



Francisco Bilbao, la tormenta de 1849 y la fundación de *La Tribune des Peuples*: del liberalismo al anticolonialismo y el socialismo de las periferias

RAFAEL MONDRAGÓN

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
Doctor en Letras.

Resumen

El presente artículo reconstruye la trayectoria intelectual de Francisco Bilbao en su exilio parisino, con especial atención en su participación en la fundación del periódico radical *La Tribune des Peuples* y al debate allí iniciado sobre las relaciones entre la tradición anticolonial y las formas alternativas de socialismo. Haremos un estudio de la obra de los filósofos que participaron en dicho periódico, y mostramos la relación de esas obras con el viraje intelectual de Bilbao con posterioridad a dicha experiencia, que lo lleva a la crítica de los supuestos eurocéntricos desde donde el liberalismo latinoamericano había pensado hasta entonces el cambio social. Además traducimos y comentamos un importante texto inédito publicado por el autor en ese periódico.

Palabras clave: Francisco Bilbao - anticolonialismo - socialismo de las periferias - crítica del eurocentrismo - crítica del liberalismo.

Abstract

In the present paper we'll reconstruct Francisco Bilbao's parisian exile and document Bilbao's participation on the foundation of the radical newspaper *La Tribune des Peuples*. We'll analyze the philosophical debate given on this newspaper on the relations between anticolonialism and alternative forms of socialism, and show the importance of this debate to understand Bilbao's later works, characterized by the critique of the eurocentric basis of Latin American liberalism, and of the way that tradition had understood social change. We'll also present a translation and commentary of an important unknown text of Bilbao published in *La Tribune des Peuples*.

Key words: Francisco Bilbao - critique of eurocentrism - anticolonialism - peripheral forms of socialism - critique of liberalism.

¹ Una versión más corta del presente trabajo apareció bajo el título de “Anticolonialismo y socialismo de las periferias. Francisco Bilbao y la fundación de *La Tribune des Peuples*”, en *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, núm. 56 (2013-1), pp. 105-139. Gracias a *La Cañada*, ahora por fin puedo publicar la versión completa del texto, que tiene casi el doble de páginas respecto de la publicada en *Latinoamérica*. La investigación contó con el apoyo del programa académico “Entre-Espacios” del Colegio Internacional de Graduados, que me concedió una beca de dos meses y medio para trabajar en la biblioteca del Instituto Iberoamericano de Berlín. Gracias a ese apoyo pude hacer un breve viaje a Varsovia para consultar los ejemplares de *La Tribune des Peuples* disponibles en el Instituto de Literatura Adam Mickiewicz. En Polonia pude disfrutar la hospitalidad de Irena Majchrzak, sobreviviente polaca de la invasión nazi, viajera incansable, amiga de los indígenas mexicanos, filósofa y alfabetizadora: era mi amiga desde que nació y murió una semana después de mi viaje. Este artículo también se dedica a su memoria.

² Las obras fundamentales sobre nuestro autor son Armando Donoso, *El*

Francisco Bilbao, la tormenta de 1849 y la fundación de *La Tribune des Peuples*: del liberalismo al anticolonialismo y el socialismo de las periferias¹

RAFAEL MONDRAGÓN

Para Álvaro García San Martín

Introducción

Recuerdos de Francisco Bilbao, inventor de “América Latina”²

Pocos pensadores de nuestra América fueron capaces de despertar pasiones como Francisco Bilbao. Aunque hoy pocos fuera de Chile lo recuerden, Bilbao fue uno de

pensamiento vivo de Francisco Bilbao, Santiago, Nacimiento, 1941; Clara Alicia Jalif de Bertranou, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana*, Mendoza, Ediunc, 2003; y Alberto J. Varona, *Francisco Bilbao. Revolucionario de América. Vida y pensamiento. Estudio de sus ensayos y trabajos periodísticos*, Panamá, Ediciones Excelsior, 1973. La última obra es importante porque ofrece los resultados de una investigación bibliográfica en que se descubrió casi un tercio de obras desconocidas del autor. Un estado de la cuestión sobre Bilbao y su obra puede leerse en Rafael Mondragón, *Filosofía y narración. Escolios a tres textos del exilio argentino de Francisco Bilbao (1858-1864)*, tesis inédita para optar al grado de Maestro en Letras, México, FFyL-UNAM, 2009, tomo II (Apéndice), pp. 5-42.

³ Para la comprensión cabal de la polémica son útiles los estudios de A. M. Stuvén, *La seducción de un orden. Las élites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago, Universidad Católica, 2000, y "'Sociabilidad chilena' de Francisco Bilbao: una revolución del saber y del poder", en VV. AA., *Formas de sociabilidad en Chile, 1840-1940*, Santiago, Fundación Mario Góngora-Vivaría, 1992, pp. 345-368.

⁴ Como ha dicho Cristián Gazmuri, hasta ahora la principal referencia para estudiar la vida de Bilbao en París era el viejo

los filósofos chilenos más discutidos en el siglo XIX. El estilo de su pensamiento, su temperamento, lo convirtieron en una especie de personaje-símbolo, que todavía hoy es invocado y reapropiado por una gran cantidad de grupos y actores sociales en Chile y América Latina.

Amigo de juventud de los exiliados argentinos y discípulo de Andrés Bello y José Victorino Lastarria, Bilbao protagonizó, a los veintiún años, uno de los mayores escándalos editoriales del siglo XIX chileno: la publicación de *Sociabilidad Chilena*, su primera obra importante, le valió ser acusado de hereje, inmoral y sedicioso. La ola de ataques en contra suya no sólo le valió la expulsión del Instituto Nacional, donde estudiaba, sino también un vasto ataque en la prensa que logró unir en contra suya a prácticamente toda la intelectualidad chilena.³ Después del juicio, el muchacho se vio en la necesidad de exiliarse e hizo el viaje iniciático a Francia donde se volvió discípulo de Michelet, Quinet y Lamennais. Además de estos contactos, poco se sabía hasta hoy de ese primer exilio del joven Bilbao; pero, como se verá en las páginas que siguen, hoy estamos en condiciones de asegurar que en aquellos años el pensador chileno tomó contacto con los movimientos socialistas y de liberación nacional de distintas naciones sin Estado en la periferia de Europa y quizá tuvo una participación marginal en la magna revolución del 48.⁴

libro de Armando Donoso. *El 48 chileno. Igualitarios, reformistas, radicales, masones y bomberos*. Santiago, Editorial Universitaria, 1992; segunda edición abreviada, 1999. El importante artículo de Louis Miard sobre las relaciones entre Bilbao y sus maestros franceses ha sido prácticamente ignorado por la crítica latinoamericana ("Un disciple de Lamennais, Michelet et Quinet en Amérique du Sud: Francisco Bilbao", número monográfico especial de *Cahiers mennaisiens*, núm. 14-15, 1982). Véase ahora también el importante estudio de Álvaro García San Martín, "Bilbao y Lamennais: una lección de geopolítica", *La Cañada*, núm. 2 (2011), pp. 17-47, con mucha información nueva. Las "naciones sin Estado" a las que aludimos están conformadas por el conjunto de nacionalidades sin existencia política que vivían desperdigadas en distintos territorios nacionales (p. ej., croatas, ucranianos, "rutenos"...), de manera parecida a como viven hoy los pueblos indígenas americanos.

⁵ El estudio fundamental que ubica a la Sociedad de la Igualdad en el contexto de la historia de las formas de lucha del multiforme movimiento popular en Chile es Sergio Grez, *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*, 2ª. ed., Santiago, Ril, 2007, pp. 323-388. El libro clásico de Ricardo Melgar Bao, *El movimiento obrero latinoamericano. Historia de una clase subalterna*, 2 tomos, México, Alianza-CNCA, 1989, fue pionero en ubicar la obra de esta asociación en el marco del movimiento obrero latinoamericano; véase, del mismo autor, "Francisco Bilbao y la rebelión de los igualitarios en Chile", *Cuadernos Americanos*, año V, vol. 3, núm. 27, 1991, pp. 52-68. El pensamiento de estos grupos ha sido estudiado con rigor y profundidad por María Angélica Illanes en "La revolución solidaria. Las sociedades de socorros mutuos de artesanos y obreros: un proyecto popular democrático, 1840-1890", en *Chile des-centrado. Formación socio-cultural republicana y transición capitalista, 1810-1910*, Santiago, Lom, 2003, pp. 263-362.

⁶ La etapa peruano-ecuatoriana del pensamiento de Bilbao es, hasta hoy, la menos conocida. Sin embargo, Jorge Basadre dejó una enorme cantidad de páginas sobre el tema desperdigadas en su monumental *Historia de la República del Perú* (véase Varona, op. cit., cap. V). Hoy, una selección importante (pero no exhaustiva) de los textos

A su regreso a Chile, Francisco Bilbao comenzaría la labor intelectual que le daría fama. En 1850, el pensador chileno fundó, junto con Santiago Arcos Arlegui, una organización que es hoy recordada como momento importante en la historia del movimiento obrero latinoamericano: la Sociedad de la Igualdad. Según los testimonios de la época, el grupo nació del desengaño ante las tendencias políticas de la época y la tibieza del liberalismo de partido. La Sociedad de la Igualdad también elaboró una crítica a la estructura jerárquica de los partidos de la época, y propuso la creación de células autogestivas de obreros e intelectuales que se volvieran centros de discusión, espacios para la educación popular y que, eventualmente, pudieran incidir en la política formal por medio de la manifestación pacífica y la reivindicación de temas que estuvieran fuera de la agenda nacional. En su programa, la Sociedad de la Igualdad reivindicó la centralidad de la cuestión social. Hasta el día de hoy, las organizaciones populares en Chile ubican a la Sociedad de la Igualdad como su principal precursora.⁵

En el marco del proceso electoral de 1851, la Sociedad de la Igualdad fue declarada ilegal por el gobierno. Sus miembros sufrieron la persecución, participaron en la infructuosa revolución del 51 y después sufrieron cárcel o se vieron obligados a exiliarse. Bilbao pasó algunos años entre Perú y Ecuador, donde participó en la política local, luchó contra la esclavitud de los negros, reunió en torno suyo a la primera joven generación romántica del Perú y escribió importantes textos teóricos sobre la democracia directa y la organización colectiva, cuya importancia ha sido reconocida recientemente por pensadores como Enrique Dussel y Roberto Gargarella.⁶ Una nueva polémica obligó a Bilbao a abandonar el mundo andino. El chileno regresó a Europa por un breve tiempo, y ante la situación internacional se terminó de convencer de la necesidad de retornar al ideal bolivariano de solidaridad americana. A mediados del siglo XX, los textos bilbainos de esa época fueron recuperados por una constelación de pensadores, entre los

peruanos de Bilbao ha sido puesta a la disposición del público gracias a la investigación de David Sobrevilla: *Escritos peruanos de Francisco Bilbao*, Santiago, Universitaria, 2005. Véase además Sobrevilla, David, "Francisco Bilbao y el Perú. El inicio del radicalismo en el Perú y su aporte a la abolición de la esclavitud", en *Repensando la tradición de nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, 1999, pp. 123-169, y R. Gargarella, *Los fundamentos legales de la desigualdad: el constitucionalismo en América (1776-1860)*, Madrid, Siglo XXI, 2005. El último autor ubica a Bilbao en la corriente "igualitaria" o radical del derecho constitucional latinoamericano. Véase "Progresistas eran los de antes", *Clarín*, 24 de enero de 2007. ←<http://edant.clarin.com/diario/2007/01/24/opinion/o-02101.htm>→. Enrique Dussel ha prometido en repetidas intervenciones públicas incluir una consideración de la teoría bilbaina de la democracia radical en el último tomo de su *Política de la liberación*.

⁷ Roberto Fernández Retamar comenta la obra de Francisco Bilbao en "Nuestra América y el Occidente", en Leopoldo Zea (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, tomo I, México, FCE, 1996, pp. 153-184. Zea comenta la obra de Bilbao principalmente en su *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1992, y en *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel, 2003.

que se cuenta a Leopoldo Zea, Roberto Fernández Retamar, Miguel Rojas Mix y Arturo Ardao.⁷ Los últimos dos se enfrentaron con John Leddy Phelan en un famoso debate sobre el origen del nombre y la idea de "América Latina". Mientras Phelan defendía el origen francés de ese término, y ubicaba su aparición en el contexto de la política panlatinista del imperio de Luis Napoleón, Ardao y Rojas Mix mostraron que su nacimiento era anterior en varios años, y reconstruyeron su origen en la obra de una constelación de escritores americanos agrupados en torno de ideas básicas de solidaridad continental, cambio social y preocupación por la política de los imperios europeos en América. Bilbao parece haber sido, junto a Torres Caicedo, el más importante de los autores en haber "inventado" la idea de América Latina.⁸

El chileno pasó los últimos días de su vida en una lucha constante por la concreción de este ideal. Regresó al continente: se asentó en Buenos Aires, en donde se convirtió en uno de los grandes críticos de Domingo Faustino Sarmiento. Apoyó con su escritura

En los últimos años, a través de Walter Mignolo, esta línea de interpretación ha sido retomada por el pensamiento decolonial (véase, por ejemplo, W. Mignolo, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2007).

⁸ Una reconstrucción histórica de esta polémica se ofrece en Mónica Quijada, "Sobre el origen y la difusión del nombre 'América latina' (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)", *Revista de Indias*, vol. LVIII, núm. 214 (1998), pp. 595-616. Como señala esta autora, la opinión defendida por Phelan ha sido asumida colectivamente y convertida en "autoridad" a pesar de las refutaciones contundentes que ha recibido. Quijada se pregunta, con razón, por los condicionamientos sociales que han llevado a la construcción y mantenimiento de esa "verdad" colectiva. Los textos fundamentales de la polémica fueron J. L. Phelan, "Pan-Latinism, French Intervention in Mexico (1861-1867) and the Genesis of the Idea of Latin America", en *Conciencia y autenticidad histórica. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, UNAM, 1968, pp. 279-298; A. Ardao, *América Latina y la latinidad*, México, UNAM, 1993; y M. Rojas Mix, "Bilbao y el hallazgo de América Latina: unión continental, socialista y libertaria...", *Caravelle*, núm. 46 (1986), pp. 35-47, recogido parcialmente en *Los cien nombres de América*, Barcelona, Lumen, 1991. Véase también el artículo citado de Álvaro García San Martín, así como "Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco", en *Latinoamérica*, núm. 56, pp. 141-162.

⁹ Sobre Bilbao en Argentina véanse los estudios clásicos de Dardo Cúneo, “Bilbao en la Argentina”, en F. Bilbao, *El Evangelio Americano*, Buenos Aires, Americalee, 1943, pp. 7-25, y Alejandro Korn, “Francisco Bilbao y José Manuel Estrada”, en *El pensamiento argentino*, Buenos Aires, Nova, 1961, pp. 223-232. Sobre Bilbao y México, véase R. López Muñoz, *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la intervención francesa en México*, México, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, 1995. En fechas recientes, Clara Jalif y Álvaro García San Martín han editado textos argentinos de Bilbao poco conocidos en el siglo XX. A. Varona, op. cit., cap. XI, realizó un muy importante estudio sobre la obra periodística de Bilbao en Argentina, estudio que, por desgracia, ha sido poco aprovechado por la crítica.

¹⁰ En esta línea se ubican los importantes estudios de Julio César Jobet, “Las ideas políticas y sociales de Santiago Arcos y Francisco Bilbao”, *Atenea*, núm. 481-482 (2000), pp. 275-298 (ed. orig. 1942); “Francisco Bilbao, ideólogo y tribuno de la democracia”, en *Los precursores del pensamiento social de Chile*, tomo I, Santiago, Universitaria, 1955, pp. 7-20; *Santiago Arcos Arlegui y la Sociedad de la Igualdad*, Santiago, Cultura, 1943. También, en alguna medida, los importantes estudios sobre la Sociedad de la Igualdad elaborados por Ricardo Melgar Bao, Luis Alberto Romero, Sergio Grez y María Angélica Illanes, entre otros.

a Benito Juárez, quien en esos momentos resistía contra Maximiliano de Habsburgo; escribió sobre las incursiones imperialistas en Nicaragua y otros países; defendió el derecho a la propiedad de la tierra de los grupos indígenas nómadas de Sudamérica; y murió súbitamente de una enfermedad cuando estaba en sus mejores años.⁹

Bilbao, en el cruce entre anticolonialismo y socialismo de las periferias

Como adelantamos arriba, el presente artículo reconstruye una etapa poco conocida de la vida de este autor sorprendente. El acercamiento que presentamos trata de reconstruir los contextos intelectuales del exilio parisino de Bilbao. Durante décadas, la obra de ese autor fue frecuentada por los historiadores de las ideas pertenecientes a la izquierda chilena, que intentaron proponer a la Sociedad de la Igualdad como momento inaugural del pensamiento socialista chileno.¹⁰ Santiago Arcos y Francisco Bilbao fueron caracterizados a menudo como “socialistas utópicos”, utilizando la conocida categoría con que Marx y Engels unificaron (y demonizaron) el conjunto de pensamientos socialistas que eran anteriores a la aparición del marxismo o que, siendo contemporáneos a éste, habían llegado a conclusiones diversas a Marx (aunque no necesariamente discordantes) respecto de la naturaleza del cambio social.¹¹ Así, la tradición crítica se ha acostumbrado

¹¹ Una revisión clásica de la manera en que se inventó la noción de “socialismo utópico” puede consultarse en el primer capítulo de Martin Buber, *Caminos de utopía*, México, FCE, 1955. Como es bien sabido, en épocas más recientes la dimensión utópica de la tradición comunista ha sido recuperada por pensadores como Adolfo Sánchez Vázquez, E. P. Thompson y Miguel Abensour.

