wtedy, gdy będzie on „broniał narodowych tradycji przed obcymi wpływami”, a jednocześnie „dbał o zachowanie etnicznej mozaiki świata”. Bywa jednak, że dyskurs (neo)rasistowski wytwarza napięcie między „obcym” dziedzictwem kulturowym a pozornie kulturowo neutralnymi wartościami państwa obywatelskiego. Poszczególne aktorzy wskazują bowiem na kulturę, zwłaszcza imigranckich, mniejszości jako na przeszkodę w integracji ze społeczeństwem. Ich zdaniem, imigranci są niedostosowani – z powodów determinizmu kulturowego – do życia w zgodzie z określonymi zasadami, którymi kieruje się nowoczesne, demokratyczne państwo narodowe<sup>66</sup>.

## Zakończenie

Nacjonalizm głosi, że istnieją, z natury od siebie odrębne, narody. Owa odrębność może opierać się na wyobrażeniach dotyczących zarówno kulturowego, jak i biologicznego zróżnicowania świata. Obie możliwości występują niekiedy jednocześnie, gdyż różnice odmiennej proveniencji często ujmowane są razem, np. gdy natura bywa rozumiana jako siła determinująca kulturę. Różnice uznane za „rasowe” służą zaś do budowania narodowych granic. „Urasowionej” wizji „świata narodów” sprzyja metaforyka rodziny, która sugeruje zaprzestanie „braterskich swarów”, poświęcenie dla „narodowej rodziny” czy dbałość o „potomków narodu”. Odkrycia genetyki nie zawsze prowadzą do dekonstrukcji naturalizującej perspektywy. Występująca w nacjonalistycznej retoryce krew, swobodnie zastępuje się nowocześniejszymi genami, zaś badania genomu stanowią przyczynek do poszukiwania kulturowej tożsamości. Minęły czasy świetności eugeniki nastawionej na „poprawę kondycji” (narodowego) społeczeństwa. Dziś projekty eugeniczne raczej rzadko odwołują się do idei „walki ras o byt”, koncentrując się przeważnie na jednostkach. Opisywana esencjalizacja nadal jednak wpływa, choć dużo skromniej, na biopolitykę. Pod wpływem poprawności politycznej klasyczne, biologiczne koncepcje „rasy” nie cieszą się już dawną popularnością, co nie znaczy, że brakuje ich zwolenników. Tymczasem rasiści głównego nurtu łatwo znaleźli zastępczy koncept. Jest nią, swoiście rozumiana, kultura, która również nadaje się w ich oczach do esencjalistycznego pojmowania narodu.

## Piotr Małczyński

Absolwent Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej na Uniwersytecie Wrocławskim, doktorant Studium Nauk o Kulturze UW. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół problematyki „rasy”, nacjonalizmu, etniczności oraz zjawisk kulturowych związanych z piłką nożną.

---

<sup>66</sup> Ł. Ostrowski, dz. cyt., s. 109–114.

---

## SUMMARY

### **“Race” and Nationalism. Towards the “Racialization” of a Nation**

Popular understandings of nationalism confine it to xenophobia which affects nationalism’s relation to the “race”. Meanwhile, the acceptance of a broader understanding of nationalism facilitates a deeper analysis of the race–nationalism relations. A wider anthropological perspective enables the interpretation of the phenomenon of nation’s “racialization” – a specific type of essentialization which refers to nature and/or culture. Perceiving a nation in biological terms – often in the form of kinship bonds – exists in both the nationalist rhetoric and the scientific discourses of the primordialistic (for instance, socio-biological) field of study. References to (the metaphoric) common ancestry constitute an important component of ethno-nationalisms. However, the contrasting of the “racist” nationalism and “open” social nationalism seems inappropriate. A blind reliance on Hans Kohn’s dichotomy causes an oversight of the cases in which western nationalism ties with cultural racism.

**Keywords:** race, nationalism, racialization, nation, racism, ethnicity, Pierre van den Berghe, Hans Kohn

---

# RASA I RELIGIA. TRAJEKTORIE ANTYSEMITYZMU I ISLAMOFOBII<sup>1</sup>

Monika Bobako | Poznań

*Zgodnie z niemalże nieodpartą logiką wydarzeń, odkryłem, że piszę równocześnie historię dziwnego i tajemniczego zachodniego antysemityzmu. To, że ten antysemityzm i – tak, jak go przedstawiłem w aspekcie świata islamskiego – orientalizm są do siebie bardzo podobne, jest prawdą zarówno historyczną, jak i kulturową czy polityczną<sup>2</sup>.*

---

## ABSTRAKT

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

---

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

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

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

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

---

We współczesnych bataliach toczących się wokół problemu islamofobii pojawia się czasem argument, że klasyfikowanie antymuzułmańskich uprzedzeń jako rasizmu i porównywanie ich do antysemityzmu wynika z pomieszania pojęć rasy i religii<sup>3</sup>. Zwolennicy tego argumentu uznają rasistowski charakter antysemityzmu, twierdzą jednak, że wrogość wobec islamu czy też jego „krytyka” nie mogą być traktowane jako rasizm z tego prostego powodu, że rasa (w tym wypadku „semicka”) i religia (w tym wypadku islam) są kategoriami strukturalnie nieporównywalnymi. Ma to wiązać się z faktem, iż w przeciwieństwie do przynależności rasowej religia może być przedmiotem indywidualnego wyboru. O ile więc krytyka czy piętnowanie tej pierwszej jest moralnie niedopuszczalne, o tyle atak na tę drugą pozostaje całkowicie uprawniony. Silne analityczne odróżnienie rasy i religii nie tylko zatem pozwala zdjąć z islamofobii odium rasizmu, ale także przedstawić ją jako prawomocną postawę krytyczną wobec społeczności muzułmańskich i jej indywidualnych członków. Problem polega na tym, że to rozstrzygnięcie definicyjne dotyczące rozłącznych zakresów pojęć rasy i religii (ignorujące zresztą skomplikowaną genealogię obu tych kategorii) staje się często elementem strategii politycznej mającej na celu zalegitymizowanie antyislamskiego rasizmu w oparciu o liberalną zasadę wolności słowa i świeckości przestrzeni publicznej.

Nie jest tutaj moim celem analiza granic wolności słowa w odniesieniu do religijnych tożsamości grup i jednostek<sup>4</sup>. Powyższą argumentację przywołuję po to, żeby pokazać, iż dyskusja o definicji i zakresie pojęć religii i rasy nie ma charakteru wyłącznie akademickiego, posiada natomiast fundamentalne implikacje polityczne. Zważywszy na to, iż prawo w zachodnich społeczeństwach inaczej traktuje wypowiedzi rasistowskie i antyreligijne, stawką jest tutaj m.in. prawna klasyfikacja wypowiedzi antyislamskich, a także rodzaj ewentualnych sankcji grożących za takie wypowiedzi. W dalszej konsekwencji chodzi o status muzułmańskich mniejszości w tych społeczeństwach, a także o ogólne standardy kształtowania relacji międzygrupowych.

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

---

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

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

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

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

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

Z wielu powodów naturalnym punktem odniesienia dla próby zrozumienia islamofobii jest zachodni antysemityzm<sup>5</sup>. Dyskursy antymuzułmańskie i antysemickie łączy bowiem wiele podobieństw. Zarówno islamofobia jak i antysemityzm za cel swoich ataków przyjmuje tych, których uznaje za nieredukowalne „obcych” i zagrażających czystości europejskiej/narodowej tożsamości, europejskiemu/narodowemu porządkowi społecznemu, interesom ekonomicznym, wartościom politycznym i sposobom życia. W obu przypadkach owi „obcy” postrzegani są przez pryzmat zesencjalizowanych kategorii zbiorowych, określonych przez odniesienie do zetniczowanej/urasowionej tożsamości religijnej, które wymazują wewnętrzne różnicowanie atakowanych grup oraz indywidualne tożsamości jej członków. W obu przypadkach pojawiają się teorie spiskowe, sugerujące ukryte dążenia do zdominowania większościowego społeczeństwa i jego judaizację/islamizację. W obu przypadkach wróg definiowany jest przez wzajemnie wykluczające się cechy – jednocześnie słaby i zagrażający, biedny i bajecznie bogaty (żydowski bankier,

<sup>5</sup>» Poniższy akapit jest fragmentem innego mojego tekstu: zob. Tamże.



arabski szejek), niecywilizowany i wyrafinowany, etc. W obu przypadkach tłem uprzedzeń i rasizmu jest długa historia konfliktów w relacjach z chrześcijaństwem. Jak pokazuje Sander L. Gilman, podobieństwom tym towarzyszy szereg analogii między sytuacją muzułmanów we współczesnej Europie a historyczną sytuacją europejskiej diaspory żydowskiej. Analogie te obejmują m.in. fakt bycia mniejszością religijną w sekularyzującym się lub świeckim społeczeństwie chrześcijańskim, posiadanie odrębnych języków, zarówno świeckich jak i religijnych, stosowanie praktyk nieakceptowanych przez większościowe społeczeństwo<sup>6</sup>, a także dążenie do zachowania własnej tożsamości religijnej w powiązaniu z próbami znalezienia formuły na koegzystencję w większościowym społeczeństwie<sup>7</sup>.

