

Peter Wade*

Raza, ciencia, sociedad

Resumen | En este trabajo quiero presentar una cronología convencional del concepto raza que marca un movimiento en el cual raza cambia de ser una idea basada en la cultura y el medio ambiente, a ser algo biológico, inflexible y determinante, para luego volver a ser una noción que habla de la cultura. Resumo cómo la idea de raza ha cambiado a través del tiempo, mirando necesariamente el rol que ha desempeñado la ciencia, y enfocando los diferentes discursos de índole *natural-cultural* sobre los cuerpos, el medio ambiente y el comportamiento, en los cuales las dimensiones culturales y naturales siempre coexisten. “La naturaleza” no puede ser entendida solamente como “la biología” y ni la naturaleza ni la biología necesariamente implican sólo el determinismo, la fijeza y la inmutabilidad. Estar abiertos a la coexistencia de la cultura y la naturaleza y a la mutabilidad de la naturaleza nos permite ver mejor el ámbito de acción del pensamiento racial.

Race, Science and Society

Abstract | In this article I present and critique a standard chronology of race as, first, a concept rooted in culture and environment, and later in human biology and determinism, and finally back to culture alone. I will outline changing understandings of race over time, with some attention to the role of science, broadly understood, and on the continuing but changing character of race as a natural-cultural discourse about organic bodies, environments and behavior, in which both cultural and natural dimensions always co-exist. “Nature” is not to be understood simply as “biology,” and neither nature nor biology necessarily imply the fixity and determination that they are often assumed nowadays to involve. Being open to the co-existence of culture and nature and the mutability of the latter allows us to better comprehend the whole range of action of racial thinking.

Palabras clave | raza – naturaleza – cultura – biología – cronología del concepto raza

Keywords | race – nature – culture – biology – chronology of race concept

Introducción

¿QUÉ ES LA RAZA? ¿Qué entendemos por ese término? ¿Se trata de un concepto que se refiere al color de la piel u otras características físicas como los rasgos faciales

* Escuela de Ciencias Sociales, Universidad de Manchester, Reino Unido.

Correo electrónico: peter.wade@manchester.ac.uk

o el tipo de cabello? ¿Se trata de un discurso sobre “la sangre”, es decir la ascendencia, la genealogía y los orígenes ancestrales? ¿Se trata tal vez de la cultura, como, por ejemplo, el modo de hablar, la música que se escucha, la ropa que se viste? ¿O se trata más bien de la referencia a ciertas categorías históricas de gente, como son “los blancos”, “los negros”, “los indios” y quizás “los asiáticos” o “los africanos”? En mi opinión, el concepto raza está vinculado a todos estos criterios y no hay una definición sencilla del concepto. La palabra y el concepto han existido durante mucho tiempo y en muchos lugares del mundo; a veces la misma palabra no aparece, pero las ideas asociadas con ella sí parecen estar presentes. Entonces, en vez de producir una definición simplista, mi intención es de esbozar la trayectoria del concepto y la manera en que los científicos de la naturaleza y de la sociedad lo han entendido.

La narrativa o cronología convencional

Hay muchos acercamientos a la historia del concepto raza, entre los cuales se destaca la diversidad de interpretación. Algunos piensan que algo que se puede tildar de “proto-racismo” ya existía en el mundo de los griegos y los romanos antiguos; otros lo niegan radicalmente y sólo ven el surgimiento del concepto raza en el siglo XVIII (Isaac 2004; Hannaford 1996; Arias y Restrepo 2010; Fredrickson 2002; Thomas 2010). Sin embargo, creo que podemos destilar un cierto consenso o cronología aceptada por una mayoría importante de investigadores.

Primero, el concepto de la raza no existía. Podría haber existido etnocentrismo e ideas sobre el otro como bárbaro, y podría haber explicaciones de la diversidad humana (tanto cultural como física) en términos de factores determinantes de medio ambiente, pero no había lo que entendemos como raza. Luego, entre los siglos XIII y XVII en el contexto europeo, surgió la palabra en forma ocasional, pero relacionada más con la religión, el comportamiento y el medio ambiente, que seguían siendo los criterios más importantes para conceptualizar la diversidad humana, en vez de la apariencia física e ideas sobre el cuerpo como organismo natural. Después llegamos a la era que, en esta cronología, realmente define lo que es el concepto raza, cuando en el siglo XVIII y sobre todo el siglo XIX, la idea de raza se consolida alrededor del cuerpo, la naturaleza y especialmente la biología (término que surgió en su sentido moderno alrededor de 1800). Es la época del determinismo racial y finalmente del racismo “científico”.

Luego, según esta cronología, en el siglo XX, y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, entramos en la época del “racismo cultural”: la separación conceptual de la biología y la cultura empezó a dominar en las ciencias sociales, junto con la creencia más general de que todos los seres humanos son

fundamentalmente iguales en términos biológicos, que las teorías raciales del siglo XIX estaban erradas, que las diferencias físicas entre humanos son muy superficiales y que la diversidad humana hay que explicarla principalmente en términos culturales. Sin embargo, mientras que el concepto y, más que todo, la palabra “raza” se vuelven personas *non gratas* o por lo menos elementos contagiosos en el discurso político de muchas partes del mundo occidental —o son definidos explícitamente como construcciones sociales sin ninguna base biológica— el racismo persiste, usualmente dirigido hacia las mismas personas que antes conformaban las razas “biológicas” de la era anterior. Se habla entonces del racismo cultural, pues el discurso de exclusión se hace en términos de la cultura y no de la biología. Durante esta época, la biología no desaparece como referente del concepto raza, pues algunos pocos siguen hablando de la inteligencia como capacidad determinada en parte por la biología racial. Recientemente, vuelve a surgir un interés en la biología de la diversidad humana, entendida en términos de la “ancestría genética”, estructurada bio-geográficamente en una pauta continental que a veces asemeja las viejas “razas”. Vamos a examinar más a fondo esta cronología, matizando un poco la trayectoria que esboza del concepto raza para demostrar que, en todas las épocas, juegan un rol importante tanto la cultura como la naturaleza, y que la naturaleza no es tan fija como muchas veces se supone, aún en la época del racismo biológico.

No es de sorprenderse que, siendo un concepto con tantas acepciones, la misma palabra raza tenga una etimología incierta. Algunos abogan por una derivación de la palabra latina ratio (tipo, variedad); otros apoyan una derivación del árabe ras (cabeza). Sin embargo, parece que sus orígenes yacen en el siglo XIV, cuando el vocablo aparece en Italia y España, usado en la crianza de animales para hablar de la estirpe o el linaje

Surge la raza, siglos XIV a XVIII

Quizá no es de sorprenderse que, siendo un concepto con tantas acepciones, la misma palabra raza tenga una etimología incierta. Algunos abogan por una derivación de la palabra latina *ratio* (tipo, variedad); otros apoyan una derivación del árabe *ras* (cabeza). Sin embargo, parece que sus orígenes yacen en el siglo

XIV, cuando el vocablo aparece en Italia y España, usado en la crianza de animales para hablar de la estirpe o el linaje de caballos y vacas. Demora en aparecer en inglés hasta el siglo XVI (Lieberman 2009; Voegelin y Vondung 1998 [1933], 80-83; Corominas 1976; Nirenberg 2009, 248-250; López Beltrán 2004, 182). El elemento fundamental es la idea de un linaje, un grupo de individuos que tienen algo en común a través de un vínculo genealógico.

Aunque estamos mirando un periodo muy largo y con mucha variación —sobre todo ya entrando en el siglo XVIII, todo el discurso de raza empieza a ampliarse y difundirse mucho más en el pensamiento occidental— podemos señalar algunas características del concepto raza en esta época.

Apariencia

Primero, la apariencia física, aunque importante, no era un elemento fundamental, por lo menos antes del siglo XVIII. Como dice Banton, “la raza de Abraham” incluía a todos los descendientes del ancestro fundador, sin importar su apariencia (Banton 1987, 30). Y en el contexto en que más se hablaba de raza a principios de esta época —es decir, el contexto de discriminación contra los judíos, los musulmanes y los nuevos conversos en España— la apariencia no era un criterio básico para identificar a los que iban a ser excluidos, sino “la limpieza de sangre”, algo que no necesariamente era visible. Aun cuando los europeos llegan al Nuevo Mundo y ya están participando en la trata de esclavos africanos —cuando, según algunos, se pasa de “un racismo codificado por religión a un racismo codificado por color” (Greer, Mignolo y Quilligan 2008, 2)— la diferencia entre “indio” y “blanco” no era sólo un asunto de color de la piel, pues eran más importantes las diferencias de comportamiento, lugar de residencia, idioma, et- cetera. Poole anota que las representaciones europeas de los nativos americanos en esta época no los mostraban con cuerpos diferentes a los de los españoles (Poole 1997, cap. 2). Y sabemos que, en la llamada “sociedad de castas” de las colonias españolas, el color de piel era sólo un aspecto entre otros para tratar de diferenciar entre las diferentes castas o tipos de personas (Martínez 2008; Cope 1994; Thomson 2011).

