HOSTOS EN EL MERCADO: RAZA Y NACIÓN EN *MI VIAJE AL SUR*

POR

RICHARD ROSA
Stanford University

—¿Quiere usted probar?— es la pregunta con que recibe a Eugenio María de Hostos un “cholo” peruano que encuentra en un momento de las narraciones de su viaje por América en 1870. El texto, recogido y publicado en 1939 con el título de *Mi viaje al sur* como parte de sus obras completas, se compone de notas, reflexiones personales y especulaciones políticas de un viaje que tenía el propósito original de promover las revoluciones de independencia en las Antillas. Pero el viaje va a trascender la formalidad de una búsqueda de apoyo moral y político poco probable, para convertirse principalmente en uno de experiencias que facilitan al narrador la modelación de una comunidad americana que, en cierta forma, sustituye o compensa la ausencia de una identidad nacional jurídica propia. Cada momento de la travesía le proporciona al sujeto la ocasión para instalar su posición dentro de esa comunidad.

La pregunta del peruano, hecha a la vez que ofrece a Hostos un fruto que al comienzo aparece sin nombrar, un objeto “desreconocido”, una cosa anónima sobre la que se va a inscribir un nombre a través de una negociación espontánea, abre al sujeto narrador a una experiencia epifánica, pero a la vez concreta, de esta construcción. La imagen del mercado va a servir de eje a la elaboración de una narración en la que se revela el tejido político de las nuevas repúblicas latinoamericanas que medio siglo antes habían accedido a la independencia y al proyecto liberal iluminista del *liberty and equality*. Hostos va a visualizar un “espacio” en el que se entretejen distintas subjetividades raciales unidas por las mercancías que se intercambian entre sí y que circulan por toda la ciudad, determinando sus ritmos y los del estado-nación de la que ahora son ciudadanos y ciudadanas. Me propongo examinar el carácter retórico de ese mercado, su vínculo con la nación y las relaciones de poder articuladas por sus participantes. En la primera parte exploraremos cómo la posicionalidad de Hostos está determinada por su contexto político-histórico, en el cual la identidad personal y la política se articulan mutuamente como carencia; en la segunda parte nos centramos en la producción de la imagen de la ciudad como el lugar en el que se producen las relaciones raciales en la forma de una utopía mercantil, que sobrepasa las contradicciones entre civilización y naturaleza, entre el sujeto y el objeto; y finalmente la devaluación de las contradicciones de esta utopía en la que el mercado (pero también el Estado) ha terminado por abarcarlo todo, imponiendo regulaciones en las relaciones de los sujetos y convirtiéndolos en mercancías. El pasaje que analizamos va a cerrar con un

cortocircuito de la comunicación, en el que se hace imposible la utilización de las funciones más básicas del lenguaje para la compraventa, y para la unidad política. Ambas revelan una reducción de los cuerpos de los subalternos a mercancías y la construcción de la nación como la sujeción de éstos.

I

Eugenio María de Hostos (1839-1903) es el escritor puertorriqueño más importante del siglo XIX. Sus textos abarcan diversos campos del saber y su actividad intelectual va acompañada de una actividad práctica que se concentra especialmente en la lucha política por la independencia de Cuba y Puerto Rico, pero también en el desarrollo y formación de los nuevos estados nacionales, particularmente en la República Dominicana, donde fundó la escuela normal para varones y ayudó a formar, junto con Salomé Ureña, una escuela similar para mujeres. En 1870, poco antes de que realice el viaje por América Latina que describe en el texto sobre el que trabajamos, Hostos había llegado a Nueva York desde París, adonde había emigrado tras el fracaso de sus tentativas de lograr, a través del nuevo régimen liberal español, la integración de las colonias a la metrópoli dentro de una relación autonómica. Aparentemente no fue recibido con mucho entusiasmo por otros líderes puertorriqueños quienes resentían el que Hostos no hubiera abandonado mucho antes sus proyectos de obtener una autonomía bajo España.¹ Cuba y Puerto Rico eran los remanentes de un imperio español que había empezado a desintegrarse con las independencias de los otros países latinoamericanos. Durante el siglo XIX los criollos de esas dos antillas se van a debatir entre la posibilidad de una independencia y la búsqueda de unas reformas a las relaciones coloniales que les pueda proveer de representación dentro del sistema parlamentario.² Los años sesenta constituyeron el momento más propicio para lograr ésta última fórmula política, con la llegada de los liberales españoles al poder y la crisis del sistema monárquico, que suponían necesariamente, para autonomistas como Hostos, la elaboración de otro tipo de relación con las colonias.³ La revelación de que los dos proyectos no se implicaban mutuamente llevó a las dos insurrecciones que se dieron en las islas a fines de la década de 1860.

Las razones por las cuales el movimiento de independencia a partir de ese momento no progresó en Puerto Rico (como ocurrió en Cuba) son muchas, pero una de las más aducidas es la debilidad de la incipiente clase hacendada, compuesta en su mayor parte por inmigrantes, que todavía no se había consolidado lo suficiente como para hacer reclamos de autonomía y lograr una hegemonía con respecto a las clases jornaleras y esclavas.⁴ Eugenio María de Hostos procede de una clase profesional, semi-hacendada, que era bastante escasa en Puerto Rico,⁵ y que difícilmente encontraba espacio en la isla. Hostos,

¹ Hostos habla sobre esto en varios momentos del *Diario*. También puede ver esto en la biografía de Juan Bosch.

² Sobre esto, pueden verse los libros de Figueroa, Dietz, Scarano, *Puerto Rico*; Picó, *Historia*.

³ Ver el libro de Raymond Carr, 256-295.

⁴ Una discusión detallada de la insurrección en Puerto Rico conocida como el Grito de Lares puede verse en el libro de Jiménez de Wagenheim; para el contexto económico de ese momento, ver por ejemplo, Bergad, Buitrago, San Miguel.

