



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca  
Colombia

Wade, Peter

Raza y naturaleza humana

Tabula Rasa, núm. 14, enero-junio, 2011, pp. 205-226

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39622094009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## RAZA Y NATURALEZA HUMANA

### HUMAN NATURE AND RACE

### RAÇA E NATUREZA HUMANA

PETER WADE<sup>1</sup>

University of Manchester, UK

peter.wade@manchester.ac.uk

Recibido: 10 de agosto de 2010

Aceptado: 09 de noviembre de 2010

*Resumen:*

La mayoría de los académicos sostienen que «la raza» no tiene relación con la naturaleza humana. Una minoría asevera que la tiene. Yo creo que «la raza» es una categoría cultural que puede convertirse en parte materializada de la experiencia humana. Dicha materialización ayuda a explicar la idea de la raza.

*Palabras claves:* materialización, raza, identidad racial, racismo

*Abstract:*

Most scholars argue that “race” has no relation to human nature. A minority contend that it does. I argue that “race” is a cultural category which can become an embodied part of the human experience. This embodiment helps account for the power of the idea of race.

*Key words:* embodiment, race, racial identity, racism

*Resumo:*

A maioria dos acadêmicos defende que a «raça» não tem relação com a natureza humana. Uma minoria garante que tem, efetivamente, uma relação. Acredito que «raça» é uma categoria cultural que pode converter-se em parte materializada da experiência humana. Essa materialização ajuda a explicar a idéia da raça.

*Palavras chaves:* Materialização, raça, identidade racial, racismo.

<sup>1</sup> PhD en Antropología Social en la Universidad de Cambridge, profesor de antropología social en la Universidad de Manchester.



L'AMOUR N'EST PAS UNE ARME BLANCHE  
Fotografía de Johanna Orduz

### La raza como «construcción social»

En julio de 1984, una reina de belleza de nombre Vanessa Williams renunció a su título como Miss América cuando la revista *Penthouse* publicó unas fotos de ella desnuda. Esto causó cierta consternación en Norte y Sur América, pero no, me atrevería a decir, por las mismas razones precisamente. La gente de ambas regiones se mostró alarmada sin duda porque la perla de la feminidad estadounidense hubiera estado involucrada con una publicación como *Penthouse*. Algo típico en los EE.UU., sin embargo, fue la consternación por el hecho de que Miss Estados Unidos, una mujer negra, fuera mostrada haciendo pareja con una persona blanca. El incidente, según lo expresó un periodista, puso «al descubierto las neurosis del país» sobre las relaciones sexuales entre negros y blancos. Incluso se mencionó la palabra «mestizaje», pese a que su pareja era otra mujer (*The Guardian*, 24 de julio, 1984).

A un latinoamericano le habría parecido absurda dicha alarma. Ello no se debe a la ausencia de discriminación racial y prejuicios, como nos lo haría creer el popular mito de una «democracia racial» latinoamericana, ni porque las relaciones sexuales entre blancos y negros estén siempre libres de estigma en la región. Más bien porque, a los ojos de los latinoamericanos, Vanessa Williams ni remotamente habría sido clasificable como «negra». Tenía la piel de color aceituna y cabello largo y ondulado. Solo en sus rasgos faciales podían los latinoamericanos detectar un indicio de su ascendencia africana.

Esta es una buena muestra de lo que hace tiempo afirman la mayoría de los científicos sociales: que las «razas» son construcciones sociales. Una «raza» no es definible en términos biológicos; es producto de procesos sociales. Una persona con determinada biología puede identificarse, en términos raciales, en formas muy diferentes, dependiendo del contexto social e histórico en el que viva. En los Estados Unidos, hay una diferencia relativamente clara entre «negro» y «blanco». Por tradición, según lo que se ha denominado la «norma de la única gota», las personas con «una gota» de «sangre» africana en las venas son clasificables como negras. De hecho, la situación fue históricamente más compleja de lo que este simple dualismo indica, y lo sigue siendo, pero será suficiente para los fines de este contraste ilustrativo. En Latinoamérica, ciertamente existe la categoría «negro» (a menudo llamado «negro» en español y «negro» o «preto» en portugués), pero por lo general solo se les asigna a personas de ascendencia africana muy evidente. Diferentes términos que denotan la mezcla se usan para la mayoría de personas que caen en la categoría intermedia de quienes suelen considerarse negros, blancos o indígenas. Este contraste entre EE.UU. y Latinoamérica tiene raíz en complejos procesos históricos ligados a las formas distintas en que fueron colonizados estos

<sup>2</sup> Para mayores detalles sobre este contraste entre los EE.UU. y Latinoamérica y la naturaleza de las identificaciones raciales en cada región, véase Ferreira da Silva (1998), Marx (1998), Skidmore (1972, 1993), Toplin (1981), Wade (1993).

territorios por ingleses e ibéricos. El contraste demuestra que las identidades raciales son construcciones surgidas a lo largo del tiempo, configuradas por fuerzas sociales<sup>2</sup>.

Otro ejemplo respalda este planteamiento. En Sudáfrica, durante el *apartheid*, se clasificaban las personas en una de cuatro categorías raciales que definían muchos de sus derechos sociales y legales. Si un hombre era clasificado por las autoridades como «Negro» (africano) y pensaba que era «de color» (de origen mestizo negro-blanco), podía llevar su caso a un tribunal en el que se analizarían no solo su apariencia y ancestro, sino también su residencia, comportamiento y reputación pública para establecer la clasificación «correcta». De este modo, una persona podía cambiar de identidad racial en su vida —y a decir verdad, en ocasiones más de una vez.

Hermanas nacidas de los mismos padres podían terminar en diferentes categorías (véase Watson, 1970; véase también Marx, 1998). Sin embargo, si las razas son fenómenos socialmente definidos, existe aún, en muchos círculos —incluyendo algunos científicos— una arraigada creencia de que la raza tiene ciertas raíces importantes en la naturaleza humana, más allá de los aspectos superficiales del color de la piel y la textura del cabello. Mi propósito en este artículo es ayudar a explicar el poder de la creencia de que raza es un aspecto real e importante de la naturaleza humana, independientemente de las teorías deterministas sobre la raza. Considero esto como una contribución al resurgimiento reciente del interés en el problema de la raza entre los antropólogos (F. Harrison, 1998; Mukhopadhyay y Moses, 1997; véase también Wade, 2002). En lo que sigue, esbozaré en primer lugar tres teorías sobre el tipo de importancia que podría decirse tiene la raza. A continuación, analizaré estas teorías en mayor detalle, antes de proceder a plantear algunas teorías propias sobre la relación entre la raza y la naturaleza humana.

### Tres teorías sobre el significado de la raza

La primera teoría tiene que ver con la variación genética humana. Es claro que los seres humanos varían su constitución biológica en algunas formas muy evidentes. La pregunta es si dicha variación puede clasificarse en un número discreto de categorías definidas, llamadas «razas», cada una de las cuales tiene una serie de características comunes, como el color de la piel, el tipo de cabello, el grupo sanguíneo o aspectos de la constitución genética. Si así fuera, el concepto de raza sería útil para hablar sobre las variaciones en la naturaleza humana. De hecho, ese es precisamente el significado de raza que predominó en los círculos populares y científicos occidentales a lo largo del siglo XIX y durante buena parte del siglo XX. No se concebían las razas como «construcciones sociales», sino que se les atribuía su origen a la biología humana. Hoy en día, algunas personas siguen usando el término desde esta perspectiva biológica. Existen científicos que creen que la «raza» sigue siendo útil como concepto analítico para describir la diversidad genética humana. Lieberman y Reynolds (1996:158) hallaron en una encuesta de 1985 que el 70% de los biólogos especializados en etología y el 50% de los antropólogos biológicos creían que las razas biológicas existían en la especie humana (véase también Entine, 2001).