Hay que tomar en cuenta cambios importantes que suceden, sobre todo en el siglo XVIII, y que conducen al hecho de que en 1764 Kant hubiera podido pronunciar sobre una opinión emitida por un hombre negro que “este tipo era totalmente negro de la cabeza hasta los pies, prueba clara de que lo que dijo era estúpido” (citado en Eze 1997, 57). Esto señala la creciente importancia atribuida al color. También señala que la apariencia podría ser más importante en la percepción de las personas negras o africanas que de otras personas; o sea que el concepto raza tenía diferentes matices según la categoría discriminada. Sin

embargo, el punto que quiero destacar es que no estamos ante un concepto de raza en la cual el color era predominante.

Linaje y sangre

Segundo, el linaje o la sangre era un elemento fundamental. Sin embargo, al igual que color, no definía todo. En los estatutos de “limpieza de sangre” en la España del siglo XV, dirigidos a la exclusión de personas con ascendencia judía o musulmana, aun cuando fueran conversos cristianos, la limpieza se definía como la ausencia de “raza [sangre o linaje] de judío o moro”, pues los judíos tenían “sangre infecta”. No obstante, para comprobar limpieza de sangre una persona usualmente sólo tenía que proveer una genealogía que remontaba hasta dos generaciones atrás; mientras tanto, algunos defendían a los conversos, diciendo que los hijos de los judíos y moros podrían ser admitidos a ciertos puestos públicos si eran “buenos cristianos, capaces y competentes” (Poole 1999, 364). Al lado de la sangre, seguía siendo importante el comportamiento religioso en la definición de los incluidos. Sin embargo, llegando al siglo XVII, se iba dando más importancia a la sangre (Martínez 2008, 52-57).

Medio ambiente

Tercero, el medio ambiente era clave para las explicaciones contemporáneas de la diversidad humana, apoyándose en teorías vigentes desde los griegos antiguos sobre los cuatro humores como elementos básicos del cuerpo y la mente, sin hacer una distinción muy clara entre lo que hoy en día llamaríamos biología y cultura. Los rasgos característicos de la persona podían ser transmitidos a la próxima generación por los mecanismos de la herencia, pero la transmisión hereditaria era un proceso con cierta flexibilidad pues el medio ambiente influía en él, por ejemplo a través de la herencia de las características adquiridas.

Buffon, quien en 1749 describió las “variedades de la especie humana”, atribuyó la variación física al clima, la dieta y “las maneras”. El clima jugaba un rol clave en la conformación de las variedades, pero la comida también era fundamental porque influía en los mecanismos de herencia, alterando el “molde interior” que definía la variedad (Wade 2002, 51-52).

El rol del medio ambiente en la formación de personas, tanto individualmente como a nivel de grupo, tenía elementos de determinismo, pero también de flexibilidad. Nos ayuda mucho aquí el trabajo de Rebecca Earle sobre las colonias americanas en los siglos XVI y XVII. Según ella, algunos historiadores proponen que, ya para esta época, existía una división conceptual bastante clara entre las categorías de *indio* y *español*, a nivel de “diferencias sustanciales fijas

y físicas” causadas por el medio ambiente (Earle 2012, 4); estos investigadores ven aquí una prefiguración del pensamiento racial del siglo XIX. Earle asevera, en cambio, que el cuerpo no se entendía como una entidad estable y fija. Necesitaba mantenimiento constante para retener sus cualidades básicas, inclusive características “esenciales”. Para seguir siendo “español”, los colonialistas tenían que seguir comiendo alimentos europeos (pan, vino, etcétera), lo que aseguraría que mantuvieran su salud, sus cualidades de moderación y virtud e, inclusive, que no perdieran la barba, símbolo muy valorado de su hombría y calidad. Por otro lado, se pensaba que el declive drástico en la población indígena tenía que ver con el consumo de alimentos inusitados, pero que, a largo plazo, los indígenas podrían empezar a convertirse en españoles al consumir la nueva dieta. En fin, aunque teorías ambientalistas implican cierto determinismo geográfico, al crear un vínculo entre cuerpo y medio ambiente, también permiten la posibilidad de cambios radicales en el cuerpo. Esa posibilidad no siempre fue explotada: en las colonias inglesas por la misma época también se pensaba que los nuevos entornos americanos producirían nuevos cuerpos, pero se resistía la noción de que la constitución física del cuerpo inglés sería tan susceptible al cambio, mientras que iba ganando terreno la creencia que el cuerpo nativo era esencialmente débil (Chaplin 1997).

¿Raza o no?

Por las características que tenían la apariencia, la sangre y el medio ambiente en los conceptos de la diversidad humana de esta época, algunos investigadores piensan que no es apropiado hablar de “raza” sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII o aun el siglo XIX. Por supuesto, había una jerarquía social muy clara, con los europeos en la cima; había esclavitud, colonialismo, conquista, etcétera. Pero el concepto de raza, y aun la palabra, todavía no se encontraban muy desarrollados ni en el discurso científico ni en el político. Buffon hablaba de razas, pero para describir “la raza de los lapones” o los tártaros, entre otros. Sólo hacia finales del siglo XVIII, Blumenbach describe las cinco grandes razas del mundo y las sostiene a base de medidas antropométricas. Desde este punto de vista, sí podemos hablar de un concepto de raza, sobre todo antes del siglo XVIII; es una versión muy culturalista del concepto, que se basa en el comportamiento, la religión, la moralidad, la civilización, etcétera. Por ejemplo, al hablar del pensamiento francés ya en la segunda mitad del siglo XVIII, Todorov dice: “Aún no hay por qué hablar del racismo; estamos operando dentro de una clasificación de culturas y no de cuerpos” (Todorov 1993, 101).

Yo sí pienso que es apropiado hablar de un concepto de raza en este contexto, empezando con el siglo XV, porque tenemos los elementos claves que, desde

mi punto de vista, componen el concepto raza: estamos hablando de diferencias mentales-corporales o físico-morales entre categorías de personas; diferencias definidas en un contexto de dominación y explotación colonial y como parte de una jerarquía social y política; y diferencias entendidas como elementos de un complejo de herencia y medio ambiente. Creo que es muy obvio que mucho antes del siglo XVIII, estamos ante una clasificación de cuerpos y culturas, de hecho, no se hace una división muy clara entre las dos cosas. La importancia que se le atribuía a la sangre, el cuerpo, la dieta y la naturaleza humana está clara, aun si todos estos elementos se entendían como procesos flexibles y mutables, y no como determinismos. Como siempre, el concepto raza involucra tanto naturaleza como cultura, aun si ambos procesos tienen acepciones distintas a las que son familiares hoy en día. Y es importante que estos criterios de diferenciación *natur-cultural* estuvieran integrados en una jerarquía social y política en un marco de dominación colonial. En este sentido, me acerco un poco al abordaje que vincula el concepto raza con “el lado oscuro de la modernidad” —el lado de la opresión y la explotación— entendida como un proceso que empieza en el siglo XV. Pero esta interpretación tiende a homogenizar la variabilidad del concepto raza en el tiempo, planteando un cambio radical en el siglo XV hacia un racismo “codificado por color” que después quedó más o menos igual durante los siglos posteriores (Greer, Mignolo, y Quilligan 2008). Como hemos visto, si vamos a proponer un concepto de raza para esa época, hay que estar muy atentos a lo que significa cuerpo, naturaleza, sangre y herencia, además de entender ideas contemporáneas sobre el comportamiento, la moral, la virtud y el honor.

La importancia que se le atribuía a la sangre, el cuerpo, la dieta y la naturaleza humana está clara, aun si todos estos elementos se entendían como procesos flexibles y mutables, y no como determinismos. Como siempre, el concepto raza involucra tanto naturaleza como cultura, aun si ambos procesos tienen acepciones distintas a las que son familiares hoy en día

Raza como tipo biológico: el racismo “científico”

Para mediados del siglo XIX, el concepto raza se había convertido en algo distinto: era la clave intelectual para pensar la diferencia humana a nivel global. En 1850, el médico y anatomista escocés Robert Knox escribió en su libro, *The*

Races of Man: “Que raza es todo, es un hecho dado, el más extraordinario, el más completo, que jamás ha anunciado la filosofía. La raza lo es todo: literatura, ciencia, arte —en fin, de ella depende la civilización”. En un movimiento que empezó a finales del siglo XVIII, el concepto raza vino a depender de la anatomía comparativa, ejecutada por medio del análisis sistemático del cuerpo y sobre todo del cráneo; las diferencias fisiológicas eran las bases para entender diferencias de moralidad, inteligencia y “civilización”.