⁵ Sobre la evolución de las clases hacendadas en Puerto Rico, véase Quintero.

por ejemplo, pasaría gran parte de su vida fuera de su país. Muy joven, fue enviado a España a hacer sus primeros estudios, y las visitas a Puerto Rico no fueron ni muchas ni muy prolongadas.⁶ Continuó sus estudios universitarios allí, formándose dentro del ambiente liberal español del momento, y luego bajo el krausismo, y situándose en su posición de mediador entre las antillas y la metrópoli ante la posibilidad de un gobierno constitucionalmente democrático. Es a partir de esa idea que escribe y publica en 1863 *La peregrinación de Bayoán*, una novela en forma de diario que se estructura en torno a la circulación entre las Antillas y España. En ella un joven puertorriqueño viaja a la Península a cumplir con su deber político, pero antes decide hacer un recorrido por el Caribe, repitiendo y corrigiendo el viaje de Cristóbal Colón. En Cuba se enamora de Marién, la hija de un poderoso hacendado cubano-dominicano. El desenlace de la novela, la muerte de Marién, se debe en gran medida a los obstáculos que se oponen a ese libre flujo (las restricciones de España, pero también la debilidad intrínseca de ella que insiste en permanecer en el espacio seguro de la tierra natal). La novela parecería sugerir la liquidación de un capital inmueble para ponerlo a circular en forma de dinero:⁷ la muerte de la protagonista es el cierre de la posibilidad de una alianza con las clases hacendadas, cuyo modo de vida sedentario y esclavista, contradice el pensamiento formal de la clase intelectual representada por Bayoán, el personaje central de la novela, y el de Hostos mismo.⁸ Ese fin es también el inicio de un nomadismo que apunta hacia la imposibilidad de desembarcar en un espacio fijo, pues el protagonista se propone “seguir peregrinando” por las Repúblicas latinoamericanas hasta que encuentre un lugar estable, que insinúa como inexistente. El cierre de la novela es, además, el abandono de la literatura, el fin de un modo representativo cuya doblez y ambivalencia lo hace socavar la base de una obra científica y lógica.⁹

Frecuentemente se enfatiza en Hostos esta división entre lo literario y lo político como dos polos opuestos, dos registros que se excluyen mutuamente, pero al leer a Hostos desde los márgenes de sus propios textos, desde sus libros o fragmentos liminares, lo que percibimos es una oscilación permanente entre la lógica y la imaginación, que en muchos momentos provoca un cortocircuito en su escritura, y explica en cierta forma, el carácter fragmentario y descuidado de sus libros. Si leemos desde esos textos anfíbios, indeterminados, podríamos identificar un dinamismo que es quizá la construcción de una clase burguesa que

⁶ Para los datos biográficos de Hostos, ver el libro de Maldonado Denis.

⁷ Al comienzo de la novela, Bayoán dice que ha juntado una cierta cantidad de dinero para comprar unos cafetales cerca de la casa en que nació. Ese mismo dinero parece que va a usarlo al final en comprar los terrenos adyacentes a la tumba de Marién; pero finalmente, son los que usa para comprar su pasaje y salir hacia Latinoamérica.

⁸ En ese sentido la novela tiene una función alegórica similar a las otras novelas decimonónicas en Latinoamérica que ha descrito Doris Sommer, en las que lo erótico y lo político se ayudan dialécticamente para la construcción de las nuevas naciones. Pero en la novela de Hostos se va a enfatizar el carácter frustrado de esa tentativa, el fracaso de la conciliación y la imposibilidad de esa fundación de la nación.

⁹ Hostos publica una segunda edición de su novela en Chile en 1873, a la que añade un prólogo en el que habla de la pérdida de tiempo que representa el escribir novelas. Sobre la relación entre la literatura y el saber en Hostos dentro del contexto de una episteme latinoamericana, véase Ramos.

no puede anclarse en ningún registro referencial o intelectual por mucho tiempo; un sector que está entre la tierra y el mar: por una parte, viviendo la nostalgia de una coincidencia entre palabras y cosas, pero a la vez registrando una discordancia inevitable, el hecho de que sólo se puede volver a ese estado a través de una razón reductiva y peligrosa. Esto también se ve en el mismo trasfondo de sus ideas que dejan ver una ambivalencia similar. Su pensamiento se desarrolla como un contrapunteo entre pensadores como Comte y Vico, entre un positivismo lógico universalista y una experiencia hermenéutica que muestra su insuficiencia y artificialidad.¹⁰

Eso nos puede dar una clave diferente sobre cómo leer los textos de Hostos, sobre todo la vacilación entre lo literario y lo referencial. Hay que recordar que la literatura de ficción, con la que se inició, conlleva para él ciertos problemas morales y epistemológicos. Toda escritura, toda reflexión, en realidad, conlleva un riesgo, ya que tiende principalmente a esclavizar a quien se entrega a ella. De hecho, Hostos será más recordado por sus textos “científicos” que por su novela. Sin embargo, el género de literatura de viajes, sobre el que reflexionó en alguna ocasión, proporciona un espacio intermedio entre la ciencia (y su primacía de la referencialidad) y el desdoblamiento y falsificación de los textos artísticos. Y sobre todo en textos que se proponen como objeto a “América” parece necesitar de esa combinación. Estos escritos de Hostos requieren una estrategia particular; a partir de esta narración de viajes podemos tratar de encontrar la médula de una escritura que se mantiene en una constante oscilación. Sugerimos una forma diferente de leerlos desde un espacio interior que muestra una inestabilidad y oscilación en la presuposición y en el desarrollo de las ideas. En lugar de leer desde un esquema intencional y programático que reduce la particularidad, considerar esa particularidad, esas sendas ciegas, esos bordes problemáticos en que se revela una experiencia incompleta, abierta, a veces fracasada, sobre la que se articula su propia subjetividad. El fracaso, la escisión, el errar son las marcas que establecen esa tradición. No es una subsumisión a esquemas que parten de una experiencia importada, sino la conversión en mercancía de ese cheque externo, y lo que nos invitaría a considerar son los desvíos que ocurren a través del circuito. Los textos de Hostos carecen de control, aunque nos muestre constantemente el intento de controlar: de hecho, en muchas ocasiones hacen un espectáculo de esa pérdida de control.¹¹ El texto de *Mi viaje al sur* muestra una operación de constante afirmación y desdecimiento. El tono personal (que a veces llega a la intimidad) de la narración es a la vez una negación de la posibilidad de un conocimiento

¹⁰ El positivismo, o el krausopositivismo, de Hostos ha sido comentado en muchas ocasiones. Es más evidente que en ninguna parte, en su *Tratado de sociología* y en su *Moral social*, aunque todos sus escritos intentan seguir lo que él entiende ser el “método positivo”; sobre esto véase el libro de Maldonado Denis. La relación con Vico ha sido menos comentada, a pesar de que Hostos supuestamente escribió un libro sobre el pensador italiano ahora perdido, y menciona el momento de encuentro con éste pensador como uno de trascendencia para él. El énfasis de Vico en la función del mito en la creación de las sociedades va a contrapesar el cientificismo objetivo del positivismo.