¹² Los vínculos entre democracia y socialismo deben ser tomados en cuenta si queremos comprender a cabalidad el pensamiento de la izquierda europea en la época. Antes de ser apropiada por el liberalismo doctrinario, que redujo su problemática a una discusión formal, la “democracia” era el nombre de un movimiento popular que causaba las preocupaciones de todos los gobernantes de Europa. Para estas épocas la democracia era entendida, en su antiguo sentido, como toma del poder del pueblo pobre que constituye el *demos*; por ello, todos los movimientos populares se entendían a sí mismos como democráticos. Aristóteles mismo había advertido que la democracia tenía un carácter de clase; no sólo dependía de “la soberanía del número”, sino del gobierno efectivo de “los hombres libres, pero pobres”, que “forman la mayoría” en todas las sociedades (*Política*, libro VI, cap. III). En la tradición democrática, esa toma del poder debe ir acompañada de los medios materiales que permitirían el ejercicio de la soberanía: se trata del derecho a la existencia, a la comida, al trabajo, que conforma el contenido material de la “libertad”, y sin los cuales el derecho al voto se convierte en derecho a elegir el próximo amo. Véase Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004. Como recuerda Arthur Rosenberg en una obra clásica sobre este tema, para el diputado conservador Otto

a etiquetar como “utópicos” a pensadores tan distintos entre sí como Fourier, Proudhon y Saint-Simón, y a unirlos en un todo disforme que también incluye a anarquistas como Elisée Reclus, populistas como Aleksandr Herzen, feministas como Flora Tristán...

Es una pena que la caracterización de Bilbao como “socialista utópico” no haya llevado a investigar a detalle sus relaciones con el multiforme movimiento socialista de Europa, que representa la última y más radical transformación de la vieja izquierda “democrática”.¹² En el presente artículo hemos seguido esa pista, tal y como se manifiesta a lo largo del primer exilio del chileno. Los resultados de nuestra pesquisa fueron sorprendentes: descubrimos que Bilbao no tuvo como interlocutores privilegiados a Fourier o Proudhon, sino al movimiento estudiantil parisino, que se politizó en los años anteriores a la gran revolución del 48; que ese movimiento preparó a Bilbao para relacionarse estrechamente con un conjunto de pensadores hoy poco conocidos, provenientes de distintas naciones sin Estado en la periferia de Europa. Todos ellos estaban comprometidos en los movimientos de liberación nacional de sus respectivos países, y habían leído la tradición socialista desde un punto de vista excéntrico: buenos concedores de las historias nacionales de sus respectivos “pueblos sin historia”, esos pensadores habían intentado elaborar los nexos entre el socialismo y la tradición anticolonialista.¹³

von Bismarck, los demócratas eran en 1849 un grupo de agitadores que proponían la reforma agraria y agitaban a los trabajadores sin tierra contra los poseedores y hacendados (las opiniones de Bismarck se pueden leer en Rosenberg, *Democracia y socialismo. Historia y política de los últimos 150 años (1789-1937)*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981, p. 41).

¹³ La falta de espacio nos impide desarrollar en este artículo la historia apasionante del involucramiento de Bilbao en el movimiento estudiantil parisino en defensa de la Universidad, de tantas resonancias hoy. Los contornos fundamentales de ese movimiento pueden reconstruirse gracias a Elisabeth Brisson, quien hizo la biografía de *Les Ecoles*, el periódico de Bilbao y sus amigos estudiantes (véase “Le tribune du Collège de

France devant la presse”, *Romantisme*, vol. 5, núm. 3, 1975, pp. 165-195). Tampoco podremos desarrollar nuestras hipótesis respecto de la participación de Bilbao en el levantamiento parisino de 1848, que ha sido desestimada por historiadores como Sergio Grez pero que aparece confirmada por un pasaje del diario de Edgar Quinet recogido por la viuda de éste (Madame Quinet, *Edgar Quinet avant l'exil*, 2ª. ed., Paris, C. Lévy, 1888, p. 396). La pregunta inquietante es ¿de qué lado combatió Bilbao? La respuesta depende de la fechación de la entrada del diario de Quinet recogida por su esposa (él recuerda la participación de Bilbao en febrero, pero en esas fechas él estaba todavía de viaje por Europa). Bilbao y Quinet parecen haber combatido juntos, pero Quinet estuvo en los dos bandos, primero como comandante de la Guardia Nacional que creía ingenuamente en las difamaciones del represor Cavaignac, luego como comandante rebelde, cuando se dio cuenta de lo que en realidad estaba pasando (cf. Richard H. Powers, *Edgar Quinet*, Dallas, Southern Methodist University Press, 1957, cap. IX). Véase el inquietante testimonio recogido por García San Martín, op. cit., p. 22.

¹⁴ Como veremos abajo, el “eurocentrismo” en realidad es eurocentrismo de una parte de Europa: como dijo Desiderio Navarro hace mucho, Europa es, también ella, una realidad heterogénea y compleja, llena de asimetrías y desigualdades. Los pensadores aquí revisados vienen de “la otra Europa”.

Junto a ellos, Bilbao emprendió un importante cuestionamiento del teleologismo progresista del socialismo hegemónico, cuyas premisas hacían difícil pensar la especificidad de la historia de los pueblos sin Estado en la periferia de Europa a los que pertenecían estos pensadores. Como mostraremos en el apéndice a este trabajo, la discusión de estos intelectuales cercanos a Francisco Bilbao debe considerarse como el primer antecedente importante para el posterior planteamiento del joven pensador sobre lo que debería ser el proyecto emancipatorio de “América Latina”. Descubrimos que los años del diálogo entre Bilbao y esa pléyade de pensadores son los mismos en que el chileno fija por primera vez la mirada en el problema de lo que después sería “América Latina”, y que esa ampliación de sus intereses es paralela de sus primeras reflexiones críticas sobre lo que hoy, a partir de pensadores como Zea, podríamos llamar “eurocentrismo”, así como sobre el sustrato teleologista de concepciones como “progreso” y “civilización” que, por ser propias de la Modernidad, eran caras para el liberalismo decimonónico latinoamericano tanto como para el socialismo hegemónico.¹⁴

Así, el nacimiento del ideal latinoamericanista puede ser leído en el marco de un replanteamiento del socialismo y el ideal revolucionario elaborado desde la situación de los pueblos de la periferia de Europa: como Bilbao, ellos asumen la necesidad de la revolución social, y al tiempo elaboran una crítica de los supuestos eurocéntricos con que esa revolución había pensado la historia de la resistencia vivida en los márgenes de Europa. Socialismo, latinoamericanismo, anticolonialismo y crítica de la Modernidad emergen en una constelación que tendrá su realización más plena en los textos bilbainos de la década de 1860, pero que tiene su origen en la experiencia de 1849.

Para contar la historia de ese encuentro, debemos reconstruir la historia del espacio material donde se dio. Ese espacio es un periódico: en torno de él se tejieron tradiciones discursivas y redes intelectuales. El nombre del periódico es *La Tribune des Peuples*. Su historia es materia de las páginas que siguen.

Francisco Bilbao y la historia de *La Tribune des Peuples*

UN MAESTRO DESCONOCIDO: ADAM MICKIEWICZ, FILÓSOFO Y POETA. LAMENNAIS Y MICKIEWICZ PREGUNTAN POR AMÉRICA LATINA¹⁵

1849 es un año de ocasos. El gobierno republicano creado tras la caída de la casa de Orleans había sido incapaz de dar respuesta a las demandas sociales del pueblo parisino. El ala radical del gobierno provisional, dirigida por Alexandre Ledru-Rollin y Louis Blanc, tuvo una serie de importantes éxitos en materia de política social, pero fue incapaz de capitalizar esos triunfos a favor suyo y perdió terreno frente a los republicanos moderados agrupados en torno al diario *Le National*, que habían dejado de lado sus diferencias con Blanc y Ledru-Rollin para participar en la agitación de 1847. Los republicanos radicales agrupados en torno a Blanc, Ledru-Rollin y el diario *Le Réforme* irán perdiendo los espacios de poder real y terminarán por quedar aislados. Su permanencia en el gobierno les restará credibilidad y los llevará a perder contacto con las masas populares.

Tras ser hegemonizados por el grupo moderado, los talleres nacionales, con los que Blanc había querido garantizar el derecho al trabajo para los desempleados de París, perderán su orientación libertaria. Con ellos, el republicanismo moderado se apropió del discurso socialista y lo despojó de todo contenido político radical. Estos talleres constaban para julio de más de cien mil unidades organizadas militarmente donde se trabajaba a cambio de un salario miserable. Los trabajos eran inútiles, y no tenían como fin la construcción de una sociedad socialista. Sin embargo, sirvieron a su propósito: rompieron la alianza entre trabajadores, pues los desempleados absorbidos por los talleres se harán partidarios del grupo moderado y enemigos de los trabajadores politizados.

¹⁵ La única persona que ha hablado con cierto detalle de las relaciones entre Bilbao y Mickiewicz es Alfredo Lastra, "Bilbao, Mickiewicz y Domeyko", *La Época*, 2 de marzo de 1997, pp. 18-19, quien da noticia de una correspondencia todavía inédita entre Bilbao y el secretario de Mickiewicz cuyos originales, a la fecha, no he podido localizar. La similitud de planteamientos entre algunos integrantes de la tradición filosófica de Europa del Este y la tradición filosófica latinoamericana ya había sido señalada por Eugeniusz Gorski, quien, sin embargo, sólo pone atención en los filósofos latinoamericanos del siglo XX.

El 23 de junio, una gran manifestación de trabajadores fue violentamente reprimida. La respuesta indignada del pueblo parisino marcó la segunda y última etapa de la revolución, en la que el gobierno republicano, hegemónico por el grupo moderado y en alianza con los grandes intereses económicos, se enfrenta a los obreros organizados que le habían permitido llegar al poder. El general Cavaignac es nombrado dictador, y ahoga el levantamiento en tres días de sangre que cuestan miles de muertes. La pérdida de legitimidad moral por parte del nuevo gobierno permitió que, en las elecciones del 10 de diciembre, un descendiente de Napoleón Bonaparte lograra imponerse sorpresivamente a los grupos en disputa y se alzara con el poder. Al final de su mandato, el nuevo presidente se daría a sí mismo un golpe de Estado que lo convertiría en Emperador.

De estos eventos viene el profundo desengaño de Bilbao respecto de la experiencia republicana francesa. Ese desengaño tiene como marco general el año de 1849. En él se decide el destino de las naciones que han aprovechado el impulso revolucionario de 1848 para reiniciar sus luchas de liberación nacional: Polonia e Italia lideran un amplio frente en donde también participan los húngaros, checos, rumanos, croatas, rutenos (ucracianos)...

Ese año, Bilbao es convocado a participar en un proyecto cultural. La persona que convoca se llama Adam Mickiewicz. Hoy su nombre es poco conocido. Vale la pena recordar que Mickiewicz ocupa en el mundo eslavo un lugar similar al que en nuestra América tiene José Martí: es el mayor poeta de Polonia, y al tiempo su mayor pensador, y las dificultades para acceder a su pensamiento pasan, como en Martí, por el hecho de que ese pensamiento se expresa en formas literarias. Una lectura de los testimonios de la época permite comprender su prestigio: Víctor Hugo lo comparó elogiosamente con Homero, y Pushkin puso su obra al lado de la de Dante y Shakespeare.¹⁶

Ramón de la Sagra, un gran socialista español del que hablaremos adelante, escribiría en marzo de 1849 que

El movimiento revolucionario que agita la Europa es un fenómeno inmenso, sin paralelo en la historia de la humanidad. Él hace presente, dentro de una misma época, todas las fases históricas de la idea de progreso, desde la conquista de los derechos civiles hasta la proclamación de los derechos absolutos, desde la liberación de los siervos hasta la emancipación de los proletarios, desde la constitución de las familias políticas en nacionalidades hasta la fusión de las nacionalidades antiguas en sociedades fraternales.¹⁷

En efecto, el movimiento democrático revolucionario de 1848 se caracterizó por una extraordinaria diversidad. Hay una especie de heterogeneidad histórico-social: como dice La Sagra, a veces parece que en la vivencia revolucionaria se hubieran condensado tiempos y épocas diferentes. Todas las épocas, con sus demandas, aparecen súbitamente ese año, sin que las demandas más nuevas subsuman a las demandas viejas.¹⁸

Es la misma heterogeneidad estructural de Europa que emerge en la pluralidad de sujetos que participan del momento. Para esos años existían naciones donde ya había una burguesía conformada, que detentaba el poder y conducía los Estados nacionales hacia proyectos modernizadores y homogeneizadores; en ellas, el movimiento democrático revolucionario se desarrolla como crítica del proyecto modernizador, a veces en franca oposición al poder establecido (así ocurrió en Bélgica, Holanda, Inglaterra, Suiza y, en cierta medida, en Francia). Pero también había naciones como Prusia y Austria en donde el absolutismo feudal se había reinstalado y dominaba con fuerza renovada: en ellas, la burguesía y los estratos populares se agrupan en una unidad nacional que se enfrenta al feudalismo y la burocracia. En ellas, la urgencia de modernizar el país tiene un sesgo revolucionario, pues su contraparte es la fragmentación de los privilegios feudales y la apertura de la esfera pública. Éste es el contexto del canto a la modernización capitalista que encontramos en el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, esa misma modernización que hace que todo lo sólido se desvanezca en el aire.

¹⁶ Véase el soneto de Pushkin en *Adam Mickiewicz. 1798-1855. In Commemoration of the Centenary of his Death*, Paris, UNESCO, 1955, p. 245. Las reacciones del mundo intelectual francés ante la obra de Mickiewicz vacilaban entre la admiración, la sorpresa y el escándalo. Véase el recuento de Zofia Mitosek, "Adam Mickiewicz vu par les Français", *Romantisme*, vol. 21, núm. 72 (1991), pp. 49-74, que es resumen de una obra más amplia.

¹⁷ Ramón de la Sagra, "La Révolution et l'Espagne", *La Tribune des Peuples* 13 de marzo de 1849 (trad. mía).

¹⁸ En lo que sigue, desarrollamos de manera propia una hipótesis planteada por Arthur Rosenberg, op. cit., pp. 80-83.

Finalmente, existen regiones donde el absolutismo feudal se combina con la dominación extranjera. Existe en ellas una fractura entre la nación, que tiene una existencia histórica efectiva, y el Estado, que ha existido de manera interrumpida a lo largo de la historia de la nación. En ellas se crea un frente amplio que lucha por la patria y la independencia, y comprende a los estratos populares más pobres, la burguesía y la nobleza patriótica. Es el caso de “Polonia”, esa difusa nación repartida entre varios Estados nacionales, varias religiones, varias lenguas y varias culturas; es el caso de las difusas “Italia” y “Hungria”, y también de las variadas naciones sin Estado que viven en Europa central, cuya relación con las tres anteriores estará llena de contradicciones.

Adam Mickiewicz, el maestro de Bilbao, es también el símbolo de la resistencia polaca en el exilio. Y la polaca es una extraña revolución que pertenece a este tercer sector: combina la lucha por la determinación nacional con la lucha social; a diferencia de las revoluciones en Austria y Prusia, esta revolución es crítica respecto de los proyectos de modernización, pues está acostumbrada a haber visto cómo la dominación extranjera a menudo se ha disfrazado de misión civilizatoria que lleva el “progreso” a regiones atrasadas.

