uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTOCTORALES

u Ottawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTY OF GRADUATE AND POSDOCTORAL STUDIES

Patricia Ojeda Zúñiga
AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (espagnol)
GRADE / DEGREE

Département des langues et littératures modernes
FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Voz de fe, voz de razón : Lectura crítica del *Evangelio Americano*

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Gastón Lillo
DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Juana Muñoz-Liceras

Rodney Williamson

Gary W. Slater
LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES /
DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE AND POSTDOCORAL STUDIES

Voz de fe, voz de razón:

Lectura crítica del *Evangelio Americano*

Patricia Ojeda Zúñiga

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise en espagnol

Directeur : Gastón Lillo

Département des langues et littératures modernes
Faculté des Arts
Université d'Ottawa

Library and Archives Canada

Published Heritage Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et Archives Canada

Direction du Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence
ISBN: 0-494-14935-3
Our file Notre référence
ISBN: 0-494-14935-3

NOTICE:
The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:
L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

Canada

© Patricia Ojeda Zúñiga, Ottawa, Canada, 2006

Résumé

Dans cette étude, on aborde l'essai en tant qu'espace dialogique où convergent des *contradictions* et des *tensions discursives* antagoniques envers l'ordre établi. Dans cette perspective, nous présentons une analyse critique-discursive de l'essai intitulé *El Evangelio Americano,* dernier ouvrage de l'essayiste et penseur politique chilien Francisco Bilbao Barquín (1823-1865).

En prenant comme point de départ la théorie du *dialogisme* de Mikhail Bakhtine et le lien qu'on y établit entre *signe linguistique* et *idéologie,* nous proposons ici une approche de l'œuvre de Bilbao dans laquelle on met en évidence les *processus d'idéologisation* qui marquent les relations de *réaction,* d'*incorporation* et de *transformation* de textes et de discours. Notre thèse comprend trois chapitres. Nous explorons d'abord, au premier chapitre, les notions théoriques qui permettent d'établir le lien entre essai, discours et idéologie. Ensuite, au deuxième chapitre, nous examinons le contexte historique et social qui sous-tend la production de l'œuvre. Enfin, au troisième chapitre, nous présentons une analyse des processus discursifs de reproduction du système des idées sociales, politiques et religieuses que partagent l'énonciateur textuel et le(s) interlocuteur(s).

En bref, la lecture critique d'*El Evangelio Americano* vise à démontrer la relation multiforme que l'énonciateur entretient avec divers discours de son époque : dans certains cas, il adhère à ces discours; dans d'autres, il en diffère totalement ou partiellement. Nous soulignons aussi la pertinence des outils théoriques utilisés en analysant brièvement les possibilités et les avantages qu'ils offrent.

Nota explicativa

Los párrafos citados de la obra analizada en el presente estudio aparecerán escritos en letra cursiva. Cuando el texto aparecía en cursivas en el original, se agregaron negrillas. Además de lo anterior, aparece subrayado todo elemento en el que se apoya el análisis.

Agradecimientos

Deseo agradecer sinceramente a Gastón Lillo, mi director de tesis, y a los profesores del *Département des langues et littératures modernes* de la Université d'Ottawa por las interesantes lecturas que han enriquecido estos cuatro años de estudio. Agradezco también a mi marido, André Lamalice, por su comprensión y su apoyo que, en más de algún momento de duda, supieron alentarme.

ÍNDICE

RÉSUMÉ ..... **I**

NOTA EXPLICATIVA ..... **II**

AGRADECIMIENTOS ..... **III**

INTRODUCCIÓN **1**

CAPÍTULO I – ENSAYO, DISCURSO E IDEOLOGÍA **11**

TEORÍA DEL ENSAYO 11

Ensayo e intertextualidad *14*

Ensayo e ideología *16*

ANÁLISIS DISCURSIVO Y CRÍTICA IDEOLÓGICA 17

El concepto de ideología *20*

CAPÍTULO II - FRANCISCO BILBAO: SU TIEMPO Y SU OBRA **27**

EL ENSAYO DECIMONÓNICO EN CHILE Y AMÉRICA LATINA 27

LA ASOCIACIÓN POPULAR 36

La Sociedad de la Igualdad *38*

EL LEGADO LITERARIO DE FRANCISCO BILBAO 42

CAPÍTULO III – LECTURA CRÍTICA DEL EVANGELIO AMERICANO **46**

LA CONSTITUCIÓN DEL GRUPO 48

El discurso de la Identidad *48*

Autorreconocimiento y proyecto identitario *59*

El discurso de la Alteridad *64*

REPRESENTACIONES SOCIALES: LEGITIMACIÓN DEL FUNDAMENTO COMÚN 73

CONCLUSIÓN **91**

BIBLIOGRAFÍA **96**

Introducción

Sí. Nuestro destino es feliz, pero bajo la condición del heroísmo. ¡Gracias al Ser Supremo! Sea la última palabra de mi libro, escrito en el dolor y con la conciencia del peligro, una palabra de alegría y de victoria.

(F. Bilbao Barquín, *El Evangelio Americano*)

Los soñadores viven siempre (como Bilbao).

(J. Coulon Larrañaga, Ottawa, Canadá, 2004)

En 1998 fueron repatriados a Chile los restos mortales de Francisco de Sales Bilbao Barquín, militante político, intelectual y ensayista de mediados del siglo XIX. Gran polemista, discípulo de Quinet[1] y Lamennais[2], proscrito de la historia, Francisco Bilbao, a 134 años de su muerte, recobra notoriedad gracias a lo que se ha calificado como un *acto tardío de justicia*. Con motivo de la repatriación de sus

---

[1] **Edgar Quinet** (1803-1875), escritor e historiador francés, cuyo activismo político se orientó principalmente a criticar los efectos perversos del desarrollo. Colaboró estrechamente con otros intelectuales de su época, tales como J. Michelet y F. Lamennais (Encyclopédie Universalis, vol 24, pp. 255-266).

[2] **Huges Félicité Robert de Lamennais** (1782-1854), filósofo francés de tendencia ultramontana, se considera el precursor del catolicismo liberal, del catolicismo social y de la democracia cristiana. Francisco Bilbao lo consideraba su maestro y mentor. En 1843, un año antes de publicar *Sociabilidad Chilena*, Bilbao tradujo obras de Lamennais que fueron difundidas en círculos literarios relacionados con la generación romántica chilena del 1842 (Encyclopédie Universalis, 2002, vol. pp. 271-272; Subercaseaux, B. Cultura y sociedad libral en el siglo XIX: Lastarria, ideología y literatura, 1981, p. 123).

restos, se le dedican actos solemnes, se escriben nuevas biografías, se reivindica su figura como el "primer exiliado de Chile"[3].

Como a muchos chilenos, el nombre de Bilbao sólo nos evocaba hasta no hace mucho una avenida situada en un barrio acomodado en la zona oriente de Santiago. He ahí una buena razón que justifica en parte nuestro interés en conocer algo más sobre su obra y su figura. En el presente estudio deseamos ofrecer una lectura crítica del que se considera uno de sus ensayos más importantes: *El Evangelio Americano*. Obra publicada originalmente en 1864, se reedita en Chile en 1898 y en Barcelona en 1920. La versión que aquí analizaremos corresponde a una selección corregida y actualizada de la edición de 1898 publicada por la Biblioteca Ayacucho (Caracas, 1988).

1998, año en que se reivindica la figura del Autor, coincide también con la celebración del *I Congreso de ensayistas chilenos*. Dada la naturaleza de la obra que analizaremos, no deja de interesarnos el debate que generó este encuentro en el cual se reunieron destacados intelectuales para analizar el lugar que ocupa el

[3] Comentario basado en el discurso de J. M. Insulza, Canciller chileno en 1998, pronunciado con motivo de la repatriación de los restos mortales de Francisco Bilbao.

ensayo en la historia del país y su función en la proyección de ideas en la sociedad chilena.

En la literatura latinoamericana, el género ensayístico ha sido por excelencia el instrumento empleado para tratar cuestiones de índole crítica, para explorar problemáticas identitarias y para esbozar los grandes proyectos nacionales. En Chile, el periodo de excepción que constituyó la dictadura militar (1973-1989) provoca una censura del pensamiento crítico en el seno de la sociedad que torna urgente retomar el género ensayístico gracias a las posibilidades de interpretación y análisis que brinda.

En una época marcada por la *autocomplacencia amnésica* (M. Hopenhayn, 1998, p. 27), el ensayo de ayer y de hoy se perfila en el país como un dispositivo clave para tomar el pulso de la sociedad, para efectuar una lectura crítica de la misma y para reflexionar sobre los momentos cruciales de la historia.

El *I Congreso de ensayistas chilenos* constituye un primer esfuerzo en este sentido. Esta iniciativa en pro de una revitalización del ensayo en el Chile contemporáneo nos abre perspectivas y ensancha nuestros horizontes para abordar la obra de Francisco Bilbao desde un nuevo ángulo.

En efecto, el ensayo se percibe en la actualidad como "un relato pragmático que se sirve de la imaginación" (R. Hozven, 1998, p. 29) y como un género cuya vigencia "tiene mucho que ver con el colapso de las visiones totalizantes del mundo" (E. Sabrosky, 1998, p. 8), pues nos sitúa y orienta para encontrar respuestas a las problemáticas que supone una época en que el conocimiento se encuentra fragmentado y difuso en muchas áreas del saber.

Se recurre al ensayo por necesidad. Necesidad de proporcionar una respuesta a los problemas, necesidad de pensar, imaginar y proyectar la sociedad, pero también necesidad de *impugnar* la realidad mediante "un esfuerzo de habla, de discurso, más que de verdad" (T. Moulian, 1998, p. 4).

Observamos, asimismo, que entre los ensayistas chilenos existe una inquietud metodológica para tomar distancia del *enfoque canónico* en el estudio del ensayo y comenzar a examinar la cuestión en un marco de *producción de textos críticos* (R. Olea, 1998, p. 8). Sin lugar a dudas, la revalorización del género amerita precisamente echar nueva luz sobre los mecanismos que hacen de él un espacio discursivo de reflexión crítica en donde el creador propone *"un arreglo de cuentas con uno mismo sobre sus modos de decir"* (T. Moulian, 1998, p. 4).

Estas reflexiones orientarán asimismo nuestro trabajo, ya que ellas nos permiten recuperar el ensayo como un espacio discursivo de resistencia política, social y cultural. Coinciden también con algunos replanteamientos en el estudio del discurso que proponen un enfoque crítico y que otorgan especial importancia a la dimensión ideológica (por ejemplo, la lingüística crítica, el análisis crítico del discurso o la sociocrítica). Nuestro interés en el aspecto discursivo radica en la influencia que Mijail Bajtín (1895-1975), padre de la *teoría del dialogismo*[4] y precursor de los estudios literarios contemporáneos, tiene en enfoques de la lingüística actual, tales como el análisis crítico del discurso (ACD) y por los trabajos efectuados por especialistas de esta corriente en el ámbito de problemáticas sociales y políticas.

Aceptando como tesis que el discurso constituye una ***actividad semiótica*** intrínsecamente humana, determinada por patrones sociales, culturales e históricos (Blommaert, 2005) –pues, según la perspectiva bajtiniana, la palabra siempre

[4] Holquist y Emerson definen el concepto de ***dialogismo*** de la siguiente manera: *Dialogism is the characteristic epistemological mode of a world dominated by heteroglossia. Everything means, is understood, as part of a greater whole –there is a constant interaction between meanings, all of which have the potential of conditioning others. Which will affect the other, how it will do so and in what degree is what is actually settled at the moment of utterance* (Michael Holquist & Caryl Emerson, Introducción de The Dialogic Imagination, 1981, p. 426).

entraña una carga de sentido ideológico[5]- nos proponemos realizar una síntesis del *Evangelio americano* en tanto que obra *dialógica* enmarcada en una relación de poder.

En los escritos de Bilbao están muy presentes corrientes de pensamiento social, en especial el liberalismo católico[6] y el socialismo utópico[7]. La influencia de dichas ideas le valió dos veces la excomunión: en 1844 con motivo de la publicación de *Sociabilidad chilena* y en 1850, año en que aparece *Los Boletines del Espíritu*. Si se toma en consideración las raras ediciones de la obra del autor posteriores a su muerte, se podría afirmar con bastante certeza que la figura histórica de Bilbao ha sido sistemáticamente suprimida de la memoria colectiva de los chilenos.

---

[5] Aludimos al supuesto que avanza Mijail Bajtín cuando sostiene que « *le mot est toujours chargé d'un contenu ou d'un sens idéologique ou événementiel* » en Le marxisme et la philosophie du langage ([1929] 1977, p. 102).

[6] Corriente religiosa católica desarrollada entre mediados del siglo XIX y principios del siglo XX. Se caracteriza por ser una tendencia que exalta la libertad como valor primordial, adhiere a la concepción moderna de tolerancia, propone la sumisión de la Iglesia al derecho laico y tiende a la conciliación doctrinaria. Félicité de Lamennais, maestro de Bilbao y uno de los ideólogos más preponderantes del catolicismo liberal, o neocatolicismo, abandona la iglesia católica tras la decepción que le ocasionó la condena de la doctrina formulada por el Papa Greogorio XVI en las encíclicas *Mirari Vos* y *Singulari Nos*. (Encyclopédie Universalis, 2002, p. vol. 136, pp. 271-272; vol. 15, pp. 95-110).

[7] El socialismo utópico considera al hombre como producto de sus condiciones familiares y sociales, pero también de su entorno. A diferencia del socialismo científico basado en el materialismo histórico, el socialismo utópico no adhiere a la lucha de clases y basa su crítica en las consecuencias nefastas del desarrollo. Las reivindicaciones sociales del socialismo utópico giraban en torno a medidas concretas tales como la reducción de la jornada laboral, mejoras de las condiciones de vida, acceso a un sistema educativo eficaz, entre otras. El socialismo utópico se caracterizó por un espíritu filantrópico que promovía una visión optimista del hombre y la confianza en la razón como motor de los avances sociales. Federico Engels criticó la abstracción que esta doctrina hizo de la realidad, de la existencia del proletariado y de la importancia de la lucha de clases. (Encyclopédie Universalis, vol. 21, pp. 142-182).

Llama la atención, no obstante las críticas acérrimas en contra del catolicismo de su época, un empleo prolífico, desde el título de la obra, de alusiones bíblicas[8] y de un discurso de gran fervor religioso que impregnan los textos de Bilbao de un cierto aire de misticismo que, incluso, le ha valido al Autor el ser catalogado como un *apóstol de reacción*, como el *santo laico del calendario republicano de América* (A. Donoso, 1920, p. 7). Consideramos, pues, pertinente examinar esta contradicción en tanto que "acción"[9] comunicativa y esclarecer, desde una perspectiva discursiva, las funciones que desempeñan a fin de entender mejor el legado de Bilbao.

Tomaremos en cuenta, por una parte, que toda aproximación al texto ensayístico en tanto que obra de naturaleza crítica, exige considerar dos causas determinantes en la adjudicación de sentido al signo lingüístico:

a. la organización social en la que se sitúa el sujeto de la enunciación; y
b. las circunstancias que determinan la situación enunciativa; ya que como lo formulara el propio Bajtín: « *les formes du signe sont conditionnées autant*

[8] Nos referimos específicamente al empleo de ciertas unidades léxicas o locuciones tales como *evangelio, mensaje, caída, el hijo del hombre, hijo de Dios, ser crucificado*, entre muchas otras.

[9] En el campo de la lingüística discursiva, el *Dictionnaire d'analyse du discours* propone cuatro definiciones para el concepto de acción, de las cuales recuperamos las siguientes: [...] (3) *résultant de l'acte de langage lui-même, moment de coïncidence entre ce qui se passe dans l'action et ce qui se dit dans le langage faisant que le langage devient action (acte* ***performatif****);* (4) *comportement langagier qui construit un univers d'influence entre les partenaires de cet acte [performatif] tendant à modifier leurs états intellectifs et émotionnels.*

par l'organisation sociale desdits individus que par les conditions dans lesquelles l'interaction a lieu » (Bajtín, [1929] 1977, p. 41).

Por otra parte, admitimos la importancia de entender el ensayo como una obra literaria *dialógica*; es decir, una obra ~~el~~ en la cual se entretejen diversos discursos y en donde la palabra « *se présente comme une arène en réduction où s'entrecroisent et luttent les accents sociaux à orientation contradictoire. Le mot s'avère, dans la bouche de l'individu, le produit de l'interaction vivante des forces sociales* » (*op. cit.*, p.67).

Admitiendo como principio que el discurso ensayístico constituye una producción textual de naturaleza crítica, nuestra hipótesis de trabajo es que la retórica de fervor religioso y las alusiones bíblicas, tal como la emplea Bilbao, más que como una demostración de misticismo, funciona como un referente que opera dialógicamente para legitimar una propuesta identitaria basada en la promoción de una ideología racional.

Con el objeto de dilucidar algunas pistas de análisis, en el primer capítulo revisaremos la noción de ensayo poniendo énfasis en los postulados de autores hispanos tales como T. Fernández (1990), J. L. Gómez Martínez (1992), O. Díaz (2001), A. Casas (2002) e intentamos una primera aproximación al sustrato

ideológico del *Evangelio Americano* desde la perspectiva del análisis crítico del discurso, prestando especial atención a las propuestas más recientes de autores como N. Fairclough, T. van Dijk y T. Eagleton.

En el segundo capítulo ofrecemos una breve reseña del contexto histórico y social en el que se produjo la obra. Subrayaremos la acción política de Francisco Bilbao y a su legado al ensayo hispanoamericano.