Contextos

El contexto para estos cambios es complejo. En pocas palabras, estamos hablando de tres grandes áreas:

a) La abolición de la esclavitud, junto a la adopción en el mundo occidental del liberalismo como principio básico de la organización política; la contradicción entre el ideal de la igualdad y la libertad, y la necesidad de mantener y justificar sistemas de desigualdad masiva configuraban un semillero para el surgimiento de teorías deterministas que arraigaban la desigualdad en las diferencias naturales;

b) Un cambio hacia nuevas formas del imperialismo europeo que, para principios del siglo XX pondría más de la mitad del territorio global y casi la mitad de la población mundial bajo el dominio europeo (sin hablar de las colonias y la esfera de influencia estadounidense más amplia);

c) El rápido crecimiento de las ciencias naturales como herramienta para entender y controlar el mundo, y un cambio hacia la bio-política y el manejo de la fuerza vital de las poblaciones nacionales como mecanismos de gobernabilidad.

No hay vínculos sencillos entre estos procesos contextuales y el desarrollo de nuevas teorías raciales —por ejemplo, varias teorías sobre razas como tipos biológicos surgieron antes de que los países europeos se lanzaran “a la rebatía de África” (lo que empezaron a hacer en serio alrededor de 1870)— pero no es de sorprenderse que, si miramos a largo plazo, surgen estas nuevas teorías raciales en un contexto de creciente imperialismo, de dominación europea y norteamericana y de ideologías políticas de igualdad que prometen los mismos derechos a todos los seres humanos.

La ciencia racial

El concepto de raza que es propio de esta época no es homogéneo, pues había muchos debates entre los científicos sobre cómo entender y explicar la diversidad humana. Pero podemos sacar unos elementos básicos. Primero, la ciencia revelaba realidades que yacían ocultas a simple vista: la forma y tamaño del

cráneo por ejemplo era objeto de medición meticulosa para demostrar como hecho científico que los europeos tenían el cráneo más grande; el color y la apariencia superficial eran señales de la raza, pero la verdad estaba dentro del cuerpo y la ciencia la podía revelar. Segundo, estas teorías usualmente dividían la humanidad en cuatro o cinco razas, que eran tipos biológicos separados y permanentes, que lo habían sido durante por los menos muchos miles de años. Las razas se distinguían por su anatomía, incluyendo el color de la piel, que jugaba un papel importante (aunque no del todo determinante); y las razas estaban claramente organizadas en una jerarquía, con los europeos siempre encima (lo que no excluye que hubiera estratificaciones entre diferentes poblaciones europeas: para los ingleses, los irlandeses eran una raza inferior, que además podía ser considerada como relacionada con los africanos por su tendencia hacia la “melosidad” [Magubane 2001, 823; Curtis 1997, 20]). Tercero, aunque esto seguía siendo un punto debatido, algunos científicos se adherían a la teoría del poligenismo, planteando que las razas eran especies, en el sentido biológico, con orígenes antiguos distintos (idea que retaba el monogenismo tradicional religioso). Cuarto, se pensaba en la historia de la especie humana como un proceso de evolución que iba de las formas primitivas sociales de la caza y recolecta, pasando por la agricultura para llegar a la civilización europea, pero era una teoría muy estática: algunas razas estaban paralizadas en la escalera del progreso y estaban destinadas a quedar en una posición inferior.

La flexibilidad en la ciencia racial

En la cronología convencional del concepto raza, muchas veces se entiende este periodo como la esencia verdadera de dicha idea: el énfasis sobre la biología y el determinismo define lo que realmente yace en el corazón del concepto. De acuerdo con mi acercamiento a esta narrativa, me interesa examinar cómo entran en el escenario la flexibilidad y las ideas acerca del impacto del medio ambiente sobre una biología supuestamente inflexible e inmutable.

Primero, la noción del tipo racial era siempre y explícitamente una realidad abstracta e invisible que se tenía que inferir de una superficie confusa y heterogénea. Nott y Gliddon, en su libro *Types of Mankind* (1854), reconocían que todas las poblaciones contemporáneas habían sentido la influencia del “clima, la mezcla de razas, la invasión de forasteros, el progreso de la civilización u otras influencias desconocidas” (citado en Banton 1987, 41). El sociólogo William Z. Ripley en su libro *Races of Europe* (1899) describió como él reconstituía el tipo racial a partir de la confusión generada por “el azar, la variación, la migración, la mezcla y el medio ambiente cambiante”. En realidad, el tipo racial era “inalcanzable” (citado en Stocking 1982, 62-63; Stepan 1982, 94). Aun el cráneo,

supuesta clave para conocer el tipo racial, era sujeto a modificaciones por el medio ambiente. Es así que en medio del determinismo biológico encontramos la posibilidad del cambio y la flexibilidad.

Segundo, a pesar del aparente determinismo biológico de la ciencia racial, seguían siendo corrientes en los círculos biológicos y médicos las teorías de la herencia “blanda”, según las cuales la materia que se transmitía a la próxima generación durante la reproducción sexual podía ser alterada por las experiencias que tuvo el progenitor durante su vida (Mayr 1982). Estas eran teorías de la herencia de características adquiridas —el lamarckismo— que circulaban sobre todo en la esfera médica hasta los años de la década de 1930. Veremos más adelante cómo estas ideas podían moldear el concepto raza hacia una forma menos determinista.

Tercero, tomando en cuenta estas teorías, es lógico que la eugenesia, que muchas veces se entiende como la máxima expresión de la ciencia racial y el determinismo biológico, tenía también un fuerte lado ambientalista. Por supuesto, la eugenesia condujo a la esterilización forzada en muchos casos —quizás unos 9 mil en los Estados Unidos de América (EEUU)— y llegó a niveles horribles en manos de los nazis. Pero el movimiento eugenésico también hacía hincapié en la higiene social, y no sólo en América Latina donde, como lo ha demostrado Stepan (1991), estas formas “blandas” de la eugenesia tenían una influencia mayor. En los EEUU y en Europa también, el movimiento eugenésico, que fue promovido por reformistas progresistas, buscaba mejorar el ambiente familiar, los hábitos de crianza de los padres, etcétera, a la vez que trataba de controlar la reproducción sexual de los considerados como no “aptos” (Kevles 1995; Condit 1999, 43).

La influencia del trópico: Ann Stoler

El trabajo de Ann Stoler sobre colonias holandesas del Asia sur-oriental, a finales del siglo XIX y principios del XX, es una buena ilustración de la flexibilidad del pensamiento racial durante este periodo y una indicación importante de las consecuencias de esta flexibilidad, que no implicaba necesariamente ideas y prácticas menos racistas.

En el contexto empírico de la vida colonial, los hechos de que la supuesta claridad de definición de los tipos raciales era, aun teóricamente, “inalcanzable” y que la herencia blanda era una teoría ampliamente aceptada, vinieron a generar una realidad preocupante para las autoridades coloniales. La diferencia entre un europeo blanco y un nativo no era tan nítida ni determinada como se hubiera deseado, sino que se tenía que reconstituir constantemente. Por un lado, los hijos de relaciones sexuales entre hombres europeos y mujeres nativas

representaban un problema, pero más interesantes son las ansiedades de las autoridades coloniales acerca del impacto que el ambiente tropical podría tener sobre los hombres holandeses: el trópico tenía el poder de cambiar la misma constitución física y moral del hombre. Un abogado holandés escribió en 1898 que el medio tenía “el poder de neutralizar casi por completo los efectos de la ascendencia y la sangre” (citado en Stoler 2002, 98). En 1907 un médico opinó que un europeo criado en las Indias holandesas, sin un medio bien controlado, podía sufrir “una metamorfosis en javanés” (citado en Stoler 1995, 104-105). Los hijos criados por sirvientas nativas estaban aún más abiertos a este tipo de influencias nocivas, ¡y ni hablar de los que absorbían la leche materna de una nodriza nativa!

Estos ejemplos ponen bajo otra luz la idea del determinismo biológico de la ciencia racial de la época: vemos importantes elementos de flexibilidad, basados en el impacto del medio ambiente y la índole mutable de la naturaleza humana y de la condición racial del individuo. Vemos también importantes continuidades con el concepto raza de épocas anteriores.

