

## RACISMO Y CRÍTICA LITERARIA

Uruguay Cortazzo

**Resumo:** Este artículo intenta presentar, primeramente, un esbozo de una teoría sobre la relación entre literatura y racismo en América Latina. Posteriormente se ilustran las posibilidades de investigación que presenta este enfoque. Se concluye con la afirmación de que el racismo no puede ser considerado simplemente una actitud prejuiciosa de determinados grupos, sino un complejo ideológico mutante que determina tanto la formación como la comprensión del fenómeno “América Latina”. La comprensión de la literatura debe necesariamente llevar en cuenta la categoría racial, como una más de las variables que determinan las estéticas latinoamericanas.

**Palabras clave:** Racismo. Literatura. Teoría y crítica literarias.

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo apresentar, primeiramente, um esboço de uma teoria sobre a relação entre literatura e racismo na América Latina. Posteriormente, se ilustram possibilidades de investigação que apresenta este enfoque. Se conclui com a afirmação de que o racismo não pode ser considerado simplesmente uma atitude preconceituosa de determinados grupos, mas sim um complexo ideológico mutante que determina tanto a formação como a compreensão do fenômeno “América Latina”. A compreensão da literatura deve, necessariamente, levar em consideração a categoria racial como mais uma das variáveis que determinam as estéticas latino-americanas.

**Palavras-chave:** Racismo. Literatura. Teoria e crítica literárias.

Antes de entrar en el tema específico, sería bueno preguntarnos de qué racismo estamos hablando, pues la teoría del racismo se ha ido revelando mucho más compleja de lo que se suponía al principio, cuando, después de la segunda guerra mundial se tomó por primera vez plena conciencia del fenómeno. Como no puedo discutir ahora esta teoría, voy a exponer en qué sentido usaré aquí el término. Entiendo el racismo como una filosofía (un complejo de ideas fundadoras), una política (estrategias conscientes), una praxis (actitudes y acciones discriminatorias) y una ideología (discursos encubridores) cuyo objetivo es mantener el poder y el control social y cultural de una comunidad basándose en el principio de la superioridad de un grupo sobre otros. Esa superioridad se

encuentra en el blanco europeo y en la cultura por él construida y diseminada. A partir de este arquetipo de perfección humana que concentra todas las virtudes físicas, intelectuales y morales, se crea una clasificación jerárquica de los seres humanos, atendiendo a sus diferencias somáticas y culturales y atribuyéndoles a los no europeos distintos grados de deficiencias, taras e incapacidades. El racismo opera organizando mecanismos que sirven para mantener esas diferencias estratificadas y cuidadosamente distanciadas. Actitudes tales como los prejuicios y los estereotipos, conductas sociales e institucionales (segregacionismos, exclusiones, persecuciones, exterminios) y un amparo intelectual (filosofías, doctrinas, mitos) crean un complejo de sustentación y demarcación de los lugares raciales (Taguieff, 1997, p. 57). Estos diferentes niveles: psicológico, pragmático e intelectual, no parecen estar interrelacionados ni formando un todo cohesivo. Tampoco los estudiosos perciben una permanencia en el decurso temporal de todos los elementos. Estaríamos entonces frente a un complejo de ideas y prácticas que puede sufrir mutaciones adaptativas de acuerdo con los contextos históricos en donde se desenvuelve ese tipo de dominación.