Obok podobieństw między antysemityzmem w jego współczesnej postaci a islamofobią istnieje też wiele różnic. Jedną z nich jest sposób, w jaki funkcjonuje w nich odniesienie do czynnika religijnego. Odniesienie to w przypadku islamofobii wydaje się pierwszoplanowe, w przypadku antysemityzmu natomiast stanowi historyczny rdzeń, który w kolejnych epokach obrastał nowymi znaczeniami wraz z tym, jak zmieniały się sposoby kulturowego i politycznego kodowania żydowskiej odmienności<sup>8</sup>. Historyczny proces, który doprowadził do powstania dwudziestowiecznego antysemityzmu interesuje mnie tutaj ze względu na sposób, w jaki spletają się w nim kategorie rasy i religii. Proces ten bywa rekonstruowany na różne sposoby. Jedną z najbardziej chyba rozpowszechnionych interpretacji wskazuje, iż na pierwszym etapie tego procesu mamy do czynienia z antyjudajzmem jako uprzedzeniem religijnym żywionym przez chrześcijan wobec swoich „starszych braci” w wierze. Uprzedzenie to było ważnym elementem kulturowego imaginarium średniowiecznego chrześcijaństwa, jego źródłem była niezgoda żydów na uznanie Chrystusa za Mesjasza a przede wszystkim ich udział w jego ukrzyżowaniu. Uprzedzenia tego nie można jednak w żadnym wypadku zaklasyfikować jako rasizm. Nie wiązało się ono bowiem z przeświadczeniem o nieprzekraczalnej różnicy między żydami i chrześcijanami, która miałaby wynikać

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

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

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

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

Sytuacja zmieniła się w późnym średniowieczu, kiedy żydzi stali się obiektem narastającej wrogości w Europie wraz z tym, jak w wyniku przemian społeczno-ekonomicznych i epidemii pojawiło się zapotrzebowanie na kozła ofiarnego. Wtedy też po raz pierwszy zaczęły krążyć pogłoski o żydowskich rytualnych mordach, wykorzystywaniu krwi chrześcijańskich dzieci czy profanowaniu hostii. W popularnych wyobrażeniach, zwalczanych zresztą przez hierarchię kościelną, żydzi ze statusu niewiernych, którzy nie uznawali boskości Chrystusa (ale także statusu świadków jego misji na ziemi), przeobrazili się w aktywnych sojuszników szatana i podstępnych wrogów Syna Bożego. Postawa ta miała ich trwale cechować jako odrębną grupę społeczną. Ta bezprecedensowa kolektywna demonizacja żydów może być uznana za moment, w którym antyjudajizm jako uprzedzenie religijne przekształcił się w antysemityzm jako uprzedzenie etniczne<sup>10</sup>. Jak zauważa w tym kontekście Robert Chazan, jest to także okres, w którym tworzą się antyżydowskie wyobrażenia bazujące nie tyle na religijnie definiowanej „winie” żydów, co raczej na ich domniemanym oszukańczym i niegodziwym usposobieniu<sup>11</sup>. Wyobrażenia te okazują się względnie niezależne od „teologicznego” wymiaru relacji żydowsko-chrześcijańskich i odnoszą się raczej do animozji grupowych związanych z ekonomicznymi i politycznymi aspektami funkcjonowania żydów w społeczeństwach chrześcijańskich<sup>12</sup>. Te dwa komponenty, religijny i polityczno-ekonomiczny, składają się na nowy, wysoce negatywny wizerunek żydów w Europie i tworzą nową fazę w rozwoju antyżydowskich uprzedzeń określaną mianem antysemityzmu. Jak mówi Fredrickson, „antyjudajizm stał się antysemityzmem, kiedy zamienił się w zapiekłą nienawiść, prowadzącą do tego, że pozbycie się żydów wydawało się lepsze niż próby ich nawrócenia”<sup>13</sup>. To polityka gettoizacji i wykluczenia, a nie konwersji, zaczyna więc przede wszystkim charakteryzować nowe formy wrogości do Żydów w Europie.

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

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

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

<sup>11</sup>» Tamże.

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

<sup>13</sup>» G.M. Fredrickson, dz. cyt., s. 19.

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

Według Fredricksona „szesnasto- i siedemnastowieczna Hiszpania jest kluczowa dla historii zachodniego rasizmu, ponieważ obecne w niej postawy i praktyki posłużyły jako rodzaj przejścia między religijną nietolerancją Średniowiecza a naturalistycznym rasizmem ery nowoczesnej”<sup>15</sup>. Mimo iż kontekstem powstania hiszpańskiego antysemityzmu tego okresu były procesy narodotwórcze, nie jest on jeszcze rasizmem w nowoczesnym, świeckim znaczeniu tego słowa. „Idiom [tego antysemityzmu] pozostał [bowiem] religijny, a tym, co było dziedziczone poprzez «krew» była nie tyle intelektualna czy emocjonalna niższość, co skłonność do herezji i niewiary”<sup>16</sup>. Europejski antysemityzm staje się rasizmem w nowoczesnym sensie dopiero w XIX i XX wieku, kiedy nie tylko zostaje wpisany w świecki projekt europejskich nacjonalizmów, ale także uzyskuje (pseudo)naukową podbudowę rozwijających się wtedy nauk społecznych, biologicznych i medycznych. Zaczyna być także egzekwowany przez biurokratyczną maszynę nowoczesnego państwa i staje się elementem szerszego projektu racjonalizacji i udoskonalania ludzkiego życia<sup>17</sup>. Rasistowska wersja antysemityzmu swój najpełniejszy wyraz znalazła w nazistowskiej polityce wobec Żydów. I chociaż np. retoryka samego Hitlera pełna była odniesień religijnych, w których akcentując wyższość chrześcijańskiego rodowodu Niemiec podkreślał on religijną odrębność żydów (Ży-

<sup>14</sup>» Tamże, s. 19.

<sup>15</sup>» Tamże, s. 40.

<sup>16</sup>» Tamże.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>21</sup> *The Jew, the Arab*. . .

nienawiść do żydów [Żydów] nie zanikła wraz z rozwojem bardziej współczesnych form antysemityzmu, które posługiwały się nowoczesnym pojęciem rasy<sup>22</sup>). Dla moich analiz historia ewoluującego stosunku do żydów (Żydów) w Europie istotna jest przede wszystkim jako ilustracja powiązań i przenikania się „religii” i „rasy” rozumianych jako kategorie przynależności. Z tego powodu stanowi ona kluczowy punkt odniesienia dla analizy islamofobii, a zwłaszcza dla wszelkich prób odpowiedzi na pytanie o to, w jakim sensie może być ona określona jako rasizm. Ponieważ retoryczną osią uprzedzeń antyislamskich jest religia, należy zastanowić się, jakim operacjom znaczeniowym zostaje ona poddana w dyskursach uzasadniających dyskryminację, pogardę i/lub strach przed grupami definiowanymi jako „muzułmanie”. Punktem wyjścia może być tutaj refleksja nad tym, czy, i jeśli tak, to w jakim zakresie, mamy w przypadku islamofobii do czynienia z mechanizmami etniczacji i urasowienia różnicy religijnej znanymi z historii europejskiego antysemityzmu. W najogólniejszym wymiarze chodzi tutaj o odpowiedź na pytanie, co dokładnie w dyskursach islamofobicznych kryje się pod hasłem „islam” i dlaczego to właśnie odwołanie do tak rozumianego „islam” stało się jednym z kluczowych instrumentów w praktykach hierarchizacji i wykluczania stosowanych we współczesnej Europie<sup>23</sup>.

## Islamofobia. Etnicyzacja i urasowienie różnicy religijnej (II)

Niewątpliwie jednym z komponentów islamofobii jest historia napięć i konfliktów między „światem chrześcijańskim” i „światem islamu”. Mimo religijnej frazeologii używanej do ich opisu, konfliktów tych nie można jednak sprowadzić do kwestii religijnych. To samo dotyczy współczesnych postaw antyislamskich w Europie, które – jak pokazują badania<sup>24</sup> – nie są ekspresją wrogości czysto religijnej. Jako źródło niechęci do muzułmanów wymienia się na ogół nie tyle niebezpieczeństwa tkwiące w teologicznej strukturze islamu, co raczej „muzułmańską kulturę”. Problem z takim postawieniem sprawy polega na tym, że zarówno w kontekście europejskim jak i globalnym muzułmanie nie stanowią grupy, którą można by w bezdyskusyjny sposób opisać w kategoriach wspólnej przynależności kulturowej. Wystarczy przypomnieć, że np. europejscy muzułmanie pochodzą z tak różnych krajów i regionów jak Pakistan, Turcja czy Afryka Północna, część z nich, jak Tatarzy, muzułmańska mniejszość w Bułgarii czy na terenach byłej Jugostawii

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

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

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

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

Faktem jest jednak, iż jak wszystkie kategorie odnoszące się do ludzkich tożsamości pojęcie „kultury muzułmańskiej” funkcjonuje często w roli performatywu, a więc jest częścią działania mającego na celu powołanie do istnienia to, co rzekomo denotuje. Dotyczy to także kontekstu europejskiego, w którym w ostatnich dekadach dwudziestego wieku można było zaobserwować proces swoistego „wynajdywania muzułmańskiej tożsamości”<sup>25</sup>. Jest to proces stopniowego konstruowania „muzułmanów w Europie” jako osobnego bytu – kategorii społecznej określonej przez przynależność religijną. Proces ten nie tylko powołuje do istnienia wcześniej nieobecny podmiot społeczno-polityczny, ale jest także wyrazem znaczącej redefinicji „religii” jako kategorii przynależności. Polega on na włączaniu do zunifikowanej kategorii „muzułmanie” grup i jednostek, dla których islam był wcześniej tylko jednym z wielu wymiarów tożsamości. Są to grupy i jednostki, które określały się przede wszystkim poprzez przynależności narodowe i etniczne. Przynależności te zresztą wyznaczały między nimi ostre linie podziałów politycznych i kulturowych, które odzwierciedlały konflikty między państwami ich pochodzenia (a także wewnątrz nich). Przykładem mogą być relacje między Arabami i Berberami, którzy w wielu przypadkach na gruncie europejskim zachowali swoją odrębność, a także odrębne sympatie polityczne<sup>26</sup>.