Si los demócratas de los países presuntamente “desarrollados” son fieles al mundo ilustrado y por ello tienden frecuentemente a ver un sustrato reaccionario en la religión y las creencias populares de sus propias naciones, para los demócratas de las naciones sin Estado la reivindicación de tradiciones culturales y religiosas da expresión al conflicto social.¹⁹ Para los demócratas de los países “desarrollados”, las revoluciones de sus compañeros parecen estar hechas en nombre del pasado; los escritos de sus líderes están cargados de simbolismo religioso, y sus reivindicaciones sociales se inspiran en las creencias populares de sus pueblos.

El círculo de Mickiewicz es el más interesado en hablar con Bilbao sobre la dimensión no europea de América latina. Dentro de ese círculo, el primero en haberle

¹⁹ Por ejemplo, Bakunin recuerda, en *Mi confesión*, que en las regiones eslavas dominadas por Austria la servidumbre campesina pasa también por el borramiento de la identidad cultural a la que se adscriben los siervos: “Hace tiempo que los alemanes están habituados a considerarlos [a los austroeslavos] como sus siervos, y ni siquiera les permitían respirar en eslavo” (citado en R. Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los “pueblos sin historia”*, México, Pasado y Presente, 1980, p. 171, n. 28). Bakunin no duda en llamar “eslavofagia” a ese proceso de desaparición de la cultura dominada, que se expresa en la prohibición de las lenguas eslavas y el hostigamiento hacia toda forma de resistencia cultural. Desde el punto de vista latinoamericano, llama la atención la cercanía de estos planteamientos respecto de los elaborados por los intelectuales indígenas del siglo XX, para quienes la imposición de la dominación colonial es inseparable del borramiento de la propia historia, y la recuperación de ésta es requisito indispensable para la movilización política (véase Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución*, México, Nueva Imagen, 1981, pp. 38-40).

preguntado a Bilbao sobre este tema parece haber sido el sacerdote y filósofo Felicité Robert Lamennais, cuya radicalización en la década de 1830 no puede explicarse si no se consideran sus relaciones de apoyo decidido a la causa polaca. En efecto, mucho se ha escrito sobre las relaciones entre Bilbao y Lamennais, pero pocos han recordado que Lamennais había comenzado su carrera como pensador de la Contrarrevolución. En su primera etapa, el pensador francés atacaba los presupuestos universalistas de la *Declaración de los derechos del hombre* a partir de una consideración del “sentido común”, forma de la razón práctica conformada en espacios de sociabilidad comunitarios, grupos sociales como la familia y la iglesia que ocupan un lugar intermedio entre el individuo y el Estado. En esos espacios la comunidad transmite saberes prácticos que permiten orientarse en la vida (artes y oficios, pero también actitudes, gestos y valores); en ellos se crean lazos comunitarios y un sentido de pertenencia social; gracias a su existencia es posible que el individuo se organice, elabora una lectura de su propia situación y trabaje en común por solucionar sus problemas.

La revolución francesa, y su correlato teórico, el del individualismo ilustrado, adoraba a un ser humano abstracto que no tenía nada que ver con los seres humanos concretos que se forman a sí mismos en esos espacios. En nombre del ser humano abstracto, la revolución había entronizado una forma de razón despótica que atomizaba las relaciones sociales y preparaba el camino para una sociedad de individuos separados entre sí, incapaces de responder frente a la acción despótica de los nuevos Estados. En su primera época, Lamennais es, por ello, un crítico reaccionario de los procesos de modernización que, en nombre del Antiguo Régimen, defiende esos espacios comunitarios que están siendo desmantelados por las políticas revolucionarias.²⁰

Entonces llega 1830, y la vasta rebelión popular toca profundamente a Lamennais. De esa conmoción nacerá un importante periódico católico que intenta conciliar al

²⁰ Desarrollamos aquí de forma apretada algunas ideas de Lamennais expuestas en el *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*. Véanse los comentarios de Louis Le Guillou, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*, Paris, Armand Colin, 1966; Robert Nisbet, “The Politics of Social Pluralism: Some Reflections on Lamennais”, *The Journal of Politics*, vol. 10, núm. 4 (1948), pp. 764-786; y Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, México, FCE, 1984, cap. IV. El pensamiento de Lamennais en su relación con la obra de Bilbao será materia de un próximo artículo, cuyo título será “Un pensamiento salvaje”, y que será complemento del presente.

catolicismo con los ideales de la revolución.²¹ Al año siguiente, los católicos polacos protagonizaron una vasta insurrección popular en busca de su independencia respecto de Rusia. El tradicionalismo conservador no dudaría en apoyar al zar, cuya acción había sido fundamental para consolidar la Santa Alianza y la Restauración en todo el continente. Un fascinado Lamennais se encuentra con el enigma de un vasto movimiento social que organiza su lucha desde la “razón práctica” heredada por el catolicismo. Para él, se trata de la confirmación de sus teorías, la prueba de que el mundo heredado por la Iglesia es necesario para el presente. Así inicia su acercamiento hacia los movimientos populares de cuño democrático en la periferia de Europa, y su disputa con los conservadores que atacan a Polonia en nombre de una religión que no comprenden. Ese mismo año, Lamennais conocerá en París a Adam Mickiewicz, quien contará a sus amigos en carta que el pensador francés es uno de los pocos que sinceramente lloraba por lo que estaba ocurriendo en Polonia. La crítica ha debatido desde un siglo la posibilidad de que *Palabras de un creyente*, el gran manifiesto radical de Lamennais, haya estado inspirado en *El libro de la nación polaca y de los peregrinos polacos*, que Lamennais leyó en francés mientras escribía su libro, y antes de que la traducción francesa de Mickiewicz saliera al mercado.²²

A partir de entonces, Lamennais se convertirá en un apasionado defensor de la lucha anticolonial de Polonia y otras naciones sin Estado, y el ejemplo de Polonia lo llevará a reconciliarse con las demandas sociales de los movimientos políticos modernos. La creciente radicalización del sacerdote culmina en 1832, después de una visita al Vaticano para intentar convencer al Papa Gregorio XVI de sus puntos de vista. La respuesta del Papa fue la encíclica *Mirari Vos*, que Lamennais leyó en el viaje de regreso de Roma. Esa encíclica no sólo condenaba categóricamente sus ideas y las del periódico que él había fundado; también presentaba a las libertades de conciencia, asociación, prensa y

²¹ Este periódico se llama *L’Avenir*. Peter Stearns tiene un excelente artículo que rehace la historia del periódico y da cuenta de la progresiva radicalización de su director, que es correlativa de su descubrimiento de la economía política y de su separación respecto del sus antiguos discípulos católicos. Véase Peter Stearns, “The Nature of the *Avenir* Movement”, *The American Historical Review*, vol. 65, núm. 4 (1960), pp. 837-847.

²² Véase Manfred Kridl, “Two Champions of a New Christianity: Lamennais and Mickiewicz”, *Comparative Literature*, vol. 4, núm. 3 (1952), p. 247, que es síntesis de un estudio más largo publicado en lengua polaca. La carta de Mickiewicz puede leerse en Christophe Rutkowski, “La France dans la pensée de Mickiewicz”, en M. Maslowski y J. F. Coquin (eds.), *Le verbe et l’histoire: Mickiewicz, la France et l’Europe*, Paris, Institut d’Études Slaves, Editions La Maison des Sciences de l’Homme, 2002, p. 247.

enseñanza como señales de “la corrupción de los habitantes [de la tierra]”, quienes, con sus intentos de cambiar la sociedad “han violado las leyes, han alterado el derecho, han roto la alianza eterna”.²³ Frente a las peticiones de Lamennais, que quería reformar la institución eclesial a partir del carisma evangélico de manera que ésta aprendiera de las ideas modernas y se acercase a los problemas sociales, la encíclica responde lo siguiente:

Constando, según el testimonio de los Padres de Trento, que la Iglesia recibió su doctrina de Cristo Jesús y de sus Apóstoles, que es enseñada por el Espíritu Santo, que sin cesar la sugiere toda verdad, es completamente absurdo e injurioso en alto grado el decir que sea necesaria cierta restauración y regeneración para volverla a su incolumidad primitiva, dándole nueva vigor, como si pudiera ni pensarse siquiera que la Iglesia está sujeta a defecto, a ignorancia o a cualesquier otras imperfecciones. Con cuyo intento pretenden los innovadores echar los fundamentos de una institución humana moderna, para así lograr aquello que tanto horrorizaba a San Cipriano, esto es, que la Iglesia, que es cosa divina, se haga cosa humana.²⁴

Y, en una alusión a las insurrecciones polacas, en cuya organización había jugado un papel importante el estamento sacerdotal empobrecido, se dice además que:

Sabiendo Nos que se han divulgado, en escritos que corren por todas partes, ciertas doctrinas que niegan la fidelidad y sumisión debidas a los príncipes, que por doquier encienden la antorcha de la rebelión, se ha de trabajar para que los pueblos no se aparten, engañados, del camino del bien. Sean todos que, como dice el Apóstol, toda potestad viene de Dios y todas las cosas son ordenadas por el mismo Dios. Así, pues, el que resiste a la potestad, resiste a la ordenación de Dios, y los que resisten se condenan a sí mismos. Por ello, tanto las leyes divinas como las humanas se levantan contra quienes se empeñan, con vergonzosas conspiraciones tan traidoras como sediciosas, en negar la fidelidad a los príncipes y aun en destronarles. Por aquella razón, y por no mancharse con crimen tan grande, consta cómo los primitivos cristianos, aun en medio de las terribles persecuciones contra ellos levantadas, se distinguieron por su celo en obedecer a los emperadores y en luchar por la integridad del imperio, como lo probaron ya en el fiel y pronto cumplimiento de todo cuanto se les mandaba (no oponiéndose a su fe de cristianos), ya en el derramar su sangre en las batallas peleando contra los enemigos del imperio.²⁵

²³ *Mirari Vos*, II.

²⁴ *Mirari Vos*, VI.

²⁵ *Mirari Vos*, XIII-XIV.

En cuanto al resto de las rebeliones sociales y anticoloniales, el texto papal declara, de manera llana y brutal, que el poder temporal proviene del poder espiritual, y que por ello toda rebelión contra el poder temporal es “herejía”.

Así, el papado niega lo que, para Lamennais, era su misión histórica (encabezar la regeneración de las sociedades europeas en decadencia y erigirse en “la guardia de una ley de justicia, superior a toda magistratura humana”).²⁶ El catolicismo institucionalizado se alinea abiertamente en favor de la Santa Alianza, y contra las revoluciones anticoloniales y la lucha por las libertades políticas, sociales y civiles.

Cuando Francisco Bilbao lo conoce, Lamennais ha pasado por esos años terribles, y ha renacido como un pensador maduro. En 1834, el autor francés publicó su gran manifiesto radical, *Palabras de un creyente*, al que Harold Laski se refirió con admiración como “una versión lírica del *Manifiesto comunista*”.²⁷ Ese libro fue uno de los más editados en todo el siglo XIX, y tuvo el raro honor de ser condenado en una encíclica papal dedicada sólo a Lamennais.²⁸ Después vendría *El libro del pueblo* y textos fundamentales como *De la esclavitud moderna*, que fue traducido por Bilbao.

Por todas estas razones, Lamennais era representante de una izquierda radical, pero también una izquierda extraña que defendía el progreso en nombre del pasado y mostraba una inusual simpatía con los movimientos populares, aparentemente desorganizados, y con los líderes políticos de las regiones más “atrasadas” de 1848. Por ejemplo, Bakunin recuerda en *Mi confesión* que Lamennais era una de las personas que más visitaba en la época en que vivía en París.²⁹ El francés sigue creyendo en las cosas que creía antes, pero esas creencias lo han llevado a defender a las revoluciones hechas en nombre de la tradición: se ha convertido en un conservador revolucionario. Para comprender la importancia que, para el pensamiento de América Latina, reviste esa aparente paradoja, vale la pena recordar palabras de Octavio Paz en el momento

²⁶ Son palabras de Bénichou, op. cit., p. 136.

²⁷ *Authority in the Modern State*, New Haven, Yale University Press, 1919, p. 255.

²⁸ Sobre la historia editorial de este libro, véase Paul Vuillard, *Les “Paroles d’un croyant” de Lamennais*, Amiens, Felix Malfère, 1928, con interesantes datos sobre las impresiones y traducciones de este libro.

²⁹ Véase el fragmento titulado “París”, en *Mi confesión*, Santiago, Ercilla, 1940.

de enjuiciar el movimiento campesino que, cincuenta años después, emergería en la revolución mexicana: “los campesinos mexicanos pedían la *devolución* de la tierra [...]. La imagen instintiva que los revolucionarios [liderados por Emiliano Zapata] se hacían de la edad de oro se situaba en el pasado más remoto. La utopía, para ellos, no consistía en construir el porvenir sino en regresar al origen, al comienzo”.³⁰ ¿Cómo es posible un pensamiento revolucionario radical que, al tiempo que niega el progreso, mantiene la fe en la necesidad de emancipar a la sociedad? Según Francisco Bilbao, lo que ocurrió fue que Lamennais comprendió que el “sentido común” que él defendía no era, en realidad, propiedad de la institución eclesial; le pertenecía a “los pueblos”, que conforman una *ekklesia* informal cuyas luchas sociales orientan la marcha de la historia.³¹ Y *La Tribune des Peuples* reconocerá con agrado que su publicación se realiza en parte bajo los auspicios de este defensor de la revolución polaca.³²

A los tres meses de su llegada, Francisco Bilbao se decide a buscar a Lamennais. El *Diario* copiado parcialmente por Manuel Bilbao recoge las impresiones de Francisco tras la primera reunión con el viejo sacerdote, que habría ocurrido a principios de mayo de 1845:

Una criada me abre – le pregunto por él y ella me pregunta mi nombre. Vuelve para adentro y después me dice que puedo entrar. La criada había dejado la puerta abierta y quise asomarme, pero me detuve como para penetrar en un templo. Mientras la criada venía procuraba serenarme. Paso una primera pieza y al entrar á la segunda del rincón de la derecha se levanta para responder a mi saludo. – él! – el autor de las *Palabras de un creyente!* – Yo creo que tenía la vista fascinada.

Habíamos tan solo cambiado algunas palabras en francés, cuando me preguntó cuanto tiempo había á que estaba en Francia.

– Dos meses, señor.

– Pues V. habla el francés como un francés.

En seguida me preguntó por Chile y por nuestras relaciones con los indios.

³⁰ Octavio Paz, “México y Estados Unidos: posiciones y contraposiciones”, en *Obra completa*, t. VIII, *El peregrino en su patria: historia y política de México*, México, FCE-Círculo de Lectores, 1994, pp. 448-449. El magno inicio de Zapata y la revolución mexicana de John Womack es una reflexión sobre esta aparente paradoja. En el ámbito latinoamericano, esa relación entre revolución y utopía fue trabajada de manera ejemplar por Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca*, 3ª ed., México, Grijalbo-CNCA, 1993.

³¹ Véase F. Bilbao, *Lamennais o el dualismo de la civilización moderna*, París, Imprenta de D'Aubusson y Kugelman, 1856, p. 29. El revolucionario Giuseppe Mazzini tenía una opinión similar (véase Mazzini, “Lamennais”, en *Essays. Selected from the Writings, Literary, Political and Religious*, Londres, Walter Scott, s.f., pp. 59-82).

³² *La Tribune des Peuples*, 19 de marzo de 1949.

³³ M. Bilbao, op. cit., pp. xlv-xlvii. Corrijo levemente la cita, añadiendo “P” mayúscula en *Palabras de un creyente*, y acento en “él!”, con el fin de aclarar el sentido.

³⁴ Aunque quizá Bilbao no lo sabía, en 1824 había aparecido en París una traducción de *La Araucana* de Ercilla, a cargo de Gilibert de Merliac (L. Miard, op. cit., p. 28, n. 55); probablemente por ella Lamennais pudo enterarse de la existencia de los indios chilenos. Una posibilidad más remota sería que Lamennais conociera el bello ensayo antropológico publicado en la revista erudita española *Viagero Universal*, que era dirigida por el sacerdote afrancesado Pedro Estala, que fue traducido al francés en 1811 (“Tableau civil et moral des Araucans, nation indépendante du Chili, traduit de l’Espagnol du Viagero Universal; par M. P[isa]...”, *Annales des voyages, de la géographie et de l’histoire...*, t. 16, 1811, pp. 67-168). Álvaro García ha propuesto, en comunicación personal, que podría tratarse simplemente del artículo de Lacordaire sobre los araucanos: *Encyclopedie nouvelle, ou Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel*, publiée sous la direction de MM. P. Leroux et J. Reinard, Tome Premier, A-ARI, Librairie de Charles Gosselin, Paris, mdcccxxxvi, “Araucanie”, pp. 743-747.

