

Lenguaje y tradición en México

Herón Pérez Martínez editor



El Colegio de Michoacán

Lenguaje y tradición en México

Lenguaje y tradición en México

Herón Pérez Martínez, editor

468
PER-1

Pérez Martínez, Herón, ed.
Lenguaje y tradición en México/
Herón Pérez Martínez, Ed.--
Zamora: El Colegio de Michoacán,
1989

536 p. : il.

I\T.

1. Lingüística. 2. Español -
Alocuciones, ensayos y
conferencias.

Cuidado de la edición:

Irene Santiago Vargas y Herón Pérez Martínez

© El Colegio de Michoacán 1989

Martínez de Navarrete # 505

Esq. Av. del Arbol

59690 Zamora, Mich.

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Portada: Dibujo: Sergio Hernández

Diseño: Josefina González de la Vara/Jabaz

ISBN 968-7230-55-X

ÍNDICE

Presentación	11
Lenguaje y tradición en México: cuentos y recuentos	15
<i>Herón Pérez Martínez</i>	
I. Lenguaje y tradición	
Ser y hablar	67
<i>José Lameiras</i>	
¿Los umbrales de la antropología lingüística?	103
<i>José Ma. Infante</i>	
Tradición y costumbre: un acercamiento antropológico	107
<i>Jesús Tapia Santamaría</i>	
Tradición y costumbre: puntos y comas	121
<i>Carlos Herrejón Peredo</i>	
El lenguaje tradicional	125
<i>Mercedes Díaz Roig</i>	
Imágenes y palabras: la recuperación de un lenguaje	135
<i>José Guadalupe Victoria</i>	
Los reductos de la significación: las palabras y las cosas	153
<i>Juan Parent</i>	
II. Por el lenguaje literario de México	
La novela mexicana del siglo XX	161
<i>Emmanuel Carballo</i>	
Tres maneras de contar historias	173
<i>Luis González</i>	
La invención de la tradición: tres antologías decisivas en la poesía mexicana moderna	183
<i>Anthony Stanton</i>	
El gran tema de la novela mexicana del siglo XX: la Revolución	195
<i>Arturo Azuela</i>	
Vista rápida del cuento en México	209
<i>Arturo Souto Alabarce</i>	

III. La crítica literaria como conciencia	
Literatura crítica y crítica literaria	219
<i>Gonzalo Celorio</i>	
Hacia una crítica literaria en México: puntos, líneas y perspectivas	229
<i>Evodio Escalante</i>	
Oralidad y literatura en Fernando del Paso	245
<i>Eugenia Revueltas</i>	
IV. Las otras lenguas y los otros lenguajes de la tradición mexicana	
El cine en la cultura mexicana	257
<i>Aurelio de los Reyes</i>	
El cine en la cultura mexicana: puntos y contrapuntos	265
<i>Rafael Diego Fernández</i>	
El sustrato religioso del habla y de la tradición mexicanas	271
<i>Daniel Ulloa Herrero</i>	
Religiosidad popular y habla mexicana	281
<i>Jean Meyer</i>	
Lenguaje y migración	285
<i>Gustavo López Castro</i>	
Por el lenguaje de la migración	297
<i>Martha Lucía Parada</i>	
La música del México colonial	301
<i>J. Jesús Carreño G.</i>	
La música novohispana	311
<i>Arturo A. Chamorro</i>	
Una tradición plástica novohispana	315
<i>Nelly Sigaut</i>	
El lenguaje plástico en la tradición mexicana	373
<i>Clara Bargelini</i>	
Televisión, percepción y lenguaje	377
<i>Ramón Gil Olivo</i>	
V. Traducción y tradición lingüística en México	
Consideraciones sobre el arte de traducir	391
<i>Antonio Alatorre</i>	
Apuntes sobre la consistencia de la tinta	403
<i>Juan Villoro</i>	
Traducción e industria editorial	411
<i>Adolfo Castañón</i>	
La traducción en las ciencias sociales	421
<i>Aída O'Ward Ruiz</i>	

La traducción como empresa del pensamiento	429
<i>Andrés Lira</i>	
La traducción de los autores grecolatinos en México	437
<i>Ignacio Osorio Romero</i>	
El cómo de la traducción	449
<i>Eloy Gómez Bravo</i>	
Ser y estar o las dificultades de la traducción filosófica	453
<i>Elsa Cecilia Frost</i>	
La hermenéutica y la pragmática como herramientas del traductor	461
<i>Mauricio Beuchot</i>	
Lenguaje y computación: un problema de traducción	465
<i>Agustín Jacinto Zavala</i>	
VI. Lingüística mexicana en marcha	
Perspectivas de la investigación lingüística en México	481
<i>Cecilia Rojas Nieto</i>	
Entre la realidad y el diccionario	487
<i>Luis Fernando Lara</i>	
Orígenes del español mexicano	503
<i>José G. Moreno de Alba</i>	
Las lenguas indomexicanas: el arte colectivo del pensamiento	515
<i>Thomas C. Smith Stark</i>	

LENGUAJE Y TRADICIÓN EN MÉXICO: CUENTOS Y RECUEENTOS

Herón Pérez Martínez

I.- Lenguaje y tradición: el lenguaje tradicional

El propósito de la primera parte denominada Lenguaje y tradición es acercar conceptualmente ambos términos: el lenguaje, vehículo principal de la tradición; la tradición, eminente acto de lenguaje en el sentido genérico de mecanismo para la expresión de contenidos, cualquiera que sea su índole. A ello se dedican, desde distintas perspectivas, los textos de Mercedes Díaz Roig, José Guadalupe Victoria, Juan Parent, José Lameiras, José Ma. Infante, Jesús Tapia y Carlos Herrejón.

En su texto Mercedes Díaz Roig intenta afrontar el problema del lenguaje tradicional en el campo textual a que dedicó su vida profesional y que, desde luego, ahora parece yacer más solitario: el Romancero. Su perspectiva de análisis es la convicción menendezpidaliana de que en la literatura folklórica el pueblo moldea los textos recibidos dándoles un estilo propio que se convierte, por consiguiente, en estilo tradicional. Mercedes se propone analizar cuál es este estilo en el Romancero tradicional de México del que acababa de publicar una edición¹ como la que haría al año siguiente —un año antes del coloquio— del *El Romancero viejo*.²

Su propuesta es paradigmática para el estudio de eso que podríamos llamar la literatura tradicional o folklórica y que está constituida, entre otros tipos textuales, por las canciones narrativas, cuentos, refranes y, desde luego, el amplio mundo textual de la lírica popular, la más afín, desde luego, al Romancero. Está convencida, en efecto, que muchas de las conclusiones que saque de su incursión por el mundo del Romancero serán válidas para lo que llama la "literatura tradicional" pues,

1. Mercedes Díaz Roig y Aurelio González, *Romancero tradicional de México*, pról., estudios, notas y edición de..., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
2. Mercedes Díaz Roig, *El Romancero viejo*, Edición de..., México, Red Editorial Iberoamericana México, 1987, 304 páginas.

La lírica, la canción narrativa, el cuento y el refranero están hechos, en principio, con los mismos elementos; el oyente va asimilando desde niño estos elementos, que se refuerzan durante toda su vida por el contacto frecuente con uno o varios géneros tradicionales.

Su test se refiere

al uso de ciertos recursos, procedimientos, tópicos y fórmulas que crean un lenguaje peculiar.

Para mostrar lo paradigmático del anterior aserto de Mercedes Díaz Roig nos proponemos, con la frugalidad que permite este espacio, aproximarnos al refranero mexicano, campo en el que trabajamos: salvo los recursos narrativos señalados por ella en el Romancero, las demás estructuras allí ejemplificadas se encuentran ampliamente representadas en el refranero mexicano. Veamos.

Recursos estilísticos del refranero mexicano

La repetición

es el primero de los recursos de la literatura tradicional en sus diferentes tipos textuales. Mercedes encuentra y muestra varias de las formas de repetición presentes en el Romancero. Al repasarlas, es fácil percatarse de su paradigmática correspondencia con varias de las formas de paralelismo frecuentes en otras tradiciones literarias de tipo oral,³ como el refranero mexicano.⁴

La repetición suele presentar la misma variedad de formas que se usan en las literaturas orales: paralelismos concéntricos, quiásticos o invertidos, inclusiones, repeticiones simples, etc. Por los ejemplos que presenta Mercedes, es posible, por cierto, establecer algunas comparaciones sobre las formas vigentes en los diversos géneros textuales de que se compone el corpus de la literatura tradicional. Mercedes divide dichas estructuras en dos grandes grupos: las repeticiones sintácticas, por una parte, y las repeticiones semánticas, por otra. De las repeticiones semánticas, a su vez, presenta varios tipos ejemplificados, como la

3. Sobre el paralelismo puede verse Dámaso Alonso y Carlos Busoño, *Seis calas en la expresión literaria española*, Madrid, 1956. Sobre el paralelismo en la poesía hebrea, paradigma de literatura folklórica, puede verse Luis Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea*, Barcelona, Juan Flors Editor, 1963, pp. 195-230.

4. Véase nuestro libro *Por el refranero mexicano*, Monterrey, Facultad de Filosofía y Letras/UANL, 1988.

anterior categoría, en el Romancero: la repetición paralelística —que puede ser por inversión [quiástica] o por sinonimia— y la repetición textual —que puede ser en hemistiquio, en verso o de todo un hemistiquio, que a veces, en el caso del Romancero, suele repetirse a modo de estribillo—.

