

El “combate” contra el racismo en Claude Lévi-Strauss

José Antonio González Alcantud

Probablemente Claude Lévi-Strauss, cuyo centenario celebramos, no estaría de acuerdo con el título de esta conferencia. En realidad Lévi-Strauss no ha librado ninguna batalla abierta, ni mucho menos social, que quepa identificar con el sentido voluntarista de la palabra “combate”, después de las inquietudes socialistas de su primera juventud. Y, sin embargo, como veremos más adelante, si objetivásemos su pensamiento veríamos que en buena parte de su obra ha librado un combate, si se quiere “estructural”, para hacer justicia a su pensamiento, contra el racismo, y más en particular contra la raciología.

En la biografía de Lévi-Strauss sólo cabe adscribir una época de su vida a la actividad combativa o militante. Fue en su primera juventud cuando, siendo estudiante, estuvo comprometido políticamente, llegando a ocupar cargos de dirección en el movimiento estudiantil y en la rama juvenil del socialismo francés. En esto no difería de sus antecesores Émile Durkheim y Marcel Mauss, que estuvieron implicados en uno u otro momento de su trayectoria vital con el partido socialista. De hecho, cuando tenía veinte años Lévi-Strauss escribía con frecuencia en *L'Étudiant socialiste*. En esta revista tuvo incluso un atisbo de polémica con el conocido socialista Henri Barbusse a propósito del papel de arte en la revolución proletaria. Mientras que el veterano Barbusse creía que podía existir un arte surgido del pueblo al servicio de la revolución proletaria, el joven Lévi-Strauss sólo creía en el arte en sí mismo, ya que a su juicio “la realidad revolucionaria de una obra es esencialmente interna y estructural” (Bertholet, 2005:47). Polémica esta de resonancias soviéticas que

en Francia ocupó igualmente a los surrealistas y a los comunistas, en posiciones encontradas. Según su más reciente biógrafo, Denis Bertholet, resulta significativo que Lévi-Strauss se desmarque tan tempranamente, y cuando ni siquiera podía intuir el futuro del estructuralismo, de cualquier “materialismo vulgar”, y ponga por delante la palabra “estructural”, cuyo significado sólo debió atisbar en aquel entonces.

Lo cierto es que tras ocho años de militancia socialista, Claude Lévi-Strauss, abandona toda actividad política. Bertholet describe con claridad el camino de una decepción, que lo conducirá de lleno al mundo de la antropología, y al de las prácticas intelectuales más solipsistas. Su opción acaba por ser weberiana, al plantearse como Max Weber la duda entre seguir el camino de la política o el de la ciencia, y acabar inclinándose por esta última. Una decisión que hará que al final de su vida, llegue a contemplarse a sí mismo como un “astrónomo” de las ciencias sociales, papel que ideológicamente cabría identificar con una suerte de “anarquismo de derechas”, por cuanto la práctica de esa astronomía o lejanía exige un ambiente de conservadora tranquilidad:

La política no responde ya a sus necesidades (...) Todo le resulta aburrido, ha llegado el momento de cambiar (...) La política no le da lo que le había pedido: una manera de crear una relación firme entre lo abstracto y lo concreto, entre un individuo en busca de su realización personal y un mundo en busca de sentido (Bertholet, 2005:69).

A Lévi-Strauss, en definitiva, con este giro podemos calificarlo como un *savant* grandemente en relación a los avatares de su tiempo. Él mismo cuenta que mientras se llevaban a cabo las jornadas de mayo de 1968 permanecía en su casa escribiendo los tomos de su capital obra *Mithologiques*, y que lo que más le afectó de estos días históricos fue que, al retornar a su laboratorio en el

Collège de France, lo encontró hecho una porquería por la ocupación estudiantil. Ni un comentario más sobre tan trascendental acontecimiento. En la misma medida, pocas veces le fue sacada la firma para algunos de esos manifiestos que periódicamente suscribían los intelectuales en los setenta y ochenta. Señal inequívoca de su deseo de distanciarse de la política del día a día.

Si existe algún tema de dimensión social al que en la trayectoria de Lévi-Strauss podamos adjudicarle la palabra “compromiso” ha sido el de la lucha contra el racismo, cuando contemplamos su propio pensar y hacer de manera “estructural” al margen de la voluntad que lo ha guiado. Lévi-Strauss, de hecho, creyó poco en el papel de la voluntad humana y, desde que en la época de mayor optimismo histórico asumió la idea estructural, su percepción tendió a apreciar los acontecimientos humanos como conductas automatizadas regidas por una suerte de objetividad del destino. Por eso, para resituar su aportación, nos hemos permitido, objetivando así, a la vez que violentando su propio discurso, llamarlo “combate”, por el carácter central que ha tenido en su obra. Aunque él mismo lo negara, como ha negado parte de su obra no otorgándole un sitio en la selección que bajo su dirección ha hecho la consagrada colección de clásicos la Pléiade para conmemorar el centenario que aquí celebramos, sí que tuvo un combate.

Yendo a los hechos biográficos, un temprano episodio en su vida tiene que ver directamente con esta predisposición al estudio del racismo, hasta convertirlo en una lucha. Berthelot sostiene que Lévi-Strauss no era inicialmente muy consciente de su delicada posición como hebreo bajo la ocupación nazi y el régimen colaboracionista de Vichy, desde el momento en que pidió como destino París, ya en manos alemanas. Tuvieron que ser otros colegas quienes le hicieron reparar en el enorme riesgo que corría. Finalmente,

y tras estos primeros momentos de ingenuidad, su huída de Francia tiene por primera y única causa el antisemitismo nazi.

Por mi parte sería indecentemente tener en cuenta la abominable y fulminante catástrofe que se ha abatido sobre una fracción de la humanidad de la que formo parte, dado que tuve la suerte de escapar de ella. Por comparación, no he sufrido más que efectos modestos: expoliación, vida de mi padre acortada por los sufrimientos de la ocupación..., sin embargo, es evidente que ha incidido sustancialmente en mi destino (Lévi-Strauss, 1993:212).

Incluso este acontecimiento le hace recordar que “en mi infancia, también solía ocurrir que me insultaban en la escuela comunal (...) y en el liceo”. En definitiva, la experiencia como hebreo al tener que huir de Francia durante la ocupación nazi acabó por hacerlo consciente del papel nuclear que el racismo ocupa en la historia política y en la vida científica y cultural.