– Estamos en paz señor, y se civilizan.

– Pues es una raza notable.

– Si señor, desde la conquista hasta ahora, conservan cualidades peculiares que la hacen distinguirse de las razas primitivas que conocimos.

– No son los Araucanos?

– Si señor – le respondí con un gran placer al saber que los conociese.

Después de algunas palabras me dijo:

– Pero yo vuelvo a lo que le he dicho – V. Habla el francés como si estuviese muy acostumbrado.

– Leemos algo la literatura francesa y tenemos ex[c]elentes maestros.

– Ya lo veo, me dijo.

En toda la conversacion atendia estremadamente a sus palabras para despues recordarlas; pero analizaba tanto la expresion de sus facciones, me tenia muy sobre mi mismo y en todo ponía mi atencion. Pero como la atencion se particularizaba demasiado, esto hacia que la apreciacion general fuese débil. Por esto es que no puedo recordar con exactitud todo lo demas que pasó.³³

Los asombros y extrañezas aparecen desde este primer encuentro: Lamennais le pregunta a Bilbao sobre las relaciones de Chile “con los indios”. El personaje Bilbao, preocupado por dar una buena impresión de liberal chileno, contesta a la pregunta diciendo que “estamos en paz” y que “[ellos] se civilizan”; pero las sorpresas continúan, pues Lamennais responde diciendo que, en todo caso, la de ellos, los indígenas, “es una raza notable”. E inmediatamente le muestra al joven Bilbao que está al tanto de ciertas noticias sobre el mundo indígena chileno: sabe que a ellos se les llama con el nombre de “araucanos”.³⁴

Según parece, el grupo intelectual al que Lamennais pertenecía estaba muy interesado por el mundo indígena. Álvaro García San Martín ha escrito algunas páginas notables sobre cómo ese interés parece haber sido compartido por Quinet. La preocupación era común también entre los exiliados cercanos a Lamennais. Podemos ver ese interés en la correspondencia editada entre Mickiewicz y su amigo y compañero de

conspiraciones, el erudito Ignacio Domeyko quien, por entonces, se encontraba exiliado en Chile. Mickiewicz le encarga que escriba el relato de su viaje a América, poniendo especial atención en narrar la “Historia de la América meridional antes de la *dominación* española (lo que se sabe de ello); con capítulos sobre la dominación española y lo actual”. El poeta creía que este tema podía serle de interés a la comunidad de exiliados polacos que seguían luchando por la independencia. Por ello, le pidió a Domeyko que escriba ese libro en polaco, de manera que pudiera editarse en su país.

Escribe en forma que pueda imprimirse en tu país; al final agregarás en apéndice el relato de tu viaje. Los que han escrito al presente sobre esa parte de América han tratado únicamente de su territorio y de sus minerales; sabemos muy poco de sus habitantes. Deberías, en las próximas vacaciones, en vez de ir a la Cordillera, visitar México y el Perú.³⁵

Mickiewicz le pidió a su amigo que no hable sólo del territorio o los minerales (temas sobre el que Domeyko era experto), sino sobre todo de la historia de su gente, especialmente de la historia de esa gente “antes de la *dominación* española”. En la elección de esa palabra hay ya implícita una posición valorativa. El interés hacia la historia de América, ¿estará motivado por razones similares a las que motivan el interés hacia la historia de otras naciones sumidas en luchas anticoloniales, hermanas, para Mickiewicz, de la misma lucha de Polonia?

Lo cierto es que, a la llegada de Bilbao, hay un pequeño público de militantes políticos que tienen un interés en la historia de las luchas anticoloniales de América; ellos interpelarán, a través de Lamennais, a Bilbao, quien después entrará en contacto directo con el grupo. El interés por los indígenas de América seguirá creciendo en la estadia francesa. Exactamente dos años después, el joven chileno publicará un texto donde recopila todo lo que sabía de los araucanos, sobre todo a través de fuentes escritas. El texto

³⁵ Mickiewicz a Domeyko, 1 de agosto de 1839, en Hernán Godoy y Alfredo Lastra, *Ignacio Domeyko, un testigo de su tiempo. Memorias y correspondencia*, Santiago, Universitaria, 1984, p. 93.

³⁶ Las palabras citadas son de A. J. Varona, op. cit., p. 263, n. 2. En fechas recientes, ambos textos han sido espléndidamente editados por Álvaro García San Martín (Véase *La Cañada*, n° 1, 2010, pp. 157-198; y *Mapocho*, n° 70, 2011, pp. 307-362). Éste es el inicio formal de la preocupación de Bilbao sobre el problema indígena. Como ha explicado Vicuña Mackenna, a su regreso a Chile Bilbao comenzará a estudiar la lengua mapuche, sirviéndose de un viejo soldado que había combatido en la frontera. Los *Boletines del espíritu*, primer texto del regreso, contienen también la primera defensa explícita del mundo indígena elaborada por Bilbao. Ella proseguirá en los textos posteriores, que hacen explícita la posición de Bilbao respecto del problema de la tierra.

³⁷ Stefan Kieniewicz, "Histoire de *La Tribune des Peuples*", en *La Tribune des Peuples*, edición facsimilar dirigida por Henryk Jablonsky, prefacios de S. Kieniewicz y W. Floryan, recopilación y fotografía de los originales dirigida por W. Floryan, Wrocław/Warsawa/Kraków, L'Institut National Ossolinski/ Maison d'édition de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, 1963, p. vi. Todas mis citas del periódico provienen de esta excelente edición.

fue publicado en *La Revue Indépendante*, diario fundado por Viardot, Leroux y George Sand, todos ellos amigos cercanos de Lamennais. Es probable que el viejo maestro fuera responsable indirecto del texto, pues el tema del artículo es el mismo por el que el viejo sacerdote le había preguntado a Bilbao en esa primera entrevista; su título es un homenaje al famoso *Tableau de la France* de Michelet con que se iniciaba el tomo II de su *Historia de Francia*, publicado originalmente en 1833. El artículo de Bilbao se llama "Tableaux de l'Amérique méridionale: les Araucans, leur foyer, leurs moeurs et leur histoire"; su hermano no sabía que este texto se había publicado, y con el nombre de "Los Araucanos" editó en las *Obras completas* de su hermano un borrador del mismo texto, quien se tomó la libertad de "organizar el manuscrito y llenar algunos vacíos".³⁶ Hoy, gracias al trabajo de Álvaro García San Martín, hemos recuperado la primera versión del texto de Bilbao, antes de que su hermano lo rehiciera.

EL REGRESO DE MICKIEWICZ A PARÍS Y EL PROGRAMA POLÍTICO DE LA LEGIÓN POLACA

La historia de *La Tribune des Peuples* se inicia en julio de 1848, cuando Mickiewicz regresa a París proveniente de Milán. Se había marchado cuatro meses antes. Su primer objeto era construir en Roma una Legión Polaca que colaborara en la guerra contra Austria y "uniera bajo el estandarte de la libertad a todas las naciones eslavas".³⁷ Según Stefan Kieniewicz, quien fue uno de los mejores investigadores de esta etapa de la vida del poeta, "El *Símbolo político* de la Legión, redactado por Mickiewicz, asociaba los lemas generales de un cristianismo místico con postulados democráticos concretos: república, igualdad de los ciudadanos, emancipación de la mujer, reparto de tierras a los

campesinos”. El hijo de Mickiewicz añade que la igualdad de derechos políticos y civiles no sólo le era reconocida a las mujeres, sino también a los judíos, y señala que, según este *Símbolo*, “El Evangelio debía devenir en ley civil y social de los Estados”; glosando el texto, añade que “Polonia, resucitada en el mismo cuerpo con que había sido depositada en la tumba, debe asegurarse a sí misma la libertad de cultos y la asociación, la igualdad de los ciudadanos ante la ley”.³⁸

Mickiewicz regresó a París el día 11 de julio, cuando acababa de pasar la terrible represión. Iba a reunir voluntarios para su Legión, pero se encontró con la persecución política desatada por la dictadura de Cavaignac, y con las intrigas y luchas intestinas que dividían a los grupos de exiliados y hacían muy difícil el trabajo conjunto. A pesar de todo, el poeta consiguió despertar el ánimo de los emigrados más jóvenes, y consiguió de su amigo, el conde Xavier Branicki, el apoyo monetario para financiar la nueva expedición.

De esta época son los primeros testimonios de la idea de fundar un periódico en París: en una carta del 7 de agosto de 1848, Eugène Carpentier, futuro administrador de *La Tribune des Peuples*, le presenta a Mickiewicz un presupuesto estimado de lo que costaría un periódico. De cualquier manera, el proyecto debió de haber sido dejado de lado: después de la derrota de Custoza, el Piemonte abandona la guerra, y con ello la Legión se ve obligada a desintegrarse. Al mismo tiempo, el dictador Cavaignac publica una nueva y más dura ley de prensa, que volvía demasiado arriesgado un proyecto de publicación como el que Mickiewicz probablemente quería.

³⁸ Ladislav Mickiewicz, *Adam Mickiewicz. Sa vie et son oeuvre*, 2a. ed., Paris, A. Savine, 1858, pp. 229-230.

LA PLANEACIÓN DE *LA TRIBUNE DES PEUPLES*, Y LA DIVISIÓN DE SU GRUPO FUNDADOR EN TORNO DE LA CUESTIÓN BONAPARTISTA

Ya dijimos que las elecciones del 10 de diciembre llevan a Louis Napoleón Bonaparte al poder. Para decirlo con una frase de la época, el joven y ambicioso príncipe había logrado “ser todo para todos los hombres”: incluso una parte de la izquierda había sido seducida por sus vagas promesas sociales. Fue también el caso de Mickiewicz, quien, a pesar de sus simpatías republicanas, había escrito desde marzo de 1848 que parecía que la República de 1848 estaba destinada al fracaso por su incapacidad de enfrentar la cuestión social. A su manera de ver, ese fracaso tendría el efecto positivo de traer de regreso a la dinastía de los Napoleones. En una carta del 9 de marzo, el poeta le había escrito a uno de sus amigos sus impresiones ante el miedo de los republicanos de sustituir la bandera tricolor por la bandera roja que las masas obreras pedían imperiosamente como nuevo símbolo de la patria: “El rechazo de la bandera roja por parte de Lamartine es un mal signo. Él intuye, y el pueblo sabe, lo que esa bandera significa”.³⁹

Mickiewicz era heredero de una vieja tradición aún presente en el pueblo francés, pero también en las naciones de la periferia de Europa: en ellas se guardaba el recuerdo de las guerras del primer Napoleón, que habían expandido por el mundo los ideales de la revolución francesa, y habían ayudado a las naciones más débiles a rebelarse frente a los regímenes aristocráticos de sus respectivas regiones. Para Mickiewicz, Napoleón era el hombre providencial destinado a fundar una república auténticamente popular y a proyectarla por el mundo.⁴⁰

A principios de año, Mickiewicz decide pedirle a su amigo, el conde Branicki, el dinero que éste le había ofrecido el año anterior para fundar el periódico. La cena en la que el poeta y su grupo deciden hacer público el proyecto tuvo lugar el 24 de febrero, y

³⁹ Citado en Ladislao Mickiewicz, op. cit., p. 232. La posición de Bilbao respecto de la revolución del 48 es cercana, en este respecto, a la de Mickiewicz, y muy distinta a la que tenían otros autores latinoamericanos de la época, como Sarmiento, quien, por el contrario, se alegró de este “rechazo de la bandera roja”.

⁴⁰ Véase Zofia Mitosek, “Mickiewicz, Napoléon et les Français”, *Revue des études slaves*, vol. 70, núm. 70-4 (1998), pp. 739-775. Abajo veremos a detalle que Bilbao fue el primero de los discípulos de Mickiewicz en criticar directamente a esta posición del maestro. Véase F. Bilbao. “Au journal *La Réforme*”, *La Tribune des Peuples*, 4 de mayo de 1849.

su pretexto fue la conmemoración del levantamiento revolucionario del año pasado. A ella asistió el gran socialista ruso Aleksandr Herzen, quien nos dejó en sus *Memorias* una crónica deliciosa. Es posible que Bilbao haya ido a esa reunión. Las primeras líneas de Herzen retratan con sentido del humor el carácter que tendrá el grupo a partir de entonces, caracterizado por un constante ir de una lengua a otra, y de una tradición a otra: “Cuando llegué encontré que bastantes invitados ya estaban ahí, y que entre ellos apenas habría un francés; pero para compensar, estaban bien representadas las otras nacionalidades, desde sicilianos hasta croatas”. Y continúa así:

En realidad yo sólo estaba interesado en una persona: Adam Mickiewicz; nunca antes lo había visto. Estaba de pie frente al fuego con un codo sobre la repisa marmórea de la chimenea. A pesar de los grandes cambios traídos por los años, cualquiera que haya visto su retrato en las ediciones francesas de sus obras, retrato que, según creo, fue tomado del medallón fabricado por David D’Angers, lo habría reconocido de inmediato. Muchos pensamientos y sufrimientos habían cruzado su rostro, que era más lituano que polaco. Su figura, su cabeza, su vistoso cabello gris y sus ojos cansados, creaban una impresión de conjunto que sugería la infelicidad soportada, la familiaridad con el dolor espiritual, y su pesar exaltado estaba moldeado a semejanza del destino de Polonia [...]. Parecía como si Mickiewicz estuviese siempre alejado, distraído por algo: ese “algo” era el extraño misticismo en el que después se iría retrayendo.⁴¹

Según Herzen, Chojcki, el anfitrión de la cena, había planeado que durante la misma se propusiera un brindis en memoria del 24 de febrero de 1848, al que Mickiewicz respondería con un discurso en donde expondría sus ideas y presentaría el proyecto del periódico. Chojcki le había pedido a Herzen responder al discurso de Mickiewicz, pero el carácter reservado del ruso le hizo declinar la propuesta. Y Herzen hizo bien, pues el discurso de Mickiewicz lo sorprendió amargamente:

⁴¹ *My Past and Thoughts*, ed. D. Macdonald, trad. C. Garret. California, University of California Press, 1982, p. 342 (trad. mía).

Hacia el final de la cena, Chocecki propuso el brindis. Mickiewicz se levantó y comenzó a hablar. Su discurso era hábil y elaborado, y extremadamente astuto – podría decirse que tanto [el radical] Barbès como [el conservador] Louis-Napoleon habrían podido aplaudirle con sinceridad. Sus palabras hicieron que me estremeciera. Mientras iba desarrollando sus ideas comencé a sentirme dolorosamente incómodo, mientras que, sin que quedara el más mínimo asomo de duda, esperaba la aparición de una palabra, un nombre: ¡y el nombre no tardó en aparecer!⁴²

Ese nombre era, justamente, el de Louis-Napoleon Bonaparte, cuyo nombre fue invocado por Mickiewicz en el punto culminante del discurso, cuando la alabanza del ideal republicano y anticolonial se volvió defensa de la leyenda napoleónica. Pero a esa defensa siguieron las palabras de un anciano socialista español, quien tomó, en lugar de Herzen, la responsabilidad de responder el discurso de Mickiewicz. El anciano se llamaba Ramón de la Sagra. Arriba citamos ya uno de sus artículos. El ruso recuerda que sus palabras comenzaron de la siguiente manera:

– Mickiewicz puede ver las cosas como poeta, y tiene razón desde su propio punto de vista; pero no quisiera que, en una reunión como ésta, sus palabras pasaran sin una protesta. Y así siguió y siguió, con todo el fuego de un español y la autoridad de un hombre mayor. Cuando había terminado, veinte vasos, entre ellos el mío, se levantaron para brindar junto con él. Mickiewicz trató de retomar su posición anterior y dijo algunas palabras para explicarse, pero no tuvieron éxito. De la Sagra no cedió. Todos se levantaron de la mesa y Mickiewicz se marchó. Difícilmente podría haber ocurrido un presagio peor para el nuevo periódico.⁴³

⁴² Ibid, p. 343.

⁴³ Ibid, p. 345. Herzen cree, equivocadamente, que en aquella época Ramón de la Sagra tendría alrededor de 70 años, cuando en realidad apenas rondaba los 50.