La repetición es a la vez la forma más simple de paralelismo que uno de los rasgos más característicos de las literaturas orales y, en general, de las tradiciones orales.⁵ En ella, como se sabe hay que buscar el origen de la rima, el ritmo y, en general, de la versificación.⁶ Salvo algunas, como la repetición de todo un hemistiquio o la repetición en estribillo, todos los otros tipos de repeticiones se encuentran bien documentadas en el refranero mexicano. Eso, desde luego, se puede afirmar con mayor verdad de las canciones narrativas y, por supuesto, en el extenso universo de la lírica popular. Los cuentos folklóricos tienen su propia estructuración de la que, por cierto, no hay que desterrar ni los esquemas quiásticos, ni las inclusiones, anuncios de tema, enumeraciones paralelísticas, y, en general, las distintas formas de paralelismo.

Una de las formas de paralelismo más frecuentes en la literatura tradicional es el paralelismo quiástico o concéntrico. El quiasmo propiamente dicho es un recurso típico de Tito Livio, por ejemplo, quien gusta de construcciones como “patrem habemus, ignoramus matrem” en donde los vocablos “patrem” y “matrem” se corresponden al igual que “habemus” e “ignoramus”. Se da, por tanto, un cruzamiento: los términos extremos se corresponden entre sí como hay correspondencia entre los dos elementos centrales. Sin embargo, existe una amplia variedad de denominaciones y no hay un acuerdo generalizado en torno a este tipo de estructuras literarias.⁷

El nombre de quiasmo remite a la letra X del alfabeto griego y da la idea de cruzamiento de palabras. Consiste, en efecto, como bien se sabe, en la “disposición cruzada de palabras o grupos de palabras, con

5. Sobre la tradición oral puede verse el libro ya clásico de Jan Vansina, *La tradición oral*, Barcelona, Ed. Labor.
6. Véase nuestros *Estudios Sorjuanianos*, Morelia, Instituto Michoacano de Cultura, 1988, pp. 108-112; véanse las referencias bibliográficas allí mencionadas. Por lo demás, para una estilística de la repetición puede verse, entre el cúmulo de bibliografía existente, la presentada por L. Alonso Schökel, *Op. Cit.*, pp.71-80 y 119- 129 para una de las literaturas de tipo oral más antiguas, más influyentes y más estudiadas: la hebrea.
7. Albert Vanhoye (*La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris/Bruges, Desclée de Brouwer, 1962) con abundante bibliografía, discute las diferentes nomenclaturas existentes en torno a esta estructura literaria. El mismo adopta una posición al respecto en sus estudios sobre la estructura literaria de la Carta a los hebreos. Luis Alonso Schökel en sus *Estudios de poética hebrea*, Barcelona, Juan Flors (Editor), 1963, pp.309 y ss., da cuenta ampliamente del fenómeno.

lo que queda rota la simetría paralelística".⁸ No hay un acuerdo absoluto entre los críticos sobre la estructura a la que deba darse el nombre de quiasmo. El *Dictionary of World Literature*⁹ entiende por quiasmo:

A balanced passage whereof the second part reverses the order of the first; esp. an instance in which forms of the same word are used.¹⁰

A veces, toda la estructura de un pasaje y hasta de una composición suele observar este tipo de disposición. Entonces estamos frente a una "disposición quiástica" y no frente a un "quiasmo" dado que la terminología corriente reserva esta palabra para frases o expresiones pequeñas y de pocos elementos. Sin entrar, pues, a detallar cada una de las posiciones existentes hasta la fecha, diremos que en este tipo de recursos reposa la poesía y, en general, la literatura bíblica. No es tampoco el lugar de documentarlo. Pondremos, en su momento, un par de ejemplos.

Los elementos de un texto en relación quiástica pueden ser de índole tanto sintáctica como semántica: el quiasmo suele ser de tipo especular (las dos estructuras se relacionan entre sí como un objeto con su imagen en un espejo). Puede estar constituido en base a la secuencia sujeto-predicado (S-P-P-S), o sustantivo-adjetivo (S-A-A-S), etc. En Goethe, por ejemplo, leemos: *Die Kunst ist lang, und kurz ist unser Leben* (*Fausto*, 588s).

El quiasmo puede servir para explicar una expresión o bien para cerrar una secuencia de paralelismos. Dicha estructura, empero, recibe otras denominaciones: *introverted parallelism* (John Jebb Bengel) o *symmetrical structure* (J. Forbes).¹¹ Empero, hay que notar que la estructura de la que hablamos está constituida por una forma de paralelismo.

Por otra parte, tanto el paralelismo en sí como la simetría paralelística, están ampliamente documentados, además de la Biblia, en un buen número de otras literaturas. Desde luego, cabe citar las literaturas de tipo oral tanto del antiguo Egipto como de los hititas en la tradición literaria del Antiguo Próximo Oriente. En contexto de las literaturas griega y latina, una buena cantidad de estudios ponen en evidencia la presencia de la simetría paralelística en Homero, Hesíodo, Heródoto, Platón, Virgilio y Catulo, por ejemplo.¹²

8. *Diccionarios Rioduero. Literatura I*, Ediciones Rioduero, Madrid, 1977, ad loc.

9. Ed. por T. J. Shipley, citado por Luis Alonso Schökel en *Estudios de poética hebrea*, Juan Flors (Editor), Barcelona, 1963, pp. 311-312.

10. *Ibid.*

11. En Alonso Schökel, *op. cit.*, p. 312.

12. C. H. Lohr, "Oral Techniques in the Gospel of Matthew", en *Cath. Bibl. Quart.*, 23, 1961, pp. 403-435 en A. Vanhoye, *Op. cit.* pp. 60-63.

En el mismo ámbito, por ejemplo, P. Walcot¹³ afirma que —la *Teogonía* tiene una estructura del tipo A-B-C-B-A—. C.H. Lohr¹⁴ al mencionar que este tipo de simetría se encuentra en la obra anglosajona, el *Beowulf*, asienta: —la presencia de dicha estructura en la poesía anglosajona parece indicar que este método procede del ámbito de las *composiciones orales*—. ¹⁵ En la literatura española, por ejemplo, este recurso está documentado en la obra de Fray Luis de Granada.

Pues bien, este tipo de estructuras son puestas de manifiesto por Mercedes Díaz Roig en el *Romancero* y nosotros las hemos encontrado, al mismo tiempo en obras literarias como la de Rulfo que en el *refranero* mexicano.

La repetición paralelística por inversión o quiástica
Ejemplos:

- * Contra las muchas penas, las copas llenas;
contra las penas pocas, llenas las copas.¹⁶
- * A mi no me cantan ranas; a cantar a la laguna.
- * Tratándose de puercos, todo es dinero;
tratándose de dinero, todos son puercos.

La repetición sintáctica

- * Muy redondo para huevo y muy largo pa'aguacate.¹⁷
- * No suda el ahorcado, y suda la sogá.
- * Mi molino ya no muele, ve a moler en tu metate.

La repetición paralelística por sinonimia

13. Rev. des Et. Gr., 74 (1961), p.2, citada por A. Vanhoye Op. cit. p.63, nota 1.

14. véase nota 38.

15. El subrayado es mío.

16. He aquí una de las posibilidades de análisis que sugiere una estructura paremiológica como ésta, aunque ciertamente no sea este el espacio para ello. El refrán consta de dos versos con dos hemistiquios cada uno. En cada verso hay varios elementos que se repiten: **contra, penas, muchas-pocas, copas**. Sin embargo, la manera de relacionarse de un verso a otro es quiástica:

las copas llenas — llenas las copas

las muchas penas — las penas pocas

En otra parte hemos discutido más ampliamente sobre este tipo de recursos de la literatura tradicional. Véase nuestro trabajo sobre *La tradición bíblica en la obra literaria de Juan Rulfo*.

17. Todos los ejemplos están tomados de nuestro *Por el refranero mexicano* arriba citado.

- * Huyes del señor de los trabajos y te encuentras con el señor de las necesidades.

La repetición textual en hemistiquio

- * ¡Aleluya, aleluya! ¡Que cada quien agarre la suya!
- * No quiero, no quiero, échenmelo en el sombrero.
- * Ten lo tuyo, y tenlo tu y no pienses en lo ajeno.

La repetición etimológica

- * Ojos que te vieron ir, ¿cuándo te verán volver?
- * Para confianza y secretos, no hay sujetos.
- * Para caballero, caballo; para mulato, mula, y para indio, burro.

La enumeración

es otra de las formas de paralelismo muy frecuentes en las literaturas tradicionales. Mercedes Díaz Roig dice, por lo que hace al Romancero, que su importancia apenas va a la zaga de la repetición. En el refranero mexicano, en cambio, es más abundante que la repetición. Hay por ejemplo una forma paremiológica, de las más antiguas por lo demás, que participa de las propiedades de la repetición y de la enumeración: me refiero a los refranes comparativos del tipo –más vale + FN...que + FN–.¹⁸ Por una parte, los dos elementos entre los que la comparación se establece se pueden relacionar entre sí de manera que el segundo sea una repetición evolucionada del primero. Por ejemplo:

- * Más vale pura tortilla, que hambre pura.
- * Más vale ser mujer pública que hombre público.
- * Más vale payo parado, que payo aplastado.

Por otra parte, los dos elementos de la comparación pueden relacionarse entre sí como los miembros de una enumeración:

- * Más vale querer a un perro y no a una ingrata mujer.
- * Más vale tratar con pícaros que con pendejos.
- * Más vale atole con risas que chocolate con lágrimas.
- * Más vale guajito tengo que no acocote tendré.

18. Sobre esta cuestión véase *Por el refranero.. Supra Cit.*

Las estructuras enumerativas no sólo son muy frecuentes en el refranero mexicano, sino que, como se puede apreciar por lo anterior, hay distintos tipos de ellas. Por razones de pertinencia mencionamos sólo dos: enumeraciones imbricadas en otro tipo de estructura —como en el caso arriba mencionado de las estructuras comparativas— y enumeraciones simples. Estas últimas pueden ser de cuatro, de tres y de dos elementos. He aquí algunas muestras.