Esta flexibilidad no conduce a la merma del racismo. Si la condición racial del colonizador y del colonizado fuera determinada por su naturaleza inmutable, no habría tanta ansiedad en cuanto a la jerarquía y las distancias sociales. El hecho de que un blanco podría convertirse en javanés, bajo ciertas circunstancias, conducía a las autoridades coloniales a montar un sistema de vigilancia y control para evitar, tanto como fuera posible, que se dieran esas circunstancias. El racismo se encuentra tanto en la idea de que el trópico y los nativos pueden contagiarle al blanco con la degeneración racial como en la idea de que los nativos son inferiores y los blancos superiores, por siempre y por su naturaleza inmutable. La aparente rigidez de ciencia que se atribuye a la teoría racial es, en cierta medida, una reacción ante la falta de rigidez generada por otras ideas, muy antiguas, sobre la naturaleza plástica del ser humano y su relación con el medio ambiente.

Raza como construcción poblacional y social

Durante el siglo XX, y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, el concepto raza sufre un cambio radical. Después de haber sido una herramienta clave para entender la diversidad humana durante más de 200 años, dentro de unas pocas décadas, el concepto pierde su autoridad y se fragmenta. Momentos y figuras claves en este proceso son: a) Charles Darwin, cuyas teorías eventualmente ayudaron a deshacer el concepto del tipo racial permanente y fijo (pues todos los seres vivos están en un permanente proceso de adaptación), y el concepto de poligénesis. Digo “eventualmente”, porque muchos aspectos de la ciencia

racial de la época de Darwin —la jerarquía de las razas, y hasta cierto tipo de poligenismo— siguieron casi igual a pesar de la teoría de la selección natural (Stocking 1982, cap. 3; Anderson 2006, cap. 5); b) Franz Boas, quien utilizaba las técnicas de la antropometría para cuestionar el concepto del tipo racial fijo e inmutable, mostrando que la forma del cráneo cambiaba de una generación a otra, bajo la influencia de la dieta; también insistía en la separación conceptual de la biología y la cultura, con el propósito de buscar explicaciones de lo cultural dentro de la esfera de lo cultural; c) el rechazo al nazismo y su versión genocida de la eugenesia, y las declaraciones de la UNESCO sobre la raza.

Mientras el término raza sigue teniendo una vida institucional oficial —sólo como categoría cultural— en muchas partes del mundo, el concepto se vuelve casi tabú en los discursos públicos y políticos. Es reemplazado por el término “etnicidad” (supuestamente purificado de las connotaciones biologizantes que había cargado durante mucho tiempo, para quedar como un concepto de diferencia cultural) y más tarde por “diversidad cultural”

En la cronología convencional, el resultado de esas intervenciones es que, en la biología, el concepto raza es desplazado por el concepto de población, caracterizada por frecuencias alélicas que varían de forma gradual o *clinal* a través del espacio; los biólogos descubren que la variación biológica humana no se divide en forma coherente entre las llamadas razas. Por su lado, en las ciencias sociales, raza se convierte en “una construcción social” o cultural; es sólo una idea, aunque tenga mucha fuerza social. Al mismo tiempo, mientras que en algunos contextos (los EEUU, el Reino Unido, Brasil), mientras el término raza sigue teniendo una vida institucional oficial —sólo como categoría cultural— en muchas partes del mundo, el concepto se vuelve casi tabú en los discursos públicos y políticos, pues trae la mancha del nazismo, el racismo y la ciencia racial del siglo XIX. Es reemplazado por el término “etnicidad” (supuestamente purificado de las connotaciones biologizantes que había cargado durante mucho tiempo, para quedar como un concepto de diferencia cultural)

y más tarde por “diversidad cultural”. En suma, “raza” y “biología” han sido desplazadas por “cultura”.

Esto no quiere decir que el racismo muere. Al contrario, en Europa la preocupación con la inmigración poscolonial tiene matices fuertemente racistas

a medida que Europa se va convirtiendo en una “fortaleza”, a pesar de las políticas multiculturales de la mayoría de los países europeos. En muchas partes del mundo, la política neoliberal conlleva ideas racistas que legitiman la superexplotación de la mano de obra (Goldberg 2008). En América Latina, el racismo puede adquirir matices más fuertes que nunca —por ejemplo en Bolivia y Guatemala— a medida que “los indios” van presionando a las clases medias y las elites, compitiendo por el poder, la educación y los recursos económicos (Nelson 1999; Hale 2006; Postero 2007).

Sin embargo, según la cronología tradicional, estos racismos se convierten en el “racismo cultural” o el “racismo sin razas” (Goldberg 2008; Taguieff 1990). Es decir, siguen la discriminación y la exclusión, dirigidas a las mismas categorías de personas —“negros”, “indios”, “chinos”, “gitanos”, “judíos”, etcétera— pero sin un discurso abierto de raza, biología, sangre, o un cuerpo. En cambio, predomina un discurso de las diferencias culturales o de origen nacional (Stolcke 1995). A veces, ese discurso pinta la cultura como algo casi innato o aun heredable, pero sin referirse a la biología ni la sangre. En la cronología tradicional, no queda muy claro qué es lo que califica estos procesos de exclusión como “racismo”, si no hay un discurso abierto de raza, biología, herencia, cuerpo, etcétera. Sólo a un nivel implícito se puede percibir que, para estas teorías, lo que marca esta exclusión como un proceso racista es el hecho de que la exclusión está dirigida a las mismas categorías sociales de siempre, y el hecho de que la cultura aparece como algo casi esencial.

De acuerdo con el enfoque que quiero darle a la cronología convencional, me interesa cuestionar esta transformación hacia lo cultural y buscar la persistencia de elementos biologizantes y naturalizantes en el concepto raza de posguerra. Una ventaja de este abordaje es que nos da bases para entender estos procesos como propios del racismo. Veamos varios aspectos.

Poblaciones raciales

La famosa declaración de la UNESCO de 1950, que muchas veces se piensa que fue una declaración de la inexistencia de la raza, no lo era en realidad. Dijo que raza era una realidad solamente biológica que no influía en capacidades básicas humanas, como la inteligencia, y que no daba las bases para una jerarquía de razas. Y luego, en 1951, se emitió otra declaración, ahora con mayor participación de los biólogos y los psicólogos, que no habían quedado satisfechos con la primera. Esta vez no se descartó la raza como posible elemento que pudiera incidir en la inteligencia; era una cuestión empírica que había que investigar. Una de las secuelas de esta posición se observa en la persistencia de la idea entre un pequeño grupo de psicólogos —tales como Arthur Jensen, Hans Eysenck,

J. Phillippe Rushton, Richard Herrnstein y Charles Murray— que la inteligencia sí está relacionada con raza (entendida como una realidad biológica).

El concepto de raza como un modo de describir la variación biológica humana tampoco desapareció tan fácilmente. En un estudio hecho en 1985 se encontró que 70% de los biólogos especializados en el comportamiento animal y 50% de los antropólogos biológicos creían que las razas biológicas existían en la especie humana (Lieberman y Reynolds 1996, 158). En Brasil y Colombia durante la década de 1980 era posible encontrar referencias a “las tres razas” o “la mezcla racial” en la literatura científica (Franco, Weimer y Salzano 1982; Gómez Gutiérrez 1991).

Con la secuencia del genoma humano, los genetistas han puesto mucha atención en el 0.1% de diferencia que contiene toda la variación genética en la especie y que cuenta con hasta 30 millones de polimorfismos de nucleótido único (SNP por sus siglas en inglés), o sea “sitios” donde puede ocurrir la diferencia entre una persona y la otra. Según algunos genetistas, “los grupos raciales y étnicos sí difieren entre sí genéticamente,” debido a la estructuración geográfica del apareamiento y la reproducción, y las diferencias tienen “implicaciones biológicas”, entre ellas la susceptibilidad a las enfermedades (Burchard et al. 2003). También existe el caso famoso de la droga Bidil, promocionada específicamente para hombres afro-americanos con condiciones cardiacas, con la implicación que los hombres de esta categoría social compartían un perfil genético en común (Kahn 2013). En fin, estas “poblaciones” siguen siendo razas biológicas, aunque a veces se evita el término raza (por ejemplo, en las páginas de internet de Bidil sólo se habla de *African Americans* y *ethnic groups* [www.bidil.com]) o se utiliza el concepto biogeográfico de población.

