



# El abismo romántico en Francisco Bilbao

JORGE F. HERNÁNDEZ PÉREZ

Profesor de Filosofía  
Magíster@ en Estudios Latinoamericanos

## Resumen

El artículo propone una interpretación del texto temprano *Los araucanos* (1847) escrito por Francisco Bilbao, como una versión del conocido tropo romántico del "abismo", en la que se logran advertir características propias de una recepción singular y muchas veces crítica de las categorías románticas por parte del intelectual chileno.

Palabras clave: Francisco Bilbao - Los araucanos - Romanticismo - abismo - regeneración y resurrección.

## Abstract

The article proposes an interpretation of early text *Los araucanos* (1847) written by Francisco Bilbao, as a version of the popular romantic tropes of "abyss", in which he achieved a unique own warm reception and often critical features of romantic categories by the Chilean intellectual.

Key words: Francisco Bilbao - Los araucanos - Romanticism - abyss - regeneration and resurrection.

# El abismo romántico en Francisco Bilbao<sup>1</sup>

JORGE F. HERNÁNDEZ PÉREZ

*Vemos los pueblos futuros en las cunas gigantescas que la  
Providencia ha reservado de la topografía de la América.  
Bilbao, Los araucanos (1847)*

## Repensando el Romanticismo

Existen distintas versiones del Romanticismo. La más conocida y común, que podríamos denominar “de manual” nos habla, preeminentemente, de deseos de escándalo social y de la singular estética que se les atribuye, tanto a los textos como a las figuras, que se antojan representativas del movimiento romántico. Benedetto Croce en *Historia de Europa del siglo XIX* expresa la más común de estas versiones de modo paradigmático:

<sup>1</sup> El artículo forma parte del Proyecto FONDECYT N° 1111041 “Francisco Bilbao y el proyecto latinoamericano”, del que participo en calidad de tesista con la memoria “Sociabilidad y soberanía en el pensamiento de Francisco Bilbao”, inscrita en el Magister en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile.

Políticamente no eran nada, sino simplemente enfermos de los nervios y de la imaginación... El dolor del mundo, el misterio del universo, los ímpetus hacia lo sublime del amor y del heroísmo, las declaraciones y desesperaciones, por las soñadas e inalcanzables beatitudes, los paseos bajo la luna amiga, las hamletianas visitas a los cementerios, la palidez romántica, las barbas y las cabelleras románticas, el estilo romántico. (1950: 64)

Se trata de la versión más reconocible del Romanticismo como movimiento esteticista y afectado, encajonado en una especie de misticismo ensimismado que tiende a la ensoñación de escenarios históricos pretéritos, incluso meramente imaginados, con el fin de evadir la realidad eminentemente mecanizada fruto del ascenso de la burguesía europea a grupo hegemónico post 1789 y el despliegue racionalista que la acompañaba, que sumado a avances tecnológicos esenciales daba paso a las primeras etapas de la Revolución Industrial.

El historiador Florencio Hubeñak en un artículo titulado “El Romanticismo Político” desarrolla una distinción, con énfasis en lo nacional, entre un Romanticismo alemán caracterizado en sus orígenes como contrarrespuesta a los afanes expansionistas de la Francia napoleónica que derivaría, dado este contexto, en una matriz nacionalista, ocupada de producir una “regeneración” de la unidad germánica amenazada en esas primeras décadas del siglo diecinueve por el asentamiento de los cambios políticos y estructurales provenientes de la Revolución Francesa. Movimiento nacionalista con despliegues prioritariamente filosóficos y estético-literarios. Por ejemplo, en Fichte, nombre propio donde bien se podría situar la aparición de la noción romántica de “regeneración” encontramos motivos que serán determinantes en el programa de la chilena *Sociedad de la Igualdad* (1850) que aspiraba a la “regeneración del pueblo”<sup>2</sup>:

Hay que educar a toda la nación, una vez que su antigua vitalidad se ha extinguido absorbida en la de un pueblo extraño, y hay que enseñarle los medios de vivir con existencia nueva, que le pertenecerá

<sup>2</sup> Lo que interesa de esta referencia no es el establecimiento de un trasvase pleno de las categorías elaboradas por el Romanticismo alemán, u otro, a la realidad chilena decimonónica, sino de afirmar la específica y singular apropiación que la llamada generación del 42, y en específico Francisco Bilbao, realizó de dichas categorías, al contexto chileno; que es política y socialmente distinto al que permite la emergencia de la idea fichteana de la necesidad de “regenerar la nación”, no obstante el método utilizado sea en términos generales el mismo: la educación. Como afirma, un poco esquemáticamente, A. Lovejoy: “El Romanticismo A pudo tener un presupuesto o impulso característico X que tiene en común con el Romanticismo B, y otro impulso característico Y que tiene en común con el Romanticismo C, al que X es completamente extraño” (Cit. en Gras Balaquer, 1983: 19).

exclusivamente: en una palabra, hay que transformarla por completo, mediante el plan de educación que yo propongo como el único medio de *regenerar* a la nación alemana. (Cit. Hubeñack, 1985: 158, cursivas nuestras)

A la vez, existiría una vertiente francesa del movimiento que comprendida dentro del mismo contexto post-revolucionario deviene –según Hubeñack– dada la posición más estable y unitaria de la Francia del periodo, en ocuparse de redescubrir la “cuestión social” y por ende adopta un matiz más propiamente político, en algunos casos, como el del reconocidísimo Lammenais, incluso místico-religioso, para decantar en una preeminencia del discurso socialista e internacionalista. Teniendo como punto teórico de origen al filósofo ginebrino J. J. Rousseau y culminando en figuras como Fourier, Saint Simon y Pierre Leroux; éste último, por ejemplo, expresaba una enérgica prosa que nos recuerda el estilo del joven Bilbao de la *Sociabilidad chilena* (1844):

