

A NATUREZA DA «RAÇA»

Manuela I. P. Pereira da Cunha

RESUMO:

Tendo sido gerado com intuítos pedagógicos, este texto pretende recensear as linhas de argumentação que se cruzaram entre os campos disciplinares da biologia e das ciências sociais para a desmontagem da noção de «raça». Tratando-se de uma categoria cuja particular densidade lhe advém em boa parte da referência à natureza, procura-se mais especificamente situar as modalidades em que ela figura naturalizada. Tal inclui, por extensão, um exame das mediações que fazem da própria visibilidade da «aparência física» uma construção social.

O presente texto tem origem no relatório elaborado para as Provas de Aptidão Pedagógica, intitulado «"raça", racialização, racismos» (Cunha,1994), congregando também notas que preparei para fins lectivos. Alguns colegas e alunos sugeriram-me a sua publicação por razões pedagógicas, quer de ordem académica, quer de ordem da cidadania. Daí o tom porventura excessivamente didáctico com que abordo o tema, sobre o qual, de resto, não desenvolvo investigação empírica própria.

Apenas se examina aqui a equação natureza-«raça». Trata-se de desnaturalizar a noção de «raça», casando os contributos da biologia com os das ciências sociais. Como antropóloga, concordo que assim desconstruída esta dimensão do conceito, mais importante é outra coisa: estudar os contextos da sua relevância para os actores sociais, a variabilidade dos seus sentidos, a dinâmica do seu uso nas relações sociais. Aqui a «raça» é real, é um dado do jogo, logo, um objecto -- e já agora um vocábulo -- inescapável.

Como cidadã, concordo que a igualdade de direitos não se funda na medida ou em qualidades objectivas, e por isso transcende a biologia - do mesmo modo que nada deve a qualquer outra ciência. Entre um e outro plano deve ser preservada uma saudável descontinuidade, pelo que em matéria de direitos não é devida a vénia à opinião dos cientistas.

Como jocosamente escreve André Pichot,

«em democracia, os inúmeros imbecis têm os mesmos direitos que os génios, e pouco importa que a imbecilidade e o génio sejam devidos à hereditariedade, à educação ou ao álcool» (1997:10).

Daí que militar contra o racismo *em nome* da ciência -- que hoje (mas não ontem) defende a relativa unicidade genética do género humano -- redunde numa perigosa simetria: acaba por espelhar as teses racistas que fazem decorrer a desigualdade das diferenças biológicas.

Não é todavia por uma e outra razão que desmontar os fundamentos «naturais» da ideia de «raça» seja um exercício ingénuo ou irrelevante, próprio de uma académica volúpia desconstrucionista ou de uma, em última instância perversa, genetomania. Outrora exportado da ciência para o senso comum, estão em primeiro lugar em causa os pergaminhos que legitimaram o conceito na arena pública. Não é aqui despiciendo o efeito social da ciência. Em segundo lugar, o conceito tem em relação a outras maneiras de classificar pessoas e grupos a especificidade de fazer referência a características físicas e à dimensão biológica. Em suma, à natureza. E embora na prática social as classificações raciais sejam na verdade tão plásticas quanto as outras¹, nelas se invoca a natureza como registo fixo, dado e inelutável. Daí a particular densidade da ideia de

¹Os exemplos na literatura antropológica são inúmeros. Menciono o actual «branqueamento» dos portugueses nas ilhas Trindade, hoje associados a uma afluente Europa, quando no início do século estes mesmos portugueses, emigrantes pobres, eram incluídos na categoria racial de «vermelhos», juntamente com os emigrantes indianos. Miguel Vale de Almeida, que refere este exemplo, narra também como ele próprio foi objecto de categorizações variáveis nestas ilhas e nos E.U.A (1997: 22-25). Ainda a este propósito vem-me à memória uma canção brasileira onde se fala de «brancos quase pretos de tão pobres»...

«raça»; daí o recorrente entendimento de que as classificações raciais seriam mais «duras», bem como mais sólidos os alicerces das discriminações que elas pretextuam.