La experiencia americana de Claude Lévi-Strauss, tras su forzado exilio, es clave en la evolución intelectual del antropólogo. Se ha sintetizado en cinco actos esta experiencia: primero, el contacto con el más influyente círculo etnológico americano, presidido por el venerable sabio Franz Boas. En este contacto, se da cuenta repetidamente de la maleabilidad de las barreras entre disciplinas, de manera que se siente legitimado para curiosear con libertad en otros campos del saber. En segundo lugar, el descubrimiento, vivido como una revelación por Lévi-Strauss, de la lingüística de Roman Jakobson, que lo conducirá al estructuralismo. Ciertamente su mente ya estaba predispuesta a otorgarle a los automatismos un rol central en la interpretación de lo real, como vimos en su juvenil polémica sobre arte y socialismo. Tercero, la amistad con los surrealistas, en especial con André Breton y Max Ernst (Clifford, 1995:149-ss), que lo inclinaron a aceptar soterradamente el azar lógico y el irracionalismo estético. Cuarto, el “descubrimiento de la poesía urbana”, en especial de Nueva

York, que le facilita y excita la reflexión teórica. Quinto, la iniciación a la vida administrativa, en especial con la Fundación Rockefeller, que ya había intervenido antes de la guerra en Europa a favor de las ciencias sociales, para sentar las bases de la futura reconstrucción intelectual de la Francia libre. Todas estas experiencias, capitales para la conformación de su pensamiento, se ha dicho, hicieron de su persona un ser “curioso, flexible, esponjoso, polivalente, con una conciencia perfectamente clara de su identidad francesa –aquella de la burguesía intelectual de la que ha salido– y una increíble sensibilidad para lo nuevo: enraizamiento y errancia” (Cohen-Solal, 1999:23). Pero a lo que recoge Annie Cohen-Solal hemos de añadir su temprano descubrimiento del racismo, sobre todo en esa experiencia de ida y vuelta que va de su huída de Francia, circunstancia que le permitió entrar en contacto con el círculo boasiano, a su retorno a la patria tras la guerra, dejando atrás tentadoras ofertas universitarias en Norteamérica.

Aunque permanezcamos por el momento en América. Es evidente que la génesis más grosera del racismo en Estados Unidos estuvo asociada a la lucha contra indios y mexicanos, y por supuesto al “problema negro”. Mas la ontogénesis ideológica, moral y cultural del “racismo histórico” procede del *Manifest Destiny*. Desde 1850 y hasta finales de siglo, el *Manifest Destiny* constituyó la clave para la construcción de unos mundos enclaustrados, sobre los que dominaban los blancos (Horsman, 1981). Según esta ideología Estados Unidos era una tierra de promisión para aquellos blancos expulsados de la vieja Europa por motivos de clase o religión. En este nuevo e inmenso país estaban llamados a crear una nueva “tierra prometida” en el sentido bíblico, en la que no tenían cabida las poblaciones autóctonas. En este orden de las cosas los norteamericanos blancos y anglosajones acabarán encarnando la superioridad racial. Únicamente este destino prometeico pudo dar sentido a un racismo histórico dirigido no sólo contra las minorías que conformaban la nueva

república sino contra la “vieja Europa”, algunos de cuyos componentes –por ejemplo, los españoles– pasaban a ocupar un lugar inferior en la jerarquía de los pueblos.

El combate de Boas en Estados Unidos contra el racismo se ha convertido en proverbial, y quizás sea la parte de su obra más destacable por la proyección pública. En una misma batalla unió en los años treinta la lucha contra las teorías racistas que hacían depender la inteligencia de los individuos de la capacidad craneal de su grupo racial de pertenencia, contra el nacionalismo europeo en su fase más aguda, y contra la eugenesia, que seducía a muchos científicos y políticos en los propios Estados Unidos, con equívocas proposiciones que ponían de relieve la posibilidad de obtener tipos humanos sin mácula física (Boas, 1928).

En todo caso, y más allá del *Manifest Destiny*, el primer contacto directo con el problema racial por parte de Boas habría de pasar necesariamente por el “Negro Problem”, ya que entre 1890 y 1910 la población negra en algunos lugares de Estados Unidos, como Nueva York, se había duplicado, incrementando su visibilidad social. Ante esta presencia demográfica creciente la mayor parte de los genetistas y psicólogos de la época se mostraron abiertamente partidarios de la inferioridad de los negros. En esta opinión los acompañaban una parte de los antropólogos. Durante cierto tiempo la polémica sobre la inferioridad racial giró en torno al tamaño del cerebro de los negros en comparación con el de los blancos, y sus consecuencias para el aprendizaje o para la predisposición a la delictividad. Franz Boas, que se había iniciado en la antropología alemana a través de mediciones antropométricas tendentes a enfatizar las diferencias entre las razas, se inclinaba por un antirracismo humanista en el campo ideológico, argumentando en favor del valor de lo individual y sus contingencias. En 1915, ante el aumento de las tendencias que en la sociedad norteamericana abogaban por la eugenesia, al ligar algunos

investigadores la degeneración a la cultura urbana y a la mezcla racial, Boas razonó en el IX Congreso de Americanistas celebrado en Washington en los siguientes términos: “Se ha sido argumentado que la congestión en las ciudades y otras causas inciden en una gradual degeneración de nuestra raza, por lo que los defensores de la eugenesia desean un contraataque con medidas legislativas específicas”. Frente a esta tendencia plantea sus dudas: “Primero de todo, podemos comprobar que la tesis fundamental de la degeneración de nuestra población nunca ha sido probada”. Puso Boas en duda a continuación las estadísticas que se usaban, y que se empleaban un falso humanitarismo –la eliminación de los anormales para evitarles el sufrimiento–, como argumento de peso de los partidarios de la eugenesia (Boas, 1915:575).

No obstante, fue acusado de haberle dado mayor importancia a la discriminación racial negra que al antihebraísmo, seleccionando arbitrariamente sus preferencias. Pero esta preferencia parece lógica dada la inmediatez que el problema negro tenía para él en América. Para demostrar la no inferioridad cultural de los negros de origen africano trajo a colación Boas en diversos momentos la brillantez de las civilizaciones africanas, sobre todo en materia artística, logros que, según él, podían equiparse al arte y la cultura de la Edad Media europea. El tema del barbarismo de los negros se había introducido, no obstante, ya no sólo en la antropología física sino también en la sociología. Jérôme Dowd, un sociólogo de Carolina del Norte, publicó por aquel entonces dos volúmenes titulados *The Negro Races* en los que volvía a la tesis raciológicas. La importante acogida pública de estos trabajos obligó a Boas a endurecer sus argumentos. La elite intelectual negra aceptó con sumo agrado sus argumentos, convirtiéndolos en un instrumento de sus luchas antirraciales.