Lo anterior será seguido, en el tercer capítulo, de un análisis de aspectos ideológicos del *Evangelio Americano*. Tomando la propuesta de T. A. van Dijk que considera que las ideologías corresponden a *creencias compartidas socialmente* que se relacionan, por lo general, con rasgos característicos de un ***Grupo***, tales como "la identidad, posición en la sociedad, intereses y objetivos, relaciones con otros grupos, reproducción y medio natural" (T. A. van Dijk, 2003, p. 20), examinaremos los procesos discursivos mediante los cuales se plantean y definen mecanismos de identificación y categorización entre el enunciador de la obra y sus interlocutores. Para ello, proponemos una lectura en dos planos: ***i) La constitución del grupo,*** en la cual estudiaremos el esquema de información que comparten enunciador y auditorio para construir una *identidad colectiva* (J. Larraín, 2001, p. 23) y ***ii) Las representaciones sociales y su legitimación,*** destinada a analizar la forma en que se

construye un cuerpo de conocimiento (*fundamento común*) entre enunciador e interlocutor para *legitimizar* la posición del ***Grupo*** en la sociedad, sus intereses y objetivos y sus relaciones con otros grupos.

Con el aparato teórico antes expuesto intentaremos, en conclusión, llegar a una síntesis de lo que Bilbao quiere comunicar a sus interlocutores cuando emplea, para construir su proyecto identitario, expresiones tales como *evangelio, mensaje, caída, el hijo del hombre, hijo de Dios, ser crucificado,* entre tantas otras, a fin de responder a nuestra interrogante central sobre el *carácter dialógico* del discurso del autor.

Capítulo I – Ensayo, discurso e ideología

Teoría del ensayo

De los patrones canónicos de la teoría aprendemos que el ensayo constituye un *género híbrido* que escapa a todo intento de clasificación formal, que carece de fronteras delimitadas en cuanto a su extensión y que existen diversas formas de expresión afines que le están emparentadas. Por lo general, se sitúa el nacimiento del género durante la modernidad temprana con la publicación de los escritos de M. de Montaigne en Francia y de F. Bacon en Inglaterra (s. XVI), si bien existe un sinnúmero de antecedentes en la literatura occidental desde la antigüedad clásica. Lo cierto es que cabe considerar el ensayo ante todo como un producto cultural de la modernidad que constituye un espacio discursivo orientado al análisis de fenómenos sociales (Gómez-Martínez, 1992; S. Marras et al., 1998).

Hacemos nuestras las opiniones de los autores reunidos en el *I Congreso de ensayistas chilenos* que abogan por una aproximación crítico-discursiva al género. Por dicha razón, no nos adentraremos en todos aquellos debates de corte formalista, cuyo objetivo es el establecimiento de *tipologías* que clasifican al género según su forma o contenido en: ensayo poético-descriptivo, crítico-erudito,

histórico, crítico-literario, filosófico, político, sociológico, etc. (Gómez-Martínez, 1992) o en los debates que tratan de explicar ciertas características del ensayo tales como su carácter *dialogal*, la dicotomía entre subjetividad y objetividad. Tampoco abordaremos el ensayo en su dimensión argumentativa, al menos no en forma central. Nos interesa, más bien, estudiar la materialidad discursiva del ensayo como un espacio en el que se construyen y reconstruyen tensiones sociales e ideológicas. En el presente trabajo, abordaremos el ensayo sobre todo como una obra *dialógica*, pues consideramos que la *teoría del dialogismo* nos permite asimismo superar la noción de *género literario*.

Mijail Bajtín, a principios del siglo XX, abrió una nueva óptica para el estudio de la obra literaria al formular el principio de *dialogismo*, concepto en el que se considera al texto como un *mosaico* de alusiones textuales, una *encrucijada* en la que se entrecruzan la *palabra propia* y la *palabra ajena*. Lo anterior significa que el texto se construye a partir de textos, o enunciados, exteriores y pre-existentes (N. Limat-Letellier, 1998, p. 17). Ahora bien, el sujeto de la enunciación no reproduce dichos discursos en forma aleatoria, sino que se apropia y *traspone* la palabra ajena en su propio discurso; en otros términos, los evoca y establece con ellos una *relación multiforme* (P. Charaudeau, 2003, p. 324).

Al enunciar la *teoría del dialogismo,* Bajtín ejerció asimismo una crítica al *modelo saussuriano* de lenguaje, pues subrayó la importancia de considerar el signo lingüístico en interacción con su entorno social. Para Bajtín, el signo está *marcado* tanto por el grupo social que lo emplea, como por la época en que se pone en circulación: *"Se réalisant dans le processus de la relation sociale, [...] le signe linguistique, est marqué par l'horizon social d'une époque et d'un groupe social donnés".* (M. Bajtín, [1929] 1977, p. 41).

La postura bajtiniana de que el signo resulta indisociable de su dimensión social tiene como corolario que tampoco es inseparable del aspecto ideológico, pues todo signo tiene una carga semiótica[10]. En esa encrucijada de discursos que es el texto, se producen tensiones que revelan las formas contradictorias en que el sujeto de la enunciación se relaciona con su entorno social. En los propios términos de Bajtín: *"Chaque mot, nous le savons, se présente comme une arène en réduction où s'entrecroisent et luttent les accents sociaux à orientation contradictoire. Le mot s'avère, dans la bouche de l'individu, le produit de l'interaction vivante des forces sociales [...] C'est ainsi que le psychisme et l'idéologie d'imprègnent mutuellement dans le processus unique et objectif des relations sociales"* (M. Bajtín, [1929] 1977, p. 67).

[10] Ver « Là où on trouve le signe, on trouve aussi l'idéologie. *Tout ce qui est idéologique possède une valeur sémiotique* » (M. Bajtín, [1929] 1977, p. 27).

Ensayo e intertextualidad

El hecho de considerar el texto como una *encrucijada* de discursos significa que el texto se construye a partir de la transposición de *lo ya dicho,* de *la palabra ajena.* Ahora bien, una de las trasposiciones más frecuentes es la *cita.* ¿Pero qué hace que se escoja una cita en particular? Como lo postulara A. Compagnon —discípulo de Kristeva—, el autor del texto siente cierta "atracción" por un pasaje leído y, por consiguiente, *"la citation tente de reproduire dans l'écriture une passion de la lecture [...] Écrire, car c'est toujours récrire, ne diffère guère de citer"* (A. Compagnon, 1977, p. 27; N. Limat-Letellier, 1998, p. 32). En el presente trabajo consideraremos la citación intertextual en el sentido amplio que G. Reyes (1984, p. 58) le atribuye; es decir, una operación marcada por un proceso de "representación de un enunciado por otro enunciado" en donde se traspone la *palabra ajena.* Nuestro análisis de la dimensión dialógica de la obra de Bilbao se orientará justamente a establecer las relaciones privilegiadas que *lo dicho* mantiene con *lo ya dicho.*

Francisco Bilbao —o más bien, el sujeto de la enunciación— en el *Evangelio Americano,* va a reescribir una constelación de discursos con los cuales establecerá *relaciones privilegiadas* que constituirán, por una parte, la trama de su relato y, por otra, los nexos que darán cuenta de las afinidades que comparte o no con las

elecciones significativas efectuadas en el proceso de construcción de su texto (N. Limat-Letellier, 1998, p. 32).

Retomando las ideas de Bajtín en cuanto que todo discurso tendría su antecedente en un texto anterior —en lo *ya dicho*— Julia Kristeva, en la década de los sesenta, enuncia las nociones de *intertextualidad* e *intertexto*. Según el *Dictionnaire d'analyse du discours*, ambas nociones designan respectivamente una *propiedad constitutiva* del texto como el *conjunto de relaciones explícitas e implícitas* que éste tiene con otros textos. El *intertexto* se refiere a todas aquellas citaciones, alusiones, paráfrasis, etc. que se pueden reconocer en un texto y que marcan la palabra ajena, mientras que la *intertextualidad* corresponde al *"sistema de reglas implícitas que subyacen al intertexto"*[11] (D. Mainguenau en P. Charaudeau, 2002, p. 328; J. Lozano et al., 1982, p. 147; N. Limat-Letellier, 1998, p. 17-64). En la literatura latinoamericana, obras tales como Ficciones de J. L. Borges o El libro de Manuel de J. Cortázar, se presentan a menudo como ejemplos clásicos de intertextualidad.

[11] Nuestra traducción del pasaje "[...] est le système des règles implicites qui sous-tendent cet *intertexte* [...] (D. Mainguenau en *Dictionnaire d'analyse du discours*, 2002, p. 328).

Ensayo e ideología

En tanto que materialidad discursiva y obra literaria, el ensayo puede comunicar también gracias a lo que Bajtín denomina la *relación social de la comprensión* ([1928] 1994, p. 48, citado en A. Casas, 2002); es decir, el consenso que se logra en el seno de una comunidad de hablantes en torno a un signo lingüístico determinado y que hace posible la significación. No obstante, cabe reconocer que dicho consenso no siempre es tal, o bien puede presentarse en forma parcial. Por tal motivo, haremos nuestros los principios metodológicos que establece Bajtín para considerar el aspecto ideológico en el análisis de una obra literaria:

- el aspecto ideológico es indisociable de la materialidad del signo;
- el signo es indisociable de las formas concretas de la comunicación social, y
- la comunicación es indisociable de sus bases materiales ([1929] 1977, p. 41).

El recurso a un signo lingüístico en tanto que signo ideológico se traduce en que el acto comunicativo resulta de asimetría variable o difusa, ya que la lengua posee un sinnúmero de recursos que permiten al sujeto de la enunciación efectuar, consciente o inconscientemente, *elecciones significativas* que entrañan opciones

ideológicas determinadas por el *cotexto* (o entorno lingüístico del signo) y por la *situación de comunicación* (o entorno situacional, social o cultural que enmarca el acto comunicativo [P. Charaudeau, 2002, p. 134]). Para estudiar la forma en que opera el sustrato ideológico en el *Evangelio Americano,* analizaremos precisamente las elecciones significativas que operan en el plano discursivo; es decir, el entorno verbal en conjunción con la situación de comunicación para analizar *lo dicho* en relación a *cómo* se dice, *para quién* se dice y *con qué objeto* se dice.

Si bien Bajtín establece un nexo entre ideología y discurso, no proporciona una definición clara de lo que entraña la noción de *ideología.* Nos parece pertinente explorar en un estudio crítico-discursivo del *Evangelio Americano* las posibilidades que ofrece a este respecto el **análisis crítico del discurso (ACD)**, en especial en lo que concierne a la definición de *ideología* propuesta por T. A. van Dijk en su obra *Ideología y Discurso: Una Introducción Interdisciplinaria* (2003).

Análisis discursivo y crítica ideológica

El análisis crítico del discurso (o *ACD,* como lo denominaremos en adelante) circunscribe su problemática en el análisis de "aspectos lingüísticos y semióticos de procesos y problemas sociales"; es decir, su objeto de estudio se centra en los

enunciados que se materializan en las articulaciones verbales o escritas del habla (Fairclough y Wodak, 2000: p. 387). Se plantea como un ***enfoque interdisciplinario*** que integra las ópticas de diversas disciplinas, tales como la teoría de los actos de habla, la sociolingüística interaccional, la etnografía de la comunicación, la pragmática, el análisis conversacional, la teoría de la enunciación y la lingüística textual, por nombrar las más importantes (P. Charaudeau, 2002, p. 41-45). Asimismo, la propuesta central que presenta el ACD reside en considerar la lengua como una "acción"[12] comunicativa (Blommaert, 2004); es decir, una articulación verbal (oral o escrita) en el marco de un intercambio lingüístico efectuada con el claro objetivo de influir en el interlocutor.

El ACD considera la acción comunicativa, o quizás más precisamente la *acción discursiva,* como una actividad inscrita en prácticas enunciativas en estrecha interacción con su entorno social. O como lo sugiere C. Candlin, "[...] *language is social practice and not a phenomenon external to society to be adventitiously correlated with it [...] language seen as discourse rather than as accomplished text compels us to take account not only of the artefacts of language, the products that we hear and see, but also the conditions of production and interpretation of text, in sum the process of communicating of which the text is only a part."* (C. Candlin en Fairclough, 1989, p. vii).

[12] Ver nota No. 9 de la página 7.

Cabe mencionar que los postulados de Mijail Bajtín con respecto a la enunciación y a la dimensión ideológica del signo lingüístico que describíamos anteriormente constituyen una de las fuentes epistemológicas que han nutrido al ACD[13]. Más específicamente, el análisis crítico del discurso recupera el carácter social que Bajtín otorga a la enunciación, cuando postula que ésta no se puede explicar tomando únicamente como referencia la individualidad del sujeto; o en términos del propio Bajtín: *"En réalité, l'acte de parole, ou, plus exactement son produit, l'énonciation, ne peut nullement être considéré comme individuel au sens étroit de ce terme; il ne peut être expliqué par référence aux conditions psychophysiologiques du sujet parlant. L'énonciation est de nature sociale"* ([1929] 1977, p. 19). Consideramos, asimismo, pertinente añadir que completaremos nuestro análisis con las ideas que L. Althusser desarrolló en torno de *interpelación*, noción que explicaremos con más detalle en el tercer capítulo.

[13] Mijail Bajtín no es el único pensador que ha influido en el análisis crítico del discurso (ACD), también lo han hecho M. Foucault, L. Althusser, M. Pêcheaux, M.A.K. Halliday y J. Habermas, T. A. van Dijk y N. Fairclough entre otros.

El concepto de *ideología*

El enfoque discursivo sitúa la noción de *ideología* como una *expresión* o *acción verbal*, cuyo significado entra en tensión con un *sistema de ideas* u *opiniones* (A. Ponzio, 1992, pp. 27-43). O mejor dicho de otra forma, la ideología no sólo remite a sistemas de creencias sino que entraña asimismo una lucha de *poder* (Eagleton, 1991, p. 5).

Un grupo dominante en un sistema social determinado puede legitimarse por intermedio de diversas estrategias. Las creencias y valores del grupo en cuestión se vuelven evidentes y aceptables mediante acciones discursivas concretas destinadas a su *promoción, naturalización* y *universalización*. Asimismo, durante el proceso de legitimación se puede recurrir a la *denigración* de ideas opuestas, a la *exclusión* de formas antagónicas de pensamiento y al *ocultamiento* o *distorsión* de ciertas realidades sociales (Eagleton, 1991, p. 6). Teun A. van Dijk en su propuesta sobre la ideología, reconoce la legitimación del dominio de un grupo dado como función primordial de muchas ideologías, pero propone abordar la materia desde una perspectiva más amplia para poder incluir las ideologías "minoritarias" o "no dominantes"; es decir, todas aquellas corrientes que resisten y reclaman justicia

social (feminismo, antirracismo, movimientos en pro de derechos ancestrales o de derechos de minorías, etc.).

Uno de los aspectos que más nos interesa en la propuesta de van Dijk sobre la ideología reside precisamente en la inclusión de discursos alternativos, pero también en el vínculo que establece entre las dimensiones cognitiva y social de la ideología. La noción de *cognición social* resulta fundamental para comprender esto último.

Según van Dijk, es necesario entender la ideología como un sistema de "creencias"; es decir, una red de improntas en el bagaje de conocimientos almacenados en nuestra memoria que harán que demos crédito a un hecho o noticia como válido, seguro o cierto.

Existen creencias que nos remiten a nuestra experiencia personal; otras, que se relacionan con nuestras experiencias en el marco de nuestra interacción social. Éstas últimas conforman un acervo de "conocimiento sociocultural" que se adquiere a todo lo largo de la vida y que nos permite interactuar cotidianamente con nuestros pares.

Almacenamos el conocimiento adquirido socialmente en nuestro cerebro para construirnos una *memoria social*. La ideología, como sistema de creencias socialmente compartidas, se funda en nuestra memoria social y constituye, por lo tanto, un tipo de *cognición social* que nos servirá para organizar nuestra vida en sociedad al permitir *identificarnos* positiva o negativamente con las personas de nuestro entorno (T. A. van Dijk, 2003, pp. 19-24).

El hecho de considerar la ideología como un sistema de creencias compartidas *socialmente*, conlleva que ésta se aprende y se representa, se produce y se reproduce, en forma colectiva a través de prácticas sociales. El uso del lenguaje representa una de las prácticas sociales más significativas para la producción y reproducción de ideologías. Según van Dijk, "aprendemos" ideologías a través de la interacción lingüística con otros individuos o con las instituciones de la sociedad. De este modo, efectuar actividades tales como mirar la televisión, leer un manual escolar o participar en conversaciones entre colegas o amigos, nos permite construir este sistema de creencias compartidas socialmente en las que se funda la ideología. Además, acota el autor, algunos géneros discursivos, tales como los catecismos, los mítines y la propaganda política, se prestan con gran eficacia para "enseñar" ideologías (T. A. van Dijk, 2003, pp. 16-25).

Según lo indicado en los párrafos anteriores, podemos afirmar que la ideología representa para van Dijk un *proceso de construcción de significado* determinado socialmente. Dicho proceso se ve, además, reforzado si el enunciador hace uso de ciertos géneros discursivos. Ahora bien, hemos optado por el enfoque propuesto por van Dijk con respecto a la ideología, porque *i)* el ensayo que hemos escogido para nuestro análisis representa un discurso subalterno a la *doxa*[14] y, por lo tanto, reproduce una ideología no dominante; y ii) en él se entrecruzan dos géneros discursivos particularmente aptos para la producción y reproducción ideológica: el catecismo y la propaganda política.