El enfrentamiento entre Adam Mickiewicz y Ramón de la Sagra preludia un conflicto que atravesará el resto de la vida del periódico, cuyos miembros estaban unidos en torno a una valoración radical de la cuestión social, la defensa de la Segunda República y el apoyo decidido a las luchas anticoloniales de Italia, Polonia y otras naciones sin Estado,

pero no lo estaban en torno de su valoración del príncipe que se convertiría en Napoleón III. Mickiewicz mantuvo la terca esperanza de que el príncipe se sentiría interpelado por la supuesta tradición libertaria ligada a su apellido, y comprobó con desesperación cómo su gobierno profundizaba las alianzas con los grupos conservadores y decidía alinearse con las fuerzas de la reacción allende las fronteras de Francia. El golpe de gracia se dio en abril del mismo año, cuando el gobierno de Louis Napoleon decidió enviar un ejército de seis mil hombres para invadir la República Romana, tan amada por Mickiewicz, y restaurar el poder del Papa. Entonces el poeta polaco debió rendirse a la evidencia, y sus jóvenes amigos, reunidos en la dirección del periódico, ya no pudieron mantenerse callados. El texto que cambia la línea editorial del periódico está firmado por uno de esos jóvenes, y sigue la línea crítica expresada por Ramón de la Sagra en ese banquete inaugural. El joven es Francisco Bilbao. Ese texto constituye el primer testimonio decisivo del viraje intelectual del pensador chileno hacia la crítica del eurocentrismo.

⁴⁴ Véase la nota 22 de este trabajo. ¿Es de Bilbao la larga carta firmada como “B.” y publicada en el número del 12 de septiembre? No hay datos concluyentes que permitan responder esta pregunta. Sólo sabemos que la carta recoge ideas planteadas en el texto de Bilbao y las desarrolla con un estilo similar, y está dirigida desde Londres, país por el que pasó el barco del chileno en el regreso a casa. Hay otra carta de “B.” publicada en el número del 7 de septiembre y dedicada a hacer la crónica de las tendencias políticas en Londres.

LANZAMIENTO DE LA *TRIBUNE DES PEUPLES*. SUS CARACTERÍSTICAS EDITORIALES Y LA IMPORTANCIA DE BILBAO EN LA REALIZACIÓN DEL PROYECTO

Hasta donde yo sé, ese texto, que es una carta abierta “Au journal *La Réforme*”, es el único en *La Tribune des Peuples* que aparece firmado con el nombre de Bilbao.⁴⁴ De ello se podría deducir que el joven exiliado chileno habría tenido un papel marginal en la empresa comandada por Mickiewicz. Pero el estudio de los testimonios de la época nos deja ver que lo cierto es justamente lo contrario. Pocos emigrantes firmaban sus textos, y esa práctica se volvió todavía más rara conforme comenzó la persecución por parte del

gobierno de Louis-Napoleón y los emigrantes comenzaron a ser deportados o fueron forzados a abandonar el país. El mismo Mickiewicz firmó sólo uno de sus editoriales, justamente el editorial en el que anunciaba que tendría que dejar el periódico.⁴⁵

Sin embargo, en el prefacio a una importante antología de los artículos publicados por su padre en *La Tribune des Peuples*, Ladislao Mickiewicz hace un recuento de los que habrían sido sus colaboradores más importantes. Es tiempo de reconstruir ese círculo, y de decir algunas palabras sobre las afinidades que unen a sus integrantes: entre estos colaboradores íntimos están nombres como el ya referido Chojecki, muy amigo de Proudhon y –en esos tiempos– crítico radical del gobierno de Luis Felipe; el saint-simoniano Jules Lechevalier y el comunista Herman Ewerbeck, amigos de Chojecki y colaboradores en el periódico proudhoniano *Le Peuple* al lado del fervoroso Ramón de la Sagra; Charles Martin, que era además redactor general del semanario *La Constitution, république du présent et de l'avenir*; el sensible y delicado Auguste Lacaussade, poeta y traductor de poetas, antiguo secretario de Saint-Beuve y ferviente antinapoleónico; el fiel Eugène Carpentier, compañero de Mickiewicz desde el inicio y redactor cuyo nombre aparecía como responsable de cada número... Añade el hijo del poeta polaco: “Pero son los extranjeros quienes formaban la élite de la redacción: Ivan Golovine, J. Ricciardi, *Francisco Bilbao*, L. Frappoli, etc.”⁴⁶

Hay otro dato que vale la pena recordar. Del estudio de la correspondencia de Mickiewicz realizado por Kienewicz se desprende que el equipo de redacción terminó de reunirse entre la mitad de febrero e inicios de marzo de 1849. A partir de una carta a Lacaussade del 6 de marzo de 1849, Kienewicz concluye que “ese personal se componía de dos grupos bien diferenciados: el personal que cumple funciones definidas y limitadas dentro del periódico – y aquellos que ejercían una influencia sobre el conjunto de su línea política”.

⁴⁵ Adam Mickiewicz, “Déclaration de la direction de *La Tribune des Peuples*”, *La Tribune des Peuples*, 16 de octubre de 1849. En su obra citada, Ladislao Mickiewicz hizo un esfuerzo por separar los editoriales que, a su juicio, fueron redactados por su padre.

⁴⁶ Ladislao Mickiewicz, “Préface”, en Adam Mickiewicz, *La Tribune des peuples*, Paris, Flammarion, 1907, p. 9 (la trad. y el resaltado son míos). Más adelante, Chojecki abjuraría de sus antiguas creencias y se volvería partidario de Louis Napoleón. En cuanto a Lacaussade, sus afinidades con la causa polaca vienen de muy atrás, pues él había sido traductor de Krasinski, otro poeta místico de Polonia. Finalmente, como ha señalado Kienewicz, la participación de Ewerbeck es fundamental, pues, a través de ella, el grupo de *La Tribune des Peuples* se liga al grupo de Marx y Engels: Ewerbeck está encargado de recopilar las notas sobre la situación en Alemania, y su fuente principal es la *Nueva Gaceta Renana*.

El primer grupo estaba formado sobre todo por especialistas extranjeros encargados de diversos problemas internacionales: el italiano Ricciardi, el alemán Ewerbeck, el ruso Voïnov, tres rumanos: Balcesco, Golesco y Bratiano – así como de los franceses: C. Martin, H. Castille, A. Pechméja y J. Julvécourt – este último encargado sobre todo del folletín. Charles Chojecki y, después de él, A. Lacaussade, eran secretarios de redacción, mientras que Charpentier cumple las funciones de administrador. La orientación general del periódico era evidentemente determinada por los artículos de fondo ocupados de los asuntos franceses, así como de los ensayos sobre problemas económicos y sociales. Esos artículos eran redactados en primer lugar por el mismo Mickiewicz, por dos de sus compatriotas, F. Grzymala y L. L. Sawaszkiewicz, por los franceses Lechevalier y Pauline Roland, el italiano Frapolli, el español Ramón de la Sagra, el belga Colins y un cierto Bilbao, originario de Chile.⁴⁷

Así, tanto los recuerdos de Ladislao Mickiewicz, como las investigaciones de Stefan Kienewicz en torno de la correspondencia del poeta coinciden en ubicar al jovencísimo Bilbao entre los pocos que “están en el secreto”, los que pertenecen al círculo más íntimo de *La Tribune des Peuples* e influyen en su orientación general.

La tormenta de 1849: anticolonialismo y socialismo de las periferias

EL CONTEXTO: LA TORMENTA DE 1849

1849 es la inesperada segunda primavera de la revolución mundial. En mayo, los húngaros obtienen importantes victorias y consiguen expulsar al ejército austriaco. Los italianos radicales logran organizarse bajo el liderazgo de Mazzini y Garibaldi, y desplazan a los moderados en la marcha de la revolución nacional: el ejército de Garibaldi toma

⁴⁷ Kienewicz, op. cit., p. vii (la trad. y el resaltado son míos).

Roma, el Papa huye del Vaticano, y los radicales proclaman la República. La revolución mundial, que parecía perdida en el centro de Europa, renace en la periferia, y por un momento parece que el triunfo de la periferia llevará el fuego revolucionario de nuevo a las naciones que perdieron en 1848... Entonces ocurre la traición de Francia: el gobierno de Louis Napoleón decide combatir en Italia en defensa del Papa y acabar con la joven república de Mazzini. La superioridad numérica de las tropas francesas hacía pensar en una rápida victoria, y sin embargo, los italianos resistirán con valentía inusitada: para sorpresa del mundo, ofrecerán una valiente batalla, ciudad tras ciudad, en contra del ejército francés.

A pesar de todo, la república romana es derrotada en julio. Un mes antes, el zar de Rusia había puesto a disposición su ejército con el fin de que Austria acabara con la república húngara. Tras dos meses sangrientos, Rusia y Austria logran conquistar Hungría. Prusia, Austria y Francia limpian sus Estados nacionales de toda huella de liberalismo democrático: los proyectos de reforma constitucional originados en el impulso del 48 son enterrados, y los principales líderes revolucionarios de Francia, Italia y Hungría deben exiliarse de sus respectivos países.

La Tribune des Peuples hace la crónica diaria de ese año tormentoso. Stefan Kienewicz ha demostrado que nuestro pequeño periódico conforma la fuente fundamental a partir de la cual los otros periódicos radicales de Francia confeccionaban su sección de noticias internacionales. El humilde diario de Bilbao y Mickiewicz es el sustrato oculto que alimenta el debate de la prensa francesa sobre la libertad de los pueblos sin historia.

1849 marcó a sangre y fuego la vida y el pensamiento de los demócratas europeos: Marshall Berman y Jerrold Seigel han escrito sobre cómo la derrota de la democracia radical dejó una huella indeleble en la redacción de *El Capital* de Marx. De manera similar, para los pensadores reunidos en *La Tribune des Peuples* la derrota de la revolución se

vuelve aliciente para pensar de otra manera las relaciones entre las tradiciones intelectuales en la periferia de Europa. En los primeros números, los redactores repiten una y otra vez la misma idea: la izquierda europea debe acercarse a la historia de las luchas de los pueblos de la periferia si es que quiere ganar la revolución. Región tras región, el periódico hace el recuento diario de las discusiones, los planes organizativos, las ideas, los enfrentamientos armados. Las viñetas se acumulan una tras otra, y producen un efecto trágico y grandioso: vemos a la Constituyente romana trabajando en el nuevo proyecto constitucional mientras Francia prepara su ejército para acabar con la República;⁴⁸ nos enteramos del debate en el Congreso húngaro, que, ante el avance de las tropas rusas y austriacas, ha decidido concederle derechos colectivos a las otras nacionalidades que habitan en Hungría (“quizá un poco tarde”, dice el redactor con melancólica ironía);⁴⁹ atestiguamos el avance implacable de las tropas francesas sobre Italia:

Cuando el general Oudinot llegó a Roma, las calles estaban erizadas de barricadas, y en cada una de ellas se leía:

“Artículo 5º de la Constitución Francesa de 1848

“La República francesa respeta las nacionalidades extranjeras, como ella espera hacer respetar la suya; no emprenderá guerra alguna con propósito de conquista, y no empleará jamás sus armas contra la libertad de pueblo alguno”.⁵⁰

Al mismo tiempo, el periódico presenta artículos de fondo sobre temas históricos, y hace la crónica de la vida cotidiana: sigue los sinsabores de la vida de los exiliados por la guerra europea, recoge los debates sobre la abolición de la esclavitud en las Antillas, edita el enfrentamiento epistolar entre Mazzini y Tocqueville, hace el recuento de los libros prohibidos por el catolicismo tras la restauración del poder papal, narra el funeral de Chopin...⁵¹

⁴⁸ *La Tribune des Peuples*, 18 de marzo de 1849. En la crónica se incluyen fragmentos de un discurso de Mazzini ante la Constituyente que pudiera ser una fuente importante para la comprensión del primero de los fragmentos que integran los *Boletines del espíritu*: los textos son tan parecidos que da la impresión de que el de Bilbao es reelaboración del de Mazzini.

⁴⁹ *La Tribune des Peuples*, 6 de septiembre de 1849 (la nota cubre el debate del 28 de julio, al que no se había podido dedicar espacio porque en esas fechas el periódico había sido suspendido por órdenes del gobierno francés).

⁵⁰ *La Tribune des Peuples*, 8 de mayo de 1849.

⁵¹ Véanse los números del 14 de septiembre (con uno de los varios artículos dedicados a la abolición de la esclavitud), 10 de septiembre (primera reunión de la congregación encargada del Index, e inclusión de los nuevos libros), 27 a 29 de septiembre (polémica epistolar de Mazzini con Tocqueville), y 31 de octubre (sobre Chopin).

SOCIALISMO DEL CENTRO Y SOCIALISMO DE LAS PERIFERIAS: LA CRÍTICA DEL EUROCENTRISMO⁵²

⁵² A continuación ofrecemos una panorámica del pensamiento radical en la *Tribune des Peuples* que pudiera tener relación con la obra de Bilbao. Hemos puesto atención sobre todo en los pensadores croatas, rusos y españoles, que nos parecen los más importantes a este respecto. Los límites de extensión nos han impedido incluir también a pensadores rumanos como Nicolae Bălcescu (o Balcescu), e italianos como Giuseppe Ferrari, de menor participación en el periódico pero de enorme interés filosófico. Quedan pendientes para otro trabajo.

⁵³ “Sociabilidad Chilena”, *El Crepúsculo*, t. II, núm. 2, 1 de junio de 1844, p. 69.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 79-81.

⁵⁵ *Boletines del espíritu*, Santiago, Imprenta del Progreso, 1850, p. 5. El uso libertario de la noción de “bárbaro” aquí recuerda las palabras de Michelet en *El estudiante*, que fue uno de los cursos impartidos en el Collège de France en los años de aprendizaje de Bilbao. El texto de este curso además circuló impreso después de que a Michelet le prohibieran continuar en su cátedra. Como es bien sabido, a partir de 1860, y sobre todo en *La América en peligro*, Bilbao dedicará toda su atención a la refutación de la obra de Sarmiento y la crítica de la oposición binaria barbarie-civilización.

En *Sociabilidad Chilena*, Bilbao había descrito la lucha revolucionaria chilena como una disputa entre las fuerzas del pasado y las fuerzas del futuro. Las primeras estaban representadas por los restos de la mentalidad de la “edad media” en Chile: por la herencia española, el autoritarismo católico y las formas de servidumbre venidas del feudalismo. Las segundas conformaban los rasgos de la “edad nueva” que se contraponía a la “edad media”: esos rasgos tenían que ver con Francia, el pensamiento de la Ilustración y la tradición revolucionaria.⁵³

Se trata de una serie de oposiciones binarias que, como ha señalado Clara Jalif, contraponen revolución a feudalismo, Francia a España, pasado a futuro, campo a ciudad y barbarie a civilización. En su descripción de los huasos que compusieron el ejército de Diego Portales, el Bilbao de *Sociabilidad Chilena* se hace eco de las ideas de su amigo Domingo Faustino Sarmiento, y presenta la guerra civil de Chile como lucha entre los elementos más avanzados de la sociedad, que viven en la capital y son famosos por su afrancesamiento, y los elementos más retrógrados de la misma, que viven en el sur de Chile, en “la vecindad del elemento indígena” y encarnan “la reacción anti revolucionaria, anti liberal”. Los últimos son reaccionarios por naturaleza.⁵⁴ Era necesario que la ciudad dominara al campo, y que Chile se afrancesara para perder todo vestigio de ese pasado retrógrado.