Los millonarios y capitalistas son los nobles de nuestro tiempo. El derecho feudal existe siempre. Antes éramos esclavos de un hombre cubierto de hierro, hoy seguimos la ley de los ricos. No es una fortaleza en lo alto de una montaña la que nos domina y nos dicta la ley, sino una caja fuerte. (Cit. Hubeñack, 1985: 163)

Desde una perspectiva extensiva del concepto, Michel Löwy en “Marx, Engels y el Romanticismo” propone comprender al Romanticismo también desde una visión más amplia que la mera “versión manualística” con su consabida caracterización artística e individualista, pero acentuando las potencialidades contemporáneas del mismo; rescatándolo de su estancamiento como un “movimiento” del siglo diecinueve entre otros, para disponerlo como “una protesta cultural contra la civilización capitalista moderna, refiriéndose a valores sociales, culturales, políticos, religiosos, precapitalistas, o premodernos, o preindustriales” (Löwy, en línea). Apoyándose en un apunte del Marx de los

*Grundrisse* que afirma que: “la crítica romántica va a seguir acompañando al capitalismo como su sombra, hasta que llegue el bendito día en que se acabe con el capitalismo” (Cit. Löwy, en línea). Se trata para Löwy de una actualidad romántica no tematizada ni expresada por sus cultores y representantes, pero que es posible rastrear si lo comprendemos más allá de los límites históricos que la crítica y los dispositivos manualísticos le han otorgado tradicionalmente y lo pensamos como una determinada actitud hacia la sociedad capitalista: protesta ante su despliegue social, económico, político, cultural, etc. y, a la vez, asestando esa crítica “en nombre de un pasado real o imaginario, un pasado precapitalista” (Löwy, en línea). En otro artículo, de temática concomitante, Löwy dirá:

Los “disidentes” románticos de estos últimos años comparten, con los románticos del siglo pasado, la referencia a culturas del pasado; se trata generalmente de un recuerdo indiferenciado: conjunto de formaciones sociales precapitalistas y premodernas que sirven como punto de comparación, en tanto que ejemplos de un modo de vida alternativo, de contraste que permite resaltar los oscuros contornos de nuestro presente, o bien como memoria de un universo comunitario regido por los valores cualitativos distintos a los actuales. (Löwy, 1995: 15)

En esta concepción de Romanticismo desembarazada del concepto en última instancia inmovilizador de “movimiento”, Löwy determina dos vertientes del Romanticismo en función de las características antes expuestas, a saber, protesta anticapitalista y recurso a un pasado real o imaginario. Habría así una vertiente romántica que quiere volver al pasado, que se presenta como “regresiva” o “pasadista” y, en último término, “reaccionaria” o *restauradora*, pues considera plausible y deseable una vuelta tal. Y otra que comprende como imposible el regreso efectivo al pasado y que en cambio trata “de dar una vuelta por el pasado en dirección al futuro. Es decir, utilizar elementos que han quedado en el pasado pero para construir un futuro, nuevo, utópico,

<sup>3</sup> Esta afirmación debe recibir los matices necesarios para que dicha ilusión retrospectiva no deje de ser propositiva, constructiva y democratizante. El propio Löwy se detiene en esta necesidad en el texto citado sobre la actualidad del Romanticismo: “Si cantamos loas sin matices al ‘buen tiempo pasado’, cualquiera que este sea, podemos ser conducidos, según el caso, a dejar en silencio, o por el contrario, a incluir en la alabanza los peores aspectos de esos momentos del pasado: el esclavismo, los privilegios, la sumisión de la mujer, la miseria más oscura de la mayoría de la población, la guerra, las plagas, las enfermedades, etc., en síntesis todo aquello que hacía poco deseable la vida, al menos para gran parte de la humanidad. Debemos, sin duda, reconocer que las etapas anteriores del desarrollo de la sociedad humana contuvieron siempre importantes regiones de sufrimiento y de injusticia” (Löwy, 1995: 18). De lo que se trataría es de hacerse conscientes del acceso siempre mediado a lo que comprendemos como “el pasado”.

revolucionario” (Löwy, en línea). En una palabra: *instauradora*. El marxismo, en sus referencias al rescate histórico-narrativo del denominado “comunismo primitivo” en el que no existiría intercambio entre “equivalentes generales” y aún no aparecería el “valor de cambio” ni la homogeneización del tiempo como tiempo cuantificado por la producción general, correspondería a este tipo de estrategia argumentativa en la que se construye históricamente un pasado precapitalista del que es posible extraer lecciones para el futuro, pues se lo entiende como verdad del trabajo primitivo que sería posible encontrar en el umbral de toda civilización. Jean-Luc Nancy en *La comunidad inoperante* ha visitado esos sectores de la obra de Marx dejando claro que poco importa cuánto contengan de “ilusión retrospectiva”, acentuando, en vistas a lo que a él interesa que es el pensamiento de la noción de comunidad, que: “si hubo un acontecimiento del pensamiento marxista, y si no lo hemos finiquitado, éste tiene lugar en la apertura de este pensamiento” (Nancy, 89).