O pensamento racialista ontem: diversos, «superiores e inferiores»

Em que modalidades tem então figurado a natureza na noção de «raça»? As várias teorias da raciologia clássica tinham em comum uma perspectiva sobre as «raças» hierarquizadora e desigualitária. Sustentavam os poligenistas que «brancos», «amarelos» e «negros» haviam sido criados separadamente, e que cada «raça» teria traços físicos e mentais específicos: assim discerniam nos «brancos» maiores capacidades intelectuais e, nos negros, uma especial vocação manual. A popularidade que no séc. XIX tal teoria granjeou nos E.U.A. não foi alheia à providencial justificação que proporcionava à escravatura. Os polifiléticos, por seu turno, faziam descender cada «raça» de diferentes primatas: os «brancos» do chimpazé -- não por acaso, o mais elaborado dos macacos -- os «amarelos» do orangotango e os «negros» do gorila.

Em contrapartida monogenistas e monofiléticos convergiam na defesa de uma origem única para as diferentes «raças». Elas representariam porém diferentes etapas da evolução humana. Os que se inspiravam na teoria da evolução falavam então de «raças» mais ou menos aptas, em que umas ter-se-iam aperfeiçoado mais do que outras no percurso evolutivo. E alegava-se, como o fez Paul Broca, que os brancos eram mais inteligentes, apresentando-se um dado supostamente objectivo: o volume da caixa craniana. Sabe-se hoje (ver Gould, 1981; 1986) que não existe qualquer correlação entre populações («raças») e capacidade craniana; nem tão-pouco se verifica correlação alguma entre inteligência e capacidade craniana.

Em todo o caso, quer reportasse as «raças» a diferentes origens ou a lugares particulares na evolução humana, a raciologia clássica sempre as ordenou em superiores e inferiores --

ocupando invariavelmente os brancos o topo desta hierarquia. Esta perspectiva hierarquizadora fundava-se na pressuposta existência de uma equação «natural» entre aparência física e aptidões. Mas há muito que esta equação caiu em descrédito. Grosso modo, a biologia moderna veio mostrar, em primeiro lugar, que as disparidades entre aptidões se distribuem ao acaso; e que as diferenças biológicas entre grupos nada devem à selecção natural (deste ponto de vista são neutras), pelo que não faz sentido falar-se em «mais» e «menos» aptos (Langaney, 1988).

Respondendo a uma longa obsessão, abundam evidentemente os testes destinados a avaliar aptidões de populações (por outras palavras, aptidões «raciais»). Mas abundam em concomitância os enviesamentos introduzidos por factores sociais e culturais. Por exemplo, nos testes de aptidões físicas. Se se pedir a um bosquímane com um modo de vida caçador-recolector o favor de pedalar numa imóvel bicicleta ergométrica com o fim de testar a sua capacidade muscular, poderemos ficar surpreendidos com a mediocridade dos resultados. A surpresa será porém menor se nos ocorrer que ele poderá ter acolhido como extravagante a ideia de se fatigar a pedalar sem se deslocar, apenas para mover uma agulha. Noutro tipo de testes físicos, também populações que prezam a competição terão certamente melhores resultados do que aquelas que não a valorizam (ver Langaney 1988). Quanto aos testes do Q.I. que mostraram diferentes aptidões intelectuais entre brancos e negros norte-americanos, verificou-se afinal que as disparidades nos resultados se explicavam inteiramente pelo enviesamento introduzido pela cor e pela classe social das pessoas que aplicavam o teste: brancos e negros tinham melhores performances com os indivíduos que percebiam como seus semelhantes. Stephen Jay Gould (1981), que faz referência a estas distorções, descreve aliás os preconceitos que marcaram a história do teste do Q.I. e as manipulações a que este se prestou no início do século com o fim de recusar em nome da ciência a entrada a imigrantes considerados indesejáveis.