Enumeración de cuatro elementos

- * No te fies de indio barbón,
ni de gachupín lampiño,
de mujer que hable como hombre,
ni hombre que hable como niño.
- * hay tiempos de acometer y tiempos de retirar, tiempos de gastar un peso y tiempos de gastar un real.

Enumeración de tres elementos

- * Mono, perico y poblano,
no lo toques con la mano;
tócalo con un palito,
que es un animal maldito
- * Pulgas, frailes y miseria, Morelia.
- * Leche, camote y gente habladora, Zamora.
- * Indio, pájaro y conejo, en tu casa, ni aun de viejo.
- * Libreme Dios de un rayo
de un burro en el mes de mayo
y de un pendejo a caballo.
- * Ni grullo, ni grulla, ni mujer que arguya.

La enumeración de dos elementos

Es abundantísima en el refranero mexicano. A ella pertenecen, por ejemplo, los refranes “ni...ni”, “hay...y hay”. He aquí sólo unos ejemplos:

- * Mujer que quiera a uno solo y banquetea para dos,
no se hallan en Guanajuato, ni por el amor de Dios.
- * Mujer que sabe latín, ni encuentra marido ni tiene buen fin.
- * Las veredas quitarán, pero la querencia, cuándo.
- * Hay tiempos de tronar cuetes y otros de juntar varitas.
- * De la nortea y la tapatía, la primera es tuya, la segunda, mía.

- * Ni puerta que te han cerrado, ni mujer que te ha olvidado.
- * Ni amigo reconcilao, ni pastel recalentao.

La oposición

Mercedes Díaz Roig encuentra en el Romancero tanto un tipo de enumeración combinada con oposición como la oposición sola.

El primer tipo de oposición también lo encontramos sin dificultad en el refranero mexicano cabalgando en el mismo tipo de estructuras que las de los ejemplos aquí traídos por ella. Me refiero a las estructuras “o...o” y “ni...ni”

- * Ni en casa de rico, ni en puerta de pobre.
- * Ni bonita que admire, ni fea que espante.
- * Ni buscarlas si se han ido, ni echarlas si no se van.
- * Ni pasearla por el corpus, ni ocultarla por San Juan.
- * Ni prestes lo que te sirve, ni admitas lo que te estorbe.
- * O todos coludos o todos rabones.¹⁹
- * O la fruta bien vendida o podrida en el huacal.

En el refranero mexicano, sin embargo, escasea la enumeración opositiva como la mostrada por Díaz Roig en el Romancero; en cambio es posible encontrar en el refranero muchos otros tipos de oposiciones y muchas otras estructuras en las que los elementos de la enumeración se oponen entre sí. Piénsese, por ejemplo, en los muchos tipos de enumeraciones opositivas como las de las estructuras paremiológicas “para un...un”, “no...ni”, etc. Por ejemplo:

- * Para uno que corre, otro que vuela.
- * Para uno que madruga, otro que no se acueste.
- * Para un buen burro, un indio; para un indio, un fraile.
- * No veas mal todo lo viejo, ni alabes todo lo nuevo.
- * Mañana a estas horas, o cantas o lloras.
- * Mala para el metate pero buena para el petate.

En resumidas cuentas los recursos señalados por Mercedes Díaz Roig bastan para probar su aserto de que los géneros textuales que constituyen la literatura tradicional “están hechos, en principio, por los mismos elementos”. El refranero mexicano lo evidencia. Empero, el “sujeto folklórico” de que habla Díaz Roig parece ir perdiendo uno de sus

19. Véanse las variantes en *Por el refranero...*, p.262.

dos lenguajes, el tradicional: ante la mengua de la oralidad, gracias al predominio de las culturas escrita y televisiva, dicho sujeto sólo parece poder retener el lenguaje cotidiano. ¿El lenguaje tradicional estaría en vías de extinción? El refranero mexicano parece insinuarlo: los textos que han perdido el ritmo, la rima o ambos también tienen serios problemas para conservarse. Más aún, el sujeto folklórico actual parece sufrir una atrofia general de su sensibilidad a los recursos de la oralidad: con ello estaría perdiendo sus vías de acceso al lenguaje tradicional que se iría convirtiendo, así, en un lenguaje muerto.

II.- La tradición a los orígenes del lenguaje

Se suele definir la tradición como el acto de transmitir de una generación a otra un legado cultural. De hecho, la palabra "tradición" es usada, en la actualidad, en los sentidos más diversos. Corominas²⁰ registra el uso "profano" del vocablo culto "tradición" a mediados del siglo XVII con el sentido de "trasmisión" que con su pariente "traer" en el sentido de "traicionar", en uso a fines del siglo XIII, proviene del latino *tradere* (*trans* + *dare*). La derivación vulgar, "traición", adoptó, por tanto, el matiz negativo asignado a la acción de quebrantar la lealtad o la fidelidad debidas constituyendo campo semántico con vocablos como "alevosía", "deslealtad", "infidelidad", "infamia", etc.

Por su parte, el vocablo culto "tradición" lleva en sí no sólo la estructura fónica latina —como todos los cultismos— sino la índole de la tradición: la tradición como el gesto o la acción de transmitir; es el sentido subjetivo de la tradición. Así, en la vertiente culta la *traditio* se convierte, sin más, en la acción de transmitir algo. A partir de allí se llamó tradición no sólo a la acción de transmitir algo sino al "algo" transmitido de ese modo: la tradición en sentido objetivo. Por consiguiente, la tradición es por naturaleza tanto un acto de habla —sea en lenguaje verbal o no— como un mensaje. En ambos casos la tradición "está hecha" de lenguaje e incluso, en algunos casos, es un hecho lingüístico: se transmiten mensajes verbalizados, palabras.

Una de las formas de la tradición es, pues, la llamada "tradición oral", una de las primeras maneras de la tradición a secas. El esquema de tradición según esta acepción ha estado constituido por tres elemen-

20. J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1954, 4 vols, vol II, pp.109-110. Para el tema de la "tradición", véase el estudio de Y. Congar titulado *La tradition et les traditions*, París, Fayard, 1963, 2 vols. La bibliografía sobre el tema es, por lo demás, muy amplia y no es aquí el momento de mencionarla.

tos: el transmisor, el receptor y el contenido de la tradición una de cuyas formas más antiguas estaba constituido, como dije, por palabras.²¹ Por tanto, cuando se empieza a tener conciencia de la tradición, tanto su contenido como su índole eran primariamente un acto de lenguaje. Esto aproxima el contenido de las tradiciones a los tipos textuales de la denominada literatura sapiencial entre los que hay que contar los refranes.²²

En el concepto de tradición según esta acepción, entre el transmisor y el receptor hay de por medio una o más generaciones: el contenido de la tradición puede adoptar la forma textual más común de legado o testamento de un padre a su hijo en el momento solemne de transferirle la responsabilidad que conlleva el contenido de la tradición. En cuanto a dicho contenido cabe decir que suele referirse a secretos, consejos, experiencias, explicaciones de usos, etc. asumidos como distintivo familiar o grupal ya sea en la misma generación transmisora, ya desde generaciones anteriores.

Por supuesto, dado que el lenguaje no se reduce a las lenguas, hay otros tipos de contenidos y otros actos de transmisión: hay, en suma, tradiciones no formalizadas en un discurso verbal y cuyo contenido, por tanto, no es un tipo textual de carácter verbal. Su sintaxis y su sistema semiótico son de índole no verbal aunque sigan siendo un acto de lenguaje.

Desde el principio, pues, la tradición fue lenguaje y el lenguaje el principal contenido de la tradición. El lenguaje es

fundamento y, al mismo tiempo, manifestación primaria de lo social, del "ser con otro" del hombre.²³

El hablante recibe en la tradición que es el lenguaje una manera de ver las cosas, una manera de interpretar el mundo y de darle sentido, una manera de cuadrar la realidad. Las lenguas históricas son tradiciones históricas del hablar, maneras históricas de darse del lenguaje: "hablar español", por ejemplo, quiere decir hablar según la tra-

21. Sobre esta estructura puede verse tanto el célebre artículo de R. Jakobson, "Lingüística y poética" en *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1975, pp.347-345; y a Karl BÜhler, *Sprachtheorie. die Darstellungsfunktion der Sprache*, Gustav Fischer Verlag Stuttgart, 1978 [existe traducción al español en Alianza Universidad n.231. bajo el título de *Teoría del lenguaje*].
22. Véase nuestro *Por el refranero mexicano*, UANL/Fac. de Fil. y Letras, Monterrey, 1988; o bien nuestro artículo "Hacia una paremiología mexicana" en *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1987, vol. VIII, n.30, pp.29-59: véase especialmente p. 29.
23. Eugenio Coseriu, *El hombre y su lenguaje*, Madrid, Gredos, 1977, p.32.

dición hispana, a la manera como ella llama, interpreta y clasifica las cosas. Por eso, desde Von Humboldt, las lenguas son cosmovisiones. O, en palabras, del filósofo Giovanni Gentile

E allora invece di tavolino potrei dir penna! - In astratto, certamente, ma in concreto no, perché io che parlo ho una storia dietro a me, o meglio dentro di me, e sono questa storia; e però son tale che dico e devo dire tavolino e non altrimenti.²⁴

Esta relación entre lenguaje y tradición es asumida sucesivamente por José Lameiras y Jesús Tapia. El primero lo hace desde la vieja perspectiva antropológica de Boas, Sapir y Whorf: las mutuas implicaciones entre cultura y lenguaje.

