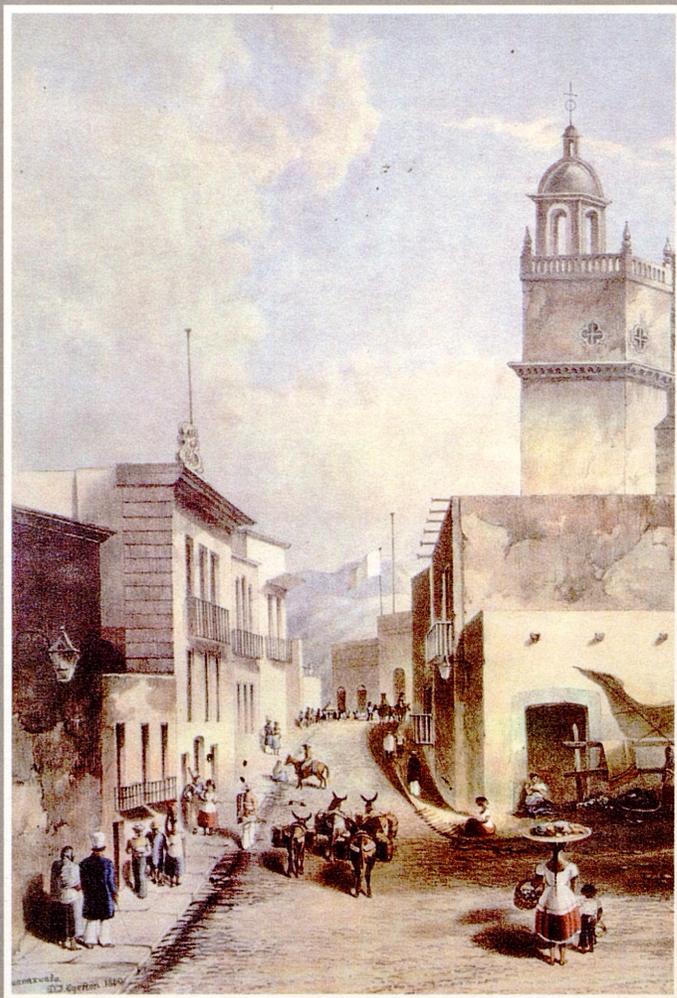


CONSTRUCCIÓN DE LA LEGITIMIDAD POLÍTICA EN MÉXICO

Coordinadores
Brian Connaughton
Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo



EL COLEGIO DE MICHOACÁN
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
EL COLEGIO DE MÉXICO

CONSTRUCCIÓN DE LA LEGITIMIDAD POLÍTICA EN MÉXICO EN EL SIGLO XIX

Brian Connaughton, Carlos Illades
y Sonia Pérez Toledo
(coordinadores)



El Colegio de Michoacán



Universidad Autónoma
Metropolitana



Universidad Nacional
Autónoma de México
Instituto de Investigaciones
Históricas



El Colegio de México

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	10
INTRODUCCIÓN	
<i>Brian Connaughton, Carlos Illades, Sonia Pérez Toledo</i>	11
PRIMERA PARTE	
EL LENGUAJE PÚBLICO EN LA CRISIS DEL ORDEN COLONIAL	
Reflexiones sobre la terminología política del liberalismo	
<i>Annick Lempérière</i>	35
La cultura ilustrada en una biblioteca de la élite eclesiástica novohispana: el Marqués de Castañiza (1816)	
<i>Cristina Gómez e Iván Escamilla</i>	57
La actitud corporativa y la idea de nación entre los comerciantes del Consulado de Veracruz	
<i>Matilde Souto Mantecón</i>	75
Una vieja corporación y un nuevo discurso: Los gremios de la ciudad al finalizar la Colonia	
<i>Sonia Pérez Toledo</i>	89
Entre la lealtad y el patriotismo. Los criollos al poder	
<i>Juan Ortiz Escamilla</i>	107
Hijos del pueblo y ciudadanos: Identidades políticas entre los rebeldes indios del siglo XIX	
<i>Michael T. Ducey</i>	127

Sermones y discursos en el Primer Imperio
Carlos Herrejón Peredo 153

Liberalismo gaditano y milicias cívicas en Guanajuato, 1820-1836
José Antonio Serrano 169

SEGUNDA PARTE

LA REFORMULACIÓN DEL DISCURSO CORPORATIVO EN LAS PRIMERAS DÉCADAS DE LA REPÚBLICA

Dos demandantes, un demandado:
El juicio verbal en el fuero militar o ¿qué pasó con mi caballo?
Linda Arnold 195

Lo revelado y lo oscurecido: la política popular desde
los archivos parroquiales
Donald F. Stevens 207

El ocaso del proyecto de “Nación Católica”.
Patronato virtual, préstamos, y presiones regionales, 1821-1856
Brian Connaughton 227

El discurso de la “inteligencia” india en los primeros
años posindependientes
Antonio Escobar 263

El pensamiento político de los moderados, 1838-1850:
El proyecto de Mariano Otero
Will Fowler 275

TERCERA PARTE

LA HEGEMONÍA LIBERAL Y LOS DISCURSOS ALTERNATIVOS

El discurso en torno a la ley: El agotamiento de lo *privado*
como fuente del derecho en el México del siglo XIX
Jaime del Arenal Fenochio 303

Legalización del espacio: La ciudad de México y Distrito Federal, 1874-1884 <i>Andrés Lira</i>	323
Hacia una tópic del discurso político mexicano del siglo XIX <i>Herón Pérez Martínez</i>	351
Pizarro y Rhodakanaty: Dos voces en contra del positivismo <i>Carlos Illades</i>	385
Los católicos mexicanos frente al liberalismo triunfante: Del discurso a la acción <i>Manuel Ceballos Ramírez</i>	399
El duelo y la política en el México revolucionario <i>Pablo Piccato</i>	415
Jacinto Pallares: Determinismo y libertad <i>Ariel Rodríguez Kuri</i>	439
EPÍLOGO <i>Josefina Zoraida Vázquez</i>	461
SIGLAS Y REFERENCIAS	467
ÍNDICE ONOMÁSTICO	507
ÍNDICE TOPONÍMICO	529

HACIA UNA TÓPICA DEL DISCURSO POLÍTICO MEXICANO DEL SIGLO XIX

Herón Pérez Martínez
El Colegio de Michoacán

OBERTURA

En todas las culturas la argumentación discursiva echa mano de acervos de clichés o esquemas argumentativos que adoptan la forma de actitudes o posturas discursivas, altamente apreciadas en ellas y a ese título indiscutibles, ante determinados aspectos en los más variados ámbitos de la vida cotidiana. La antigua ciencia del discurso que fue la retórica desarrolló, como se sabe, un complicado sistema de hacer discursos en el que, por lo demás, todo estaba previsto. Como dice Antonio López Eire,

la retórica es hija de la democracia y del derecho. La retórica es un arte que enseña al ciudadano a defenderse con el uso de la palabra allí donde se respetan las reglas del juego democrático que permiten a todo ciudadano, en primer lugar, hablar en público, y, en segundo término, decir lo que quiera sin correr el riesgo de ofender con la palabra a ningún poder más que el determinado por la ley, que habrá sido fijada por mayoritario acuerdo de la comunidad. La retórica es básica y esencialmente democrática.¹

El siglo XIX mexicano es, en muchos sentidos, un siglo dedicado a construir no sólo las estructuras sociales de este país sino sus respectivos discursos a partir de las voluntades y maneras de pensar tanto de sus dirigentes, en el caso del discurso político, como del conjunto de los individuos agrupados en cada uno de los gremios en que se fue organizando la vida social. Ante el desboque del libertinaje que en muchos ámbitos de la vida nacional se vislumbraba como alternativa espontánea a un pasado vivido en la opresión, para usar

1. López Eire (1996: 9).

el término más blando, se imponía la construcción de las estructuras políticas y sociales con sus respectivas leyes. Y se imponía hacer acopio, tomándolos de entre los rescoldos de la tradición, del cúmulo de verdades, utopías y desengaños que habrían de fundamentar los diferentes discursos y que, de hecho, alimentaban ya al habla cotidiana reguladora no sólo de las relaciones sociales sino de las infinitas disputas cotidianas, en todos los órdenes y en todos los ámbitos de la vida social. Fue en ese hogar donde nació, y fueron esos menesteres los que constituyeron la cuna que lo meció: en medio de esos intereses creció, en suma, el discurso político de nuestro siglo XIX.

El político, como todo discurso que funciona en una sociedad, se basa en un universo de verdades del hablar, especie de creencias de valor absoluto o, al menos, pactos sociales del hablar público constituido en parte por convicciones, sí, pero también por utopías —cada pueblo tiene las suyas—, lo mismo que por el cúmulo de verdades populares provenientes a veces de los propios acervos morales del pueblo en cuestión llegados tanto a lomos de sus tradiciones, como por la vía del aprendizaje proveniente de la experiencia a título de cosas evidentes o aún por las propias utopías. Había, desde luego, otras frases obligadas del discurso que venían de la propia tradición del hablar. Desde la *Retórica* de Aristóteles se les llamó τόποι a esas especies de temas que se desahogaban en frases hechas y que venían siendo como automatismos a la mano en los diferentes tipos de discursos.

El τόπος es, en la *Retórica* de Aristóteles, un lugar en que confluyen las opiniones generales sobre algo y, por tanto, una región donde se pueden encontrar argumentos para el discurso. La retórica, como se sabe, formaba parte con la dialéctica de un sistema de saberes lógico-formales que no se referían específicamente a alguna materia especial.² Implicaba, en primer término, un bien trabado aparato de técnicas para la investigación del asunto sobre el cual habría de versar el discurso. La retórica griega llamaba este primer paso del proceso con el nombre de *eúresis* que la retórica conoció con el nombre de *inventio*. La *Tópica*, por el contrario, es la parte de la *inventio* a la que corresponde proporcionar de contenidos los razonamientos.

Por tónica, la antigua retórica entendió tanto un método para sacar conclusiones de razones verosímiles mediante el entimema, una red de formas vacías que sirven de guía al orador en su búsqueda de contenidos y, a la vez, una

2. Puede verse, sobre la retórica, su historia y sus funciones dentro del conjunto de artes del texto, los tres tomos del *Manual de retórica literaria* de Lausberg (1960-1969), o *La rhétorique* de Gardes-Tamine (1996), la *Antigua retórica. Ayudamemoria* de Barthes (1974) o, en fin, los *Éléments de Rhétorique et d'Argumentation* de Jacques Robrieux (1993).

reserva de estereotipos o, si se prefiere, de temas clásicos. Como dice Roland Barthes: “la tónica se transformó en una reserva de estereotipos, de temas consagrados, de ‘fragmentos’ enteros que se incluían casi obligatoriamente en el tratamiento de cualquier tema”.³ Tanto la retórica antigua como, en general, la cultura clásica, produjeron un buen acervo de tónicas. Aquí nos interesa rescatar la tónica que utilizaron los políticos del siglo pasado en sus discursos. Barthes⁴ cita varias de esas tónicas: una tónica oratoria, una tónica de lo risible, una tónica teológica, una tónica de lo sensible. ¿De qué podrían echar mano los oradores decimonónicos en el México apenas independiente?