Se os pressupostos do racionalismo clássico foram assim votados ao descrédito teórico, a

hierarquização racial foi, por outro lado, como que banida do discurso público -- ou tendo sido também aqui deslegitimada, não é já pelo menos abertamente defendida².

O pensamento racista hoje: diversos, «iguais, mas separados»

Mas se hoje são poucos os que ousam ventilar a defesa de uma hierarquia racial, em contrapartida remanesce a ideia de «raça», no sentido de uma população natural definida por caracteres hereditários comuns. Tal noção persiste e continua a servir de suporte a ideologias racistas. Bruno Mégret, o ex-número dois do partido de extrema direita francês *Front National*, sustentava num colóquio sobre ecologia³:

«Porquê batermo-nos pela preservação das espécies animais quando ao mesmo tempo aceitamos o princípio do desaparecimento das raças humanas pela mestiçagem generalizada?»

A apropriação de dois actualíssimos temas -- a consciência ecológica e a apologia da diferença -- em torno dos quais se gerou um largo consenso público, funciona aqui como caução legitimadora de uma ideologia segregacionista. Por outro lado, encontramos de novo a assimilação das «raças» a espécies que marcou várias teorias raciais, inspiradas no ordenamento da natureza delineado pelas classificações de Lineu. É porém uma equiparação sem fundamento.

²Evidentemente tal não exclui percepções e práticas racistas. Mas que haja o cuidado de as velar -- por exemplo, fazendo preceder a sua enunciação com a invariável asserção «eu não sou racista, mas...» -- mostra bem que se está ciente do grau de consensualidade discursiva que a sua condenação conquistou na arena pública.

³Ver *Le Nouvel Observateur*, nº 1412, 1991.

Ao invés do que sucede com as populações qualificadas de «raças», que permanecem interférteis, as cisões ocorridas no processo de especiação são irreversíveis: uma vez separada, a nova espécie não pode voltar a fundir-se com a espécie original (Jacquard, 1978: 92). O efeito retórico que Mégret obtém através da equivalência «raças»-espécies acentua subliminarmente a ideia de descontinuidade entre tipos humanos que seriam as «raças». É esse, afinal, o cerne das doutrinas ráticas: estipular a existência de uma descontinuidade natural no interior do género humano.

Falha-se porém o alvo quando se procura demonizar este reciclado ideário segregacionista apostrofando-o de hitleriano, ou nazi. Tal é uma acusação de que se descarta com uma desconcertante facilidade. Com efeito, o neo-racismo é bem mais sofisticado e subtil. Em primeiro lugar, porque já não professa a hierarquização de outrora, mas a distanciação. Dito de outro modo, não haveria populações superiores e inferiores, mas cada uma deveria permanecer «no seu canto» -- ou «cada qual no seu país», como recentemente em Portugal defendia um membro do extinto MAN (Movimento de Acção Nacional), entrevistado na televisão.

Daqui decorre uma segunda característica da retórica neo-racista, que agora manipula com agilidade a vulgata antropológica⁴. Invoca, por um lado, a especificidade cultural dos grupos racizados (que alega prezar tanto quanto a sua); e, como se do reverso da medalha se tratasse, clama por outro lado pelo direito à identidade própria, que essas culturas outras são supostas ameaçar. Facilmente desemboca assim na questão da imigração, um dos factores que supostamente produziriam esse efeito de contaminação.

⁴Le Pen, por exemplo, não fala já em diferentes aptidões naturais, mas sim em diferentes «aptidões etnológicas».

Deste modo, a elegia da diferença pode caucionar e camuflar uma vontade de exclusão. A hiperbolização das diferenças serve neste caso de argumento para justificar a separação⁵. E também aqui reencontramos as armadilhas do relativismo cultural extremo, que, levado às suas últimas consequências lógicas, nega a própria possibilidade de tradução inter-cultural (logo, o próprio ofício do antropólogo). Como há muito escreveu Jean Pouillon,

«[à] la limite, le relativisme rejoint l'ethnocentrisme en enfermant chacun dans sa propre culture, la différence se réduisant à ceci que dans un cas, on admet la pluralité des prisons tandis que dans l'autre on ne sait même pas qu'il y en a une» (1975: 148).