Poblaciones racializadas

La noción de población biogeográfica nos lleva a un campo donde las poblaciones se racializan de una forma más sutil. Me refiero a la manera en que la investigación genética, mientras tiene propósitos antirracistas y antirracializantes, de algún modo termina dando bases para pensar que categorías sociales, incluyendo “razas”, tienen una dimensión genética. El mecanismo básico que subyace este proceso es que los genetistas identifican un grupo para el muestreo utilizando criterios sociales —muchas veces la localización geográfica—, pero también la identidad étnica, la auto-identificación por color, o utilizan criterios biológicos, como color de la piel, que funcionan como señales de una identidad social. Luego se produce un perfil genético de este grupo y, aunque los datos demuestren que genéticamente el grupo es muy diverso y/o tiene mucho en común con otros grupos, el *efecto* es de crear un vínculo entre la categoría social

y el perfil genético. Aún más, una muestra muy específica puede convertirse en representante de una categoría mucho más amplia. Así, por ejemplo, la muestra que el proyecto HapMap¹ tomó de unas personas yorubas en Ibadan, Nigeria, ya funciona como representación de la “ancestría africana” —o, en términos más populares, de “lo negro”— en poblaciones americanas.

Sirven como ejemplos de este proceso algunas de las investigaciones que se han hecho sobre la “ancestría” genética de poblaciones en Brasil, Colombia y México (Wade et al. 2014; López Beltrán 2011; Gibbon, Santos, y Sans 2011).² Estas investigaciones por lo general rechazan el concepto de raza como realidad biológica (ver, por ejemplo, Pena 2008), pero suelen usar dos métodos bien comunes. Primero, analizan el perfil genético de sus muestras en términos de tres grandes ancestrías genéticas: la europea, la amerindia y la africana (Silva-Zolezzi et al. 2009; Pena et al. 2011; Wang et al. 2008). Cada ancestría es identificada con relación a una población de referencia —por ejemplo, los yoruba o los zapotecas— que representa una población biogeográfica continental. Es una técnica muy común y, en términos de la ciencia genética, perfectamente justificable (porque están hablando en términos de un conjunto de marcadores genéticos muy específicos que distinguen, o son más frecuentes, entre la población de referencia). Pero el efecto es de implicar que los europeos, los africanos y los amerindios son categorías diferentes *en general* a nivel genético (cuando las diferencias son muy pequeñas en comparación con lo que se comparte); y estas categorías son poblaciones biogeográficas que corresponden a lo que popularmente se podrían llamar “las tres razas” que componen las naciones latinoamericanas.

Segundo, muchas veces los estudios genéticos muestrean por separado a las poblaciones indígenas, las afro descendientes y las mestizas (y a las blancas en Brasil, donde se utiliza esta categoría censal y burocrática) y las presentan como poblaciones distintas en las publicaciones. Por ejemplo, un estudio colombiano presenta sus poblaciones muestreadas, catalogadas como uno *Afrodescent*, ocho *Native* y 15 *Mestizo*; un mapa las localiza en la geografía del país (Rojas et al. 2010). Estudios de la diversidad genómica mexicana localizan a los zapotecas como una población aparte, y la utilizan como población de referencia

1 Se conoce como HapMap el catálogo de variaciones genéticas comunes (también llamadas polimorfismos que están presentes en la especie humana. Su contenido describe en qué consisten dichas variaciones, en qué sitios del genoma suceden y cómo se distribuyen en las diferentes poblaciones.

2 Para detalles del proyecto “Raza, genómica y mestizaje en América Latina: una perspectiva comparativa”, ver: <http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/research/rgm/s/>

para la ancestría amerindia (Silva-Zolezzi et al. 2009). Un estudio brasileño enfoca las “African-derived populations” como objeto de análisis genético (Bortolini et al. 1999). Se mantienen estas clasificaciones a pesar de que los datos demuestran que la inmensa mayoría de todas las poblaciones latinoamericanas son “mestizas”, en el sentido genético de tener alguna mezcla de marcadores ancestrales típicos de poblaciones de referencia europeas, amerindias y/o africanas. Al mismo tiempo, en este tipo de estudio de la ancestría genética, los genetistas usualmente escogen a personas cuyos abuelos nacieron en la misma localidad, buscando de este modo muestrear personas que tienen “raíces” genealógicas en la localidad y que, por tanto, pueden ser tomadas como buenos representantes de la población en términos de su ancestralidad; esto tiende a “purificar” la muestra, dejando por fuera a inmigrantes recientes que podrían agregar “ruido” estadístico a la muestra, y amplificar la posibilidad de la diferenciación genética con otros grupos. El efecto de estas prácticas es de permitir la inferencia que “los negros”, “los indios” y “los mestizos” son poblaciones distintas a nivel genético. Y esto tiende a reproducir un concepto popular de raza, sobre todo entre personas que no son expertas en genética.

50

DOSSIER

Raza en el discurso popular

Es común aseverar que la gente en general ya no habla en términos de raza sino de cultura (Stolcke 1995). Pero ¿es cierto que las referencias cotidianas a raza han desaparecido o que la gente no habla de etnicidad y raza en términos de la biología, la sangre, etcétera? Es cierto que en muchos países —como por ejemplo Francia, Alemania, España— el referirse públicamente a “raza” se volvió un problema. Se puede hablar del racismo, como práctica tabú atribuida a otras personas, pero nombrar raza corre el riesgo de aparecer como racista. Aun en países como los EEUU, donde la palabra raza sí tiene una vida pública, se encuentra “el racismo daltónico” y los discursos que “evaden color y raza” (Bonilla-Silva 2003; Frankenberg 1993; Hartigan 2010). La Oficina del Censo se esfuerza por aclarar que “las categorías raciales del cuestionario censal reflejan la definición social de raza reconocida en este país” y que no son un intento de “definir la raza en términos biológicos, antropológicos o genéticos”.³ En el Reino Unido, donde existe el Race Relations Act (1974), uno encuentra que se aplica a relaciones con base en “el color, la raza, la nacionalidad o los orígenes étnicos o nacionales”. Y cuando pregunto a mis estudiantes qué es lo que entienden por “raza”, muchas veces responden en términos de “cultura” u origen nacional.

3 <http://www.census.gov/population/race/>

Sin embargo, este proceso de “culturalización” es sólo parcial. Cuando miramos la esfera del parentesco y la familia, vemos que mucha gente sigue teniendo preocupaciones con nociones racializadas de genealogía, sangre y apariencia. He desarrollado el concepto de “congruencia parentesco-raza” (*race-kinship congruity*) que trata de captar la idea que tiene la gente (en la esfera donde rige el modelo de parentesco euro-americano) de que la apariencia física racializada de una persona debería ser explicable con relación a su familia (Wade 2012). Esto refleja el hecho de que no todo se piensa en términos de la cultura cuando estamos en el campo de la diferencia. Si fuera la cultura lo único que determinara la diferencia y la pertinencia, entonces no importaría la apariencia física racializada de, por ejemplo, la pareja o los hijos de uno. Pero no queda duda alguna que estos aspectos racializados de la apariencia tienen una importancia fundamental y provocan muchas preocupaciones y preguntas, por ejemplo, entre las familias que adoptan hijos por mecanismos transnacionales, que también suelen ser transraciales (Marre 2007; Howell y Melhuus 2007; Howell 2003).

Tecnologías de reproducción asistida y la “concordancia” racial

Una ilustración de este tipo de preocupación por la apariencia racializada se encuentra en el campo de la reproducción asistida, donde es muy común la práctica de “concordancia racial”, es decir de asignar a la persona recipiente óvulos o espermias que vienen de un donante de la misma “raza”, o más bien que se le parece en términos de la apariencia racializada. Dice Thompson (2003) que “para el mercado mundial de óvulos, espermias y embriones, los criterios de raza y etnicidad, sean fenotípicos u otros, son una de las pocas cosas que forman un principio común organizacional, que diferencia, que legitima y que crea el parentesco”.