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

---

<sup>25</sup> Zob. M. Bobako, *Islamofobia – między „krytyką religii”...*

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

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

Przywołuję sprawę Rushdiego, ponieważ w literaturze przedmiotu przedstawia się ją często jako moment, który zapoczątkował proces „urasawiania muzułmanów”, tzn. moment, w którym przestano ich postrzegać przez pryzmat różnorodnych przynależności narodowych, etnicznych, kulturowych, językowych, politycznych, i innych, a zaczęto traktować jak homogeniczną grupę społeczną, której głównym wyróżnikiem jest religia. Ten gest wymazywania różnorodnych identyfikacji i interpelowania licznych mniejszości do „muzułmańskości” można porównać do doświadczenia będącego udziałem Żydów, których przynależności narodowe i kulturowe odmienności zostały unieważnione i wymazane wraz z rozwojem nowoczesnego antysemityzmu<sup>29</sup>. (Warto w tym miejscu podkreślić, iż naszkicowane powyżej wynajdywanie „muzułmańskiej tożsamości” jest procesem, który ujawnia się zarówno na poziomie strategii tożsamościowych przyjmowanych przez mniejszości muzułmańskie, jak i w sferze antymuzułmańskich dyskursów w Europie. Z jednej strony pewne grupy w Europie w coraz większym stopniu określają się przez odniesienie do religii (islam), z drugiej – w coraz większym stopniu są identyfikowane jako „muzułmańskie” i z tego powodu dyskryminowane).

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

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

<sup>28</sup> P.A. Silverstein, dz. cyt., s. 156.

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

te można nazwać rasizmem (jeśli nie mamy w ich przypadku do czynienia z rasizmem *biologicznym*). Moją tezą jest, iż w swoich skrajnych postaciach dyskursy te przyjmują formę rasizmu *kulturowego*. Jako rasistowskie można je zaklasyfikować wtedy, gdy pojawia się w nich skrajnie deterministyczne i esencjalistyczne rozumienie kultury jako zetniczowanej religii, zgodnie z którym to islam („kultura muzułmańska”) odpowiada za całość zachowań, dążeń, cech grupowych i indywidualnych, stylów życia i myślenia, a także np. strategii politycznych czy ekonomicznych przyjmowanych przez jednostki i społeczności „muzułmańskie”. Urasawiający czy rasistowski charakter dyskursów antyislamskich polega więc na tym, że w odniesieniu do muzułmanów zawieszają się skomplikowane sposoby wyjaśniania ludzkich działań i zachowań, biorące pod uwagę splecione czynniki psychologiczne, polityczne, ekonomiczne, społeczne, historyczne, etc., i w ich miejsce przyjmuje się jednoczynnikowy determinizm „kulturowy”, który można określić jako *rasizm kulturowy*. Badacze posługujący się tym pojęciem podkreślają jednak, iż oznacza ono kraniec pewnego spektrum stanowisk, continuum, które obejmuje obszerną „szarą strefę między rasizmem a «kulturalizmem»”<sup>30</sup>. Jak pisze George M. Fredrickson, rasizm wyróżnia nie tylko założenie o nieusuwalnej, zesencjalizowanej różnicy cechującej pewną grupę ludzi, ale także fakt, iż konstruowana jest ona po to, aby uzasadnić niższość tej grupy, konieczność jej podporządkowania i/lub wykluczenia. Deficytową cechą rasizmu jest więc to, że nie jest on tylko zestawem postaw i przekonań, ale implikuje pewien projekt „porządku rasowego”, który ma się przejawiać w pożądanej (hierarchicznej, wykluczającej) strukturze społecznej, instytucjach, praktykach<sup>31</sup>. W przypadku antymuzułmańskiej wersji rasizmu kulturowego takim projektem jest niewątpliwie normatywna wizja czysto chrześcijańskiej Europy (albo też wizja Europy całkowicie zsekularyzowanej), złożonej z „historycznie europejskich” narodów, strzegących nienaruszalnej integralności swojego dziedzictwa i tożsamości.

Tym, co odróżnia antysemitki rasizm XIX i pierwszej połowy XX wieku od współczesnej islamofobii jest fakt, iż w obecnych dyskursach antymuzułmańskich nie pojawia się *explicite* wyartykułowane pojęcie „rasy” czy rasowej niższości/wyższości. Rasistowski charakter tych dyskursów ujawnia się poprzez funkcję, jaką pełni w nich odwołanie do „kultury” i/lub „religii”. W tym kontekście rasizm okazuje się więc raczej wielozadaniowym mechanizmem hierarchizacji i wykluczenia, podatnym na zastosowania w różnych rodzajach przemocowej polityki różnicy<sup>32</sup>. Z kolei tym, co upodabnia islamofobię do antysemityzmu i dobrze ilustruje mechanizm urasowania różnicy religijnej jest oderwanie „muzułmańskości” od kwestii faktycznej religijności. Różne grupy czy jednostki stają się celem islamofobicznej agresji nie

<sup>30</sup>» G.M. Fredrickson, dz. cyt., s. 7.

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

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



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

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

## Rasa i religia. Zatajone powinowactwo

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

sekularyzacji: jest *de facto* zniesieniem sakramentów w ich skuteczności<sup>33</sup>. Jak wcześniej pokazywałam, wprowadzenie zasady *limpieza de sangre* oznaczało, że konwersja na chrześcijaństwo nie wystarczała już, aby Żydzi (a także muzułmanie) mogli zasymilować się do większościowego społeczeństwa i zmyć swoją żydowską (muzułmańską) odmiennosc. Odmiennosc ta okazywała się teraz nieusuwalną skazą, dziedzictwem krwi. Fakt ten pokazuje, iż początki myślenia w kategoriach rasowych splatają się z osłabieniem roli religii w definiowaniu relacji społecznych. Trudno oczywiście w przypadku XV- i XVI-wiecznej Hiszpanii mówić o sekularyzacji, jednak paralelnosc narodzin dyskursu (pre)rasowego i wspomnianej (protosekularyzacyjnej) redefinicji tego, co religijne jest tutaj znacząca.

Aby uchwycić organiczny, choć często ukryty, związek między pojęciem religii i rasy trzeba przede wszystkim odrzucić esencjalistyczne rozumienie religii jako zjawiska trans-kulturowego i trans-histerycznego, które ontologicznie i historycznie poprzedza „rasę”. Jak w swojej książce *The Invention of World Religions* zauważa Tomoko Masuzawa, takie rozumienie jest jednak współcześnie traktowane jako oczywistość. Opiera się ono na „piramidalnym założeniu, tyleż rozpowszechnionym co nie sprawdzonym, że religia jest zjawiskiem uniwersalnym, a przynajmniej wszechobecnym, które można znaleźć wszędzie na świecie, w każdym momencie historycznym, aczkolwiek w szerokiej różnorodności form i w różnym stopniu występowania i ważności<sup>34</sup>. Masuzawa, podobnie jak Talal Asad, Richard King, Peter Harrison, Gil Anidjar czy Markus Dressler i Arvind-Pal S. Mandair pokazują jednak, iż taka wizja religii jest produktem intelektualnej i politycznej historii zachodnich społeczeństw, a przede wszystkim procesu historycznego, który przyniósł ze sobą sekularyzację chrześcijaństwa. Kontekstem tego procesu były europejskie wojny religijne, fragmentacja kościoła rzymskiego i jego władzy, a także historia kolonialnego spotkania z „innym”. Jak pisze Anidjar, proces ten sprawił, że z chrześcijaństwa wyłoniła się świecka krytyka jako wyraz pewnego stosunku chrześcijaństwa do samego siebie, jako etap jego rozwoju, w którym niejako emancypuje się ono od samego siebie. Jest to etap, w którym chrześcijaństwo samo siebie zaczyna nazywać „religią”, a nie „chrześcijaństwem”, co oznacza, że samo siebie zaczyna rozumieć jako *religię pośród innych religii* (a nie jako „Kościół w konfrontacji z żydami, muzułmanami i innymi heretykami<sup>35</sup>).