As «raças» na biologia

Uma vez que a ideia de «raça» continua a operar nestes discursos, ainda que mais ou menos camuflada pelos apelos à identidade cultural, é necessário começar por pensá-la no próprio terreno de onde ela retira força e para onde constantemente se remete: a natureza. No entendimento corrente, cada «raça» é suposta agrupar indivíduos essencialmente -- ou biologicamente -- semelhantes entre si e diferentes dos de outras «raças». Em tal noção se apoiava também a antropologia física clássica, que utilizava critérios morfológicos como a cor da pele, a forma craniana, a textura do cabelo, entre outros. Porque equívocos, as classificações que deles resultavam eram contraditórias e muito variáveis (de acordo com o critério escolhido ou a importância atribuída a cada um deles). Na verdade, as classificações raciais eram quase tantas

⁵Verena Stolcke (1995) analisa exemplarmente o modo como na Europa as novas retóricas de exclusão absolutizam a diferença e sustentam mesmo a insuperável incapacidade de comunicação entre diferentes culturas -- porque a supõem radicada na própria natureza humana. Diversamente de Stolcke, contudo, não creio que este «fundamentalismo cultural» se tenha inteiramente substituído ao discurso racista. Apenas se compactou com ele, constituindo uma das suas metamorfoses. Como o atestam as supra-citadas asserções de B. Mégret, as «raças» não foram evacuadas deste pensamento diferencialista. Deixaram apenas de ser ordenadas hierarquicamente.

quantos os antropólogos físicos e o número de «raças» que identificavam podia ir de três a várias centenas (Langaney: 1988: 198).

A biologia moderna e em especial a genética das populações vieram pulverizar os fundamentos destas noções. Por outras palavras, as «raças», como realidade natural, não existem. Consideremos as diferenças físicas, manifestas (fenotípicas), que foram racializadas. A cor da pele apenas nos conta a história dos climas: haverá maior concentração de melanina à medida que se avança de zonas quentes para zonas frias (sublinhe-se, de passagem, que se trata de diferentes quantidades de um mesmo pigmento e não de pigmentos diferentes, como parece implícito nas usuais designações cromáticas das «raças»). Em segundo lugar, a cor da pele modifica-se numa escala de tempo muito curta (em termos de evolução biológica, evidentemente): 20.000 anos podem bastar para modificar a cor média de uma população. Quanto às dimensões e às formas do corpo, a sua transmissão hereditária ou é incerta ou muito parcial (ver Langaney, 1988: 61-100). Todos estes traços, em suma, nada nos dizem acerca da proximidade genética entre as populações e não têm qualquer relação com ela. Por exemplo, grupos estreitamente aparentados do ponto de vista das características biológicas podem ser compostos de indivíduos de cores diversas.

Dizem-nos os biólogos que as variações genéticas a partir das quais se diferenciam populações só podem ser aferidas em três sistemas: os grupos sanguíneos (ABO), o factor Rhésus (positivo, negativo), e o que comanda o sistema imunológico (HLA⁶). São estas as três grandes variantes no património genético, que de resto é praticamente idêntico em todos os

⁶*Human leucoyte antigene*. Do mesmo modo que para as transfusões há que averiguar a compatibilidade entre os grupos sanguíneos, também para o sucesso dos transplantes de órgãos se deve conhecer o grupo imunológico dos parceiros.

homens. Poder-se-ia delimitar «raças» com base nestes critérios, mais fiáveis do que os seus precedentes? Os geneticistas são unânimes na resposta negativa, por várias razões:

1- Os genes de cada um destes sistemas estão presentes em todas as latitudes, existem em todas as populações humanas. Não existe população alguma que não inclua indivíduos do grupo sanguíneo A, por exemplo. Quer isto dizer que as diferenças entre populações não são, portanto, dadas pela presença ou ausência de um ou outro gene. Apenas correspondem a diferentes frequências dos mesmos genes. São assim diferenças de ordem estatística: o factor Rhésus negativo, por exemplo, é mais frequente entre os bascos (25%) do que entre os ingleses (16%); fazendo a subtracção, obter-se-à entre estas populações uma distância genética de 9% para este caracter -- e para este apenas.