Si se observa ahora a la situación latinoamericana pueden reconocerse diferentes fases por las que atraviesan y se reacondicionan las doctrinas raciales. La primera es la teológico-hereditaria, basada en la superioridad del cristianismo, única religión verdadera, articulada a los estatutos de limpieza de sangre de España. Este estatuto aparecido en el siglo XV, establecía el privilegio de los “cristianos viejos” sobre los “nuevos” o “conversos” descendientes de otras religiones y permitía excluirlos de posiciones sociales relevantes. La religión se transmitía a través de la ascendencia y debía mantenerse libre de contaminación con sangres enfermas como la judía y la musulmana. Estas normas fueron resistidas hasta por el papado, por desconocer la redención que ofrecía el bautismo. Sin embargo, acabó imponiéndose política y socialmente. Este racismo, o proto-racismo, como también se lo ha llamado, es el que llega con la conquista y la colonización y se proyectará primero en los aborígenes, denominados “indios”, y luego en los africanos, comprendidos como “negros”. Los dos conceptos, sin embargo, no designan ninguna evidencia étnica, sino que son construcciones colonialistas que operan una reducción de la diversidad cultural, social e histórica, tanto de indígenas como de africanos, para considerarlas entidades homogéneas caracterizadas por un común denominador: la de ser subordinados al poder blanco (Bonfil Batalla). Todos serán considerados simplemente infieles, idólatras y blasfemos y necesitados por

lo tanto de corrección y de auxilio religioso. Sobre esta base se instauran las “encomiendas” (indígenas encomendados a los colonos para su educación religiosa), las guerras a los aborígenes que se resistían al dominio español y la esclavitud de los africanos. Todas estrategias que serán justificadas como un bien teológico: el rescate de las almas de los gentiles y su salvación religiosa. El período colonial se caracterizó, además, por desenvolver un complicado sistema de clasificación de las mezclas raciales, denominadas “castas”, basado en la apariencia física de las personas, para salvaguardar la pureza de los españoles y sus descendientes: los criollos. Esas “castas”, que superaban más de diez categorías (mestizo, mulato, chino, lobo, jibaro, etc.) quedaban excluidas de posiciones dominantes y de prestigio social y económico. Era una clara estrategia para controlar la enorme población que surgía de la unión de españoles con indias y que sobrepasaba al grupo dominante. Es precisamente en este período que aparece el exitoso neologismo “mestizo” que tendrá una importante carrera internacional y llegará hasta nuestros días. El término servía para designar tanto el cruce de perros de razas diferentes como el de seres humanos. El “mestizo” se construye, así, entre asociaciones semánticas animalizantes de un lado, y de vínculos antinaturales por otro. Una combinación que amenazaba perturbar el orden cósmico tanto como el estatus de los dominadores. El mismo origen tendrá después “mulato”, derivado de mula, para designar un encuentro contrario al orden de las especies.

La idea religiosa de redención de los infieles, articulada a la limpieza de sangre y a la creación del sistema de “castas”, se desliza, en el mismo período, hacia una nueva significación: la de una civilización superior en lucha con la barbarie del Nuevo Mundo. Juan Ginés de Sepúlveda, un brillante humanista, retoma la idea de la esclavitud natural de Aristóteles, para oponerse a la teología pacificadora y proteccionista de Fray Bartolomé de las Casas (1995). Según Sepúlveda, los españoles serían los continuadores privilegiados de la tradición civilizadora nacida en Grecia, continuada por los romanos y ahora propagada más allá de Europa contra los bárbaros no-europeos. Los ibéricos son presentados como superiores por su racionalidad y sus virtudes morales, además de su religión. Los indígenas son salvajes, animales (cerdos, monos, bestias, homúnculos), carentes de vida civil, con costumbres violentas, sin letras, sin historia, sin leyes y esclavos por naturaleza. Por lo tanto, es necesario, que “tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas” (Sepúlveda, 1943, p. 85). Toda oposición a este proyecto civilizador, justificaba la guerra que sería un derecho que el hombre tiene

contra animales y hombres que “habiendo nacido para obedecer, rehúsan la servidumbre” (Sepúlveda, 1943, p. 85-87). Es necesario destacar que las ideas de Sepúlveda no eran aceptadas, no solo por su gran adversario, Las Casas, sino por muchos intelectuales y religiosos españoles. De hecho, su principal obra, no obtuvo permiso para ser publicada en España y solo consiguió ser editada a finales del siglo XVIII. De todas formas, en la práctica, fue una teoría aceptada y aplicada en América por los conquistadores como lo demuestra la obra de Vargas Machuca (1994), un militar, también opositor a las doctrinas de Las Casas.