Główną cechą tego typu myślenia o religii jest to, iż funkcjonuje ona w nim jako *kategoria ogólna*, której wariantami (mniej lub bardziej cywilizacyjnie zaawansowanymi) są poszczególne rozpoznane przez badaczy „tradycje religijne<sup>36</sup>. Podejście to można znaleźć u wielu po-oświeceniowych filozofów, takich jak np. Kant czy Hegel, u których uniwersalistyczne i zesencjalizowane pojęcie religii, przeciwstawione jej zróżnicowanym „przejawom”, służy jako narzędzie klasyfikacji, hierarchizacji i wartościowania. Punk-

<sup>33</sup> » *The Jew, the Arab...*

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

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

<sup>36</sup> » Zob. T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1993 (zawłaszcza rozdział *The Construction of Religion as an Anthropological Category*).

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

Do podobnych wniosków dochodzi Gil Anidjar, który podkreśla integralny związek nowoczesnego pojęcia religii z sekularyzmem i twierdzi, iż cała rama pojęciowa, w której religia i sekularyzm wzajemnie się definiują jest *orientalizmem*, a więc strukturą instytucjonalno-dyskursywną wytwarzającą inność w celu podporządkowania jej temu, co europejskie. Jak mówi Anidjar, w toku sekularyzacji „chrześcijaństwo wynalazło rozróżnienie między religijnym i świeckim i w ten sposób stworzyło religię”<sup>39</sup>. Talal Asad, Saba Mahmood czy William T. Cavanaugh podkreślają, iż w kształtowaniu się tego specyficznego nowoczesnego rozumienia religii kluczową rolę odegrały procesy zachodniej indywidualizacji powiązane z rozwojem kapitalizmu i państw narodowych, a także kolonializmu<sup>40</sup>. Na ten aspekt zwraca uwagę także Gil Anidjar, który sięgając do Michela Foucault, rysuje paralelę pomiędzy analizowanym przez francuskiego filozofa nowoczesnym pojęciem seksualności i religią. Jak pokazuje, obie są produktem

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

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

<sup>39</sup>» G. Anidjar, dz. cyt., s. 47.

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

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

Zarysowane powyżej ujęcie religii wykazuje szereg podobieństw do tego, jak we współczesnej literaturze poświęconej problemowi rasizmu i europejskim dyskursom rasologicznym ujmuje się „rasę”. Znaczna część tej literatury podkreśla nowoczesny rodowód pojęcia rasy, nie oznacza to jednak, że tworzący ją badacze są jednomyślni w swoich diagnozach dotyczących ostatecznych źródeł myślenia o ludziach w kategoriach rasowych. Wielu z nich (np. Bauman, Wallerstein, Balibar, Fredrickson, West, Goldberg, Myrdal, Cox) zgadza się jednak, iż rasizm jest niefortunnym produktem procesów kształtujących nowoczesne społeczeństwa, a także charakterystyczne dla nich formy wiedzy. Odrzucają oni tym samym rozumienie rasizmu jako zjawiska transhistorycznego i transkulturowego, które miałyby być przejawem uniwersalnej z antropologicznego punktu widzenia obawy czy niechęci wobec obcych i innych. Dla tego typu reakcji i postaw badacze ci rezerwują raczej pojęcia w rodzaju „ksenofobii” czy „heterofobii” i podkreślają ich strukturalną odmienność od nowoczesnego rasizmu. Niektórzy z nich, jak np. Cornel West, skupiają się na najogólniejszych strukturach pojęciowych organizujących nowoczesną wizję świata i pokazują, w jaki sposób kartezjanizm, rewolucja naukowa, osiemnasto- i dziewiętnastowieczna fascynacja antykiem i oświeceniowe narracje o postępie przyczyniły się do rozwoju dyskursów rasistowskich<sup>41</sup>. Inni autorzy koncentrują się przede wszystkim na czynnikach politycznych i ekonomicznych i pokazują, w jaki sposób rasistowskie definicje ludów pozaeuropejskich pozwalały legitymizować ich kolonialne podporządkowanie i ekonomiczną eksploatację. W tym kontekście Immanuel Wallerstein czy Loïc Wacquant mocno podkreślają, że to relacje zorganizowanego wyzysku ekonomicznego, kluczowe dla rozwoju systemu kapitalistycznego, poprzedzają powstanie dyskursu rasistowskiego<sup>42</sup> (przy czym nie dotyczy to tylko kontekstów kolonialnych, ale także relacji klasowych wewnątrz zachodnich społeczeństw<sup>43</sup>).

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

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

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

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

cechą definicyjną rasizmu (w przeciwieństwie do ksenofobii czy heterofobii) jest to, że staje się on ideologią i projektem społeczno-politycznym, często egzekwowanym przez państwo<sup>44</sup>. Swoistym paradoksem nowoczesnego rasizmu jest to, iż pojawia się on w kontekście rozwijających się idei emancypacji i egalitaryzmu, a także procesów, które w modernizujących się społeczeństwach europejskich spowodowały zwiększającą się mobilność społeczną i formalne równouprawnienie a także kruszenie się starych form kulturowych. Urasowienie rozmaitych grup społecznych poprzez esencjalizację i biologizację ich tożsamości było właśnie sposobem ustanawiania granic i hierarchii w świecie, w którym w coraz większym stopniu były one kwestionowane. Widać to wyraźnie w zrekonstruowanej przeze mnie powyżej ewolucji antysemityzmu, w której, do momentu kulminacji, jakim było powstanie nazistowskiego rasizmu antysemitckiego, ewolucji tej towarzyszyło swoiste zamykanie Żydów w coraz bardziej nienegocjowalnych kategoriach tożsamościowych. Zjawisko to można dostrzec również w przypadku wspomnianego wyżej urasowienia klas niższych, a także w sposobach społecznego kodowania różnicy płci, która od końca XVIII wieku zaczyna być konstruowana w coraz bardziej zesencjalizowanych kategoriach biologicznych, co w oczywisty sposób pozwalało na stabilizowanie hierarchii płci w świecie przenikniętym ideałami emancypacyjnymi<sup>45</sup>.

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

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

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

<sup>44</sup> Zob. Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*.

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

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

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

<sup>46</sup> » G. Anidjar, dz. cyt., s. 18.

<sup>47</sup> » T. Masuzawa, dz. cyt., s. 25.

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

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

Dla analiz śledzących pokrewieństwa i różnice między europejskimi dyskursami antysemitycznymi i antyislamskimi kluczowa jest zarówno historia „Semitów” jako kategorii łączącej Żydów i Arabów (a także – Żydów i mużułmanów), jak i jej ostateczny rozpad, który następuje w XX wieku. Jak mówi Kalmar, w wyniku tego rozpadu „Żydzi(żydzi) i mużułmanie mogą być dziś kochani i/lub nienawidzeni osobno”<sup>50</sup>. Złożone powody tej konceptualnej i tożsamościowej separacji<sup>51</sup>, wydającej się dziś oczywistością, wskazują na kolejne przesunięcie znaczeniowe w relacjach między kategoriami religii i rasy, religii i polityki, rasy i etniczności. Wyznaczają one także trend, z którym mamy do czynienia do dziś. Jest to trend, który nie tylko każe myśleć o Żydach(żydach) i mużułmanach w całkowicie rozdzielnym sposobie, ale który także bardzo poważnie utrudnia łączną analizę antysemityzmu i islamofobii. Co więcej, trend ten niemal całkowicie uniemożliwia myślenie o judaizmie, chrześcijaństwie i islamie w kategoriach wspólnoty łączącej religie „Abrahamowe”.

\* \* \*

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

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

<sup>50</sup> I.D. Kalmar, dz. cyt., s. 137.

<sup>51</sup> Ich omówienie wykracza poza ramy tego tekstu.

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

### **Monika Bobako**

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

---

### SUMMARY

#### **Race and religion. Trajectories of antisemitism and Islamophobia**

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



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

**Keywords:** race, religion, racism, antisemitism, Islamophobia

---

# TRZY FILMY, DWIE KSIĄŻKI, SIEDEM DEKAD: PROBLEM „UCHODZENIA ZA” U JOHNA STAHLA, DOUGLASA SIRKA I ROBERTA BENTONA

Joanna Hebda | Warszawa

---

## ABSTRAKT

Autorka analizuje w artykule trzy filmy oparte na dwóch powieściach: *Imitację życia* w reżyserii Johna Stahla z 1934 roku, *Zwierciadło życia* Douglasa Sirka z 1959 roku – będące adaptacjami *Imitation of Life* Fannie Hurst – oraz *Piętno* Roberta Bentona z 2003 roku, ekranizację książki Philipa Rotha pod tym samym tytułem, pod względem przedstawionych w nich bohaterów „uchodzących za”, czyli Afroamerykanów udających osoby białe oraz problemów związanych z tożsamością, rasą i więzami rodzinnymi wywołanymi przez ich decyzje. Różnica 70 lat jaka dzieli pierwszy i ostatni z omawianych filmów, pozwala przyjrzeć się dokładnie, jak zmienił się sposób przedstawiania problemu tożsamości rasowej i dyskryminacji ze względu na pochodzenie w kulturze amerykańskiej głównego nurtu.