2- Uma segunda razão pela qual o conceito de «raça» é, neste campo disciplinar, definitivamente irrecuperável prende-se com o facto de as distâncias genéticas mais importantes não se encontrarem entre populações, mas entre indivíduos de uma mesma população. Ou seja, as populações compõem-se de indivíduos muito heterogéneos, mas entre elas variam pouco. Decorre daqui que em vez de recortes nítidos, como pressupõe a noção de «raça», deparamo-nos afinal com uma gama contínua de variações. Dito de outro modo, com a continuidade genética entre todas as populações.

Porquê então sequer a preocupação dos geneticistas com o cálculo das distâncias e proximidades biológicas entre grupos? Na verdade, o que se pretende agora não é tanto classificar, mas averiguar «quem vem de onde» e «quem são os seus antepassados». O objectivo é poder registar os primeiros movimentos e as direcções sucessivas da expansão humana pelo planeta a partir de um núcleo central. O princípio subjacente é o de que a distância genética entre duas populações será tanto maior quanto mais recuada tiver sido a sua separação; e menor se esta tiver ocorrido mais recentemente.

A existência de um núcleo comum de origem é importante nesta argumentação. Com efeito, todos os grupos humanos partilham uma mesma grande genealogia na medida em que descendem de uma única população: os dados arqueológicos e genéticos parecem apontar para a hipótese de um pequeno grupo de Homo Sapiens vivendo entre a África Oriental e o Médio Oriente (e.g. Cavalli-Sforza, 1992). Sucede que esta origem comum é relativamente recente (aproximadamente 150.000, 200.000 anos). Por outro lado, desde cedo se processam constantes fluxos migratórios e trocas contínuas entre populações. A «mestiçagem generalizada» que tanto parece atemorizar os raci(al)istas pratica-se pelo menos desde há 80.000 anos. Assim, um e outro factor -- uma origem comum recente e uma longa e constante mistura de populações -- combinam-se para que nenhuma delas se haja diferenciado fortemente. Por outras palavras, não houve tempo, nem as populações permaneceram suficientemente isoladas para constituírem «raças»⁷.

Compreende-se que as classificações raciais comuns se apoiem em caracteres visíveis (fenotípicos) e ignorem os invisíveis (genéticos). Daí as críticas ao misto de «arrogância» e candura dos anti-racistas que brandem os argumentos dos geneticistas (e.g. Taguieff, 1993). Mas, como se verá adiante, as imputações de ingenuidade são em certa medida reversíveis quando por seu turno os mesmos críticos consideram que os caracteres manifestos (quais deles?) se prestam quase automaticamente («naturalmente»?) à racialização por parte dos actores sociais.

As ciências sociais e as «raças»: os termos de um consenso

⁷Não será alheia a estes motivos a actual tendência para representar graficamente a história genética da população humana recorrendo mais à imagem da rede do que à da árvore. A rede dá conta das trocas, das fusões (produzidas por migrações, casamentos, etc.); a árvore apenas dá conta de separações sucessivas, o que não é conforme à história humana.

Vigora hoje um relativo consenso acadêmico quanto à ideia de que a «raça» não é uma realidade natural, mas uma construção social. Genericamente, pode-se delinear assim os termos dessa convergência na área das ciências sociais:

1- na natureza existiriam não «raças», mas sim óbvias variações na aparência física, das quais a cultura se apropriaria para recortar categorias;

2- os fins, o conteúdo e as determinantes dessas categorias são de ordem exclusivamente social (ver Banton, 1983);

3- as diferenças físicas, fenotípicas, seriam usadas para marcar fronteiras entre grupos que se encontram em presença e se querem distintos por algum motivo. Quer dizer que o que conta, para configurar uma situação «racial», seria a diferença física em si mesma («objectiva»), e o significado atribuído a essa diferença («subjectivo»), significado esse que é produzido na zona de encontro entre as duas partes.