El *Evangelio Americano* se inscribió en un contexto muy propicio al debate de ideas; más aún, el debate se generó a partir de una escisión ideológica de la clase dominante de la época. Por una parte, se vivía un repliegue del ideario liberal que nutrió el proyecto de Independencia ante la arremetida de ideas conservadoras (B. Subercaseaux, 1981) y, por otra, el capitalismo incipiente y la apertura de Chile al mercado internacional causaba ya profundas diferencias y descontento en el seno de la sociedad (M. A. Illanes, 2003, p. 1-70). Las condiciones eran propicias para permitir procesos de construcción de la significación ideológica; es decir,

[14] Según el *Dictionnaire d'analyse du discours* : « ***Doxa*** *est un mot emprunté au grec et désignant l'opinion, la réputation, ce que l'on dit des choses ou des gens. La doxa correspond au sens commun, c'est-à-dire à un ensemble de représentations socialement prédominantes, dont la vérité est incertaine, prises le plus souvent dans leur formulation linguistique courante* » (P. Charaudeau, 2002, p. 197).

procesos de ideologización en el plano discursivo. En términos más generales, se vivía una época proclive a la producción y reproducción de diversos sistemas de ideas sociales, políticas y religiosas compartidas socialmente por los grupos que conformaban la sociedad chilena de la época. En efecto, si se considera la ideología como un tipo de *cognición social,* ya que toda ideología hace referencia a *ideas* o *creencias de colectivos de gente* (T. A. van Dijk, 2003, p.19), veremos cómo en el *Evangelio Americano* se confrontan formaciones discursivas que pueden marcar la pertenencia del enunciador y de su auditorio a fuerzas sociales determinadas, según la relación que se guarde con ejes temáticos tales como *"Fe"* contra *"Razón"*, *"Luz"* contra *"Tinieblas"*, *"Pasado"* contra *"Futuro"*, *"Nosotros"* contra *"Ellos"*.

Para van Dijk, emisores y receptores de un colectivo de actores sociales comparten en sus prácticas discursivas un *conjunto de creencias básicas* en las que se apoyan las representaciones sociales de un grupo, lo cual denomina *fundamento común*. Como consecuencia de ello, la ideología expone la formulación de principios y criterios tales como la identidad, posición social, intereses, objetivos, relaciones con otros grupos, etc. El lenguaje es el nexo que une dicho fundamento común con las prácticas asociadas a él, pues es a través del lenguaje que se *adquieren,* se *aprenden* o se *modifican* las ideologías. La dimensión discursiva resulta, por lo tanto, crucial para la *producción* y *reproducción* de ideologías (T. A. van Dijk, 2003, pp. 15-18).

De acuerdo con el autor, son los individuos los que, al hacer uso de la palabra en tanto que miembros de un grupo, van a transmitirnos su modo de *percibir, entender* o *interpretar la realidad cotidiana.* Es en la sistematización del *Nosotros* versus los *Otros* y en la polarización de fenómenos "dentro/fuera" del grupo donde habría que buscar los componentes del esquema mediante el cual se construye la ideología (*esquema ideológico*) (op. cit., 2003, pp. 1-29).

Retomando nuestra preocupación central para determinar una definición operativa del término ideología en el marco de un análisis discursivo, hacemos nuestra la definición propuesta por T. A. van Dijk en cuanto a que la ideología representa un ***sistema cognitivo de representaciones mentales compartido socialmente [que tiene como función] controlar y coordinar las prácticas sociales de un grupo o aquellas que se establecen entre grupos*** (van Dijk, 2004 y 2003, p.80).

En este primer capítulo hemos intentado aproximarnos al ensayo como un espacio dialógico en el que confluyen *contradicciones* y *fuerzas críticas* del orden social al que se subordina y explicar el concatenamiento de ideas que nos llevan a postular una lectura crítica del *Evangelio Americano* según la noción de ideología desarrollada por el análisis crítico del discurso (ACD). Nos situaremos, a continuación, en el

contexto histórico, social y cultural que rigieron sus condiciones de producción. Para ello ofrecemos, en el capítulo II, una breve síntesis sobre la obra y la vida de Francisco Bilbao Barquín.

Capítulo II - Francisco Bilbao: su tiempo y su obra

El ensayo decimonónico en Chile y América Latina

Vector del pensamiento de la *Ilustración,* el ensayo hispanoamericano decimonónico contribuyó directa o indirectamente a forjar las bases de la ciudadanía y la identidad de las nacientes repúblicas latinoamericanas. Teodosio Fernández en su obra titulada *Los géneros ensayísticos hispanoamericanos* (1990) distingue al menos cuatro etapas mayores de evolución del ensayo durante dicho periodo.

Desde fines del siglo XVIII hasta el primer cuarto del siglo XIX, la época de la *Independencia* (1790-1825) constituye un premier eje de desarrollo en donde la temática se centra en los grandes proyectos nacionales fraguados en gran medida por las ideas de la *Ilustración* francesa, el liberalismo inglés, la independencia de los Estados Unidos de América y la Revolución Francesa. Impregnados de optimismo y de una confianza en la razón para lograr la libertad y el progreso de las jóvenes repúblicas, los escritos de esta época conjugan la figura del ensayista con aquella del héroe romántico de la lucha libertaria, del caudillo, del estratega militar, del

pensador y del estadista. Simón Bolívar es, sin lugar a dudas, el ejemplo por antonomasia de esta estirpe político-literaria latinoamericana.

En el segundo tercio del siglo XIX (1825-1885), los ideales que inspiraron la Independencia de América Latina se repliegan ante un sistema empantanado en el legado colonial español. Frente a la imposibilidad de crear naciones acordes con las ideas que las originaron, se produce una escisión ideológica en el seno de la clase criolla que da origen a un bando conservador y a otro liberal. Chile, no exento a dicho fenómeno, vio su clase criolla dividida en *pelucones* (conservadores) y *pipiolos*[15] (liberales).

Ante la preeminencia ideológica de los pelucones, respaldados por la intransigencia eclesiástica de la época, se despliega un nuevo conservadurismo que sojuzga y apremia a gran parte de la población. Tanto en Chile como en América Latina, los pensadores liberales replican a la tendencia neo-conservadora legitimando el ideario de la modernidad como la opción más válida de gobierno e interpelando a las *clases subalternas* sumidas en la pobreza y marginadas de la incipiente democracia para que se hagan partícipes de su destino (O. Díaz, 2001, pp. 37-42).

[15] *Pipiolo*, en el contexto político de la época, designa a un simpatizante del partido liberal.

En diversos países latinoamericanos, las discrepancias ideológicas entre conservadores y liberales polarizaron —más de alguna vez en forma irreconciliable— el debate político en torno al modelo de nación. En Chile, pipiolos y pelucones se trenzaron en una lucha fraticida que se tradujo en la derrota de los liberales en Lircay (1830). La victoria del bando conservador no permitió afianzar las estructuras de las nuevas repúblicas por la vía democrática, sino mediante gobiernos autoritarios. Asimismo, el país pudo insertarse al orden capitalista internacional únicamente en detrimento de la situación económica de una gran parte de la población.

Según Ramos (1989), aquel espacio discursivo en el que se debatía la administración de las jóvenes naciones se ve cada vez más restringido para los ideólogos de la modernidad latinoamericana, sobre todo de aquella modernidad basada en los grandes ideales de libertad, igualdad y fraternidad. En el plano intelectual, se produce una desvinculación entre literatura y Estado. El pensador latinoamericano frente a los medianos resultados de los proyectos de nación antepone una reflexión crítica. La exclusión del espacio político-estatal relega la figura del ensayista del marco institucional e impone una *autonomización* de su arte (J. Ramos, 1989, pp. 13-15). Surgen voces de protesta contra el magro desempeño

de los gobernantes que se refleja en un discurso de la malquerencia del legado español, en una reflexión identitaria motivada por la dicotomía sarmentina de *civilización y barbarie* y en una búsqueda de la *emancipación mental* (T. Fernández, 1990, pp. 38-55). Consideramos pertinente ilustrar con la cita siguiente el discurso de exclusión condensado en las ideas de Sarmiento:

> *El pueblo que habita estas extensas comarcas se compone de dos razas diversas, que mezclándose forman medios antes imperceptibles, españoles e indígenas [...] La raza negra, casi extinta ya (excepto en Buenos Aires) ha dejado sus zambos y mulatos, habitantes de las ciudades, eslabón que liga al hombre civilizado con el palurdo, raza inclinada a la civilización, dotada de talento y de los más bellos instintos del progreso.*
>
> *Por lo demás, de la fusión de estas tres familias ha resultado un todo homogéneo, que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial cuando la educación y las exigencias de una posición social no vienen a ponerle espuela y sacarla de su paso habitual. Mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígenas que hizo la colonización. Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces, aún por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto surgió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados han producido* (D. F. Sarmiento, [1845] 1990, pp. 63-64).

Hacia fines de siglo, las críticas derivan en un desencanto manifiesto de las instituciones. El *pensamiento positivista* europeo —con su sistema de valores basados en el desinterés, la objetividad y la probidad del pensamiento— hace eco de esta desilusión en América Latina. La revolución, motor de cambio social y político, cae en descrédito, pues ahora los pensadores latinoamericanos perciben la

historia como *"una marcha progresiva e inexorable hacia formas más perfectas, una evolución que nada podría adelantar ni retrasar"* (T. Fernández, 1990, p. 57-58). Sin embargo, el positivismo contribuye igualmente a ahondar la brecha racial de América Latina. A la composición étnica mixta del continente, se le achaca toda culpa del retraso material de la sociedad. Jorge Larraín presta particular atención a las ideas que desarrollaron a este respecto D. F. Sarmiento, J. B. Alberdi, J. Gil Fortoul, J. Prado y J. Ingenieros (J. Larraín, 2000, pp. 81-86).

Como contracorriente al positivismo, el desencanto se manifestó asimismo en un cierto preciosismo literario, una reacción espiritualista –desarrollada, según Fernández (1990), por las elites ilustradas y europeizantes–, que da cuenta del recelo y del escepticismo de éstas frente a la incertidumbre provocada por las profundas mutaciones sociales de la América Latina independiente.

Ya hacia fines de siglo, la resonancia que tuvo la célebre proclama martiniana *"No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza"* y la publicación de *Nuestra América,* inauguran nuevas alternativas en el discurso identitario latinoamericano. Por una parte, se impulsa un discurso crítico de las opciones identitarias que marginalizan al sustrato social no europeo —propuestas por los positivistas y preciosistas— y, por otra, se trata de afirmar la identidad

latinoamericana frente a la emergencia de los Estados Unidos como potencia económica, política y cultural (J. Martí, [1891] 1968, p. 247). Ambos ejes temáticos encontrarán eco en las expresiones literarias que despedirán el siglo de la *Modernidad Oligárquica* (Larraín, 2000, p. 71). Rubén Darío, líder de la renovación literaria en poesía propuesta por el movimiento *Modernista,* explicita sus inquietudes frente a las consecuencias del expansionismo norteamericano en el destino de América Latina. José Enrique Rodó, por su parte, elabora en sus ensayos un discurso crítico del materialismo y utilitarismo del modelo estadounidense y aboga por un *idealismo democrático latinoamericano* (T. Fernández, 1990, pp. 56-82).

El *Evangelio Americano* es un ensayo que corresponde al segundo periodo descrito, aquel de mediados de siglo, y refleja los rasgos característicos de la época; es decir, es una obra cuyas condiciones de producción están condicionadas por temáticas tales como la búsqueda de la emancipación mental, una animosidad antiespañola, una profunda reflexión sobre el sentido del ser cristiano y una preocupación por las consecuencias aberrantes del desarrollo sobre el hombre. Sin embargo, para entender mejor tales condiciones de producción, resulta necesario situarnos en los hechos que conectan los patrones sociales y culturales con los fenómenos lingüísticos a ellos subordinados en el *Evangelio Americano*. Trataremos de llegar a una síntesis de la obra a través de la materialidad lingüística mediante la

asociación de las ideas expuestas con el contexto situacional, histórico, social y cultural (Blommaert, 2005, pp. 39-67).

A continuación proponemos una reseña del contexto histórico y social basada principalmente en las biografías de Francisco Bilbao presentadas por A. Donoso y A. Witker en los prólogos de las ediciones del *Evangelio Americano* de 1920 y 1988 respectivamente. Asimismo, la reseña sobre el movimiento igualitario que aparece a continuación se funda en el estudio de la historiadora María Angélica Illanes titulado *La Revolución Solidaria - Historias de las Sociedades Obrera de Socorros Mutuos, Chile 1840-1920.*

En 1823 nace en Santiago de Chile Francisco de Sales Bilbao Barquín en el seno de una familia de filiación liberal. Su infancia estuvo marcada por la persecución política de su padre y el posterior exilio de su familia en Lima (Perú) luego de la derrota de los *pipiolos* —o liberales— sellada en la *Batalla de Lircay* (1830). Ya de regreso a Chile, cursó estudios superiores en el Instituto Nacional donde profundizó sus conocimientos en derecho, filosofía y latín. Fue discípulo de Andrés Bello, José Victorino Lastarria y Vicente Fidel López.

Poseedor de una vasta cultura, el joven Bilbao recibió igualmente una gran influencia del ideario católico-liberal planteado por el francés Félicité Lamennais,

pero también de pensadores latinoamericanos que marcaron a los intelectuales de la época, como Domingo Faustino Sarmiento y Esteban Echeverría.

La primera obra de Bilbao, *Sociabilidad Chilena,* se publica en 1844 y causa un gran estruendo en la calma del Santiago decimonónico. Cautivado por el liberalismo católico, el autor preconiza en su obra las virtudes de la razón por sobre aquellas de la fe dogmática y aboga por la reivindicación de derechos civiles, tales como la instauración de la instrucción pública, los derechos de la mujer y los derechos democráticos. Como es de suponer, sus escritos desencadenaron la cólera clerical e institucional: fue expulsado del Instituto Nacional, procesado y multado por la justicia y excomulgado de la Iglesia.

Parte nuevamente al exilio, esta vez con rumbo a Europa. En París tiene la suerte de conocer personalmente a Félicité de Lamennais, su mentor, a otros pensadores como Quinet y Michelet[16], pero también a aquel que se convertiría en su gran camarada: Santiago Arcos Arlegui.

[16] **Jules Michelet** (1798-1874), historiador francés, participó activamente en los debates intelectuales que apoyaron la destitución de **Louis-Philippe I** en 1848 (Encyclopédie Universalis, 2002, vol. 15, pp. 80-82).

Resulta imposible aproximarse a la obra de Bilbao sin mencionar la fraternidad ideológica que lo unió a Santiago Arcos. Hijo de un especulador español que hizo fortuna bajo el gobierno de Bernardo O'Higgins (1778-1842) y de una dama chilena de abolengo, Arcos fue un espíritu en extremo sensible a las contradicciones ideológicas del proto-capitalismo y a los conflictos sociales de su tiempo. Con motivo de su encuentro en París, introdujo a Bilbao a la rica vida intelectual y posteriormente compartió con él las vicisitudes de la militancia política en Chile bajo el gobierno (1851-1861) de Manuel Montt. Juntos contribuyeron en 1850 a la fundación de la *Sociedad de la Igualdad,* elemento clave del movimiento popular en Chile (Witker, 1988, pp. ix-xxix; *www.memoriachilena.cl).*

La asociación popular

Los ideales de la Independencia de América Latina inspirados en la Revolución Francesa y en la Independencia de los Estados Unidos forjaron expectativas de prosperidad para las colonias americanas. Sin embargo, la lucha por la autonomía legó a los países recién formados una gran inestabilidad política y un caos económico. En Chile, el Estado republicano post-colonial aportó muy poco a la mejora de las condiciones de vida de los asalariados pertenecientes a la clase artesana y a la naciente clase obrera. Por el contrario, según Jorge Larraín (2000) y María Angélica Illanes (2003), la apertura del mercado interno a los productos extranjeros tuvo duras repercusiones económicas que agudizaron aún más una situación ya precaria antes de la emancipación. Como corolario de esta situación, comenzó a gestarse hacia mediados del siglo XIX el movimiento social chileno.

El rubro de los artesanos gráficos desempeñó un papel fundamental en la movilización popular gracias a la fundación de periódicos, entre los que se destacan *El Artesano Obrero* (1845) y *El Pueblo* (1846). Este último no sólo canalizó el descontento, sino que difundió ampliamente los planteamientos de filósofos

franceses Lamennais, Lamartine[17] y Proudhon [18], así como aquellos del socialismo pre-marxista (2003, pp. 6).

La prensa escrita independiente acogió asimismo a un segmento de intelectuales y literatos disidentes. Los periódicos, al transformarse en una tribuna para el debate de ideas y la crítica social, favorecieron en gran medida el florecimiento y difusión del ensayo y de sus expresiones afines. Cartas abiertas, columnas editoriales, artículos de opinión y manifiestos resultaron formas de expresión ideales para nutrir los espacios de resistencia cívica de la época.

El disentimiento y desencanto del grupo de intelectuales simpatizantes de los periódicos obreros permitieron la puesta en circulación de la idea de *asociación popular* a semejanza de aquellas experiencias efectuadas en Europa. El 10 de abril de 1850 se funda la *Sociedad de la Igualdad,* ejemplo de *organización societaria* en Chile, que contribuyó a cimentar la autonomía e identidad del movimiento popular y significó una alternativa de participación política.

---

[17] **Alphonse de Lamartine (1790-1869)**, poeta romántico y político francés. Durante la Segunda República francesa luchó por la abolición de la esclavitud y la pena de muerte. Idealista y moderado, Lamartine abogó por la democracia y el pacifismo. Abandona la vida política, luego de su derrota en las elecciones de 1848 (Encyclopédie Universalis, 2002, vol. 13, pp. 268-271).

[18] **Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)**, filósofo socio-anarquista francés. Promovía una forma de comunitarismo como fórmula para reorganizar la sociedad, así como la creación de mecanismos económicos capaces de devolver el control de la actividad productiva a los trabajadores mediante el crédito y el cambio (Encyclopédie Universalis, 2002, vol. 19, pp. 14-17).