La segunda teoría, más controvertida, sostiene que la variación superficial de la apariencia externa tiene correlación con otras características humanas. El color de la piel tiene una fuerte influencia de los genes heredados por el individuo; la pregunta es si esos mismos genes, o alguna parte correlacionada del complemento genético, ejerce también una influencia significativa en habilidades cognitivas como «la inteligencia» o quizás en habilidades como la fuerza o la velocidad. Esta segunda teoría le cayó como anillo al dedo a la primera y también predominó en el siglo XIX y en buena parte del siglo XX. Una «raza» podía definirse no solo en términos de aspectos de la biología como el color de la piel y los rasgos faciales, sino también en términos de las características morales e intelectuales. Hoy en día, algunos psicólogos aún creen que la «raza» es una entidad biológica real que tiene relación con la inteligencia, una teoría que analizo de manera sucinta más adelante. Es esta segunda teoría sobre la raza la que ha suscitado un acaloradísimo debate en las ciencias sociales, ya que repercute en la creencia liberal fundamental de que todos los humanos nacen iguales; o, por lo menos, que aunque pueda haber una buena cantidad de variaciones en términos de las capacidades intelectuales de las personas, dicha variación no se divide sistemáticamente entre clases, tipos o subseries geográficas de humanos. El argumento, sobre la mayor importancia de la variación individual más que grupal, es un puntal capital en la crítica a esta teoría sobre la raza y ha sido esgrimida por biólogos y antropólogos biológicos durante décadas (Brown y Armelagos, 2001).

Una variación un tanto menos alarmante en esta segunda teoría es la propuesta de que existen otros rasgos humanos de base genética importante, como la predisposición a ciertas enfermedades o habilidades físicas específicas, como la potencia en carrera de velocidad o la capacidad de correr largas distancias — si bien aún no existe consenso sobre la importancia de la influencia genética en estos rasgos—. El argumento entonces señala que dichos rasgos tienen una correlación importante con algo que puede ser útil llamar «raza» (Entine, 2001; Satel, 2001). Entine (2001), por ejemplo, sostiene que si aceptamos que los africanos y sus descendientes en la diáspora africana tienen una predisposición genética a contraer anemia de células falciformes, entonces por qué no podemos aceptar también que el éxito de los corredores de fondo de África oriental y de los levantadores de pesas eurasiáticos puede explicarse también en parte por la genética (para una crítica de esto, véase Kohn, 1995).

La tercera teoría sobre la raza sostiene que, sea cual sea la variación genética humana existente, no puede describirse de manera útil en términos de raza y que la raza es una idea, sin relevancia biológica en el potencial humana. Su condición como idea, sin embargo, no denigra de su enorme importancia social. Aun cuando la raza no tenga ninguna base biológica en la naturaleza humana, las personas están claramente preparadas para discriminar a otros que definan como

racionalmente diferentes. Los EE.UU., Suráfrica y la Alemania nazi son la evidencia más fehaciente de esto en el siglo XX. Para justificar su discriminación en tales casos, los racistas suelen apelar, sea en público o en privado, a doctrinas sobre la determinación genética del potencial humano. Esta tercera teoría se basa en la idea actualmente aceptada de que «las razas» son construcciones sociales, pero reconoce que eso no evita que la raza sea una noción muy importante y a menudo profundamente arraigada que afecta en formas sustanciales el comportamiento de la gente y sus oportunidades. Examinemos en mayor detalle estos tres argumentos sobre la relevancia social de la raza.

### Las «razas» como entidades biológicas que influyen en el potencial humano

La primera teoría —que la variación física humana puede dividirse en términos útiles en cosas llamadas «razas»— es la más fácil de refutar. En el siglo XIX y comienzos del XX, había la concepción ampliamente difundida entre científicos e intelectuales de que los seres humanos podían dividirse en un pequeño número de razas más o menos mutuamente excluyentes. Además, según estas doctrinas del llamado racismo científico, cada raza no solo se veía diferente, sino que también tenía una naturaleza esencial diferente que determinaba en gran medida el potencial moral e intelectual de sus integrantes. En pos de este interés, los científicos invirtieron carreras completas midiendo cráneos para definir tales razas y demostrar que la raza blanca o caucásica tenía el cerebro más grande, y por ende el mejor.

Desde comienzos del siglo XX, algunos científicos comenzaron a mostrar que era en realidad imposible dividir a los humanos de esta manera. Rasgos como el tamaño de la cabeza podían cambiar en una generación, por factores más relacionados con la dieta que con la herencia<sup>3</sup>. No podía aislarse un conjunto de características biológicas que permitiera demarcar siquiera límites razonablemente convenientes entre los humanos. La evolución humana también ha sido una historia de migraciones y entremezclamiento constante entre poblaciones,

<sup>3</sup> En la segunda década del siglo XX, Franz Boas llevó a cabo estudios en inmigrantes a los EE.UU., que concluyeron que las formas de la cabeza podían cambiar con el tiempo, sin que hubiera un cambio en los factores hereditarios (Boas, 1912; reimpresso en Boas, 1966: 61-75).

<sup>4</sup> Para una discusión sobre la desaparición del racismo científico, véase Barkan (1992). Véase Montagu (1942, 1964) para ataques detallados sobre el concepto de raza como entidad biológica. Véase Brown y Armelagos, (2001) para una revisión reciente de la evidencia sobre la validez de la raza como dispositivo de organización de la diversidad genética humana.

desdibujando linderos biológicos y creando «genoclinas» o distribuciones gradualmente variables de material genético. Si muchos antropólogos biológicos siguen hablando hoy en día en términos de razas biológicas, lo más probable es que sea una burda —y a mi parecer errónea— abreviación para la forma como varían algunos aspectos de la apariencia humana sobre la superficie de la tierra<sup>4</sup>.

Durante el mismo periodo, también se atacaba la segunda teoría sobre la raza: la idea de que las diferencias en la apariencia tenían correlación con funciones básicas morales y mentales. Esto, sin embargo, ha sido un argumento mucho más difícil de refutar y persiste en la actualidad, principalmente en controversias sobre la raza y el CI, en el que «hereditarios», como Arthur Jensen, Hans Eysenck, J. Phillippe Rushton y más recientemente Richard Herrnstein y Charles Murray se alinean contra los «ambientalistas», como Stephen J. Gould, James Flynn, Leon

<sup>5</sup> Véase Eysenck (1971), Flynn (1980), Gould (1981), Herrnstein y Murray (1994), Jensen (1969), Lewontin et al. (1984), Mogdil y Mogdil (1986, 1987), Rushton (1985), Weizman et al. (1996). Véase también el suplemento especial de *Cultural Anthropology*, "The eternal triangle: race, class and IQ. Reviews on The Bell Curve: intelligence and class structure in American life", vol. 37: S143-S181, 1996.