El lenguaje tiene su escenario. Las personas que hablan una lengua pertenecen a determinada raza (o a diversas razas), es decir, a un grupo que difiere de otros por ciertas características físicas. Además, las distintas lenguas no se dan independientemente de la cultura, esto es, del conjunto de costumbres y creencias que constituye una herencia social y que determina la contextura de nuestra vida.²⁵

El segundo, también con la mirada de antropólogo, se pregunta cuál es el lugar de tradición y costumbre en el estudio que la antropología social hace de las culturas. A Tapia le sirve para arrancar la definición "omnicomprensiva" de cultura formulada por E. B. Tylor

Cultura o civilización en su sentido amplio o etnográfico es ese complejo de conocimientos o creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras actitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad.

En ambos casos, es evidente, el lenguaje forma parte de la cultura aunque en ninguno de los dos se haga ver el papel que el lenguaje juega no ya como elemento sino como núcleo indispensable en torno al cual se desarrollan las tradiciones culturales. ¿Hay tradiciones sin lenguaje? Una tradición así sería como un rito al que le falta el mito que lo interpreta ¿Son las costumbres tradiciones que viven al margen del

24. *Sommario di pedagogia*, I (5), Florencia, 1954, p. 65, citado por Eugenio Coseriu, *Op. Cit.*, p. 32.

25. Edward Sapir, *El lenguaje*, México, FCE (Breviarios, n. 96), 1975, p. 235.

lenguaje? Para Tapia, más bien las costumbres son el punto de llegada de las tradiciones.

Lameiras hace un erudito y agradable recorrido a lomos de la historia de la antropolingüística. Era necesario hacerlo: esa historia se suele contar sólo fragmentada. Por lo demás, mientras hace camino Lameiras va recogiendo una serie de reflexiones que sólo el repaso tranquilo y a toro pasado permite. Tapia, por su parte, escudriña la bibliografía más autorizada de la antropología social para buscar en ella el papel de tradición y costumbre. Su recorrido, hecho con perspicacia, llega a la conclusión de que

los usos y las costumbres habrán de ser desentrañados no ya en la tradición, que finalmente es el olvido de los orígenes, sino en el virtuosismo de los individuos para inventar formas inéditas de convivialidad, para enfrentar situaciones de conflictividad.

Carlos Herrejón, que repasa sagazmente la ponencia de Tapia, se maravilla de esta conclusión y dice:

La declaración es sensacional y posiblemente llegue a suceder así. Pero tal vez también sea posible que la tradición en su sentido adecuado de permanencia y cambio siga desempeñando su función en la cultura. Es posible que las nuevas hogueras se enciendan —como hasta ahora— con los rescoldos de las antiguas. Tal vez los hombres continúen transmitiendo y recibiendo el lenguaje; y es posible también que los antropólogos sigan aprendiendo unos de otros.

En resumen, se aclaran cosas pero quedan otras sin aclarar. Hubiera sido bueno, por ejemplo, llegar a deslindar los vínculos que atan a la tradición con el lenguaje ya que parecen estar claros los que vinculan indisolublemente el lenguaje a la tradición en la medida en que el lenguaje sólo es posible en el seno de la tradición. Hubiera sido bueno, además, acuñar un concepto de tradición que funcione —como pedía Herrejón— tanto como categoría de análisis que como unidad analizable. En efecto,

la tradición no sólo [es] el conjunto de lo que se transmite, sino también la acción misma de transmitir. No es únicamente la transmisión de doctrinas y usos de toda índole, sino también de vivencias. No es la simple o ciega fidelidad a una raíz, sino su continuo desarrollo a través del tiempo. La tradición implica la tradición.

José G. Victoria, en cambio, desde el supuesto de que existen tradiciones no formuladas en lenguas y que, por tanto, también los lenguajes no verbales son susceptibles de ser vehículos de la tradición, nos presenta un caso: recuperar un lenguaje cifrado en imágenes. Cada pintura, pues, es un texto que consta de un léxico, de tipo visual, una sintaxis y, desde, luego, de un sistema de contenidos. Se trata de aprender a leer ese tipo de textos. José G. Victoria ensaya su lectura. Hubiera sido paradigmático el intento si a la par que se intenta leer se analiza la constitución del texto. La pregunta que se desprende del intento y que no fue formulada ni, por tanto, intentó ser respondida, es si una cultura es susceptible de ser cuadrículada en sistemas semióticos que funcionan como textos. Saussure habría respondido que sí. El coloquio, en cambio, apenas exploró o intentó hacerlo con algunos de ellos. En todo caso, la perspectiva de análisis emanada de la aproximación entre lenguaje y tradición es un fértil campo de investigación aún inexplorado en su mayor parte.

III.- La literatura mexicana: una tradición que nace cada día.

La literatura es un ámbito textual bien identificado. A la pregunta de qué es, han surgido siempre históricamente y siguen surgiendo tantas respuestas como intentos se han hecho de responderla.²⁶ Durante mucho tiempo estuvo vigente un normativismo literario que gustaba de pontificar sobre lo que era y no era la literatura. Por fortuna, la literatura nunca estuvo sometida a esa camisa de fuerza pues, desde siempre, “el espíritu sopla donde quiere” no donde le dicen. Ante la terquedad de la literatura a brotar sin pedir permiso y ante los fracasos de quienes –con la vieja técnica aristotélico-escolástica del género y la diferencia específica– siguen intentando responder a la pregunta de qué es la literatura, ahora –más sabiamente– se opta por salir del paso dando carta de ciudadanía a todo lo que “funciona” como literatura sin importar si es “buena” o “mala” para usar las categorías de los viejos moralistas de la literatura.

Es mérito, como se sabe, del formalismo ruso y, en particular, de Roman Jakobson el haber denominado “literariedad” a la característica de lo “literario”.²⁷ Pues bien, esta literariedad, –lo que hace de una

26. Véase Tzvetan Todorov, “La noción de literatura” en *Deslinde*, Vol.1, Núm.2, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL, Monterrey, octubre de 1982, pp. 6-14. Traducción de Herón Pérez Martínez.

27. Véase el célebre artículo “Lingüística y poética” en Roman Jakobson, *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975, pp. 347-395.

obra dada una obra literaria”²⁸ es el objeto de la ciencia de la literatura. La literariedad es descrita por Cohen como el conjunto finito de los procedimientos que engendran a los textos denominados literarios:²⁹ este conjunto finito de procedimientos capaz de engendrar textos literarios es el punto de llegada de lo que podríamos llamar la tradición literaria. Se suele considerar a la literatura como una “clase” de textos de la cual los textos llamados poéticos constituyen una subclase. Así, en forma análoga al concepto de literariedad, la poeticidad es el conjunto finito de procedimientos que engendran a los textos llamados poéticos y es lo que distingue un texto poético de otro que no lo es.

Colocada aquí la línea de las tradiciones literarias, es evidente que hay muchas preguntas que se suscitan y que la ciencia de la literatura aún no ha resuelto, entre otras cosas, porque aún no se ha planteado. Por ejemplo, las tradiciones literarias nacionales ¿tienen “procedimientos” propios? En la tradición literaria mexicana ¿qué relación guardan las tradiciones literarias nacionales –los procedimientos propios– con la tradición literaria “universal”?

Por otro lado, si la literariedad es el objeto de la ciencia de la literatura y la poeticidad es el objeto de poética, el analista parte por necesidad metodológica de criterios empíricos para poder hacer su trabajo: su intuición, en primer lugar, y el consenso, en segundo, que asigna el carácter de literarios o poéticos a algunos textos separándolos de entre la totalidad textual. Por tanto, también la metodología de la ciencia de la literatura funciona a base de tradiciones.

Vista así, la literatura es un fenómeno social tan complejo como la sociedad que la produce; y si en alguna parte confluyen lenguaje y tradición es, precisamente, en las tradiciones literarias. Como se sabe, los textos son la manera histórica que tienen las lenguas de existir;³⁰ o dicho al revés: las lenguas sólo existen históricamente en textos; los diccionarios y las gramáticas, por ejemplo, que –según la concepción vulgar– son como recintos donde reposan las lenguas en espera de hablantes y que en tiempos de habla funcionan como sus jueces supremos, son, de hecho, alimentados por los textos, tienen sólo la validez que los textos les dan y desembocan, por necesidad, en textos. Los textos literarios son las manifestaciones más excelsas de las lenguas en que están escritos.

28. R. Jakobson, citado por Jean Cohen en *El lenguaje de la poesía*, Madrid, Gredos, 1982, pp. 11-12, nota 2.

29. *Op. Cit.*, p.12.

30. Cfr. E. Coseriu, *Op. Cit.*

La literatura, por otra parte, es también un sistema cuyas codificaciones son de índole translingüística.

La literatura [dice Corti] se configura también como sistema, si se sigue en ella el reconocimiento diacrónico de algunos elementos literarios llamados "macrosignos",³¹ por Avalle, los cuales se presentan con un haz propio de elementos invariables: personajes, motivos o tropos del ámbito temático (edad de oro, triángulo amoroso, etc.) cuyo proceso de concretización y actualización en textos de diversa época tiene lugar a través del juego combinatorio de las constantes codificaciones y de las variantes textuales.³²

En otras palabras la literatura suele funcionar como tradiciones que arraigan en una lengua sí pero que vienen de más lejos: son como un patrimonio que se ha ido acumulando, afinando y adaptando.³³ En las lenguas, la literatura se da en forma de sistemas textuales: el sistema literario del español, por ejemplo, es distinto del sistema literario puréhpecha. Cada sistema literario de una lengua está constituido por tipos textuales los cuales, a su vez se insertan en tradiciones textuales aún de índole translingüística: la novela, por ejemplo, es un tipo textual circunscrito a un tipo de estructura, narratividad —con sus diferentes técnicas— y, en general, textualidad. Hay una tradición novelística y cada novela concreta recrea esa tradición y es susceptible de ser leída sólo gracias a ella.