Ya en el siglo XIX, la superioridad religiosa y civilizatoria será biologizada por la ciencia a través de la nueva idea de raza: indios, negros y mestizos serán interpretados como constitucionalmente inferiores por naturaleza y no por religión o cultura. El peligro de corromper la raza blanca con el contacto de sangres degradantes, (alerta dada por Gobineau en Brasil, Readers, 1988) traerá las políticas de blanqueamiento a través de la inmigración y más tarde las de la eugenesia (Stepan, 2005). El darwinismo social y el positivismo se articulan aquí introduciendo finalmente las ideas de evolución y progreso que están en la base de la modernización, es decir la idea de que existe solo un impulso histórico de vanguardia liderado por occidente. Indios y negros se vuelven ahora impedimentos para poder entrar en esa corriente que impulsa al mundo hacia un futuro promisorio y serán responsabilizados por el fracaso del continente. Disolverlos en la cultura criolla blanca es una de las soluciones propuesta. Así, el siglo XIX verá, también surgir una idea original que contrarresta los presagios apocalípticos del llamado racismo científico: se trata del mestizaje, una forma de asimilación y de pacificación de los conflictos raciales que culminará sustentando algunos nacionalismos y latinoamericanismos (José Vasconcelos, Gilberto Freyre, Fernando Ortiz). Esta idea atravesará todo el siglo XX hasta por lo menos los años 70, cuando la consolidación de las políticas de la negritud y del indianismo acaben por erosionarla, desnudando el proyecto blanco que está por detrás: el de desactivar las conciencias políticas de las comunidades oprimidas (Aimé Césaire, Abdias do Nascimento, Fausto Reinaga, Manuel Zapata Olivella, Guillermo Bonfil Batalla). Estos nuevos movimientos que politizan la conciencia étnico-racial han diseñado un nuevo juego de fuerzas en el ámbito social y cultural y son la evidencia de la aparición de sujetos racializados que han conseguido quebrar el silencio y desafiar las filosofías y mitologías elaboradas por los grupos dirigentes durante cinco siglos. El blanco, como paradigma de la perfección humana y por lo tanto representante del universalismo planetario (recordar que

católico quiere decir universalista), se descubre eurocentrado. Así es obligado también a particularizarse, a sufrir el mismo proceso de etnificación que había impuesto a los otros. En otras palabras: el blanco también se ha vuelto parte del problema.

Esta apretada síntesis no debe ser concebida, sin embargo, como una línea absolutamente dominante. Frente a ella encontramos disidencias y enfrentamientos muchas veces espectaculares y decisivos que abren caminos alternativos. Piénsese simplemente en la polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas o en los enfrentamientos entre el “Facundo” de Sarmiento y el “Martín Fierro” de José Hernández. El mapa de las ideas raciales en América Latina se presenta como un campo complejo y atravesado por polémicas y debates, pero, en un primera apreciación, parecería que el racismo alcanza los relieves más visibles y efectivos (Lipschutz, 1963, Sagraera, 1974, Tolentino, 1984).

Lo que nos interesa ahora es observar dentro de la corriente racista que, a pesar de todas las mutaciones señaladas\_\_ de la teología a la civilización pasando por la biologización y terminando en la modernización\_\_ se percibe un elemento matricial: las doctrinas se presentan siempre como un mejoramiento de las razas subordinadas, vistas como infieles, idólatras, salvajes, incapaces, arcaicos, bárbaros o atrasados y ese mejoramiento, sea concebido como espiritual, ético, somático o político, es asumido y conducido por los colonizadores primero y por lo criollos blancos después. El blanco se presenta y se representa como el sujeto más apto para ejercer el gobierno y el control cultural e intelectual, guiado por esa misión salvífica. Este será el arquetipo del héroe latinoamericano, un concentrado de las más excelsas capacidades que lo pone en la cima de la sociedad y lo habilita a apropiarse del poder. Bartolomé Mitre, al escribir su historia de San Martín, manifiesta desembozadamente esta ideología:

Desmintiendo los siniestros presagios que la condenaban a la absorción por las razas inferiores, que formaban parte de su masa social, la raza criolla, enérgica, elástica, asimilable y asimiladora, las ha refundido en sí, emancipándolas y dignificándolas y, cuando ha sido necesario, suprimiéndolas, y así ha hecho prevalecer el dominio del tipo superior con el auxilio de todas las razas superiores del mundo, aclimatándolas en su suelo hospitalario, y de este modo el gobierno de la sociedad le pertenece exclusivamente (Mitre, 1950, p.39).

El criollo es imaginado aquí como la matriz reductora de todas las diferencias raciales debido a sus excelencias vitales, a su misión redentora e incluso a su capacidad de exterminio. Los indígenas, por su lado, son vistos como una masa inerte y, por lo tanto, “lógicamente vencidos, ahogados para siempre en su propia sangre porque no eran dueños de las fuerzas vivas de la sociedad, y porque no representan la causa de la América civilizada” (Mitre, 1950, p.39). Los indígenas quedan así, no solo derrotados y apartados del poder, sino excluidos también del proyecto identitario que se construyó después de la revolución independentista: el derecho a la identificación de América con los criollos blancos, se apoya en la misión civilizadora de un lado, herencia de Europa, y su arraigo en el “suelo hospitalario” por otro. Es decir ancestralidad occidental y territorialidad americana. Esta emergencia de una nueva “raza” en América ya había sido teorizada en el mismo sentido por Simón Bolívar, cuando intentaba definir la recién estrenada identidad de los nuevos aspirante al dominio del continente. Decía en la Carta de Jamaica:

(...) no somos ni indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores (...)  
(Bolívar, 1979, p. 62)

Por sangre se adquieren los derechos de invasión y por nacimiento los de la tierra. Defensor frente a los españoles y agresor frente a los indígenas, libertador y opresor al mismo tiempo, es en este entremedio fundado en la violencia propietarista que se engendra el nuevo sujeto histórico: el “americano”, llamado por la Historia a asumir el comando y el destino del Nuevo Mundo. Así, es el “americano” quien debe diseñar un proyecto de unificación cultural y política, para luego hacer de ese proyecto el único posible de ser pensado. En la misma “Carta de Jamaica” Bolívar expone esta concepción, aunque la presenta como una utopía irrealizable.

Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los

diferentes estados que han de formarse (...) (Bolívar, 1979, p. 72)

Es sobre esta matriz criollocéntrica, que desconoce las otras historias, las otras lenguas y las otras religiones, que puede extraerse el primer presupuesto que orienta mi perspectiva. El racismo en América Latina es constitutivo de su historia, su sociedad y su cultura. Siendo la literatura una de las más comprometidas colaboradoras de los grandes proyectos estéticos que se desprenden del criollocentrismo, a saber, el “americanismo” primero y el “latinoamericanismo” después (Cortazzo, 2001, p. 12-14), podemos levantar la hipótesis de que la literatura latinoamericana se produce, se receptiona y se teoriza dentro de un espacio atravesado por los conflictos étnicos-raciales.

La primera consecuencia sería que desde el ámbito dominante las prácticas teórico-literarias se estructurarían en, por lo menos, dos grandes áreas estético-raciales: a) la que desconsidera este aspecto y continúa las tradiciones eurocentradas. Este lugar solo reconoce una sola literatura y defiende un universalismo de tipo occidental y b) las que incluyen el factor racial. Dentro de esta segunda categoría podríamos distinguir diferentes niveles: b<sup>1</sup>) la retomada de la misión civilizadora blanca (de Sarmiento a Vargas Llosa, pasando por Ángel Rama); b<sup>2</sup>) las filosofías mestizas como rasgo esencial de los nacionalismos latinoamericanos (Martí, Vasconcelos, Freyre, Ortiz, Uslar Pietri, José María Arguedas, el realismo mágico); b<sup>3</sup>) las reivindicaciones por parte de escritores blancos de las culturas oprimidas: los indigenismos y los “negrismos” y b<sup>4</sup>) un espacio puramente hipotético, pero previsible: la crítica de la blanquitud.