¹¹ Estoy pensando sobre todo en el *Diario*, que inició Hostos como una manera de recapitular constantemente sobre el “valor” de su existencia y mostrar la lucha que se daba dentro de él entre la fantasía y la razón. Pero también en sus textos políticos y hasta científicos se puede ver el desbordamiento que provocan las contradicciones, inconsecuencias y predicamentos a los que lo lleva su lógica.

racional, organizativo, de un espacio americano, que evita a su vez cualquier extravío hacia un terreno ficticio que no lleva a ninguna parte. El viaje, tanto una investigación geográfica y etnográfica, y una continuación de la primera novela de Hostos, sugiere una tensión dialéctica entre el saber programático y el desborde de una imaginación nómada que lo cuestiona.¹² Esto puede percibirse, aunque de otra manera, también en sus textos “científicos”, si uno los lee desde sus otros fragmentos y textos.¹³ Y en términos políticos, el proyecto iluminista que proporciona las pautas para una construcción nacional va a encontrarse en un predicamento constante provocado por esa inestabilidad.¹⁴

El viaje y su percepción están condicionados por la posición misma del sujeto: principalmente su carencia de una nación estado, el no haber dado el paso hacia la madurez política de la que habla Emanuel Kant en su ensayo sobre la Ilustración. Al no existir el estado jurídico de Puerto Rico como país independiente, Hostos se modela como un esclavo, una no entidad: toda cosa que ve en su viaje la reduce al crisol de esta perspectiva, para bien o para mal. América, la América independiente, es vista como una totalidad compuesta de otras totalidades que son las naciones estados. Frente a los ciudadanos de esos países, Hostos se muestra como alienado, alguien que vive en el seno de una fisura incurable entre su estado jurídico y su deseo, una conciencia desdichada.

Las notas representan una corrección de los viajes de los conquistadores. La apropiación violenta de la tierra va a ser revertida por su propio gesto de apropiación. Cada encuentro que se da en la narración va a rearticular la ecuación dentro de la cual conquistador y conquistado se van a insertar. En primer lugar, la situación donde se va a colocar el observador, el sujeto, es ya de por sí problemática: está sobre todo marcada por una incompletez, una falta radical que lo coloca en desventaja con respecto a los observados. Esa incompletez emerge a la superficie como la falta de realización nacional, la desposesión de una tierra, un poder político que lo autentifique. Así es que ve en los otros una totalidad (principalmente en el sentido psicoanalítico de Lacan) que su propia carencia desea: la independencia es el momento de la madurez de que los otros gozan; ellos parecen haber accedido a un registro de la ley y el lenguaje, cuyo umbral él ha no ha podido traspasar.¹⁵

¹² Para un estudio sobre los viajes en Latinoamérica en el siglo XIX, véase Pratt.

¹³ En su *Tratado de Sociología*, por ejemplo, la base intelectual sobre la que se funda la inducción es la imaginación.

¹⁴ En *La peregrinación de Bayoán* éste es uno de los problemas insolubles del protagonista, que lo mantiene en una indecisión sobre su propósito para viajar a Europa. Véase 95-96.

¹⁵ Lacan introduce el “estadio del espejo” para explicar sobre todo los comportamientos agresivos en los sujetos. De acuerdo a la descripción que hace de éste en su ensayo, el niño o la niña se contempla en el espejo y ve en él reflejado su ser como una totalidad continua, en la que las cosas y el sujeto parecen estar integrados de una manera armoniosa (Lacan 1-7). El descubrimiento de que esa continuidad no es tal provoca en el yo un sentido de fragmentación que sólo es superado (y parcialmente) cuando en el estadio simbólico, el sujeto asume un control parcial del mundo a través del lenguaje. Sin embargo el sujeto ha quedado enajenado en esa imagen de totalidad que ha visto en el estado previo, y va a estar continuamente aspirando a su reintegración. Para Hostos, el pasado precolombino parece suponer ese momento de armonía que la irrupción de la civilización vino a interrumpir. La independencia, sin embargo, va a ser un movimiento reintegrador que podríamos a grandes rasgos, y arriesgándonos a establecer unas correspondencias demasiado amplias, identificar

Esto explica el interés y casi obsesión que tiene Hostos con el Hamlet de Shakespeare, sobre el que va a escribir un artículo menos de un año después, y en esa tarea no podemos sino ver un acto de confrontación con su propia imagen. La melancolía de Hamlet va a ser superada por la suya, como dice en un momento de su diario.

Esa misma carencia, sin embargo, constituye un arma eficaz y va a hacer privilegiada su situación, pues puede ver que aquella misma totalidad construida a través de la independencia es un espejismo, que hay grietas y resquicios los cuales, finalmente, él, “el incapaz de todo”, puede llenar. La negociación y totalización del nuevo estado encuentra en las relaciones raciales un elemento irreducible a su dinámica; la nación (que Hostos distingue de la nacionalidad) opera una especie de reducción. Piensa que, como colonial, atrapado todavía en el espacio de lo imaginario, puede lograr una mejor redistribución de los desequilibrios raciales en las nuevas repúblicas o por lo menos apuntar hacia su problemática. Se hace maestro (amo) por ser el esclavo: definiciones que dejan ver mejor su ironía, por ejemplo, al tratar del encuentro con indios o cholos, ya que éstos están dentro de un sistema que repite el sistema colonial anterior, del que él mismo intenta escapar. El proyecto utópico de la independencia se ha convertido en una forma de reimponer el dominio sobre los subalternos, o de borrarlos de una manera aun más radical y racional que la utilizada por España. Es eso lo que va a descubrir en su “peregrinación”.