Al lado de estas tradiciones que podríamos definir como mecánicas, hay en cada sistema literario un conjunto de tradiciones de tipo ideológico: muchas de estas últimas vienen de afuera en relación al sistema literario, otras se van formando en el mismo sistema: son maneras de ver las cosas, intereses, simbolizaciones, sensibilidad, etc. Northrop Frye,³⁴ por ejemplo, ha demostrado que la *Biblia* es "el gran código" de la literatura occidental.

31. D. S. Avalle, *Modelli semiologici nella "Comedia" de Dante*, Milan, Bompiani, 1975.

32. Véase María Corti, *Principios de la comunicación literaria*, México, Ed. Edicol, 1978, p. 18. Traducción de José Bazán Levy.

33. De acuerdo con esto, los investigadores franceses Cl. Aziza, Cl. Olivieri y R. Scrick, han preparado una serie de diccionarios -*Dictionnaires littéraires Nathan*- con este presupuesto. Así, hay un *Dictionnaire des types et caractères littéraires*, como hay otros de símbolos, temas o personajes literarios y hasta un diccionario de las situaciones y funciones narrativas, publicados en Francia por la Ed. Fernand Nathan. Así, por ejemplo, es posible ver las funciones y metafóricas literarias asumidas, v. gr., por el fuego -sea el fuego purificador o el fuego de la sexualidad-. Eso es lo que, por lo demás, ponen de manifiesto obras como la de Jean Chevalier / Alain Gheerbrant, *Diccionario de Símbolos*, Barcelona, Herder, 1986. Los "símbolos" en cuestión forman parte de los elementos que constituyen el sistema literario.

34. *El gran código*, Barcelona, Gedisa, 1988.

El X Coloquio se proponía examinar, así fuera paradigmáticamente, las grandes líneas recorridas por las tradiciones literarias mexicanas. Cinco textos se dedican a ello: Arturo Souto ofrece una panorámica del cuento en México, Emmanuel Carballo explora las corrientes por las que transita la novela mexicana del siglo XX; Luis González repasa –con la sabiduría tranquila del maestro y el agradable sabor literario de toda su escritura– la textualidad de los “clionautas” mexicanos agrupándola en tres tipos de discurso: el narrativo, el científico y el cívico. “Tres maneras de contar historias que deben seguir produciéndose”. Este erudito texto nos viene a recordar, después de todo, que Clío es una de las nueve musas sea cual sea el tipo de discurso que se adopte, y nos hace preguntarnos ¿volveremos a oír “contar historias” en los añejos moldes que mecieron la cuna de la literatura? Arturo Azuela, por su parte, escudriña la misma novela mexicana del siglo XX desde la temática de la Revolución y Anthony Stanton se dedica a

trazar los contornos de algunas de las múltiples corrientes de la poesía en México a través de tres antologías que, en sus respectivos tiempos, propusieron una nueva visión -radical, polémica- de la tradición poética anterior.

Para Stanton, cada una de las tres antologías que analiza son, de hecho,

tres momentos diferentes de la conciencia que tiene de sí misma una tradición poética. En cada momento esta tradición se analiza a sí misma, se inventa un nuevo pasado y se ve como una íntima combinación dialéctica de continuidad y ruptura.

La importante conclusión de Stanton nos presenta no una tradición literaria estática y monolítica, sino una tradición que es permanentemente inventada en los dos sentidos de la palabra inventar: descubrir y crear. Como recuerda muy bien Stanton, remitiendo a Borges, “cada escritor crea a sus precursores”. Si ésto es así, se nos está diciendo, cómo, de hecho, funciona la tradición literaria: cada escritor se apropia –en el universo de elementos de que consta el sistema literario– de un caudal que equivale tanto a establecer vínculos con la tradición literaria para recrearla como, por tanto, a inventar sus propios antecedentes. Por otra parte, se nos dice que las tradiciones literarias, dentro de un sistema literario, siempre tienen algo de colectivo: son posibilidades a la vez que barreras. Si se puede decir que las tradiciones lingüísticas obligan al escritor -según aquello de Barthes, citando a Jakobson, “un idioma

se define menos por lo que permite decir que por lo que obliga a decir"³⁵— lo mismo se puede decir de las tradiciones literarias.

La exploración hecha aquí sobre las tradiciones literarias de México es apenas paradigmática y sirve sólo para llamar la atención sobre este asunto. Es evidente y ya se sabe, por lo demás, que las tradiciones literarias, como toda tradición, se configuran de distinta manera según las épocas: funcionan con los mecanismo de las modas,

cada época [dice Corti] produce su tipo de signicidad, que se manifiesta en modelos sociales y literarios; apenas éstos se consuman y la realidad parece desvanecerse, son necesarios nuevos signos para capturarla de nuevo, de donde el valor informativo de las estructuras dinámicas de la literatura... Pero el tejido conjuntivo de la literatura está constituido por los autores menores, cuyos textos se coordinan dentro de los grandes géneros literarios, estas grandes instituciones de mediación entre la conciencia colectiva y las estructuras sociales de un lado y las obras de primer plano del otro.³⁶

Quedarían por estudiar, entonces, las tradiciones literarias vigentes en las distintas épocas de nuestra historia y en los individuos más representativos de ellas: ¿cuál es el tejido de tradiciones literarias inventado por las obras novohispanas? Y en concreto ¿cuáles son las tradiciones literarias, por ejemplo, a las que se adscribe Sor Juana Inés de la Cruz? Los Trabajos de Octavio Paz,³⁷ Antonio Alatorre³⁸ y Marie-Cécile Bénassy-Berling,³⁹ entre otros, proponen una respuesta a esta pregunta. Pero es evidente que la respuesta está lejos de estar completa.

Emmanuel Carballo, a quien la cultura literaria de México debe muchos recuentos, repasa a vuelo de pájaro los territorios hollados y las perspectivas adoptadas por la novela mexicana del siglo XX hasta 1970: para Carballo, empero, "de 1970 en adelante nuestras letras reflejan la peligrosa crisis que vive el país." Esta misma convicción es expresada tanto en su *Bibliografía del cuento mexicano del siglo XX* como en

35. Roland Barthes, *El placer del texto y lección inaugural*, México, Siglo XXI, 1982, p. 118.

36. *Op. Cit.*, pp. 187-188.

37. *Sor Juana Inés de la Cruz, o Las trampas de la fe*, 3a ed., México, F.C.E., 1983.

38. Véase, por ejemplo, "Un soneto desconocido de Sor Juana" en *Vuelta*, Núm. 94, Año VIII/Septiembre de 1984, pp. 4-13; "Para leer *Fama y Obras Póstumas* de Sor Juana Inés de la Cruz" en *NRFH*, 29, (1980), pp. 428-508; "Avatares barrocos del romance (de Góngora a Sor Juana Inés de la Cruz)" en *NRFH*, 26, (1977), pp. 341-459; "La *Carta* de Sor Juana al P. Núñez" en *NRFH*, 35, (1987), pp. 591-673.

39. *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz*, México, UNAM, 1983.

su *Bibliografía de la novela mexicana del siglo XX*, como ya lo ha señalado Evodio Escalante.⁴⁰

Azuela, por su parte, revisa el impulso que ha dado a la novelística mexicana el tema de la Revolución. Al contrario de Carballo, Azuela piensa en un grupo de novelistas, en la mejor línea de nuestros escritores, que aun en nuestros días “no olvidan el pasado”, que

asumen la tradición, la analizan, la recogen para sus propios textos y buscan, simultáneamente, otros caminos de renovación, de ruptura si es necesario.

Está convencido, por lo demás, de que tanto ellos como, en general, la

narrativa mexicana de nuestros días [pese a su heterogeneidad] construye otras trayectorias y transmite sus mejores herramientas a las nuevas generaciones.

Quedan, por supuesto, muchos e importantes recuentos por hacer en cuanto a tradiciones literarias mexicanas se refiere. Si hubiera que mencionar alguna mencionaría el teatro: ¿alguna vez contaremos con una historia del teatro mexicano que se preocupe por descubrir los filones de las tradiciones que lo tejen? Ello sería tanto más importante cuanto que el teatro suele ser un buen indicador de la sociedad y de la literatura de un pueblo.

IV.- El discurso de la crítica literaria en México.

Desde sus orígenes la literatura ha dado de qué hablar. Sin pretender hacer una historia de la crítica literaria, hemos de recordar que entre los efectos producidos por el discurso literario siempre ha estado el de una textualidad circundante. Si a decir de Platón las palabras fueron perdiendo su sentido original dando pie al nacimiento de la etimología, los textos literarios -a fuer de sagrados- siempre han sido de hermeneutas y exégetas.