Desde el ámbito de los dominados podría proponerse tres niveles: a) las estéticas blanqueadoras (donde se asume el poder blanco-criollo); b) las estéticas conciliadoras (los escritores mestizos coloniales) y b) estéticas de la resistencia (indianismos y negritudes).

Los dos ámbitos deberían diferenciarse, a su vez, por el modo de producción, circulación y recepción textual. Así podríamos diseñar dos campos de investigación: a) el del circuito dominante y b) el del circuito de “creatividad bajo la opresión”. Este último concepto lo he tomado de la propuesta de Manuel Zapata Olivella, cuando reflexiona sobre las condiciones en que se desenvuelve la creatividad negra y amerindia. Se trata de la “respuesta acondicionada al sentimiento y la experiencia de los oprimidos” frente a las reglas de juego que le impone el colonizador. (Zapata Olivella, 1997, p. 252).

En relación al análisis de los textos, cuando en éstos aparecen ideas o prácticas racistas de modo explícito, se hace necesario especificar, hasta donde ello es posible, el nivel donde se sitúa ese racismo. Así podríamos reconocer, en la narrativa y la dramaturgia: a) el racismo de personaje, donde la conducta o las ideas hacen parte de la caracterización de algún o algunos individuos; b) el racismo de narrador, donde la cosmovisión aparece comprometida con el racismo. Esto no implica necesariamente el tercer nivel: c) el racismo de autor, es decir cuando el escritor es probadamente racista y ha publicitado sus ideas en ensayos, artículos, debates o cartas privadas. En este último caso se hace evidente el vínculo entre narrador y autor. Es el caso de Monteiro Lobato.

Pero el racismo no es siempre explícito. Puede manifestarse de formas oblicuas como es el caso de la presentación estereotipada de personajes no-blancos. En la narrativa brasileña se han determinado varios de estos modelos: la “madre negra” bondadosa y servil, el “esclavo fiel”, el “malandro”, la “mulata sensual”, el “negro de alma blanca”, etc. (Carvalho França, 1998).

Pero tal vez, la mayor complejidad radique en detectar el racismo en la recepción literaria, tanto en la crítica como en la teoría. Los críticos han usado varias estrategias hermenéuticas encubridoras cuando ha tenido que enfrentar el problema del racismo en textos consagrados por la tradición. La intención es minimizar, justificar o disculpar a algún autor consagrado, generando de ese modo lecturas complacientes o cómplices. El debate sobre Monteiro Lobato ha sido muy ilustrativo al respecto (Porciúncula, 2014), pues colocó en cuestión las pretendidas bondades de los grandes escritores canónicos y consiguió poner en evidencia los vínculos problemáticos de la literatura con ideologías vistas hoy como cultural y políticamente repudiables.

Algunas de las estrategias que he podido identificar se pueden clasificar como: a) fragmentarismo: consiste en desarticular la obra completa de un autor, distinguiendo obras centrales de periférica, circunstanciales o no literarias, donde hay elementos raciales inconvenientes y posteriormente interpretar la cosmovisión a partir de las obras principales sin considerar la totalidad; b) contextualismo: considera que la obra fue influenciada por el pensamiento de la época en que fue escrita y que esos elementos históricos pueden ser extirpados sin que la obra sufra ninguna alteración en su interpretación ; c) esteticismo: juzgar al autor por sus aspectos estéticos positivos y desentenderse de los negativos entendiéndolos como superfluos e ino cuos en relación a la belleza literaria de los textos; d) humanismo condescendiente: defender

la obra argumentado que los seres humanos poseen todas las debilidades y flaquezas, por lo tanto el racismo que aparece en los textos consistiría en una especie de pecado menor totalmente disculpable ; e) racismo restrictivo: considerar el racismo solo en su concepción biológica del siglo XIX, o sea usar el concepto histórico para impedir que se expanda hacia obras que consideren a otros grupos inferiores desde el punto de vista religioso, moral o cultural. Esta postura, también defendida por muchos teóricos del racismo, clasifica como anacrónica toda imputación de racismo a autores anteriores al siglo XIX; finalmente tendríamos el recurso de expurgar de los textos los pasajes racialmente ofensivos.