La *Sociedad de la Igualdad*

Conforme a la tesis propuesta por M. A. Illanes, la *Sociedad de la Igualdad* representa un "proyecto fundacional" de asociación popular que propone el desarrollo moral, material e intelectual de artesanos y obreros y que, a su vez, ensancha los horizontes de la participación ciudadana, pues la acción democrática que suscita se orienta más allá del simple ejercicio de los derechos civiles. En efecto, la *Sociedad de la Igualdad* se postuló como una (a) **instancia de deliberación** democrática; (b) una **organización** para el desarrollo y la protección de la clase obrera y artesana; (c) un **centro de formación** de los dirigentes de la movilización; (d) un **referente histórico** para la futura organización de sociedades de socorro mutuo que impulsará el movimiento obrero en los años venideros (2003, p. 10).

Uno de los objetivos principales que se propuso la *Sociedad de la Igualdad* fue constituirse en instrumento para integrar en forma pacífica el movimiento popular al proyecto democrático de la república. Basándose en valores tales como la *razón* como autoridad suprema, la *soberanía del pueblo* como fundamento político y la *fraternidad universal* como código moral, Francisco Bilbao y Santiago Arcos[19], junto

[19] Francisco Bilbao y Santiago Arcos vivieron los acontecimientos que desembocaron en la destitución de Louis Philippe en 1848 en Francia. Esta experiencia les sirvió también para comprender la importancia de incluir a las clases excluidas en la defensa de los derechos civiles (Gambone, L., The Libertarian Movement in Chile: 1840-the Present en On-line Research Center on the History and Theory of Anarchism).

a un grupo de intelectuales y líderes obreros y artesanos de la época, dieron forma a este proyecto popular que, según Illanes, rompe con los "fundamentos ideológicos y doctrinarios de la dominación" y plantea un "nuevo modo de relación" entre los pares (M. A. Illanes, 2003, p. 9).

El sueño igualitario de unos, no obstante, originó el desasosiego de otros. Tras una brutal arremetida del gobierno, la *Sociedad de la Igualdad* fue disuelta mediante el uso de la fuerza el 9 de noviembre de 1850 durante el estado de sitio ordenado por el entonces Ministro del Interior, Antonio Varas, como consecuencia de una manifestación política organizada para repudiar la candidatura de Manuel Montt a la presidencia de Chile. Los *Igualitarios* son reprimidos y obligados a dispersarse. Algunos, como Bilbao, logran escapar encubiertos; otros, como Santiago Arcos, sufren penas de cárcel y exilio[20].

Desde la clandestinidad, Bilbao y otros miembros igualitarios organizan la resistencia con desastrosos resultados. Un intento de insurrección frustrado termina con la vida del líder de la conspiración, el coronel Pedro Urriola, y entierra para siempre el proyecto de la *Sociedad de la Igualdad*. Francisco Bilbao, por su

---

http://dwarmac.pitzer.edu/anarchist_archives/worldwidemovements/chilemovement.html, 2003-06-06).

[20] El prólogo de A. Witker a la edición de 1988 del *Evangelio Americano*, publicado por la Biblioteca Ayacucho, brinda una buena síntesis de este periodo de la vida de Francisco Bilbao. Ver también datos biográficos en www.memoriachilena.cl.

parte, logra escapar y se ve forzado a sobrellevar una vez más el destierro en Perú, Francia y Argentina (Witker, 1988).

Aunque de efímera existencia, la *Sociedad de la Igualdad* abrió perspectivas impensables hasta ese momento: a) contribuyó al despertar identitario de la clase obrera y artesana; b) expandió el concepto de "asociación", al proponer mecanismos de cohesión y solidaridad social tales como la creación de *montes de piedad* en caso de viudez y de *socorro mutuo* en caso de incapacidad laboral temporal o permanente; c) aportó a la transformación de un sujeto histórico bajo una situación de dominación, la clase obrera, en una entidad en plena conciencia de su destino (Illanes, 2003, p. 10).

Francisco Bilbao, por su parte, pasó el resto de su vida alejado del país, pero —fiel al espíritu romántico de su época— nunca abandonó ni la militancia política ni la escritura. Vivió de su pluma publicando en los periódicos obreros próximos al movimiento anarquista y adhirió también a la masonería. Aquejado de una larga enfermedad, fallece en Buenos Aires (Argentina) en 1864.

En dos oportunidades se intentó repatriar los restos de Bilbao a Chile. El primer intento se produjo algunos años después de su muerte, pero su madre y su

hermano se opusieron pues en el país aún imperaban las condiciones políticas que ocasionaron su partida. El segundo intento de repatriación fue una propuesta emitida en 1939 por la Sociedad de Artesanos La Unión y el Partido Radical que desafortunadamente no fructificó.

En 1994, Jorge Coulon Larrañaga, músico chileno integrante del grupo *Inti-Illimani,* y la profesora italiana Franca Sarrau, ubican la tumba de Francisco Bilbao en el cementerio de la Recoleta en la ciudad de Buenos Aires. Alfredo Lastra, historiador y estudioso de Bilbao, publica ese mismo año un artículo[21] en el que aboga por el "fin del exilio" del Autor. Sus palabras reciben un eco favorable en los círculos oficiales y se forma un *Comité de repatriación* compuesto por destacadas figuras de la vida política y cultural del país, tales como Raul Rettig[22], presidente del comité, los senadores Anselmo Sule y Ricardo Núñez, el Ministro de Relaciones Exteriores de la época, José Miguel Insulza, y el gran maestro de la Gran Logia de Chile, Marino Pizarro, entre otros. El propio Lastra actúa como coordinador del Comité. En sólo cuatro meses de trabajo, el Comité de repatriación logra la aprobación del Congreso Nacional de Chile para reivindicar la figura de Bilbao. Sus restos llegan a

[21] Desafortunadamente no hemos tenido acceso al texto original del artículo escrito en 1994 por Alfredo Lastra, artículo que motivó la repatriación de los restos de Francisco Bilbao.

[22] Raul Rettig, destacado jurista chileno, cuyo prestigio profesional le valió también ser nombrado en 1990 responsable de la comisión investigadora de los casos de violaciones a los derechos humanos durante la dictadura del Gral. Augusto Pinochet (1973-1989).

Santiago en procedencia de Buenos Aires el 27 de agosto de 1998, tras casi 134 años de *exilio*.

El legado literario de Francisco Bilbao

El siglo XIX, marcado por grandes desigualdades económicas y sociales, atizó la efervescencia intelectual de pensadores como Bilbao. De la infinidad de enunciados que el debate de ideas sociales pudo generar en la obra del autor, nos interesa recuperar aquellos intercambios discursivos que hacen legible el entorno social, cultural y político en el que se enmarca el *Evangelio Americano*. En otros términos, ¿qué formas de enunciación determinarían que Bilbao sea o no comprendido de acuerdo a las reglas y normas socioculturales de su época? ¿A qué recursos enunciativos recurre Bilbao para darse a entender?

Sin lugar a dudas, resulta necesario enfocar la obra desde una perspectiva tal que nos permita dar cuenta de la construcción de sentido desde puntos de vista lingüístico, sociocultural y pragmático-discursivo. En términos más precisos, y siguiendo la línea propuesta por Blommaert (2005, pp. 4-5), es necesario estudiar de cerca los recursos discursivos que el sujeto de la enunciación aplica y despliega según así lo exijan las condiciones de usos determinadas por el contexto de la

situación comunicativa en que se inserta el enunciado[23]. Pues, tal como lo aseverara Mijail Bajtín, la enunciación se produce dentro de una relación social en la que todo signo, ya sea de naturaleza lingüística o ideológica, lleva la impronta de un *horizonte* y de un *grupo social* determinados ([1929] 1977, p. 41).

Una lectura *dialógica* enmarcada en una óptica crítico-discursiva del *Envangelio Americano* debería fundamentalmente atenerse a los principios enunciados por Bajtín relativos a que toda enunciación es de naturaleza social e implica un contexto ideológico preciso y que para todo valor ideológico *coexiste* un valor semántico (Bajtín, [1929] 1977, p. 102-103). Ahora bien, las lecturas de la obra a las cuales hemos tenido acceso tocan sólo en forma tangencial esta realidad, pues en la época que fueron escritas no se contaba con las herramientas para emitir una propuesta centrada en un enfoque discursivo.

Armando Donoso, en el prólogo a la edición de *El Evangelio Americano y páginas selectas* (1920), evalúa la obra de Bilbao apoyándose principalmente en detalles anecdóticos de la vida del autor; sin embargo, reconoce la importancia que se debe atribuir al contexto para entender su pensamiento político. Ahora bien, en su

[23] Síntesis basada en el pasaje siguiente: "*Voice stands for the way in which people manage to make themselves understood or fail to do so. In doing so, they have to draw upon and deploy discursive means which they have at their disposal, and they have to use them in contexts that are specified as to conditions of use.*" (J. Blommaert, 2005, pp. 4-5).

lectura Donoso entrevé un espíritu *"... ingenuo, entusiasta, místico y ardoroso en sus ideales ..."* (1920, p. 7) que desafortunadamente *"... se pierde absolutamente en las más arduas abstracciones metafísicas. No es fácil seguirle ni menos penetrar en la enmarañada ideológica de sus aforismos tan vagos como simbólicos ..., pero para quien la soberanía del hombre radica en la razón"* (*op. cit.*, p. 45). Más que juzgar la obra a partir de su materialidad expresiva, Donoso establece juicios de valor con respecto a la figura del hombre y del autor.

En el prólogo a la edición de 1988, Alejandro Witker focaliza su atención principalmente en los ejes temáticos que denotan una clara oposición a la mentalidad anquilosada del conservadurismo de la época. Recupera explícitamente "la educación del pueblo, las reivindicaciones de la mujer y la vigencia de los derechos ciudadanos en el marco de una república democrática" (1988, p. X).

De ambas aproximaciones, nos queda la impresión de que el discurso de Bilbao opera en forma unidireccional —en pro de ideales superiores (Donoso) o en contra de la opresión de la Iglesia y el Estado (Witker)— y que es un tipo de enunciación exenta de contradicciones. Consideramos que todavía queda por completar las ponderaciones que Donoso y Witker recuperan en sus análisis respectivos para

incluir elementos que aún se pueden percibir entre líneas en la obra de Bilbao. Por tal motivo, *El Evangelio Americano* amerita ser leído desde una perspectiva bajtiniana; es decir, como un espacio crítico en donde se entrelazan y se confrontan opciones discursivas en forma paradójica (Bajtín, [1929] 1977, p. 67).

Proponemos en el capítulo siguiente analizar los ejes en que operan en las dimensiones dialógica e ideológica del *Evangelio Americano* según lo expuesto en el capítulo I. El objetivo central de dicho análisis es estudiar los procesos discursivos de producción y reproducción del sistema de ideas sociales, políticas y religiosas compartidas por el enunciador textual y sus interlocutores.

Capítulo III – Lectura crítica del Evangelio Americano

Escrito en un registro que no dudamos en clasificar de epidíctico[24], el *Envangelio Americano* es un buen ejemplo del tono didáctico que predominaba en el ensayo latinoamericano de mediados del siglo XIX y que respondía, como lo explicábamos en el primer capítulo del presente estudio, a la necesidad de afirmación identitaria en el proceso de emancipación cultural del legado colonial español. Ahora bien, Francisco Bilbao se considera en Chile uno de los autores más eruditos de su tiempo y en sus escritos se refleja de soslayo la rica topografía de las corrientes de pensamiento que alimentaron el debate social y político de su época. Dichas corrientes estuvieron marcadas tanto por el ideario latinoamericano posterior a las luchas por la Independencia, como por las nuevas ideas —e ideales— de sociedad llegadas de Europa, en tanto que polo cultural dominante, y de los Estados Unidos, en tanto que polo cultural emergente.

Tal como lo señaláramos en la introducción, el siguiente estudio del *Evangelio Americano* presenta un análisis de aspectos ideológicos de la obra que se extenderá en dos ejes: i) la constitución de la identidad grupal o colectiva y ii) las representaciones sociales y su legitimación.

[24] El discurso epidíctico se puede caracterizar como « aquel que la sociedad reserva para acrecentar la adhesión" (Noemí Padilla, Cristian Juan, en Sociedad y Discurso, 2005, www.discurso.aau.dk).

Hemos escogido estos dos ejes en concordancia con lo que postula T. A. van Dijk con respecto a que las ideologías poseen una *dimensión cognitiva,* atribuible a creencias o representaciones mentales, pero también una *dimensión social,* ya que se adquieren y se transmiten en el seno de un grupo o comunidad (2003, p. 41). En adelante, entenderemos el concepto de ideología como *"[...] creencias compartidas socialmente y que se asocian a las propiedades características de un grupo, como la identidad, la posición en la sociedad, intereses y objetivos, relaciones con otros grupos, reproducción y medio natural"* (op. cit., p. 20).

Siguiendo el pensamiento de N. Fairclough (Fairclough y Wodak, en T. A. van Dijk, 2000, pp. 367-404) con respecto a que la ideología es un proceso doble que abarca tanto la *construcción de identidades colectivas* como las *representaciones de la realidad* en la primera parte de nuestro análisis titulado ***i) La constitución del grupo,*** nos abocaremos a la forma en que se construye una identidad colectiva en el *Evangelio Americano.* En la segunda parte, ***ii) Las representaciones sociales y su legitimación,*** intentaremos dar cuenta como se resiste al discurso de la *doxa;* es decir, aquel *"conjunto de representaciones sociales predominantes, cuya veracidad es*

incierta"[25] (op. cit., p. 197) pero que se transmiten y se emplean en el seno de la comunidad en cuestión (S. Jäger, 2001, p. 35), mediante una subversión del sentido "naturalizado" por la *doxa* de manera a provocar un cambio en los hábitos de recepción que permita una asignación nueva de sentido.

La constitución del grupo

El discurso de la *Identidad*

Nos aproximaremos al primer eje propuesto, la ***identidad colectiva***, en tanto que construcción social e ideológica determinante en la formación de vínculos que aseguran la cohesión de un grupo y en el establecimiento de relaciones con entidades externas a él; o como lo entiende J. Larraín, *"[...] la manera en que individuos y grupos se definen a sí mismos al querer relacionarse —"identificarse"— con ciertas características"* (2001, p. 23).

A través de categorías sociales compartidas, tales como cualidades, valores o juicios de opinión que se vehiculan en el *Evangelio Americano*, estudiaremos tres

[25] Nuestra traducción de *« [...] un ensemble de représentations socialement prédominantes, dont la vérité est incertaine [...] »* (P. Charaudeau, 2002, p. 197).

planos bien definidos en la constitución ideológica del grupo: la forma en que se describe positivamente, la forma en que se plantea un autorreconocimiento del mismo y la forma en que se construye en relación —o en reacción— frente a los "otros" (Larraín, 2001, pp. 21-46). Cada una de estos elementos de la red de conceptos sobre los que se construye la identidad colectiva se tratará como un *tópico*; es decir, un *"sistema [de simetría irregular] para la producción y tratamiento de la información transmitida en una comunidad [lingüística], que emplean normas y representaciones relativamente homogéneas"*[26] (P. Charaudeau, 2002, p. 576).

Como ya lo señaláramos en la página veintitrés (23), el uso del lenguaje representa una de las prácticas sociales más significativas para la producción y reproducción de ideologías. No obstante lo anterior, una práctica significativa no es por fuerza ideológica. Según T. A. van Dijk, el uso ideológico del lenguaje depende del posicionamiento de los actores sociales que los emitan; es decir, se marcará la forma en que el enunciador se relaciona con el poder (pp. 47-48 y 75-76). Un enunciador hará uso de actos específicos de habla para interpelar a su interlocutor sólo si está habilitado para ello; es decir, si tiene el poder de hacerlo.

---

[26] Nuestra traducción del pasaje siguiente que hace alusión a la noción de ***tópico*** *« [...] un système de collecte, de production et de traitement de l* ***information*** *[...] fonctionnant dans une communauté relativement homogène dans ses représentation et ses normes [...] »* (P. Charaudeau, 2002, p. 578).

En el presente estudio nos concentraremos en el análisis de la ***interpelación*** como principal práctica significativa en la construcción de una identidad colectiva. Pero antes de continuar, consideramos necesario abrir un paréntesis para entender mejor una noción fundamental para los procesos de construcción de la identidad colectiva: el concepto de *grupo.* Según el D.R.A.E., el grupo se define como una "pluralidad de seres o cosas que forman un conjunto, material o mentalmente considerado". Sin embargo, el sólo criterio de pluralidad no basta para definir rigurosamente la noción. En tal sentido, concordamos con T. A. van Dijk, cuando afirma que un colectivo de actores forma un grupo únicamente cuando existen criterios de *pertenencia, actividades típicas, objetivos específicos, normas y valores,* así como los *recursos* que atribuyen una estructura al colectivo para que éste pueda constituir un grupo (T. A. van Dijk, 2003, pp. 44-45). De este modo, el grupo puede concebirse no como una suma de individualidades que da por resultado una pluralidad, sino como una asociación de sujetos sociales que interactúan en forma coordinada y que se identifican mutuamente.

Ahora bien, según L. Althusser, una de las prácticas significativas por excelencia para la construcción de sujetos sociales es la *interpelación* (L. Althusser, 1984,

pp. 44-51; T. Eagleton, 1991, p. 8)[27]. En este sentido, nos atreveríamos a afirmar que para dar cuenta de la dimensión ideológica contenida en las prácticas significativas que entran en juego en la constitución de la identidad colectiva, es necesario explorar los mecanismos de interpelación para entender la forma en que los individuos se transforman no sólo en sujetos sociales, sino en *sujetos sociales pertenecientes o no* a un ***Grupo***.