El orador de principios del siglo XIX echó mano, desde luego, de una serie de los mismos “lugares comunes” o τόποι que venían funcionando en el discurso novohispano de los últimos años y que provenían, muchos de ellos, del discurso religioso. Frente a esta que podríamos llamar tónica de sermón, se fueron constituyendo otras tónicas políticas sobre las bases de las nuevas circunstancias. En efecto, al calor de los hechos, al abrigo del tejido de la historia conformado por el paso del tiempo, el político decimonónico fue armando paulatinamente sus sistemas de tónicos conforme se fueron consolidando las instituciones políticas mexicanas: en los nuevos entarimados, otras confluencias de opinión se fueron dando a nivel popular. El discurso político se volvió, por ejemplo, “más laico” a lomos de nuevos “lugares comunes” también “más laicos”. De ser predominantemente teológica la tónica del discurso patriótico de principios del siglo XIX se enriquece con τόποι provenientes de otros ámbitos. Este ensayo se propone asomarse a esa transformación desde la ventana de la retórica. Se propone, en concreto, esbozar, aunque sea, sobre un par de ejemplos, la trayectoria de los τόποι del discurso político de nuestro siglo XIX y llamar la atención sobre este territorio de investigación en nuestro vasto acervo de discursos.

Como es natural, el discurso político de principios de siglo está necesariamente coloreado por circunstancias como el patriotismo galopante de la lucha independentista, la índole referencialmente religiosa de la cultura dominante o el carácter de clérigos de una buena parte de los líderes independentistas. Amén de que un discurso no se crea de la noche a la mañana: toda tónica, en efecto, requiere del suficiente tiempo para su maduración mediante sistemas de consensos y confluencias pero, sobre todo, mediante la adquisición del prestigio discursivo necesario para funcionar en el discurso de una comunidad

3. Barthes (1974: 57).

4. Barthes (1974: 59).

como tópico de persuasión. Nada extraño, entonces, que el discurso político que alimenta la construcción de las estructuras sociopolíticas en la joven nación se haya nutrido de todos esos elementos, en tanto que la nueva vida y el nuevo *status* axiológico forjaba nuevas tópicas.

Como irá quedando claro a lo largo de este ensayo, hablar del discurso político mexicano del siglo XIX da la impresión de que efectivamente hubo *un único discurso* de esas características cuando en realidad son varios los tipos de discurso que podrían ser catalogados como discurso político mexicano del siglo XIX. Por supuesto, no es el propósito de este ensayo entrar en definiciones pontificadoras de lo que por discurso político *deba* entenderse. Ya hay quien en este país lo hace y con eso basta. Nos conformamos con denominar “discurso político” a lo que entre nosotros, en la práctica, se llama así: llamamos, pues, discurso político del siglo XIX al discurso que, entre nosotros, funcionó como tal. Por tanto, con igual derecho es catalogable como discurso político mexicano decimonónico el panfleto satírico del que tenemos un muestrario bastante respetable en la Colección Lafragua, que los discursos septembrinos de principios de ese siglo, los discursos parlamentarios o los discursos pronunciados en el ejercicio oficial de cualquiera de las actividades de la vida política. En un ensayo con los modestos propósitos de éste no es posible referirse sino a unas cuantas de las expresiones de ese discurso político decimonónico en México: y eso a guisa de muestras.

Digamos, por lo pronto, que el discurso político, en su modalidad de discurso patriótico, se funda a principios del México independiente en las gestas de independencia y en el fervor patrio que brotando de ellas a raudales riega la mayoría de los discursos. Al irse extinguiendo la memoria inmediata de las gestas independentistas, es natural también que, conforme avanza el siglo XIX, los tópicos del discurso político vayan perdiendo color, primero, y se vayan deslizando, luego, hacia otro tipo de argumentos montados en otros intereses: hacia otras, en fin, sub-tipologías y expresiones del mismo discurso político. El discurso político, por ejemplo, del último tercio del siglo XIX, adopta otros tonos y se apoya en otros tópicos que expresan mucho mejor los acuerdos discursivos de las diferentes corrientes político-ideológicas que van entrando en la arena política mexicana. Se puede decir que las pugnas, las corrientes políticas, los campos de intereses que se van delineando en nuestra política del siglo XIX generan, adoptan y adaptan otros tantos tópicos discursivos.

INTERMEZZO DE LOS ΤÓΠΟΙ EN LOS VAIVENES DE LA RETÓRICA

Esta ciencia del discurso nace del aprecio que en ciertos ámbitos, como el de la cultura griega, se tenía tanto por la palabra hablada como por el buen hablar, en particular y, por lo que vemos, por la libertad y una vida social construida por todos. La *Odisea* tiene la elocuencia como un don de los dioses.⁵ Con razón Ernst Robert Curtius, en su magistral y ya clásica *Literatura europea y edad media latina*,⁶ observa, en apoyo de esta vocación griega a la palabra, cómo “cerca de la mitad de la *Iliada* y más de tres cuartas partes de la *Odisea* consisten en discursos, a veces muy largos”. En todo caso, será hasta más tarde cuando el afán por la palabra se apodere de la vida pública griega y la oratoria se desarrolle a lomos de la democracia en forma de discursos políticos y forenses. El arte de bien hablar se convirtió, por tanto, en un muy bien cotizado objetivo y las artes relativas a la oratoria se desarrollan hasta alcanzar niveles de compleja especialización. Un proceso retórico constaba, como se sabe, de varias partes que abarcaban desde la investigación relativa al asunto del discurso hasta la mejor manera de pronunciarlo ante el público.

Nos interesa en este ensayo referirnos a esa parte de la *inventio* que es la tópica: nos interesa, en efecto, recordar aquí la verdad de Pero Grullo de que el discurso no narrativo ha funcionado en todas las culturas apoyado en un conjunto de principios que funcionan en ellas y a los que se atribuye no sólo una categoría casi de principio indiscutible; constituyen verdades, temas, argumentaciones enteras y aun fórmulas en que todo mundo dentro de un ámbito coincide. Como hemos dicho, se les llamó con varios nombres. Aquí, para usar el lenguaje de la retórica, les llamamos “tópicos”. De entre los tópicos que recoge Curtius en la Edad Media latina hay dos clases: unos de ellos eran tópicos relativos al arte mismo de hacer discursos y otros se referían a tipos de contenidos que podrían usarse para rellenar los discursos. Por tanto, había tópicos que podríamos llamar retóricos y tópicos generales.

En efecto, algunos de esos “tópicos” se referían a sugerencias relativas a partes específicas del discurso; eran, pues, de índole retórica: algunos de esos tópicos, por ejemplo, eran fórmulas concretas para dar cumplimiento al consejo de la *captatio benevolentiae* según el cual el orador debía empezar su discurso captándose la benevolencia del auditorio por ejemplo presentándose en forma modesta. A ese tópico lo llama Curtius “la falsa modestia”. Otros

5. *Odisea*, VIII, 167ss; *Teogonía*, 81ss.

6. *Literatura europea* (1975: 100).

tópicos retóricos se referían ya al exordio ya a la conclusión. Pero había tópicos que eran de tipo argumentativo y estrictamente sugerían contenidos: se trataba de formas vacías que servían al orador para llenar adecuadamente y usar discrecionalmente. Por ejemplo, Curtius menciona, para la edad media latina, la “tópica de la consolación”: ante la certeza de morir sirve de consuelo el hecho de que hasta los más grandes hombres murieron. Y pone ejemplos de su uso en la *Iliada*, en las *Odas* de Horacio, entre otros, como San Agustín. Huelga decir que en este ensayo nos ocuparemos sólo de este segundo tipo de tópicos. A saber: de tópicos no retóricos del discurso político decimonónico. Para los *Progymnasmata* (*Ejercicios de retórica*) del retórico griego del primer siglo de nuestra era, Elio Teón, contemporáneo de Quintiliano:

un lugar común es una composición amplificadora de un hecho reconocido ya como delito, ya como hecho noble ... se llama lugar común porque partiendo de él, como de un lugar, fácilmente aportamos argumentos contra quienes confiesan ser culpables; por lo cual algunos también lo definieron como “fuente” de argumentos. En efecto, la acusación de soberbio, común e indiscutida, se denomina “lugar común”, y partiendo de ella como de un lugar, fácilmente disponemos en abundancia de argumentos contra Conón y contra Midias.⁷

En su carácter de principios axiológicos vigentes e indiscutibles en una cultura, los τόποι se convierten en referentes de estructuras argumentativas variadas. En la práctica vienen a funcionar a la manera de esquemas argumentativos vacíos que pueden ser aplicados a los diferentes asuntos de los discursos. Para poder desempeñar en el discurso la función de esquema argumentativo, sin embargo, el τόπος debe tener un prestigio tal, dentro de la sociedad en cuyo discurso funciona, que lo haga eficaz y seguro recurso para descubrir las ideas que han de alimentar el discurso. En todo caso, debe ser aceptado públicamente por todos los oyentes. La tópica, pues, en cuanto disciplina de los τόποι, tenía la función dentro de la didáctica retórica, como dice Ernst Robert Curtius, de un:

almacén de provisiones; en ella se podían encontrar las ideas más generales, a propósito para citarse en todos los discursos y en todos los escritos. Así, por ejemplo, todo autor debía tratar de crear en el lector un estado de ánimo favorable; con este fin, se le recomendaba –y se le siguió recomendando hasta la revolución literaria del siglo XVIII– presentarse con términos de modestia. Enseguida, el autor

7. Teón/Hermógenes/Aftonio (1991: 119 y sig.).

debía atraer al lector hacia su tema; para la introducción (*exordium*) existía, por lo tanto, una tónica especial; lo mismo para la conclusión. En todos los casos se requerían fórmulas de modestia, fórmulas introductorias y fórmulas finales. Otros tónicos, en cambio, no podían emplearse sino en determinados géneros de discurso: en el forense y en el demostrativo.⁸

Las ideas generales aceptadas por los oyentes se encarnaron, pues, en fórmulas y la tónica adoptó la forma de un archivo tanto de fórmulas como de temas. El término “tónica”, como el lector puede ver, se usa aquí en una doble acepción. Por una parte, como una parte de la didáctica retórica encargada de dotar al aprendiz de orador de un acervo de esquemas argumentativos de los que podía echar mano cuando en la fase de la *Inventio* no fuese muy fecunda. Por otra, el vocablo “tónica” pasó a significar, por derivación, el acervo mismo de τόποι ya de una época, ya de una cultura determinada, ya de un ámbito específico de esa cultura. Esta segunda es la acepción que empleamos en este ensayo en que nos interesamos, como hemos dicho, en el cúmulo tanto de ideas argumentativas como de fórmulas generadas por ellas que tenían vigencia en el discurso político mexicano del siglo XIX. Emergen de ese discurso político varias tónicas según su subtipo y según su época: hay, por ejemplo, una tónica que podríamos llamar paremiológica funcionando en la sátira política; y hay otra tónica, muy distinta de la anterior, funcionando en el discurso patriótico, de corte religioso, que florece con el surgimiento del calendario cívico y el establecimiento de las fiestas septembrinas. Como habrá, desde luego, tónicas diferentes en los otros subtipos posteriores de ese discurso político: como el parlamentario. Nos interesa mostrar algunos aspectos de esa múltiple metamorfosis.