Aunque Boas defendió a su natal Alemania durante la Primera Guerra Mundial frente a la mayor parte de la opinión pública norteamericana, durante

la segunda confrontación, dada la brutalidad nazi, tomó posición contra el nacionalsocialismo. Esta toma de posición no eclipsó ni pospuso los problemas domésticos, lo que lo condujo a oponerse al racismo segregacionista existente en los propios Estados Unidos (Boas, 1939:94). Boas era partidario de contrarrestar estas tendencias en Norteamérica con una intervención decidida que apelase a los principios democráticos matrices de la nación. Alerta igualmente en otros escritos de combate, de los muchos que publicó sobre esta materia antes y durante la Segunda Guerra Mundial, que los usos y teorías del racismo iban en contra de los intereses colectivos de la Humanidad, repitiendo insistentemente los argumentos que negaban de plano la vinculación entre tipo físico y cultura (Boas, 1940:231). El combate crítico de Boas alcanzó dimensión pública, e implicó a sus seguidores, que la tomarían como signo distintivo de la escuela boasiana, como uno de sus más firmes pilares de identidad grupal.

Donde Boas se manifestó con mayor contundencia fue contra la raciología nazi, desmontando la teoría de la existencia de una homogeneidad física interna de las razas suficiente para poder distinguir diáfamanamente los arios de los no arios. También enfatizó que la nación se cimentaba sólo en torno a criterios lingüísticos y culturales:

El intento que se está haciendo por parte de aquellos que tienen el poder en Alemania para justificar sobre bases científicas su actitud hacia los judíos está construido sobre una pseudociencia. Nadie ha probado nunca que el ser humano, a través de la descendencia de un cierto grupo de personas, deba necesariamente tener ciertas características mentales. La nación no se define sino por su lengua y sus costumbres. Si no los alemanes, los franceses y los italianos no deberían ser nacionalidades. Las lenguas y las costumbres están determinadas mucho más por el ambiente en el que el niño crece que por su

descendencia, a causa de los atributos físicos, y más que tener una influencia en todo, ocurre que suele haber una gran variedad en el interior de cada grupo” (Boas, sd:11).

Al margen de la lucha particular de Boas los años treinta fueron prolíficos en libros, folletos y reuniones lideradas por antropólogos para estudiar el tema del racismo y la raciología, en claro ascenso político en todo el mundo, incluido el norteamericano. El Instituto Internacional de Antropología designó una comisión para el estudio de la psicología y las actitudes de las razas, y cinco años después el Royal Anthropological Institute de Gran Bretaña haría lo mismo. Algunos boasianos, como Paul Radin, libraron su propia batalla. Denunció Radin que en aquellos años fueron pervertidas las ideas primigenias que ligaban pueblo y tierra, auspiciadas por los antiguos e ingenuos románticos, por parte de políticos cínicos que las instrumentalizaban. Radin llamó a formar una confederación internacional, en donde el individualismo norteamericano y el colectivismo ruso alejaran el espectro del mito de la superioridad racial, en especial de la más peligrosa para aquellos momentos: la de la raza nórdica (Radin, 1934). Pero la Sociedad de Naciones que era la llamada a desarrollar este proyecto era muy débil, como es bien sabido, y no pudo prosperar.

La lucha de Paul Rivet, director del Museo del Hombre de París, fue muy idéntica a la de Boas. Mientras estuvo en el ejército, como médico militar, se opuso, en 1901, a la condena del oficial judío Alfred Dreyfus, en contra de las opiniones patriotas y antisemitas prevalecientes en el ejército francés que lo acusaban de espionaje a favor de Alemania. Previamente en 1909 se había opuesto con argumentos científicos a considerar el prognatismo un signo de inferioridad racial. Desde el principio Rivet valoró positivamente el mestizaje, sobre todo en un debate concreto que concernía a la relación entre australianos de origen europeo y australianos indígenas. De esos años data

asimismo su separación progresiva de la Sociedad de Antropología de París en la que prevalecían los criterios raciológicos, para unirse al sector más progresista de la antropología, entre quienes se encontraban lógicamente Durkheim, Delafosse, Mauss, Hertz y Reinach, con quienes fundaría el Institut d'Ethnologie de la Sorbona. No obstante, su antirracismo bebía de otros autores que lo habían precedido. Es el caso de haitiano Anténor Firmin, quien ya en 1885 había escrito un ensayo en contra de las tesis de Gobineau, titulado *De l'égalité des races humaines (Anthropologie positive)*. Firmin que a principios del siglo XX, en 1900, representó a Haití en el congreso panafricano de Londres, simpatizaba con el evolucionismo darwiniano, al que otorgaba el logro teórico de haber demostrado que los humanos poseían el mismo tronco común (Firmin, 1885). Como luego Rivet, fue miembro de la Sociedad de Antropología de París, oponiéndose activamente a sus tendencias raciológicas. Con esos antecedentes y su propia lucha, Rivet, a partir de 1919 encontró en Boas un gran aliado en su oposición al racismo. En 1937 tuvo ocasión de ofrecerle a éste un banquete en París en el marco de un congreso internacional sobre población. Incluso en los años treinta fundará una revista específica para luchar contra las teorías racistas, *Race et racisme*. Boas encontró tan grandes coincidencias con Rivet que lo consideró su mayor aliado ideológico en Europa.

Por demás, estas inclinaciones habían servido a Rivet en 1914 para inscribirse en el partido socialista y posteriormente para fundar la liga de intelectuales antifascistas. Lo cierto es que las opciones políticas fueron perfectamente congruentes con las de un demócrata, antirracista por principio. Lévi-Strauss estuvo desde el inicio de su actividad intelectual en el círculo rivetiano. Transitó, pues, nuestro antropólogo entre las influencias morales de Rivet y de Boas en materia ideológica concerniente a los problemas que el racismo acarrea para la Humanidad.