Su encuentro con el mestizo en el barco que va hacia Perú, propone otra forma de apropiarse del subalterno que conlleva una revisión del proyecto de independencia en Latinoamérica. Su respuesta es este gesto emblemático de incorporación de la heterogeneidad racial como rasgo esencializante y como determinante de la ruptura con respecto a Europa; esa reincorporación se logra a través de una negociación de diferencias y similitudes entre los varios sujetos cuya finalidad es la creación de un espacio interracial, propiciado por un mercado basado en el libre comercio. Esta visión difiere de muchos de los proyectos liberales y positivistas que se están planteando en aquel momento, en los cuales la diversidad racial es un obstáculo para la consecución de una homogeneidad racial que se cree necesaria para lograr una nación moderna.¹⁶ Aquí los “otros” se presentan en el centro mismo del quehacer comercial, un centro que irradia confusiones y mezclas. En la ciudad que construye Hostos en *Mi viaje al sur* la heterogeneidad no es sólo aceptada como una fatalidad, sino celebrada como un logro; pero a la vez llevará a Hostos a los límites de cualquier proyecto liberal.

con el momento del paso a la ley y el lenguaje, aunque en otros momentos, como el que veremos a continuación, ésta es vista como una reintegración a la naturaleza. También se pueden ver las elaboraciones que hace Zizec.

¹⁶ El contraste más marcado nos lo puede dar un texto de Sarmiento, *Conflicto y armonías de las razas en América*, publicado en 1883. Allí la mezcla de las diferentes razas no ha producido más que aberraciones, por la inferioridad de las razas indígenas y africanas: “Iba a verse lo que produciría una mezcla de españoles, por elemento europeo, con una fuerte aspersión de raza negra, diluido el todo en una enorme masa de indígenas, hombres prehistóricos, de corta inteligencia, y casi los tres elementos sin práctica de las libertades políticas que constituyen al hombre moderno” (Sarmiento 113). Por suerte, dice Sarmiento, las razas inferiores estaban “desapareciendo”; los afroamericanos, por ejemplo, estaban extinguiéndose casi por obra de la “providencia”, y las demás razas seguirían ese rumbo.

El viaje va a mostrar esa indeterminación en la misma relación que se establece entre una misión política y una erótica que va a contaminar los diferentes encuentros que se suceden. Cuando Hostos sale de Nueva York hacia Cartagena en 1870 menciona como objetivo principal del viaje, el de conseguir ayuda para la revolución cubana, que veía como una revolución de las Antillas —“todas ellas estaban incluidas en el alzamiento de Cuba, del porvenir de todas ellas se trataba, al porvenir de toda la raza y de toda la civilización latinoamericana servía yo ...” (Hostos, *Obras* 6: 11)—, pero menciona también que existe un propósito más personal que sigue las líneas generales de su novela sobre Bayoán. Hostos vuelve otra vez a plantearse un dilema amoroso que se entreteje con el cumplimiento de un proyecto político. Esta intención que se presenta al comienzo, no se menciona mucho después, pero hace que las fronteras entre lo personal y lo político (público) se estén borrando y confundiendo.¹⁷ Hostos pasa de esa descripción de una “conquista” amorosa personal a un pasaje que muestra la visión paradisíaca de un fragmento de América (feminizado) que parece haber quedado ajeno a la conquista española, y que introduce un juego de indeterminaciones en cuanto a su propio proyecto político:

una de las más pintorescas, más originalmente encantadoras y más incóluas que puede contemplar el hijo del Nuevo Mundo que busque en la naturaleza violada de su Continente la naturaleza primitiva que sonrió virginalmente a sus violadores. Todo se ha salvado allí del adulterio infernal de la conquista y de la viciosa procreación de la colonia (Hostos, *Obras* 6: 23).

Hostos lee en el paisaje el cuerpo intocado de una naturaleza que permaneció ajena a la civilización, a la violencia implícita en ella; y cuando un poco más adelante observa una torre en medio de aquel paraíso, signifiante de la civilización, lamenta esa intrusión como inevitable, como el signo de un progreso y un saber que trastorna todo lo que alcanza. Pero el crecimiento desordenado de la naturaleza alrededor de la torre sugiere la resurrección de esa naturaleza que quita de su lugar central a esa estructura arquitectónica. Esa resurrección está encarnada en la independencia; es la vuelta mesiánica hacia el caos. Pero, ¿y qué diremos del propio saber civilizador de ese observador?

Hostos se coloca dentro de un espacio en el cual el “saber” adquiere una textura problemática, pues implica un ejercicio de violencia frente a la naturaleza, y la entrada del sujeto a él va acompañada de la adquisición de un orden que está vinculado a la colonización. Saber/conocer en esa topografía colonial sugieren además, en el sentido que Michel Foucault ha elaborado de manera extensa en sus escritos genealógicos,¹⁸ una imagen de posesión erótica análoga a la que se presenta en el momento en que observa el paisaje que ilusoriamente repite la “originalidad” de la naturaleza primitiva. Hostos opera una estratégica inversión en la que él, representante de la civilización, es el esclavo, mientras los habitantes de la bahía, que carecen de su sofisticación son libres y ajenos a la ilustración, como expone al final del pasaje, en un tono grandilocuente:

¹⁷ Es una manera similar a lo que Homi Bhabha describe como un estado de ‘*unhomeliness*’, es decir, un desplazamiento en el que las fronteras entre el hogar y el mundo se confunden y hace que lo privado y lo público se hagan parte el uno del otro (18).

¹⁸ Estoy pensando sobre todo en Foucault, “Nietzsche” y *Discipline* 25-31.

Solo, semisalvaje, ignorante e ignorado como el más ignorante de los comarcanos de la bahía de Cartagena colombiana; pero independiente y libre, ¡bien venida la vida! Asociado, civilizado, conocedor y conocido como el más halagado de los esclavos; pero esclavo, ¡maldita cien mil veces sea la vida! (6: 26).

La independencia representa una reterritorialización, un detenimiento (o anulación) de los flujos del comercio y del saber: saber, civilización y comercio son tres marcas excluidas dentro de la descripción de esa restauración. Pero esa reconstitución llevada a cabo por las nuevas repúblicas va a revelarse como ilusoria, y pone en perspectiva ese contraste entre el yo que es a la vez superior e inferior y el objeto de su conocimiento, que casi siempre es inferior en esos términos pero superior con respecto a la posesión de una totalidad de la que aquél carece. Esa organicidad está atravesada por tensiones que se van a revelar en los encuentros con los subalternos, con el otro racial que proyecta una sombra oscura sobre su reconstitución vegetal. La visión paradisíaca que se sugiere es insuficiente, pues permanece dentro de un marco romántico y va a ser corregida más adelante en la descripción de la ciudad.