En España, por ejemplo, encontramos que los fenotipos de los donantes y los recipientes fueron clasificados y emparejados con base en el color de la piel y de los ojos, el color y la textura del cabello, los rasgos faciales, el tamaño del cuerpo, el grupo sanguíneo y la “raza”;⁴ de acuerdo con las leyes españolas, que decretaban: que “se deberá garantizar que el donante tiene la máxima similitud fenotípica e inmunológica y las máximas posibilidades de compatibilidad con la mujer receptora y su entorno familiar”.⁵

En el Reino Unido, la *Human Fertilisation and Embryology Authority* (HFEA)

4 Real Decreto 412/1996, Anexo “Protocolo básico para el estudio de donantes” (<http://www.boe.es/boe/dias/1996/03/23/pdfs/A11253-11256.pdf>)

5 Ley 35/1988 de 22 de noviembre, sobre Técnicas de Reproducción Asistida, artículo 6, párrafo 5.

en su guía de 2002 declaró que: “las clínicas deberían tratar hasta donde sea posible de emparejar las características físicas y el origen étnico del donante con los de la pareja infértil”, y agrega: “los que buscan tratamientos no deben ser tratados con gametos suministrados por un donante de origen racial diferente, a menos que hayan razones imperativas por hacerlo” (2002). La versión de la guía de 2003 eliminó la palabra “racial” y la del año 2007 sólo dijo que había que evitar todo “daño” al hijo o al recipiente.⁶ Sin embargo, se les avisa a los donantes que la información que deben suministrar a la clínica puede incluir datos sobre “sus características físicas” y “su grupo étnico”.⁷

Todo esto demuestra una preocupación persistente con ideas sobre la raza entendida como un fenómeno biológico y corporal, así como cultural. Esto no quiere decir que ideas sobre raza se reproducen en una forma mecánica y determinista: la persistencia de dimensiones biologizantes del concepto de raza también permite la flexibilidad. El mercado de gametos abre el campo a la elección del consumidor; de hecho, a pesar de las reglas de la HFEA, las clínicas británicas proveían óvulos de donantes blancas a mujeres que provenían de diferentes países asiáticos para buscar tratamientos sin una razón más “imperativa” que el deseo de tener un hijo más blanco (*Sunday Times*, 16 noviembre 2003, p. 7). Tanto en Israel como en Ecuador, algunas mujeres expresan una preferencia por tener una donante de piel clara y apariencia europea (Nahman 2006; Roberts 2012; Nahman 2010).

Como siempre, el concepto raza termina siendo un ensamblaje complejo de elementos de la cultura y de la naturaleza, elementos tan entretnejidos que no es fácil ver dónde termina uno y empieza otro.

Raza, sangre y biología en América Latina

¿Cómo se manifiesta este complejo ensamblaje racial de naturaleza y cultura en América Latina? Ya sabemos que raza es un concepto ambiguo que oscila entre la visibilidad y la invisibilidad en los países latinoamericanos. Puede estar presente, como en Brasil, donde se pregunta por color o raza en el censo, hay cuotas raciales en las universidades y un estatuto de igualdad racial a nivel nacional. Pero puede también estar casi ausente —en el sentido de que hay muy poco discurso público al respecto— o puede tener acepciones muy particulares, como en México, donde hay una estación de metro que se llama “La Raza” y un “Monumento a la Raza”, ambos refiriéndose a una tradición, un linaje, una mezcla, y un pasado indígena (como en el caso de dos monumentos colombianos con el

6 Ver <http://www.hfea.gov.uk/1682.html>

7 Ver <http://www.hfea.gov.uk/1974.html>

mismo nombre, en Medellín y Neiva). Puede ser negado, cuando se dice que el racismo no es un problema o que las identidades raciales no son de mucha importancia en la vida cotidiana. Pero puede ser reconocido, cuando la gente habla de “la raza negra” o “la raza indígena”, o con más frecuencia simplemente de “los negros” y “los indios”, etcétera. En las ciencias sociales, es común afirmar que el concepto raza en América Latina está muy culturalizado, sobre todo porque la diferencia entre un mestizo y un indígena se construye en términos del idioma, el lugar de residencia, la ropa, etcétera, y no en términos del cuerpo. De forma similar, la identificación de individuos usando términos de raza o color (negro, moreno, pardo, blanco, etcétera) es un acto donde inciden criterios culturales además de factores somáticos o de ascendencia.

Pero es importante no hacer caso omiso del rol que juegan el cuerpo y las ideas sobre “lo hereditario” (López Beltrán 2004) en el campo de las identidades racializadas en América Latina. Veamos unos ejemplos.

1. Mónica Moreno demuestra la importancia del color de la piel y del binario fenotípico morena/güera en las familias mestizas mexicanas, siendo México un país donde supuestamente cuestiones de raza o no existen o son cuestiones de cultura. En cambio el fenotipo racializado —por más que sea sujeto a percepciones variadas según quién está mirando— resulta ser una dimensión significativa de cómo cada mujer se siente ubicada emocionalmente en relación con su familia y con las normas dominantes de la belleza, suscitando emociones de menosprecio/aprecio y vergüenza/estimación. Es un asunto de fenotipo, pero esto está entrelazado con el parentesco, de manera que el color y la apariencia racializada se entienden como elementos heredados por vías diversas, pero no arbitrarias, de los padres y otros ancestros (Moreno Figueroa 2012, 2008).

2. En Brasil, el censo pregunta por “el color o la raza” y la gente elige una categoría convencional: blanco, prieto, pardo, amarillo o indígena. Se dice que el prejuicio racial en Brasil es “de marca”, en contraste con el prejuicio “de origen” de los EEUU (Nogueira 1955, 2007). Sin embargo, los brasileños también tienen un dicho: “*prieto* es un color; *negro* es una raza” (Santos et al. 2009). Esto sugiere que se distingue entre el fenotipo (color) y algo diferente (raza). Pero ¿qué es raza en este sentido? André Cicalo tuvo el siguiente intercambio con una mujer negra/parda en Rio de Janeiro (Cicalo 2012, 119):

Antropólogo: Entonces, ¿decir negro y decir prieto es la misma cosa?

Entrevistada: Es diferente, porque prieto es el color [toca la piel de su brazo], mientras que negro es la raza [pasa la mano por la cara, indicando los rasgos faciales].

Antropólogo: Pero ¿qué es raza?

Entrevistada: Raza es raza. Es su... origen [indica de nuevo la cara]

Aquí se hace una distinción entre color y raza, pero raza sigue siendo un elemento fenotípico, los rasgos faciales. Sin embargo, la mujer está apuntando hacia un elemento heredado que señala el origen. El color puede ser heredado de diferentes fuentes originales, mientras los rasgos faciales que dicen “negro” al observador brasileño sólo vienen de un origen africano. Desde esta perspectiva, negro es el que tiene ancestros africanos; prieto es el que tiene la piel oscura. Otra vez se percibe un interés en dimensiones del cuerpo que están relacionadas con lo hereditario, la sangre, los orígenes.

3. Diane Nelson (1999, 231) narra la historia de un joven “ladino” guatemalteco —es decir una persona no indígena— que a sus ojos parecía bastante blanco. El joven le contó que su madre siempre le decía que no se sentara en el camión al lado de una mujer de apariencia indígena. La mamá temía que la gente podría pensar que el joven era hijo de la mujer indígena. Según la madre, algo tenía su hijo en su aspecto que decía “indio” al observador común y corriente, pero sólo en el contexto de una aparente relación de parentesco y ancestralidad: se necesitaba la posibilidad de lo hereditario para activar la pista fenotípica.

4. En su estudio sobre el pueblo de Chimaltenango, Guatemala, Charles Hale encontró a los “mistados” (hijos de padres ladinos e indígenas), algunos de los cuales lograron entrar en la clase social de los ladinos y ser aceptados —más o menos—. (Los “mistados” no eran ni “mestizos” ni “cholos”, ya que estos dos últimos eran identificaciones recientes hechas por jóvenes que no se identificaban con la clasificación tradicional entre ladino e indio). Fenotípicamente los ladinos son variados, de manera que un mistado no se notaba por su aspecto físico. Ser ladino es más bien un asunto cultural. Sin embargo, Hale cuenta que quedaban sospechas alrededor de los individuos mistados que pertenecían a la clase ladina: sus raíces indígenas socavaban sus pretensiones sociales (Hale 2007, 2011). De nuevo, vislumbramos una preocupación con ascendencia y sangre que subyace los criterios culturales que definen la clasificación racial entre ladino e indígena.

5. En mi propio trabajo sobre la historia social de la música tropical en Colombia, me llamó la atención que un trompetista mestizo —y de esos mestizos más inclinados hacia lo blanco, característicos de la ciudad de Medellín (Antioquia)— diría que le encantaba la música tropical colombiana porque tenía “un corazón de negro”. En nuestras investigaciones sobre la genética, la raza y lo hereditario en Colombia, también encontramos personas que decían que, por su predilección por la música “negra”, por los tambores o por las regiones vistas como “negras” en Colombia, “algo de negro debo tener”.⁸ Eran mestizas estas

8 Ernesto Schwartz-Marin (sin fecha), Explaining the visible and the invisible: Lay knowledge of genetics, ancestry, physical appearance and race in Colombia. Manuscrito. Ver también <http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/>

personas, pero sentían que habían heredado algo invisible que estaba adentro y que salía con el estímulo de la música, el ritmo o el clima. El mestizo no era el producto de una fusión homogénea, sino un mosaico heterogéneo de elementos heredados de diferentes fuentes (Wade 2005, 2003).