Pero todo cambia después del exilio en Francia; son los presuntos “bárbaros” los únicos que parecen ser capaces de una auténtica revolución: dirá Bilbao con admiración que ellos fueron los que en 1848 hicieron a las “naciones de Europa [...] estremecerse como bajo las plantas de Attila”.⁵⁵ Los elementos tradicionales de la sociedad americana

–ya no sólo chilena– adquieren una nueva valoración; los indígenas, a quien antes atribuía Bilbao una influencia perniciosa, ahora son alabados por su resistencia digna y arriesgada, que luchó en nombre de la justicia incluso si parecía que la razón histórica haría ganar al bando contrario.⁵⁶ El ímpetu de modernización ha sido sustituido por una preocupación por la justicia social y una reivindicación del valor histórico de la vida americana. En textos posteriores, Bilbao hablará del contenido revolucionario que se encuentra en ciertas prácticas sociales de narración de la memoria, y de la necesidad de “profetizar el pasado”.⁵⁷

Probablemente este giro pueda ser mejor comprendido si atendemos a la discusión sobre estos temas en *La Tribune des Peuples*. Ella adquiere el carácter especial de una crítica de lo que hoy llamaríamos supuestos eurocéntricos de la tradición socialista y revolucionaria, y de la necesidad de replantear esa tradición a partir de la vida histórica real de los pueblos en la periferia de Europa. Porque conviene recordar que la lucha entre barbarie y civilización no es un tema exclusivo de la tradición latinoamericana. Aparece en los lugares más sorprendentes. Por ejemplo, está presente en la obra de Engels, quien elaboró el mismo año una serie de artículos dedicados a analizar la situación de la Europa revolucionaria. Su carácter ejemplar respecto de los prejuicios de la democracia radical europea nos autoriza a tomarlos como punto de referencia. En efecto, la derrota de Hungría no sólo se debió a las fuerzas conjuntas de Austria y Rusia, sino también a los conflictos entre la nobleza húngara y los grupos campesinos en la región: checos, croatas y rutenos eran “pueblos de siervos” separados étnica, lingüística y religiosamente de sus amos nobles, quienes tenían el monopolio de la representación nacional; por ello, a la hora del peligro, muchas veces prefirieron aliarse con los rusos y austriacos para combatir a los odiados opresores húngaros, que encarnaban la “nación de los señores”.⁵⁸

⁵⁶ Ibid, pp. 20-21 y 32-34.

⁵⁷ Véase Mondragón, op. cit., cuyos caps. II y IV desarrollan el tema del valor revolucionario de la memoria y el pasado en *La ley de la historia* y *El Evangelio Americano*. La frase entrecomillada pertenece al primero de esos textos.

⁵⁸ Las expresiones entrecomilladas vienen del libro citado de Roman Rosdolsky.

En sus textos para la *Nueva Gaceta Renana*, Engels es implacable con la exigencia de derechos colectivos de estas minorías étnicas (como derecho al uso oficial de la lengua y un sistema educativo propio). Para Engels, en cuanto remanentes de una época histórica ya superada, los pueblos eslavos son naturalmente reaccionarios.⁵⁹ La dominación de los pueblos eslavos y su fragmentación étnica y cultural es resultado de una “tendencia histórica” necesaria, “natural e inevitable”⁶⁰, que se corresponde con el movimiento de la historia universal, que Engels y muchos otros radicales veían desde una perspectiva hegeliana.

Al someter y fragmentar a las naciones eslavas, Austria y Hungría preparaban la próxima fase de la humanidad, cuando los pueblos de Europa se fusionarían en unidades políticas y económicas cada vez mayores. Todo lo que atentara contra esa tendencia centralizadora –incluyendo las demandas sociales de estos pueblos– debía ser rechazado por “reaccionario” y “antihistórico”.⁶¹ De manera similar a Sarmiento, Engels dibuja una lucha entre las fuerzas del pasado y las del futuro, las de la reacción y la revolución, las del mundo campesino y el mundo capitalista, y las del centralismo y las tendencias particularizadoras. La única solución posible para la izquierda democrática debe ser el “aniquilamiento” o “desnacionalización” de estos grupos:

No hay ningún país europeo que no posea en cualquier rincón una o varias ruinas de pueblos, residuos de una anterior población contenida y sojuzgada por la nación que más tarde se convirtió en portadora del desarrollo histórico. Estos restos de una nación implacablemente pisoteada por la marcha de la historia, como dice Hegel, esos *desechos de pueblos*, se convierten en cada vez y siguen siéndolo hasta su total exterminación o desnacionalización, en portadores fanáticos de la contrarrevolución, así como toda su existencia en general ya es una protesta contra una gran revolución histórica [...]. Así en Austria con los eslavos meridionales, que no son nada más que el desecho étnico de un desarrollo milenarista sumamente confuso. Que este desecho étnico, asimismo sumamente confuso, sólo vea su salvación en la reversión de todo el movimiento europeo, que para él no tendría que ir de oeste a este, sino de este a oeste, y que el arma liberadora, el vínculo de la unidad, sea para él el knut ruso, es lo más natural del mundo.⁶²

⁵⁹ En ello, Engels sigue de cerca los prejuicios de Hegel respecto del mundo campesino. Véase el comentario a las *Lecciones de la historia de la filosofía universal* en Rosdolsky, op. cit., y la posición de Engels en la p. 88. Sobre la relación entre civilización y barbarie en la obra de Engels, véase Rosdolsky, pp. 101 y 122.

⁶⁰ Ibid, p. 105.

⁶¹ Ibid, p. 130.

⁶² Citado y comentado profusamente en Rosdolsky, op. cit., pp. 123-124 (las cursivas son mías).

El prejuicio formulado respecto de los pueblos eslavos también es aplicado por el Engels del artículo citado a otros pueblos como los irlandeses y los vascos. Todos ellos son calificados como “pueblos sin historia”, siguiendo una conocida metáfora hegeliana que explica la historicidad de un pueblo a partir de su capacidad para perpetuarse a sí mismo alcanzando la forma estatal.⁶³

Y sin embargo, de esos pueblos presuntamente reaccionarios por naturaleza provienen muchos de los más importantes escritores de *La Tribune des Peuples*. Los escritos de esos colaboradores tienen como fin afirmar la historicidad de esos pueblos y la continuidad de sus luchas. Los radicales de *La Tribune des Peuples* intentarán salir del discurso teleologista que concibe a los pueblos dominados como necesariamente “reaccionarios” por ser “atrasados” y los condena a la desaparición o a su integración dependiente en el marco de un proceso histórico mundial único pensado a partir de la historia de las naciones dominantes. Estos radicales tienen claro que la revolución social que se intentaba provocar no podía ser la imposición de pautas culturales y de desarrollo económico venidas desde afuera: no debería llevar a la “desnacionalización” o el “exterminio” de los grupos dominados. El socialismo debía ser replanteado a partir de las experiencias organizativas concretas de cada nación, que le dan coherencia a su historia y continuidad a sus luchas. El rescate de las experiencias sociales concretas era también la reivindicación de una forma de vida histórica realmente existente a pesar de la realidad de la dominación. Esas experiencias llevan, por un lado, al planteamiento de un socialismo autóctono, fundamentado en la historia viva de cada pueblo y crítico del teleologismo y el desarrollismo, y por el otro, a plantear el vínculo necesario que debe unir al socialismo con el anticolonialismo.

De entre los intelectuales de *La Tribunes des Peuples* dedicados a explicar la historia de pueblos presuntamente reaccionarios por naturaleza, destaca uno cuyo

⁶³ Véase *ibid.*, pp. 126 y 131.

⁶⁴ “Anarquismo latinoamericano”, en *El anarquismo en América Latina*, ed. C. Rama y Á. Cappelletti, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990, p. CLXIV.

⁶⁵ La obra básica para el estudio de Ramón de la Sagra es Emilio González López, *Un gran solitario: don Ramón de la Sagra. Naturalista, historiador, sociólogo y economista*, La Coruña, Caixa Galicia, 1982. En épocas recientes, historiadores de la profesión sociológica en España han comenzado a hacer un interesante trabajo de recuperación de la obra de La Sagra.

⁶⁶ Los redactores indican al final del ejemplar del 15 de marzo que en días próximos ofrecerán extractos de dos obras de La Sagra recientemente aparecidas: *Sur le condition de l'ordre et des réformes sociales*, memoria leída en el Instituto Nacional de Francia en medio de una enorme polémica, y *Théorie et pratique de la Banque du Peuple*, de evidente inspiración proudhoniana. Los extractos se publican como Ramón de la Sagra, “Sur le principe d'association”, *La Tribune des Peuples*, 18 de marzo, y “Notion su progrès social”, *La Tribune des Peuples*, 19 de marzo. En el primero es muy evidente la influencia de Proudhon.

⁶⁷ Sobre la pelea entre La Sagra y Proudhon, véase “Banque du peuple”, *La Tribune des Peuples*, 13 de abril, y las dos cartas de La Sagra publicadas el 17 y 20 de abril. El interés de la Sagra por esa organización para preservar la paz es

nombre ha aparecido con anterioridad: Ramón de la Sagra (1789-1871). A juicio de Ángel J. Cappelletti, este pensador casi olvidado “fue el más original de los socialistas utópicos españoles”.⁶⁴ De conocimientos pasmosos, La Sagra se distinguió como naturalista, agrónomo, geólogo, estadístico y reformador social. Fue director del Jardín Botánico de La Habana, y publicó la primera gran historia de Cuba de la que se tenga noticia, en 13 volúmenes, cuya mayor parte está dedicada a la historia física y natural de la isla. En España fue el primer comentador de Kant, pero también fue el introductor de Krause, mucho tiempo antes de que Julián Sanz del Río emprendiera su obra divulgadora. También fue amigo y colaborador de Proudhon, hasta la ruptura de ambos en 1849, y es responsable del primer periódico anarquista de España, *El Porvenir*, que comenzó a aparecer en 1845.⁶⁵

La cantidad de colaboraciones firmadas por La Sagra dan una idea del prestigio que tenía su nombre en los círculos radicales en Francia: el diario se preocupa de ofrecer fragmentos de las obras que La Sagra va publicando.⁶⁶ Sus redactores siguen con atención los proyectos y preocupaciones del viejo filósofo español: recogen los pormenores de su pelea con Proudhon, que causó la desaparición de los Bancos del Pueblo en que ambos estaban empeñados, y narran los pormenores del proyecto de una organización para la paz universal, en que La Sagra estaba interesado.⁶⁷ El viejo corresponde a esa atención desplegando una enorme actividad: apoya al diario comprando anuncios donde promociona sus nuevos libros; probablemente él es responsable de la aparición desconcertante de algunos anuncios comerciales dirigidos al público científico y la

atestiguado por su discurso recogido en el 14 de mayo. Probablemente por su influencia se publicó el largo artículo del Barón de Colins, antiguo maestro suyo, titulado “Organisation sociale rationnelle” y aparecido en los números del 21, 22, 25, 26, 27, 28 y 31 de mayo.

aparición esporádica de un “Bulletin scientifique” con reseñas de libros de fisiología, medicina y geología.⁶⁸

“La Révolution et l’Espagne”, texto de La Sagra que aparece en el primer número de *La Tribune des Peuples*, repite una idea común a gran parte de los textos publicados en la primera etapa del periódico: los radicales europeos hablan todo el tiempo de la revolución europea pero, en realidad, no conocen Europa. No se dan cuenta de que esa revolución está formada de “acentos diversos”, y de que muchos de ellos provienen de pueblos hacia los que la izquierda europea tiene prejuicios y sobre cuyas luchas sociales y tendencias intelectuales se sabe poco. Uno de ellos es España.

Alejado del teatro inmenso de las convulsiones sociales, separado por barreras naturales que la civilización aún no ha osado allanar; cercado por la lejanía del océano, bajo un cielo prodigioso de bienes, existe un pueblo incomprendido, fiero de su independencia, noble de carácter, pobre en apariencia, rico en realidad, fácil de satisfacer en sus necesidades, moderado en sus deseos. Ese pueblo es el de *España* [...]. Aunque está en parte aislado, desde el punto de vista de las comunicaciones y el comercio, no lo está desde el punto de vista de las relaciones intelectuales. Las primeras fases revolucionarias que ya ha atravesado han despertado su energía, han desarrollado su actividad, fortalecido su ánimo, ejercitado sus fuerzas ocultas, en fin, revelado su valor oculto, y por consecuencia su porvenir.⁶⁹

Ciertamente, España era poco y mal conocida. Y ello no sólo ocurría con los radicales europeos, sino también con los latinoamericanos. Creo que la actividad intelectual de La Sagra puede ayudar a comprender por qué el joven Bilbao que regresa en 1850 del exilio francés ya no es el liberal ultraradical que había dicho que la tarea de la revolución chilena debía ser aniquilar “nuestro pasado” que es “España”, y cuyos contenidos nefandos habían sido resumidos por Bilbao como restos medievales de “catolicismo” y “feudalidad”.⁷⁰ Después de la visita a Francia, el antiespañolismo dejará de ser la nota

⁶⁸ Justin S., “Bulletin scientifique”, *La Tribune des Peuples*, 20 de abril. Probablemente esta sección hubiera continuado de no haber sido expulsado La Sagra del país cuando arreció la represión de Louis Napoleón.

⁶⁹ Ramón de la Sagra, “La Révolution et l’Espagne”, *La Tribune des Peuples*, 13 de marzo de 1849 (trad. mía).

⁷⁰ F. Bilbao, “Sociabilidad chilena”, p. 59.

dominante del programa regenerador de Bilbao, quien decidirá volcarse más bien al problema de la organización social de los grupos explotados.⁷¹

El artículo citado de La Sagra concluye con la promesa de dar a conocer al público la historia de ese pueblo y sus luchas, y esa promesa es heraldo de preocupaciones similares, que en los siguientes números llevarán a grandes intelectuales checos, irlandeses y rusos a hablar de la historia de sus respectivas naciones sin Estado. La Sagra cumple ese propósito en “Les partis en Espagne”, uno de los estudios más largos publicados en *La Tribune des Peuples*: sus siete entregas no sólo hacen un recuento de las tendencias ideológicas presentes en España sino también ofrecen una interesante valoración del movimiento socialista en ese país.⁷²

Los demás escritores hacen lo propio poco a poco. En un texto notable del 17 de marzo, el erudito croata A.-T. Berlitch ofrece una panorámica similar sobre los “eslavos del Mediodía”, es decir, los búlgaros, serbo-croatas y eslovenos, que son justamente los pueblos comprometidos en la lucha de liberación húngara. Berlitch repite los argumentos de La Sagra: los radicales europeos hablan de Europa sin conocerla realmente: respondiendo implícitamente a los prejuicios que han impedido un acercamiento con el mundo eslavo, Berlitch añade que hoy ese conocimiento se revela vital para ganar la revolución mundial.

Frente a los argumentos que calificaban a esos pueblos como naturalmente contrarrevolucionarios por sus dudas en apoyar el proyecto húngaro, Berlitch señala que esos pueblos han vivido durante siglos resistiendo la opresión de turcos y austriacos, y que se han enfrentado con el desprecio de la nobleza húngara. Berlitch hace una lectura social de la historia de la nación húngara: tanto los húngaros conservadores como los liberales se han distinguido por una agresión constante hacia estos pueblos, y esa agresión tiene que ver con el estatuto de servidumbre al que se les ha condenado; por

⁷¹ Sólo al final de su vida volverá Bilbao a su antiespañolismo, y ello en ocasión de la polémica con Emilio Castelar, cuando Bilbao defendió, al lado del mexicano Ignacio Ramírez, la necesidad de “desespañolizar” América.

⁷² Ramón de la Sagra, “Les partis en Espagne”, *La Tribune des Peuples*, 19, 20, 23 y 30 de abril, y 3, 4 y 5 de mayo. El tema continúa en Ramón de la Sagra, “Polémique de la presse espagnole”, *La Tribune des Peuples*, 12 de mayo. El viejo socialista español probablemente fue el animador principal de la sección dedicada a España que aparece a menudo en “Tribune des Peuples”, sección de cada número que recopila las noticias más importantes de los pueblos en lucha. Esta sección está firmada como “R. de la S.” en el número del 13 de abril, y ahí el redactor se atribuye la responsabilidad de la entrega anterior de esta sección.

ello, como adelantamos arriba refiriéndonos a planteamientos de Bakunin, la reivindicación cultural de esos pueblos tiene también un carácter social. Ésa es la razón por la que ellos se han negado a conformarse con el ofrecimiento de los húngaros liberales, que les han ofrecido derechos civiles a condición de aceptar la nacionalidad magiar. Los pueblos no se conforman con derechos individuales: quieren derechos colectivos, entre los cuales tiene un lugar preponderante el del uso de la lengua. Probablemente los planteamientos de Berlitch y otros autores pueden ayudar a comprender por qué, después de su exilio, Bilbao ha renunciado a la idea de homogeneizar América Latina, y por qué ve en esta pluralidad un indicio de las distintas formas de resistencia que cada grupo ha creado para resistir la dominación colonial.⁷³

Berlitch muestra cómo la negativa húngara a las demandas de derechos colectivos ha llevado a que los movimientos nacionalistas de los pueblos sometidos terminaran en la ilegalidad y la persecución a manos de los supuestos revolucionarios. Asimismo, la negativa del estado húngaro para pensarse en términos plurinacionales ha permitido que esas demandas étnico-sociales fueran aprovechadas por la reacción austriaca. La conclusión queda implícita, pero parece clara: los pueblos marginales sobrevivirán pese a todo, y mantendrán sus reivindicaciones, que son justas; el triunfo de la revolución mundial sólo puede darse a condición de ir más allá del liberalismo colonial, que sólo concibe derechos individuales y Estados homogéneos. En números sucesivos de la *Tribune des Peuples*, un conjunto de textos anónimos profundizarán en esos temas desde perspectivas distintas; de ellos, destaca uno que retoma la discusión de Bertlich para explicar por qué, entre los croatas, el “socialismo” debe tener un sentido distinto.⁷⁴

Para terminar esta revisión de los contextos intelectuales que pudieron influir en el cambio de dirección de la obra de Bilbao, hablaremos de los intelectuales rusos, quienes tienen el mérito de haber planteado este tema con fuerza decisiva. Entre ellos está

⁷³ R. Mondragón, op. cit., pp. 133-146, hace un análisis detallado de este tema en *El Evangelio Americano*.