**słowa kluczowe:** rasa, *passing*, Philip Roth, Fannie Hurst, film, *Imitacja życia*, *Zwierciadło życia*, *Piętno*

---

Pisanie o kwestiach rasowych w Stanach Zjednoczonych przysparza kłopotów wynikających chociażby z niezaistnienia w naszym (europejskim, polskim) obszarze kulturowym pewnych zjawisk i problemów

związanych z tak traumatyczną przeszłością, jaka charakteryzuje społeczność afroamerykańską w USA. Tamtejszy dyskurs rasowy, często w niezrozumiały dla nas sposób, nadwrażliwy jest na punkcie licznych słów, wyrażeń czy żartów: to, co dla nas może być absurdem, dla osób czarnoskórych za Atlantykiem staje się kluczowe w walce o ich miejsce w społecznej świadomości. Pisanie o tych problemach w języku polskim stwarza ponadto zawiłości leksykalne, spowodowane brakiem precyzyjnych pojęć lub tłumaczeń, dlatego też we wstępie przybliży kilka terminów niezbędnych dla zrozumienia omawianych filmów.

Pierwszym, najważniejszym pojęciem jest słowo *passing*, wyodrębnione z frazy *passing as*, oznaczającej „uchodzić za” – stąd, opisując Peolę, Sarę Jane i Colemana, będę mówić o postaciach „uchodzących za”. Fraza ta, stosowana w przypadku osoby z mniejszości (czy to rasowej, czy seksualnej, czy innej) oznacza kogoś, kto z racji swojego zewnętrznego wyglądu i zachowania może udawać przedstawiciela białej, heteroseksualnej, cisplciowej<sup>1</sup> większości. W przypadku osób z mniejszości rasowych i etnicznych „uchodzić za” mogą ludzie o jasnym odcieniu skóry i „europejskich” rysach twarzy. Innym pojęciem, jakiego używam, jest „nie-biały”, proste tłumaczenie słowa *nonwhite* oznaczającego osobę z którejkolwiek z mniejszości rasowych i etnicznych o kolorze skóry innym niż biały – a więc m.in. Latynosów, Azjatów, Afroamerykanów i Indian.

Do problemu „uchodzenia za” wśród społeczności afroamerykańskiej przyczyniły się dwa zjawiska: niewolnictwo i zasada „jednej kropli”<sup>2</sup>. W czasach niewolnictwa, biali posiadacze często gwałcili lub brali jako kochanki swoje pracownice, w efekcie płodząc z nimi dzieci o mieszanej rasie. Po kilku pokoleniach potomkowie z takich związków mieli bardzo jasną skórę i europejskie cechy wyglądu (np. działacz afroamerykański Booker T. Washington miał szare oczy i rude włosy; współczesnymi przykładami jasnoskórych dzieci z mieszanych związków są np. aktor Wentworth Miller i piosenkarka Mariah Carey<sup>3</sup>), ale wciąż traktowani byli jako czarnoskórzy i pozostawali niewolnikami, jak ich matki, choć często, zamiast pracować na polu, otrzymywali lepsze i bardziej szanowane zadania jako służba domowa<sup>4</sup>. Mogło się też zdarzyć, że nawet po wielu pokoleniach, ze związku dwojga czarnoskórych ludzi, z powodu genów białych przodków, rodziło się dziecko o bardzo jasnej cerze – na takiej rzadkiej historii bazuje np. fabuła *Piętna*. Zasada „jednej kropli”, obowiązująca przez lata zarówno w świadomości społecznej, jak i prawie amerykańskim ustanawiała natomiast, że osoba z najmniejszą choćby domieszką „czarnej krwi” jest uznawana za czarną i przez to poddawana wszelkim dyskryminującym praktykom dotyczącym społeczności

<sup>1</sup> Kristen Schilt i Laurel Westbrook definiują osobę cisplciową jako tę, której tożsamość płciowa zgadza się z płcią przypisaną przy porodzie i jej ciałem. Zob. K. Schilt, L. Westbrook, *Doing Gender, Doing Heteronormativity: „Gender Normals,” Transgender People, and the Social Maintenance of Heterosexuality*, „Gender & Society” 2009, vol. 23, nr 4, s. 461.

<sup>2</sup> Jeśli w rodzinie danej osoby był choć jeden nie-biały przodek, nawet jeśli było to wiele pokoleń wstecz, osoba ta była uznawana za nie-białą.

<sup>3</sup> Oboje pochodzący od afroamerykańskiego ojca i białej matki.

<sup>4</sup> M. Thaggert, *Divided Images: Black Female Spectatorship and John Stahl’s Imitation of Life*, „African American Review” 1998, vol. 32, nr 3, s. 489.

afroamerykańskiej<sup>5</sup>, eliminując jakąkolwiek dyskusję na temat tożsamości rasowej w kraju tak etnicznie wymieszanym jak Stany Zjednoczone. Mimo to, jak pisze F. James Davis, niewiele osób o jasnej karnacji zdecydowało się na „uchodzenie za”, ponieważ wiązało się z tym odcięcie od swojego środowiska rodzinnego i grupy społecznej (i potępienie z ich strony) oraz wejście w „biały” świat, któremu trudno było zaufać<sup>6</sup>.

W latach segregacji rasowej i nietolerancji wobec każdego z ciemniejszym odcieniem skóry (włączając w to Włochów, Latynosów i Żydów), osoby pochodzące z tych grup, ale mające jaśniejszą cerę, stawiały przed trudnym wyborem: czy mieć łatwiejsze życie, udając kogoś innego, czy może solidaryzować się ze swoją społecznością i cierpieć tak samo, jak oni? Problem ten przez lata nie był poruszany w literaturze czy filmie, a nawet teraz podejmuje go niewielu twórców, choć jak w soczewce pozwala on skupić wiele kwestii związanych z tożsamością rasową w USA. W tej pracy analizować będę trzy filmy będące ekranizacjami dwóch książek, które szczegółowo przedstawiają osoby „uchodzące za” i ich dylematy. Co więcej, to jedyne dwa utwory literackie, które doczekały się swoich filmowych wersji w kinie głównego nurtu (i to dość istotnych, zważywszy na nazwiska reżyserów i odtwórczyni głównych ról). *Imitation of Life* Fannie Hurst na ekran przenoszone było dwa razy: w 1934 przez Johna M. Stahla (polski tytuł: *Imitacja życia*) i w 1959 przez Douglasa Sirka (polski tytuł: *Zwierciadło życia*). Porównanie tych dwóch adaptacji wykaże, jakie stereotypy na temat rasy zmieniły się lub zupełnie zniknęły w przeciągu 25 lat, a jakie przetrwały. Dopełnieniem stanie się analiza *Piętna* (tytuł oryginalny: *The Human Stain*), filmu Roberta Bentona z 2003 roku, opartego na motywach wydanej trzy lata wcześniej powieści Philipa Rotha pod tym samym tytułem, ukazującej problemy rasowe z o wiele późniejszej perspektywy, lata po aktywności Martina Luthera Kinga i Malcolma X, w okresie politycznej poprawności dominującej w życiu publicznym w Stanach Zjednoczonych. Należy jednak mieć na uwadze, że filmy te wciąż traktują problem „uchodzenia za” i inne kwestie rasowe w dość powierzchowny sposób, rzadko z perspektywy osoby „uchodzącej za” i praktycznie uniemożliwiają widzowi zrozumienie motywacji bohaterów. Zapewne przyczynia się do tego fakt, iż twórcami zarówno książek, jak i ich ekranizacji były osoby białe, a więc pochyłające się nad obcym im zagadnieniem – nawet autorzy literackich pierwowzorów, oboje pochodzenia żydowskiego, należą do mniejszości etnicznej, która bardzo szybko zasymilowała się z białym społeczeństwem amerykańskim.

## Dwie *Imitacje życia*: lata 1934 i 1959

Wydana w 1933 roku, obecnie zapomniana, powieść *Imitation of Life* Fannie Hurst (uważana już przez ówczesnych odbiorców za literaturę popularną niezbyt wysokich lotów)<sup>7</sup> to osadzona w pierwszej dekadzie

<sup>5</sup> F.J. Davis, *Who is Black? One Nation's Definition*, [www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/jefferson/mixed/onedrop.html](http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/jefferson/mixed/onedrop.html) (1.04.2014).

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> A. Sennwald, *Imitation of Life (1934). The Screen Version of Fannie Hurst's „Imitation of Life”, at the Roxy – „College Rhythm”, „The New York Times” 24 listopada 1934.*

XX wieku historia Bei, młodej wdowy posiadającej małą córkę o imieniu Jessie, zajmującej się sprzedażą obnośną syropu klonowego, która zatrudnia jako pomoc czarnoskórą Delilah i przyjmuje ją pod swój dach razem z Peolą, jej jasnoskórą latoroślą. Wkrótce główna bohaterka dostrzega, że przepis na gofry jej pracownicy może przynieść jej zysk i otwiera restaurację, która przez lata rozrasta się w krajową sieć. Sukces ten przyćmiewają jednak problemy kobiet z córkami, przede wszystkim z Peolą, która w swoim jasnym odcieniu skóry widzi szansę na lepsze życie i decyduje się na „uchodzenie za” białą.