Se ha relatado, en este dominio de las coincidencias, un hecho que para Lévi-Strauss tuvo que tener una gran trascendencia simbólica. Con motivo de la presencia de Paul Rivet en Nueva York, huido en las mismas barbas de los nazis, tras desmantelarse la célula de la resistencia patriótica del Museo del Hombre, Boas organiza una comida en su honor, para corresponder a su acogida en París en 1937. Se realiza en el Faculty Club de la Universidad de Columbia, y a ella acuden Ruth Benedict y Ralph Linton, enemigos acérrimos entre sí, pero ambos boasianos. Recordemos que entre los seguidores de Boas el punto más sólido de contacto era el antirracismo. Incluso entre enemigos dentro del mismo campo como los dos mencionados, que se acusaban mutuamente de perseguirse, lo único que había en común era la persistencia de ese ideario antirracista, materializado en el movimiento “cultura y personalidad”. Cuando Boas alzaba su copa para brindar por el antirracismo que los unía, cayó desplomado en brazos de Lévi-Strauss, que estaba a su lado, y que también había sido invitado al banquete. La narración del propio Paul Rivet, de cómo murió Boas durante el banquete de la Columbia, dice:

Recuerdo que la última vez que lo vi fue el día de su muerte, el 21 de diciembre de 1942. Yo estaba exiliado, habiendo huido de Francia por las persecuciones del gobierno de Vichy y de los alemanes. Nunca la acogida de Boas fue más cálida que en esta circunstancia. Quería darme una comida íntima en mi honor en la Columbia University. Había convidado a mi amigo Lévi-Strauss igualmente refugiado de Francia. Yo estaba sentado al lado de Boas, que participaba con pasión de la conversación. En un momento dado, me preguntó si yo daría unas conferencias en Nueva York. Le respondí que había escogido como tema: el racismo ante la ciencia, excusándome por haber escogido un asunto tan debatido y tan banal. Él gritó: Pero no, Rivet, ése no es un asunto agotado, es necesario continuar, siempre y sobre todo, esta cruzada contra el racismo. En este momento yo le vi ponerse rígido en su

asiento, caer hacia delante dando un grito. Había muerto proclamando por última vez aquello que era la regla de su vida, su fe en la igualdad de los hombres. Boas, permaneciendo fiel a Alemania y a los Estados Unidos, era verdaderamente un gran ciudadano del mundo (Rivet, 1958).

Esta escena que ha sido relatada en varias ocasiones, no dejaba de tener un significado simbólico evidente: Lévi-Strauss recogía del Boas fallecido fulminantemente de un ataque cardíaco la antorcha del antirracismo, que acaso era la característica más marcada de la antropología cultural del periodo bélico.

El alcance de la obra de Boas, partiendo de la antropología física hasta llegar al antirracismo, fue descrito por el propio Lévi-Strauss en estos términos:

Boas demuestra la imposibilidad de definir un 'tipo biológico' o 'racial' por estos medios (la antropología física). En este dominio como en otros tantos, Boas rechaza las clasificaciones arbitrarias y las especulaciones pseudo-históricas. Las investigaciones deben ser hechas sobre una base empírica y descriptiva. Para este caso particular, se debe investigar para saber lo que ha pasado en las condiciones de aislamiento geográfico o de contacto, de consanguinidad o de mestizaje, que es necesario determinar con precisión (LS, 2000:117).

Lévi-Strauss infiere que en su combate antirraciológico Boas pone en cuestión la artificiosa separación entre salvaje y civilizado. Pero la lucha de Boas, percibe, es más moral que estructural. Lévi-Strauss habría de volver veinte años después los argumentos morales de Boas en *The Mind of Primitive Man*, de 1940, en estructurales en su *La Pensée Sauvage*.

A primeros de 1940 Ruth Benedict termina un libro titulado *Race: Science and Politics*. Dando continuidad al combate de su maestro Boas, Benedict volvía a señalar el lado construido, culturalmente hablando, de la noción de raza, y su escasa pertinencia biológica. Este libro tuvo una gran aceptación, y su éxito sería debido a la colaboración de Benedict con el servicio

secreto con el fin de derrotar a la Alemania nazi. Como ejemplo elocuente de la propaganda auspiciada oficialmente estará la difusión de los millones de ejemplares del folleto *The Races of Mankind*, escrito por ella junto a G.Welsh. Ambos trabajos, contra el racismo biológico y las jerarquías culturales y sociales inferidas del mismo, se convirtieron en auténticos instrumentos de militancia democrática (Benedict, 1957). Ahora bien, Ruth Benedict no promovió ningún radicalismo político o cultural, sobre todo en relación con el reconocido racismo antinegro existente en Estados Unidos. Se inclinó por la realización de una ingeniería social reformista (*Social Engineering*), en complicidad con el Estado. Éste fue el punto de vista de todo el círculo boasiano. El americanismo que profesaban era deudor de la tradición de los padres fundadores de la democracia americana, si bien eran conscientes de las insuficiencias de ésta. Lévi-Strauss, en sus apreciaciones sobre Estados Unidos, coincidía igualmente en la idea de que a pesar de ser el país del mundo con mayor diversidad cultural, y con irresueltos problemas de racismo, existía en él una específica y distintiva *American way of life*, “al que todos los habitantes del país están apegados cualquiera que sea su origen étnico” (LS, 1993:209).

Desde el lado de la antropología biológica también se libró en esos años un gran combate en contra de las teorías que ponían en el centro de sus análisis el concepto de raza. Ashley Montagu se pronunció en 1941 en términos contundentes ante la reunión anual de la asociación de antropólogos físicos, sosteniendo que la noción de raza procedía de una ideología premendeliana, y que después de Mendel no era posible desde el punto de vista genético sostener la idea de razas biológicas, ya que todos los seres humanos poseían los mismos cromosomas. Montagu siempre se distinguió por ser un combatiente de primera línea contra la raciología imperante en medios antropológico-físicos (Montagu, 1964:1-28).

Existía, sin embargo, una tendencia muy ambigua en lo que podríamos llamar el espectro raciológico. Nos referimos a la llamada “psicología de los pueblos”. Con representantes que iban desde Hippolite Taine hasta Salvador de Madariaga, pasando por las figuras mayores de Gustave Le Bon, Gabriel Tarde y Alfred Fouillée, en el final de siglo llegaron a expresarse a través de *L'Année Sociologique*, e incluso sedujeron con sus tesis en parte a Marcel Mauss (Paligot, 2007). En primera instancia se rechazaba la raciología de fundamentos físicos, ya que, según Le Bon, era imposible demostrar bajo este criterio las diferencias entre los pueblos. Sólo los caracteres morales e intelectuales podían servir para clasificar a las poblaciones, ya que éstos eran superiores conceptualmente. A partir de aquí se hablará de “razas históricas” que, gracias a diversos factores culturales acumulados a lo largo del tiempo y a la influencia geográfica, habrían adquirido constituciones mentales fijas. Y sobre todo en el interior de las “razas históricas” habría que distinguir a sus aristocracias, en las que las diferencias individuales eran mayores que en las clases inferiores más inclinadas a la homogeneidad. De resultados de lo anterior se infería que las elites de las razas históricas superiores, como la francesa, eran las más perfeccionadas. En definitiva, las diferencias físicas serían consecuencia de las culturales, y no a la inversa, y en ellas se alzarían con fuerza propia las elites (Taguieff, 2002:103). Pero el resultado raciológico era muy similar. Como señala C.R. Paligot, “la herencia psicológica era una constante de los escritos de la psicología de los pueblos, al igual que tomaban distancias con los factores raciales”, ya que “siguiendo una tradición antigua, remontaban a la Antigüedad, el rol del clima y las influencias de las condiciones geográficas eran siempre consideradas como factor explicativo del carácter de unos pueblos en los estudios de los años 1930” (Paligot, 2007:72). En la obra de Gustave Le Bon *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1884) se teorizaba todo esto. También lo desarrollaría Alfred Fouillée, que tendría equívocos seguidores llamémosles “progresistas” en muchos países, como