Kamin y Steven Rose<sup>5</sup>. Cabe anotar que, por fuera del mundo académico, una encuesta realizada en 1990 en los Estados Unidos mostró que el 53% de los no negros creían que los estadounidenses negros eran menos inteligentes que los blancos, aunque la encuesta no preguntaba si creían que la

diferencia estaba determinada por la genética (Kohn, 1995:115).

Es un debate complejo, hartó polémico y repleto de puntos y contrapuntos estadísticos que no pueden resumirse de manera sencilla aquí. Baste decir que, si bien los negros en los Estados Unidos tienen rutinariamente puntajes inferiores que los blancos en las pruebas de CI (en unos 10 a 15 puntos en una escala en la que la mayoría de la gente tiene entre 85 y 140), y aunque muchos científicos aceptan que parte de la inteligencia se hereda, eso no quiere decir que los negros sean menos inteligentes que los blancos de manera innata: la diferencia en los puntajes de CI podría también tener su raíz en influencias ambientales así como genéticas. La sola persistencia de un diferencial de puntaje entre negros y blancos no es evidencia de una causa innata para esa diferencia. Además, la diferencia negro-blanco está disminuyendo en los Estados Unidos y es mucho menos evidente en el Reino Unido, lo que nuevamente sugiere influencias ambientales. Además, el «CI» mismo es una elaboración vaga y difícil. Por regla general, los puntajes de CI suben gradualmente con el tiempo en cualquier lugar, algunas veces al parecer en relación con una mejor dieta y condiciones sociales, en otras ocasiones no es evidente en relación con nada. Entre 1972 y 1982, los holandeses de 18 años obtuvieron en promedio un incremento de 9 puntos en CI por razones difíciles de descifrar. Si el CI es algo tan variable, es difícil imaginar que esté estructurado en los genes (Jones, 1997:197-9). Hoy en día, la mayoría de autoridades científicas rechazan una conexión entre la raza y el CI, tal como lo hacen las obras de referencia populares (por ejemplo, Encarta de Microsoft, y la Enciclopedia Británica). El hecho es que, genéticamente, los humanos tienen más semejanzas que diferencias.

La variación sobre la segunda teoría, que enlaza enfermedades y ciertos rasgos físicos (o rasgos físicos que se asume que tienen base genética) con la raza, también es un área difícil de investigación y debate. Es evidente que la evolución



ha difundido material genético alrededor del globo en formas desiguales. Aunque hay amplios resultados en el sentido de que los humanos son 99,9% iguales, parece que el 0,1% de variabilidad restante puede generar diferencias importantes. Se acepta que algunos rasgos con una evidente base genética, como la anemia de células falciformes, intolerancia a la lactosa y baja tolerancia al alcohol, tienen cierta distribución geográfica global. El problema surge cuando esos rasgos —y otros por los cuales la base genética puede ser menos clara, como la potencia de sprint o la capacidad de correr largas distancias— están ligados a algo llamado «raza». Bien puede ser que la anemia de células falciformes sea más común entre los africanos, pero eso no quiere decir que todos los africanos estén más predispuestos a ella y puede ser también que otros no africanos puedan verse afectados por ella (Tapper, 1999). E incluso si fuera el caso que la mayoría de velocistas sean negros y que tendieran a tener un alto porcentaje de fibras musculares de rápida contracción energéticamente eficientes, un rasgo con base genética y que se dice común entre los africanos occidentales (Entine, 2001), ¿qué nos dice esto, en términos biológicos, sobre la «raza»? No todos los negros son africanos occidentales. Difícilmente puede decirse que los africanos occidentales constituyan una «raza». No es claro si la tendencia es común a todos los africanos occidentales (aun si esta fuera una categoría evidente en primer lugar, en especial dada una historia de migraciones hacia dentro y hacia fuera). En resumen, aunque es en verdad interesante saber sobre las ventajas de base genética para ciertos deportes, y sobre las distribuciones de frecuencia de la base genética para tales ventajas, eso no nos dice nada sobre la biología de la «raza».

### **La persistencia de la idea de la raza: historia y política**

Pese a la debilidad de las pretensiones sobre la localización de la fuerza de la raza en la naturaleza humana, la tercera teoría sobre la raza sostiene, la idea de la raza sigue teniendo dominio social en las imaginaciones de la gente. Es una manera tremendamente sólida de pensar la diferencia humana, en parte porque apela a ideas sobre la naturaleza humana. Parece afincar la diferencia en las esencias naturales transmitidas entre generaciones, esencias que por lo general se hacen visibles en el cuerpo y que también se cree que inciden en el carácter y el comportamiento de la gente. La tercera teoría sobre la relevancia de la raza afirma que la raza se ha engastado profundamente en las formas de pensamiento occidentales —y en algunas no occidentales— principalmente debido a procesos históricos<sup>6</sup>. Es necesario señalar que, en esta amplia aproximación teórica, hay una buena dosis de variedad y desacuerdo (véase Hirschfeld, 1996). Algunos académicos consideran que el pensamiento racial propiamente dicho surgió en el siglo XVIII (Smedley, 1998); otros rastrean el concepto aún más atrás (Banton, 1987; Goldberg, 1993).

<sup>6</sup> Este tema está ampliamente documentado. Algunos textos útiles incluyen Malik (1996), Miles (1989), Smedley (1993).

Se concuerda por lo general, sin embargo, que el término «raza» surgió en varios idiomas europeos justo en el momento en que los pueblos europeos encontraban personas en otros continentes y, por lo general, los sometían a alguna forma de dominación. La raza y el pensamiento racial están íntimamente conectados con el colonialismo y el imperialismo. Han sido continuamente utilizados para justificar y explicar la explotación y la desigualdad. Aunque la noción de raza precedió el tráfico transatlántico de esclavos, dicho tráfico y las instituciones esclavistas asociadas en el continente americano y El Caribe ayudaron a consolidar la idea. Pero la idea de raza no estuvo ligada únicamente a la esclavitud. De hecho, cuando la esclavitud comenzó a desmontarse, la noción de raza cobró aún más fuerza, lo cual contribuyó a justificar la opresión de los no blancos por parte de las potencias coloniales europeas en toda América, África, Asia y Australia. En suma, la estrecha relación entre las ideas de raza y desigualdad social hace parte de la razón por la cual, en esta perspectiva, la raza persiste como una forma de pensamiento sobre ciertos tipos de diferencia humana.

La dominación colonial casi ha terminado en su mayor parte, al menos en términos del mantenimiento de colonias imperiales bajo dominio directo de los países europeos. Pero, según esta tercera perspectiva, las ideas sobre la raza siguen no obstante estrechamente ligadas a patrones de desigualdad social, causando discriminación y exclusión en muchos contextos diferentes. En la Europa actual, se ha dicho que las ideas sobre la raza están ligadas a nociones de la nación. Las identidades nacionales de países como Gran Bretaña, Francia y Alemania se han construido en torno al supuesto a menudo velado de que los británicos, franceses y alemanes son fundamentalmente blancos y que los ciudadanos no blancos de estos países en algún modo no son verdaderos ciudadanos y no merecen el mismo tratamiento de los ciudadanos blancos —e incluso que los inmigrantes blancos<sup>7</sup>.