Film *Stahla*, który okazał się kasowym sukcesem<sup>8</sup>, mimo iż uczynił afroamerykańskie postaci mniej stereotypowymi niż w książce<sup>9</sup> i był, jak na tamte czasy, moralnie odważny (poruszał tematy związane z problemami rasowymi w czasach silnej segregacji), wciąż używa wyraźnie schematycznych wizerunków osób czarnoskórych. W szczególności dotyczy to konwencji „mateczki”<sup>10</sup> lub „ciotki Jemima’y”<sup>11</sup>, reprezentowanej przez Delilah. Postać ta bazuje na wyobrażeniu dobrotliwej, czarnoskórej kobiety, jakie można było wówczas odnaleźć zarówno na opakowaniach, jak i w reklamach produktów domowych: niemalże otyłej, niezbyt inteligentnej, niewykształconej, ale świetnej kucharki, służącej i niani, mówiącej z ciężkim, południowym akcentem. Delilah, nie rozumiejąc wkładu, jaki wnosi w biznes Bei, oddaje pracodawczyni swój, strzeżony od lat, rodzinny przepis „w prezencie” i prosi ją jedynie o odłożenie pieniędzy z udziałów (zaledwie dwadzieścia procent) na jej pogrzeb. Religijność Delilah (choć dostrzec ją możemy prawie wyłącznie w scenie pogrzebu, kiedy tak widzowie, jak i postacie filmowe dowiadują się po raz pierwszy, że kobieta była ważną i aktywną członkinią Kościoła) to także cecha stereotypowo przypisywana osobom ze społeczności afroamerykańskiej. Co więcej, jej jasnoskóra córka, Peola, z jej pragnieniem bycia respektowaną, a więc w jej rozumieniu – białą, jest ukazana jako próżna, niewdzięczna postać, która nie zna swojego miejsca w społeczeństwie. Scena, w której Peola kłóci się z Jessie, ponieważ ta druga nazwała ją „czarną”, jest tego znakomitym przykładem: Peola i Bea uznają to określenie za obraźliwe, traktując „bycie czarnym” jako coś złego. Jessie natomiast nie widzi niczego negatywnego w takim określeniu rasy koleżanki, a Delilah tłumaczy, że Jessie nie musi za nic przeproszać, ponieważ jej córka musi „nauczyć się to znosić”: powinna zaakceptować swoją rasę, a nie jej zaprzeczać. W latach późniejszych, gdy Peola dorasta, staje się bezlitosna: gdy Delilah odwiedza restaurację, w której pracuje jej córka, dziewczyna udaje, że jej nie zna; następnie prosi ją, by o niej zapomniała i wyprowadza się z domu, co w konsekwencji doprowadza do śmierci jej starej matki. Widząc smutek Delilah i jej chorobę, widz czuje niechęć do córki marnotrawnej. Peola rehabilituje się jednak, przybywając na pogrzeb matki rozhisteryzowana i godząc się później na karierę wymyśloną dla niej przez zmarłą: wyjeżdża na Południe do college’u dla nauczycieli, zajmując właściwe dla siebie (w latach 30.) miejsce w społeczeństwie.

<sup>8</sup>» Tamże.

<sup>9</sup>» M. Thaggert, dz. cyt., s. 483.

<sup>10</sup>» Ang. *mammy* – obraźliwe określenie na czarną służącą na południu USA.

<sup>11</sup>» M. Thaggert, dz. cyt., s. 485.

W adaptacji z 1959 roku, która odniosła sukces finansowy i frekwencyjny (pomimo braku przychylnych głosów ze strony krytyków)<sup>12</sup>, Sirk zmienił wiele w stosunku do literackiego pierwowzoru i pierwszej ekranizacji: wszystkie protagonistki noszą inne imiona, a główna bohaterka Lora, zamiast prowadzenia restauracji, zajmuje się aktorstwem. Co więcej, odpowiedniczka Delillah, Annie, jest mniej stereotypowa od pierwowzoru: to wciąż dobra kucharka, służąca i niania, ale także inteligentna, szczupła, ubrana w prostą, ale modną sukienkę<sup>13</sup>, mówiąca bez akcentu kobieta. W czasie, gdy Lora szuka zatrudnienia, pracuje do późna w teatrze, czy chodzi na przyjęcia, na których poznaje osoby mogące pomóc jej w karierze, Annie zajmuje się domem i opiekuje jej córką, Susie. Robi to przede wszystkim ze względów ekonomicznych, a nie, jak Delillah, z niewolniczego przywiązania<sup>14</sup>. Córka Afroamerykanki, Sarah Jane, zaprzecza swojemu pochodzeniu od wczesnego dzieciństwa: podczas pierwszego wieczoru w mieszkaniu Lory Susie daje jej czarnoskórą lalkę, ta jednak nie chce jej przyjąć, a potem ją wyrzuca. Sirk pokazuje szerzej problemy dziewczyny niż Stahl robił to w przypadku Peoli: w jego filmie na przykład, Sarah Jane zakochuje się w białym chłopcu i ukrywa przed nim swoją rasę, obawiając się jego reakcji. Gdy dziewczyna dorasta, również podejmuje pracę w klubie tylko dla białych i, podobnie jak Peola, udaje, że nie zna swojej matki, gdy ta pojawia się w miejscu jej zatrudnienia. Niemniej, gdy Sarah Jane ucieka z domu i Annie ją odnajduje, widzimy cierpienie i rozdarcie dziewczyny spowodowane smutkiem, jaki sprowadza na swoją rodzicielkę. Reakcja matki także różni się od reakcji Delillah: jest spokojna i rozumie wybór córki, choć się z nim nie zgadza. Gdy Sarah Jane prosi ją, by udawała, że nie są rodziną, błyskawicznie zaczyna odgrywać przed przyjaciółką dziewczyny jej nianię. Podczas pogrzebu Sarah Jane histeryzuje tak samo jak Peola, ale twórca nie daje widzowi ani jednej wskazówki, co dzieje się z nią później. Film zamyka scena pogrzebu, zostawiając losy pozostałych postaci otwartym. Fakt, że całe dzieło kończy się wraz ze śmiercią Annie również czyni ją o wiele ważniejszą postacią niż w adaptacji z 1934 roku.

Po tym, jak Sarah Jane udaje czarną kobietę z Południa przed gośćmi Lory, ta pyta ją, czy ktokolwiek w jej domu traktował ją inaczej z powodu koloru jej skóry. „Nie, ale...” – odpowiada Sarah Jane, lecz jej głos ginie pod krzykiem gospodyni przyjęcia. Wkrótce dowiadujemy się jednak, co to „ale” mogło oznaczać: dziewczyna zostaje pobita, gdy jej chłopak odkrywa jej rasę. Annie i Lora nie rozumieją tego, że za drzwiami ich pięknego domu jest inny, okrutny świat i że jedyną rzeczą, jakiej pragnie Sarah Jane jest normalne – a więc „białe” – życie. W ekranizacji Stahla podziały rasowe są bardziej wyraziste, ale ograniczają się jedynie do kręgu czterech głównych bohaterek. Peola nie chce pieniędzy zarobionych przez matkę z udziałów w firmie, która używa stereotypowego wizerunku czarnej „mateczki” na pudełkach i ogromnym neonie – chce szacunku i życia, w którym nie jest gorsza od nikogo, skoro jest uznawana za taką nawet w posiadłości wybudowanej za pieniądze z przepisu jej matki: Delillah i Peola mieszkają

<sup>12</sup>» A. Pitrus, *Dotykając lustra. Melodramaty Douglasa Sirk’a*, Kraków: Rabid, 2006, s. 44.

<sup>13</sup>» M. Thaggert, dz. cyt., s. 488.

<sup>14</sup>» Tamże.

ponizej głównej części domu, podczas gdy Bea i Jessie mieszkają nad nią. Ponadto Afroamerykanki nie pojawiają się na przyjęciach Bei, oglądają je tylko z ogrodu. W filmie Sirka natomiast wszystkie kobiety mieszkają na górze, ale miejsce Annie jest w kuchni, a rolą Sary Jane jest pomaganie matce przy obsługiwaniu przyjęć Lory. Poza tym bunt Sary Jane jest nie tylko kwestią tożsamości rasowej, ale i seksualności – Annie jest postacią aseksualną, o mężu wspomina tylko raz, bierze też aktywny udział w życiu swojego kościoła, nie posiada partnera, podczas gdy Lora romansuje ze Steve'em. Sarah Jane zaś lubi tańczyć i spotykać się z mężczyznami, zaczyna pracować w klubach nocnych nie dlatego, że potrzebuje pieniędzy, ale dlatego, że jej się to podoba. Jest szczęśliwa występując w Harry's Club i w Moulin Rouge. By pracować w show biznesie, wybiera ścieżkę, której Lora mimo wszystko starała się unikać: używa swojego ciała, dobrego wyglądu i seksualności. Ważny jest także fakt, że Sarah Jane, wybierając zawód, idzie w ślady głównej bohaterki. Lora jest lepiej znana ze swojego piękna niż talentu<sup>15</sup>, a jej karierę zbudowała występując w komediach, a więc dostarcza raczej nieskomplikowanej rozrywki. Sarah Jane natomiast jest tancerką kabaretową, a zatem w swojej pracy, bazując na dobrym wyglądzie, również zapewnia ludziom przyjemność w prosty sposób. Wydaje się, że dziewczyna chce być blondwłosą, niebieskooką Lorą.