Rafael Altamira en España. De ahí, que hasta hace poco haya pasado desapercibida esta modalidad de racismo.

Tras la Segunda Guerra Mundial, pasada la barbarie nazi-fascista, el tema del racismo era tan evidentemente molesto que no había más remedio que adoptar medidas políticas, y por ende culturales y científicas, para que no emergiese de nuevo. En esta política de “desnazificación” ocuparía el lugar central la UNESCO, la recién creada agencia para la cultura de la Organización de Naciones Unidas. Recién terminada la guerra hace pública la resolución de la Cuarta Conferencia General, en la que su director general, Jaime Torres-Bodet, de México, propuso tres medidas: primero, recoger materiales científicos concernientes al problema de la raza; segundo, dar difusión a la información científica recogida; tercero, preparar una campaña educativa basada en esta información (Montagu, 1981). El departamento de Ciencias Sociales de la institución, dirigido a la sazón por el antropólogo brasileño Arthur Ramos, fue el encargado de darle forma a este proyecto. Una de las iniciativas fue convocar una reunión de sabios sobre el racismo. En diciembre de 1949 se congregó en París un grupo de diez científicos sociales, mayoritariamente antropólogos, físicos y culturales, entre los que se encontraban Juan Comas, Ashley Montagu, L.A. Costa y Claude Lévi-Strauss, con el intelectual español del exilio J.R. Xirau. En las sesiones de trabajo también fueron consultados el primer secretario general de la UNESCO, Jules Huxley, y otras ilustres personalidades como el antropólogo Gunnar Myrdal, y el biólogo y humanista Joseph Needham. En 1950 finalmente, cumpliendo el mandato de la ONU de pronunciarse sobre el particular, se da a conocer una pensada y sopesada declaración que comienza afirmando que “los sabios están de acuerdo en general en reconocer que la humanidad es una y que todos los hombres pertenecen a la misma especie”, para concluir, después de desmontar diversos

equivocos que habían circulado libremente en los años treinta, como la confusión entre “raza” biológica y el “mito de la raza”, lo siguiente:

- a) Los antropólogos no pueden establecer una clasificación racial más que sobre unos caracteres físicos y fisiológicos.
- b) En el estado actual de nuestros conocimientos, el fondo de la tesis según la cual los grupos humanos difieren los unos de los otros por sus comportamientos psicológicos innatos, cuando se trata de la inteligencia o el temperamento, no ha sido nunca probada. Las investigaciones científicas revelan que el nivel de las actitudes mentales es casi el mismo en todos los grupos étnicos.
- c) Los estudios históricos y sociológicos corroboran la opinión según la cual las diferentes genéticas no tienen importancia en la determinación de las diferencias sociales y culturales (...)
- d) Nada prueba que el mestizaje, por sí mismo, produce malos resultados en el plano biológico. En el plano social, los resultados, buenos o malos, en los cuales finaliza son debidos a factores de orden social.
- e) Todo individuo normal es capaz de participar en la vida en común, de comprender la naturaleza de los deberes recíprocos y de respetar las obligaciones y los compromisos mutuos” (VVAA, 1969:533-537).

Al margen de esta declaración colectiva, cabe destacar que la UNESCO publicaría en un volumen colectivo varios textos de antropólogos físicos y culturales conocidos, tales como Michel Leiris, que escribió “Raza y civilización”, Kenneth L.Little, que lo haría sobre “Raza y sociedad” o Harry L.Shapiro, que abordaría “Las mezclas raciales”. Figuraba igualmente el antropólogo hispanomexicano Juan Comas, que representaba la tradición antirracista hispánica, en la que sobresalía además de él mismo, el etnógrafo cubano Fernando Ortiz. El relator del encuentro fue el ya mencionado Ashley Montagu. Y entre ellos estaba asimismo Claude Lévi-Strauss, cuya contribución

fue su primer texto sobre “La Raza y la Historia”. En realidad, la mayor parte de los participantes volvieron a incidir en el lugar común del antirracismo. Suelen aceptar, más o menos, lo que es una raza física, pero dejándola reducida a tres grandes grupos humanos, y a partir de ahí se relativiza toda determinación, adjudicando los factores diferenciales a la cultura y a los determinantes sociales. Estas tesis prosperarían y se harían populares. Sólo el trabajo de Lévi-Strauss, más original, dejaría abiertos unos caminos que seguiría explorando años después, como luego veremos.

Se ha asegurado con justeza que la UNESCO, desde el principio, mantenía contra la raciología nazi una lucha frontal. De ahí que la ideología nazi se había convertido en una sombra a la que combatir argumentalmente.

Para convencerse de la perfecta simetría es suficiente poner este texto en paralelo con el tristemente conocido capítulo once del primer volumen del *Mein Kampf*. El monogenismo de la UNESCO se encuentra opuesto al poligenismo nazi; la idea del carácter arbitrario de las categorías raciales responde a una pretendida objetividad; la inestabilidad histórica de las razas reemplaza su esencia invariable; la hibridación racial cesa de ser deletérea y degenerativa; la hipótesis de las diferencias mentales e intelectuales de las razas es recusada, a fin de desaparecer con ella la ansiedad de la raza superior (Stoczkowski, 2008:31).