Al componer el *Evangelio Americano,* Bilbao pretendía escribir un libro para el *"Pueblo"*. Invocando al *"Hombre"*, en lo que se podría entender como una *estrategia de universalización,* interpela a un interlocutor del cual no se tiene gran antecedente al comienzo. Se trata de una "entidad general" desprovista de calificaciones que nos puedan dar una idea clara del referente. Dicha entidad se asimila rápidamente al ***Grupo***, marcado por el pronombre en primera persona del plural *Nosotros.* Esta entidad interpelada se equipara mediante una identificación —o más bien dicho

[27] Según L. Althusser, la ideología representaría una organización particular de *prácticas significativas* que le permiten al ser humano constituirse en *sujeto social* y que al mismo tiempo lo conectan con las relaciones de producción en una sociedad. El sujeto se percibe como una categoría constituyente de la ideología en la medida en que la propia ideología se arroga como función *constituir* individuos concretos como sujetos, mediante prácticas significativas regidas por los aparatos ideológicos del Estado (tales como la Universidad, la Iglesia, los partidos políticos, los sindicatos, la prensa o la familia) (L. Althusser, 1984, pp. 44-55).

una *comunión fraterna*[28]—con el sujeto de la enunciación y el ***Grupo***, como totalidad, se asimilará ulteriormente a una entidad divina:

> *Lo pido al hombre ante todo, que me siga con el espíritu al desierto. No hay revelación, ni verdad regeneradora, que no exija del lector, del oyente, un momento al menos de absoluta soledad e independencia (p. 69).*
>
> *[...] Sepamos el nombre de Dios; os conjuro hermanos míos, a escucharnos nosotros mismos (p. 69).*
>
> *[...] Rompamos la piedra que impide nuestra resurrección, y libres en nosotros mismos, transfigurados sobre las ruinas del mundo envejecido, recibamos directamente, sin intermediarios o mediadores fementidos, el testamento puro, la palabra viva de la eterna vida, la centella de la fuerza y el inmenso amor. [...] Mi libro es evocación de esa palabra, hermano mío (p. 70).*
>
> *[...] Todos somos hijos del hombre, así como todos somos el hijo de Dios (p. 78)*[29].
>
> *[...] ¿Soy yo ese todo? ¿Ese todo es yo? ¡Somos uno! Y la humanidad repite "El Padre y yo somos una cosa". Somos uno, somos una cosa, pero yo el yo se distingue sintiéndose nada en el océano de los seres (p. 82)*
>
> *Luz de revelación del yo, de Dios, de la creación (p. 83)*
>
> *[...] Es la fraternidad, pues el yo es el tú y es el nosotros (p. 83).*

---

[28] La *comunión fraterna* que establece el sujeto de la enunciación con su interlocutor dará pie a un análisis más profundo un poco más adelante.

[29] Consideramos pertinente hacer un breve alcance respecto a la presentación de los párrafos citados. Por lo general aparecerán escritos en letra cursiva, excepto cuando se indica en cursiva en el original. En tal caso, hemos agregado negrillas. Asimismo, todo pasaje subrayado indica un elemento en el que se apoya el análisis.

El criterio de pertenencia al grupo se hace explícito mediante la construcción de una fraternidad al interpelar al interlocutor en tanto que "hermano" (*os conjuro hermanos míos*). El enunciador determina asimismo el requisito para acceder a dicha fraternidad mediante la frase siguiente: *Todos somos hijos del hombre, así como todos somos el hijo de Dios*. Cabe notar que en los pasajes citados, se emplea las imágenes bíblicas de la travesía del desierto y del santo sepulcro para marcar respectivamente los actos de habla ***acompañar*** y ***liberar***. Esta convergencia con el teísmo católico se puede considerar como un fenómeno de intertextualidad que tiene por objeto inducir a una toma de posición activa frente a la perspectiva de una *transfiguración* del interlocutor. Asimismo, dicha *transfiguración* representa un objetivo general en la constitución del ***Grupo***: *Rompamos la piedra que impide nuestra resurrección, y libres en nosotros mismos, transfigurados sobre las ruinas del mundo envejecido, recibamos directamente, sin intermediarios o mediadores fementidos, el testamento puro [...].*

Podemos subrayar, asimismo, el efecto de empatía que se logra con la entidad interpelada mediante el uso retórico de la dubitación "*¿Soy yo ese todo? ¿Ese todo es yo? ¡Somos uno!*".

El pasaje *"Todos somos hijos del hombre, así como todos somos el hijo de Dios"* otorga una naturaleza semi-humana y semi-divina que valoriza positivamente al ***Grupo*** y en torno a la cual se articulará la red de conceptos —o tópicos—que se asociarán en adelante a la *"Razón"*. Asimismo, el pasaje anterior, refuerza el autorreconocimiento del ***Grupo*** como una entidad *"libre"* y apta para mediar con la divinidad *"directamente"*. En este último sentido, el discurso de Bilbao difiere de la doxa católica y establece una referencia intertextual con el deísmo.

A medida que avanza la lectura, la entidad constitutiva del ***Grupo*** es interpelada mediante el pronombre personal de segunda persona singular "tú" que opera en forma inclusiva y al cual se le atribuye, ante todo, una identidad marcada por categorías relacionadas con el papel que desempeñan los individuos en el proceso de producción económica y que se enuncia explícitamente mediante sustantivos como *artesano* o *mercader*. También se interpela indirectamente al individuo por medio de características atribuibles al espacio de la vida privada y que se pueden deducir del contexto tales como *padre de familia* o *devoto*:

> *Que el artesano en su taller, el mercader en su tienda, el peón en su faena, el campesino en su soledad, la presten un momento diario de atención (p. 70)*

> *Tú, que vives sin más horizontes que el desierto de la pampa o la inmovilidad de la montaña, y que no esperas el bien, ni el bienestar, ni la justicia de los hombres; [...] Tú, que te ves rodeado de tus hijos y que al besar sus frentes infantiles, invocas al*

Padre con angustia, por la garantía de su vida y de sus almas; [...] Tú, que la contemplar la virgen, o la mujer sin mancha, quisieras cambiar con el aliento de tu pecho la atmósfera enviciada que la envuelve (p. 71-72)

La alusión explícita a las características de *artesano, mercader, peón* y *campesino,* indican asimismo algunas de las actividades típicas atribuibles al interlocutor que puede *acceder* o *pertenecer* al grupo.

Con todo, a la entidad marcada por el "tú" —pero también por el adjetivo demostrativo en "vosotras almas" del párrafo que se presenta a continuación— se le atribuyen asimismo calidades morales superiores tales como el *amor a la justicia* (social) o la adhesión al *apostolado de la razón* mediante giros idiomáticos o metáforas tales como *"institutores de la personalidad"* o *"soldados de la causa de la Providencia"*:

Tú, que amas la justicia, y ves a la injusticia especialmente cargando sobre el débil, sobre el pobre, sobre el ignorante, y a la maldad triunfante ostentar su impudor, y arrastrar su carro sobre la ley burlada [...] Tú, que amas ante todo la vida, y tienes que vivir presenciando el reinado de los fariseos hipócritas, y escuchar la más escandalosa prostitución de la palabra yo; espero que, aunque indirectamente, ha de llegar la buena nueva para todos [...] Tú, que amas la gloria, y sólo ves el sacrificio como digno; y vosotros todos los que queréis y trabajáis porque el hombre tenga su pan, su hogar, su honor y su derecho garantidos; vosotros los que amáis, mantenéis al Sol vivificante a despecho de los indiferentes, de los indolentes, de los egoístas que cifran su felicidad en "preparar un festín a los gusanos del sepulcro", pensamiento sino en el cuerpo y para el cuerpo [...] Vosotras almas selectas que sentís la misión del apostolado de la justicia y libertad, y a quienes atormenta el insaciable deseo, la

sed inextinguible del infinito, vosotros "sal de la tierra"[30], *institutores de la personalidad, soldados de la causa de la Providencia, apoderados del divino testamento, anunciad el Evangelio Americano, arrancad el fuego sagrado del altar para incendiar los corazones e iluminar la inteligencia de todos los que esperan el día de justicia, el fin de toda tiranía, y la santa alegría de la paz (p. 71-72).*

En el ejemplo anterior podríamos añadir que el ***Grupo*** se estructura asimismo mediante la promoción de normas, tales como en el pasaje *"vosotros todos los que queréis y trabajáis porque el hombre tenga su pan, su hogar, su honor y su derecho garantidos"*, y valores (*amor a la justicia, amor a la gloria, apostolado de la libertad)* que el enunciador le asigna como propios.

Ya hacia el final del texto se identificará claramente la entidad interpelada como *"Hombre Americano"* y se confunden categorías ligadas al papel desempeñado por el sujeto en tanto que individualidad situada socialmente en relación a un sistema de producción (*obrero,* por ejemplo) con aquellas ligadas a otro tipo de responsabilidades que el individuo puede desempeñar en la sociedad y que se relacionan más bien con el ideario de la modernidad (*ciudadano, pensador*):

El hombre americano es sacerdote y ciudadano, es obrero y pensador, es soberano en su iglesia, soberano en el dogma, soberano en el foro, soberano en el trabajo.

[30] Otro ejemplo de intertextualidad con el Nuevo Testamento "Vosotros sois la sal de la tierra... Vosotros sois la luz del mundo", *Mt* 5, 13-14.

> *Soberano en el trabajo quiere decir que no será expulsado por el capital y que gozará del crédito social hipotecado sobre la asociación de los trabajadores (p. 182).*

Resulta interesante observar el empleo de la noción de *soberanía,* tanto en la cita anterior, como a lo largo de todo el texto, pues en ciertos pasajes se recurre también a la expresión inglesa *"self-government"*[31]. Ahora bien, en el *Evangelio Americano* la soberanía no se relaciona exclusivamente con la idea de autoderterminación política, tal como la entendieran aquellos pensadores de la modernidad que difundieron la noción de *autodeterminación de los pueblos.* Si bien más de una década separa la obra de la disolución de la *Sociedad de la Igualdad,* Francisco Bilbao no renuncia al proyecto ideológico y económico del movimiento igualitario articulado en torno al programa anarquista de crear entidades financieras que permitieran una participación popular autónoma en el sistema capitalista. Nos atreveríamos a afirmar, que mediante la noción de soberanía propuesta en la obra, al circunscribirse en un discurso al margen de la doxa[32], se plantea asimismo lo que M. A. Illanes denomina un "nuevo modo de relación con los pares" (2003, p. 9). Por una parte, se afirman las libertades y los derechos

[31] Cabe mencionar que la independencia de los Estados Unidos provocó en los pensadores de la modernidad una profunda reflexión filosófica en torno a la noción de *"self-government"*, que podría entenderse como *soberanía* o *autodeterminación.* La autodeterminación de los pueblos, es sin duda, una de una de las ideas más desarrolladas en esta época e influyó, ciertamente, en la creación de los estados modernos en los siglos XIX y XX (Encyclopedia Britannica, 1993, vol. 24, p. 257).

[32] Las obras de Francisco Bilbao se pueden clasificar dentro de un espacio discursivo subalterno, pues publicó la mayoría de sus escritos en periódicos obreros completamente desvinculados de la prensa institucionalizada de la época (ver M. A. Illanes, 2003).

adquiridos por el proceso de modernización al interiorizarlos en la figura del *"obrero"*; por otra parte, se exhorta a defender estas libertades y derechos, interpelando al interlocutor, para garantizar la autodeterminación, tanto en referencia a derechos políticos como a libertades individuales:

> *Hombre de América, tu honor es ser republicano, tu gloria es haber conquistado la República, tu derecho a gobernarte a ti mismo es la República, y tu saber es serlo siempre. No permitir jamás otro gobierno, ni otra autoridad sobre ti mismo que la propia autoridad de la conciencia, el propio y personal gobierno de la razón individual, he ahí la República, he ahí la democracia, de ahí la autonomía, he ahí lo que se llama el* ***Self Government*** *(p. 72).*
>
> *Así pues, hermano mío, no olvides tu soberanía, no te abatas bajo el peso de la conjuración de todos los intereses malvados. Tu causa es la de Dios que te hizo soberano. Tu soberanía es la religión sacrosanta, que te hace digno de recompensa o castigo, de gloria o ignominia, de ser agente y cooperador del Ser Supremo para la felicidad de la tierra, o agente y cooperador de los malvados, para la degradación y esclavitud de la especie humana (p. 77)*
>
> *Somos dioses en el sentido que somos soberanos, es decir, participantes de la esencia soberana; y Dios mismo para hacerse oír y obedecer de los mortales, tiene que aparecer en el pensamiento propio del hombre bajo las leyes de la razón del hombre (p. 79)*

El tópico de la *soberanía* también puede entenderse como una marca del posicionamiento que el enunciador confiere al interlocutor partícipe del grupo en relación con una alteridad externa, tal como se aprecia en la cita siguiente: *Así pues,*

hermano mío, no olvides tu soberanía, no te abatas bajo el peso de la conjuración de todos los intereses malvados. Tu causa es la de Dios que te hizo soberano. Tu soberanía es la religión sacrosanta [...].

El concepto de "*Dios*" que se propone en la obra, según la cita "*Dios mismo para hacerse oír y obedecer de los mortales, tiene que aparecer en el pensamiento propio del hombre bajo las leyes de la razón del hombre*", corresponde, con toda evidencia, a una concepción deística[33] que contraviene al discurso de la doxa católica. Trataremos con mayor profundidad este punto en particular en la segunda parte del presente análisis, pues deseamos concentrarnos en la forma en que el grupo se presenta con relación a los "otros".

Autorreconocimiento y proyecto identitario

El autorreconocimiento, otro componente de la identidad colectiva, según J. Larraín, opera en el *Evangelio Americano* mediante una interpelación del individuo para *transmutarlo* en un sujeto *pensante* y *apto* para la toma de decisiones. En los párrafos

[33] El deísmo basa su dogma esencialmente en la naturaleza y la razón. Dios, o un Ser Supremo, se manifiesta a través de las creencias que el hombre descubre mediante una reflexión racional. El deísmo se considera asimismo una doctrina intermedia entre el teísmo católico y el ateismo. (Enciclopedia Encarta: http://fr.encarta.msn.com; www.wikipedia.org).

siguientes apreciamos el concatenamiento inductivo que permite asimilar facultades tales como el libre-pensamiento y el sentido de justicia, con la individualidad interpelada:

> *Compréndase, pues, nuestra religión por la libertad de pensar.*
> *Pero tú, pensamiento, misterio divino de la luz eterna en la conciencia humana, tú como el átomo indivisible, indestructible, eres por esencia el derecho, eres elemento consciente de la existencia y del destino de los seres.*
> *Tú, pensamiento, eres la independencia. Tú eres la condición esencial de la individualidad. Si no pensases, u otro pensase por ti, no serías individuo, serías* ***parte*** *de otro. Tú eres la personalidad. Si no pensares, u otro pensare por ti, no serías* ***persona****, serías* ***cosa****.*
>
> *Tú eres la justicia. Si no pensares u otro pensare por ti, serías instrumento de todo lo malo. Pensando, eres la justicia, porque pensar es ver la ley, y ver la ley constituye la responsabilidad y el deber. Pensando habla en ti Dios (p. 157)*

El enunciador identifica como recurso del ***Grupo*** el tema de la soberanía y sólo aquellos dotados de la facultad de libre-pensamiento serán acogidos en su seno, tal como se subraya en los ejemplos siguientes: *Tú, pensamiento, eres la independencia. [...] Tú eres la condición esencial de la individualidad. [...] Tú eres la justicia Pensando, eres la justicia Pensando habla en ti Dios [...].*

El sujeto de la enunciación *reconoce* también a su interlocutor dentro de una territorialidad específica. Mediante la sinécdoque de la *América,* dicho reconocimiento se extiende a todo el *Grupo*:

> *Pensando habla en ti Dios (p. 157)*
> *Y tú, América,* ***Niño profeta del Altísimo, serás llamado: porque irás ante la faz del Señor, para aparejar sus caminos: Para dar conocimiento de salud a su pueblo para la remisión de sus pecados.***
> ***Por las entrañas de misericordia*** *de nuestro Dios, con que* ***nos visitó de lo alto del Oriente: para alumbrar a los que están de asiento en tinieblas, y en sombra de muerte: para enderezar nuestros pies a camino de paz*** *(p. 160).*

En la cita anterior, podemos apreciar asimismo que el *proceso de ideologización* que opera a nivel del autorreconocimiento (es decir, la forma en que se construye la identidad mediante el reconocimiento de *sí mismo* ante un *fundamento común*) se ve reforzado por el empleo del discurso deísta. La noción de libre-pensamiento y la afirmación del ***Grupo*** como perteneciente al colectivo "América", planteados como *"religión"* y *"profeta del Altísimo"* respectivamente se apoyan el fundamento común de la doxa católica. En forma paralela a lo anterior, apreciamos también el entrecruzamiento de un discurso concomitante, netamente racional, que responsabiliza al interlocutor para salvaguardar el proyecto de nación soberana y democrática:

> *Salve, América, patria mía, campamento de la idea, herencia de todas las esperanzas, testamento de todas las verdades.*

Yo veo en ti la tierra de la justicia porque eres el continente de la República, porque es tu religión la democracia, porque es tu honor la igualdad, y tu aspiración la paz excelsa del amor y el derecho.

Y tú, hombre de América, pobre o rico, sabio o ignorante, desamparado o privilegiado, no olvides ese día, porque ese día contiene tu derecho, tu bienestar, y el porvenir libre de tus hijos. Ese día es la luz de tu pensamiento libre. Haz que brille en ti, en tu hogar, en las horas de tu trabajo como aliento, en las horas de descanso como recompensa (p. 162).

Como hemos podido apreciar el análisis anterior, el discurso de la identidad se apoya en la interpelación de un interlocutor (colectivo) y se refuerza mediante el uso de un léxico místico que pueden corresponder a casos concretos de intertextualidad con el Nuevo Testamento o a casos de intertextualidad con una filosofía deística próxima al discurso racional de la modernidad.

El enunciador construye la estructura del grupo mediante mecanismos de interpelación, pero también mediante una categorización de criterios tales como la pertenencia, las actividades con las cuales se identifica el grupo, las normas y valores a los cuales adhiere, los objetivos generales que persigue, la posición que ocupa respecto a los otros, así como los recursos que los integrantes del grupo poseen y que los diferencia de aquellos que no pueden acceder al grupo o que se encuentran fuera de él.