## Piętno imitacji: 2003 rok

Narratorem *Piętna*, różnie przyjętej<sup>16</sup>, trzeciej części tzw. „trylogii amerykańskiej” Philipa Rotha jest Nathan Zuckerman, swoiste *alter ego* autora. Powieść ta opowiada historię jego sąsiada, Colemana Silka, dziekana w wymyślonym na potrzeby utworu Athena College. Silk, oskarżony o rasizm, zostaje usunięty z uczelni; wkrótce potem umiera jego żona, a on wiąże się z młodszą od siebie kobietą, Faunią. Z biegiem czasu Nathan stopniowo odkrywa, że jego sąsiad jest tak naprawdę Afroamerykaninem, który z racji swojej jasnej karnacji od młodości uchodzi za Żyda.

W filmie Roberta Bentona, powstałym ponad czterdzieści lat po dziele Sirka, zaprezentowano nam inne spojrzenie na bardzo podobną historię. Jego bohater na początku nie chce uchodzić za białą osobę: sugeruje mu to jego trener boksu, dając do zrozumienia, że w ten sposób młody sportowiec osiągnie więcej. Dodatkowo jego rodzina nie jest wzorem domowego szczęścia, co ułatwia Colemanowi późniejszą decyzję o jej opuszczeniu: ojciec, nadmiernie surowy, pcha chłopaka w kierunku zawodu, którego ten nie chce wykonywać. Nikt spośród krewnych, wliczając w to matkę, poza niezbyt zaangażowanymi próbami brata, nie broni prawa młodego mężczyzny do własnego wyboru. Ojciec Colemana w pewnym sensie robi to samo co Delilah i Bea: próbuje zmusić swojego syna do podjęcia się czegoś, czego ten zupełnie nie chce, do zajęcia miejsca w społeczeństwie, na które się nie godzi, oznaczającego poddanie się

<sup>15</sup>» Tamże.

<sup>16</sup>» B.A. Kaplan, *Reading Race and the Conundrums of Reconciliation in Philip Roth's The Human Stain*, [w:] J.L. Halio, B. Siegel (red.), *Turning Up the Flame: Philip Roth's Later Novels*, Newark: University of Delaware Press, 2005, s. 176.

i brak walki o lepsze życie. Jednak w przeciwieństwie do Peoli, Coleman po śmierci swojego ojca czuje się wolny, a jego żal jest niewielki: sam mówi, że przecież nie znał go zbyt dobrze, a podczas sceny kolacji widzimy, że zimny chów rodziciela pozbawił ich obojga jakichkolwiek uczuć czy poczucia rodzinnego powiązania („Gdybym był twoim ojcem. . .” mówi nestor, rozczarowany tym, że Coleman jest bokserem, niewzruszony rozpacz syna, gdy ten słyszy te słowa). Jest mężczyzną, a więc, w przeciwieństwie do bohaterki filmu Stahla, posiada on wciąż pewną przewagę związaną z możliwością decydowania w kwestii własnego losu<sup>17</sup>. W rozmowie z Zuckermanem, siostra Silka mówi, że wszyscy mężczyźni w jej rodzinie byli bardzo stanowczy: kobiety miały niewiele do powiedzenia, nawet jeśli dotyczyło to prawa matki do kontaktu z synem. Wypowiedź ta nie dziwi, zważywszy na to, iż taki rozkład ról w rodzinie amerykańskiej w latach 30. był standardem. Nie ujrzymy tego w filmie Stahla, w którym wszystkie główne bohaterki to kobiety.

Coleman decyduje się jednak na „uchodzenie za” nie całkowicie białego, ale Żyda, przedstawiciela innej grupy etnicznej dyskryminowanej w tamtym okresie. Zamiast być jednym z pierwszych czarnoskórych profesorów kultury antycznej, zostaje jednym z pierwszych profesorów kultury antycznej pochodzenia żydowskiego<sup>18</sup>. Nie jest powiedziane, dlaczego Coleman wybiera bycie Żydem, odpowiedź musimy znaleźć w powieści: Philip Roth, dokonując takiego wyboru dla swojego bohatera, podkreśla płynność etniczną amerykańskiej tożsamości<sup>19</sup>. Niestety, ekranizacja książki amerykańskiego autora wypada błado w porównaniu z zamysłem literackiego pierwowzoru, pomijając wiele jego niuansów, mimo iż ten miał pozytywny oddźwięk w nie-białych społecznościach<sup>20</sup>.

Warto też dodać, że postać matki Colemana różni się znacząco od Delilah i Annie. Sama przecież zaczyna rozumieć, że jej syn chce się wyrzec swojego dziedzictwa, wypytując go spokojnie o problemy związane z faktem, że żeni się z białą kobietą. Zamiast hysterii Delilah czy łez Annie, jesteśmy świadkami jej stoicyzmu, a nawet chłodu, w reakcji na tę nowinę i pragmatycznych pytań dotyczących jej przyszłych wnuków. To Coleman płacze pierwszy, a ona odmawia mu kontaktu fizycznego, wskazując, że skoro on nie chce być jej dzieckiem, ona nie chce być jego matką. Nie widzimy także prób odkupienia ze strony Colemana: po tym jak jego brat Walter odwiedza go i zabrania mu kontaktów z rodzicielką, nie widzimy go z nikim z jego rodziny.

Punktem zwrotnym filmu jest to, że Coleman, tuż przed emeryturą, zostaje oskarżony o rasizm z powodu wygłoszonej przez niego uwagi (wyjętej z kontekstu). Gdyby ktokolwiek wiedział o jego

---

<sup>17</sup>» Oboje żyli w czasach, w których społeczeństwo amerykańskie oparte było o model patriarchy.

<sup>18</sup>» Warto dodać, że w rolę młodego Colemana wcielił się wspomniany już Wentworth Miller, jasnoskóry syn mieszanego rasowo małżeństwa.

<sup>19</sup>» C. Constantinescu, *Shame and Identity in Philip Roth's The Human Stain*, [www.academia.edu/6239571/Shame\\_and\\_Identity\\_in\\_Philip\\_Roths\\_The\\_Human\\_Stain](http://www.academia.edu/6239571/Shame_and_Identity_in_Philip_Roths_The_Human_Stain) (5.04.2014).

<sup>20</sup>» S. Holleran, *Interview: Robert Benton on 'The Human Stain'*, [www.boxofficemojo.com/features/?id=1260&p=htm](http://www.boxofficemojo.com/features/?id=1260&p=htm) (5.04.2014).



prawdziwym pochodzeniu, mógłby oczyścić się z zarzutów w jednej chwili. Nie robi tego jednak, tracąc wszystko na co pracował i przyczyniając się do śmierci swojej żony. Nie widzimy śladu żalu czy smutku ze strony Colemana spowodowanych tymi zdarzeniami; ponadto oskarża on władze szkoły o śmierć Iris. Jedyną osobą, której wyjawia to, że jest Afroamerykaninem, jest Faunia, jego niespodziewana, późna miłość, która także ma za sobą ciężką przeszłość.

## Peola, Sarah Jane i Coleman: problem z trzecim wymiarem

We wszystkich wymienionych filmach, wliczając w to *Piętno*, ciężka sytuacja życiowa osób czarnych jest jasno przedstawiona (choć w filmie Bentona mogła ona zostać pominięta ze względu na jej oczywistość dla widza z początku XXI wieku), co ukazuje „uchodzących za” bohaterów jako okrutnych i samolubnych w swoim odrzuceniu dziedzictwa i rodziny. Najbardziej brutalną sceną nienawiści rasowej jest ta w *Zwierciadle życia*, w której Sarah Jane zostaje pobita przez swojego chłopaka za bycie czarnoskórą. W tej sytuacji Annie przerzuca winę na córkę: gdyby nie kłamała, nie doświadczyłaby przemocy. Według bell hooks, cytowanej przez Miriam Thaggert, Peola była bohaterką, z którą identyfikowali się afroame-rykańscy widzowie, ponieważ ucieleśniała pragnienia wielu afroamerykańskich kobiet<sup>21</sup>. Dla białej publiczności natomiast obydwie „uchodzące za” dziewczyny były tymi, które sprzeciwiały się ustalonemu porządkowi i powinny zostać ukarane za swoje zachowanie<sup>22</sup>. Sarah Jane i Peola są kilkakrotnie poniżane za „uchodzenie za”, zazwyczaj gdy są nakrywane na udawaniu przez własne matki, z punktem kulminacyjnym w postaci rzucania się w histerii na trumny Delilah i Annie, winiąc siebie za ich śmierć (a nikt dookoła temu nie zaprzecza). Porządek jest przywrócony. Coleman natomiast nie zostaje zdefiniowany przy pomocy takiej sceny żalu – co prawda jego matka nazywa go podczas ich ostatniej rozmowy mordercą, ale nie umiera zaraz po odrzuceniu przez syna. Jego wybór nie jest do końca tylko jego, w przeciwieństwie do Peoli nie spędza całych dni przed lustrem, marząc o byciu białym. Jest mu to doradzone jako sposób na osiągnięcie lepszej pozycji w sporcie, potem robi to, by wyruszyć na wojnę; scena w której musi wybrać rasę w kwestionariuszu jest pierwszym momentem, kiedy definitywnie zaczyna „uchodzić za”, to chwila, w której ostatecznie decyduje o swoim przyszłym losie. Po powrocie z frontu chce wyjawić prawdę o swojej rasie dziewczynie, z którą wzajemnie darzą się uczuciem, ale jej odrzucenie po kolacji z jego matką uświadamia mu bolesną prawdę: musi odtrącić wszelkie powiązania ze swoją rodziną, by żyć życiem, które wybrał. W latach 40. w USA wciąż obowiązywał prawny zakaz zawierania mieszanych

<sup>21</sup>» M. Thaggert, dz. cyt., s. 487, 489. Odbiór adaptacji Stahla przez społeczność afroamerykańską znacząco się różnił między poszczególnymi częściami Stanów Zjednoczonych. Zob. M.H. Bernstein, D.F. White, *Imitation of Life in Segregated Atlanta: its Promotion, Distribution and Reception*, „Film History: An International Journal” 2007, vol. 19, nr 2, s. 152–178.