Para finalizar, propongo analizar ahora con mayor detenimiento un caso de racismo teórico que me resulta particularmente claro: la resistencia que opuso el crítico uruguayo Ángel Rama a la categoría de “literaturas indígenas”, en ocasión de las discusiones previas al proyecto de una nueva historia de la literatura latinoamericana dirigida por Ana Pizarro (1983). La hipótesis que allí presentó Rama es que la literatura indígena no existe. Lo que puede observarse, según él, es una proyección estética occidental sobre ciertos fenómenos lingüísticos indígenas. “Las literaturas indígenas, dice, son un producto de la cultura europea sobre los materiales existentes” y después agrega: “lo que podemos contar realmente es nuestra relación con las literaturas indígenas; eso es lo real que ha ocurrido” (Pizarro, 1983, ps. 26-27). Para Rama, entonces, lo que importa es “nuestra relación” con esos “materiales”. Las textualidades indígenas han quedado reducidas aquí a una especie de sustancia informe o básica que puede ser utilizada para construir la verdadera literatura de los latinoamericanos. Queda evidente aquí que la historia literaria se narra desde un “nosotros”, que obviamente no es ni puede ser indio. Y es desde ese lugar exclusivo y excluyente que se decide lo que es realmente literatura y lo que debe incluirse o apartarse de esa categoría. Dicho de una forma más brutal: la única historia literaria es la *nuestra*, la *nuestraliteratura* para parafrasear a Martí.. Y ese “nosotros” es precisamente aquel que impulsa la continuidad de la tradición europea. Lo indígena solo interesa en la medida en que es absorbido por el sistema occidentalizante: lo único válido de los “materiales” indígenas es “como lo estamos insertando dentro de las literaturas de origen europeo” (Pizarro, 1983, p. 28). Es así que Rama, para enfrentar las emergencias del discurso de los indígenas surgido a finales de los años 70, se adhiere a la teoría del transculturalismo del cubano Fernando Ortiz y exaltará como al máximo representante de esta perspectiva a José María Arguedas, del cual fue un apasionado promotor y estudioso (Rama, 1982). En la perspectiva de

Rama las culturas indígenas estaban destruidas y solo constituían focos de un tradicionalismo adverso a la modernidad. Y esta lucha entre tradicionalismos regresivos e impulsos modernizadores es considerada como el verdadero motor de la historia latinoamericana. Estamos claramente ante una revitalización del enfrentamiento entre la barbarie y la civilización de Sarmiento. Ese conflicto, en la visión de Rama, debía resolverse mediante la integración transculturadora que solo exigía el sacrificio de los elementos obsoletos de las culturas indígenas para adoptar la modernización y construir una nueva cultura que no negase el proyecto europeizante. Es decir, los indígenas están obligados a ingresar fatalmente en la única corriente histórica concebible que mueve a toda la humanidad hacia un mismo futuro. América Latina está dentro de ese flujo y por lo tanto no debe tolerarse un separatismo que dificulte ese impulso unitario progresista. La función de la literatura, la crítica y la teoría literaria deben ser la de desactivar toda forma de disidencia del modelo latinoamericanista:

Los productos literarios indios que pertenecen al cauce de la resistencia cultural son los que diseñan los límites de la literatura en América Latina, pues manifiestan como ninguna otra comunicación lingüística, la otredad cultural. Por lo mismo postulan una nueva funcionalidad de la literatura, a la cual competirá la integración de esos discursos en un marco homogéneo. (Pizarro, 1982, p. 93)