Resulta interesante, sin embargo, que Löwy, en el texto citado, guarde silencio respecto de los sectores de la obra de Marx y Engels en que éstos se expresan críticos de la influencia ejercida por el Romanticismo en tanto movimiento. Por ejemplo, cuando Marx afirma: “comprometen nuestra causa y nuestra posición con ese Romanticismo revolucionario, esa pretensión de genio y fanfarronería” (Cit. Hubeñak, 1985: 166). O cuando Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico* agrupa a los románticos como momento históricamente superado en la linealidad de las formas de la consciencia de la sociedad de clases. Se podría, quizás, comprender dicho silencio de Löwy, en este texto, como una nueva manifestación de la mentada estrategia, en que la “ilusión retrospectiva” es asumida positiva y constructivamente. Después de todo, estructuralmente, cada relato necesita de sus intrínsecos e inmanentes silencios.<sup>3</sup> La propuesta fundamental de la interpretación que realiza Löwy del Romanticismo es su potencial para “relativizar”

la civilización occidental moderna, criticando su avance permanente en un tiempo caracterizado como puro instante presente que, olvidando el pasado, hipoteca su futuro.

## La escena del abismo

Existe una escena que ha sido pensada como paradigmática para el Romanticismo: la escena del abismo. En diversas versiones de esta escena se expresarían los tópicos y motivos más característicos de este movimiento cultural, a la vez que se establecerían los rasgos más marcados del sujeto romántico. Hugh Honour en su libro *El Romanticismo* (1981) ha descrito los rendimientos de esta particular escena como una “moral del paisaje” que se caracteriza por la emoción ante la sublimidad de la naturaleza y un específico sentimiento que invade al narrador. Citando a Carl Gustav Carus para explicar la escena en cuestión, Honour afirma, pensando en un famoso cuadro que representa también esta escena, que:

Se diría que un pasaje de las Cartas sobre pintura de paisajes de Carl Gustav Carus es una descripción de este cuadro: “De pie, en lo alto de la montaña, contempla las largas hileras de colinas, observa el curso de los ríos y todas las maravillas que se ofrecen a tus ojos; ¿qué sentimiento te invade? Es un rezo sosegado, te pierdes en el espacio infinito, todo tu ser experimenta una clarificación y una purificación, desaparece tu yo, no eres nada. Dios lo es todo”. (Honour, 1981: 83-4)

Paul De Man en “La estructura intencional de la imagen romántica” realiza una lectura de tres versiones de esta escena, con vistas a delimitar el uso de las imágenes en el Romanticismo y el concepto subyacente que tendrían los autores de aquellas imágenes. Rousseau, Wordsworth y Hölderlin conforman la tríada que De Man propone a su análisis.

Todas poseen una estructura común básica: el esforzado ascenso a la cima de las montañas, la contemplación de la naturaleza y admiración de un valle situados por sobre las nubes y, producto de esto, un arrebatamiento ensimismado, tendiente al soliloquio, del que emerge un sentimiento de revelación de la interioridad del narrador, distinguiendo a ésta de lo terrenal y sus manifestaciones. Bien podrá comprender y figurarse la escena quien recuerde el cuadro del pintor romántico alemán Caspar David Friedrich titulado *El caminante sobre el mar de nubes* que, por supuesto, es el cuadro al que hacía referencia Honour más arriba.<sup>4</sup> No nos detendremos en el detalle sino en los rasgos comunes de los momentos propuestos por De Man, que en el principio de su análisis ya instala una matriz de lectura:

Cada uno de los tres pasajes que hemos seleccionado representa un momento de revelación espiritual. Esto queda incuestionablemente claro si vemos el uso que los tres hacen de un lenguaje semirreligioso, “sagrado” o abiertamente sublime. (88)

<sup>4</sup> De hecho, el propio Honour recuerda el cuadro de 1819 realizado por G. F. Kersting titulado *Caspar David Friedrich en su estudio*, pintado luego del viaje de ambos artistas en busca de paisajes de los cuales sacar inspiración y realizar bocetos que luego se transformarían en obras: “Era en este cuarto –dice Honour interpretando la pintura de Kersting– donde Friedrich transformaba la experiencia de la naturaleza, cerrando sus ojos físicos para ver mejor con los espirituales y así poder, como él mismo diría, sacar a la luz lo que había visto en la oscuridad” (ibid: 66).

El texto de Rousseau proviene de *Julia, o la nueva Eloisa* (1761). En el pasaje rousseauiano funcionan todos los momentos que señalábamos anteriormente, a la par con las características apuntadas por De Man respecto de la utilización de un lenguaje semirreligioso. El relato de Rousseau dice lo siguiente: “Tras pasearme por las nubes, alcancé una morada más serena, donde se veía, con el tiempo oportuno, cómo se formaban por debajo las troneras y la tormenta”. Culminando con el característico arrebatamiento con matices místicos: “en definitiva, –dice Rousseau– el espectáculo tiene algo de mágico, de sobrenatural, que arrebató el espíritu y los sentidos; nos olvidamos de todo, nos olvidamos de nosotros mismos, no sabemos ya dónde estamos...”. Lo más relevante en el pasaje rousseauiano estriba en esos dos olvidos que bien podrían funcionar como



argumentos de cualquier dispositivo manualístico que arremeta sobre el Romanticismo como movimiento. Olvido de todo, del carácter siempre situado del yo, para enaltecer un encuentro con la pura espiritualidad sin contexto, y por supuesto, olvido del contexto mismo puesto que en la escena “no sabemos ya dónde estamos”.

El pasaje de Wordsworth cuenta con momentos similares luego de la ascensión, y es extraído del Libro VI de *El preludio* (1850):

Por ruego más humilde/ del imaginativo impulso que nos llega/ desde magnos torrentes, brillantes precipicios./ las formas incambiadas de mundos incontables./ los habitantes puros del cerúleo éter./ estos bosques jamás tocados por la muerte./ que habrán de subsistir mientras exista el hombre./ meditar, confiar, venerar y sentir./ luchar, poder perderse muy dentro de uno mismo./ amedrentado, desde un abismo sin rostro./ contemplar con los ojos del cuerpo, hallar consuelo.