Otro factor que añadir a la repercusión que el asunto tenía en la UNESCO es que el director de la oficina de Relaciones Raciales de la misma era el etnólogo Alfred Métraux, un viejo conocido y amigo de Lévi-Strauss. Métraux en 1950, coincidiendo con el coloquio sobre el racismo, comenzó a editar una colección titulada “La cuestión racial ante la ciencia moderna” y, a petición suya, Lévi-Strauss convertirá para esta colección *Race et Histoire* en

un folleto singular, lo que tuvo gran impacto (Bertholet, 2005:210). Métraux también promoverá el intercambio científico durante siete u ocho años, organizando encuentros y coloquios antirracistas bajo los auspicios de aquélla.

Lévi-Strauss definirá claramente en cuatro puntos en *Race et Histoire* lo que considera racismo:

Uno: existe una correlación entre el patrimonio genético de un lado, las aptitudes intelectuales y las disposiciones morales de otro. Dos: ese patrimonio, del que dependen esas aptitudes y esas disposiciones, es común a todos los miembros de ciertos agrupamientos humanos. Tres: esos agrupamientos denominados 'razas' pueden ser jerarquizados en función de la calidad de su patrimonio genético. Cuatro: esas diferencias autorizan a las 'razas' llamadas superiores a mandar, explotar a las otras, y eventualmente destruirlas (LS, 1993:206).

El impacto del texto *Race et Histoire* donde establecía la distinción capital, que luego retomaría en *La Pensée Sauvage* (1964), entre sociedades frías y calientes, ahondaba en el relativismo cultural y lo elevaba a categoría científica. El escrito de Lévi-Strauss se convirtió de inmediato en un clásico del antirracismo e incluso pasó al dominio público de los estudiantes de bachillerato, que lo leían en clave moral aun sin comprenderlo del todo. La lucha contra el racismo había así alcanzado así una gran popularidad.

Lévi-Strauss no se sintió paradójicamente satisfecho con esta aceptación popular, que venía a simplificar con argumentos morales la complejidad de las tesis científicas. Para responder a esta simplificación, y "para no repetirse", Lévi-Strauss volvió al tema, en 1971, con otra petición de la UNESCO, la conferencia *Race et culture*, que ahora escandalizó a quienes se lo encargaron, al no responder a sus expectativas. En esta conferencia Lévi-Strauss se muestra tajante sobre la imposibilidad de la antropología cultural para acercarse a la noción de raza biológica:

No le corresponde al etnólogo tratar de decir lo que es o no es una raza, porque los especialistas de la antropología física, que lo vienen discutiendo desde hace casi dos siglos, jamás se han puesto de acuerdo, y nada indica que estén hoy más cerca de hacerlo (LS, 1993:107).

Para Lévi-Strauss está claro lo que es una cultura, ya difícil de definir por sí misma, pero no lo que significa una raza, cuyos enigmas son mayores. Así analizó él mismo *a posteriori* el objetivo que buscaba con la provocación del escándalo:

Durante esos veinte años habían pasado muchas cosas, entre ellas, por lo que a mí se refiere, una irritación creciente ante una ostentación periódica de buenos sentimientos como si con eso bastase. Me parecía, por el contrario, de un lado que los conflictos racionales no hacían más que agravarse; de otro, que, en el espíritu del público se creaba una confusión en torno a nociones tales como las de racismo y antirracismo, y que a fuerza de ampliarlas de forma inconsiderada se alimentaba el racismo en lugar de debilitarlo (LS, 1993:203).

En esta perspectiva, había un punto en común con Ruth Benedict y Margaret Mead, quienes consideraban un error centrar sólo en la educación la lucha contra el racismo, y se pronunciaban a favor de los mecanismos de ingeniería política, con mayores posibilidades de éxito social. Lo cierto es que la conferencia de Lévi-Strauss escandalizó porque éste se negaba, en contra de lo convenido, a aceptar la pedagogía como una arma para luchar contra los estereotipos raciales, y volvía a poner sobre la mesa el asunto peliagudo de las diferencias biológicas y culturales, e incluso de su legitimidad. La UNESCO intentó convencer a Lévi-Strauss de que no incluyese en su publicación estas reflexiones, pero el antropólogo se negó en redondo, ya que no quería contribuir más a la difusión de un falso humanismo (Stoczkowski, 2008:47-49).

Ha señalado Manuel Garrido en la introducción contemporánea a la edición española de los libros de Lévi-Strauss sobre raza, cultura e historia,

que a los miembros de la UNESCO no le hizo mucha gracia el énfasis que puso Lévi-Strauss en sustituir raza por cultura, y que “les parecía que el ilustre antropólogo les daba gato cultural por liebre antirracista y que así, preconizando una suerte de racismo sin raza, volvía a introducir ‘al lobo en el rebaño’” (LS, 1993:15). Pero lo cierto es que la posición de Lévi-Strauss respondía a un estado, presente en él, de permanente alerta que le producía el racismo:

Aquello que se denominaba hace poco el problema de las razas escapa al dominio de la especulación filosófica y de las homilías morales con las que uno se conforma a menudo (...) En una palabra, el problema deja de ser competencia de la vieja antropología física como también de la etnología general (LS, 1993:135).

Lévi-Strauss piensa que hacemos demasiada metafísica con estos problemas, y que ello explica “por qué la lucha ideológica contra el racismo se ha mostrado tan poco eficaz en el plano práctico”:

Nada indica –subraya– que los prejuicios raciales disminuyan, sino que todo conduce a pensar que, luego de breves calmas locales, resurgen en otras partes con una intensidad todavía mayor. De ahí, el deseo nuevamente experimentado por la UNESCO de reiniciar periódicamente un combate cuyo resultado parece, por lo menos, incierto.

Debemos necesariamente parafrasear lo que Didier Eribon le pregunta a Lévi-Strauss y lo que éste contesta, a propósito de los dos textos suyos sobre el racismo. A la pregunta sobre Gobineau, el pretendido padre del racismo contemporáneo, que ahora en las hipótesis de Lévi-Strauss podría ser interpretado en clave antirracista, como defensor a ultranza de las diferencias, contesta:

Los puntos de Gobineau tienen, por lo demás, una coloración muy moderna, porque reconocía que pueden formarse unos islotes de orden

por efecto de lo que él denominaba (...) 'una correlación de partes de la estructura' (...) Esos equilibrios logrados entre mezclas van a contracorriente, y él es consciente de ello, de un declive que considera irreversible. ¿Qué concluir de todo sino que es deseable que las culturas se mantengan diversas, o que se renueven en la diversidad? (LS, 1993:204).

Se podrían, en consecuencia, interpretar las tesis de Gobineau como una defensa de la pluralidad cultural. Algo parecido a lo ocurrido en el *apartheid* sudafricano, cuyos iniciadores defendían el enclaustramiento de las culturas en nombre de la diversidad cultural para evitar las aculturaciones forzadas.