La integración en la homogeneidad, o sea la transculturación, se transforma así en una ideología que lesiona los derechos culturales de los indígenas, niega la posibilidad de otras historias fuera de la occidental, desconoce la identidad actual de los aborígenes y solo propone como única alternativa su implacable disolución en la cultura latinoamericana, concebida como la redención histórica de comunidades vistas como incapaces de enfrentar los desafíos contemporáneos. Un auténtico complejo de misionero. Considero que este tipo de hermenéutica es una clara manifestación del criollocentrismo blanco que intenta conservar para sí todo el poder cultural, sustentándose en un racismo epistemológico: la existencia de una cultura superior, basada en una sola lengua, una sola historia y un solo destino, al cual deben subordinarse e integrarse las culturas no occidentales de América por considerárselas anti-modernas y retardatarias frente al progreso y la evolución del continente. Se trata, una vez más, de defender la “especie media” bolivariana, contra indígenas y negros.

Por todo lo expuesto, entiendo que el racismo no puede seguir siendo concebido como discursos ofensivos, prácticas excluyentes o actitudes agresivas frente a un grupo o ideas explícitas de superioridad racial. El racismo también nos ayuda a construir nuestros objetos de investigación, sus clasificaciones, interpretaciones y programas de estudios en escuelas y universidades. La idea de América Latina es hoy una de sus principales matrices.

## BIBLIOGRAFIA

ARGUEDAS, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México: Siglo XXI, 1998.

BOLIVAR, Simón. *Doctrina del Libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

BONFIL BATALLA, Guillermo. *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*. Disponible en: [www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/articulos/bonfil\\_indio.pdf](http://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/articulos/bonfil_indio.pdf). Consultado en 17/02/2015. *Anales de Antropología*, Vol. 9. Coyoacán, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

CARVALHO FRANÇA, Jean Marcel. *Imagens do negro na literatura brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre a negritude*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

CORTAZZO, Uruguay. *Indios y Latinos. Utopías, ideologías, literaturas*. Montevideo: Vintén Editor, 2001.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Livraria Jose Olympio Editora, 1966.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Obra indigenista*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

LIPSCHUTZ, Alejandro. *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*. Santiago de Chile: Austral, 1963.

MITRE, Bartolomé. *Historia de San Martín*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos, 1950.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.

PIZARRO, Ana (Coord.). *La literatura hispanoamericana como proceso*. Buenos Aires: CEDAL, 1985.

RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1989.

READERS, George. *O inimigo cordial do Brasil. O conde Gobineau no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

REYNAGA, Fausto. *La revolución india*. Disponible en: <http://www.movimientoindianistakatarista.blogspot.com.br/2015/01/la-revolucion-india-fausto-reinaga.html>. Consultado en 24/02/2015.

PORCIÚNCULA, Rafael Fúculo. *As ideias raciais na obra de Monteiro Lobato. Ficção e Não Ficção*. Dissertação de Mestrado, Pelotas, UFPel. Disponível em: [guaiaca.ufpel.edu.br](http://guaiaca.ufpel.edu.br). 2014

SAGRERA, Martín. *Los racismos en América "Latina". Sus colonialismo externos e internos*. Buenos Aires: Ediciones de La Bastilla, 1974.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

STEPAN, Nancy. *A hora da Eugenia: raza, gênero e nação na América Latina*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

TAGUIEFF, Pierre-André. *Le racisme*. Paris: Flammarion, 1997.

TOLENTINO, Hugo. *Les origines du préjugé racial en Amérique Latine*. Paris: Robert Laffont, 1984.

USLAR PIETRI, Arturo. *La invención de América mestiza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

VASCONCELOS, José. *La raza cósmica*. Bogotá: Oveja Negra, 1986.

VARGAS MACHUCA, Bernardo de. *Milicia indiana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1994.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *La rebelión de los genes*. Bogotá: Altamir Ediciones, 1997.

Recebido em 04 de marco de 2015.

Aceito em 10 de abril de 2015.