Varios pensadores sostienen que la idea de raza es escurridiza, pues cambia como

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, Gilroy (1987), quien muestra cómo la identidad nacional británica se basa en supuestos de blanquitud. Wetherell y Potter (1992) hacen una fundamentación similar para Nueva Zelanda, donde, por supuesto, los maories están lejos de ser inmigrantes postcoloniales, puesto que eran los habitantes originales. Solomos (1989) y Reeves (1983) se ocupan de la racialización de la inmigración a Gran Bretaña, con lo cual se considera la inmigración de la posguerra un problema relacionado con minorías no blancas, mientras que los inmigrantes blancos, que en realidad superan en número a los no blancos, no son considerados amenaza. Appelbaum *et al.* (2003) analizan la intersección de las ideologías de raza y nación en Latinoamérica.

un camaleón con su contexto histórico, pero no desaparece (por ejemplo, Goldberg, 1993). Por ejemplo, la «raza», como se concibe en la Ley británica de relaciones raciales (1976) es muy distinta de la «raza» como se concebía en 1900: la Ley de 1976 no hace mención de la biología y usa la noción de raza para combatir el racismo, en lugar de catalogar la variación humana; deroga la discriminación no por medio de la raza, sino además mediante la etnicidad y la nacionalidad. Esto refleja

una tendencia reciente, que varios teóricos señalan, para que un discurso de «raza» se sumerge en, o incluso que sea reemplazado por un discurso de «etnicidad»; hablar de «cultura» reemplaza así el hablar de «biología».

Diferentes observadores han señalado que las diferencias entre la gente de Gran Bretaña y en otros lugares pueden llamarse étnicas o culturales antes que raciales o biológicas<sup>8</sup>. En mi opinión, en realidad queda por demostrar que este viraje es

<sup>8</sup> Véase Anthias y Yuval-Davis (1992:11), Goldberg (1993:72), F. Harrison (1998: 613) y Stolcke (1995) sobre el racismo cultural. Barker (1981) y Gilroy (1987) se ocupan de los giros hacia formas culturalistas de racismo en Gran Bretaña, mientras que Wetherell y Potter (1992) lo hace para Nueva Zelanda.

un patrón general, en oposición a algo confinado al dominio público donde suelen evitarse las referencias explícitas a la raza en los supuestos intereses de lo políticamente correcto (véase Wade, 2002: Cap. 5). Mi corazonada es que muchas personas en realidad siguen

pensando sobre la raza en términos de diferencias físicas y biológicas (como la «sangre»), aun cuando esté lejos de ser claro cómo conciben exactamente tales diferencias. En cualquier caso, aunque la palabra «raza» pueda escucharse ahora con menos frecuencia en círculos públicos, lejos de eliminarse la noción de raza, nada más y nada menos se ha ampliado. Aun pueden verse las diferencias entre las personas como físicas y culturales, y cada esfera actúa como señal para la otra. Se piensa que las diferentes apariencias indican diferentes culturas y que diferentes culturas parecen sugerir diferentes naturalezas. Wieviorka (1997:142) afirma que el racismo cultural sigue implicando cierta referencia al reino de «la naturaleza, la biología, la herencia genética o la sangre». (Y, si mi palpito es correcto, la presencia permanente de los supuestos tácitos sobre la «sangre» no haría más que reforzar este entrecruzamiento).

En el tercer enfoque a la relevancia de la relevancia de la raza, la persistencia de la idea de raza se considera también relacionada con su uso en las luchas políticas antirracistas y en la política identitaria. En los EE.UU. de la posguerra, la negritud se convirtió en una idea cada vez más pública y activa en torno a la cual organizarse políticamente en una lucha por los derechos civiles. La idea de que «lo negro es bello» y que los estadounidenses negros podrían aspirar a algo llamado «poder negro» no sólo permitió redefinir el significado de la negritud en los Estados Unidos, con repercusiones por todo el globo, sino que también mantuvo viva la noción de que los negros en los Estados Unidos tienen algo en común, que la raza —aun entendida como construcción social— tiene un importante significado político y social. En Gran Bretaña, ha crecido la importancia de la raza como categoría política desde la Segunda Guerra Mundial y sigue siendo un referente importante en los discursos de ciudadanía, multiculturalismo y derechos humanos. Esas luchas antirracistas y de política identitaria han sido, como era de esperarse, blanco de críticas que, entre otros, apuntan a que tales luchas puedan terminar reificando y

perpetuando las categorías raciales (por ejemplo, Gilroy, 2000). En suma, para los teóricos del tercer enfoque, la raza mantiene su poder por las razones aquí citadas, pese al hecho de que no tiene relevancia biológica real.

### ¿Es «natural» pensar en términos raciales?

La durabilidad de la idea de raza ha conducido a algunos teóricos hasta una teoría híbrida que, aunque conserva algo del argumento básico de la tercera aproximación a la raza, reintroduce elementos importantes que se derivan de la primera teoría. Esta teoría híbrida indica que los humanos están predispuestos por naturaleza a pensar «racionalmente». El argumento es que la evolución nos ha dotado con un cerebro que tiende a percibir la diferencia física y a hacer suposiciones sobre las naturalezas esenciales de las personas. Desde esta perspectiva, la «raza humana» desarrolló el pensamiento racial por la selección natural, que hizo que la gente favoreciera a quienes se veían similares a ellos pues la similar apariencia denota algunos genes compartidos. De aquí que la discriminación a favor de personas con una apariencia similar a la propia es una manera de aumentar la «aptitud inclusiva», es decir, de incrementar la diseminación del material genético propio (véase Van den Berghe, 1979). He aquí otro intento de fundamentar la raza en la naturaleza, esta vez bajo el supuesto de que todos los humanos constituyen una «raza» y por ende comparten cierta esencia básica —en este caso, la tendencia a dividir las personas en «razas naturales». No se pretende que las «razas» existan como unidades biológicas reales, pero sí que existe una tendencia biológica real a ver los humanos como divididos en «razas».

Esto me parece fundamentalmente erróneo. Funciona sobre el supuesto de que las diferencias físicas que los occidentales llaman raciales —que por lo general se basan en el color de la piel, la textura del cabello y la forma del rostro— han sido universalmente las diferencias más importantes que las personas notan y sobre las que suelen pensar a otros. Pero, por ejemplo, antes de los primeros encuentros modernos de los europeos con otros continentes, se consideraba la oscuridad de la piel como un rasgo indicador de virilidad masculina (Frost, 1990). Se notaba y se hablaba sobre el color de la piel, pero no como una forma de pensamiento sobre la diferencia física o territorial que ha construido el argumento evolucionista. Estas formas de pensamiento específicamente raciales surgieron sin lugar a dudas del siglo XIV hacia delante.