A través de las analogías que va estableciendo con Puerto Rico, por ejemplo al afirmar que la diversidad de razas que ve en Cartagena le recuerda su país: “la variedad de tipos étnicos y de estados sociales que aquel conjunto representaba, todo me parecía una reproducción de la vida de mi patria” (*Obras* 6: 39), pone ya de relieve una problemática racial que no se resuelve con aquella restauración y establece, por lo tanto, un vínculo entre lo colonial y lo que ya ha dejado de ser colonia. La restauración de la naturaleza ha dejado un remanente de desigualdad. Dentro de esa apertura Hostos va a establecer su lugar de mediador. Un lugar que se provee a sí mismo a través de su saber. En ese sentido la naturaleza necesita de su saber para completarse.¹⁹ La escena de la ciudad parecería constituir una síntesis superior a la arcaizante imagen del espacio natural restituído, al participar de una especie de armonía entre el comercio y la naturaleza, o más bien, un comercio que se estructura de acuerdo a una naturaleza emancipada.

II

La cuestión racial va a ser el centro en torno al cual se construye el pasaje en el que Hostos pasea por las ciudades de Lima y el Callao. Desde que sube al barco que había de llevarlo allí toma un lugar principal: cuando pide un billete de tercera clase el encargado del despacho intenta disuadirlo de su propósito, haciéndole ver que allí va a haber “cholos, zambos, sirvientes” y no es, pues, un lugar para un caballero.

Hostos hace preceder el episodio de una conversación con algunos peruanos-alemanes que iban en el mismo barco. Estos hijos de inmigrantes alemanes celebraban con fervor la victoria de Alemania sobre Francia durante la reciente guerra Franco-prusiana. Esta exaltación patriótica con la nación europea contrasta con la frecuente denigración con que ven a su nuevo país, el Perú, y provoca unos extensos párrafos de Hostos defendiendo las

¹⁹ Esto se ve en muchos momentos de su novela a través de la figura de Cristóbal Colón, cuya intervención en la naturaleza americana es a la vez desastrosa y necesaria y explica la melancolía continua del protagonista en su papel de repetidor del viaje de aquél.

nuevas repúblicas y cómo representan una alternativa a la anquilosada Europa. Dentro de ese marco, en el que se ha descrito al peruano de ascendencia europea, ocurre el encuentro con el “cholo”. Significativamente, Hostos casi atropella a uno, debido a que todos están acostados en el suelo y los viajeros de otras clases tienen que pasar sobre ellos para caminar por el barco. Pero precisamente en ese ser que aparece reducido, postrado, confundido con las mercancías que llevan en el barco para vender, es donde Hostos encuentra un reflejo que le devuelve su propia imagen integral, incorporada a una idea de la totalidad de su identidad como americano. La relación entre Hostos y el mestizo que se encuentra en el barco se establece a través de la transacción de un objeto que facilita el vínculo entre ambos:

Saliendo de entre las mantas de lana y los ponchos en que se arropaba, tomó un canasto del cual sacó un fruto dorado y colorado cuya fragancia me recordó los nunca olvidados mangos de Puerto Rico, y un fruto de un verde intenso. Y me dijo con la amable liberalidad de los jíbaros de la patria que no es mía mientras consienta en ella a los españoles: — ¿Quiere usted probar? (6: 99).

La escena parece adquirir un carácter alegórico con la imagen del “otro” emergiendo de su ropaje, desnudándose de su cobertura ante él, para ofrecer un alimento a través del cual el narrador descubre en aquél una afinidad no vista hasta ese momento, y se convierte en una negociación cuando ambos discuten la diferencia de palabras que utilizan para hablar de los mismos objetos: Hostos le comenta al otro que ellos llaman “aguacates” lo que él conoce como “palta”, y “mangó” lo que el otro conoce como “mango”. En esa confrontación de dos términos distintos, el “cholo” piensa que la palabra que usa el que viene del exterior es la correcta, pero Hostos revierte la frase de aquél: “—¡Vea! Y nosotros que creíamos ... Si no hay como venir de fuera para saber las cosas. —Al contrario, amigo —le dije sonriendo—, no hay como venir de fuera para aprenderlas” (6: 100). Para Hostos, quien habla con una condescendencia y un paternalismo obvios, la distancia lingüística que los separa es un motivo de celebración; esa diferencia se da dentro de una afinidad que adquiere mayor importancia, pues desde el primer momento establece una analogía entre el cholo y el jíbaro, nombre con el que se conocía al campesinado de la montaña en Puerto Rico. Antes de ese momento, las alusiones a Puerto Rico habían sido más bien abstractas, circunscritas a las discusiones políticas. Ahora se trata de haber encontrado en un hombre que representa para Hostos algo nuevo, una analogía con lo conocido y familiar, propio, un subalterno que se parece a su propio subalterno pero del que borra un aspecto racial que puede ser fundamental, no estableciendo la relación entre éste y los afroantillanos. Primero subraya la novedad del cholo, el hecho de que no pertenece a una raza codificada dentro de los términos europeos: “La había empleado en conocer un nuevo tipo etnográfico, y conocía una porción de las variedades del cholo”(6: 102). Pero pronto se convierte en emblema de la construcción de nuevos tipos raciales que surgen en toda América Latina, y que le proporciona su identidad propia en contraste con los inmigrantes peruanos que aparecen al comienzo. En el siguiente pasaje, oyendo los cantos populares de un grupo de cholas, Hostos atraviesa por una epifanía que le muestra la “esencia” de su identidad:

Había empezado a encontrar la filiación de la vida una, de las costumbres semejantes, de las tendencias uniformes que, al través de las cordilleras, desiertos, lejanías de mar y

lejanías intelectuales aúnan, unifican y uniforman el carácter de todos los pueblos latinoamericanos (6: 102).

La uniformidad que distingue a la población de América Latina se basa en la diversidad misma, en la mezcla constante de elementos étnicos y culturales. La música popular de las cholas no puede sino llevar a Hostos hacia los cantos populares de su propio país, no sin cierta nostalgia:

Había oído con deleite de corazón y entendimiento aquellos cantos populares que, melancólicos o alegres, monótonos o impulsivos, con diversa cadencia o ritmos semejantes a los aires queridos de la patria, revelaban la influencia de un mismo clima y la, aquí lejana, allí cercana, depresión de una esclavitud de razas o de pueblos (6: 102).