⁷⁴ Véase A.-T. Berlitch, “Tendances du Slaves du Midi”, *La Tribune des Peuples*, 17 de marzo, y A.-L.-C. H., “Le socialisme en Croatie”, *La Tribune des Peuples*, 21 de mayo. Quizá el nombre de Berlitch sea en realidad un seudónimo. Lo único que he podido averiguar es que ese nombre apareció algunos años después al frente de una obra erudita: *Fuentes de la historia serbia, publicadas en turco, con traducción al serbio y el alemán*, Viena, 1857 (según Auguste Dozon, *Poésies populaires serbes*, Paris, Dentu, 1859, p. 41, nota).

Nikolai Sazonov, quien publica un par de artículos con el seudónimo de “Iwan Woinof” (o “Woinoff”).⁷⁵ Junto a Herzen, Golovin, Ogarev y Bakunin, Sazonov forma parte de la bohemia radical rusa en el exilio. Es muy importante su ensayo “De la Russie” publicado el 15 de marzo, en un espacio privilegiado del primer número del periódico.⁷⁶ En él reaparece el tema planteado por La Sagra y seguido por los croatas: los radicales europeos hablan de Europa sin conocerla, y para el triunfo de la revolución es fundamental el conocimiento de Rusia, que es algo más que el pueblo cruel y reaccionario que imaginan los radicales.

Sazonov recuerda el viejo debate sobre las fuentes del pensamiento revolucionario, y pasa lista a las fuentes propuestas por las diferentes escuelas: la Biblia y el cristianismo, la revolución francesa y el mundo ilustrado, el republicanismo clásico, el pensamiento renacentista... Todas ellas han aportado algo importante en la construcción de los proyectos revolucionarios. Pero hay que añadir una fuente adicional: se trata de “el principio comunal” que anima la vida campesina rusa. Los campesinos pobres han vivido diversas rebeliones a lo largo de su historia, y se han visto obligados a soportar opresiones de distintos grupos: ello ha sido posible porque durante todo ese tiempo han conservado ese principio comunal, fuente de dignidad y escuela práctica de democracia.

Sazonov está aludiendo a dos instituciones comunitarias del mundo campesino, que volverán a aparecer en artículos posteriores: la *obschina*, que es el régimen de explotación y posesión colectiva de la tierra subsistente en las aldeas rusas, y el *mir*, que es la asamblea de los líderes de familia que decide el destino de cada aldea. A pesar de la servidumbre, que liga a los campesinos con sus señores, estas instituciones comunitarias se han mantenido como espacios autónomos respecto de las autoridades regionales: dentro de ellas se ha resguardado la gente pobre de Rusia; allí se ha educado en el arte de la discusión y la toma colectiva de decisiones: ellas son una fuente de valores

⁷⁵ Sobre la identificación entre Sazonov y Woinoff, véase Judith E. Zimmerman, *Midpassage: Alexander Herzen and European revolution, 1847-1852*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1989, p. 103.

⁷⁶ Iwan Woinoff, “De la Russie”, *La Tribune des Peuples*, 15 de marzo de 1849. La editorial del 6 de abril, titulada “Vendredi Saint!”, también está firmada por él. Ivan Golowine (o Golovin), otro radical ruso cercano al círculo de Herzen y Bakunin, es también un frecuente colaborador (véase su carta sin título dirigida a Thiers, 3 de abril; su colaboración sin título firmada como “I.G.”, 6 de abril; su colaboración sin título firmada como “I.G.”, 8 de abril, y su editorial “La réaction et la démocratie”, número del 9-10 de abril).

morales de tipo libertario. Por ellas se explican las rebeliones y la sobrevivencia digna a pesar de la opresión de los señores feudales. Como señalaría un siglo después la intelectual boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, estas instituciones comunitarias tienen valor civilizatorio.

De esta manera, las ideas de Sazonov apuntan hacia un socialismo agrarista basado en la recuperación de las potencialidades revolucionarias presentes en formas tradicionales de organización. Como diría Lamennais, no se trata de renegar del pasado, sino de recuperar su contenido revolucionario. Hay aludido aquí un debate colectivo que es importante resaltar. En buena medida, las ideas de Sazonov están basadas en planteamientos que por aquellos tiempos comenzaba a sistematizar su amigo Aleksandr Herzen (1812-1870), a quien ya citamos arriba. Estas ideas apuntan también hacia una posibilidad: no es necesario que el pueblo ruso pase por las mismas “etapas” de desarrollo por las que han pasado pueblos como Alemania, Inglaterra o Francia; el dilema que en Rusia ha dividido a los intelectuales entre “eslavófilos” y “occidentalistas” puede resolverse de manera inédita postulando un proyecto revolucionario que no occidentalice a Rusia sino que recupere creativamente las potencialidades presentes en la vida social del pueblo pobre.⁷⁷ Siguiendo este tema, después de su exilio Bilbao dirá que la fuerza revolucionaria de América viene de la “confluencia” de muchas historias que perviven debajo de la narrativa del progreso, y “germinan” en momentos inesperados gracias a la capacidad de rebelión de los pueblos. Se trata de recuperar la potencialidad revolucionaria de ese pasado negado, y de ayudarle a germinar.⁷⁸

En el fondo, los debates de estos olvidados socialistas que fueron amigos de Bilbao nos llevan a la crítica del teleologismo, es decir, del metarrelato del progreso civilizatorio que justifica la violenta expansión colonial del modo de vida moderno, así como necesaria desaparición de las formas de vida culturales de los pueblos sometidos por ese

⁷⁷ Sobre el pensamiento de Herzen, véase Franco Venturi, *El populismo ruso*, tomo I, Madrid, Alianza, 1981, pp. 99-148, e Isaiah Berlin, *Pensadores rusos*, México, FCE, 1979. Ideas similares habían sido planteadas también por Joachim Lelewel, el gran historiador polaco que fue maestro de Mickiewicz en Lituania y cuya influencia se deja sentir en varios artículos de *La Tribune des Peuples*.

⁷⁸ Véase Mondragón, op. cit., pp. 129-133, que hace el análisis de este tema en *El Evangelio Americano*.

proyecto. Frente al socialismo colonial de Engels y otros autores, los amigos de Bilbao muestran que no hay *un* curso necesario de la historia por el que todos los pueblos deban pasar. Los hombres y los pueblos son libres y responsables, y tienen el deber de conocer su historia profunda para crear, desde ella, respuestas inéditas a sus propios problemas. Ya no se trata de exterminar al pasado, sino de recuperar el contenido emancipatorio que late oculto en las formas tradicionales de la vida social. En esas formas está la historicidad real de esos “pueblos sin Estado”, a los que la izquierda hegeliana había condenado a la desaparición.

Las colaboraciones de “Woinoff” conforman el último vértice de la constelación intelectual que, a nuestro juicio, pudo haber ayudado en el cambio intelectual de Bilbao. En ellas, el pretendido “atraso” se vuelve reserva moral desde la cual la democracia radical europea puede pensar de manera inédita el sentido auténtico de su proyecto: la comunidad campesina adquiere la dignidad de las repúblicas romanas; y, como diría Bilbao años después, el pasado terco del pueblo organizado, que en Rusia y otras naciones eslavas se resiste a ser domesticado por el proceso de modernización, puede comenzar a “profetizar”.

⁷⁹ F. Bilbao. “Au journal La Réforme”, *La Tribune des Peuples*, 4 de mayo de 1849.

⁸⁰ “Allí puse el problema no sólo de la *Sociabilidad Chilena*, sino de la *Sociabilidad Americana* por la identidad de origen y de dogma imperantes en América” (F. Bilbao, “Carta a Santiago Arcos”, en *El Evangelio Americano*, ed. A. Witker, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, p. 48; véase el original de esta cita en *Revolución en Chile y los mensajes del proscripto*, Lima, Imprenta del Comercio, 1853, p. 26).

FRANCISCO BILBAO Y LA CRÍTICA DEL EUROCENTRISMO. TRADUCCIÓN Y COMENTARIO EXEGÉTICO DE “AU JOURNAL LA RÉFORME”⁷⁹

Con posterioridad a su exilio parisiense, después de su regreso a Chile y del fracaso de la revolución del 51, Francisco Bilbao le escribiría a su amigo Santiago Arcos que había ido dándose cuenta que los problemas que él había analizado en *Sociabilidad Chilena* eran, en realidad, problemas americanos.⁸⁰ En efecto, es a partir de su regreso de París

cuando Bilbao comienza a pensar América Latina como problema. Como hemos mostrado arriba, la experiencia de 1849 es fundamental en ese viraje que aleja al joven Bilbao del liberalismo radical para llevarlo a la construcción de un pensamiento propio. La atención de dos maestros parisinos de Bilbao, Lamennais y Mickiewicz, hacia lo que con Guillermo Bonfil Batalla podríamos llamar “América profunda”, preludia el viraje de Bilbao hacia la cuestión indígena, así como sus primeras críticas hacia la oposición entre barbarie y civilización y hacia el privilegio dado a Francia y la Europa desarrollada en cuanto “vanguardia espiritual” de la humanidad.

En ese contexto pueden leerse las notas de *La Tribune des Peuples* dedicadas a pensar los problemas latinoamericanos. ¿Quién redactó dichas notas? ¿Habría sido acaso el autor chileno? La revisión de sus contenidos depara algunas sorpresas: parece que no es él el responsable de las mismas; aunque el chileno Bilbao sea el único americano que participa en el círculo íntimo de colaboradores del periódico, no hay en las notas americanas prácticamente nada sobre Chile... Ellas hablan en su mayoría de las Antillas, con un interés especial en la Cuba en que vivió el socialista español Ramón La Sagra, uno de los intelectuales más interesantes de dicho grupo, y probablemente, una influencia importante en el viraje intelectual de Bilbao; los artículos hablan de una Cuba cuya vida intelectual es descrita elogiosamente y cuyos problemas sociales (por ejemplo, la esclavitud), son discutidos a profundidad; unas pocas notas refieren al Río de la Plata y están formadas con correspondencia anónima de Montevideo, en donde Joaquín de la Sagra, hermano mayor de Ramón, era magistrado superior. Así pues, América Latina entra a *La Tribune des Peuples* desde su margen caribeño, y probablemente lo hace gracias a ese extraño socialista español que parece haber sido un guía moral tan importante.

En ese contexto aparece la breve carta abierta de Francisco Bilbao, “Au journal *La Réforme*”, hasta ahora desconocida, que nos ocuparemos de traducir y comentar en las

páginas siguientes. Ella tampoco habla directamente de América Latina, pero ubica el marco conceptual desde el cual el pensador chileno escribirá sobre ella en los años que siguen: en ella, el pensador chileno le dice “adiós” a Francia, y habla de la necesidad de acción de un “mundo nuevo”. Como hemos señalado antes, este breve texto testimonia el desengaño de Bilbao respecto del proyecto civilizador francés, y constituye el primer ensayo de lo que después se convertiría en su crítica del eurocentrismo.

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE “AU JOURNAL LA RÉFORME”

Damos a continuación la versión facsimilar del pequeño texto de Bilbao, a la que seguirá nuestra traducción y un comentario detallado de su contenido.

Au Journal la RÉFORME.

L'armée française vient de débarquer
à Civita-Vecchia.

La Révolution de 1848 semblait être faite pour la délivrance des Peuples. Cette prévision fut fautive, et on peut dire que l'Europe, qui est la patrie de la civilisation matérielle, est encore moralement barbare. Qu'on nous dise le pays où la loi serait la justice, où la liberté serait l'être, où le droit vivant des Peuples serait le gouvernement établi, c'est-à-dire la République. Non, ce pays n'existe pas.

Regardons l'abîme, envisageons la honte : l'esclavage est la loi dominante sur la majorité de l'humanité.

La philosophie a délivré l'âme, mais elle ne s'est pas proclamée souveraine. Hommes du temps, c'est la foi qui nous manque, c'est la vie qui ment à la proclamation de nos croyances, et nous n'avons pas encore le courage de nous démasquer nous-mêmes. Si aujourd'hui nous ne sommes pas destinés à être courbés sous la nécessité purifiante du malheur ; si un cataclysme ne fond pas sur la fautive architecture de notre vie sociale, la première chose à faire pour la régénération, c'est de voir clair en nous-mêmes et de nous dire : Nous sommes des menteurs ou des lâches ; des menteurs ! car nous parlons de principes ! des lâches ! car nous n'avons pas le courage de mourir pour nos principes !

Comment! le gouvernement provisoire et l'Assemblée, la tradition glorieuse, l'inspiration du Peuple dans les moments sublimes, et l'esprit de nos lois proclament la justice dans les rapports des Peuples; la nation se fait République, c'est-à-dire personnalité vivante, responsable de ses actes et de sa parole, et l'on voit les armées, les flottes, les décrets et le drapeau de la France marcher au renversement d'une République! Et ce pays ne sent pas le frémissement de la mort à la vue du mensonge! Et la honte ne surgit pas dans la conscience pour démentir la trahison! On voit des soldats qui vont être tués, qui vont tuer pour la cause la plus injuste, et le remords du crime, le spectacle de l'assassinat ne nous réveillent pas! Non, nous ne sommes pas en République, nous ne sommes pas un Peuple responsable! Nous avons toujours la monarchie, car nous sommes toujours indifférents à l'action de la patrie. De tels signes, Français, signifient une chose: l'abdication de la France, la mort de l'initiatrice du monde. A un autre Peuple, donc, cette place sublime, car la justice ne mourra pas!

L'histoire de la révolution dira deux choses: Il y eut un beau moment d'héroïsme, qui fut effacé par un crime capital; il y eut un moment de liberté qui fut

enseveli dans des jours d'abdication; il y eut un moment de justice anéanti par le retour du mensonge.

Jour de désespoir pour le cœur d'un patriote que celui où il voit la patrie trahissant la patrie à l'étranger. Ne répondons pas; les sophismes ne peuvent rien. Il faut un silence de mort, ou le démenti des actes.

Comment croire que la France de la Révolution, qui devait promettre, qui avait promis, d'appuyer de développer le code la liberté et de la moralité dans le monde; comment croire que cette France, après Février, au lieu d'obéir au devoir et à son inspiration, se soit chargée d'introniser le scepticisme, de rétablir les injustices et les tyrannies séculaires? Elle promet de défendre l'indépendance des Peuples, et elle regarde impassible le massacre des populations de l'autre côté de ses frontières; elle provoque la république chez les nations opprimées, et, après leur affranchissement, elle se lève pour les écraser! Elle est la fille aînée de la philosophie et de la vérité, et elle va sceller d'elle-même le mensonge des mensonges, la monarchie dans les consciences, la papauté!

Est-ce l'Autriche? est-ce le tzar qui s'avance vers la cité éternelle? Non, c'est l'armée de la République française qui vient de débarquer à Civita-Vecchia.

Et à présent, nous le demandons, où est l'Assemblée nationale, où est la Montagne, où sont les représentants du Peuple? Voit-on la presse se dresser unanime pour faire éclater l'indignation de la conscience; voit-on le pays pousser un cri de réprobation et rétablir la vérité? Non; nous entendons le silence de l'indifférence.

Alors, adieu France, il faut un nouveau monde; tu tombes dans le cimetière des empires. Nous n'avons plus qu'une seule parole à t'adresser: as-tu bien vu l'avenir, ô France? Sais-tu ce qu'on écrira sur ton tombeau?.....

FRANCISCO BILBAO.