En el punto siguiente examinaremos la forma en que se construye el discurso de la *alteridad,* otro factor que influye en la constitución de la identidad colectiva.

El discurso de la *Alteridad*

En la obra se puede apreciar dos tipos de alteridad. La primera de ellas podría calificarse de *alteridad externa* y está representada por el elemento *español;* la segunda, corresponde a una *alteridad interna* subdividida en dos polos: el *enemigo interno* y la *imagen del indígena.* La alteridad externa aunque físicamente ausente, pues en la época en que se emiten los propósitos contenidos en la obra el país lleva varías décadas de vida independiente, resulta el blanco de una desvalorización sistemática por parte del enunciador.

Al igual que la mayoría de los escritos de la época, la promoción de una imagen negativa de la alteridad representada por "España" constituye en el *Evangelio Americano* una escisión con el legado colonial. Con bastante frecuencia se interpela indirectamente y con el claro objetivo de *demonizar* la imagen de ***España*** frente a los prototipos de modernidad de otros países, especialmente aquel de los Estados Unidos; ejemplo de ello es el razonamiento inductivo ilustrado a continuación:

> *Todo el mal se desprendió sobre la América. Pero el mal, así como todas las cosas, reviste el sello del agente. El mal no sólo fue la conquista, sino además la conquista española (p. 89)*
>
> *La España conquistó a América.*
> *Los ingleses colonizaron el norte.*

Con la España vino el catolicismo, la monarquía, la feudalidad, la inquisición, el aislamiento, el silencio, la depravación, y el genio de la intolerancia exterminadora, la sociabilidad de la obediencia ciega.
Con los ingleses vino la corriente liberal de la reforma: la ley del individualismo soberano, pensador y trabajador en completa libertad.

Asimismo, mediante el uso de una pregunta retórica "*¿Cuál ha sido el resultado?*" en el párrafo citado a continuación, el enunciador parece presentar de antemano *la* opción posible, *el* modelo de sociedad a venerar y emular. Frente al triunfo del individualismo y del sistema liberal —estadounidense—, a la América sólo le queda una solución:

¿Cuál ha sido el resultado?
Al norte, los Estados Unidos, la primera de las naciones antiguas y modernas.
Al sur los Estados Des-Unidos, cuyo progreso consiste en desespañolizarse (p. 90)

En la obra prima, por lo general, un estilo bastante grave y solemne; sin embargo, rescatamos el efecto irónico de la repetición del prefijo "des-" que no solamente denota una negación del significado "españolizarse/desespañolizarse", sino que también produce un efecto de inversión en el significado "unidos / des-unidos".

Esta animosidad en contra de lo español, aunada a una apóstrofe dirigida al grupo, permite asimismo una representación significativa que va a situar la autodeterminación futura como un acto de fe, como una misión evangélica:

La España es la Edad Media.
Nosotros somos el porvenir.
¡Adelante! Y ***"dejemos a los muertos que entierren a los muertos"***[34] (p. 127).

La dicotomía entre la identidad colectiva y la alteridad, tal como se presenta en *La España es la Edad Media. / Nosotros somos el porvenir*, marca el posicionamiento entre ambas. El enunciador construye una propuesta en la que el ***Grupo*** se ve confrontado a una relación antagónica con la alteridad externa.

La animosidad y desvalorización del elemento español se proyecta también en un *"enemigo interno"* compuesto esencialmente por aquellos connacionales que impiden la consecución del proyecto democrático. El autor denuncia una involución del ideario liberal en el *Evangelio Americano* y presenta una visión maniquea de la sociedad chilena dividida entre quienes se postulan en favor del proyecto democrático de autodeterminación y quienes *"abdican a la soberanía"*. En cuanto al proceso de ideologización en la constitución del grupo, éste opera en la obra mediante la estrategia de marginación de quienes no comparten los valores del mismo.

[34] "Segidme—decía Jesús a los suyos—, dejad que los muertos entierren a los muertos" (Mateo, 8.22).

En la dimensión *dentro* del ***Grupo*** encontramos los tópicos de *"justicia"*, *"soberanía"* y *"razón"*. Asimismo, en la frase citada más adelante *"...[todo aquello que sea contrario ... al culto de la justicia] con nosotros mismos, con los pobres, con los indios..."* podemos apreciar una transición entre las dimensiones *dentro / fuera* del ***Grupo*** mediante la localización del *Nosotros* con respecto a dos nuevos elementos discursivos marcados por la referencia deíctica *"...con los pobres, con los indios..."*. La referencia deíctica aplicada a los *pobres* y los *indios* se puede entender como que éstos no forman parte del ***Grupo***; a pesar de que implícitamente se les incluye pues comparten con él un tratamiento injusto de la parte del *enemigo interno*:

El enemigo interno consta de todo aquello que sea contrario a la religión del pensamiento libre, a la soberanía universal, al culto de la justicia con nosotros mismos, con los pobres, con los indios.

En la dimensión *fuera* del ***Grupo***, se enuncian los aspectos negativos atribuibles al *enemigo interno* (*"germen de esclavitud"*, *"abdicación de la soberanía individual"*) y se le identifica como aquellos individuos que persisten en el logro de sus objetivos a todo precio y que, en consecuencia, traicionan los valores democráticos:

> *El enemigo interno es todo germen de esclavitud, de despotismo, de ociosidad, de indolencia, de indiferencia, de fanatismo de partido [...] El enemigo interno es la abdicación de la soberanía individual en manos de gobiernos a quienes se les erige en infalibles, o de círculos o partidos que profesan el principio de imponer su credo por todo medio, o de conseguir sus fines por cualesquiera medios (p. 170).*

Lo anterior se puede también considerar como una estrategia de promoción de (anti-)valores frente a los cuales el Grupo se desmarca. Mediante la atribución de valores negativos al enemigo interno (*es todo germen de esclavitud, de despotismo, de ociosidad, de indolencia, de indiferencia, de fanatismo de partido [...] El enemigo interno es la abdicación de la soberanía individual*), el enunciador marca claramente lo que no se permite en el seno del Grupo. Delimita, de este modo, los criterios de pertenencia al verbalizar lo que **no es** el Grupo.

La interpelación se emplea igualmente en el proceso de ideologización de la alteridad mediante un emplazamiento directo, que incluso representa un abierto desafío al *Otro*:

> *Monarquista, papista, jesuita, católico, imperialista, aristócrata, esclavócrata, ¿por qué no dices claramente lo que sientes, lo que eres, lo que tienes conciencia de ser? No se atreven. Hay pues, cobardía.*
> *Pero quieres introducir tu garra, tu error, tu mentira, cobijándote bajo la palabra libertad.*
> *¡De ahí nace que vemos papistas, jesuitas, católicos, imperialistas, monarquistas, doctrinarios, esclavócratas, hablar de libertad y de derecho y de justicia!*

Los papeles de *Monarquista, papista, jesuita, católico, imperialista, aristócrata, esclavócrata* indican asimismo las actividades que no pertenecen al ***Grupo***. Por lo tanto, el enunciador establece la estructura colectiva, no sólo sobre las bases de actividades que se muestran desde un ángulo positivo, sino también mediante aquellas que resultan negativas para el Grupo.

El enunciador construye asimismo una posición de *autoridad* mediante el argumento[35] siguiente que hace un recurso intertextual de un giro idiomático utilizado en los evangelios sinópticos del Nuevo Testamento:

> *En verdad os digo*[36]*: jamás ha habido mayor eclipse de la rectitud de la inteligencia y de la sinceridad de la conciencia (p. 174).*

Quizás sería más adecuado de entender el giro "*En verdad os digo*", más que como un elemento intertextual, como un elemento interdiscursivo[37] entre el género discursivo

---

[35] Según M. Angenot, el argumento de autoridad se puede definir de la manera siguiente: « *[...] proposition qui tire sa force persuasive du crédit ou de la considération que donne le public à un personnage qui l'a défendue ou s'en porte garant. [...] Ce qu'on appelle argument d'autorité englobe des formes variées de la crédibilité. L'argument par l'expérience est indissociable de l'argument d'autorité : l'une fonde l'autre.* » (1982, pp. 205-205).

[36] Para ilustrar mejor el recurso intertextual del giro proveniente de los evangelios sinópticos citamos los ejemplos siguientes: "*Jesús dijo entonces a sus discípulos: En verdad os digo que difícilmente un rico entrará en el reino de los cielos. Y aún os digo más: Es más fácil el pasar un camello por el ojo de una aguja, que entrar un rico en el reino de los cielos.*" (San Mateo 19:23-24); "*Jesús dijo: En verdad os digo: El que cree en Mí, tiene vida eterna...*" (San Juan 6:47).

de la propaganda política (destinada a difundir ideas racionales) y el género de la predicación religiosa.

El segundo tipo de alteridad interna corresponde a la imagen del indígena. Esta alteridad resulta más bien revalorizada, pues se presenta al ***Grupo*** como una opción de afirmación identitaria. Si se tiene en cuenta el discurso más bien denigrante con respecto a la figura del indígena que vehiculaban los positivistas latinoamericanos de la época[38], el *Evangelio Americano* se inscribe en un nuevo orden discursivo: aquel que promueve una convivencia dentro del respeto, el reconocimiento de los derechos legítimos de propiedad de las tierras que habitan los indígenas y su capacidad de autonomía política equiparable al noción defendida en la obra:

> *Las razas indígenas libres como las de Chaco, los Charrúas, ya exterminados por los criollos, los Ranqueles, los Puelches, los Tehuelches, los Pehuenches y sobre todo los Aucas, conocidos en la historia con el nombre de araucanos, combatiendo siempre, sin rendirse jamás, volviendo mal por mal a los que se llaman cristianos, han llegado*

---

[37] El *Dictionnaire d'analyse du discours* define la noción de ***interdiscurso*** como el conjunto de unidades discursivas emanadas de discursos anteriores o de discursos contemporáneos con los cuales un *discurso dado* establece una relación explícita o implícita ["Plus largement, on appelle aussi « interdiscours » l'ensemble de unités discursives (relevant de discours antérieurs [...], des discours contemporains) avec lesquelles un discours particulier entre en relation implicite ou explicite] (2002, p. 324).

[38] Nos referimos a la dicotomía sarmentina entre "civilización y barbarie" que, llevada a extremos exagerados, demonizaba la figura del indígena y le atribuía, en parte, el fracaso en la consecución del proyecto de la modernidad en América Latina.

a ser un elemento de la independencia, y por su conducta, y más que todo, por su derecho a la tierra que poseen, hicieron que los hombres de la revolución los llamasen, los invocasen, y los reconociesen como soberanos del país que habitan y poseen con el derecho de propiedad y de dominio (p. 137).
El indígena libre se identificará con nuestra vida, desde que vea la simplificación de la justicia y la practica de los derechos y deberes (p. 182).

Y así como nosotros tenemos que dar y mucho que enseñar al indio americano, el indio americano tiene que enseñarnos y nos enseña un carácter más completo, un hombre central, un hombre que conserva más la integridad de las facultades. El indio libre americano es legislador, juez, soldado. Delibera. El parlamento no es representativo: todo indio se representa a sí mismo y se exime de la obligación que impone una determinación que no consiente. El indio que opina contra la guerra, no va a la guerra (p. 183).

En este sentido, el discurso del *Evangelio Americano* resulta más próximo al discurso martiano que al discurso positivista de su época. Recordemos que, tal como lo señaláramos en el Capítulo I, José Martí rompe con el debate generado por la dicotomía sarmentina de "civilización o barbarie" y promueve más bien una aceptación de la alteridad no europea y no ilustrada (es decir, las alteridades indígena, negra y campesina) como constituyentes de la identidad nacional:

Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor y se iba al monte a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación,

> *contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Éramos charreteras y togas en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio, en ir haciendo lado al negro suficiente, en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella.* (J. Martí, Nuestra América, [1891] 1968, pp. 249-250).

Pero volviendo al *Evangelio Americano,* nos atrevemos a afirmar que la imagen del indígena se legitima al presentarse como un recurso para la afirmación identitaria del grupo: *el indio americano tiene que enseñarnos y nos enseña un carácter más completo, un hombre central, un hombre que conserva más la integridad de las facultades.*

Según lo analizado en este punto dedicado a la constitución del grupo, podemos resumir que en *Evangelio Americano* se despliegan mecanismos de interacción entre el enunciador y, al menos, dos interlocutores. Por una parte, el grupo compuesto por los marginados del proyecto nacional —el gremio artesano, la incipiente clase obrera y los intelectuales que no han traicionado el *ideario liberal*—. Por otra parte, aquel *Ser Supremo, "Dios"*, que se manifiesta tanto en la individualidad, como en la totalidad del *Grupo*, a través de la *"Razón"*. El Grupo se construye también con respecto a dos tipos de alteridades, aquella *externa* demonizada en la figura de España y otra *interna*, escindida entre el elemento criollo conservador y el elemento indígena excluido totalmente de la identidad colectiva.

A continuación, examinaremos otro vector del proceso de ideologización: las representaciones sociales legitimadas en el *fundamento común.*

Representaciones sociales: legitimación del fundamento común

T. A. van Dijk (2003) postula que el discurso, para ser comprendido, se nutre de un *cuerpo de conocimientos* al que recurren en forma implícita durante la interacción verbal los interlocutores que manejan una misma competencia discursiva y cultural; es decir, todos aquellos conocimientos y aptitudes que exhibe el individuo al hacer uso de los sistemas semióticos identificados con un grupo sociocultural específico y que le permiten no sólo emitir enunciados sino también comunicar (Lozano, J. et al., 1982, p. 73).

Dicho cuerpo de conocimientos, o *fundamento común,* corresponde a un sistema de datos, creencias, hechos y opiniones que por lo general no se cuestionan, se aceptan y presuponen durante un intercambio verbal, al menos que se produzca un fallo en la comunicación y que el emisor tenga, por fuerza, que explicitarlos para negociar el sentido con un interlocutor ajeno a dicho fundamento común (T. A. van Dijk, p. 22).

Ahora bien, el *Evangelio Americano* se apoya en el despliegue de una elocuencia esencialmente epidíctica que articula en el texto tanto un panegírico de un nuevo paradigma social basado en la *Razón* como una imputación de los remanentes del legado español y de un proyecto de nación que excluye socialmente a un grupo de la población.

El enunciador se sitúa en la encrucijada de dos espacios discursivos bien determinados: i) la tradición heredada del teísmo católico y perpetuada por la modernidad oligárquica; ii) los diversos replanteamientos del proyecto de la modernidad, no tan sólo en pro de los grandes ideales de libertad, fraternidad e igualdad, que la acuñaron, sino también en pro de estrategias concretas para llevar a la práctica dichos ideales, incorporar a los estratos excluidos y defender los derechos adquiridos. En el *Evangelio Americano,* lo social se inserta, por lo tanto, en forma dinámica en el discurso, en relación y reacción con la *doxa,* pero también en convergencia o divergencia con una pluralidad de discursos de resistencia de aquel entonces.

Desde esta encrucijada, el sujeto de la enunciación crea asimismo un espacio simbólico que lo une a sus interlocutores; o haciendo un parangón con lo que B. Anderson postula respecto al concepto de nación, el enunciador del *Evangelio*

Americano crea una *comunidad imaginada*[39] en la cual se proyecta una visión del pasado, del presente, pero también un proyecto orientado hacia el porvenir.

La comunidad que *imagina* Bilbao reposa sobre un fundamento común que se construye discursivamente mediante estrategias de *legitimación*. Por legitimación entendemos todo proceso discursivo al que suscribe el enunciador para que se reconozca su derecho a tomar la palabra mediante la *construcción* de una posición de autoridad frente a su interlocutor (P. Charaudeau, 2003, pp. 339-340).

La temática referente ***al pasado*** se centra en España, el catolicismo y la elite criolla conservadora y se tipifica en forma negativa —incluso, vilipendiosa— al concebirse como una amenaza. Como se puede observar en la cita siguiente, el efecto persuasivo se ve reforzado mediante una pregunta retórica:

> *¿Qué era la España?*
> *[...]*
> *No hay pueblo que presente una historia más lógica y fácilmente inteligible que la España.*
> *La España es la encarnación del catolicismo.*

[39] Benedict Anderson propone la *nación* como un producto del espíritu, un *artefacto cultural* de la modernidad. Según el autor, la nación corresponde a una *comunidad imaginada*, pues cada uno de los individuos que la componen, sin conocer nunca a la totalidad de sus miembros, establecen con entre ellos una relación *fraterna* que asegura su cohesión. Al evocar ciertos datos, creencias, hechos y opiniones —es decir, un *fundamento común*—, pero asimismo, sin reparar en las injusticias o conflictos que pudieran producirse en el seno de la comunidad, la nación refuerza una *camaradería profunda* y *horizontal* entre sus miembros (B. Anderson, 2002, pp. 9-20).

El catolicismo es su inteligencia, su amor, su pasión, su tradición, su presente y su esperanza (p. 95).

Mediante la pregunta retórica "*¿Qué era la España?*", el enunciador construye también una relación con el interlocutor. Desde el punto de vista de la alteridad, la relación resulta antagónica; desde el punto de vista del ***Grupo***, constituye un referente del cual el ***Grupo*** se desmarca pues se le atribuyen valores negativos.

Se procede a una estrategia de exclusión mediante lo que M. Angenot (1982, p. 206) designa como una *descalificación por el partidario*[40]; es decir, no sólo se condena a aquellos que presentan una opinión dada, sino también aquellos que las secundan, tal como se aprecia en el ejemplo siguiente:

El español de la conquista y el español en general habiendo abdicado su inteligencia, abdica hasta la facultad de ser impresionado por lo bello, por lo original, por lo grandioso [...] Es por esto que es enemigo de la naturaleza, y que ha transmitido ese instinto a casi todos sus descendientes en América. El español es enemigo del árbol. Casi me atrevo a decir lo mismo del americano descendiente de español (p. 108).