Un sofisticado ejemplo de este intento de recimentar la raza en la naturaleza humana es obra de Lawrence Hirschfeld (1996)<sup>9</sup>. Sostiene él que hay un proceso básico de

<sup>9</sup> Véase también Hirschfeld (1997), que hace parte de una sección especial de *Ethos*, 25(1), 1997, que incluye diversas críticas a las ideas de Hirschfeld y una respuesta suya a aquéllas.

la cognición humana que es específico de la manera como las personas piensan sobre otros humanos. Este proceso cognitivo se basa en el supuesto de

que los «humanos pueden dividirse en tipos duraderos según agrupaciones muy correlacionadas de propiedades de base natural» (1996:38). El supuesto de que los humanos se dividen en tipos naturales, cada uno con sus características naturales, es lo que Hirschfeld llama el concepto de raza. Este supuesto cognitivo básico se manifiesta en formas específicas y muy variables, que Hirschfeld llama modos de pensamiento racial. Ejemplos de pensamiento racial incluyen las reconocidas teorías europeas sobre las diferencias entre negros y blancos en el Nuevo Mundo, pero también sobre la discriminación inglesa contra los irlandeses y los patrones del antisemitismo. Estas variadas formas de pensamiento racial se basan en un concepto de raza que categoriza las personas en términos de diferencias naturales asumidas. En respuesta a diferentes críticas, Hirschfeld (1997: 74-5) recalca que «la raza no es una categoría mental natural». Es solo que «la raza tiene en sí misma —en su núcleo psicológico— una potencia naturalizadora y esencializadora» que significa que los humanos, con su predisposición innata a crear categorías naturales, tienden a usar la raza. Esto, sin embargo, parece indicar que la «raza» es una entidad independiente, separada de la mente humana, pero que le es atractiva.

Hirschfeld (1996) intenta demostrar su tesis con datos tomados de experimentos con niños que muestran que incluso los preescolares conceden más importancia a características «raciales» como el color de la piel que a otros rasgos observables (como los atavíos de la profesión) en términos de prominencia, transmisibilidad a la prole e influencia en el comportamiento.

Según Hirschfeld, esto demuestra que una tendencia a clasificar las personas en «tipos naturales» es innata en los humanos. Infortunadamente, todos los datos de Hirschfeld proceden de los EE.UU., con excepción de un experimento con niños franceses. Eso desacredita seriamente su teoría, pues podrían explicarse sus hallazgos con igual solidez afirmando que aun los niños muy pequeños pueden detectar las categorías sociales importantes de la sociedad en la que viven —y tanto los EE.UU. como Francia, aunque diferentes en términos de estructuras e ideologías raciales, tienen con seguridad divisiones raciales muy evidentes. Es interesante la demostración que hace Hirschfeld sobre la dificultad de los niños pequeños en situar a otros niños individuales en una categoría racial determinada. Es decir, la apariencia física de otros niños no es suficiente para permitir que un niño los clasifique racialmente. Para Hirschfeld, esto indica que los niños tienen una predisposición cognitiva hacia estos tipos de categorías naturales de seres humanos, aun cuando no puedan poner a los individuos en ellos. Pero eso no se entiende necesariamente. Podría afirmarse con igual fundamento que los niños detectan las categorías básicas de su entorno social y posteriormente aprenden a inscribir personas individuales en ellas —una habilidad que, después de todo, requiere algo de práctica y puede también eludir a los adultos, en especial si no están acostumbrados a un contexto social determinado.

Yo rechazaría, en consecuencia, la idea de que la persistencia y el poder de las ideas de raza se derivan de cierta tendencia natural a «pensar racialmente».

### ¿Es la biología completamente irrelevante? La noción de *corporeización*

Si la durabilidad de la idea de raza está arraigada en la política y la economía, entonces la biología de la raza es, en sí, irrelevante. Por supuesto, yo, junto con muchos otros, rechazaría los argumentos (a) de que hay cosas como las razas biológicas; (b) que hay características biológicas innatas ligadas a la identidad racial que influyen en el potencial de desarrollo de una persona; y (c) que los humanos tienen una predisposición biológica o cognitiva a ver y pensar racialmente.

Sin embargo no estoy seguro de que esto agote el debate sobre la raza y la naturaleza humana. Si la identidad racial se marca en el cuerpo y debe manifestarse en nuestra naturaleza humana —vivir en cuerpos— entonces la raza debe, en cierto modo, tener relación con nuestra naturaleza. Esto puede parecer un paso peligrosamente regresivo. Mi punto, sin embargo, es ver la naturaleza humana no como algo preformado y determinado, sino como algo que es maleable y emergente por sí mismo (véase Wade, 2002). Esto tiene más bien poco que ver con la genética, pero tiene que ver con la biología. La unión de la «raza» con la «biología» es casi un tabú en muchos círculos sociales científicos en la actualidad, pero, sugeriría, esto se debe principalmente a que se asume que la biología equivale únicamente a la genética —y una especie más determinista de genética en ese punto. Kandel (1998) señala que los científicos sociales a menudo creen erróneamente que los biólogos piensan que los procesos biológicos están estrictamente determinados por los genes, pero recientes nociones biológicas de la genética están muy alejadas de las ideas más deterministas sobre la acción de los genes que caracterizó las teorías de comienzos del siglo XX (Keller, 1995). Y pese al hecho de que «en la biología contemporánea el centro lo asume el discurso genético» (Gilbert, 1995), la biología, por supuesto, abarca todo el organismo en relación con sus alrededores, una relación que incluye procesos de desarrollo orgánico<sup>10</sup>. Entender esto podría ayudarnos a comprender la persistente fuerza social e imaginativa de la idea de raza.

Tenemos que abrir la mente a una esfera de la biología que tiene que ver con el desarrollo del organismo en sus alrededores, incluyendo su contexto social, más que con determinismos genéticos, o incluso interacciones genéticas (aunque no deben ignorarse estas, trato de mostrar algo diferente). Pienso en términos de lo que Goodman y Leatherman (1998: 25) llaman una «nueva antropología biocultural» que trata de mediar entre los estudios biológicos y culturales, que analiza la manera como los procesos orgánicos humanos interactúan con los procesos sociales y que se opone firmemente al tipo de pensamiento reduccionista y determinista característico de la sociobiología y la psicología evolucionista.

<sup>10</sup> Véase Ingold (1990) y Hinde (1991) para una discusión del alcance de la biología.

Mukhopadhyay y Moses (1997:526) convocan también a un intento de reconciliar «la cultura y la biología insertando la biología en la sociedad y la cultura». Ingold (2000:391) va aún más lejos, al subvertir las divisiones clásicas entre cultura y biología argumentando que «las diferencias que llamamos culturales son en realidad biológicas», porque el organismo, en toda su complejidad física y mental, se desarrolla en un contexto cultural y es modelado por el mismo contexto cultural que ayuda a constituir.

En esencia, mi argumento es que las realidades sociales de la raza se incorporan al cuerpo en continuo cambio y desarrollo, considerado como entidad biocultural. Esta materialización de la raza nos permite entender el imperecedero poder de la raza como idea y a comprender porqué se piensa la raza en formas naturalizadoras. Parte de la razón subyacente a la naturalización es claramente porque la gente considera que significantes raciales esenciales son heredables (aunque no en formas rígidamente predecibles), pero yo creo que las maneras como la raza se hace parte del cuerpo vivido y observado son también cruciales para entender los aspectos naturalizadores del pensamiento racializado.