El nombre con que esta primera parte del proceso retórico fue conocida enfatizaba su naturaleza: hallar los temas o argumentos del discurso. Para que el orador pudiera encontrar los argumentos de los que echaría mano en su discurso, mediante su talento y creatividad, la retórica señalaba una serie de fuentes, clichés, temas, esquemas argumentativos, o sea nuestros τόποι que coleccionaba en tratados especiales, los *Tópica*, que funcionaban en la práctica como pequeños acervos temáticos. Cuando los tratados teóricos se deterioran, como en el caso que nos ocupa, los tónica quedan insertados de hecho en la práctica discursiva de un pueblo. Explorar, pues, el acervo de los discursos de una cultura en busca de estos tónica es descubrir sus pactos discursivos, sus

8. *Literatura europea* (1975: 122 y sig.).

convicciones, sus opios, sus utopías y sus fobias. Como señala Jean-Jacques Robrieux,

Los lugares no son argumentos propiamente hablando, aunque Aristóteles emplee la palabra τόπος para definir los “tipos de argumentos”, que él estudia en el libro II de la *Retórica*. En otra acepción desmesurada más corriente, los lugares son depósitos de argumentos, formas vacías convertidas en esquemas, medios mnemotécnicos para descubrir las ideas del discurso. De manera que cuando se está escaso de ideas sobre un tema, se puede siempre plantear las famosas cuestiones de la vieja Escolástica, inspiradas, por lo demás, en Quintiliano: “*quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur quomodo, quando?*”

Encontrar y, sobre todo, decidir lo que se ha de decir en el discurso es, en efecto, una parte importantísima no sólo en la formación del orador perfecto sino del proceso mismo de elaboración de un discurso. Es, dice Cicerón, “algo así como el alma para el cuerpo”.¹⁰ Empero, para la elección del contenido de un discurso no hay recetas. El orador perfecto tiene que tener el “buen sentido” de saber escoger de entre el conjunto de tópicos argumentativos que guarda en su alforja los apropiados para el asunto sobre el que argumenta. En efecto, tiene que llevar a cabo un proceso de transposición del argumento que su discurso propone al plano general de una tesis trasladando el asunto “de las circunstancias particulares de las personas y del tiempo a un desarrollo de carácter general”.¹¹ Con estas especies de tesis se llenaba las alforjas del joven aprendiz de orador, por una parte, valiéndose de una serie de etiquetas de esos argumentos: el orador perfecto al elaborar su discurso echaba mano de la más adecuada al asunto de que había de tratar. Al respecto, Cicerón recomendaba:

nuestro orador [...] procurará, puesto que se le ofrecen “lugares” definidos, recorrerlos todos, utilizar los apropiados y hablar en general; de allí sacará también los argumentos generales. Y no hará uso irreflexivo de esta abundancia de “lugares”, sino que los sopesará y los escogerá; y es que ni siempre ni en todas las causas la fuerza de los argumentos se basa en los mismos lugares.¹²

9. *Literatura europea* (1975: 19 y 20).

10. *El orador* (1991: 54).

11. *El orador* (1991: 54).

12. *El orador* (1991: 55).

Que no todos los *topoi* convienen por igual a cualquier causa, es uno de los principios de la antigua retórica más insistentemente enseñados por los más connotados teóricos de la disciplina. Cicerón, por ejemplo, en su tratado *De la invención retórica*, argumenta que “así como todo nombre se escribe con algunas letras, no con todas, así a toda causa no convendrá toda la abundancia de los argumentos”.¹³ La antigüedad se acostumbró a las enumeraciones que de estos *τόποι* hicieron sus teóricos de la retórica. Es obvio que con el cambio de tiempo, de circunstancias y de mentalidades estos catálogos de *τόποι* fueron cambiando.

La segunda fase del proceso retórico, a la que se dio el nombre de *táxis* o *dispositio*, tenía como finalidad el orden y distribución en el discurso de los diferentes asuntos resultantes de la investigación inaugural. La tercera parte se ocupaba, en cambio, de las técnicas de expresión discursiva: la enunciación. Se le llamaba, por ello, *léxis* o *elocutio*. La cuarta fase, en fin, consistía en memorizar el discurso y para ello había una serie de técnicas que la retórica denominaba simplemente *mneme* o *memoria*. Finalmente, había una quinta parte que proporcionaba al aprendiz de orador un conjunto de las técnicas declamatorias: era la *hypócrisis* o *actio*. Si estas partes son, desde luego, importantes, más importante era la parte que se ocupaba de que el orador tuviera algo que decir. Además, ya se sabe, aún después de la desaparición de la retórica en el concierto de las ciencias del texto siguió funcionando en los discursos reales.

La suerte de esta ciencia del discurso hablado estuvo ligada, en efecto, al desarrollo y al mayor o menor aprecio que en el transcurso del tiempo y de las culturas tuvo el hablar o, más precisamente, el persuadir. Seriamente afectada por el racionalismo asentado en la cultura occidental a partir del siglo XVII con Descartes, la retórica se vio desprestigiada y se fue reduciendo a un saco de mañas para la verborrea hasta que desapareció a mediados del siglo XIX de los programas de estudios de las instituciones prestigiadas. Los espíritus geométricos habían triunfado plenamente sobre los espíritus de fineza, para usar la distinción pascaliana.¹⁴

13. Introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria (1997: 72).

14. Pascal (1954: 1091).

LA TÓPICA PAREMIOLÓGICA DEL DISCURSO
PANFLETARIO MEXICANO DECIMONÓNICO

Empero, para la cuestión que aquí nos ocupa no nos interesa tanto la retórica en sí, en su carácter de disciplina objeto de enseñanza, cuanto su uso y funcionamiento en el discurso real cotidiano. Ni nos interesan tanto las listas de τόποι que en los cada vez más degradados manuales de retórica se insertaban cuanto los τόποι de que echaba mano en realidad el discurso, en su por lo demás cada vez más diversificada tipología. En efecto, como es natural en el desarrollo histórico de las lenguas, el sistema textual de una lengua histórica refleja la complejidad o simplicidad de las relaciones y funciones sociales que van emergiendo en el seno de su comunidad de hablantes. Se podría decir, entonces, que la retórica desaparece del concierto de las disciplinas del texto sólo a nivel de las élites estudiosas; puesto que permanece arraigada, muy arraigada, en la práctica discursiva en muchos otros niveles sociales. Por lo que hace a la tópica de ciertos discursos del México decimonónico, habría que decir que uno de los reductos en que se albergó una variada y exuberante tópica fue en los acervos paremiológicos. Para el periodo que nos ocupa, puede mencionarse, como el más ejemplar de ellos, al *Periquillo Sarniento* de Fernández de Lizardi.¹⁵ Acervos como éste conservan una buena cantidad de tópicos de las diferentes variedades de discurso en uso a caballo entre los siglos XVIII y XIX.

En efecto, los refraneros pueden ser asumidos, desde cierto punto de vista, como acervos de tópicos de que se alimentan los diferentes tipos del discurso popular de un pueblo. Forman parte, sí, del acervo de argumentos indiscutibles que funciona en ese pueblo, de sus acuerdos. Como se sabe, la función cultural primaria que los refranes desempeñan en el habla es, precisamente, la función argumentativa. Los refranes son primariamente, en efecto, mecanismos para argumentar más que verdades del obrar cotidiano. Dicho de otro modo: los refranes son, discursivamente, el pie indispensable de una serie de silogismos incompletos que constituyen el habla popular en sus distintos tipos discursivos. Significa ésto, entonces, que la principal función de textos como los refranes es siempre de índole discursiva no moral o filosófica. Alfonso Reyes, el mexicano universal que con porte y conciencia de sabio removió todos los

15. En *El hablar lapidario* hemos elaborado una tipología de los refraneros. El de Fernández de Lizardi es uno de los que allí llamamos "refraneros literarios" cuya función y características como refranero hemos señalado.

rincones de nuestra cultura, en indumentaria de gambusino que busca pepitas de oro, al hurgar, como solía hacer con todo, el mundo “de los proverbios y sentencias vulgares”¹⁶ dice refiriéndose a la función que los refranes cumplen dentro de una cultura:

quieren muchos decir que tienen los proverbios, los pequeños evangelios, grandísima utilidad práctica, y que sirven para orientar la conducta de la gente sin ley; pero yo mejor los entiendo como manifestaciones desinteresadas, independientes de móviles de acción, que nacen por una necesidad de reducir a fórmulas la experiencia (ciertamente), pero no para usar de ellos en los casos de la vida, sino para explicar y resumir situaciones ya acontecidas. Una necesidad puramente teórica de generalizar ha originado la mayoría de esas breves sentencias o consejos, y por eso casi todos son inmorales, o mejor amorales, aparte de que quieren más retratar el mundo como es, que no proponer otro como debiera ser. En tal concepto, son comparables con las máximas de La Rochefoucault y los moralistas de su género, que sirven para conocer mejor el alma de los hombres, pero no para orientar la acción inmediata.¹⁷

Y, en parte, tenía razón. La principal función de los refranes no está en el orden performativo sino en el discursivo: son maneras autorizadas de hablar, verdades del discurso cotidiano. Son, digámoslo de una vez, tópicos del alegar popular cotidiano independientemente del tipo discursivo en que ello tenga lugar. Uno de los tipos discursivos de ese alegar popular es, desde luego, el discurso panfletario y ciertos elementos argumentativos del discurso político. Como hemos señalado en otros estudios, los refranes son discursivamente textos parásitos: requieren, para funcionar discursivamente, de un discurso mayor, por lo general de tipo argumentativo, en el cual insertarse y en el cual desempeñar sus funciones discursivas. Por lo demás, la manera como los refranes desempeñan en el discurso mayor su función argumentativa es a través de una estructura entimemática que funciona culturalmente a través de una estructura emblemática.¹⁸

En *El hablar lapidario* mostramos cómo el discurso paremiológico es un discurso entimemático. Dentro de la tipología textual que funciona en sistemas lingüísticos como el español, poco estudiada por lo demás, podemos establecer formas textuales elementales que de hecho funcionan como marco

16. *Obras Completas* (1976: 163 y ss., t. I).