La música establece un hilo conductor que teje para Hostos una red de relaciones entre los países de América en la que el elemento de heterogeneidad racial no es sólo importante sino definitivo. Encuentra en este momento del viaje la justificación de sus proyectos políticos supranacionales e interraciales: “Había empezado a encontrar los motivos buenos, sustanciales, permanentes que buscaba para afirmar la confraternidad esencial de mi raza en el Nuevo Mundo” (6: 103). La diversidad de razas es lo que une, es una similitud que se basa en una diferencia, y que representa además una inconclusividad, la dilación de la presencia de una identidad que todavía está en “peregrinación”.

La estadía en Callao asume el tono de una celebración de esa diversidad. Aunque por una parte, las calles estrechas del centro de la ciudad le recuerdan las ciudades españolas, siendo su construcción preminentemente colonial, Hostos llama la atención sobre las “espaciosísimas calles fuera del centro de la ciudad”, donde la heterogeneidad de los transeúntes subraya que se está en otro mundo:

(...) y cuando vi la actividad que allí absorbía y reconocí los tipos del criollo, del cholo, del mulato, del zambo, del negro, del italiano, del yankee, del inglés, del alemán, del francés en los hombres que a mi paso se cruzaban; y cuando oí en conversaciones de negro, de playeros, de bebedores de pulpería o de transeúntes, modificada y dulcificada la lengua de los dioses que para tantas necesidades de la ciencia y de los hombres carece de palabras, me sentí en la tierra americana que buscaba (6: 118).

Hostos había sido hostil a la vida urbana, que consideraba, románticamente, como fuente de corrupción y degradación, como vemos en un pasaje de *La peregrinación de Bayoán* donde, al despedirse desde el barco, de la ciudad de La Habana, dice “ciudad, como las ciudades de Europa, repugnante (...) me aluciné, creyendo que, por estar colocada en donde estás, en nada te asemejarías a las ciudades que, allende el mar, he visitado ...” (Hostos, *Peregrinación* 69); la capital cubana le parece una repetición de las ciudades europeas. En estos pasajes sobre las ciudades del Perú, por el contrario, celebra una Ciudad que parece un tapiz de diversidad racial con la que identifica su fantasía, representa un espacio que momentáneamente abole las diferencias raciales, que acerca las clases unas a otras, y que anuncia para un futuro quizá lejano la emergencia de un nuevo tipo racial. Hostos aparece, en cierta forma, como el ‘*flaneur*’ baudelaireano que describe Walter

Benjamin, fascinado por el movimiento de las multitudes en la ciudad, andando sin rumbo predeterminado (“Andando, extraviándose y cansándose es como se conocen las ciudades” (Hostos, *Obras* 6: 132)); a diferencia de la ciudad europea ante la que se fascina Baudelaire, aquí el ingrediente de la mezcla racial hace aun más provocadora la imagen de ésta, que visualiza como un laboratorio químico de razas y culturas. Hostos queda alucinado por el espectáculo de la ciudad no sólo por lo que ve en ésta, sino porque coincide con su mismo proyecto político imaginario, para Puerto Rico, el Caribe y América Latina, uno en el que el espacio político deja transitar una gama diversa de razas: “Ya las calles se habían animado y empezó para mí uno de los espectáculos que más me han entretenido como observador y más me han halagado como patriota de la patria y del porvenir continental” (6: 132).

La ciudad, tanto arquitectónica como étnicamente, está integrada por entrecruzamientos, por elementos dispares que se atraen unos a otros. La abundancia de esos elementos dispares hace posible la representación sólo a través de metonimias, figura que, si seguimos planteamientos posestructuralistas, podríamos sugerir que quitan cierto control al “autor” (De Man 16). Así, por ejemplo, podríamos ver el siguiente pasaje:

La población era un verdadero laboratorio de química social: blancos, cobrizos, negros, todos los matices de esas tres razas principales, todas las combinaciones definidas e indefinidas, todos los caracteres fisionómicos, todas las revelaciones exteriores del origen étnico, se confundían, se amalgamaban, se aleaban, y repeliéndose y compeliéndose y separándose y aproximándose, anunciaban la extensa e intensa elaboración de todos aquellos elementos combinados para producir un solo tipo de población (Hostos, *Obras*, 6: 132).

Lo que está ocurriendo dentro de los nudos que representan las ciudades es una incesante construcción de identidades dentro de esa amalgama en la que el narrador no establece, por el momento, jerarquías: se dan en el espacio horizontal de la ciudad que todo lo mezcla. El pasaje se inscribe en gran medida a través de enumeraciones que intentan transcribir el paso a través de la ciudad, sin establecer otro orden que no sea ése. El mercado representa el espacio central de esa dispersión racial; Hostos comienza incluso a dar prioridad a las voces del lugar dentro de su discurso, acentuando esa diversidad:

Con afecto, con respeto, con devoción, iba yo calle arriba oyendo los gritos de las tamaleras, de los melcocheros, de los aguadores, de las tisuaneras, de los camareros, de los polleros, y viendo en los vendedores y en los silenciosos transeúntes, a cholos, zambas, chinos, negros, indios, blancos, mulatos, cuarterones, rubios, trigueños, pálidos, sanguíneos (6: 133-134).

El mercado, como dice más adelante, se convierte en un “horno de fundición”, que no deja de recordarnos la visión de Bajtin sobre el mercado medieval y renacentista, donde era la mezcla de los diferentes registros de clase lo que daba paso a la incorporación de distintos discursos heterogéneos y que dio origen a una nueva cultura y a un nuevo género.²⁰ Aquí, aunque la mezcla de clases es importante, el foco de la narración es la mezcla de razas:

²⁰ Ver Mikhail Bakhtin, sobre todo el capítulo segundo: “The Language of the Marketplace in Rabelais” (145-195).

Era el mercado principal de la ciudad. Tipos, variedades, razas y subrazas pululaban allí a la manera que en un horno de fundición pululan, se buscan y cambian las moléculas afines, resolviéndose la fusión en tantos cuerpos homogéneos cuantos elementos formaban el compuesto heterogéneo (6: 134).

Esa heterogeneidad y ese movimiento continuo es lo que separa la ciudad americana de las ciudades europeas, que nunca habían despertado interés en Hostos: “Cada vez más interesado en mis observaciones, y preguntándome con júbilo orgulloso qué gran ciudad de Europa me había nunca hecho más agradable y más instructivo un paseo por las calles ...” (6: 134).