En algunas formas, mi argumento recuerda el de Boas que, en los primeros años del siglo XX, sostuvo que entre los inmigrantes a los EE.UU., las formas de la cabeza podían cambiar con el tiempo, sin que cambiaran en la descendencia (Boas, 1912; reimpresso en Boas, 1966:61-75). A él le interesaba cuestionar todo el concepto de «tipo racial», como lo estaban usando la ciencia racial y eugénica de la época, mostrando que no existían esos tipos presuntamente estables y permanentes y que características que se decían centrales para definir tipos raciales, como la forma y el tamaño de la cabeza, eran flexibles y variables en periodos de tiempo bastante cortos.

Pero aunque Boas estaba empezando a desacreditar toda la noción de raza biológica (como se concebía en las primera y segunda teorías sobre la raza, que se mencionaron más arriba), mi interés es argumentar que al menos parte del perdurable poder de la idea de raza se debe a la manera como se incorporaron las realidades sociales de la raza al ente en cambio y desarrollo continuo, que se considera una entidad biocultural. La idea de que los cuerpos son maleables es la misma, pero la significancia teórica que se le da a dicha maleabilidad es más bien diferente.

La idea de la corporeización de los procesos sociales no es nueva. Por largo tiempo se ha considerado el cuerpo como un producto de regímenes discursivos, aunque diferentes pensadores objetan que la materialidad del cuerpo se pierde a menudo en las aproximaciones foucaultianas al discurso (Butler, 1993; Shilling, 1993; Turner, 1994). Me inclino por el abordaje de Shilling (1993:114), quien sostiene que el cuerpo es un proyecto inconcluso, construido por y que construye relaciones sociales. También me guió por la observación de Butler de que la

performatividad es un «modo discursivo mediante el cual establecen efectos ontológicos» (citado en Gilroy, 1995:17), puesto que me parece que esto integra bastante bien lo discursivo y lo material.

Pese a la extensa literatura sobre materialización y desempeño, es más bien poca la exploración sobre temas de raza y materialización y creo que esta es un área de investigación interesante y prolífica<sup>11</sup>. Algunos ejemplos del tipo

<sup>11</sup> Véanse las breves anotaciones de Shilling sobre el color de la piel como capital físico (Shilling, 1993:148). Véase Alcoff (1999), Fanon (1986) y Johnson (1993) para algunas exploraciones fenomenológicas de la experiencia vivida de la negritud. Véase Martin (1989) para algo de material sobre cómo los hombres y las mujeres de raza negra en los Estados Unidos experimentaron el proceso de alumbramiento en el hospital.

de aproximación que tengo en mente ayudarán aquí. Un estudio realizado en los Estados Unidos abordó el tema de porqué tantos jugadores profesionales de basquetbol son negros. Un argumento dice que, dado que los hombres negros son discriminados en el mercado laboral

más general, optan por el deporte. Sin embargo, ese estudio analizó la manera como negros y blancos crecen con el baloncesto. Los hombres negros tendían a jugar en canchas de baloncesto atiborradas de barrios marginados, donde la competencia por el espacio era encarnizada y se seleccionaban ciertas habilidades —dribleado, lanzamientos bajo presión, etc.—. La excelencia en esas habilidades se recompensaba con más tiempo de juego en la cancha, lo que creaba un ciclo de refuerzo. Los blancos solían jugar con mayor frecuencia en canchas donde el principal problema era reunir un equipo completo. Podían desarrollar habilidades individualmente, pero a menudo por fuera del entorno normal del juego. Por tal razón había una tendencia para negros y blancos a desarrollar realmente diferentes cuerpos: las habilidades que tenían eran aprendidas, pero también se habían arraigado en sus circuitos neuronales como técnicas corporales (L. Harrison, 1995). El punto es que los negros en este ejemplo no son buenos jugadores de baloncesto «por naturaleza», si por «naturaleza» nos referimos una serie de predisposiciones genéticas.

Pero, en tales circunstancias, tienen buenas posibilidades de convertirse en buenos jugadores de baloncesto —una posibilidad en la que también influyen, por supuesto, muchos otros factores— en una forma que está implantada en sus cuerpos como habilidad inconsciente, como una «segunda naturaleza»<sup>12</sup>. Tales habilidades pueden implantarse en otros cuerpos no negros, pero el contexto

<sup>12</sup> Véase Wade (2002: 118-19) para una discusión sobre la idea de «segunda naturaleza».

social hace más probable que sean los negros cuyos cuerpos las adquieran. Las habilidades son duraderas, pero

no necesariamente permanentes. El proceso en acción aquí es un proceso biológico, en cuanto atañe al desarrollo del cuerpo (incluyendo el cerebro), pero no es un proceso genético y, por supuesto, las características adquiridas por estos



deportistas no pueden transmitirse genéticamente<sup>13</sup>. El efecto social de este proceso

<sup>13</sup> El cerebro también cambia su estructura según el estímulo ambiental. El neurobiólogo Eric Kandel afirma que la experiencia social puede alterar la expresión génica y la estructura anatómica del cerebro (Kandel, 1998).

biocultural es que es muy fácil pensar en términos naturalizadoras sobre el eslabón entre la negritud y la habilidad deportiva. La idea de raza es reforzada por y refuerza el proceso mediante el

cual las realidades sociales de la experiencia deportiva se incrustan en el cuerpo.

Otro ejemplo proviene de Suramérica, de Los Andes. Aquí, existen potentes, aunque variables, diferenciaciones entre los «indios» y los «mestizos» (personas de linaje mezclado). La indigenidad la indican una serie de marcadores sociales en interacción: la apariencia – en términos de fisonomía y vestido —idioma, lugar de residencia, ocupación, etcétera. Un indicador particular es andar descalzo. Un mestizo —o alguien que desee parecerlo— nunca irá descalzo y cualquiera que lo haga estará propenso a ser llamado indio (Orlove, 1998). Como lo sabrá cualquiera que lo haya intentado, andar descalzo no es sencillo si uno se aventura más allá del césped o la playa; puede causarse graves daños en los pies. Quienes tienen el hábito de andar descalzos desarrollan un pie que es físicamente muy diferente de quienes suelen usar zapatos: es un pie extendido, nudoso y con la planta gruesa y dura. Por tal razón uno de los indicadores de la indigenidad deviene realmente parte física del cuerpo —biológica sin duda, pero no genética—. La identidad racial se materializa. Weismantel le ha dado seguimiento a este enfoque de raza en su trabajo reciente en los Andes. Sostiene la investigadora que es «en las interacciones entre los cuerpos y las sustancias que dichos cuerpos ingieren, las posesiones que acumulan, y las herramientas que emplean para actuar en el mundo [que] podemos ver realmente hacerse la raza, y hacer la sociedad alrededor suyo. Este tipo de raza no es genético ni simbólico, sino orgánico: un constante proceso físico de interacción entre cosas vivientes» (Weismantel, 2001:266).