Como bien se sabe, el antiguo sistema de las artes *-tejnai-* implicaba una reflexión permanente sobre el texto literario. Mientras la retórica lo desmenuzaba desde su pretensión del *bene loquendi* -el hablar bien

40. Sobre ambas véase la reseña de Evodio Escalante “Las omisiones notables de Emmanuel Carballo” en *Sábado*, Suplemento Cultural de *Unomásuno*, México, abril 22 de 1989.

o el arte de persuadir— la gramática lo hacía desde su afán de buscar el *recte loquendi* —el hablar correcto—: ambas artes, por cierto, eran conscientes de que su normatividad provenía de la tradición. Sin embargo, lo “literario” era objeto, específicamente, de otra de las artes: el arte poética. Aristóteles, como se sabe, escribió una que serviría —con el *Arte poética* de Horacio— de referencia obligada a la crítica literaria más antigua. En ella consigna los géneros literarios de la Grecia de su tiempo a la par que discurre sobre ellos. El punto de partida es su idea de la función de la poesía:

No es oficio del poeta [dice] el contar las cosas como sucedieron sino cual deseáramos hubieran sucedido, y tratar lo posible según verosimilitud o necesidad.⁴¹

La *Poética* de Luzán, en sus ediciones de 1737 y 1789, será uno de las últimas muestras de una crítica literaria normativa pese a que las preceptivas literarias son un tipo textual que perdura, entre nosotros, hasta muy entrado el siglo XX. Piénsese, por ejemplo, en las preceptivas de Ruano o Castagnino. En efecto, desde principios del Renacimiento hasta ya muy entrado el siglo XVIII, la crítica literaria consiste en difundir el concepto de literatura emanado de la *Poética* de Aristóteles, el *Arte poética* de Horacio, las *Instituciones* de Quintiliano y el célebre tratado *Sobre lo sublime* atribuido a Longino. Es la concepción neoclásica que, como se sabe, no pudo impedir, sin embargo, que la literatura siguiera su curso por un rumbo totalmente autónomo.

En este lapso, hubo varias disciplinas que se encargaron, cada una a su modo, de mantener viva la llama de la crítica literaria: todas ellas estaban sustentadas por una teoría del texto. Se mantenía, en efecto, la vieja teoría según la cual todo texto consta de *res et verba*: los métodos de la crítica literaria consistían en traspasar el nivel verbal para llegar hasta los contenidos: *res*. Se concebía el texto como constando de corteza y fruto: la crítica debería traspasar la corteza para alcanzar el fruto. Esta idea de texto no está muy alejada de ciertas concepciones que aún persisten en la actualidad. En todo caso

En la historia de la crítica literaria, el período comprendido entre mediados del siglo XVIII y los años 1830-1840, es el que con mayor claridad plantea todas las cuestiones aún vivas entre nosotros. Es entonces cuan-

41. Cito por Aristóteles, *La poética*, versión de García Vaca, México, Editores Mexicanos Unidos, 1985, p. 61.

do se desintegra el gran sistema de la crítica neoclásica, tal como fué heredado de la antigüedad, construido y codificado en Italia y en Francia durante los siglos XVI y XVII, y surgen diversas tendencias nuevas que, en los albores del siglo XIX, cristalizarían en movimientos románticos.⁴²

El romanticismo desarrolló una crítica impresionista que de nuevo rebasó con mucho los límites cronológicos que suelen asignársele. En todo caso, al romanticismo siguió un tipo de crítica en el que lo principal es el análisis. Es el signo de los tiempos actuales dado por voces como la de T. S. Eliot o la más conocida del formalismo ruso cuyo sueño era penetrar en la obra literaria.

Las corrientes de la crítica literaria durante el siglo XX se pueden ubicar en dos derroteros principales: la tecnócrata y la erudicionista. La primera se desarrolla a la sombra de una serie de técnicas de análisis del texto —verdaderas o falsas—, la segunda da pie a un tipo de textualidad verbosa que en general no suele ocuparse del texto literario del cual hace “crítica” sino en la medida que lo remite a ojo de buen cubero a mil y un textos que al crítico le parecen resonar en él. La primera ha dado quehacer a las muchas semióticas que actualmente deambulan por el mundo, a las también muchas lingüísticas del texto o del discurso, a la pragmática, al análisis estructural, etc. Las dos están bien representadas actualmente en México. A la propuesta barthesiana de que la crítica debe simplemente aprender a leer los textos sin juzgarlos y ante la concepción jakobsoniana de la función poética parecería como si de nueva cuenta el texto literario hubiera desaparecido ante el fárrago de tecnicismos o el afán comparatista.

De los tres textos que en este libro se ocupan de la crítica literaria en México, el de Eugenia Revueltas documenta con maestría el tipo de problemas que ocupan a la crítica literaria entre nosotros y el ritual con que ese ejercicio se cumple mientras Gonzalo Celorio plantea la existencia de una literatura crítica ante las deficiencias de la crítica literaria

En la modernidad [dice] nuestra literatura ha sido crítica y se ha erigido, a su vez, en nuestra mejor crítica social, política y literaria [...] La crítica está inmersa en nuestra literatura [...]

Por su parte Evodio Escalante hace un importante y perspicaz repaso evaluador de lo que ha sido la crítica literaria en México, cómo se

42. Rene Wellek, *Historia de la crítica moderna (1750-1950)*, 4 vols. (publicados), Madrid, Gredos, vol. I, 1969, p. 11.

la ha concebido y cuáles son sus perspectivas. El trabajo realizado por Escalante en este libro señala, sin duda, un rico filón para investigaciones futuras. Su evaluación, después de todo, es un importante punto de partida y, sin duda, uno de los logros del coloquio. En todo caso, seguimos pensando que es en la crítica –literaria o de otra– donde se despliegan nuestras insatisfacciones y donde se proyecta nuestra conciencia.

V.- Lenguajes de la tradición cultural mexicana

Existen tradiciones verbalizadas y existen tradiciones no verbalizadas. En ambas clases de tradiciones tiene lugar un tipo de discurso análogo: con un universo de referencia y un mensaje dado a través de un discurso por un par de interlocutores. Los discursos o textos, empero, de tipo no verbal tienen una sintaxis singular y están estructurados de una manera distinta que los signos verbales. Este libro se sustenta en el propósito de explorar y hacer un inventario de los lenguajes más importantes en que se expresa la tradición cultural mexicana. Partimos, por tanto, del supuesto de que toda cultura es un conjunto estructurado de sistemas semióticos con su propia sintaxis, su léxico y, desde luego, su propio sistema textual que funciona como principal referente hermenéutico. Este tipo de lectura de nuestra tradición cultural es poco practicado entre nosotros.

Este libro quiere llamar la atención sobre el problema. El trabajo de Nelly Sigaut parte de este presupuesto: el producto artístico es un tipo de texto singular cuyo valor semántico depende tanto de su interacción con el contexto como de su función. A partir de allí ensaya una lectura. El cine funciona igual. Los trabajos incluidos en este apartado pretenden mostrar ese universo semiótico en el que se expresan nuestras tradiciones no verbalizadas. Un inventario de ellas, desde luego, rebasaría las posibilidades de este espacio. En cambio, el llamar la atención sobre el problema y el intentar algunas vías es, creemos, una aportación.

VI.- Traducción y tradición lingüística

Gilbert Highet en su estupenda obra *La tradición clásica*⁴³ dice:

43. México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 2 vols. Para este problema véase especialmente Vol. I, págs. 168 y sigs. Un inventario de las traducciones filosóficas renacentistas es hecho por Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*, Madrid, BAC, 1966, Vol. III, págs. 36-38.

La traducción, ese arte descuidado, es en la literatura un elemento muchísimo más importante de lo que la mayoría de nosotros cree. Ciertamente que no suele producir grandes obras; pero a menudo contribuye a la creación de las grandes obras. Particularmente importante fue el Renacimiento, época de las obras maestras... La importancia intelectual de la traducción salta de tal modo a la vista, que se la suele pasar por alto. Ninguna lengua, ninguna cultura es suficiente dentro de sí misma. Su espíritu necesita ser ensanchado por los pensamientos de otras naciones, pues de lo contrario se torcerá y se secará.

Muy cierto. La traducción es un fenómeno relacionado con las lenguas tan antiguo como la humanidad misma. Los mitos orientales de los cuales el episodio bíblico de la torre de Babel es una muestra tardía, se imaginan una época feliz, a los orígenes de la humanidad, en que todos los seres humanos hablan una misma lengua. La más antigua referencia a la traducción se remonta al tercer milenio antes de Cristo cuando la poderosa civilización sumera es vencida por la acádica: *El poema de Gilgamesh*, por ejemplo, se conoce sólo a través de traducciones del primer milenio antes de nuestra era. Sin embargo, entre esas traducciones los más antiguos fragmentos recogen una recensión acádica del segundo milenio conservada entre los hititas: en ella Gilgamesh es acadizado.⁴⁴ En este proceso de transculturación sumeroacádica surgen los primeros diccionarios bilingües y las primeras gramáticas que pretenden describir a la par que enseñar a hablar una lengua extranjera.

Para la historia de la traducción en la cultura occidental, la *Biblia* es el libro más importante: ha sido, para la cultura occidental, por lo pronto una de las obras en torno a las cuales se ha desarrollado la teoría de la traducción por haber sido desde muy temprano una obra muy traducida. La célebre traducción de los LXX es la muestra más antigua de que disponemos. Por versión de los LXX se entiende a la primera, más antigua y más famosa traducción de la Biblia hebrea y, más en concreto, del Antiguo Testamento. No es el caso tratar exhaustivamente el tema. Mencionaré, a propósito de esta traducción griega de la Biblia hebrea, la célebre aunque apócrifa *Carta de Aristeas a Filócrates*⁴⁵ cuyo

44. Véase James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1950, pp. 42-52. Allí, el sumerólogo Samuel Noah Kramer habla de una colección de epopeyas sumeras -entre las que coloca las de Gilgamesh- que fueron utilizadas y sirvieron de base a los autores semitas en su redacción de la epopeya babilónica de Gilgamesh.