La ciudad que modela Hostos no representa exactamente una de las variantes que en su descripción sobre la ciudad letrada hace Ángel Rama: en Hostos no se postula ni el ensueño de una cosmópolis futura que se adapta a los requisitos de la modernidad, ni la nostalgia de una ciudad que mira hacia el pasado (Rama 99), sino probablemente la celebración de una ciudad de la que no puede apropiarse, un presente y un lugar cuya continua emisión de signos hace difícil la apropiación sino es a través de metonimias y yuxtaposiciones. Esta imagen de la ciudad parece, por su abundancia, provocar un derrame que no puede ser contenido por la forma cuadrícula, racional que ha establecido el orden colonial y el republicano.

No pretendemos con esto ni imponer a la lectura de Hostos un paradigma posmoderno, ni sugerir que éste se aparta por completo de una visión moderna y racional de la ciudad. Sin embargo, no hay que dejar de señalar la forma en que elabora un tipo de cartografía que disuelve o cuestiona los moldes de una ciudad que se veía dentro de una imposición de fronteras determinadas. El texto de Hostos intenta realizar una representación de un espacio que en cierta forma sobrepasa o cuestiona el saber científico con el que debería actuar al representar la ciudad. Si bien varias veces en el texto habla del conocimiento etnográfico que está realizando, se ve a sí mismo implicado hermenéuticamente en ese proceso.²¹ Ciertamente, estos pasajes de Hostos se separan de la mirada totalizadora que ordena el espacio, tal y como imperaba en el proyecto moderno (Duncan 39). Por supuesto, no se trata de que su narrativa quiera socavar las bases de esa mirada etnográfica que veía al otro o como un sirviente o como un representante fosilizado de un pasado remoto (Duncan 46). Pero al final del relato no nos deja en un terreno estable sobre el que la ciencia haya establecido su dominio. Parecería que la pluralidad de cuerpos heterogéneos escapa al sometimiento racional que suponen la ciudad europea como era vista por Hostos.²² Y esa crisis en la posibilidad de representar está vinculada a una crisis en el mismo sujeto narrador, en su intento de apropiarse lo otro; solamente el mercado puede dar paso a ese libre flujo.

III

La visión de Hostos de una sociedad heterogénea racialmente no está distanciada de la presentación constante de su propio yo como algo “incompleto”, en constante “construcción”, nunca fijo en un espacio único, su capacidad de representar se muestra en

²¹ Esto podría verse como lo que Sibley ha llamado la “formación ecológica del yo” (4).

²² Sobre esto se pueden consultar los textos de Sibley y Donatella Mazzoleni.

entredicho, manifestándose esto en el texto de los viajes a través de una estructuración en la que plantea unos proyectos que luego va a invalidar, en que se construye una armonía que luego se deshace.

El episodio mismo va a culminar con un momento de negación que suspende aquella utopía mercantil. La visión casi ideal de una ciudad heterogénea que se construía y reconstruía constantemente a través de la unión de las distintas razas queda interrumpida, y se marca cierta distancia entre aquellos indios y Hostos mismo. Después de haber celebrado esa diversidad, queda perplejo al ver la forma en que los indios hacen los negocios en el mercado y cómo se comunican en una lengua que le es inalcanzable: “De vez en cuando se hacían entre sí alguna observación y lo hacían sin mirarse, y en un idioma de prosodia inaccesible” (Hostos, *Obras* 6: 137). En aquella atmósfera de intercambio, hay algunas cosas que no son negociables, y Hostos parece sentir por primera vez la distancia que lo separa de esos “otros”: el mismo lenguaje que parecía posibilitar el intercambio y la seducción mutua en el “probar”, es también un instrumento de sujeción y de resistencia a esa sujeción. La escena que sigue a esta perplejidad lo va a despertar de su fantasía racial, y se va a revelar en un movimiento de continuos “desreconocimientos” y construcciones flexibles y convenientes de la identidad. En el mismo mercado un blanco (alguien que sólo puede hablar español) llama a los serranos: “¡Eh! ¡serranos!” en una interpelación que recuerda la descripción de ésta que hace Althusser, como la forma en que un individuo es “subjectificado” por la ideología (172-174): es la forma de convertir en sujetos a individuos que resisten esta ideología al desidentificarse de ese nombre con el que los llaman los blancos; y esa subjectificación va a ser confirmada por la conversación con el hombre que había llamado a los serranos y que fracasa en su intento de negociar con ellos. Éste se queja de que los “serranos” son demasiado desconfiados y que son enemigos de los blancos; cuando Hostos le señala que tienen razón para desconfiar de los blancos, si piensa en lo que ocurrió durante la Conquista con los españoles, el blanco entonces se “desreconoce” como español o descendiente de los españoles y dice: “Ésas no son cuentas nuestras” (6: 140). Se niega a pagar una deuda contraída desde mucho tiempo atrás, no quiere traerlas a las transacciones del mercado. Hostos entonces los equivale, al decirles que ocupan la misma posición que los españoles: “Pero como ustedes hacen con ellos lo que hacían los godos y ellos no distinguen, y hacen bien, porque la diferencia debería estar en el tratamiento y no en el origen, ellos huyen de ustedes” (6: 140). El interlocutor cambia entonces nuevamente de posición y se separa casi por completo de los blancos, y Hostos le pregunta: “Pero, ¿no dice usted que es blanco?”; y el hombre, ahora un “serrano” él mismo, le contesta: “Es un decir. Yo soy serrano como el más serrano, como que nací en un pongo y mi madre era una india y mi padre un blanco de la costa; pero en cuanto bajamos y nos hacemos amigos de los blancos, aunque seamos cholos o zambos, los serranos nos llaman blancos” (6: 141). La identificación racial se convierte ahora en una categoría elástica e intercambiable, “un decir”, una identidad asumida por circunstancias que están fuera de su control. Se ha hecho un blanco porque ha sido contaminado por su cercanía a los blancos de la costa. Todos se definen de acuerdo a cómo son llamados por otros. Esta identificación racial tiene un carácter performativo, es parte de un juego de situaciones y formas de situarse dentro del espacio geográfico; pero esa performatividad parte, por supuesto, de unos individuos que son movidos hacia esos nombres a través de los distintos aparatos sociales del Estado y el

mercado: como las frutas al comienzo de la narración, que aparecían como objetos irreconocibles, son incorporados a través de su nombre para entrar en circulación. Así, el laboratorio que se presentaba al principio del pasaje, en el que los elementos estaban en una constante mezcla, uniéndose unos a otros, ahora muestra otra faceta en la que se hace necesaria la separación, el mantenimiento de una cierta distancia entre unos y otros.