Weismantel amplía la idea de corporeización para incluir diferentes tipos de acumulaciones —de posesiones, vestidos y demás— lo que me parece difícil considerar orgánico, en términos del organismo corporal que he estado discutiendo. Pero igualmente cuestiona lo que constituye la esfera del cuerpo orgánico. El olor, por ejemplo, una exploración de cuál es el contexto de la cita de Weismantel recién mencionada, es un caso interesante, en especial dada la función de las ideas sobre el olor corporal en los discursos sobre la diferencia racial. Dejando de lado el uso de perfumes y desodorantes, olor corporal sigue siendo el resultado de muchos procesos que tienen que ver con la genética, el estilo de vida, la dieta, el clima, etcétera. Si por un estereotipo se sostiene que cierto olor está ligado a cierta «raza», eso podría ser un ejemplo relevante de la manera como se materializan las realidades sociales. Sin embargo, ciertos olores podrían deberse también a factores (el uso de hogueras, el trabajo físico en ciertos ambientes, y así sucesivamente) que no son el

resultado de la conformación del cuerpo mismo como organismo —y eso es lo que me interesa. Otra serie de ejemplos del tipo de proceso al que me estoy refiriendo proviene del campo de la medicina y la antropología médica. Por largo tiempo se ha señalado que los negros en El Caribe y el continente americano tienen mayor presión sanguínea que los no negros. Esta no es una predisposición genética, pues muchos africanos tienen la presión arterial igual o más baja que los estadounidenses blancos. Existen muchos factores que inciden en la presión sanguínea, pero un argumento es que las limitaciones y presiones que impone el racismo cotidiano en los hombres negros estadounidenses, frustrando el logro de sus aspiraciones, aumenta de manera lenta pero inexorable las posibilidades de padecer hipertensión, especialmente en los últimos años.

El racismo deja su marca en el cuerpo, o para ser más precisos, se vuelve parte de este (Dressler, 1996). En un trabajo posterior, Dressler y sus colegas afirman que color de la piel como tal no tiene correlación precisa con la hipertensión, sino más bien el grado en el que los individuos pueden alcanzar un sentido de «consonancia cultural» o encajar con definiciones locales de lo que es la buena vida.

Los hombres de piel oscura en Brasil con alto grado de consonancia cultural no presentan altos índices de hipertensión. Pero en general, la piel oscura eleva las posibilidades de padecer problemas de consonancia cultural y por ende también de hipertensión (Dressler *et al.*, 1999). En resumen, es la experiencia vivida de la frustración lo que se incorpora al cuerpo como hipertensión y esa experiencia es más común entre los hombres negros.

Estos ejemplos muestran cómo se inserta la identidad racial en el cuerpo. Pero eso no quiere decir que la identidad racial sea fija e inmutable en consecuencia. Es común considerar la identidad racial como algo permanente, porque está marcada por señales físicas como el color de la piel, pero si entendemos el cuerpo humano como algo en proceso —un concepto suficientemente sencillo si pensamos en el crecimiento y el envejecimiento— entonces podemos ver cómo la gente puede trabajar también en sus cuerpos para alterar su identidad racial. Michael Jackson es quizás un ejemplo extremo, pero dos de las técnicas que usó, el aclaramiento de la piel y el alisado del cabello, llevan un buen tiempo en ejercicio y están difundidas en todo el continente americano y en otros lugares.

De otro lado, por supuesto, el bronceado también es una industria que se desarrolló, no por coincidencia, en la década de 1920, cuando «la negritud» estaba en boga en los círculos europeos y norteamericanos tras la ola de interés artístico e intelectual en el arte y la cultura «primitivos» (Barkan y Bush, 1995). Las personas de piel blanca que intentaban oscurecerse la piel al sol hacía parte de una preocupación más general por manifestar lo que se percibía como el lado «oscuro» del ser: la emoción, la sensualidad y demás.

En estos ejemplos, la naturaleza humana no es estática y determinante de otra cosa llamada cultura; ni siquiera es una base dada, subyacente que luego nos conforma y moldea como seres sociales. En particular, la naturaleza humana está en proceso, formándose al lado de la cultura. La naturaleza humana de una persona cambia con el tiempo. La identidad racial no la determina la fisonomía —y mucho menos están determinadas las capacidades de las personas por los genes «raciales»—. Pero las identidades raciales, formadas a través de procesos sociales e históricos, también se encarnan en personas reales, cuyos cuerpos están formados por estos procesos y que trabajan en sus propios cuerpos a la luz de aquéllos. Esta aproximación a la noción de raza y naturaleza humana, lo sostengo, nos permite entender porqué la idea de raza tiene la fuerza que tiene. La raza no hace parte de la naturaleza humana, si por eso se sugiere que los humanos están determinados por cierta supuesta genética de raza; ni está en nuestra naturaleza pensar racialmente. Pero sí está en nuestra naturaleza materializarse, y los procesos sociales que atravesamos —incluyendo los procesos sociales que conforman las identidades raciales— se vuelven parte de nuestros cuerpos en cambio y desarrollo.

### Agradecimientos

Esta es una versión revisada y ampliada de un artículo presentado anteriormente ante el Festival Científico Anual de la Asociación Británica, 13-17 de septiembre de 1999, Sheffield, en la sección de antropología y arqueología en una sesión sobre «La naturaleza humana en cuestión», convocada por Tim Ingold. Mis agradecimientos son para él por la invitación inicial y para Richard Wilson por sus útiles comentarios.

Nota: artículo publicado en *Anthropological Theory*. Vol 4(2): 157–172 (2004). Traducido y publicado con permiso del autor.

### Bibliografía

- Alcoff, Linda Martín. 1999. "Toward a Phenomenology of Racial Embodiment" *Radical Philosophy*. 95: 15-26.
- Anthias, Floya y Nira Yuval-Davis. 1992. *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. Londres: Routledge.
- Appelbaum, Nancy, Anne S. Macpherson y Karin A. Roseblatt (Eds.). 2003. *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Banton, Michael. 1987. *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barkan, Elazar. 1992. *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States between the World Wars*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Barkan, Elazar y Ronald Bush (Eds.). 1995. *Prehistories of the Future: The Primitivist Project and the Culture of Modernism*. Stanford: Stanford University Press.
- Barker, Martin. 1981. *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*. Londres: Junction Books.
- Boas, Franz. 1966. *Race, Language and Culture*. Nueva York: The Free Press.
- Boas, Franz. 1912. "Changes in the Bodily Form of Descendants of Immigrants". *American Anthropologist* 14(3): 530-562.
- Brown, Ryan A. y George J. Armelagos (2001) "Apportionment of Racial Diversity: A Review", *Evolutionary Anthropology* 10: 34-40.
- Butler, Judith P. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Londres: Routledge.
- Dressler, William W. 1996. "Hypertension in the African American Community: Social, Cultural, and Psychological Factors", *Seminars in Nephrology* 16(2): 71-82.
- Dressler, William W., Mauro Balieiro y Jose Ernesto Dos Santos (1999) "Culture, Skin Color and Arterial Blood Pressure in Brazil", *American Journal of Human Biology* 11: 49-59.
- Entine, Jon. 2001. "The Straw Man of "Race"". *The World and I*. 16(9): 294.
- Eysenck, Hans. 1971. *Race, Intelligence and Education*. Londres: Temple Smith.
- Fanon, Frantz (1986) *Black Skin, White Masks*. Londres: Pluto Press.
- Ferreira da Silva, Denise. 1998. "Facts of Blackness: Brazil Is Not (Quite) the United States. And Racial Politics in Brazil?". *Social Identities*. 4(2): 201-34.
- Flynn, J. 1980. *Race, IQ and Jensen*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- Frost, Peter. 1990. "Fair Women, Dark Men: The Forgotten Roots of Colour Prejudice", *History of European Ideas*. 12: 669-79.
- Gilbert, Scott F. 1995. "Resurrecting the Body: Has Postmodernism Had Any Effect on Biology?". *Science in Context* 8(4): 563-77.
- Gilroy, Paul. 2000. *Between Camps: Nations, Cultures and the Allure of Race*. Londres: Penguin Books.
- Gilroy, Paul. 1995. "...To Be Real': The Dissident Forms of Black Expressive Culture", en Catherine Ugwu (ed.) *Let's Get It On: The Politics of Black Performance*. 12-33. Londres y Seattle: Institute of Contemporary Arts y Bay Press.
- Gilroy, Paul. 1987. *"There Ain't No Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation*. Londres: Hutchinson.
- Goldberg, David. 1993. *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell.