45. La carta en cuestión fue publicada en P. Wendland, *Aristeae ad Philocratem Epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis*, Leipzig, 1900. Sobre la traducción de los LXX véase, Ernst Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1963, pp.49-77.

autor, un judío, cuenta a su hermano Filócrates, bajo el nombre de Aristeas, cómo tuvo origen la versión griega de la Ley, como se conoce entre los hebreos la Biblia. La historia es esta: Demetrio Falerio, bibliotecario de la biblioteca de Alejandría, pidió al rey Ptolomeo II Filadelfo (285-247 a. C.) que mandara hacer una traducción de las leyes judías para su célebre biblioteca. El rey acudió para ello a Eleazar, sumo sacerdote de Jerusalén, afin de que le proporcionase los documentos y los traductores que habrían de llevar a cabo la obra. El sumo sacerdote envió entonces un códice de la Biblia y 72 doctores -seis de cada una de las doce tribus de Israel-. Recibidos por el rey, fueron enviados a Alejandría y, retirados a la isla de Faros, tradujeron en setenta y dos días toda la Torah. Esta leyenda, como ya se sabe desde hace mucho, es apócrifa. Sin embargo ello no le quita lo divertido además de que ha corrido mundo a lomos de la traducción que le dio origen.

La traducción en cuestión, por cierto, tiene muchas huellas que demuestran, sin lugar a dudas, que la traducción de cada libro fue realizada en períodos muy distintos uno de otro. De este asunto es interesante, en todo caso, la traducción en si misma y los criterios con que fue hecha: de ellos se desprende una antiquísima teoría de la traducción. En algunos casos el traductor entiende por traducir el apego servil al texto hebreo reproduciendo, palabra por palabra, las categorías del original y oscureciendo, en todo caso, el texto de llegada: los libros proféticos -Isaías y profetas menores- están traducidos así: literalmente. También el libro de los Salmos, el Cantar de los Cantares y el Qohelet han sido traducidos de esta manera.

Otra manera de entender el proceso de traducción en los LXX, son los libros de Job y Proverbios. El traductor, un excelente manejador de la lengua griega no conoce, empero, la lengua hebrea de una manera suficiente. Por ello, al traducir recurre frecuentemente a paráfrasis, adiciones, omisiones, y, por supuesto, falsas interpretaciones. Mientras en el libro de Job falta casi una sexta parte del original, en el libro de los Proverbios abundan las adiciones y amplificaciones. Igualmente parafrástica es la traducción de los libros de Ester y Esdras.

Un tercer tipo de traducciones se distinguen por su fidelidad al sentido respetando el genio de la lengua griega y por su excelente comprensión del texto hebreo. Así, por ejemplo, el Pentateuco. La traducción de los LXX, pues, implica una gran variedad de maneras de entender el proceso de traducción.

Cicerón

La cultura latina se alimentó y se forjó a la vera de la griega. No es, ciertamente, el momento de rastrear sus orígenes. Cabe, empero, señalar que la tendencia a la asimilación de la cultura griega, por parte de los latinos, dominó todos los ámbitos del saber latino. Por lo que hace a la teoría de la traducción Cicerón (106-43 a. C.) es una muestra privilegiada.

Natural de Arpino, recibió una esmerada educación literaria y filosófica. Tuvo como profesor en Roma al estoico Diodoto y asistió a las lecciones de Filón de Larisa y Antioco de Ascalón. Durante la época de su formación, leyó a Aristóteles, a Platón, a Crantor, Panecio, Clitómaco, Dicearco y muchos otros entre escritores, literatos y filósofos griegos. Su admiración hacia lo griego le llevó a idear un programa filosófico que evitara a los latinos la necesidad de acudir a los griegos:

Sería una cosa gloriosa y admirable, decía, que los latinos no necesitáramos para nada las filosofías de los griegos, y lo conseguiremos, ciertamente, si yo puedo desarrollar todos mis planes.⁴⁶

Líneas arriba, en la misma obra había dicho:

por lo demás, tenía yo tal disposición de ánimo, que, a no impedírmelo causas graves, no hubiera dejado punto de la filosofía por tratar y sin aclarar en nuestra lengua latina.⁴⁷

Su interés por la traducción, ciertamente, tiene que ver con este proyecto de autonomía de la cultura latina con respecto a la griega. Así, en un medio imbuído de helenismo, Cicerón lleva a cabo un programa de traducciones del griego al latín y, a partir de ello, desarrolla una teoría de la traducción que será, años más tarde, expuesta por San Jerónimo como el saber dominante en el siglo IV en cuestión de traducción.

Jerónimo cita entre algunas de las traducciones de Cicerón la versión que el orador hace de sendas oraciones de Esquines y Demóstenes. En ellas Cicerón dice:

46. *De officiis* 2, 2, 5, citado por Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*, vol.I, Madrid, Bac, 1982, p.657

47. *Ibid.*

Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes, inter seque contrarias, Aeschini et Demosthenis: nec converti un interpretes, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tam quam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis.

Traducir *ut interpretes*.- Es una manera de traducir censurada. Es traducir parafrásticamente, introduciendo explicaciones y aclaraciones al texto. *Interpres* es el intermediario verbal que no sólo entiende lo que el hablante dice sino que expliqa sus palabras. La etimología del *interpretes* nos remite al ambito del prophetes griego que actua como representante del otro y, por ende, habla en su lugar o bien que actúa de líder de un grupo humano y su palabra se convierte en guía: es el que habla primero y es el que habla delante de ese grupo interpretando para el mensajes. Es evidente que en el proceso de traducción el traductor tiene que "interpretar" el texto en el sentido de descodificarlo reconociendo todos los sentidos y demás contenidos producidos por el texto. Se da una interpretación en el sentido del verbo griego *hermeneuein* –vocablo derivado de Hermes– el mensajero de los dioses y las trasmite fielmente a los humanos. El traducir como *interpretes* censurado por Cicerón era el agregarle de la propia cosecha algo al texto para que resultara más claro. El intérprete censurado es el de la traducción parafrástica.

Traducir *ut orator*.- Es la manera correcta de traducir. El *orator* no es sólo el versado en el arte de hablar bien y de persuadir, es decir el *retor* griego, sino que es simplemente el hablante de un texto. Cicerón define al *orator* así:

*Eum oratorem puto esse, qui et verbis ad audiendum jucundis et sententiis ad probandum accomodatis uti possit in causis forensibus atque communibus. Hunc ego apello oratorem, eumque esse praeterea instructum voce et actione et lepore quodam volo.*⁴⁸

O bien, como había dicho en la misma obra:

*Is orator erit, mea sententia, hoc tam gravi dignus nomine, qui, quaecumque res incidit, quae sit dictione explicanda, prudenter et compositae et ornatae et memoriter dicit cum quadam actionis etiam dignitate.*⁴⁹

48. *De Oratore*, I, 49, 213.

49. *Ibid.* I, 15, 64; véase también 19, 61 .

Traducir como *orator* es traducir como “hablante”; es, por tanto, ponerse en su lugar y decir sólo lo que él dice sin agregar nada. Cicerón dice que tradujo los discursos de Esquines y Demóstenes *ut orator*. Y explica enseguida en qué consiste esa manera de traducir: *sententiis isdem el earum formis tam quam figuris*. Daniel Ruiz Bueno⁵⁰ traduce la frase anterior así:

con las mismas ideas, con sus formas y figuras, pero con palabras acomodadas a nuestro uso.

Esta formulación de lo que debe ser la traducción correcta, recorrerá mundo y llegará a nuestros días. Expresada en términos de la teoría del texto antigua según la cual —en expresión de Quintiliano— todo texto consta de *res et verba*, asienta que lo que hay que mantener en todo texto que se traduce son los contenidos, *res*. Las “palabras”, en cambio, de la traducción deben ser las de la lengua de llegada. Dado que el texto de Cicerón es con ocasión de su traducción de dos discursos retóricos, menciona un tercer elemento, componente de los textos, que debe ser respetado por el traductor: las formas y las figuras. Por eso pide que el traductor sea *orator*. El asunto planteado aquí aún suele causar polémica en nuestros días: la jerarquización de lo que hay que salvar en una traducción ante el inevitable fantasma de la intraductibilidad. Cicerón extiende la fidelidad de la traducción hasta las formas y figuras del texto de entrada. Es lo mismo que se pide en la actualidad en relación a la traducción literaria: la traducción de un texto literario debe ser un texto literario y se pide, por tanto, que el traductor se comporte como literato.

La formulación ciceroniana, en todo caso, deja en claro que la actitud del traductor nunca debe ser servil sino que debe recrear en la lengua de llegada —*ut orator*— el texto que traduce. Mantener en la traducción las mismas figuras y formas del original es recrearlas: elaborar en la lengua de llegada un sistema semiótico análogo al original en donde las formas y figuras tengan la misma función.

Cicerón expresa los contenidos del texto, lo que hay que mantener a toda costa en la traducción con el vocablo latino *sententia*, derivación de *sentientia* del verbo *sentio*. Significa en el lenguaje ciceroniano el “sentido”, “significado”, “significación”, “idea”, “noción”, etc. Nuestro texto, en efecto, está más cerca de aquellas palabras de Lucrecio⁵¹:

50. En su edición y traducción de las *Cartas de San Jerónimo*, Madrid, BAC, 1962, vol. I, p. 490.

51. Cfr. Charlton T. Lewis & Charles Short, *A latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 1671-1672.

Sonitum ut possis sentire, neque illam internoscere, verborum sententia quae sit.

O bien en el sentido de aquello del *Auctor ad Herenium*:

Cum verbum potest in duas plurisque sententias accipi.

Un texto, por tanto, consta de dos elementos: *verba* que es la parte acústica y *sententia* que es el sentido del texto. La primera es externa; la segunda, interna, mental. La primera, sin embargo, en ciertos tipos de textos conforma estructuras que son objeto de artes como la poética y la retórica. Cicerón, como buen orador, sabe que un discurso sin esas formas y figuras no vale nada. Traducirlo sin ellas es traicionarlo. Por tanto, la traducción del texto ciceroniano lleva a postular que una traducción *ut orator* debe conservar tanto los contenidos del texto como –en los textos poéticos y retóricos– las formas y figuras –que en la concepción ciceroniana forman parte esencial texto– pero con las palabras propias de la lengua de llegada. Los textos retóricos, pues, deben ser traducidos por retóricos, los poéticos, por poetas.