6. En Brasil, la BBC montó un proyecto en que se hicieron pruebas de ancestría genética de diferentes personajes famosos, incluyendo al músico y bailarín Neguinho da Beija Flor, ícono de la cultura negra en Brasil. Los datos mostraron que el 67% de la ancestría de Neguinho era de origen europeo. En el contexto de los debates acalorados sobre las acciones afirmativas para “los negros” en Brasil, este hallazgo dio lugar a comentarios irónicos en el sentido de que no había negros “verdaderos” en Brasil, que todos eran mestizos, y que por lo tanto, no debería haber medidas especiales para “los negros”.⁹ La verdad de la identidad racial se estaba evaluando a base de la genética y de la ascendencia.

Estos ejemplos sugieren que, aun en América Latina, donde cuestiones de raza muchas veces se enmarcan en cuestiones de cultura, podemos ver la operación del ensamblaje complejo de raza, cultura y naturaleza, comportamiento y cuerpo, apariencia física y lo hereditario, color y sangre.

Raza y corporalización

Si el concepto raza siempre involucra biología y cultura, es importante que tengamos un abordaje que capte la flexibilidad de la biología, que no la considere a través del reduccionismo genético, como algo solamente determinista, y que aprecie cómo la biología y la cultura se entrelazan (Goodman, Heath y Lindee 2003; Wade 2002), como nos demostró el caso de las colonias holandesas del principio del siglo XX.

Si el concepto raza siempre involucra biología y cultura, es importante que tengamos un abordaje que capte la flexibilidad de la biología, que no la considere a través del reduccionismo genético, como algo solamente determinista, y que aprecie cómo la biología y la cultura se entrelazan

research/rgm/s/

⁹ Michael Kent (sin fecha), Genetics against race: science, politics and affirmative action in Brazil. Manuscrito. Ver también

<http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/research/rgm/s/>

Por ejemplo, podemos pensar en el rol de “la segunda naturaleza”, el *habitus* corporal que corporaliza o encarna las prácticas cotidianas y las convierte en una parte integral del cuerpo biológico, de los músculos, la forma del cuerpo, los circuitos neurológicos. Esto incide en el debate sobre deporte y raza, que opone la propuesta que “los negros” están biológicamente mejor dotados para ciertos deportes a la propuesta que las estructuras sociales los empujan hacia ciertos renglones de la actuación deportiva. Más allá de la división simplista entre biología y cultura, está la propuesta que la experiencia moldea la biología. Que la experiencia de practicar el basquetbol en los campos de los barrios negros de las ciudades de los EEUU moldea un cuerpo deportivo distinto al que sale de la experiencia de hacer el mismo deporte en un barrio blanco, donde hay menos competencia por el espacio y el tiempo, y los jóvenes van adquiriendo habilidades distintas que privilegian la actuación individualista (Wade 2004; Harrison 1995; Wade 2011).

Otra serie de ejemplos surgen del impacto sobre el cuerpo que pueden tener las formas del racismo que colocan a ciertos grupos racializados en condiciones sociales y ambientales que son dañinas para la salud y el bienestar en general. Algunos argumentan que el racismo puede producir sensaciones de frustración que, a largo plazo, contribuyan a la tasa de hipertensión entre los afro-americanos (Dressler 1996; Dressler, Balieiro y Dos Santos 1999).

En fin, estamos ante un concepto de la biología que la entiende como *durable* pero no *fija*; una vez que la práctica se sedimenta en el cuerpo y se vuelve como una segunda naturaleza adquirida, no es fácil cambiarla; pero tampoco está el cuerpo determinado sólo por una biología inmutable.

Conclusión

Entender la raza como un ensamblaje o un enredo natural-cultural, y entender el carácter borroso de los límites entre la esfera de la naturaleza y la de la cultura me parece importante para entender el ámbito de acción del racismo y del concepto raza. Si sólo enfocamos una biología determinista y reduccionista como el mecanismo central —el *locus classicus*— de la operación de lo que es la raza, entonces perdemos otras dimensiones de ese campo de operación, como son los regímenes de regulación del cuerpo para evitar el “contagio” racial. Ya sabemos que el pensamiento racial opera en parte a través de la naturalización, de representar como naturales fenómenos que son culturales. Pero si entendemos que la naturaleza —por más que se presente superficialmente como algo fijo— también es vista como algo mutable, y que la frontera entre la naturaleza y la cultura —por más que se presente como definitiva— también tiene cierta permeabilidad (Latour 1993), entonces podemos captar la constante necesidad,

en sistemas donde opera el racismo, de vigilar las diferencias y las jerarquías sociales y de reiterar la actuación de las mismas. También podemos apreciar mejor qué tan difícil puede ser desestabilizar las naturalizaciones del pensamiento racial, si es que ya están inestables y que de esta mutabilidad sacan algo de su poder. Al mismo tiempo, viendo las inestables naturalizaciones del pensamiento racial, podemos tratar de aprovecharlas para revelar la operación del concepto raza y desestabilizarlo aún más. En vez de sólo declarar que la diversidad en el comportamiento no tiene bases naturales, podemos pensar en la posibilidad de argumentar que, aunque un comportamiento dado supuestamente tenga una base natural, esto no quiere decir que no sea susceptible al cambio. ■

Referencias

- Anderson, Kay. *Race and the crisis of humanism*. Londres: Routledge. 2006.
- Arias, Julio, y Eduardo Restrepo. Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* 3:45–64. 2010.
- Banton, Michael. 1987. *Racial theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonilla-Silva, Eduardo. 2003. *Racism without racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. 1987.
- Bortolini, Maria Cátira, Wilson Araújo Da Silva, Dinorah Castro De Guerra, et al. African-derived South American populations: A history of symmetrical and asymmetrical matings according to sex revealed by bi- and uni-parental genetic markers. *American Journal of Human Biology* 11 (4):551–563. 1999.
- Burchard, Esteban Gonzalez, Elad Ziv, Natasha Coyle, et al. The importance of race and ethnic background in biomedical research and clinical practice. *The New England Journal of Medicine* 348 (12):1170–1175. 2003.
- Chaplin, Joyce E. Natural philosophy and an early racial idiom in North America: comparing English and Indian bodies. *The William and Mary Quarterly* 54 (1): 229–252. 1997.
- Cicalo, André. *Urban encounters: affirmative action and racial identities in Brazil*. Nueva York: Palgrave Macmillan. 2012.
- Condit, Celeste Michelle. *The meanings of the gene: public debates about human heredity*. Madison: University of Wisconsin Press. 1999.
- Cope, R. Douglas. *The limits of racial domination: plebeian society in colonial Mexico City, 1660–1720*. Madison: University of Wisconsin Press. 1994.
- Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos. 1976.

- Curtis, Lewis P. *Apes and angels: the Irishman in Victorian caricature*. 2nd ed. Washington, DC: Smithsonian. 1997.
- Dressler, William W. Hypertension in the African American community: social, cultural, and psychological factors. *Seminars in Nephrology* 16 (2):71–82. 1996.
- , Mauro Balieiro, y Jose Ernesto Dos Santos. Culture, skin color and arterial blood pressure in Brazil. *American Journal of Human Biology* 11:49–59. 1999.
- Earle, Rebecca. *The body of the conquistador: food, race and the colonial experience in Spanish America, 1492–1700*. Cambridge: Cambridge University Press. 2012.
- Eze, Emmanuel Chukwudi, ed. *Race and the Enlightenment: a reader*. Oxford: Blackwell. 1997.
- Franco, M. Helena L. P., Tania A. Weimer, y Francisco M. Salzano. Blood polymorphisms and racial admixture in two Brazilian populations. *American Journal of Physical Anthropology* 58 (2):127–132. 1982.
- Frankenberg, Ruth. *White women, race matters: the social construction of whiteness*. Londres: Routledge. 1993.
- Fredrickson, George M. *Racism: a short history*. Princeton: Princeton University Press. 2002.
- Gibbon, Sahra, Ricardo Ventura Santos, y Mónica Sans, eds. *Racial identities, genetic ancestry, and health in South America: Argentina, Brazil, Colombia, and Uruguay*. Nueva York: Palgrave Macmillan. 2011.
- Goldberg, David Theo. *The threat of race: reflections on racial neoliberalism*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. 2008.
- Gómez Gutiérrez, Alberto. Entre los embera-epena. *Boletín Expedición Humana* 1992 10:8. 1991.
- Goodman, Alan H., Deborah Heath, y M. Susan Lindee (eds.). *Genetic nature/culture: anthropology and science beyond the two-culture divide*. Berkeley: University of California Press. 2003
- Greer, Margaret R., Walter D. Mignolo, y Maureen Quilligan. Introduction. En *Rereading the Black Legend: the discourses of religious and racial difference in the Renaissance empires*, editado por M. R. Greer, W. D. Mignolo y M. Quilligan. Chicago: University of Chicago Press. 2008.
- Hale, Charles R. *Más que un indio (More than an Indian): racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe, NM: School of American Research Press. 2006.
- . Mistados, cholos y la negación de la identidad en la sierra de Guatemala. En *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, editado por M. De la Cadena. Popayán: Enviñon Editores. 2007.
- . Mistados, cholos and the negation of identity in the Guatemalan highlands. En *Histories of race and racism: the Andes and Mesoamerica from*