A la pregunta de qué le parecen las numerosas entrevistas que le hacen en relación con el racismo contesta Lévi-Strauss a Eribon:

No me gusta responder porque, en este terreno, se nada entre confusiones, y porque, diga lo que diga, sé de antemano que será mal interpretado. Como soy etnólogo estoy convencido de que las teorías racistas son a la vez monstruosas y absurdas. Pero al trivializar la noción de racismo, aplicándolo a diestro y siniestro, se le vacía de su contenido, y se corre el peligro de llegar a un resultado inverso al que se busca.

Por ello Lévi-Strauss llama a racionalizar el antirracismo liberándolo de sus cargas morales. Empero, el entrevistador, que conoce las debilidades humanas, por más que el entrevistado quiera zafarse de ellas, intenta encontrarle sus propias fisuras "racistas". Le espeta en este sentido sobre el rechazo al mundo árabe, que ha conocido en persona en Pakistán, tema presente en carta privada a Raymond Aron. Lévi-Strauss escapa como puede señalando que dicha carta privada fue escrita a "vuelapluma" y sin mucho criterio.

Si Lévi-Strauss ha hecho ver en diferentes ocasiones las influencias que han tenido en su pensamiento la geología, el marxismo y el freudismo, es

porque, como interpreta Octavio Paz, éstos se encarnan en “un paisaje (que) se presenta como un rompecabezas: colinas, rocas, valles, árboles, barrancos” que “tiene un sentido oculto” (Paz, 1993:11). En la misma medida el combate contra el racismo, al contrario que en los boasianos, que fue siempre transparente y directo, no se presenta en Lévi-Strauss como una trayectoria lineal, sino como una monstruosidad acéfala que nos desafía desde numerosos lugares. A este respecto, Lévi-Strauss no renuncia a un viejo proyecto suyo: conseguir la coincidencia entre ciencias naturales y antropología, donde la diversidad encuentre su lugar al lado de la unicidad. Acaso una vieja quimera que es uno de los grandes sobrevivientes del primer estructuralismo en Lévi-Strauss.

En paralelo con estas sinuosidades del pensamiento, la idea sartriana del “intelectual comprometido” queda cuestionada en Lévi-Strauss, tras las primeras veleidades juveniles a las que ya hicimos alusión. Para Susan Sontag, “en la concepción de Lévi-Strauss, la antropología es una técnica de no compromiso político; y la vocación del antropólogo requiere el asumir una indiferencia profunda” (Sontag, 1984:91). Es una astronomía que elude intencionalmente el compromiso, y esta elisión vale asimismo para el asunto del racismo, si bien en flagrante contradicción con los presupuestos iniciales éste no deja indiferente al antropólogo. Muy al contrario: siempre le está pidiendo su pronunciamiento activo.

En Lévi-Strauss la lucha contra el racismo es, además, un combate individual. Émile Durkheim al escribir del individualismo de los intelectuales sostenía que este era consecuencia de que “l’homme est devenu un dieu pour l’homme”. Esto no lo considera negativo Durkheim, ya que “se trata de completar, de extender, de organizar el individualismo, no de restringirlo y de combatirlo”, incluso de utilizar la reflexión en torno a él, en lugar de silenciarlo (Durkheim, 2002). La obra completa de Lévi-Strauss es totalmente individual,

titánica, propia de un genio en el más pleno sentido romántico. Para ello, la antropología como práctica científica y moral de naturaleza básicamente individualista se presenta como necesaria. *Dixit* Lévi-Strauss:

Ciertamente, la antropología social sería más respetable y estaría más segura si le hubiese llegado el reconocimiento oficial en el momento en que comenzaba a afinar sus proyectos. Sin embargo, suponiendo que todo hubiese ocurrido así, no sería lo que es actualmente: una búsqueda inquieta y ferviente que hostiga al investigador con interrogantes morales tanto como científicos. Estaba quizás en la naturaleza de nuestra ciencia al aparecer simultáneamente como un esfuerzo para colmar un retraso y como una meditación sobre un desplazamiento, al cual deben ser atribuidos algunos de sus rasgos fundamentales (LS, 1977:40).

El combate contra el racismo se convierte de esta forma en una lucha en el interior del sujeto mismo, en combate singular con sus tinieblas. De ahí su conexión con el psicoanálisis como técnica del conocimiento, y de las fobias culturales como origen emocional del racismo. Pero este es un asunto que ahora debemos dejar aparcado.

Aplicando algunos de los conocimientos puestos en circulación por Lévi-Strauss podríamos aseverar que el racismo como forma de clasificación de los modernos es un intento categorial de aprehender y comprender intuitivamente la alteridad humana de manera sincrónica, otorgándole caracteres diacrónicos a lo aprehendido. Los primitivos, por el contrario, no conocerían este sistema clasificatorio porque “lo propio del pensamiento salvaje es ser intemporal”:

Quiere captar al mundo –según Lévi-Strauss–, a la vez como totalidad sincrónica y diacrónica, y el conocimiento que toma se parece al que ofrecen, de una habitación, espejos fijados a muros opuestos y que se reflejan el uno al otro (...) pero sin ser rigurosamente paralelos. Una multitud de imágenes se forman simultáneamente, ninguna de las cuales,

por consiguiente, nos aporta más que un conocimiento parcial de la decoración y del mobiliario, pero cuyo conjunto se caracteriza por propiedades invariables que expresan una verdad” (LS, 1972:381).

Continúa Lévi-Strauss con sus argumentos sobre el “pensamiento salvaje”, diciendo que:

La preocupación por la continuidad que inspira a este último se nos aparece, en efecto, como una manifestación, en el orden temporal, de un conocimiento, ya no discontinuo y analógico, sino intersticial y unificador: en vez de duplicar los objetos mediante esquemas elevados a hacer el papel de objetos sobreañadidos, trata de superar una discontinuidad original vinculando a los objetos entre sí.

En este pensamiento analógico de los primitivos el universo de las clasificaciones del ser totémico, y confundirse en él los mundos humano, vegetal y animal, se hace prácticamente imposible la existencia de clasificaciones jerárquicas y raciales, tal como nosotros, los modernos, las concebimos. Sin embargo, en el pensamiento complejo, emergido en la modernidad, sí que sería posible la clasificación racial, separada del universo totémico. Este pensamiento analítico, sintético y logocéntrico de los europeos intentaría poner en orden secuencialmente las diferencias y hacer aflorar la explicación racional del porqué de éstas en diferentes conjuntos de sujetos unidos por semejanzas internas y presiones externas.