El olvido rousseauiano aquí se expresa de modo condensado en el verso “luchar, poder perderse muy dentro de uno mismo”, puesto que manifiesta nuevamente esa particular implosión de la subjetividad por medio de la que se ingresa en una relación con la propia conciencia. Un extravío, respecto de lo que nos rodea, en el que nos encontraríamos con “uno mismo”. Pues si bien la contemplación se realiza “con los ojos del cuerpo”, la acción impele a “meditar, confiar, venerar y sentir” y, en definitiva, el extravío interno es significativamente profundo.

El último pasaje que De Man utiliza es de Hölderlin. Comienza con la descripción del mismo escenario: “Allá en los Alpes dura aún la noche clara, y la nube,/ condensando dicha, cubre los interiores de un valle que bosteza” (Höldelin cit. De Man 92). Y culmina con una clara referencia a lo supraterrrenal, de lo que nos es posible ser concientes sólo en estas alturas y en esta soledad:

aún más arriba, sobre la luz, tiene su morada el dios/ puro, dichoso, contento con el juego de los rayos sagrados./ Mora en silencio y solo, y su rostro resplandece claro./ pues parece que el Etéreo es proclive a dar vida (Hölderlin cit. De Man 93).

Esta especie de intuición de la divinidad perdidos y en soledad, en una naturaleza que se presenta sublime, y por tanto, “incontable” o descriptible sólo mediante formulaciones contradictorias –en *oxímoron* dice De Man– conlleva, si no la interiorización de la conciencia o el extravío ensimismado de Rousseau y Wordsworth, sí la transición hacia un espacio supraterráneo, en el que en la conciencia del poeta eclosiona la imagen de un dios que está incluso “sobre la luz”, entendiendo a la luz como última manifestación de lo terrenal en el tránsito ascendente hacia lo celestial. La intuición de lo divino parte, nuevamente, desde los ojos físicos, mas la sublimidad de lo contemplado dispone al narrador frente a lo inmaterial, donde “tiene su morada el dios”, en un ejercicio eminentemente interior, intelectual.

Para De Man, la estructura común de los tres pasajes es la ascensión desde un contexto natural que en su sublimidad determina la transición a un estado mental de autoconciencia liberada de lo terrenal, contextual y circunstancial, y en el caso de Hölderlin, a un encuentro intuitivo del poeta con lo celestial. La escena del abismo para el análisis de De Man, en suma, “le señala a la conciencia una posibilidad de existir enteramente por y para sí misma, independientemente de toda relación con el mundo exterior, sin que la impulse ninguna intención dirigida a parte alguna de este mundo” (95). Mientras el crítico pone su énfasis en las potencialidades creativas de esta conciencia liberada de lo exterior, esto es, en “el tipo de imágenes que dicha imaginación pudiera llegar a producir” (96), el presente artículo, de énfasis más sencillo, se centrará en este carácter liberado de contexto y circunstancias que adquiere la conciencia romántica y propondrá una interrogación de su operatividad en otra escena abismal.

## Bilbao y el abismo

De modo retórico, podríamos decir que esa misma categoría manualística de movimiento otorgada al Romanticismo, revisada en el primer acápite, ha servido como un abismo para la obra de Bilbao. Pluralidad de tentativas de comprensión del corpus bilbaista y su figura han dado como resultado toda una serie de caracterizaciones que polemizan, generan alianzas y estrategias con la finalidad de producir una imagen de Bilbao bajo la categoría y seña abarcadora de romántico y sus derivaciones ya conocidas. Por nombrar sólo algunas: blasfemo y agitador (Ugarte, 1965), revolucionario, ideólogo, romántico (Jalif, 2003: 42), teórico ligado al socialismo utópico, apóstol de la libertad (Donoso, 1940: 18), a una idea de religión natural, “santo laico del calendario republicano de América” (Donoso, 1940: 10), “extraño símbolo de la libertad” (Romero, 2009-2010: 412), o simplemente “ingenuo” (Montes y Orlandi, 1955: 98), etc. Sin embargo, nos ocuparemos de otro abismo y otras consecuencias.

Francisco Bilbao ha abordado también esta escena paradigmática. En *Cuadro de la América Meridional. Los Araucanos, su territorio, sus costumbres y su historia*<sup>5</sup>, un texto de 1847, publicado póstumamente por Manuel, su hermano y biógrafo, en 1865 como parte de la primera tentativa de sus obras completas, Bilbao desarrolla su reflexión desde la articulación de una variante de la escena del abismo. Nuestra tentativa será interrogar las similitudes y diferencias de la versión bilbaína con la interpretación proporcionada por De Man de los tres pasajes anteriores.

Escrito en París, según algunos comentadores la idea de este texto germina, en cierta medida, desde la impresión marcada en el chileno por el interés que Quinet evidenciaba por los araucanos; además de lo que llamaba “luz primitiva” atribuida a su

<sup>5</sup> Todas las citas de este texto son extraídas de la versión de 2007. Editada por Bravo de Goyeneche.

temprana lectura de *La Araucana* y la influencia de Bello en lo que respecta a la comprensión de la obra de Ercilla como “poema fundacional” chileno (García, 2010: 309). La intertextualidad que provee al texto de su repertorio de conceptos y figuras proviene principalmente, como nos informa el mismo García, desde Juan Ignacio Molina en el siglo XVIII, y de Gay y Domeyko en el XIX. Y de modo más lejano y retórico del ya mencionado poema de Ercilla.