17. *Obras Completas* (1976:167).

18. Para todo ésto puede consultarse nuestro libro *El hablar lapidario*.

de referencia dominante en donde pueden insertarse otros tipos discursivos. Para los fines de este ensayo nos bastaría con mencionar las tres más importantes: la forma descriptiva, la forma narrativa y la forma discursiva. De ellas, nos interesa aquí esta última. Como decíamos, ambas funcionan en la realidad como marcos de referencia textuales que son capaces de alojar y colorear otras formas discursivas. Mientras la forma narrativa se estructura cronológicamente y la descriptiva espacialmente, la forma discursiva se organiza y funciona a base de lo que Marc Angenot llama “entimemas”. A saber:

todo *enunciado* que, recayendo sobre un sujeto cualquiera, propone un juicio, es decir, opera una puesta en relación de este fenómeno con un conjunto conceptual que lo integra o que lo determina. Una puesta en relación tal sólo se opera si se deriva de un principio regulador más general que se encuentra, por tanto, presupuesto en su enunciado. Siguiendo a Aristóteles, llamamos “lugares” o τόποι a estos principios generales que determinan la producción del discurso pero sobrepasando el campo de pertinencia. Los lugares juegan en el discurso entimemático el mismo rol que las máximas de verosimilitud en el relato.¹⁹

De hecho, por el vocablo “entimema” se entendieron, en la cultura occidental, dos cosas distintas aunque no del todo opuestas entre sí. Por un lado, Aristóteles usa el término para designar un silogismo de tipo popular construido no por premisas científicas sino por verdades de tipo popular, asumidas como probables, a partir de lo que el público piensa. El entimema, pues, sería un razonamiento “público” en el sentido de que es fácilmente manejable y comprensible por gente ruda e inculta: no sólo opera con verdades populares, tipo refranes, sino que además lo hace simplificando el proceso. Al entimema, en esta acepción, se le llama también silogismo retórico y alimenta los discursos que, como el político, están orientados hacia la persuasión no a la demostración para la cual existe el silogismo de la lógica. El otro sentido del término “entimema” es más conocido: se entiende por tal término el silogismo incompleto. De hecho, el discurso popular en todas sus modalidades se caracteriza por estar fundado en el entimema en las dos acepciones mencionadas del término.

Pues bien, para contraponerlas a las formas narrativas, las formas textuales discursivas funcionan a base de entimemas o enunciados lagunares que constantemente se nutren de esos principios universalizantes o τόποι y que se encadenan entre sí como eslabones de una cadena de pensamiento organizada

19. Angenot (1982: 31).

no al arbitrio sino, como dice Angenot, “según una estrategia general de orden cognitivo”.²⁰ Los textos organizados entimemáticamente, pues, van “avanzando” no espacial ni cronológicamente sino cognitivamente mediante encadenamientos ya deductivos, ya inductivos, en un vaivén permanente de lo particular a lo universal y viceversa. Si estos discursos entimemáticos avanzan cognitivamente quiere decir que los regula la necesidad de saber: van de un menor saber a un mayor saber y tienen una estructura teleológica en la medida en que tienen un fin cognitivo. La tipología de los textos discursivos o entimemáticos es muy extensa; a él pertenecen variedades muy diversas de discursos: desde el discurso geométrico hasta el tratado de metafísica, por un lado; y, por otro, desde el sermón, a la editorial periodística, el ensayo, el discurso político, la sátira discursiva, el discurso polémico, entre muchos otros tipos. Cada uno de estos ámbitos constituyen, bien se sabe, un género distinto de discurso. En cada uno de ellos los tópicos que lo arman funcionan y se estructuran de manera diferente. El primero de los referidos tipos, ejemplificado por sendos discursos geométrico y metafísico, es un discurso autónomo o acontextual que “colocaría axiomáticamente sus presupuestos tópicos integrándolos en una trama discursiva tal que encierre todo el universo del discurso, sus clases y sus relaciones en el discurso mismo –que se presenta, así, como una totalidad provista de *aseidad*, de autosuficiencia necesaria”.²¹

El segundo género discursivo, en cambio, al que pertenece el discurso político, tiene como rasgos distintivos el ser discurso persuasivo y doxológico. Persuasivo, en la medida en que en este tipo de discurso el saber es sólo funcional: los tópicos del discurso se organizan según una de sus posibilidades de verdad, la probable. Como dice Angenot, “la verdad probable que determina la organización de los entimemas, la manera como el discurso da cuenta de los fenómenos que evoca, es una consecuencia local de las posibilidades de aplicación de los lugares comunes”.²² Doxológico, en cuanto que el discurso entimemático presupone un conjunto tópico más extenso que el campo de pertinencia del supuesto: se trata de una opinión corriente, relativa a un universo general, del cual el asunto al que se aplica es asumido como un caso particular suyo. Se llama doxológico a este discurso en cuanto que se sirve de la *doxa* u opinión corriente.

20. Angenot (1982: 31).

21. Angenot (1982: 32).

22. Angenot (1982: 33).

Estructuralmente entimemático, el sistema de tópicos que estructuran al discurso político, cuyos rasgos más importantes son como decíamos el ser persuasivo y doxológico, constituye una especie de universo celeste y, por tanto, inobjetable, bajo el cual se desarrollan los casos de la vida cotidiana referidos en el discurso. En él el saber tiene una función sólo de respaldo: el discurso político tiende a convencer para hacer. Es, pues, un discurso en que su finalidad cognitiva está subordinada a persuadir para obrar. La jerarquización de sus tópicos es, pues, cognitiva, persuasiva y parenética o performativa. Es muy amplio el campo nocional del discurso político y son, por ende, muchos los tipos discursivos con quienes está emparentado. Pero en todo caso, su característica fundamental o carácter entimemático lo hermana con todas las formas del hablar lapidario en que funcionan los refranes o frases gnómicas análogas.

La manera como funcionan discursivamente estos pequeños textos en la basta familia del discurso entimemático es, de cualquier modo, análoga: una estructura profunda, portadora del tópico, y una estructura superficial actualizadora del tópico en el discurso. En efecto, en los refranes funcionan, a nivel semántico, dos estructuras: una que pudiéramos llamar “estructura profunda” y que está constituida por el sentido paremiológico del refrán en cuestión y una estructura superficial construida por lo general sobre un hecho de la experiencia y constituida tanto por las estructuras sintácticas del refrán como por las significaciones referenciales de sus elementos léxicos: en ella “perro” significa perro y “ladrar” es ladrar, por ejemplo. La estructura profunda, en cambio, consiste en un principio absoluto que remite, de una manera o de otra, a alguna de las tópicas de la cultura en cuestión y que adopta la forma de sentencias del tipo de: “todo está predestinado por Dios en esta vida”; “hay que ser prevenidos”; “no hay que arriesgarse sin necesidad”; “la familia es la forma más segura de vivir”, y cosas así. Se trata de tópicos del discurso popular que son asumidos como fuente segura de argumentabilidad. Esta estructura profunda de cada refrán se relaciona textualmente con su respectiva estructura superficial –construida por lo general sobre un hecho de la experiencia– mediante un proceso de metaforización cuyo referente es siempre la estructura profunda. Los elementos argumentativos de la estructura profunda se proyectan en la estructura superficial por una serie de marcas que son las que permiten al refrán insertarse en un contexto discursivo mayor.

Entre estos elementos argumentativos que funcionan a nivel superficial están tanto la índole enunciativa de cada refrán que depende, en todo caso, de la función que ese pequeño texto desempeña en la realidad sociocultural en

que funciona, como su funcionamiento emblemático ya referido: en efecto, la capacidad argumentativa de los refranes funciona, en el discurso mayor en que se enclavan, mediante una configuración de tipo emblemático en que el refrán hace las veces de lema y la figura, de índole cultural, evocada por los referentes primarios del refrán, funciona en el mismo contexto sociocultural que el refrán casi siempre a la manera de un colmo o, en cualquier caso, de un *exemplum* de absoluta confianza. En esta tendencia a la emblematicidad se resuelve uno de los principales mecanismos de metaforización de los refranes que permiten que estos pequeños textos sean la expresión de los tópicos que funcionan en una cultura. Todo ello hace que un refrán, de hecho, funcione como un tópico.

Durante nuestro siglo XIX, como veremos, el discurso político se va afianzando al ritmo del surgimiento y desarrollo de la propia vida política del México independiente. De lo que es al principio un discurso de combate se pasa al discurso político propiamente dicho en el que de lo que se trata es, fundamentalmente, de persuadir. Va pasando, pues, sucesivamente, por fases como la satírica y la polémica, hasta desembocar en el discurso político mismo. Los modelos oratorios, por tanto, también van circulando: el más asiduo modelo del discurso político mexicano del siglo XIX es el sermón. En todo caso, el discurso político mexicano del siglo XIX no pierde su carácter agónico. Como ya lo ha puesto de manifiesto Marc Angenot,²³ dentro de un género mayor que podríamos denominar “discurso de combate” o “discurso agónico” se desarrollan una serie de subgéneros como el discurso panfletario, el discurso polémico y el discurso satírico. El discurso político mexicano del siglo XIX echa mano de todos estos subgéneros y comparte rasgos con todos ellos. Nuestro discurso político decimonónico, en efecto, tiene elementos del discurso argumentativo y elementos del discurso parenético: trata, en efecto, de convencer argumentando y trata, igualmente, de exhortar.