Es interesante contemplar que, al decir de Lévi-Strauss, el pensamiento “primitivo” estaría más cerca de las “ciencias naturales” y el moderno de las “ciencias sociales”. Escribe a este propósito el antropólogo, con un melancólico lastre de ese humanismo que pretende negar:

Los blancos invocaban las ciencias sociales, mientras que los indios confiaban más en las ciencias naturales; y en tanto que los blancos

proclamaban que los indios eran bestias, éstos se conformaban con sospechar que los primeros eran dioses. A ignorancia igual, el último procedimiento era ciertamente más digno de hombres (LS, 1976:62).

Pero pronto rectifica y vuelve al decurso objetivante de las estructuras sosteniendo que,

En verdad, las pulsiones y las emociones no explican nada; son siempre *resultado*; sea de la potencia del cuerpo, sea de la impotencia de la mente. Consecuencias en ambos casos, jamás son causas. Éstas no pueden buscarse más que en el organismo, como sólo la biología saber hacerlo, o en el intelecto, única vía abierta lo mismo a la psicología que a la etnología” (LS, 19171:107).

Sin embargo, el gran fracaso de las ciencias sociales es no haber podido ganarle la batalla al pensamiento mítico, y permitir que escapen las furias de la caja de Pandora, dejándose de esta manera ganar con más frecuencia de la deseable por la irracionalidad. Las pulsiones irracionales ocuparían de esta manera el lugar de la explicación racional, y darían lugar a la irrupción en régimen nocturno de las fobias culturales.

En definitiva, Lévi-Strauss ha vislumbrado el tortuoso camino para encontrar las causas estructurales del racismo, sin perder de vista en su prevaleciente perspectiva mentalista las interrogantes biológicas que sigue suscitando el fenómeno. Lévi-Strauss al final de su conferencia sobre raza y cultura había señalado:

La humanidad se encuentra pues expuesta a un doble peligro cuya amenaza tanto el etnólogo como el biólogo miden de igual manera. Convencidos de que la evolución cultural y la orgánica son solidarias, tienen la certeza de que el retorno al pasado es imposible, pero también que el camino que los hombres están actualmente recorriendo acumula

tantas tensiones que los odios raciales ofrecen una muy pobre imagen del régimen de intolerancia exacerbado que amenaza con instaurarse mañana, sin que sea necesario el pretexto de las diferencias étnicas (LS, 1993:142).

El racismo no sólo biológico, sino igualmente elegante y/o historicista, nos sigue interrogando años después de ser pronunciadas esas palabras. Y ello nos recuerda que el racismo no es un asunto *déja vu*, ni constituye tampoco una antigualla del pasado, como hubiésemos deseado, sino que sigue siendo muy actual, y que en la misma medida continúa teniendo enormes lagunas interpretativas, que hay que cubrir en el futuro inmediato. De lo contrario las fobias culturales, *ergo* raciales, volverán a marcar el porvenir de la Humanidad. Lévi-Strauss nos advierte desde hace décadas contra toda acomodación pedagógica en lo tocante al racismo. Éste es, entre otros, el valor de su gesto.

Bibliografía

- AA.VV. *Le racisme devant la Science*. Paris, UNESCO, 1960.
- BENEDICT, Ruth. *Race: Science and Politics*. New York, The Viking Press, 1957, 4a.
- BERTHOLET, Denis. *Claude Lévi-Strauss*. Valencia, Universidades de Valencia y Granada, 2005.
- BOAS, Franz. Modern Populations of America. En: *IX International Congress of Americanists*. Washington, 1915: 569-575.
- Anthropology and Modern Life*. Nueva York, 1928. Reed, N.Y. Dover, 1986.
- Race prejudice from the Scientist's Angle. En: *The Forum*, agosto, 1937: 90-94.
- Racial Purity. En: *Asia*, mayo, 1940: 231-234.

- COHEN-SOLAL, Annie. Claude L. Strauss aux Etats-Unis: des portes donnant accès à d'autres mondes et à tous les temps. En: *Critique*, nº 620/621, 1999: 13-25.
- CLIFFORD, James. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- DURKHEIM, Émile. *L'individualisme et les intellectuels*. Paris, Mille et Une Nuits, 2002.
- FIRMIN, Anténor. *De l'égalité des races humaines (Anthropologie positive)*. Paris, Librairie Cotillon, 1885.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio. *Sísifo y las ciencias sociales. Variaciones críticas de la antropología*. Barcelona, Anthropos, 2008.
- HORSMAN, Reginald. *Race and Manifest Destiny. The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*. Cambridge, Harvard University Press, 1981.
- LEIRIS, Michel. Race et civilisation. En : AA.VV. *Le racisme devant la Science*. *Op.cit.*: 197-238.
- LÉVI-STRAUSS, Claude & ERIBON, Didier. *De cerca y de lejos*. Madrid, Alianza, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *El totemismo en la actualidad*. México, FCE, 1971.
- El pensamiento salvaje*. México, FCE, 1972 (orig.1962).
- Tristes Trópicos*. Buenos Aires, Eudeba, 1976.
- Elogio de la antropología*. México, Siglo XXI, 1977.
- Franz Boas. En: P. Bonté & M. Izard (eds.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, 2000 (orig.1991): 116-118.
- Raza y cultura*. Madrid, Cátedra, 1993. Introducción y edición de Manuel Garrido.
- MONTAGU, Ashely (ed.). *The Concept of Race*. Nueva York, The Free Press of Glencoe, 1964.
- Statement on Race*. Westport, Greenwood, 1981 (orig.1951).
- PALIGOT, Carole Reynaud. *Races, racisme et antiracisme dans les années*

1930. Paris, PUF, 2007.

PAZ, Octavio. *Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. Barcelona, Seix Barral, 1993.

RADIN, Paul. *The Racist Myth*. New York, Whittlesey House, 1934.

RIVET, Paul. Tribute a Franz Boas. En: *International Journal of American Linguistics*. Vol. XXIV, 1958: 251-252.

STOCZKOWSKI, Wiktor. *Anthropogies rédemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss*. Paris, Hermann, 2008.

SONTAG, Susan. El antropólogo como héroe. En: *Contra la interpretación*. Barcelona, Seix Barral, 1984.

TAGUIEFF, Pierre-André. *La couleur et la sang. Doctrines racistes à la française*. Paris, Mille et Une Nuits, 2002.