Habría que agregar, al menos presumiblemente, a esta constelación de influencias la tangencialmente señalada por Hernán Francisco Pas en su tesis *Literatura, prensa periódica y público lector en los procesos de nacionalización de la cultura en Argentina y en Chile (1828-1863)* que, rescatando las palabras de un articulista anónimo de *El Siglo*, releva la discusión respecto del pasado que había abierto el texto sobre la sociabilidad chilena publicado por Bilbao, preguntándole al joven autor acerca del rol atribuido al araucano en la consolidación del estado de cosas que éste criticaba fuertemente en términos de “resurrección del pasado”.

Es preciso pues creer que Chile (Arauco) ha debido dar un elemento definido, palpable, o por lo menos contribuir con una influencia débil, pero susceptible de engrandecimiento y de poder con el correr de los años.

El suelo araucano recorrido por los bárbaros, hollado en donde quiera por la planta orgullosa del indio, se presentaba a los españoles, con sus árboles elevados, sus cercanas cordilleras, la fertilidad del terreno, la dureza de las estaciones. He ahí lo que en nuestro pasado olvidó Bilbao. ¿Acaso no es el suelo y las razas primitivas lo que tiene influencia fecunda en el desarrollo humano?

El araucano ha quedado sin figura en la historia del pasado; este es un error histórico que culpa mucho más al autor cuando le vemos, en su examen de la resurrección del pasado, introducir al huaso (hombre de campo) entre los elementos reaccionarios. (*El Siglo*, 18 de junio de 1844, pág. 1, col. 1. Cit. En H. F. Pas, 2010: 381)

Según García, lo que interesa a Bilbao es la lectura que realizaba Quinet del poema de Ercilla, más allá de la mistificación del enemigo araucano como “relato mitologizante de los vencidos” (310)<sup>6</sup>, comprendiéndolo en tanto “confesión moral” de la España imperial respecto de su rol determinante en el aplastamiento de las potencialidades espirituales americanas en favor de una genuflexión irreflexiva propia de la edad media, que ya había sido blanco de Bilbao en el texto sobre la sociabilidad del 44.<sup>7</sup> Bilbao habría escuchado decir a Quinet: “[España] ha herido hasta la muerte a las razas que salían del abismo pidiendo el bautismo del porvenir”. El abismo al que refiere Quinet es, evidentemente, una imagen que intenta metaforizar el polo jerárquicamente inferiorizado en la lógica que emana del modelo civilización-barbarie, y se aleja por tanto de la lectura que este artículo propone. Quinet está participando claramente de este modelo en su afirmación, pues el abismo continúa siendo un estado “natural” en el que el indígena se desenvolvía precolonialmente, un polo jerárquicamente inferiorizado del que era menester extraer al indio.

No obstante, se podría observar en esta referencia, la comparecencia de un motivo que, ineludiblemente, será retomado por Bilbao como uno de los ejes articuladores del texto sobre los araucanos. No es posible obviar el hecho que dicho modelo funciona, al menos de modo *sui generis*, en este momento del pensamiento de Bilbao. Maribel Mora ha observado que para el autor chileno los araucanos se encontrarían en un estado “intermedio entre la civilización y la barbarie” (Mora, 56). Pues, como dice Bilbao, “tienen un brazo en el arado y el otro en el lomo del caballo” (192). Y, sin embargo, se actuaría de mala fe si no se aclarase que la evolución del abordaje de estas y otras nociones, en el pensamiento de nuestro autor, queda determinada por una decidida trasgresión “de las categorías con las cuales se fundamentó la arremetida sarmientina” (Ossandón, 1995: 22). Desmantelando la lógica eurocentrada del modelo civilización-barbarie,

<sup>6</sup> En este punto es importante consignar la posición de Maribel Mora según quien, aunque no excluyentemente, la visión de Bilbao sobre los indígenas sí cuenta con una cercanía con el relato postindependentista criollo del indígena figurado desde las primeras aproximaciones acontecidas durante la Conquista (Ercilla, Valdivia); una utilización de la intertextualidad que lo acercaría más al personaje araucano producido literariamente que a los sujetos reales y concretos (Mora: 60). No obstante, como veremos más adelante, específicamente en el texto *Los araucanos* del 47 esa referencia está explícitamente reconocida por Bilbao.

<sup>7</sup> De hecho, esta lectura guarda mayor coherencia con la reconocida sección I-III de *Sociabilidad chilena* titulada “Resurrección del pasado” en la que Bilbao comprende la cercanía del huaso al “elemento indígena”, bárbaro, como uno de los factores que operaron en la formación de una resistencia sociocultural de carácter “antirrevolucionaria, antiliberal” que tendría sus más decididos sostenedores, según Bilbao, en el sur de Chile.

Bilbao en las décadas del 50 y 60 criticará bajo propuestas y circunstancias concretas dicha concepción, desplazando algunas veces el polo bárbaro a Estados Unidos o Rusia; y otras, desmontando el concepto de “civilización” que se arroga e impone Europa, develará su despliegue legitimador de arremetidas neocoloniales como la invasión francesa a México en 1862. Llegando, en su artículo *La frontera* (1857), a proponer que “antes de lanzar una proposición de exterminio, debemos entrar un poco más en nuestra conciencia y pensar en la seguridad de la frontera, de modo que pueda resultar la civilización de los indios y los católicos” (418).

En lo que concierne al tema de este texto, *Los Araucanos* pone en operación la escena del abismo bajo una estructura similar a la especificada por De Man, hecho que en un primer momento puede hacernos caer en la tentación de hacer participar el relato de Bilbao del estado mental ensimismado al que transitan los narradores de los ejemplos proporcionados por De Man.