DE LA SÁTIRA PANFLETARIA AL DISCURSO POLÍTICO MEXICANO DECIMONÓNICO

Si bien nuestro siglo XIX no se distingue por sus afanes paremiológicos, sí tenemos ejemplos suficientes que nos prueban cuánto el discurso político de principios de ese siglo empleó los refranes en la función de tópicos. Como ya

23. En su citada obra *La parole pamphlétaire*.

se sabe, al fragor de la guerra de independencia se desarrolla un tipo de discurso político de tipo panfletero que emplea el estilo satírico para producir sus efectos. Es el discurso político de principios del siglo XIX el espacio en donde se vacía toda la riquísima tradición paremiológica española de los siglos XVI y XVII que se había venido vertiendo de varias maneras en nuestra textualidad sobre todo en el exuberante discurso satírico del siglo XVIII. En todo caso, es en la sátira, sobre todo, en donde los refranes empiezan a pasar de los refraneros a los discursos. Cuando en el siglo siguiente, se va gestando en la textualidad mexicana, a lomos del romanticismo, un marcado interés por algunas formas del habla popular los refranes encontrarán cauce en otros tipos discursivos: todo ello desembocará, al cambio de siglo, en la fiebre paremiológica de la que hemos dado cuenta en *Refrán viejo nunca miente. Refranero mexicano*.²⁴

Entre nosotros, en efecto, la vigencia de la retórica permaneció intacta en el siglo XIX no sólo en la predicación y en su heredero el discurso político sino en las alegatas cotidianas del hablar popular: todas las variedades del discurso hablado mexicano continuaron impregnadas no sólo de ciertas técnicas retóricas sino que, en relación con lo que aquí nos interesa, siguieron funcionando en ellas una serie de tópicos emanados, la mayor parte de ellos, del discurso vivo y de los principios ideológicos en que se sustentó entre nosotros. Si fuera necesaria una prueba de esto último, la encontraríamos fácilmente en la pervivencia de las frases gnómicas como los refranes en el discurso popular. Como hemos mostrado en *El hablar lapidario*,²⁵ una buena parte del discurso panfletero mexicano del siglo XIX echó mano de una especie de *tópica* que formaba parte de su acervo paremiológico. Como hemos mencionado allí a guisa de ejemplo, la Colección Lafragua alberga una serie de folletos catalogables, sí, como documentos de un tipo de “discurso político” que tiene todas las características del “discurso panfletero”,²⁶ en que el *τόπος* argumentativo está constituido por un refrán. Para convencerse podría bastar con echarle una ojeada al *Catálogo de la Colección Lafragua*.²⁷

Los refranes que estructuraron este discurso político de índole satírico-panfletera de principios de nuestro siglo XIX son del tipo de “en el monte está quien el monte quema”, “quien no te conoce que te compre”, “más vale tarde que nunca”, “la subida más alta, la caída es muy lastimosa”, “cada cual piensa

24. Primera reimpression de la edición de 1993, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997.

25. Zamora, El Colegio de Michoacán (1996: 141 y ss).

26. Sobre las características del discurso panfletero puede verse al citado Angenot (1982).

27. Moreno Valle (s.a.).

con su cabeza”, “no hay plazo que no se cumpla ni deuda que no se pague”, “el que pregunta no yerra”. Se trata de panfletos satírico-políticos publicados en 1821 cuyo discurso está estructurado en torno a un refrán, el del título, y que se servían de su fuerza argumentativa para satirizar tal o cual situación política. Por ejemplo, el panfleto titulado *El que se quemare que sople* se lanza “contra los que satirizan al gobierno porque no se acomoda a las diferentes opiniones y tendencias”.²⁸ Se trata aquí de tópicos laicos tomados de la vida cotidiana cuya autoridad argumentativa les proviene de la evidencia de que están dotados: son traídos al nivel del *exemplum* y están dotados, en efecto, de la misma fuerza argumentativa que proviene de la experiencia. Otros de los tópicos de que se alimentará el discurso político mexicano del siglo XIX serán, según veremos más adelante, de origen e índole religiosos.

El caso es que persiste, aún durante el siglo XIX en que hizo crisis la retórica como disciplina escolar, una retórica viva, insertada en buena parte del discurso decimonónico mexicano en que funcionaba una auténtica tópica. Y, por ello mismo, funciona en los diferentes niveles del hablar mexicano del siglo XIX un acervo de tópicos. Así, pues, independientemente de la supervivencia o no de la retórica como disciplina escolar, sigue viva en la práctica discursiva decimonónica tanto en el discurso culto de tipo científico como en las variedades de discurso popular en un siglo, por lo demás, muy dado al discurso. No hay, pues, una correspondencia entre los aires que soplan en las aulas con respecto a las ciencias del discurso, y los aires que soplan en la vida real decimonónica en México.

Cabe señalar, así sea sólo para acabar esta historia, que la retórica, declarada muerta el siglo pasado, se recuperó con creces durante el siglo XX por el particular interés que en él adquirió, para muchas de las dimensiones de la vida, la posibilidad e importancia de la adhesión de los individuos a una vasta oferta de puntos de vista difundidos por las más variadas formas de publicidad y propaganda: tanto acicateada por la naciente industria de la publicidad como por las ínfulas democratistas en política fue siendo cada vez más importante que a la oferta de opciones para los individuos hubiera técnicas para estimular la demanda en una u otra dirección. Para confirmarlo, bastaría otro clásico: nos referimos ahora al muy laureado *Tratado de la argumentación. La nueva retórica* de Ch. Perelman/L. Olbrechts-Tyteca.²⁹ Como observa muy bien Jesús González Bedoya en su prólogo a la edición española de esta obra:

28. Véase para todo ésto nuestro *El hablar lapidario*, 141 y siguiente.

29. Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989).

El auge de los medios de comunicación de masas y de la vida democrática en un creciente número de países explican los esfuerzos que se están realizando en la segunda mitad de este siglo desde múltiples direcciones para rehabilitar la retórica clásica como arte de persuasión [...] Aunque quizás demasiado lentamente, el pensamiento occidental de esta segunda mitad del siglo XX ha venido rehabilitando esta parte de la lógica aristotélica, que es necesaria, según Aristóteles, no sólo para la vida práctica (decisión, elección), sino para la fundamentación de los primeros principios del saber.³⁰

Con ello recobra nueva vitalidad el viejo sistema retórico que, de hecho, hoy está a la base del impresionante sistema de herramientas terminológicas y conceptuales que funcionan en las ciencias del texto que conforman hoy el cada vez más extenso ámbito de las humanidades.

EL TÓPICO DEL ESCLAVO LIBERADO EN EL DISCURSO PATRIÓTICO SEPTENBRINO

Se podría intentar una taxonomía del discurso político mexicano tanto a secas como del siglo XIX que nos interesa específicamente en este ensayo. En efecto, dentro del espectro de lo que podríamos llamar el discurso político mexicano una cosa es esa sátira política, a que nos hemos referido arriba; otra, muy distinta, es el discurso patriótico que surge y se desarrolla en torno a las fiestas septembrinas; y otra cosa, también muy distinta, es el discurso parlamentario que tiene lugar, por ejemplo, en la vida política mexicana después de la Reforma. Hoy agregaríamos otros: el discurso político del candidato en campaña, el informe presidencial, el boletín informativo, etcétera. Todos estos tipos distintos de discurso político reclamarían un buen surtido de etiquetas basadas en un análisis que pusiera de manifiesto tanto los rasgos comunes como los propios de cada uno de ellos: y, desde luego, sus tópicos. Desde luego, no lo haremos aquí. Tras lo dicho sobre la sátira política y los tópicos paremiológicos, nos bastará, para efectos de este ensayo, repasar rápidamente algunos de los momentos estelares del discurso patriótico septembrino y del discurso parlamentario del último tercio del mencionado siglo.

El discurso patriótico septembrino nos arroja otro caudal de tópicos del discurso político mexicano decimonónico. En efecto, otra veta de que se alimentó el discurso político del siglo XIX mexicano vendría del riquísimo e

30. Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989: 10).

influyente mundo de lo religioso. El discurso cívico-patriótico que florece al fragor del estruendo independentista y que todavía se escucha cuando ya los cañones habían enmudecido se construye sobre tópicos provenientes del mundo religioso. En efecto, el discurso político, que emerge alimentado por el fervor patrio todavía ardiente, esgrime como principal tópico el de la libertad apenas lograda que se contrasta no sólo con los horrores padecidos en el periodo de la esclavitud sino con las dificultades de la lucha por lograr la libertad. El bien de la libertad es presentado de tal manera que la lógica de ese discurso apunta, sin retroceso posible, hacia una permanente vida libertaria ya que se concibe la esclavitud como un mal supremo que de ninguna manera entra como opción discursiva. Los protagonistas de esta gesta son o clérigos o personajes cuya cultura es altamente clerical. Una buena parte de los tópicos de este discurso provienen del universo religioso con su retórica.³¹

Nada más natural, entonces, que en los albores del siglo XIX, el discurso cívico mexicano se alimente del patriotismo aún caliente emanado de la guerra libertaria y se colore del halo religioso que tuvo el discurso independentista de varios de los líderes que, por lo demás, eran clérigos o tenían una cultura paraclerical. En la construcción de la patria recién nacida era bueno que se tuviera una idea clara de los ideales no sólo que habían engendrado a la recién nacida nación sino que, en lo sucesivo, alimentarían su crecimiento: paz, libertad, igualdad, justicia, derecho y progreso para todos. Insertados en el discurso, estos ideales se convirtieron en los tópicos de la emergente retórica patriótica que funcionó en el México recién nacido a la vida cívica. Desde luego, no haremos aquí un inventario de todos esos ideales. Nos interesa, sí, un rudimentario muestreo apenas que nos permita apreciar la índole de estos tópicos religiosos que estructuraron otros territorios del discurso político decimonónico en México. Por supuesto, todo culto requiere su santoral y su respectivo calendario festivo. El del México independiente tuvo que ser un santoral conformado con los caudillos de la gesta recién pasada y su calendario festivo tenía que estar alimentado por la principal de las fechas que la estructuraron: la del 16 de septiembre.

31. Para este sondeo me valdré, para la fase del discurso cívico de la colección de discursos cívicos recogida y publicada por Torre Villar de la, bajo el nombre de *La conciencia nacional y su formación. Discursos cívicos septembrinos (1825-1871)* (1988). Citado en lo sucesivo como *La conciencia*. También he utilizado la *Antología del centenario* que compilaron, bajo la dirección de Justo Sierra, Luis G. Urbina, Pedro Henríquez Ureña y Nicolás Rangel (1985). En lo sucesivo citado como *Antología* seguida del indicador de volumen en números romanos: *Antología I* o *Antología II*. La segunda fase corresponde al discurso político del último tercio del siglo XIX. Para explorar los tópicos que alimentan este discurso me valdré de los discursos políticos de Justo Sierra en: Sierra (1984).

En busca de los tópicos de este discurso empezamos este somero recorrido por un par de textos de don Andrés Quintana Roo.³² En la “proclama” que dirige a nombre de la Junta Suprema de la Nación a los americanos con ocasión del 16 de septiembre de 1812 Quintana Roo empieza por un tópico que se convertirá en común en el discurso cívico decimonónico según el cual la libertad es vida, la esclavitud es muerte y el 16 de septiembre, día de la independencia, es “día de regeneración y de vida”. Se lo formula así:

¡Día 16 de septiembre! [...] El [todo buen ciudadano], espíritu, engrandecido con los tiernos recuerdos de este día, extiende su vista a la antigüedad de los tiempos, compara las épocas, nota sus diferencias, ve lo que fuimos, esclavos encorvados bajo la coyunda de la servidumbre, mira lo que empezamos a ser, hombres libres, ciudadanos, miembros del Estado con acción de influir en su suerte, a establecer leyes, a velar sobre su observancia; y, al formar este paralelo sublime, exclama enajenado de gozo: ¡Oh día, día de gloria, día inmortal; permanece grabado con caracteres perdurables en los corazones reconocidos de los americanos! ¡Oh día de regeneración y de vida!³³

El discurso está muy cercano al discurso religioso. Por una parte, es de tipo exultativo. Por otra, gira en torno a una verdad histórica formulada en tono, estilo y enunciación religiosos: “fuimos esclavos encorvados bajo la coyunda de la servidumbre [...] empezamos a ser hombres libres”. Está calcado sobre el discurso religioso de la salida de Egipto de los hebreos narrada por los quince primeros capítulos del libro del *Éxodo*, paradigma de cualquier liberación. El 16 de septiembre es un nuevo día de Pascua: la pascua mexicana. Y de la misma manera que la salida de Egipto por parte de los judíos provocó una reinterpretación y hasta atribuyó una nueva etimología al vocablo *Pessah*, con que se designaba la fiesta de Pascua, entendiéndola como la fiesta del tránsito de la esclavitud a la libertad, así al día 16 de septiembre el discurso político le empezó a atribuir un sentido pascual.