- colonial times to the present*, editado por L. Gotkowitz. Durham, NC: Duke University Press. 2011.
- Hannaford, Ivan. *Race: the history of an idea in the West*. Washington DC: Woodrow Wilson Center Press. 1996.
- Harrison, Louis. African Americans: race as a self-schema affecting physical activity choices. *Quest* 47:7-18. 1995.
- Hartigan, John. *Race in the 21st century: ethnographic approaches*. Oxford: Oxford University Press. 2010.
- Howell, Signe. Kinning: the creation of life trajectories in transnational adoptive families. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9 (3):465-484. 2003.
- , y Marit Melhuus. Race, biology and culture in contemporary Norway: identity and belonging in adoption, donor gametes and immigration. En *Race, ethnicity and nation: perspectives from kinship and genetics*, editado por P. Wade. Oxford: Berghahn Books. 2007.
- Isaac, Benjamin H. *The invention of racism in classical antiquity*. Princeton: Princeton University Press. 2004.
- Kahn, Jonathan. *Race in a bottle: the story of BiDiL and racialized medicine in a post-genomic age*. Nueva York: Columbia University Press. 2013.
- Kevles, Daniel J. *In the name of eugenics: genetics and the uses of human heredity*. 2nd ed. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1995.
- Latour, Bruno. *We have never been modern*. Traducido por C. Porter. Londres: Harvester Wheatsheaf. 1993.
- Liberman, Anatoly. *The Oxford etymologist looks at race, class and sex* 2009 [citado 27 Agosto 2011]. Disponible en <http://blog.oup.com/2009/04/race-2/>.
- Liberman, Leonard, y Larry T. Reynolds. 1996. Race: the deconstruction of a scientific concept. En *Race and other misadventures: essays in honor of Ashley Montagu in his ninetieth year*, editado por L. T. Reynolds y L. Lieberman. Dix Hills, N.Y: General Hall Inc.
- López Beltrán, Carlos. *El sesgo hereditario: ámbitos históricos del concepto de herencia biológica*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México. 2004.
- . ed. *Genes (&) mestizos: genómica y raza en la biomedicina mexicana*. Mexico, DF: Ficticia Editorial. 2011.
- Magubane, Zine. Which bodies matter? Feminism, poststructuralism, race, and the curious theoretical odyssey of the 'Hottentot Venus'. *Gender and Society* 15 (6):816-834. 2001.
- Marre, Diana. 'I want her to learn her language and maintain her culture': transnational adoptive families' views of 'cultural origins'. En *Race, ethnicity and nation: perspectives from kinship and genetics*, editado por P. Wade. Oxford: Berghahn Books. 2007.

- Martínez, María Elena. *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion, and gender in colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press 2008.
- Mayr, Ernst. *The growth of biological thought: diversity, evolution and inheritance*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press. 1982.
- Moreno Figueroa, Mónica. Historically-rooted transnationalism: slightedness and the experience of racism in Mexican families. *Journal of Intercultural Studies* 29 (3):283–297. 2008.
- . “Linda morenita”: skin colour, beauty and the politics of mestizaje in Mexico. En *Cultures of colour: visual, material, textual*, editado por C. Horrocks. Oxford: Berghahn Books. 2012.
- Nahman, Michal. Materializing Israeliness: difference and mixture in transnational ova donation. *Science as Culture* 15 (3):199–213. 2006.
- . ‘Embryos are our baby’: abridging hope, body and nation in transnational ova donation. En *Technologized images, technologized bodies*, editado por J. Edwards, P. Harvey y P. Wade. Oxford: Berghahn Books. 2010.
- Nelson, Diane M. *A finger in the wound: body politics in quincentennial Guatemala*. Berkeley: California University Press. 1999.
- Nirenberg, David. Was there race before modernity? The example of ‘Jewish’ blood in late medieval Spain. En *The origins of racism in the West*, editado por M. Eliav-Feldon, B. Isaac y J. Ziegler. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.
- Nogueira, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In *Anais do XXXVI Congresso Internacional dos Americanistas*. São Paulo: Editora Anhembi. 1955.
- . Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social* 19:287–308. 2007.
- Pena, Sérgio D. J. *Humanidade sem raças?* São Paulo: Publifolha. 2008.
- , Giuliano Di Pietro, Mateus Fuchshuber-Moraes, et al. The genomic ancestry of individuals from different geographical regions of Brazil is more uniform than expected. *PLoS ONE* 6 (2):e17063. 2011.
- Poole, Deborah. *Vision, race and modernity: a visual economy of the Andean image world*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 1997.
- Poole, Stafford. The politics of limpieza de sangre: Juan de Ovando and his circle in the reign of Philip II. *Americas* 55 (3):359–389. 1999.
- Postero, Nancy Grey. *Now we are citizens: indigenous politics in postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press. 2007.
- Roberts, Elizabeth F.S. *God’s laboratory: assisted reproduction in the Andes*. Berkeley, CA: University of California Press. 2012.

- Rojas, Winston, María Victoria Parra, Omer Campo, et al. Genetic make up and structure of Colombian populations by means of uniparental and biparental DNA markers. *American Journal of Physical Anthropology* 143 (1):13–20. 2010.
- Santos, Ricardo Ventura, Peter H. Fry, Simone Monteiro, et al. Color, race and genomic ancestry in Brazil: dialogues between anthropology and genetics. *Current Anthropology* 50 (6):787–819. 2009.
- Silva-Zolezzi, Irma, Alfredo Hidalgo-Miranda, Jesus Estrada-Gil, et al. Analysis of genomic diversity in Mexican Mestizo populations to develop genomic medicine in Mexico. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106 (21):8611–8616. 2009.
- Stepan, Nancy Leys. *The idea of race in science: Great Britain, 1800–1960*. Londres: Macmillan in association with St Antony's College, Oxford. 1982.
- . *"The hour of eugenics": race, gender and nation in Latin America*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press. 1991.
- Stocking, George. *Race, culture and evolution: essays on the history of anthropology*. 2nd ed. Chicago: Chicago University Press. 1982.
- Stolcke, Verena. Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36 (1):1–23. 1995.
- Stoler, Ann Laura. *Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule*. Berkeley, CA: University of California Press. 2002.
- . *Race and the education of desire: Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press. 1995.
- Taguieff, Pierre-André. The new cultural racism in France. *Telos* 83:109–122. 1990.
- Thomas, James M. The racial formation of medieval Jews: a challenge to the field. *Ethnic and Racial Studies* 33 (10):1737–1755. 2010.
- Thompson, Charis. Biological race and ethnicity: dead and alive. The case of assisted reproductive technologies in the U.S. Trabajo leído en Anthropology and Science: The 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth, 14-18 de julio 2003, en la University of Manchester, UK. 2003.
- Thomson, Sinclair. Was there race in colonial Latin America? Identifying selves and others in the insurgent Andes. En *Histories of race and racism: the Andes and Mesoamerica from colonial times to the present*, editado por L. Gotkowitz. Durham NC: Duke University Press. 2011.
- Todorov, Tzvetan. *On human diversity: nationalism, racism and exoticism in French thought*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1993.
- Voegelin, Eric, and Klaus Vondung. *The history of the race idea: from Ray to Carus*. Traducido por R. Hein. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

[1933] 1998.

Wade, Peter. *Race, nature and culture: an anthropological perspective*. Londres: Pluto Press. 2002.

———. Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología* 39:273–296. 2003.

———. Race and human nature. *Anthropological Theory* 4 (2):157–172. 2004.

———. Rethinking mestizaje: ideology and lived experience. *Journal of Latin American Studies* 37:1–19. 2005.

———. Raza y naturaleza humana. *Tabula Rasa* 14:205–226. 2011.

———. Race, kinship and the ambivalence of identity. En *Identity politics and the new genetics: re/creating categories of difference and belonging*, editado por K. Schramm, D. Skinner y R. Rottenburg. Oxford: Berghahn Books. 2012.

———, López Beltrán, C., Restrepo, E., Ventura Santos, R., *Mestizo Genomics. Race Mixture, Nation, and Science in Latin America*. Durham NC: Duke University Press, 2014.

Wang, Sijia, Nicolas Ray, Winston Rojas, et al. Geographic patterns of genome admixture in Latin American mestizos. *PLoS Genetics* 4 (3): e1000037. 2008.