Al penetrar en ese recinto inviolado, teatro de sangre e independencia, nos acompaña el recuerdo del poeta Ercilla. Después de 300 años sus descripciones reciben la autoridad directa del observador en los lugares mismos en que dejaba la espada para transmitir a la posteridad las impresiones de esa naturaleza y de esos hombres. Pero nosotros, hijos de esos países, que desde la Europa vamos a entrar con el pensamiento en la Patria de los araucanos, quisiéramos detenernos y saludarla desde el punto más alto de sus montes. (185)

El ingreso en los territorios araucanos y las posibilidades de descripción y análisis serán, se nos advierte en esta cita, puramente intelectuales. Como lo señala en la Introducción que elaboró García para el texto que se analiza:

Que sepamos Bilbao nunca anduvo por territorio araucano. De ahí que el texto se construya sin tocar, sin oler, sin saber nada; que tenga que ser construido de vista; o de oídas, cuando la visión se nubla y es

preciso auscultar en relevo de la vista. De ahí por lo mismo la distancia que el texto mismo tiene necesidad de producir y la operación de encubramiento que le es característico, el desplazamiento a las alturas desde donde la mirada se atalaya y abre el campo visual. (2011: 311)

Después de todo el ingreso en los territorios araucanos se hará desde Europa y con el pensamiento, cuestión que podría ser interpretada como una adscripción del relato de la escena del abismo en Bilbao a la línea de interpretación que hacía De Man de la estructura general de dicha escena. La conformidad del relato bilbaíno con la estructura general de la escena del abismo descrita por De Man va, sin embargo, más lejos.

En alguna cumbre dominante el espectáculo varía por la grandeza y el conjunto. Veis a vuestros pies, y sobre todo al lado del oriente, las nubes con sus truenos y sus lluvias. Al occidente las ondulaciones del terreno que se confunden en el llano. Las distancias se acercan, el espacio aumenta. Os halláis sobre el pedestal más grande de la Tierra, y vuestro espíritu se humilla. El aire es puro, creéis que vais a desprenderos de vuestro peso; el espacio os atrae, pero la inmensidad os agobia. (187)

La narración del ascenso a la cumbre más elevada del territorio donde ha penetrado. La contemplación de las nubes de tormenta formándose a los pies del narrador y la sublimidad general del espectáculo que se tiene ante los ojos, comparten de modo amplio los tópicos de la primera serie de elementos que De Man propone para comprender la similitud entre estas escenas. Incluso más allá, la escena descrita por Bilbao –yendo más lejos que el mero disponer a sus lectores ante un contexto natural de inmensidad y belleza dificultosamente narrable– juega con la segunda serie de motivos propuestos por De Man y los textos analizados por éste. La frase: “Vuestro espíritu se humilla”, enciende la alerta de que lo que sigue será una reflexión tendiente a mostrar esa separación de la conciencia del narrador de lo contextual y circunstancial que observábamos

en Rousseau, Wordsworth y Hölderlin. El aire, dice Bilbao, es tan puro que “creéis –acentuamos este “creéis”– que vais a desprenderos de vuestro peso”. Recordemos que “el espacio os atrae” y que si bien el territorio es lo central para el sector del texto que aquí se analiza, el olvido rousseauiano del yo y del contexto (ese perderse muy dentro de uno mismo o esa aparición intuitiva de la divinidad) parecen estar prestas a aparecer en cualquier momento. Si el espacio atrae, la inmensidad, de todos modos, agobia. Agobio que pareciera preparar al lector para un escape del narrador hacia su fuero interno. El párrafo siguiente sólo aparenta enderezarse a la finalización en esta misma línea de interpretación.

Veis los ríos y los valles, los bosques y los montes y, como si la naturaleza presentándose de golpe a la mirada, quisiera resumirse y producir una voz en el corazón del hombre. Y si en vuestro espíritu vive la serie de los siglos, el pensamiento de una nueva humanidad, de un pueblo, de un ideal, puebla al momento esas mansiones inmaculadas como cuna de las repúblicas futuras. (187)

La mirada del narrador bilbaíno no se interioriza, no se olvida de lo que lo circunda, ni de su condición situada y contextualizada históricamente. Tampoco se eleva desde la inmensidad de lo contemplado a otra naturaleza de carácter espiritual “más arriba de la luz”. Al contrario, vuelve a disponer la mirada sobre ríos, valles, bosques y montes, y si es cierto que logra escuchar la voz de la naturaleza en su corazón, ese episodio susceptible de comprender como pura espiritualidad, es para anclar esos territorios a “la serie de los siglos”, es decir, a la historia, y plasmar el proyecto político de poblarlos con repúblicas futuras. El carácter “inmaculado” que se atribuye al territorio contemplado da pistas sobre la operatividad del modelo civilización-barbarie presente en la descripción y escenificación bilbaína, pues se lo presupone en un estado de pureza natural, no



obstante la evidencia de la presencia araucana. Sin embargo, es posible comprender ese anclaje narrativo de la experiencia abismal presente al pasado, “a la serie de los siglos”, y al futuro, “cuna de las repúblicas futuras”, como nos decía Löwy: rescatando elementos de un pasado premoderno para *construir e instaurar* –y en ningún caso meramente *restaurar*- un futuro utópico, “una nueva humanidad, un pueblo, un ideal”.

No se cumple, en el caso de Bilbao, con el elemento culmine de la interpretación que De Man proponía, que, si recordamos, era “señalar a la conciencia una posibilidad de existir enteramente por y para sí misma, independientemente de toda relación con el mundo exterior, sin que la impulse ninguna intención dirigida a parte alguna de este mundo”. En Bilbao la conciencia no se pierde dentro del narrador para separarse de lo contextual, o incluso del propio yo, para existir de modo independiente al mundo exterior, sino que logra asirse al territorio; abriéndose a las potencialidades políticas del territorio. Lo que aparece a Bilbao desde la experiencia abismal, aunque esta sea meramente “de oídas”, es el espacio para concretar repúblicas futuras.