Empero, en el texto de Quintana Roo no sólo se explicita el artículo central en la fe del mexicano recién liberado, sino el sentido político de la palabra “libertad”. El discurso le otorga una serie de sinónimos. A saber: Ser libres es ser “ciudadanos, miembros del Estado con acción de influir en su suerte, a establecer leyes, a velar sobre su observancia”. Del tránsito del pueblo americano de la esclavitud a la libertad, de su “pascua”, deriva la obligación, para el

32. *Antología I*: 185-226.

33. *Antología I*: 197.

futuro, de vivir en la libertad mediante una vida en la que cada ciudadano pueda “influir” en el futuro de la recién nacida nación constituyéndose en miembro del Estado, estableciendo leyes y velando por su observancia. Nacidos a la libertad el 16 de septiembre, los americanos contraen una permanente vocación a la vida en libertad: para ello está la creación del Estado cuyo funcionamiento exige la participación responsable de todo individuo. El discurso es religioso. Suenan a San Pablo. Es, en todo caso, un tópico tomado del mundo religioso del judeocristianismo, el del esclavo liberado, supone la aserción central de que la fiesta del 16 de septiembre es la verdadera Pascua mexicana.

ORÍGENES, ESTRUCTURA Y METAMORFOSIS DEL TÓPICO

De origen judío, el sacrificio pascual conmemoraba, en la época tardía del sedentarismo en Palestina, la salida de Egipto del pueblo hebreo; al cristianizarse, la Pascua festejaba la resurrección de Cristo: el paso de la muerte a la vida. En el siglo IV, Eusebio de Cesarea recoge en su *Historia Eclesiástica* (5,25) las largas disputas tenidas desde el siglo II sobre la fecha en que había de celebrarse la pascua cristiana que finalmente zanja el primer concilio de Nicea, celebrado en 325, imponiendo la costumbre occidental de celebrar la pascua el domingo siguiente a la primera luna llena luego del equinoccio de primavera. La fiesta de Pascua, como se ve, vino a coincidir con la fiesta del año nuevo solar en varias partes y, por tanto, con el tiempo cósmico de la resurrección cuando toda la naturaleza se despierta de la muerte invernal.

La pascua judía, no obstante, es una fiesta muy antigua cuya estructura ritual y cuya interpretación histórica han ido cambiando a lo largo del tiempo. Se puede decir que tiene una historia preliteraria y una historia literaria o cultural. El sustrato preliterario de la fiesta se remonta a la época nómada o seminómada de la cultura hebrea y era un rito de pastores, que tenía lugar en primavera, cuyas funciones eran de índole apotropaica y que consistían en el sacrificio de un animal joven para impetrar tanto la fecundidad y prosperidad del ganado, como la protección sobre todo de las crías recién nacidas contra el mal. Se celebraba en la luna llena del primer mes del año de primavera.

Esta vieja fiesta de Pascua, empero, sufrió una serie de reinterpretaciones al ritmo de sendos acontecimientos. El paradigma de la liberación del esclavo fue aplicado como referente hermenéutico para interpretar una serie de proce-

sos que eran tenidos, por analogía hermenéutica, como procesos de liberación en que se daba el tránsito de la esclavitud a la libertad. Con el tiempo esta fiesta, en efecto, se fue adaptando a nuevas circunstancias y se le fueron dando diversas interpretaciones que, a su vez, originaron otras tantas transformaciones antes de llegar a nosotros a lomos del cristianismo. Una de esas reinterpretaciones, muy conocida, por ejemplo, es la que acomoda el viejo ritual de la Pascua nómada a las peripecias de la salida de Egipto por parte de los hebreos. Se trata del artículo más importante del credo israelita, como puede verse en el capítulo 12 del ya citado libro del *Éxodo*. Hubo otras adaptaciones exigidas por el hecho de convertir un ritual de nómadas en un ritual de sedentarios. Una de las más importantes, consistió en fundirse, en un momento determinado de la historia, con la fiesta de los ázimos, *massôt*, como se llama en lengua hebrea a los panes sin levadura. En todo caso, la adaptación que más interesa al asunto que nos ocupa es la que tiene lugar con el cristianismo.

Así, pues, ya desde el cristianismo primitivo, se configuró una amplia tradición literaria, teológica y cultural según la cual Jesús fue inmolado a la misma hora en que eran inmolados en el templo los corderos pascuales: Jesús es tenido como el cordero pascual de la nueva alianza. La liberación aportada por Cristo con su muerte es interpretada como una nueva Pascua. Es decir: una nueva liberación esta vez del pecado y de la muerte a la vida. En efecto, para el cristianismo el día de Pascua no es un día de muerte, sino de resurrección. El cristianismo primitivo interpreta tanto las palabras como el proceder de Jesús en la última cena, como un banquete y sacrificio pascual. Para el cristianismo, la eucaristía es, en una palabra, la nueva pascua. Hay, pues, dos hechos que son asumidos como pascua dentro del cristianismo: la eucaristía en que se renueva el sacrificio pascual de Cristo que consiste en su muerte y resurrección; la fiesta de pascua que conmemora la muerte y resurrección de Cristo. Por lo demás, en la teología católica se desarrolló un concepto de Pascua en niveles cósmicos mediante la convicción de que la eucaristía, inmolación de Cristo en cordero pascual, es la pascua del universo: ello se muestra en la terminología con que es presentada tanto en el Nuevo Testamento, como en la literatura cristiana primitiva la pascua. A saber: como una consumación y cumplimiento de la pascua figurativa del *Éxodo*.

Nada extraño, entonces, que el trascendental paso de la independencia aparezca a los mexicanos de principios del siglo XIX referida hermenéuticamente al paso de los judíos de Egipto a la Tierra Prometida, narrado por el libro del *Éxodo*: el paso de la esclavitud a la libertad en términos que, por lo

demás, se identifica ese tránsito con el de la muerte a la vida. El 16 de septiembre es, por tanto, para los mexicanos, día de fiesta porque es el día de su nacimiento a la verdadera vida. Quintana Roo exhorta, entonces, a los “americanos” a comportarse como quienes quieren vivir en la libertad a tan alto costo adquirida. Prácticamente toda la proclama de la Junta Suprema de la Nación está montada sobre este tópico judeocristiano. El credo del nuevo mexicano será, por esa razón, un credo muy parecido en el léxico y estructura de su discurso a los del credo judío, por ejemplo, de Deuteronomio 6, 20 y ss:

cuando el día de mañana te pregunte tu hijo ‘¿qué son estas leyes, estos preceptos y estas normas que Yahweh nuestro Dios os ha prescrito?’, dirás a tu hijo: ‘éramos esclavos de Faraón en Egipto, y Yahweh nos sacó de Egipto con mano fuerte. Yahweh realizó en nuestros propios ojos señales y prodigios grandes y terribles en Egipto contra Faraón y toda su casa. Y a nosotros nos sacó de allí para conducirnos y entregarnos la tierra que había prometido bajo juramento a nuestros padres. Yahweh nos mandó que pusiéramos en práctica todas estas leyes [...]’³⁴

Este mismo es el tenor de la proclama de Quintana Roo. El recurso al pasado en términos de esclavitud es para que sus interlocutores aprecien el presente de libertad que para conservar requiere del Estado, de la participación ciudadana en una estructura democrática, y de las leyes. Como se sabe, la relación entre el Estado y las leyes como mecanismo de defensa había sido esbozado por Francisco de Vitoria en sus célebres *Relectiones*. Señaladamente la *De potestate civili* [...] El credo del México apenas independiente, pues, rezaba así:

Dase en Dolores un grito repentino de libertad; resuena hasta las extremidades del reino, como el eco de una voz despedida en la concavidad de una selva; agitándose los ánimos, reúnen en crecidas porciones; ven los pueblos el peligro de su situación, conocen la necesidad de remediarla, júntase un ejército que sin disciplina y pericia expugna Guanajuato; supera la oposición en Granaditas; toma la ciudad, donde es recibido con aclamaciones de júbilo, y marcha victorioso hasta las puertas de la capital [...] Parecía que la Providencia quería poner a nuestra constancia a una prueba tan terrible y dudosa, y que el edificio del Estado, conmovido y debilitado con tan violentos vaivenes, iba ya a desmoronarse y quedar sepultado en sus mismas ruinas, cuando una invisible fuerza detiene su amenazante destrucción y suscita nuevos campeones que reparan las pérdidas, hacen revivir el espíritu

34. La versión más antigua de este credo histórico se encuentra en *Deuteronomio* 26, 5b-9.

amortiguado del pueblo y lo conducen por el camino de los sacrificios al término de la victoria.³⁵

En todo caso, la parte parenética de esta proclama invita a continuar la lucha hacia la victoria definitiva con el acicate del triunfo, la inmortalidad de la victoria y la amenaza permanente de la esclavitud: “no lo olvidéis jamás, americanos, para alentar vuestro valor en las ocasiones de peligro. Si cobardes o perezosos cedemos a la fuerza que quiere subyugarnos, en breve no habrá patria para nosotros, seremos despojados de la investidura de la libertad y reducidos a la triste condición de esclavos”.³⁶ El tópico del esclavo liberado sirvió a Quintana Roo de base argumentativa para estructurar su discurso y fundamentar una buena parte de sus propuestas políticas. Así, en su escrito “sobre la necesidad de que existan partidos de oposición” construye su argumentación sobre este tópico: “en todo país en que se quiera conservar la libertad política, debe haber un partido de oposición [...] No basta variar las formas de los gobiernos; todos ellos pueden degenerar en despóticos”.³⁷ La dialéctica libertad-esclavitud dinamizará el discurso. Este tópico, pues, se convierte en un verdadero “lugar común”, *τόπος*, de la textualidad patriótica y política del primer cuarto del siglo XIX.

“Una golondrina no hace verano”, dice un refrán. Que el ejemplo citado no es la excepción sino la norma, al menos en la escritura de Quintana Roo, lo muestra un poema titulado “Dieciséis de septiembre”, del mismo Quintana Roo, tejido igualmente sobre la dinámica de este tópico. El caso es tanto más significativo cuanto que muestra, por una parte, que el discurso está por encima de las formas y de los géneros textuales y, por otra, que una extensa variedad de tipos textuales del mismo discurso político decimonónico también usaron el tópico del esclavo liberado. Esto pone de manifiesto la necesidad –que señalo de pasada– de trabajar en una verdadera tipología del discurso político mexicano del siglo XIX que no se agota ni en la arenga política, la oración patriótica, o el discurso paranético de tipo argumentativo, por ejemplo, sino que está constituido por una extensa variedad de géneros y subgéneros que la investigación puntual tiene que establecer.