Estes são os denominadores comuns na abordagem das «raças» pelas ciências sociais, que em última instância apenas distinguem as classificações «raciais» das classificações «étnicas» pela referência que as primeiras fazem às características físicas. Constata-se assim que neste consenso continua a estar presente o binómio natureza-cultura, mas agora organizado do seguinte modo: as «raças» são criações sociais e não entidades biológicas, mas os traços fenotípicos fornecem uma base natural em que a cultura investe, constituem uma matéria neutra da qual ela se apropria; os traços físicos são dados fixos e evidentes que a cultura é chamada a interpretar e a transformar em símbolos. E é assim, por via desta incontornável base natural, que somos quase reconduzidos ao ponto inicial, quer dizer, à especial dificuldade que enfrentariam as tentativas de combate às classificações raciais.

A «aparência física»: a construção de uma «evidência»

Detenhamo-nos então na aparência física. A altura, a cor dos olhos, a cor do cabelo, e até os lóbulos das orelhas (e a bem do argumento poder-se-ia mesmo arriscar uma bizantina classificação dos últimos em dois tipos: os colados ao crânio e os disjuntos dele), entre outros, são também traços fenotípicos, igualmente naturais, expostos e evidentes. E no entanto não são certamente estes que evocamos quando se fala na relação entre as classificações raciais e a aparência física. Antes pensamos imediatamente na cor da pele, na textura do cabelo (crespo, liso), e porventura nalgumas configurações ósseas. Porquê uns e não outros? Se o critério é a visibilidade, saltará menos à vista a cor do cabelo (pode-se pensar, por exemplo, num ruivo flamejante...) do que a sua textura? E será a cor da pele particularmente impositiva? Se na paleta evocarmos a dos asiáticos, marcará ela um contraste tão pronunciado com a pele branca que a torne imperativamente num objecto de pensamento? Serão por sua vez os contrastes cromáticos sinalizadores naturais mais inequívocos? Se assim é, porque arrumámos muitos indo-europeus na «raça» branca, quando a sua pele é tão ou mais escura do que a de muitos africanos?

Talvez então a aparência física, enquanto matéria com que são supostas fazer-se as classificações raciais, não seja afinal um terreno tão neutro. Se apenas racializámos (i.e. atribuímos significado social a) certas características físicas -- e não outras; e se os traços fenotípicos que racializámos não são naturalmente mais salientes e susceptíveis de significarem do que outros (ver, a este propósito, Gilroy, 1987), decorre daqui que esta escolha é também ela ditada por definições sociais e não por imperativos ou tendências naturais da percepção humana.

Foi seguindo esta linha de raciocínio que Peter Wade procurou levar às últimas consequências a ideia de que a raça é uma construção social. Segundo este autor, continua-se em parte a naturalizar a «raça» e a dar-lhe ainda esta ordem de consistência quando a propósito dela persistimos em nos referir à aparência física como um dado imediato e, sobretudo, em termos

genéricos -- como se a aparência física se reduzisse aos atributos tipicamente «raciais». Ora, o recurso a certos traços físicos não constitui um padrão natural, ou seja, não existe à-partida nas pessoas nenhuma predisposição intrínseca para seleccionar e atribuir significado a uns e não a outros. Resulta antes, sustenta Wade, de processos ideológicos que devem ser situados na história. Esta história seria sobretudo a dos encontros coloniais que se seguiram à expansão europeia para África, Ásia e Austrália -- quer dizer, aqueles onde se fabricaram os conceitos de «raça» e onde os estudos sobre as «relações raciais» têm as suas raízes.