- Goodman, Alan H. y Thomas L. Leatherman. 1998. "Traversing the Chasm between Biology and Culture: An Introduction", en Alan H. Goodman y Thomas L. Leatherman (eds.) *Building a New Biocultural Synthesis: Political-Economic Perspectives on Human Biology*. 3-42. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Gould, Stephen Jay. 1981. *The Mismeasure of Man*. Nueva York: W.W. Norton.
- Harrison, Faye V. 1998. "Introduction: Expanding the Discourse on "Race", *American Anthropologist* 100(3): 609-31.
- Harrison, Louis. 1995. "African Americans: Race as a Self-Schema Affecting Physical Activity Choices". *Quest* 47: 7-18.
- Herrnstein, Robert y Charles Murray. 1994. *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. Nueva York: Free Press.
- Hinde, Robert. 1991. "A Biologist Looks at Anthropology", *Man* 26(4): 583-608.
- Hirschfeld, Lawrence. 1997. "The Conceptual Politics of Race: Lessons from Our Children". *Ethos*. 25(1): 63-92.
- Hirschfeld, Lawrence A. 1996. *Race in the Making: Cognition, Culture and the Child's Construction of Human Kinds*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
- Ingold, Tim. 1990. "An Anthropologist Looks at Biology". *Man* 25(2): 208-29.
- Jensen, Arthur. 1969. "How Much Can We Boost IQ and Scholastic Achievement?". *Harvard Educational Review*. 39(1): 1-123.
- Johnson, Charles. 1993. "A Phenomenology of the Black Body". *Michigan Quarterly Review*. 32(4): 599-614.
- Jones, Steve. 1997. *In the Blood: God, Genes and Destiny*. Londres: Flamingo.
- Kandel, Eric R. 1998. "A New Intellectual Framework for Psychiatry", *American Journal of Psychiatry* 155(4): 457-69.
- Keller, Evelyn Fox. 1995. *Refiguring Life: Metaphors of Twentieth-Century Biology*. Nueva York: Columbia University Press.
- Kohn, Marek. 1995. *The Race Gallery: The Return of Racial Science*. Londres: Jonathan Cape.
- Lewontin, R.C., Steven Rose y Leon Kamin. 1984. *Not in Our Genes*. Nueva York: Pantheon Books.
- Lieberman, Leonard y Larry T. Reynolds. 1996. "Race: The Deconstruction of a Scientific Concept", en Larry T. Reynolds y Leonard Lieberman (eds) *Race and Other Misadventures: Essays in Honor of Ashley Montagu in His Ninetieth Year*. 142-73. Dix Hills, NY: General Hall Inc.

- Malik, Kenan. 1996. *The Meaning of Race: Race, History and Culture in Western Society*. Basingstoke: Macmillan.
- Martin, Emily. 1989. *The Woman in the Body*. Milton Keynes: Open University Press.
- Marx, Anthony. 1998. *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa, and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miles, Robert. 1989. *Racism*. Londres: Routledge.
- Mogdil, Sohan y Celia Mogdil. 1987. *Arthur Jensen: Consensus and Controversy*. Londres: Falmer.
- Mogdil, Sohan y Celia Mogdil, (eds.). 1986. *Hans Eysenck: Consensus and Controversy*. Londres: Falmer.
- Montagu, Ashley. 1942. *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*. Nueva York: Columbia University Press.
- Montagu, Ashley (ed.). 1964. *The Concept of Race*. Nueva York: Free Press.
- Mukhopadhyay, Carol C. y Yolanda T. Moses. 1997. "Reestablishing 'Race' in Anthropological Discourse". *American Anthropologist*. 99(3): 517-33.
- Orlove, Benjamin. 1998. "Dirty Indians', Radical Indígenas, and the Political Economy of Social Difference in Modern Ecuador". *Bulletin of Latin American Research*. 17(2): 185-206.
- Reeves, Frank. 1983. *British Racial Discourse: A Study of British Political Discourse about Race and Race-Related Matters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rushton, J. Phillippe- 1985- "Differential K-Theory: The Sociobiology of Individual and Group Differences". *Personality and Individual Differences* 6: 441-52.
- Satel, Sally. 2001. "Medicine's Race Problem". *Policy Review*. (December): 49-59.
- Shilling, Chris. 1993. *The Body and Social Theory*. Londres: Sage.
- Skidmore, Thomas. 1993. "Bi-Racial USA Vs. Multi-Racial Brazil: Is the Contrast Still Valid?". *Journal of Latin American Studies*. 25: 373-86.
- Skidmore, Thomas. 1972. "Towards a Comparative Analysis of Race Relations since Abolition in Brazil and the United States". *Journal of Latin American Studies*. 4(1): 1-28.
- Smedley, Audrey. 1998. "'Race' and the Construction of Human Identity", *American Anthropologist* 100(3): 690-702.
- Smedley, Audrey. 1993. *Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview*. Boulder y Oxford: Westview Press.
- Solomos, John. 1989. *Race and Racism in Contemporary Britain*. Londres: Macmillan.
- Stolcke, Verena. 1995. "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology* 36(1): 1-23.

- Tapper, Melbourne. 1999. *In the Blood: Sickle Cell Anemia and the Politics of Race*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Toplin, Robert. 1981. *Freedom and Prejudice: The Legacy of Slavery in the USA and Brazil*. Westport: Greenwood Press.
- Turner, Terence. 1994. "Bodies and Anti-Bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory", en Thomas Csordas (ed.) *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and the Self*. 27-47. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van den Berghe, Pierre. 1979. *The Ethnic Phenomenon*. Nueva York: Elsevier.
- Wade, Peter. 2002. *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*. Londres: Pluto Press.
- Wade, Peter. 1993. "'Race', Nature and Culture". *Man* 28(1): 1-18.
- Watson, Graham. 1970. *Passing for White: A Study of Assimilation in a South African School*. Londres: Tavistock.
- Weismantel, Mary. 2001. *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weizman, Fredric, Neil I. Wiener, David L. Wiesenthal y Michael Ziegler. 1996. "Inventing Racial Psychologies: The (Mis)Uses of Evolutionary Theory and Biology", en Larry T. Reynolds y Leonard Lieberman (eds) *Race and Other Misadventures: Essays in Honor of Ashley Montagu in His Ninetieth Year*. . 187-205. Dix Hills: General Hall Inc.
- Wetherell, Margaret y Jonathan Potter. 1992. *Mapping the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Power*. Brighton: Harvester Wheatsheaf.
- Wieviorka, Michel. 1997. "Is It So Difficult to Be Anti-Racist?", en Pnina Werbner y Tariq Modood (eds) *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, pp. 139-53. Londres: Zed Books.