<sup>22</sup>» Pomimo dogłębnej analizy kontekstów filmów Sirka, w swojej monografii Andrzej Pitrus pomija zupełnie kwestie odbioru *Zwierciadła życia* przez nie-białe społeczności. Brak zwrócenia uwagi przez badacza na tę perspektywę uważam za symptomatyczny.

małżeństw (uchylono go dopiero w 1967 roku), a związki osób dwóch ras były tematem tabu<sup>23</sup>. W tym sensie, *Piętno* jest bardziej wierne w przedstawianiu prawdy o postrzeganiu rasy w Ameryce: w *Imitacji życia* i *Zwierciadle życia* presja na „bycie białym” wynika tylko z próżności i rozpieszczenia bohaterki, a nie z postaw społecznych, ambicji, czy jakiegokolwiek praktycznego problemu w życiu codziennym.

We wszystkich analizowanych filmach rodziny są niezbędne do zrozumienia charakteru osób „uchodzących za”. W każdym z nich matki są wdowami, choć w *Piętnie* Coleman traci ojca dopiero w wieku osiemnastu lat, kiedy musi wybrać drogę dorosłego życia. W adaptacjach *Imitation of Life* postać ojca nie istnieje. Delilah, o czym pisałam wcześniej, jest typową „mateczką”, nadopiekuńczą wobec córki, wielokrotnie wydającą ją przy próbach „uchodzenia za”, co złości Peole, jak możemy zauważyć w scenie, w której kobieta przynosi dziewczynce do szkoły płaszcz przeciwdeszczowy. Delilah nie rozumie dylematów przed którymi stoi Peola, a jedyną radą, jaką jest w stanie dać tej młodej, rozdartej, zbuntowanej dziewczynie jest ta, by cierpliwie czekała, aż sprawy się ułożą. Kiedy w końcu młoda kobieta decyduje się na inną drogę i na odrzucenie matki, Delilah wpada w histerię i odmawia spełnienia jej prośby o zapomnienie o niej. Ta prosta kobieta z Południa do ostatniej chwili wierzy, że jej miłość i troska wystarczą, by uszczęśliwić jej córkę. Niestety, tak się nie staje. Załamanie nerwowe doprowadza Delilah do śmierci. W wersji Sirka sytuacja między Sarą Jane i Annie jest inna. Tu matka kocha córkę z większą świadomością i zrozumieniem dla jej ciężkiej sytuacji. W jednej z rozmów z Lorą Annie pyta: „Jak wytłumaczyć dziecku, że urodziło się po to, by cierpieć?”. Także postawa Sary Jane wobec matki jest mniej buntownicza i bardziej kochająca. Ich więź jest głębsza, ale wciąż nie daje dziewczynie wszystkiego, czego pragnie. Kiedy Annie odnajduje ją w Los Angeles i spotyka po raz ostatni, w przeciwieństwie do Delilah, godzi się na udawanie, że nie jest z nią spokrewniona. To spotkanie jest emocjonalnie ciężkie dla obu kobiet, ale o wiele spokojniejsze od tego w *Imitacji życia*. Co więcej, już wcześniej pojawiają się wzmianki o tym, że Annie nie czuje się najlepiej, wskazując na jakąś poważną, dłuższą chorobę, tylko pogłębioną przez wyjazd Sary Jane. Pani Silk z *Piętna* jest najspokojniejsza i najmądrzejsza z nich wszystkich. Nie wygłasza przed Colemanem wykładu o rasowej dumie i konieczności uczenia się „znoszenia tego”, wyznaje nawet, że nigdy nie myślała o nim przez pryzmat koloru skóry, ale przez pryzmat tego, co osiągnął. W obu ich długich rozmowach, po śmierci ojca i w momencie, gdy Coleman oznajmia matce, że zamierza się ożenić, pani Silk jest spokojną, wręcz chłodną, niewykształconą, ale mądrą kobietą. Opowiada o bólu jaki czuje, wywołanym decyzją syna bez emocji w głosie czy wyrazie twarzy. Kiedy mówi Colemanowi „jesteś biały jak śnieg, a myślisz jak niewolnik”, wypowiada prawdopodobnie najgłębsze, najbardziej prawdziwe słowa o decyzjach całej trójki: Peoli, Sary Jane i Colemana. Ponadto chłód panujący w rodzinie Silków tłumaczy późniejszą, pozbawioną wątpliwości czy żalu, postawę Colemana wobec swoich wyborów życiowych.

---

<sup>23</sup> » *After 40 Years, Interracial Marriage Flourishing*, [www.nbcnews.com/id/18090277/ns/us\\_news-life/t/after-years-interracial-marriage-flourishing/#.VJcEOsALG](http://www.nbcnews.com/id/18090277/ns/us_news-life/t/after-years-interracial-marriage-flourishing/#.VJcEOsALG) (15.04.2014).

Rasowe „uchodzenie za” było opisywane w książkach takich autorów jak Philip Roth, czy Fannie Flagg (*Witaj na świecie, maleńka*), w filmach o tym problemie występowały gwiazdy takiego kalibru jak Lana Turner (*Zwierciadło życia*), Claudette Colbert (*Imitacja życia*) czy Anthony Hopkins (*Piętno*), a reżyserowali je tak znani filmowcy jak Douglas Sirk i Robert Benton. Wciąż jednak zagadnienie to, tak ciekawe ze względu na rasowo-etniczną tożsamość Stanów Zjednoczonych, wydaje się słabo eksplorowane i przedstawiane w niezbyt satysfakcjonujący, schematyczny sposób, najczęściej z moralizatorskiego punktu widzenia dumy rasowej i zdrady własnej społeczności (choć akurat Rotha trudno o moralizatorstwo podejrzewać, dlatego też jego powieściowy Coleman Silk wydaje się portretem najpełniejszym), co może wskazywać na wciąż skrywające się w kulturze amerykańskiej sztywne podziały rasowe i stereotypy. Temat ten, jak pisze Peter Rainer, zdaje się domeną przeszłości, ale przecież nie musi tak być<sup>24</sup>, skoro kwestie tożsamości etniczno-rasowej są wciąż tematem wrażliwym zarówno dla społeczeństwa amerykańskiego, jak i dla międzynarodowej opinii publicznej. Dość powiedzieć, że byliśmy tego świadkami niedawno, podczas triumfalnego przemarszu *Zniewolonego* (2013) Steve’a McQueena przez ekrany i gale nagród filmowych, kiedy to dyskusja wokół problematyki niewolnictwa i poprawności politycznej była daleka od bycia nudną i wyważoną.

## Joanna Hebda

Anglistka i kulturoznawczyni, doktorantka Interdyscyplinarnych Studiów Doktoranckich Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie. W swojej pracy naukowej interesuje się popkulturą (w szczególności komiksem, filmem i serialami) i wpływem przemian społecznych na nią, problematyką reprezentacji mniejszości rasowych i seksualnych oraz krytyką feministyczną.

---

### SUMMARY

#### Three movies, two books, seven decades: “passing as” in the works of John Stahl, Douglas Sirk and Robert Benton

This article analyses three movies based on two novels: two adaptations of Fannie Hurst’s *Imitation of Life* by John Stahl (1934) and Douglas Sirk (1959), as well as Robert Benton’s *The Human Stain* (2003), a realisation of Philip Roth’s book. The analysis is conducted through the lenses of the characters “passing as” – Afro-Americans pretending to be white and their troubles with identity, race, and family ties provoked by the protagonists’ decisions. The seventy-year span between the first movie and the last

---

<sup>24</sup> P. Rainer, *Identity Crisis*, [http://nymag.com/nymetro/movies/reviews/n\\_9417/](http://nymag.com/nymetro/movies/reviews/n_9417/) (10.04.2014).

one gives a deep insight into the changes in the representation of race and discrimination in the mainstream American culture.

**Keywords:** race, passing, Philip Roth, Fannie Hurst, movie, *Imitation of Life*, *The Human Stain*

---