Pese a que toda la trama del mencionado poema de Quintana Roo responde a la dinámica esclavitud-lucha-libertad, recuerdo sólo, por razones de espacio

35. *Antología I*: 197 ss.

36. *Antología I*: 197 ss.

37. *Antología I*: 194-196.

y de pertinencia, las estrofas primera –que describe la opresión causada a los hijos de Anáhuac por el “ibero sañoso”– y última –en donde los mexicanos liberados de la opresión legan a sus descendientes los frutos de la planta de la libertad–, que dicen así:

Renueva ¡oh musa! El victorioso aliento
 Con que, fiel de la patria al amor santo,
 El fin glorioso de su acerbo llanto
 Audaz predije en inspirado acento:
 Cuando más orgulloso
 Y con mentidos triunfos más ufano,
 El ibero sañoso
 Tanto ¡ay! En la opresión cargó la mano,
 Que al Anáhuac vencido
 Contó por siempre a su coyunda unido [...]

¡Sombras ilustres, que con cruento riego
 De libertad la planta fecundasteis,
 Y sus frutos dulcísimos legasteis
 Al suelo patrio, ardiente en sacro fuego!
 Recibid hoy, benignas,
 De su fiel gratitud prendas sinceras
 En alabanzas dignas,
 Más que el mármol y el bronce duraderas,
 Con que vuestra memoria
 Coloca en el alcázar de la gloria.³⁸

Como en el caso de la anteriormente citada proclama, también aquí el credo en que se fundamenta la argumentación política es un credo histórico que narra las hazañas por las que los héroes patrios conducen al pueblo, de la postración y esclavitud en que yacían, a la vida de libertades que la enunciación del texto postula como actual. En todos los casos, el tópico identifica vida de libertad con vida democrática. Por tanto, para conservar la libertad a tan alto precio adquirida, el mexicano liberado debe apoyar incondicionalmente las leyes, instituciones y, en general, la vida política de la nueva nación. Que este tópico no es privativo de Quintana Roo lo muestra la “oración patriótica” que pronunció el licenciado Juan Wenceslao Barquera el 16 de septiembre de 1825. Esta oración tiene una estructura análoga a las de la proclama y del

38. *Antología I*: 190-194

poema de Quintana Roo citados. Se canta la libertad recién adquirida que es puesta como fundamento de las leyes e instituciones de la nueva nación; se narra la gesta de independencia presentándola como el tránsito de la esclavitud a la libertad; se insta a los mexicanos a preservar sus instituciones y a insertarse en la vida política del país. A guisa de muestra cito, por razones de pertinencia y espacio, el párrafo inicial y un fragmento del párrafo final de esta oración:

¡Qué objeto tan sublime, mexicanos, os ha reunido hoy en este lugar, llenos de júbilo patriótico, que sabe inspirar en los pechos generosos el sacrosanto fuego de la libertad! Si en otro tiempo el pueblo romano se convocaba para dictar sus leyes en la plaza pública con la gloria y majestad de un pueblo rey, hoy vosotros con la misma investidura os habeis reunido para celebrar con el himno del triunfo el fausto nacimiento de vuestra independencia y libertad. Vosotros os congratuláis en la creación de unas leyes sabias que os han dado un nuevo ser político, y cuya observancia os hará siempre respetables y felices [...] Tened siempre presente, vuestras banderas y estandartes no llevan ya la marca de la tiranía; sino los gloriosos trofeos de la libertad [...]³⁹

Independientemente del discurso sentimentalizante construido a base de adjetivos como “sublime”, “patriótico”, “generosos” o “sacrosanto”, la fundamentación del argumento a favor de las leyes e instituciones vigentes reside en los mismos artículos del mismo credo histórico sólo que ahora socializado de tal manera que su formulación explícita ya no es necesaria: los hechos de la gesta de independencia son, en efecto, un dato común de la ideología popular. El pueblo mexicano, “con la gloria y majestad de un rey”, embriagado del júbilo proveniente de la libertad, se reúne en la plaza pública para dictar, soberano, sus leyes a la manera del pueblo romano en sus mayores momentos de soberanía y libertad. El 16 de septiembre es, en efecto, un día de fiesta en que el pueblo entona “el himno del triunfo” para festejar “el fausto nacimiento” de su “independencia y libertad” manifestada en su “nuevo ser político” expresado en las “leyes sabias” que rigen la vida cotidiana “cuya observancia os hará siempre respetables y felices”. El tópico supuesto es, desde luego el del esclavo liberado: si el 16 de septiembre es el día del triunfo de la “independencia y libertad” es porque se supone un estado anterior de esclavitud. Por tanto, ese día es el cumpleaños de la patria. El artículo del

39. *La conciencia*: 21-29.

credo que allí se profesa es el mismo: éramos esclavos y ahora somos libres. La secuencia parenética es también la misma: viviremos como hombres libres si apoyamos la vida democrática de México.

La categoría morfotextual de “credo histórico” proviene de la investigación bíblica y, en concreto, de una serie de “credos” de origen y terminología deuteronomista como se llama técnicamente a una gran obra historiográfica que hoy forma parte, según los críticos, de las fuentes documentales en que se basó la redacción última de la *Biblia*. En concreto, inspirándose en el libro del Deuteronomio surgió la obra historiográfica deuteronomista, cuya siglas técnicas entre los críticos bíblicos son “dtr”. La redacción deuteronomista dejó su huella tanto en algunos puntos del Pentateuco como, con mayor intensidad, en la tradición profética. Esta obra termina bruscamente en el exilio y desempeña un papel decisivo en la centralización del culto hebreo que fue, finalmente, uno de los recursos empleados para la unificación política de Israel. Es curioso que en momentos en que se intenta conformar la unidad de la recién nacida nación mexicana se recurra a estos simbolismos del discurso religioso.⁴⁰

En un credo histórico son los hechos de la historia ordenados según la interpretación que de ellos da la versión de la oficialidad institucional en donde el credo funciona socialmente. Cada uno de los artículos de este credo histórico mexicano constituye una verdad de fe que funciona dentro del culto a la patria de donde recaba su energía la obra entera de la cimentación de las instituciones del México independiente. La “oración patriótica” de Barquera se va construyendo sobre los artículos de este credo, ya en pleno proceso de mitificación: “si héroes bienaventurados, Hidalgo, Allende, Aldama, Abasolo, Balleza, y vosotros todos los que en este mismo momento deliberábais hace quince años en el pueblo de Dolores sobre la suerte de nuestra patria para sacarla del fango de la servidumbre”.⁴¹

Las mismas características tiene el “discurso patriótico” que Pablo de la Llave pronuncia el 16 de septiembre de 1828 en la plazuela principal de la Alameda de México.⁴² El tinte sigue siendo religioso y el orador sigue usando el tópico del esclavo liberado. El credo en que se funda la argumentación es de nuevo un credo histórico cuyos artículos están constituidos por las hazañas de la independencia. De la Llave, sin embargo, prefiere acercar el día del triunfo,

40. La configuración textual del “credo histórico” como género literario se debe al investigador protestante Gerhard von Rad sobre todo en su ensayo “El problema morfogenético del hexateuco”, en Von Rad (1975: 11-80).

41. *La conciencia*: 22.

42. *La conciencia*: 53-62.

el 16 de septiembre, a la exaltación de los humildes levantándolos del polvo: su modelo discursivo es el *Magnificat* (Lc 1, 46-55). Bástenos recoger el exordio del discurso en que se concentra la estrategia argumentativa del orador:

¡Qué aspecto tan inefable presenta en este día la ciudad federal! Al ver a sus moradores, fuera de sí de júbilo y en continuo movimiento; cuando oigo el apacible murmullo y concertado bullicio del alborozo y del bienestar; cuando advierto este aire de jovialidad y benevolencia, este talante de afición, este colorido de felicidad, que resalta y brilla del primero al último de todos los ciudadanos, mi primer impulso es el de prosternarme ante el autor de todo bien, porque al fin se dignó regocijar los huesos humillados, levantándolos del polvo en que yacían de abatimiento y abyección. Nunca he sentido como ahora la dignidad de hombre libre [...] sólo nos acordamos hoy de que al fin se rasgó la fraudulenta e ignominiosa carta de nuestra esclavitud [...]⁴³

En esta primera época de la vida política mexicana, por tanto, prevalecen, entre otras que la investigación tiene que dilucidar documentalmente, dos formas de discurso político con ambientes vitales y objetivos completamente distintos: la sátira política y el discurso patriótico. La primera es ubicable dentro del discurso de combate y se estructura sobre tópicos “laicos” de tipo gnómico, como los refranes. La segunda forma, el discurso patriótico, se estructura sobre el tópico del esclavo liberado, de origen religioso, proveniente del “credo histórico” en que se convirtieron, mitificadas, las gestas de independencia y sus actores. Este discurso patriótico, forma de discurso político, trata de fundamentar las nacientes instituciones en el resorte social que consiste en huir de la esclavitud y mantener la libertad cuyo gozo y alegría se proclama. Ya de una manera, ya de otra, estos discursos patrióticos del 16 de septiembre contruidos en torno a la libertad y sobre el tópico subyacente del esclavo liberado son montados sobre otros tópicos y empleados con la función de activar aspectos de la vida política mexicana del momento. El tópico del esclavo libertado es, por ser artículo de un credo histórico, un tópico cuya fuerza está en el pasado: poco a poco se le irá proyectando hacia el futuro y se irá transformando en el ideograma de la libertad absoluta que hay que construir y que será el bien hacia el cual se orienten las actividades de la vida nacional. La libertad, pues, deja de ser algo que ya se posee y que no se quiere perder para convertirse en futuro punto de llegada de las aspiraciones políticas

43. *La conciencia*: 53 s.

nacionales. Al fin de cuentas los paraísos siempre se construyen con palabras. Aunque nuestra muestra alcanza hasta los comienzos del tercer tercio del siglo, de hecho, ese será, en lo sucesivo el montaje de los discursos patrios. El tópico se transforma en el ideograma de la libertad absoluta y se le proyecta hacia el futuro hasta muy entrado el tercer tercio; sólo que lo que fundamentan no es ya la instauración de unas leyes o unas instituciones públicas sino luchas políticas de todos los signos. Más adelante, sin embargo, será sustituido por otros tópicos como el de la revolución permanente, en el contexto de un darwinismo político absoluto. Por lo demás, en este tercer tercio de siglo, al tópico del esclavo liberado se agregaron otros tópicos que funcionaron en el seno, sobre todo, del discurso parlamentario mexicano del siglo XIX a los que haremos rápida mención enseguida.