Sobre todo, la imagen del mercado, sobre la que Hostos estableció su construcción de la identidad americana, queda en entredicho: “Y cuando nosotros volvemos por allá, que sea por la querencia que uno tiene por el pico en que nació o que sea para su negocio, ya no nos conocen. Yo no digo que a los blancos que van a engancharlos para el ejército o a robarles sus pequeñuelos para regalarlos o venderlos a alguna casa rica de Lima...” (6: 141). Si al principio la metáfora del mercado servía para la creación de una nueva nación a través de las negociaciones libres de la identidad racial, ahora se manifiesta en su forma literal: se trata de una auténtica compra y venta de cuerpos, de “serranos”, que son vendidos como las frutas mismas, como mercancías, para que circulen como sirvientes por la ciudad, o para ser usados como soldados baratos para defender la independencia nacional. Sus cuerpos se convierten en el sitio en el que se marca la riqueza y la soberanía nacional. Esto da paso al derrumbamiento del “edificio en el aire” que había construido Hostos, como los otros proyectos que presentó antes en el texto, como el traslado de emigrantes antillanos a Colombia para resolver el problema de las disputas entre los colombianos blancos y los negros. Ve ahora aquella visión de la ciudad como un producto de la fantasía, detrás de la cual sólo hay un sistema de explotación tan terrible como el que había durante la Colonia:

¡Una República sobre un pueblo maltratado, vilipendiado, despreciado! ¡Una democracia sobre una sociedad cuyos más vitales elementos así estaban comprimidos por el abuso de la traición y la ignorancia! ¡Una independencia cimentada sobre las mismas iniquidades de la conquista y el coloniaje! ¡Una civilización constituida por la sustracción de los elementos sociales más necesarios y de los más indispensables para ella! (6: 140-41).

El cuerpo nacional no sólo se ha beneficiado de los cuerpos de los subalternos sino que imprime sobre ellos la posibilidad de su propia realización. Era el mismo temor que expresaba al hablar del Caribe y el peligro que representaba el predominio de los blancos sobre la población negra en la eventualidad de una independencia, y lo que había visto en Colombia con respecto a las quejas de los blancos sobre los negros de la costa. La ciudad heterogénea que había visto unos momentos antes, se esfuma, siendo el producto de sus mismos deseos: “¡Conque todo esto que es consecuencia lógica de los hechos e inducción racional de lo pasado, y necesidad de la libertad y exigencia de la humanidad, es una mera ilusión de ‘la acalorada fantasía’ de un hombre lógico!” (6: 141). Lógica y fantasía se entrecruzan: lo que es inductivo se convierte en un producto de la imaginación: la realidad es otra cosa, resiste ese agarre. La insuficiencia de esa inducción que, mal de males, está demasiado atada a la fantasía, va a llevar a una actividad política concreta que tiene que pasar por el crisol de la escritura. Pero lo que se pone en entredicho es la posibilidad de una comunidad imaginada dentro de ese esquema liberal en el que el saber acumulado se hace impotente, el lenguaje inútil y la apropiación, inevitablemente, una forma de violencia.

OBRAS CITADAS

- Althusser, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses". *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Ben Brewster, trans. New York: Monthly Review Press, 1971.
- Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and his World*. Heléle Iswolsky, trans. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Bhabha, Homi K., ed. *The Location of Culture*. Londres y Nueva York: Routledge, 1994.
- Bosch, Juan. *Hostos el sembrador*. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1976.
- Buitrago Ortiz, Carlos. *Los orígenes históricos de la sociedad precapitalista en Puerto Rico: ensayos de ethohistoria puertorriqueña*. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1976.
- Carr, Raymond. *Spain: 1908-1939*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- De Man, Paul. *Allegories of Reading*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Dietz, James L. *Economic History of Puerto Rico: Institutional Change and Capitalist Development*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Duncan, James. "Sites of Representation: Place, Time and the Discourse of the Other". *Place, Culture, Representation*. James Duncan y David Ley, eds. Londres y Nueva York: Routledge, 1993.
- Figueroa, Loida. *Breve historia de Puerto Rico*. Río Piedras: Editorial Edil, 1970.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History". *Language, Counter-Memory and Practice: Selected Essays and Interviews*. Donald F. Bouchard y Sherry Simon, trans. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- _____. *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison*. Alan Sheridan, trans. New York: Vintage Books, 1979.
- Hostos, Eugenio María de. *Obras Completas*. 20 vols. La Habana: Cultural S.A., 1939.
- _____. *La peregrinación de Bayoán*. 1863. Segunda Edición. Santiago: Imprenta del Sud-América, 1873.
- Lacan, Jacques. *Ecrits: A Selection*. Alan Sheridan, trans. Nueva York y Londres: W.W. Norton & Company, 1977.
- Maldonado Denis, Manuel. *Eugenio María de Hostos y el pensamiento social iberoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Mazzoleni, Donatella. "The City and the Imaginary". *Space and Place: Theories of Identity and Location*. Erica Carter, James Donald y Judith Squires, eds. Londres: Lawrence and Wishart, 1993.
- Picó, Fernando. *Historia general de Puerto Rico*. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1988.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londres y Nueva York: Routledge, 1992.
- Quintero, Ángel G. *Patricios y plebeyos: burgueses, hacendados, artesanos y obreros: Las relaciones de clase en el Puerto Rico del cambio de siglo*. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1988.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina: Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

- Sarmiento, Domingo F. *Conflicto y armonía de las razas en América*. 1883. Buenos Aires, 1915.
- San Miguel, Pedro. *El mundo que creó el azúcar: Las haciendas en Vega Baja, 1800-1873*. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1989.
- Scarano, Francisco A., ed. *Inmigración y clases sociales en el Puerto Rico del siglo XIX*. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1981.
- _____. *Puerto Rico: cinco siglos de historia*. San Juan: McGraw-Hill, 1993.
- Sibley, David. *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*. Londres y Nueva York: Routledge, 1995.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Zizec, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. Londres, Nueva York: Verso, 1989.