Lo que emerge de la escena del abismo bilbaína es el proyecto político de ocupar los territorios de los araucanos en pos de la conformación de la nación, y esto de un modo bien particular. Parece congruente, en este punto, la posición de Maribel Mora de que, si bien Bilbao participa en este texto, y en cierta medida, del modelo civilización-barbarie, lo hace bajo sus propios términos, en los que la civilización está ligada a la razón y está a la soberanía de poder guiarse autónomamente por ella: de luchar por la consecución de las condiciones de posibilidad de una guía autónoma y racional. Y respecto de la evangelización, como salvación del otro, ésta poco tendría que ver con el paradigma medieval, o su resurrección postcolonial chilena, de la “obediencia ciega” discutida ya en el texto del 44, sino más bien con la religión de la humanidad bajo la enseña de la fraternidad. Por estos motivos, dice Mora, Bilbao parece “invocar la unidad

inclusiva y solidaria”, “haciéndose cargo de los discursos que propugnaban la filiación indígena en la construcción de la ‘nación americana’”. No se trata sólo de la conocida estrategia criolla de equipararse al indígena bajo el supuesto de un enemigo y padecimientos comunes. Tampoco simplemente de elaborar míticamente un pasado indígena glorioso, pero extinto, desde el que eclosionaría la nacionalidad chilena. Sino de proponer la participación igualitaria, libre y fraterna en la conformación de la República. No homogeneizando sino abriendo radicalmente lo común a todo habitante de territorios que, significativamente, también están en formación.

De lo que dejamos dicho puede deducirse que el territorio de Chile está formándose. La naturaleza no le ha puesto su sello definitivo y la creación moral de la República, coexiste con la creación definitiva de su suelo. Las islas de verdura, las masas enormes que desprenden las cordilleras, el sacudimiento de la tierra, la elevación continuada sobre el nivel del mar, la lucha de los bosques y las plantas, acción de los vientos y los volcanes, y últimamente el trabajo del hombre preparan una nueva faz para el porvenir. (188)

Una formulación de este proyecto político emergido de la experiencia abismal puede leerse en la semejanza que sugiere Bilbao entre conformación del suelo y creación moral de la República. No teniendo noticia de cuánto conocería Bilbao de cuestiones de ciencia geológica, se podría afirmar de todos modos que la asimilación entre una geografía aún en formación y la inconclusión en que se encuentra la creación moral de la República, bien pueden tener que ver con ese último momento en el que asentamiento definitivo de placas, ríos y montes, dependen del trabajo del hombre. Lanzando solamente una hipótesis, ese trabajo, ese último momento en la creación moral podría comenzar, quizás, sólo en el momento en que se entienda y acepte como válida y positiva la participación del indio, sin desconocer lo que Bilbao entendía por *regeneración*, en la construcción de la República.

Esto puede argumentarse dado que lo que observa Bilbao desde lo alto, es decir, el rendimiento que extrae nuestro pensador de la escena del abismo, es extremadamente distinto del rendimiento que buscan las elucubraciones de los pensadores propuestos por De Man y sus escenas. Mientras en estas se logra una especie de encuentro místico con la mismidad en la que incluso se intuye a la divinidad y se termina por diluir el yo, en Bilbao sucede el encuentro con otro, distinto de mí pero igualmente valioso para la construcción moral de la República.

Las cordilleras desaparecen y entonces, como el navío envuelto en el humo de sus cañones, se manifiestan al oído por el ruido de la tormenta en sus quebradas. Se inflan sus torrentes, el llano se inunda y los volcanes estallan para iluminar la tempestad. Si oís, entonces, en medio de la niebla y de la lluvia resonar la planta del caballo infatigable, si entrevéis las sombras que pasan cabalgando silenciosas, no creáis que son los espíritus que viajan: son los araucanos que van a dar un *malón*. (187)

Lo que Bilbao divisa desde el abismo no es su interioridad, ni “espíritus” inaprehensibles sino, significativamente, el indio habitando sus territorios con sus costumbres. Es en este punto donde cobra relevancia la idea de regeneración tan recurrente en Bilbao. Pues, bajo lo que él denomina “dogma de la igualdad” se entraña el principio simple, pero tantas veces ignorado, de que todo individuo y todo pueblo “tiene su lugar asignado bajo el sol”, es decir, que toda persona y cultura tiene derecho a una existencia autónoma. Se deja sentir en esta idea un atisbo de respuesta a la pregunta lanzada por el articulista anónimo de *El Siglo* algunos años atrás que inquiría “¿Pero solo esto hai en nuestro pasado?” y daba señas de que al menos “una influencia débil, pero susceptible de engrandecimiento y de poder con el correr de los años” debió haber dejado el pasado y no sólo, y meramente, elementos que han de ser confrontados ante la ocurrencia de su resurrección y superados. La regeneración, como proyecto, parece constituirse en

un reposicionamiento o en la elaboración de un matiz en lo que respecta a la existencia araucana. Y en general, al pasado. Es por esto que la explicitación de la noción bilbaína de regeneración viene casi inmediatamente después de un guiño al texto del 44: “Los araucanos son intermediarios entre la civilización y la barbarie, los chilenos de la frontera son un anillo entre la civilización y los araucanos” (206).

