

# 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 ciemnienia. 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 pradiadka, 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, pomijając 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 nowożytniej 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 bładą, 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 rozwiądzłej 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 utilitaryzmu 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 Strzdała

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

---