[40] Ver el párrafo siguiente : « *On peut légitimer une thèse en se référant à l'autorité de celui que l'a émise. On peut au contraire disqualifier une opinion en montrant que ceux qui y applaudissent ordinairement sont eux-mêmes condamnables et que la sympathie qu'ils expriment pour l'opinion en cause rend celle-ci suspecte* » (1982, p. 206).

El enunciador se posiciona en una relación antagónica ante la alteridad interna y presenta el hecho de ser español como un recurso de exclusión de la entidad grupal: *Casi me atrevo a decir lo mismo del americano descendiente de español*.

El pasado —pero también, el presente— del indígena se presenta en forma idealizada y se establece una convergencia con el objetivo de autodeterminación que se promueve en la obra:

> *El libre pensamiento en América ha sido sostenido por las razas indígenas libres que combatieron y combaten; he ahí su tradición. En donde no pudo penetrar el dogma católico, no pudo penetrar la esclavitud. [...] Arauco, sin pasar por la crisis de la* ***catolización****, por la que pasa Chile, recibirá la buena nueva de la fraternidad apoyada en el respeto de la autonomía de las razas.*
>
> *Han sido pues, los araucanos, los acosados permanentemente por las armas y las misiones.*
>
> *A las armas han opuesto la resolución de vencer o morir; y a las misiones de todas clases, una negativa tan tenaz que han desesperado de poder convertir al catolicismo el araucano. ¡Intuición sublime! (p. 153).*

Asimismo, se da testimonio del pasado indígena con un recuento de sublevaciones y revueltas desde 1600 hasta 1810 (que no viene al caso citarlas) pero que desembocan en la imagen de una gran revolución inconclusa; revolución que,

según el argumento siguiente, se apoya en la autoridad de los Estados Unidos para realizar el proyecto de autodeterminación de los pueblos americanos:

> *[...] uniéndose a la revolución de 1776 de la América del Norte, combinando los genios de los dos grandes grupos del continente, el genio Sajón-Americano al genio Américo-Europeo, formará la síntesis de la civilización Americana, destinada a regenerar el Viejo Mundo, y a cumplir sobre la Tierra los destinos del hombre soberano (p. 144).*

El autor, con el enunciado siguiente: *[...] combinando los genios de los dos grandes grupos del continente, el genio Sajón-Americano al genio Américo-Europeo, formará la síntesis de la civilización Americana, destinada a regenerar el Viejo Mundo [...]*, establece un puente entre pasado y presente y plantea un objetivo que legitimiza una estrategia de promoción de su proyecto identitario.

En el *Evangelio Americano,* ***el presente*** se sitúa en dos planos. Un premier plano, que nos atreveríamos a designar como aquel de la *trascendencia,* en el que prevalece un mitologismo bíblico y en donde se promueve la redención del grupo, del *Nosotros,* por intermedio de la *Razón.* En un segundo plano, aquel de la *inmanencia,* en donde el enunciador se sitúa respecto a la realidad social e histórica de su época.

En lo que respecta al plano de la *trascendencia,* a partir de un trasfondo de caos y tinieblas, se interpela al *Dios* que liberará a la fraternidad través de la *Luz*:

El inmenso caos agitado por la mano omnipotente se apacigua. Ya la corteza terrestre con la atmósfera purificada, y bajo la bendición del calor y la luz, ha construido la cuna que va a merecer los inmortales átomos humanos, que vagaban esperando la hora y la condición de aparecer sobre la tierra (p. 81).

La noche precursora que ha cobijado con sus tinieblas la transformación progresiva del género humano, hasta llegar en su completo desarrollo a manifestar la humanidad en la cima de la serie de los seres, llega a su fin (p. 82)

Luz de luz, revelación del yo, de Dios, de la creación (p. 83)

[La iluminación] Es la justicia: todos son libres. Es la fraternidad, pues el yo es el tú y es el nosotros (p. 83)

Entremos en el recinto de nuestro templo interno para contemplar la aurora (p. 81)

En la solemnidad de las citas anteriores y en aquella que se reproduce a continuación, el enunciador se *posiciona* en la encrucijada de la escena enunciativa como intermediario entre una entidad superior representada por la "*luz soberana*" y el interlocutor. Al reclamar para sí el papel de *heraldo* de la verdad, el sujeto de la enunciación no sólo marca la relación que guarda el grupo con el *aquí* y el *ahora*, sino también con el hecho de representar *lo justo* y *lo bondadoso* (P. Chilton, 2004, p. 127). Instaura, por este medio, un *contrato de comunicación* con su interlocutor que permite a los actores del intercambio lingüístico fijar un consenso en cuanto al propósito del intercambio verbal y reconocerse mutuamente como sujetos que persiguen un mismo objetivo:

Al pretender escribir un libro para el pueblo, humilde me inclino ante ti, luz soberana, ¡humilde te invoco, palabra divina! (p. 69)

[...] Revele pues, el hombre la palabra del hombre (p. 70) [...] La primera palabra del hombre en conciencia de su yo, de su persona: es la revelación de la soberanía del hombre. A todos se dirige (p. 70)

Sea recibida y aceptada esa palabra, y prometo remunerar la hospitalidad que reciba, dando inteligencia al lerdo, ideas al ignorante, corazón al rico, y bendición del Soberano a la conciencia de todo hombre soberano

Porque esa palabra no es mía, sino de todos, y no sólo de todos, sino del Todo, del gran Dios que presencia el desarrollo de la creación (p. 71)

Al utilizar la *Luz* como el segmento que orienta la *Razón*, podríamos afirmar que a la percepción deísta de Bilbao, se añade un elemento interdiscursivo en el que se vislumbra un sustrato atribuible al simbolismo masón:

[...] Luz de luz, lumen de lumine, el pensamiento, ese día del alma, y el día, ese pensamiento de la creación, se levantan, se unen, aparecen, y confundiendo las luces de la materia y del espíritu prorrumpen en el himno fundamental y sacrosanto de la alegría, del amor y de la libertad (p. 82)

¡Es el primer día! ¡Es la luz!
Es la conciencia de todo lo que existe, que en la medida de iluminación relativa a cada objeto, se despierta, como palabra de todo ser, colocando en la frente de cada uno su número de orden en la serie, con la significación en el encadenamiento de las partes y elementos que componen la armonía universal (p. 83).

En el plano *inmanente* de la obra, se privilegia el registro del discurso racional con dos orientaciones bien precisas. Primero, la defensa de los grandes ideales de la

modernidad, defensa enmarcada en el ideario anarquista de P. J. Proudhon que reconoce la libertad individual del "hombre para el hombre" al promover la organización de una fuerza de producción colectiva basada en la asociación popular. La alusión al espacio discursivo del movimiento anarquista resulta evidente en el razonamiento inductivo siguiente:

> *La libertad sin la igualdad es el privilegio.*
> *La igualdad sin la libertad es la nivelación de los esclavos.*
> *La libertad es la fuerza, es el elemento fundamental e indestructible de la asociación.*
> *La libertad es el derecho individual (p. 73).*

Asimismo, se establece claramente una alusión al ideario anarquista cuando el enunciador apostrofa e interpela dichos ideales mediante el recurso a la prosopopeya[41] siguiente:

> *¡Oh! libertad: tú no eres idea pura, ley o relación, fantasía de la felicidad o del orgullo: eres tú-yo-nosotros, individuos, existencias personales, tipos eternos realizados de todo momento de soberanía del Eterno (p. 134).*

Segundo, en el texto se despliega asimismo un discurso apologético de los derechos civiles en el que se denuncia al mismo tiempo su precariedad y fragilidad, así como la necesidad de defenderlos. En este sentido, el enunciador del

[41] *Figura que consiste en atribuir a las cosas inanimadas o abstractas, acciones y cualidades propias de seres animados, o a los seres irracionales las del hombre* (R. A. E. Diccionario de la lengua española, XXI edición, 1992, vol. 2, p. 1680).

Evangelio Americano converge con el ideario liberal, según se ilustra en el siguiente razonamiento inductivo:

> *Entonces comprenderás que tú, igual que al rico, al poderoso, al sabio en derecho de la soberanía, debes ocuparte, interesarte, en todo lo que se llama ejercicio de los derechos del ciudadano. Tienes el voto. Con el voto puedes nombrar al que conozcas como hombre honrado que te represente para hacer la ley. Es por eso que debes votar con pensamiento propio, porque de otro modo, será* **otro** *el que haga la ley que te hará soldado, que te impondrá contribuciones, que te hará justicia o injusticia. Hoy tienes el voto para nombrar hombres que te representen, pero no olvides que debes aspirar a ser tú, el que se vea representar a sí mismo, que eres tú el que ha de llegar algún día a ser legislador (p. 76).*

Si bien sabemos que Francisco Bilbao, en tanto que pensador político, mostraba gran simpatía por las ideas anarquistas, resulta interesante subrayar la importancia que le asigna al derecho al sufragio. Cabe recordar, que dentro del movimiento anarquista, hubo tendencias que renegaban de este derecho. El enunciador en el *Evangelio Americano* lo presenta más bien como un recurso positivo: "*Tienes el voto*".

El discurso apologético se despliega asimismo utilizando retóricamente ejemplos que sirve como herramientas de denuncia, tal como los podemos apreciar en las citas siguientes:

> *¡Y la justicia! No existe radicalmente para el pobre.*
> *El pobre no puede costear los gastos que exige la reparación de una injusticia (p. 89)*

> *¡Oh, cómo sufre la humanidad del frío y de hambre, en una tierra que tiene pan y fuego para muchas veces el número de hombres que la pueblan! [...] (p. 87)*
>
> *Pero, no ha desaparecido el dominio del hombre sobre el hombre; no ha desaparecido la explotación del hombre por el hombre [...] (p. 88)*
>
> *Empezad a comprender la importancia de la existencia republicana de la América. Mucho hay que hacer todavía, pero jamás en la historia se ha visto a todo un gran continente consagrado a realizar la República, a despecho del mundo conjurado (p. 78)*

Nos atrevemos a afirmar que la oración siguiente: *Pero, no ha desaparecido el dominio del hombre sobre el hombre; no ha desaparecido la explotación del hombre por el hombre [...]*, ilustra un ejemplo de intertextualidad con el *Manifiesto Comunista* de C. Marx y F. Engels, obra que fue publicada en 1848. Si bien en otros pasajes del *Evangelio Americano*, se diverge explícitamente de experiencias comunistas, parece haber una intertextualidad implícita, tal como lo ilustra la cita anterior.

Consideramos pertinente retomar en este punto el tópico de la *soberanía*. En la primera parte del presente análisis, postulamos que el concepto se aplica en ciertos pasajes de la obra para proponer un nuevo modo de relacionarse con los pares (ver página 56). Tal como se subraya en los párrafos siguientes, la noción cumple, esta

vez, una función discursiva que se podría entender más bien como una *garantía*[42] en la defensa de los derechos cívicos e instituciones democráticas:

> ***La soberanía del pueblo*** *proclamada en nuestras constituciones, aún no ha proclamado la soberanía integral del hombre (p. 88).*
>
> *Individualismo inmortal de los seres, pues nada vuelve a la nada; indestructible autonomía de la razón, realizando al* ***self-governement*** *[...] (p. 134).*

Estados Unidos, se presenta en el *Evangelio Americano* como un modelo cautivante de la autodeterminación de un pueblo y recibe el beneplácito del enunciador y funciona como una elección significativa que *respalda* el tópico de la soberanía como mejor forma de gobierno:

> *La libertad de pensar como derecho ingénito, como el derecho de los derechos, caracteriza el origen y desarrollo de la sociedad de los Estados Unidos (p. 146).*
> *Su vida libre, individual y política, y todas sus maravillas dependen pues, de la soberanía individual y de la razón de esa soberanía: la libertad de pensamiento (p. 147).*
>
> *Los Estados Unidos no tuvieron que hacer una revolución religiosa para fundar la libertad de pensamiento. La revolución de su independencia no vino sino a dar una personalidad nacional independiente a la libertad instituida. La religión del* ***libre examen****, podía ser la base dogmática de la libertad política. El que es libre en la aceptación del dogma, tiene que ser libre en la formación de la ley. El despotismo es imposible (p. 147).*

[42] En el sentido que atribuiría el concepto de *warrant*, derivado modelo argumentativo propuesto por S. Toulmin.

Con respecto a las otras naciones hegemónicas de la época, el enunciador denuncia el imperialismo de potencias europeas (Rusia, Inglaterra, Austria y Francia). Francisco Bilbao residía en París en 1848, cuando de produjo la Revolución que tuvo como consecuencia la destitución de Louis-Philippe y la ascensión al poder de Napoleón III. Fue testigo presencial de hechos que marcaron también un repliegue del pensamiento liberal europeo ante una arremetida del ideario conservador[43]. El juicio del enunciador en el *Evangelio Americano* se vuelve lacerante con respecto a este episodio de la historia francesa:

> *En primer lugar, la famosa revolución francesa[44] no pudo regenerar ni a la misma Francia: he ahí en cuanto a hechos; y en cuanto a verdad, está muy lejos de ser el ideal de la libertad del hombre y de los pueblos. Esa revolución desconoció y negó la integridad del derecho universal, y cambió de despotismo llamado Estado, Sociedad o Unidad, al monstruo a quien sacrificó la libertad. La revolución francesa fue tiranía para la conciencia, tiranía para el individualismo, tiranía APRA la vida de las localidades (p. 131).*
>
> *La Francia sienta en el trono de su imperio a un Bonaparte, sobre las ruinas de la República traidoramente derribada y sobre el escándalo del perjurio más estupendo de la historia (p. 168).*

[43] Louis Bonaparte despoja a A. de Lamartine del papel que desempeñaba como asesor de su gobierno, J. Michelet pierde su cátedra en el Collège de France y su puesto en los Archivos nacionales al rehusar prestar juramento al nuevo Emperador, F. de Lamennais fallecerá en 1854.
[44] Se refiere a la Revolución de 1848.

Ante el expansionismo europeo, más precisamente la invasión francesa de México, el discurso se torna asertivo y anticipador mediante el efecto de sujeción que otorga la prolepsis[45] contenida en la cita siguiente:

> *En Europa la práctica de la conquista; en América su abolición (p. 169).*

> *Pero Juárez, que es de la misma raza que Monctezuma, no tendrá la misma suerte. ¡Quién sabe si su pujante brazo no arroja un día la cabeza de Maximiliano a la Europa, a través del Atlántico de su civilización? (p. 113).*

En tanto que testigo presencial de los hechos de 1848 en Francia, Francisco Bilbao se vio asimismo influido por el incipiente ideario anarquista, especialmente por las ideas de Pierre-Joseph Proudhon. En el pasaje siguiente del *Evangelio Americano*, podemos apreciar una convergencia con el discurso anarquista que se manifiesta en una fuerte postura anti-estatista a la que se antepone en forma crítica el concepto de "*self-governement*":

> *El Viejo Mundo ha coronado su pensamiento con la doctrina del éxito [...] y practica en sus instituciones, doctrinas, costumbres y en sus actos la doctrina de la fuerza, la del egoísmo nacional como ley suprema, la de la centralización, como forma administrativa del despotismo, porque cree de ese modo, producir más fuerza. ¡Su palabra falaz se llama* ***Estado****! La fuerza del Estado es su religión. Y la palabra americano, la religión americana se llama* ***self-government*** *(p. 85)*

[45] Prolepsis: figura que marca una anticipación temporal (G. Genette, 1972, p. 150).

La adhesión a las ideas anarquistas de Proudhon y Bakunín, se reflejan también mediante estrategias discursivas que promueven la *revolución* como un *prodigio* del hombre americano:

> *Es a ese prodigio, americanos, que debemos un nacimiento libre, en tierra libre: he ahí nuestra nobleza. Es a la revolución a quien debemos el orgullo del hombre dueño de sí mismo; es a ella a quien debemos no vivir, ni haber vivido bajo castas, bajo reyes, bajo aristocracias del* TERRUÑO *(p. 144).*

O bien, la promoción de la *Federación* como sistema de gobierno:

> *El Viejo Mundo es unitario. De ahí las teorías de la monarquía universal, de las conquistas, de la centralización, del despotismo del Estado, del horror al individualismo.*
> *El Nuevo Mundo es federal. De ahí deben nacer y ya en parte se practican las teorías de la soberanía universal, de la descentralización, la negación del Estado en el trabajo, en la conciencia, en la vida local y en la administración (p. 134).*

Sin embargo, existen ciertas ideas para las cuales América no parece ser del todo apta y el enunciador envía una advertencia contra la tentación de aplicarlas:

> *Tu doctrina ¡oh! América, será el movimiento natural de la fuerza libre, determinado por la visión de la verdad-principio: es decir, la doctrina, no de la amalgamación, confusión, unidad, comunismo, panteísmo, o cantidad continua inseparable como la masa oceánica, pero sí la doctrina de la individuación, personalidad, soberanía, independencia (p. 134).*

En el *Evangelio Americano* se plantea asimismo un proyecto orientado ***al porvenir*** centrado fundamentalmente en la identidad americana y en la escisión con el legado español:

> *La España es la Edad Media.*
> *Nosotros somos el porvenir (p. 127).*

> *¡Salve, pueblo americano! Consumarás el sacrificio sobre el cadáver de la conquista. Desatarás los vientos, porque no temes tempestades y buscas la purificación (p. 158)*

El enunciador, al formular su proyecto de sociedad, retoma un registro entroncado en el misticismo bíblico e interpela en forma asertiva al interlocutor representado por la sinécdoque de la América para imponerle una labor *mesiánica*:

> *Y tú, América, Niño profeta del Altísimo, serás llamado: porque irás ante la faz del Señor, para aparejar sus caminos: Para dar conocimiento de salud a su pueblo para la remisión de sus pecados (p. 160).*

El objetivo del proyecto de sociedad que *imagina* Francisco Bilbao es que el devenir del hombre americano haga de él un *"ser integral"*, cuyos valores orbiten en torno de los conceptos de *"familia, patria y humanidad"*:

> *El hombre integral es ciudadano y sacerdote, pensador y obrero, artista y poeta.*
> *Y el ciudadano integral es legislador, juez y ejecutor (p.185).*

> *Familia, patria, humanidad es la síntesis de la unidad universal, y Dios, libertad y amor, la síntesis que todo lo resume, la integridad de lo creado palpitando en el seno del amor infinito (p. 185).*

Francisco Bilbao propone asimismo una responsabilización del cuidadano en materia de justicia. Entusiasta del derecho consuetudinario, ve en la figura del *jurado* una instancia de participación cívica y una fuente legítima de justicia para los pobres:

> *A juicio mío, nada ennoblece más al hombre, que ser revestido por el pueblo con el carácter de magistrado judicial. [...] ¿Y qué mayor educación para todo hombre, para el gaucho, para el pobre, para el peón, para el artesano, que ser llamado para juzgar según su conciencia* ***a un igual****, que puede juzgarlo a él mismo en otro día?* (p. 179).