Utilizar a noção de aparência física como se se tratasse de um suporte inteiramente biológico e a-histórico é esquecer que foram ideologias ocidentais e o corpo de conhecimentos aí nascido num período preciso⁸ que definiram certas características físicas como mais importantes do que outras para marcar diferenças; é esquecer que o modo como vemos as características físicas foi, e é, mediado por essas lentes. Assim, a própria *visibilidade* fenotípica não é relegável para o puro plano da natureza; é, também ela, social e historicamente constituída. Como escreve P. Wade (27),

«The realm of nature is not a neutral given, but is itself in a relationship of mutual constitution with the cultural categories that take it as a resource».

No mundo clássico e medieval havia já contactos com populações outras, mas a cor da pele ou a espessura dos lábios, por exemplo, não pareciam de maneira geral colocar, em si mesmos, qualquer problema. Não havia consciência racial. Não significa isto que essas populações não fossem vistas como diferentes, mas a partir de outras categorias. As diferenças e

⁸O termo «raça» surge entre o séc. XVI e XVII. O seu significado permanecia no entanto vago. Firmar-se-à apenas com a ciência, quando, a partir do séc. XVIII, se começam a modelar doutrinas sobre as «raças» (Hannaford, 1996).

as divisões sociais não eram biologizadas (Hannaford, 1996) -- do mesmo modo que nem todas as culturas recorrem aos fenótipos para marcar distinções entre grupos (van den Bergue, 1988). Pode dizer-se que ver é em boa medida reconhecer, ou seja, retemos sobretudo aquilo que podemos encaixar em categorias. Esse é, na verdade, um dado elementar da percepção: afectar aquilo que presenciamos a um conceito, ou pô-lo em relação com uma categoria. Tal faz também recordar a velha asserção boasiana: «a tradição dirige a vista». Ora, se o Outro é de certo modo visto a partir das categorias do Ego, e se não existe uma categoria onde a cor da pele, por exemplo, tenha sentido (a categoria «raça»), então esta característica será relativamente indiferente e socialmente irrelevante -- como já o foi outrora.

BIBLIOGRAFIA

BANTON, M. (1983), *Racial and ethnic competition*, Cambridge, Cambridge University Press.

CAVALLI-SFORZA, L. (1992), «Des gènes, des peuples, des langues», *Pour la Science*, nº171.

CUNHA, M. (1994), «"Raça", racialização, racismos», relatório integrando as P.A.P.C., Braga, Universidade do Minho, policopiado.

GILROY, P. (1987), *There ain't no black in the Union Jack: the cultural politics of race and nation*, Londres, Hutchinson.

GOULD, S. J. (1981), *The mismeasure of man*, Nova Iorque, W.W. Norton.

GOULD, S. J. (1986), *O polegar do panda*, Lisboa, Gradiva.

HANNAFORD, I. (1996), *Race: the history of an idea in the West*, Washington DC, The Woodrow Wilson Center Press.

JACQUARD, A. (1978), *Eloge de la différence. La génétique et les hommes*, Paris, Seuil.

LANGANEY, A. (1988), *Les hommes. Passé, présent, "conditionnel"*, Paris, Colin.

PICHOT, A. (1997), «Des biologistes et des races», *La Recherche*, nº 295.

POUILLON, J. (1975), *Fétiches sans fétichismes*, Paris, Maspéro.

STOLCKE, V. (1995), «Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe», *Current Anthropology*, vol. 36, nº 1.

TAGUIEFF, P-A. (1993), «L'anti-racisme en crise. Elements d'une critique réformatrice», in M. Wiewiorka, *Racisme et modernité*, Paris, Editions La Découverte.

van den BERGUE, P. (1988), «Race», in Ellis Cashmore (org.), *Dictionary of race and ethnic relations*, Londres, Routledge.

VALE DE ALMEIDA, M. (1997), «Misto, crioulo e cidadão: notas para um humanismo radical», in M. Silva, F. Reis, J. A. Silva, I. Meneses (orgs.), *O que é a raça?*, Lisboa, Espaço Oikos.

WADE, P. (1993), «"Race", nature and culture», *Man*, nº 28.