En el texto firmado por Bilbao hay alusiones que permiten pensar en el germen de un proyecto latinoamericanista. El primer párrafo de “Au journal *La Réforme*” es también la primera crítica embrionaria de Bilbao a la dicotomía civilización-barbarie desde la cual las élites de América Latina y otras naciones sin Estado habían estructurado su discurso sobre Europa. Iremos ofreciendo nuestra traducción del texto poco a poco, seguida por nuestro comentario:

Al diario *La Réforme*

La armada francesa acaba de desembarcar sobre Civita-Vecchia.

La Revolución de 1848 parecía haber sido hecha para liberar a los pueblos. Esa previsión se reveló falsa, y puede decirse que Europa, que es la patria de la civilización material, es también moralmente bárbara. Que nos digan dónde está el país donde la ley sería la justicia, donde la libertad sería el ser, donde el derecho viviente de los pueblos sería gobierno establecido, es decir, República. No, ese país ya no existe. Contemplemos el abismo, consideremos la vergüenza: la esclavitud es la ley dominante sobre la mayoría de la humanidad.

El texto de Bilbao marca un cambio en la historia del periódico citado. La discusión llevada a cabo durante meses en *La Tribune des Peuples* acerca de Napoleón, la misión civilizadora de Francia y la primacía de la revolución francesa en la marcha de la historia se cierra con estas palabras lapidarias en donde la crítica a la invasión francesa en territorio italiano obliga a repensar el arsenal filosófico y retórico desde el cual las grandes potencias del siglo XIX justificaron su “misión civilizatoria” en los países atrasados. La revolución de 1848 parecía destinada a desatar un proceso mundial, pero dicha previsión se reveló falsa, y el lugar destinado a Francia como vanguardia espiritual de la humanidad ha sido desmentido por los hechos. El país que Bilbao y sus amigos habían aprendido a admirar en realidad no existe. ¿Cómo decidir, entonces, cuál es el camino correcto en el momento de emprender la revolución mundial? En el párrafo citado, el transcurrir de la historia, que parecía caracterizarse en términos ascendentes, lineales y homogéneos, termina aquí en un “abismo”. De esta manera, la crítica de Francia en cuanto sujeto histórico que lidera la marcha de la historia se corresponde con la crítica del teleologismo.

Finalmente, la experiencia de las invasiones revela que “Europa, que es la patria de la civilización material, es también moralmente bárbara”. En efecto, en el párrafo, civilización y barbarie dejan de ser conceptos excluyentes, oposiciones binarias (tal y como lo habían sido en el *Facundo* de Sarmiento y en *Sociabilidad chilena*), y comienzan a jugar dialécticamente: la civilización material de Europa se revela como barbarie moral; el movimiento progresivo de la civilización, que atrapaba fatalmente a las formas societarias viejas y las hacía desaparecer, aparece súbitamente como “abismo”: la cara auténtica del progreso es “la esclavitud”, que “es la ley dominante sobre la mayoría de la humanidad”.

Unos años antes, Victor Cousin había resumido la filosofía de la historia hegeliana en una alabanza de la guerra en cuanto actividad filosófica por excelencia.⁸² Ese canto de gloria hacia los vencedores, que van por el mundo extendiendo la labor de la civilización, aparece aquí puesta de cabeza. Años adelante, al recordar los amargos sucesos de 1848 y 1849, Bilbao recordará a “esos doctrinarios, eclécticos o charlatanes del progreso”, que en nombre de la razón histórica justifican el avance de la opresión.⁸³

La filosofía ha liberado el alma, pero no fue proclamada soberana. Hombres de nuestro tiempo, es la fe lo que nos falta, es la vida la que miente en la proclamación de nuestras creencias, y no tenemos la valentía de desenmascarnos a nosotros mismos. Si hoy no estamos destinados a andar encorvados por la necesidad purificante de la desgracia; si un cataclismo no derrite la falsa arquitectura de nuestra vida social, la primer cosa que se debe hacer para la regeneración es ver claramente dentro de nosotros mismos y decirnos: ¡somos mentirosos y cobardes! ¡Mentirosos! ¡Porque hablamos de principios! ¡Cobardes! ¡Porque no tenemos el valor de morir por nuestros principios!
¡Cómo! ¡El gobierno provisional y la Asamblea, la tradición gloriosa, la inspiración del pueblo en los momentos sublimes y el espíritu de nuestras leyes proclaman todos la justicia en las relaciones entre los pueblos!, ¡la nación se hace República, es decir, personalidad viviente, responsable de sus actos y de su

⁸² Cf. Victor Cousin, *Introduction to the History of Philosophy*, tr. H. G. Linberg, Boston, Hilliard, Gray, Little and Wilkins, 1832, séptima lección, pp. 203-226 (he trabajado con esta traducción inglesa porque me fue imposible revisar el original francés). Ahí Cousin trata de dividir el proceso de la historia de la humanidad en tres épocas que se corresponden con el “infinito”, el “finito” y la “relación” entre ambas; también explica que el movimiento progresivo de esta historia se corresponde con el movimiento de la razón divina; basándose en esta propuesta, al final de la octava lección, el francés se permite una digresión sobre las relaciones entre guerra y filosofía, que finaliza con una apología de los vencedores de las grandes guerras y los grandes debates filosóficos: en ambos, el ganador representa las fuerzas del futuro que se enfrentan a las del pasado, y la destrucción del pasado se presenta como condición para alcanzar el progreso que-rido por la divinidad.

⁸³ *La América en Peligro*, Buenos Aires, Bernheim y Boneo, 1862, p. 26.

palabra, y lo más superficial de Francia marcha para derrocar a una República!⁸⁴ ¡Y ese país no siente el estremecimiento de la muerte al contemplar el embuste! ¡Y la vergüenza no surge en la conciencia para desmentir la traición! Vemos soldados que morirán, que matarán por la causa más injusta, y los remordimientos del crimen, el espectáculo del asesinato no nos despierta! ¡No, no somos un pueblo responsable! Estamos todavía en monarquía, porque somos indiferentes todos los días a la acción de la patria. De tales signos, franceses, se notifica una cosa: la abdicación de Francia, la muerte de la iniciativa del mundo. ¡A otro pueblo, entonces, ese puesto sublime, pues la justicia no morirá!

La confianza en el progreso desaparece, la visión teleológica de la historia es refutada, y los términos “barbarie” y “civilización” comienzan a jugarse de manera más compleja, y sin embargo, la “filosofía” que inspiró los cambios revolucionarios de Europa sigue manteniendo un valor para Bilbao. Ella fue capaz de liberar las almas, pero no pudo ser declarada soberana en el campo de la vida social. Así pues, la crítica de Francia muestra sus límites: hay algo en su tradición emancipatoria que sigue manteniendo un cierto valor. La obra de Bilbao en los siguientes años seguirá elaborando qué es lo valioso de dicha tradición: qué debe conservarse, y qué debe ser abandonado.

Detengámonos brevemente en un aspecto literario del texto. Se trata del uso filológico de la prosopopeya. En la última frase de este párrafo, la “justicia” se ha convertido en un ente animado, con voluntad propia, que es capaz de acometer acciones (luchar contra la muerte, mudarse del pueblo en que se había asentado). Y esa última imagen tiene un carácter religioso: la justicia se mueve del pueblo en que se había asentado y busca un pueblo nuevo para posarse, de manera parecida a lo que ocurre con el Espíritu de Dios, que abandona el Sagrario cuando éste ha sido profanado por causas morales graves.⁸⁵ En la alegoría de esta última frase, Francia es un sagrario profanado que ha abdicado de su responsabilidad. Por ello, ese concepto-personaje llamado Justicia decide mudarse, y en su mudanza preserva la vida propia, que es también la vida del pueblo

⁸⁴ Hemos preferido usar aquí una traducción parafrástica. El texto en francés dice, literalmente, “peau de la France”, es decir, la piel de Francia, su pelaje o su pellejo. La imagen parece remitir a lo más superficial de Francia, a los remanentes inútiles del pueblo, y en ese sentido pudiera ser un adelanto de esos pueblos falsamente democráticos, “que se creen elegidos” pero han sido “idiotizados por el voto”, a los que Bilbao critica en *La América en peligro*. Agradezco a mi amigo, el novelista y traductor Alfredo Leal, por haberme aclarado el sentido de esta imagen.

⁸⁵ Al mismo tiempo, la imagen evoca el Sagrario vacío presente en las iglesias católicas cada Viernes Santo, cuando se reactualiza la muerte de Cristo en la cruz.

en que ella habita. Por ello, esta frase anticipa el gran texto radical que Bilbao publicará el año siguiente, cuando haya regresado de París y esté comprometido, ahora sí, en el movimiento popular de Chile: *Boletines del espíritu*. En ese texto, que le costó a Bilbao la excomunión, se dibuja una filosofía de la historia plural y heterogénea, basada en la capacidad casi infinita de cada hombre y cada pueblo de encontrar soluciones inéditas a sus problemáticas. Y es que el Espíritu de la dignidad, que es personificación de esa capacidad casi infinita, “sopla donde quiere”, a pesar de lo que digan los doctrinarios del progreso, que habrían condenado a la desaparición a los pueblos “bárbaros” de la América profunda y la Europa del Este: como lo muestran las prácticas de resistencia de esos pueblos, el Espíritu habita en cada hombre y cada pueblo, y los hace capaces de luchar por su dignidad y triunfar una y otra vez en momentos que parecerían imposibles.

Al mismo tiempo, del texto citado emana una profunda amargura. La intención de injuriar es clara cuando se dice que, en realidad, Francia no es todavía una República: “¡No, no somos un pueblo responsable! Estamos todavía en monarquía, porque somos indiferentes todos los días a la acción de la patria”. Parece que la revolución francesa es un buen ingrediente para discursos oficiales, pero poco más; que lo más valioso de Francia no está en Francia. Es necesaria la aparición de “otro pueblo”, que recoja la herencia desdeñada del proyecto revolucionario mundial y se haga digno, por sus luchas, de volverse nuevo recipiente del Espíritu.

De esta manera, el tema del Espíritu, que es también el de la herencia de la tradición revolucionaria, se vuelve finalmente el tema de aquello que constituiría una auténtica República: y ello no puede encontrarse en la organización formal de los gobiernos, en el sufragio universal y los derechos individuales. Francia y los otros pueblos presuntamente desarrollados, que llevan el “progreso” al mundo con sus guerras y sus invasiones, han logrado tener repúblicas formales con sufragio universal y derechos

civiles. Y, sin embargo, no son Repúblicas: el Espíritu no habita en ellas porque en ellas no hay ciudadanos activos cuya moralidad sea capaz de detener la acción despótica de sus propios gobiernos. Toda la discusión sobre las formas sociales de los pueblos presente en *La Tribune des Peuples* resuena detrás del planteamiento de Bilbao: las repúblicas auténticas existen sólo donde hay fuerzas sociales activas y responsables, formas organizativas que permiten transmitir la dignidad e imaginar el futuro. Ellas conforman el pasado histórico efectivo, la historicidad reivindicada por los pueblos en resistencia a pesar de toda la charla chauvinista de eclécticos y hegelianos, que condenaban a esos pueblos a su necesaria desaparición. Es, por ello, necesario pensar el tema de las formas de organización y las formas de lucha: fortalecerlas significa fortalecer lo social de la sociedad, que es la capacidad de ella para ser recipiente del Espíritu y construir una historia propia: de ser sujeto de la propia historia, incluso si no se tiene Estado.

¿Cuál será ese “otro pueblo” capaz de recibir al Espíritu que ha volado del Sagrado vacío en que ya se convirtió Francia? El texto no lo dice, pero logra crear el sentimiento de expectativa.

La historia de la revolución dirá dos cosas: hubo un bello momento de heroísmo, que fue borrado por un crimen capital; hubo un momento de libertad que fue sepultado en los días de la abdicación; hubo un momento de justicia destruido por el retorno del embuste.

Días de desesperación para el corazón de un patriota que ve a su patria traicionando a la patria en el extranjero. No respondamos; los sofismas no pueden más. Hace falta un silencio de muerte, o el desmentimiento a través de los actos.

¿Cómo creer que la Francia de la Revolución, que debía prometer, que había prometido apoyar el desarrollo del código de la libertad y la moralidad en el mundo; cómo creer que esa Francia, después de Febrero, en lugar de obedecer al deber y a su inspiración, se ha encargado de entronizar el escepticismo, de restablecer las injusticias y las tiranías seculares? ¡Ella prometió defender la independencia de los pueblos, y mira impasible la masacre de las poblaciones del otro lado de sus fronteras; ella provoca la república en las naciones oprimidas, y, después de su liberación, se levanta para aplastarlas! ¡Ella es la hija

amada de la filosofía y la verdad, y va a consolidar por sí misma el embuste de los embustes, la monarquía sobre las conciencias: el Papado!

¿Se trata de Austria? ¿Es el zar quien avanza sobre la ciudad eterna? No, es la armada de la República francesa que acaba de desembarcar en Civita-Vecchia.

Y en el presente, reclamamos, ¿dónde está la Asamblea nacional, dónde está la Montaña, donde están los representantes del pueblo? ¿Vemos a la prensa levantarse unánimemente para hacer estallar la indignación de la conciencia?, ¿vemos al país dar un grito de reprobación y restablecer la verdad? No; nosotros entendemos que es el silencio de la indiferencia.

A pesar de esperar el advenimiento de “otro pueblo”, en esta época Bilbao todavía escribe como un francés: utiliza la primera persona del plural para hablar de las cosas de Francia que deberían causar vergüenza. Escribe como un francés que se reconoce a sí mismo avergonzado al lado de otros franceses. Estos son “días de desesperación para el corazón de un patriota que ve a su patria traicionar a la patria en el extranjero”. El que escribe consideraba a Francia su patria, pero también encontró su patria en la nación italiana invadida por Francia. Su patria no era, en realidad, Francia ni Italia, sino la idea de la República.

Las tristes palabras con que Bilbao enjuicia la historia revolucionaria de Francia no niegan la existencia en ella de una tradición revolucionaria, pero la sitúan en un espacio distinto del que hasta entonces le habían concedido otros escritores radicales: en lugar de ser la encarnación de un principio nuevo, la punta de lanza de un proyecto de renovación mundial (tal y como proponía su maestro Michelet), la historia revolucionaria de Francia dura sólo “un momento”. Es un destello que se enciende repentinamente para después ser apagado por fuerzas que parecen excederlo. Se trata de una bella imagen. En *La ley de la historia*, Bilbao trabajará sobre esta idea que concibe al tiempo histórico como una “centella”, una sucesión de luces que cortan el futuro, que proyectan luces inesperadas para después apagarse trágicamente.⁸⁶ En esta imagen se

⁸⁶ Véase Mondragón, *Filosofía y narración*, tomo I, pp. 59-60, en donde se postula un posible origen de esta imagen en la obra filosófica de Agustín de Hipona, y se confronta la concepción del tiempo histórico en Bilbao con la de Walter Benjamin, con quien guarda interesantes similitudes, pero también diferencias.

debate el problema del teleologismo. No hay progreso histórico necesario: sólo hay una historia contingente, hecha por seres humanos que no tienen certezas y son, por ello, absolutamente responsables. Si es cierto que Francia es una farsa, también es cierto, dolorosamente cierto, que los pueblos son los únicos que se pueden redimir a sí mismos.

Y es que, en realidad, este texto es una despedida: Bilbao se despide de las esperanzas revolucionarias que él y su tradición intelectual –la nuestra– habían puesto en “Francia” como vanguardia de la civilización. Es necesario hacerse responsable del futuro. El último párrafo repite que es necesaria la llegada de un pueblo nuevo.

Así que adiós, Francia, es necesario un mundo nuevo; agonizas en el cementerio de los imperios. No tenemos más que una palabra para dirigirte: ¿has visto bien el porvenir, Francia? ¿Sabes qué es lo que se escribirá sobre tu tumba?

Francisco Bilbao.

Es 1849, y ese pueblo aún no tiene nombre. Pero ese nombre comenzará a conformarse a partir del año siguiente: será el pueblo organizado del movimiento artesanal chileno; será la nación peruana en pie de lucha, para la que Bilbao redacta sus revolucionarias propuestas de democracia directa; será el Chile recordado con nostalgia, cuya juventud podría impulsar la soñada federación de América independiente; y será, finalmente, un pueblo compuesto de varios pueblos, que puede convivir con sus elementos sin necesidad de intentar someterlos, de manera parecida a como los radicales de *La Tribune des Peuples* le habían pedido a Hungría que conviviera con las muchas naciones que integraban su nación. Esa federación de pueblos en lucha tendrá muchos nombres: “América Latina” es el más famoso de ellos; según Bilbao, ella podría convertirse en la primera auténtica República en la tierra. Todavía hoy está esperando su aparición.