LOS TÓPICOS DEL DISCURSO PARLAMENTARIO

Son varios los tópicos que arman el discurso parlamentario del último tercio del siglo XIX. Se puede decir que su variedad está determinada por la variedad de temas que en el recinto parlamentario se discuten. Desde luego, cabe señalar que aún aquí son grandes las diferencias formales entre cierto tipo de piezas textuales que podrían caer dentro de la acepción vulgar del vocablo “discurso”: una pieza oratoria pronunciada por alguien por alguna circunstancia especial. En el contexto de los debates parlamentarios mexicanos del siglo pasado se encuentran muchas piezas oratorias que caen dentro de esta denominación: cada una de ellas es, en efecto, un discurso. Se trata de textos bien armados: semánticamente autónomos, con unidad y trabazón en sus componentes según las pautas retóricas en uso. Pero predominan, quizás, como ejercicio cotidiano del hablar político, las intervenciones que los miembros del parlamento tienen en el contexto de una discusión parlamentaria. Son textos más fragmentarios que los anteriores; tienen, por lo general, como referente, otra intervención –sea discurso hecho o no– es decir, otro texto. Estrictamente hablando, no son discursos, en el sentido que lo son los anteriores. Sin embargo, sí son expresiones y detentadores de un discurso político en el sentido de Benveniste de “una enunciación que supone un hablante y un oyente, y en el primero la intención de influenciar al segundo”⁴⁴ o, si se quiere, de un “conjunto de enunciados ‘sobrecodificados’ por reglas transfrásticas de

44. Ducrot y Schaeffer (1995: 569).

encadenamiento”.⁴⁵ En el sentido de un punto de vista ideológico, generalmente grupal, sustentado por un individuo o un grupo de individuos. Desde luego, en este ensayo, como el lector ya lo habrá advertido, nos interesa el discurso en las dos acepciones referidas del vocablo.

Para documentar el discurso político mexicano en este tramo del siglo XIX me voy a servir de ejemplos, escogidos al azar, tomados de los discursos políticos de Justo Sierra.⁴⁶ De la tipología de discursos políticos que de este *corpus* se desprende, voy a referirme sólo a los que han sido catalogados en el casillero de los “discursos parlamentarios” por considerarlos representativos del discurso político vigente en el México de finales del siglo XIX. Me refiero, claro, a los discursos pronunciados por Justo Sierra en la Cámara de Diputados a fines del siglo pasado. Omito referirme, por consiguiente, tanto a sus discursos políticos de ocasión como a los discursos por él pronunciados ya entrado el siglo XX.

Dada la personalidad de Justo Sierra y el papel que jugó en la cultura mexicana, por ejemplo, hay dentro de sus discursos políticos, tanto parlamentarios como no parlamentarios, un respetable *corpus* de discursos sobre el importante tema de la educación. Su exploración, como la exploración de *corpus* temáticos de discursos políticos, nos mostrarían la redondez, los perfiles y las caras de ciertos tópicos como el de la hermandad humana que sustenta el de la igualdad y, por tanto, el de la libertad tanto como el de la democracia. Parece claro, por lo demás, que Justo Sierra asume como tópico fundamental de su discurso el lema emanado de la revolución francesa: “libertad, igualdad, fraternidad”. Todo ello en una concepción darwinista de la historia y del tiempo: el tiempo es una línea que avanza de pasado a futuro de una manera tal que lo futuro siempre es más perfecto que lo pasado y de que el progreso es uno de los tópicos centrales: la convicción de que lo mejor está por venir y de aquí se está en las antípodas de aquel célebre verso de Jorge Manrique “cualquiera tiempo pasado fue mejor”. Se trata de postulados indiscutibles que sirven para fundamentar cualquier discurso. Dentro de la urgente investigación sobre el discurso político mexicano que hay en lista de espera, se podría incursionar, desde la perspectiva de las tópicas, en el discurso político mexicano agrupado por temas. Ello pondría de manifiesto, desde luego, las múltiples e importantes relaciones que, como ya vimos, hay entre tópico y tema.

45. En formulación del concepto de Benveniste hecha por Marchese y Forradellas (1991: 103).

46. Sierra (1984).

Dentro del discurso político de Justo Sierra sobre el tema de la educación, por ejemplo, encontramos tópicos como el de que quien más sabe más progresa que convertido en lema podría sonar a “saber para progresar”; o bien de que la ciencia es la fuente de la virtud; o que la ciencia es fuente de poder; la verdad nunca muere ni se acaba; de que la política es un vendaval que arrasa con las más nobles aspiraciones humanas; de que la constitución tiene como fin defender las libertades individuales, etcétera. Un ejemplo paradigmático sobre este tema lo constituyen las intervenciones de Justo Sierra en la cámara de diputados los días 14 y 15 de abril de 1882 en torno al artículo tercero constitucional. En la primera de ellas se trata de discutir cómo debe formularse el principio aceptado por los parlamentarios de que “la enseñanza es libre”. Justo Sierra se opone a formularlo de una manera absoluta tanto como a ponerle acotaciones poco estables y propone que el artículo en cuestión diga: “la enseñanza no tiene más límites que el respeto a la moral, a la paz pública y a la vida privada”.⁴⁷ Esgrime, pues, el tópico de que la libertad de los individuos y de las sociedades nunca es absoluta y tiene siempre que ser acotada por la “moral científica”⁴⁸ formulable en términos del “ama al hombre como a ti mismo” o del “no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti”. El viejo tópico de la libertad retorna no ya como un logro absoluto y permanente sino como un bien permanente amenazado sobre todo por los vendavales políticos que por todas partes la asedian para acotarla. En la intervención que Justo Sierra hace al día siguiente, defiende esa moral científica como acotación de una libertad de educación absoluta que, propugnada por las corrientes más reaccionarias, es usada por ellas para introducir legalmente cualquier cosa en la educación so pretexto de la libertad: “no podemos tener miedo a una taxativa de este género [...] en nuestra escuela, y en los que hoy tiene por sus órganos, no hay nada que pueda tacharse de inmoral”.⁴⁹

Según los casos, los tópicos del discurso parlamentario van desfilando en forma de principios que sustentan las respectivas argumentaciones. Así, por ejemplo, en su intervención del 12 de mayo de 1882, en el principio de que lo que está mal, si es útil, debe mejorarse, no suprimirse, Justo Sierra fundamenta su argumentación en que defiende la Escuela de Bellas Artes contra quienes pedían su desaparición. O bien, bajo el tópico de que la escuela es una madre

47. Sierra (1984).

48. Justo Sierra, frente a Riva Palacio, dice: “Para nosotros existe la moral; eso que ha llamado el señor Riva Palacio la moral científica, es lo que creemos que es la moral; la moral científica quiere decir la moral demostrada”. Sierra (1984: 84).

49. Sierra (1984: 89).

porque la patria es ella misma una madre y esos niños pobres un día serán soldados de la patria, pide aguinaldos para los niños pobres de las escuelas oficiales del “municipio de México”. En otros casos, el tópico será la unidad nacional o el de que “el pueblo mexicano tiene hambre y sed de justicia”. En efecto, en el discurso pronunciado por Justo Sierra el 12 de diciembre de 1893 sobre la “inmovilidad judicial”,⁵⁰ postula la independencia de los jueces con respecto a los partidos políticos, tras un exordio reivindicando a Guillermo Prieto postulador de la independencia del poder judicial, Sierra asienta que la injusticia mayor en México es que “hay cuatro quintas partes de mexicanos que son parias en su propio suelo” y que, a consecuencia de ello, no tienen derechos. Ello quiere decir, concluye, que una gran masa de la población mexicana no ha encontrado justicia todavía. El remedio está en reformar la Constitución para establecer claramente en ella que “el poder judicial debe ser plenamente independiente en nuestro país” pues:

sin la independencia de la justicia de la justicia no hay justicia, y sin la justicia no existe la base, no digo de las instituciones libres, ni aun de la sociedad misma; y cuando en un país, aún cuando se halle constituido por una forma republicana, no existe la justicia independiente [...] entonces no hay propiamente instituciones, la república se llama despotismo.⁵¹

La razón fundante de esta argumentación es el derecho individual, base y objeto de las instituciones sociales libres: “somos hombres libres, tenemos todo el valor de nuestras opiniones, venimos aquí a inclinarnos respetuosamente ante la conciencia de los demás, y a exigir el respeto de nuestra conciencia”. El día en que el poder judicial sea independiente, ese día nuestra democracia estaría hecha, tendría una garantía porque estaría bajo la dictadura de la ley y la justicia. Quienes tengan miedo a la dictadura de la ley y la justicia “no son dignos de pertenecer a un pueblo libre”.

Como se ve, Justo Sierra apoya en el tópico de que todo hombre es libre, igual a los demás hombres y hermano de ellos, su argumentación sobre la independencia del poder judicial. El lema de la revolución francesa, por ende, sirve a Justo Sierra de tópico para construir sus argumentos. Por lo demás, el modelo político de Francia inspira no pocas de las intervenciones de Justo Sierra. En todo caso, ya para entonces el viejo tópico del esclavo liberado se

50. Sierra (1984: 169-181).

51. Sierra (1984: 171).

había fosilizado y era usado por el discurso conservador en términos de una preciosa herencia a la que había que mirar con veneración. Así, quienes se oponen a la independencia del poder judicial acuden al viejo tópico ya para entonces convertido en fetiche. Esto permite a Justo Sierra formular su postulado de que la fidelidad a una tradición se ejercita actualizando permanentemente esa tradición, no convirtiéndola en estatua. Los padres de la constitución del 57, dice, colocaron en ella, sí, muy en alto sus ideales de la libertad y el derecho; pero no lo hicieron para que sus descendientes los contempláramos, ni para que “estuviéramos arrodillados ante esos ideales”, sino para, una vez traducidos en términos de “la democracia y la libertad, es decir, la soberanía del pueblo y el derecho constitucional, volverlos realidad en las leyes y en las instituciones de la vida política mexicana”, para marchar hacia ellos. Como se ve, en los conservadores que combate Justo Sierra, la libertad es un bien cosificado que se posee, mientras que para Sierra se trata de un ideal al que se aspira y por el que hay que trabajar cada día adaptando la Constitución para que esos ideales sean realidad, si es necesario, pues “la letra mata, el espíritu vivifica”.

A GUIA DE CODA

La investigación sobre el discurso político mexicano, apenas en ciernes, es un enorme campo abierto en el que apenas si se ha trillado y en el que, por tanto, apenas si hay pisadas sobre las cuales orientarse. Con lo avanzado de las actuales metodologías del análisis del discurso, podemos penetrar con provecho en el discurso político mexicano del siglo XIX para ver no sólo su hechura ni los ideales que defendió sino, con herramienta como la de los tópicos, ver el tipo de seguridades, sueños y utopías en que convergieron nuestros antepasados, la herencia que adoptaron y las tradiciones a las que se suscribieron.