Por último, subrayamos el *gran deber* del hombre americano según el proyecto de sociedad que Bilbao imaginó:

> *¡Hijos de América, no olvidéis que lleváis la responsabilidad de la civilización americana!*
>
> *No olvidéis que lo distintivo, lo característico de esa civilización es el gobierno propio, según nuestra propia razón, en todo acto de vida [...] No olvidéis, porque ha sido el olvido de nuestra calidad de soberanos, lo que aún perpetúa el mal sobre la tierra. Ha sido el olvido (p. 85)*

En los párrafos anteriores, hemos analizado tres aspectos del fundamento común que el enunciador *construye* para su auditorio: el pasado, el presente y el proyecto futuro. En su discurso, el enunciador reformula el mito fundador de la colectividad anclado en el pasado al incluir la posibilidad de una convivencia más humana con la alteridad no europea, no ilustrada; promueve también la idea de un *reapropiación* del proyecto de nación por parte de los estratos sociales marginados a través de la iluminación por medio de la razón y de una participación concreta en actividades productivas y plantea un proyecto de futuro basado en la realización de una nueva identidad ciudadana, que, sin negar la identidad presente (obrero, campesino, artesano), logre proyectarse en la vida cívica en forma participativa (ciudadano, pensador, magistrado).

Conclusión

El *Evangelio Americano* es un torrente de ideas y una tempestad de discursos en donde truena la voz acusadora de Francisco Bilbao. Es asimismo una obra que, desde que la leímos por primera vez, nos ha exigido someterla a un análisis minucioso para poder aprehender la riqueza de su mensaje y la importancia que tuvieron el pensamiento y la acción política del Autor. Hemos tratado de abordarla con objeto de recuperar la forma en que se inserta en el debate de sociedad de su época. Sin embargo, nuestro trabajo no se puede considerar del todo concluido, pues tuvimos que excluir algunos aspectos, no por falta de interés o pertinencia, sino por razones metodológicas, de espacio y de escaso acceso a la bibliografía sobre el autor.

En el estudio efectuado hemos tratado de aplicar un modelo interpretativo para entender mejor la obra en tanto que texto crítico, en tanto que enunciado social e ideológico. Si bien éramos concientes, al comienzo del análisis, de que nuestras herramientas teóricas emanan de estudios basados en otro tipo de corpus, consideramos pertinente en aquel momento someterlas a prueba con una obra producida en una época y una sociedad muy diferente a la actual.

Hemos abordado nuestra lectura crítica del *Evangelio Americano* tomando como tesis central la idea bajtiniana de que la materialidad del signo lingüístico es indisociable de su dimensión social e ideológica. Consideramos que los conceptos de *dialogismo* e *intertextualidad* nos han permitido subrayar la cualidad heteroglósica de la obra; es decir, aquello que marca el lugar y la época en que se produjo el enunciado y que hacen de él un *locus* en el que se confrontan fuerzas contrarias[46]. Asimismo, los principios teóricos del análisis crítico del discurso (ACD), en particular la noción de ideología propuesta por T. A. van Dijk, nos posibilitaron articular un análisis que da cuenta de la forma en que el texto permite la *construcción* de una identidad colectiva y de un proyecto de sociedad.

En una época de gran exclusión social, económica, política y racial, el discurso de Francisco Bilbao abre nuevas expectativas al proponer una convivencia basada en el respeto, en la equidad y en la aspiración de una sociedad mejor. Gran acto de coraje de su parte, el de haber hecho uso de sus privilegios de hombre culto para importunar el *ritual de circunstancia* de una sociedad de rígidas costumbres y traer

---

[46] O según la definición del concepto de ***heteroglosia*** propuesta por Holquist y Emerson: *The base condition governing the operation of meaning in any utterance. It is that which ensures the primacy of context over text. At any given time, in any given place, there will be a set of conditions –social, historical, meteorological, physiological– that will insure that a word uttered in that place and at that time will have a meaning different than it would have under any other conditions; all utterances are heteroglot in that they are functions of a matrix of forces practically impossible to recoup, and therefore impossible to resolve. Heteroglossia is as close a conceptualization as is possible of that locus where centripetal and centrifugal forces collide; as such, it is that which a systematic linguistics must always suppress* (1981, p. 428).

al debate público los tabúes de sus contemporáneos, pues como afirmara M. Foucault: *"En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos [...] Se sabe que no se tiene derecho a decir todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa."* (M. Foucault, 1987, pp. 11-12).

La palabra de Bilbao no sólo es mensaje, sino también acción perlocutiva que declara *soberano* al Hombre Americano y lo re-socializa como ciudadano activo y conciente de su destino. La divergencia que su discurso adopta frente a la dicotomía sarmentina de "civilización o barbarie" contribuye a redefinir el mito fundador de la nación latinoamericana y a percibir con más tolerancia la alteridad no europea.

En el *Evangelio Americano*, apreciamos también un entrecruzamiento de diversos discursos de resistencia de la época. Se establece una convergencia con el discurso, deísta, masón y anarquista; se diverge explícitamente de ideas comunistas y neocatólicas, pero se establece —en el plano de lo implícito— una relación dialógica con estas corrientes de pensamiento, al adherir a valores comunes.

En cuanto a la retórica mística de Bilbao, más que un referente, nos parece que funciona en dos planos: i) como fenómeno *interdiscursivo* de la predicación y ii) como género discursivo del catecismo.

Según Gómez-Moriana (1985, p. 173-183), la particularidad de la comunicación literaria reside en que ésta exige competencias específicas de la parte del autor y del receptor del texto. En el *Evangelio Americano*, la encrucijada de discursos de resistencia en los que se debaten conceptos sobre la libertad, la identidad colectiva, la mejor forma de gobierno, etc. logra ser inteligible para el no iniciado mediante el recurso al discurso transversal de la predicación y a la utilización del imaginario del teísmo católico en tanto que *patrimonio cultural* de los interlocutores. En la obra se construye, asimismo, un auditorio *poliauditivo* (G. Reyes, 1984, p. 161) que debe estar atento a ese diálogo que se establece entre los diversos espacios discursivos que se entrecruzan en ella.

La pluralidad de discursos amerita también ser puesta en perspectiva. Francisco Bilbao, en tanto que enunciador del *Evangelio Americano*, ya no es sólo el católico admirador de Lamennais, sino más bien un deísta y un masón. Adopta también una distancia con respecto al ideario del socialismo utópico y presenta un perfil más bien anarquista. Es anarquista, pero coincide implícitamente con

reivindicaciones del pensamiento marxista. En fin, concentra en él la heterogeneidad discursiva de su época, *la palabra ajena*, para transponerla en su propia palabra para permitir la apertura de nuevos espacios discursivos.

Bibliografía

ANDERSON, Benedict. Imaginated Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso, 1991.

ALTHUSSER, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses" en Essays on Ideology. Londres: Verso Editions, [1971] 1984.

ARENAS CRUZ, María Elena. Hacia una teoría general del ensayo: Construcción del texto ensayístico. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

BAJTÍN, Mijail. "Les genres du discours". Esthétique de la création verbale. París: Gallimard, 1984. 266-308.

BAJTÍN, Mijail. Le marxisme et la philosophie du langage. Trad. Marina Yaguello. París: Les éditions de minuit, [1929] 1977.

BALDICK, Chris. Concise dictionary of literary terms. Nueva York: Oxford University Press, 2001.

BENVENISTE, Émile. "El aparato formal de la enunciación" en vol. 2 de Problemas de lingüística general. México: Siglo Veintiuno Editores, 1971. 82-91.

BILBAO, Francisco. El evangelio americano, y páginas selectas. Barcelona, Ed. Maucci: 1920.

BILBAO, Francisco. El evangelio americano. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1988.

BLOMMAERT, Jan. Discourse: Key Topics in Sociolinguistics. Nueva York: Cambridge University Press, 2005.

BOSCH GARCÍA, Carlos. "Las ideologías europeístas". América Latina en sus ideas. Ed. Leopoldo Zea. Serie América Latina en su cultura. México: Siglo XXI editores, 1986. 239-267.

BRUCE, Donald. "Idéologie/idéologème" en De l'intertextualité à l'interdiscursivité : histoire d'une double émergence. Toronto: Paratexte, 1995.

CASAS, Arturo. "Breve propedeútica para el análisis del ensayo" en Proyecto ensayo hispánico. www.ensayo.rom.uga.edu (2006-01-29)

CHARAUDEAU, Patrick y MAINGUENAU, Dominique. Dictionnaire d'analyse du discours. París : Éditions du Seuil, 2002.

CHILTON, Paul. "Political animals as articulate mammals". Analysing Political Discourse: Theory and Practice. Nueva York: Routledge, 2004.

CHILTON, Paul. "Towards a theory of language and politics". Analysing Political Discourse: Theory and Practice. Nueva York: Routledge, 2004.

DÍAZ, Oscar. El ensayo hispanoamericano del Siglo XIX: Discurso hegemónico masculino. Madrid: Editorial Pliegos, 2001.

DUMONT, François. Approches de l'essai: Anthologie. Visées critiques 6. Quebec: Éditions Nota bene, 2003.

EAGLETON, Terry. Ideology: an introduction. Nueva York: Verso, 1991.
EMERSON, Caryl y HOLQUIST, Michael, ed. "Introduction" y "Glossary" en The dialogic imagination: four essays by M. M. Bakhtin. Austin: University of Texas Press, 1981.
ENCICLPÆDIA UNIVERSALIS, 28 vols., Paris: Britannica France, 2002.
ENCICLPÆDIA BRITANNICA, 34 vols., Londres: Britannica, 2005.
FAIRCLOUGH, Norman y WODAK, Ruth "Análisis crítico del discurso: una descripción preliminar" en Estudios sobre el discurso II, una introducción multidisciplinaria: El discurso como interacción social. Ed. Teun A. van Dijk. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000. 367-404.
FERNÁNDEZ, Teodosio. Los géneros ensayísticos hispanoamericanos. Editorial Taurus. Madrid, 1990.
FOUCAULT, Michel. L'ordre du discours : leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. París, Gallimard, 1971.
GAJARDO, Alejandra. "El regreso de Francisco Bilbao". La Época: Santiago, 1996, p. 8B.
GAMBONE, L. "The Libertarian Movement in Chile: 1840-the Present". Anarchy Archives: an online research center on the history and theory of anarchism. http://dwardmarc.pitzer.edu/anarchist_archives/worldwidemovements/chilemovement.html (2005-12-11).
GENETTE, Gérard. "Prolepse" en Figures III. Collection Poétique. París: Éditions du Seuil, 1972, pp. 5-115.
GÓMEZ MARTÍNEZ, José Luis. Teoría del ensayo. México: Ediciones de la Universidad Autónoma de México, 1992.
GÓMEZ MARTÍNEZ, José Luis. "Pensamiento iberoamericano del Siglo XIX". Proyecto Ensayo Hispánico. www.ensayo.rom.uga.edu/
GÓMEZ MORIANA. "Pragmatique du discours et réciprocité de perspectives : À propos de Don Quichotte et Don Juan" en Parole exclusive, parole exclue, parole transgressive : Marginalisation et marginalité dans les pratiques discursives. L'Univers du discours. Longueuil: Les Éditions du Préambule, 1990.
ILLANES, Maria Angélica. "La revolución solidaria – Historia de las Sociedades Obreras de Socorros Mutuos, Chile 1840-1920" en Polis: Revista académica de la Universidad Bolivariana, vol. 2, No. 5, 2003. www.revistapolis.cl/5/cinc.htm (2005-12-17).
INSULZA, José Miguel. "El regreso de Francisco Bilbao". La Nación: Santiago, 1998.
JÄGER, Siegfried. "Discourse and Knowlwdge" en Methods of Critical Discourse

Analysis. Londres: SAGE Publications, 2001. 33-61.
JAIMES, Héctor. La *reescritura* de la **historia** en el ensayo hispanoamericano. Madrid: Editorial Fundamentos, 2001.
JOBET, Julio César. Las ideas sociales y políticas de Santiago Arcos y Francisco Bilbao. Atenea 481-482 (I y II semestres), 2000, pp. 275-298.
KLEIN-LATAUD, Christine. Précis des figures de style. Collection traduire, écrire, lire. Toronto: Éditions du Gref, 2001.
LAPESA, Rafael. Introducción a los estudios literarios. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.
LARRAÍN, Jorge. Identidad chilena. Colección Escafandra. Santiago: LOM ediciones, 2001.
LARRAÍN, Jorge. Modernidad, razón e identidad en América Latina. 2ª ed. Santiago: Editorial Andrés Bello, 2000.
LASTRA NORAMBUENA, Alfredo. "Acontecer masónico: El retorno a Chile del Q.·.H.·. Franciso Bilbao y homenajes en su honor". Revista Masónica de Chile: Santiago, 1998, Nos. 5-6, pp. 3-4.
LASTRA NORAMBUENA, Alfredo. "Tiempo Presente: El retorno de Francisco Bilbao". Revista Occidente: Santiago, 1998, No. 367, pp. 37-38.
LOZANO, Jorge et al. Análisis del discurso: hacia una semiótica de la interacción textual. Ediciones Catedra, c1982.
LUENGO, Luis Fernando. "Acontecer masónico: En nuestra sede principal se le rindió un honorable homenaje al V.·. H.·. Francisco Bilbao". Revista Masónica de Chile: Santiago, 1998, Nos. 7-8, p. 5.
MAINGUENEAU, Dominique. Le discours littéraire : paratopie et scène d'énonciation. Collection U-Lettres. París: Armand Colin, 2004.
MARTÍ, José. "Nuestra América" en Antología crítica. Editorial Las Américas. Nueva York, [1891] 1968, pp. 249-250.
NOEMÍ PADILLA, Cristian Juan. "El impacto del autoritarismo en las Humanidades: Lenguaje y ética en el Chile actual" en Sociedad y discurso. www.discurso.aau.dk (2006-01-29).
PONZIO, Augusto. "Signe et idéologie" en Production linguistique et idéologie sociale. Québec: Les éditions Balzac, 1992, pp. 27-43.
RAMOS, Julio. Desencuentro de la modernidad en América latina: Literatura y política en el siglo XIX. Fondo de Cultura Económica, 1989.
REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Diccionario de la lengua española. 2 vols. Madrid: Espasa Calpe, 1992.
REYES, Graciela. "La citación" en Polifonía textual: la citación en el relato literario. Madrid: Gredos, 1984, pp. 42-86.

RIPOLL, Carlos, ed. Conciencia intelectual de América: Antología del Ensayo Hispanoamericano (1836-1959). Nueva York: Las Américas Publishing Company, 1966.

SELDEN, Raman. La teoría literaria contemporánea. Colección Letras e ideas. 2ª ed. Barcelona: Editorial Ariel, [1987] 1996.

SARMIENTO, Domingo Faustino. Facundo. Civilización y barbarie en las pampas argentinas. Editorial Cátedra, colección Letras Hispánicas. Madrid, 1990.

SUBERCASEAUX S., Bernardo. Cultura y sociedad liberal en el Siglo XIX: Lastarria, ideología y literatura. Colección Bello. Santiago: 1981.

TUDISCO, Anthony y Susana Redondo de Feldman, ed. José Martí: Antología crítica. Clásicos Hispanoamericanos 2. Nueva York: Las Américas Publishing Company, 1968.

UBIETA, José Ángel, ed. Biblia de Jerusalén. Desclee de Broker. Bilbao, 1976.

VAN DIJK, Teun A. "Discourse Analysis as a New Cross-Discipline" en Handbook of Discourse Analysis. Vol. 1. de Estudios sobre el discurso: una introducción interdisciplinaria. Ed. Teun A. van Dijk. Londres: Academic Press Inc., 1985. 1-9.

VAN DIJK, Teun A. Ideology : a multidisciplinary approach. Sage Publications. Thousand Oaks, Calif., 1998.

VAN DIJK, Teun A. "El estudio del discurso" en Estudios sobre el discurso: el discurso como estructura y proceso. Vol. 1. de Estudios sobre el discurso: una introducción interdisciplinaria. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000. 21-66.

VAN DIJK, Teun A. Ideología y Discurso: una introducción multidisciplinaria. Barcelona: Editorial Ariel, 2003.

VAN DIJK, Teun A. From Text Grammar to Critical Discourse Analysis: A brief academic autobiography. www.discourse-in-society.org (2006-01-25)

WODAK, Ruth. "What CDA is about – a summary of its history, important concepts and its developments" en Methods of Critical Discourse Analysis. Londres: SAGE Publications, 2001. 1-13.