Toda regeneración supone un ideal y la aplicación del ideal envuelve tres condiciones necesarias: lo que debe sacrificarse porque no hay nada perfecto; lo que debe conservarse porque todo participa en la centella divina y, últimamente, lo que debe agregarse para dar un paso hacia el progreso, esto es un movimiento, una visión más completa de la verdad. Todo es marcha: la historia es el tiempo aspirando a la eternidad. (206)

<sup>8</sup> Por motivos de espacio, no ingresaremos en la interesante discusión acerca del carácter inaugural de la designación “latina” de la América, ni en las influencias teóricas y discipulares, (geo)políticas e históricas que atraviesan la emergencia del mentado bautismo. Para conocer un acucioso y sugerente punto de vista véase el texto de Álvaro García San Martín “Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco”. Que además de proporcionar sintéticamente una variedad de posiciones sobre el asunto, agrega información bibliográfica fundamental para avanzar, no tanto en la vertiente historicista del problema que se ocupa de zanjar el momento exacto de aparición del término, sino en las distintos puntos de vista que se imbrican en la problematicidad del nombre “América Latina”.

Mora extrae su interpretación acerca de la posición positiva e integradora de Bilbao ante lo que hoy llamaríamos diversidad cultural, desde la conocida frase del texto *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas* de 1856, leído por Bilbao en París, según el propio autor, “en presencia de treinta y tantos ciudadanos pertenecientes a casi todas las Republicas del Sur” (363). La cita a la que se refiere ha sido ampliamente estudiada pues parece constituir una de las primeras ocasiones en que el término “América latina” es utilizado; sin embargo, la autora afirma que, al menos en ese momento específico, se estaría constatando “una realidad poblacional diversa” (Mora, 52).<sup>8</sup> Interpretación que no merma sobre el hecho de que la posición de Bilbao es “un gesto que pocos intelectuales y políticos mantenían a mediados del XIX” (Mora: 52).

Entre la “abdicación de la soberanía del pueblo” (366) en Europa y los avances norteamericanos que “amenazan la autonomía de la América del Sur” (367), Bilbao afirmará ese 22 de Junio de 1856 en París: “Pero la América vive, la América latina,

sajona e indígena protesta” (366). Enigmática frase que deja abierta la problemática de si se refiere a la existencia de distintas “Américas” (entre ellas la “latina”) conviviendo dentro del subcontinente, o si esa “América latina” está siendo pensada y proyectada como una articulación histórico-política abarcadora de esos elementos culturales diversos (sajona e indígena), pero destinada a transformarse, según Bilbao, en protagonista del porvenir republicano de la Humanidad.

En lo que concierne a este artículo y su referente principal que es el texto de Bilbao sobre los araucanos de 1847, interesa poner el énfasis en la participación singular de Bilbao de distintos elementos provenientes de diversas versiones de lo que se ha entendido por Romanticismo. Teniendo como matriz común la crítica de la actualidad y el rescate de elementos del pasado en un gesto *instaurador* más que *restaurador* (tomando la terminología de Löwy), es posible vislumbrar esa dicotomía de abordaje del pasado en la distinción conceptual existente entre “regeneración” y “resurrección”. Si en el texto del 44 el “elemento indígena” formaba parte de, o al menos influenciaba desde la porosidad de toda frontera, la reemergencia o resurrección del pasado en el contexto postindependentista chileno, en el escrito del 47 se puede leer, mediado por la experiencia abismal de raigambre romántica, un ánimo genuinamente integrador, y no meramente “digestivo” o disolvente, condensado en la noción de “regeneración”.

## Bibliografía

Bilbao, Francisco ([1844] 2007): “La sociabilidad chilena” en *Francisco Bilbao, 1823-1865: el autor y la obra*, Editorial Cuarto Propio, Santiago, pp. 153-176.

———, “Los araucanos”, pp. 183- 210.

- . “La iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas”, pp. 363-374.
- . “La frontera”, pp. 417-420.
- Bilbao, Francisco ([1865] 2010); “Los araucanos” en *La cañada*, N°1. Noticia a cargo de Álvaro García San Martín, pp. 157-198.
- Bilbao, Francisco ([1847] 2011); “Cuadro de la América Meridional. Los araucanos, su territorio, sus costumbres y su historia” en *Mapocho, revista de humanidades*, N°70. Traducción de Alejandro Madrid Zan. Introducción y Notas de Álvaro García San Martín, pp. 307-364.
- Croce, Benedetto (1950); *Historia de Europa en el siglo XIX*, M. Aguilar Editor, Madrid. Traducción de Juan Chabas.
- De Man, Paul (2007); “La estructura intencional de la imagen romántica”, en *La retórica del Romanticismo*, Akal, Madrid, pp. 81-96.
- Gras Balaguer, Menene (1983); *El Romanticismo como espíritu de la modernidad*, Montesinos, Barcelona.
- Honour, Hugh (1981); *El Romanticismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Hubeňak, Florencio (1985); “El Romanticismo político” en *Revista de Historia Contemporánea*, N°4, pp. 151-166.
- Löwy, Michael (2002); “Marx, Engels y el Romanticismo” en página 12, sitio web <http://www.pagina12.com.ar/2001/suple/Madres/01-02/01-02-02/> (al 12-10-2013).
- Löwy, Michael; Sayre, Robert (1995); “Actualidad del Romanticismo” en *Política y Cultura*, N°4, pp. 7-24.
- Mora, Maribel (2010); “‘Combatiendo siempre sin rendirse jamás’. Los pueblos indígenas en el imaginario de América de Francisco Bilbao”, en *La Cañada*, N°1, pp. 43-69.
- Nancy, Jean-Luc; *La Comunidad Inoperante*. Editorial ARCIS-Lom, Santiago de Chile, 2000.
- Ossandon, Carlos (1995); “Francisco Bilbao, ¿otra invención de América?” en *La Época*, Santiago, 31-12-1995, pp. 22-23.
- Pas, H.F. (2010); *Literatura, prensa periódica y público lector en los procesos de nacionalización de la cultura en Argentina y en Chile (1828-1863)* [en línea]. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: <http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.356/te.356.pdf>