Esta nomenclatura, sin embargo, no parece haber sido muy firme en la antigüedad clásica. Horacio, citado también por Jerónimo, en su *Arte poética* recomienda al traductor:

Nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres.

Llama al traductor *fidus interpres* y le aconseja que no traduzca palabra por palabra si quiere ser fiel.

En un segundo momento, Cicerón da cuenta de cómo debe un orador admirar, cuando traduce, las palabras del texto original:

In quibus non pro verbo verbum necesse habui reddere, sed genus omnium verborum vimque servavi. En ellas –dice Cicerón– no consideré necesario traducir palabra por palabra sino preservar la función y la fuerza de todas las palabras en su conjunto sin tener que tenérselas que contar una por una al lector.⁵²

En la formulación de Cicerón hay, empero, una jerarquización: los contenidos, primero, las formas y figuras, después. Los contenidos semánticos del texto, en primer lugar; en segundo lugar, las cualidades estilísticas del texto de origen: cuando esas cualidades estilísticas del

52. Cicerón, *De optimo genere oratoris*, 13-14, citado por S, Jerónimo, *Op. Cit.*

texto forman parte del contenido como en algunos textos literarios, entonces deben ser mantenidos a toda costa. Mantenerlo empero, no equivale a preservar fetichísticamente palabras y formas, a "tenérselas que contar una por una al lector". Ello sería no traducir: significa, más bien, reconstruir un sistema en que las palabras y las figuras conserven todos sus valores en el texto de llegada. En esos textos la traducción debe preservar, de la manera dicha, las figuras y los sentidos del texto en cuanto dados por esas figuras y hasta la secuencia de los contenidos. Sin embargo, Cicerón, como se ve, formula su teoría de la traducción pensando en lo que hoy llamaríamos textos literarios; nada dice, por tanto, de cómo hay que traducir otros tipos de textos aunque es fácil deducirlo de lo dicho. No hace ninguna diferencia en la manera de traducir relacionada con los diferentes tipos de textos.

La teoría de la traducción en San Jerónimo

Nacido probablemente hacia el 347 en Estridón, entre Dalmacia y Pannonia, lo encontramos en Roma entre 360 y 367 estudiando gramática y retórica con el famoso Aelius Donatus. Eusebio Jerónimo llegó a familiarizarse con los clásicos latinos —sobre todo Cicerón y Virgilio— cuyas obras copió de su puño y letra formando con ello una pequeña biblioteca personal.

Jerónimo es una muestra privilegiada de la cultura y educación romana. Vivió en una época, el siglo IV, en el que el interés por la traducción estaba muy vivo. A. Siegmund en 1949 ya realizó un inventario de las traducciones del griego al latín realizadas en el ámbito del cristianismo.⁵³ Jerónimo es, sobre todo, el prototipo del traductor: de hecho dedica su vida a la traducción. Sus traducciones son sobre todo del griego y del hebreo al latín.⁵⁴

Su teoría de la traducción está expuesta con lujo de ejemplos en la célebre carta *57 Ad Pammachium de optimo genere interpretandi*.⁵⁵ El destinatario de la carta, Pamaquio, a quien Jerónimo escribe con asidui-

53. Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum XII Jahrhundert, München-Pasing, 1949. Una bibliografía más amplia sobre el tema de las traducciones cristianas del griego al latín, puede verse en Di Bernardino/Quasten, *Patrología III*, BAC, Madrid, 1981, pp. 228 y sigs.

54. Para una exposición completa de sus traducciones véase Di Bernardo/Quasten en la obra citada en la nota anterior.

55. *Cartas de San Jerónimo*, Madrid, BAC, 1962, vol. I. Véase, igualmente, nuestra traducción en *Destinde*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL, Vol. IV, Núm. 15, pp. 6 y sigs.

dad,⁵⁶ era un noble y muy rico romano, antiguo condiscípulo de Jerónimo. Casado con Paulina, hija de Paula —muy allegada a Jerónimo por muchos motivos—, Pamaquio era miembro del senado.

La ocasión de la carta es una de las polémicas ocasionadas por el origenismo: Epifanio, obispo de Salamina de Chipre, escribe una carta en lengua griega a Juan, obispo de Jerusalén para apartarlo del origenismo. Esta carta se nos conserva entre las cartas de Jerónimo⁵⁷ pues el gran traductor, a petición de un monje de su monasterio —*vir apud nos non ignobilis*—, Eusebio de Cremona, la tradujo al latín pues el monje en cuestión no entendía la lengua griega. La carta traducida por Jerónimo, robada del armario de Eusebio por otro monje, fue a parar a las manos de dos de los protagonistas principales de la polémica: Juan, el destinatario precisamente de la carta, y Rufino, antiguo amigo de la infancia de Jerónimo, ahora origenista y acérrimo enemigo. Se acusa a Jerónimo de haber falsificado la carta al traducirla. El asunto llega hasta los tribunales civiles y pende sobre Jerónimo la amenaza del destierro. Y todo por cuestiones de traducción. Jerónimo escribe, con esa ocasión, este tratado de teoría de la traducción.⁵⁸

En esta importante carta se notan, por lo pronto, dos aspectos: por una parte, Jerónimo defiende su traducción exponiendo la teoría ciceronia de la traducción —arriba bosquejada—; por otra, el traductor de la Vulgata expone su propia teoría de la traducción. En efecto, Jerónimo acude a su larga trayectoria de traductor y se guía por los consejos que su propia experiencia le dicta al oído. Y en la carta que comentamos esos consejos de su propia experiencia son condensados por el monje traductor en esta significativa frase:

Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu. Yo por mi parte no sólo reconozco, sino que proclamo con toda libertad, que al traducir a los griegos —excepción hecha de la sagrada escritura en donde hasta el orden de las palabras es significativo— no traduje palabra por palabra sino que traduje, según el sentido, sentido por sentido.

56. En las cartas de Jerónimo que se nos han conservado —véase la nota anterior— hay otras cuatro cartas (cartas números 49, 66, 84 y la 97) de Jerónimo a Pamaquio, una de Agustín a Pamaquio (la número 48) y una de Pamaquio y Océano a Jerónimo (la carta 83); es presumible, por lo que puede deducirse de las mismas cartas, que la comunicación fuese mucho mayor.

57. Es la carta número 51 de la edición arriba citada de las cartas de Jerónimo.

58. Véase la introducción de don Daniel Ruiz Bueno en su edición de las *Cartas de San Jerónimo* arriba citada, vol. I, pág. 483-486.

Al contrario de Cicerón, Jerónimo dice explícitamente que hay – al menos– dos tipos de textos: unos, como la Biblia, en donde la forma es importante y, por tanto, entienden deben ser traducidos palabra por palabra; y los demás, la mayoría, en donde lo que importa es el sentido. Esta distinción de tipos textuales y de una manera de traducir diferenciada según el tipo textual de que se trate es una aportación de Jerónimo que la contemporánea teoría de la traducción valora sobremanera. La carta 57 a Pamaquio documenta con una gran variedad de ejemplos –no siempre muy atinados– lo que para el gran eremita es el sentido de los textos.

Toda la carta a Pamaquio es, en realidad, una apología de la traducción según el sentido. Jerónimo, luego de apoyarse en la autoridad de Cicerón, se remonta a su propia experiencia de traductor y dice que aunque sea poca su autoridad él desde que era adolescente traduce *non verba sed sententias* y cita un prólogo que escribió para su traducción de una vida de San Antonio:

traduje de tal manera que aunque llegaran a faltar algunas palabras no falte nada al sentido.

La teoría de la traducción en el renacimiento

El Renacimiento es, en especial, una época de traducciones. No es el momento de dar cuenta exhaustiva del fenómeno aunque sí de señalarlo. Ya se han hecho inventarios de lo que el renacimiento debe a la traducción. Un ejemplo de lo anterior, lo constituyen las traducciones que del italiano se hacen al español y la grande influencia que ejercen en la génesis de la métrica española desarrollada sobre en el llamado siglo de oro. Un caso de este género puede considerarse el *Aminta* de Tasso traducida al español por don Juan de Jáuregui y publicada en Roma por Estevan Paulino en 1607.

Empero, la traducción siempre alimentó la cultura occidental. Jerónimo, de hecho, es sólo una muestra de la importancia de la traducción en la configuración de la cultura occidental. En la Edad Media misma había habido muchas otras muestras de valoración de la traducción; en todo caso, con valoración o sin ella, se había continuado traduciendo. Una muestra eminente de ello había sido la Escuela de traductores de Toledo. Desde 1085 Toledo, de nuevo en poder de los cristianos, se había empezado a convertir en un centro cultural, de donde la ciencia árabe y la judía, traducida al latín, se irradiaba a todo el Occidente.

En efecto, bajo la protección del arzobispo don Raimundo de Savetat había trabajado un grupo de hombres doctos y de simples traductores, que habían ido vertiendo al latín los libros arábigos más célebres:

Libros de matemáticas, astronomía, medicina, alquimia, física, historia natural, metafísica, psicología, lógica, moral y política: el *Organon* de Aristóteles, glosado o compendiado por filósofos árabes, como Alquendi, Alfarabi, Avicena, Algazel y Averroes; las obras de Euclides, Tolomeo, Galeno e Hipócrates, con comentarios y notas de El Jorizmi, Albatenio, Avicena, Averroes, Alpetragio.⁵⁹

Sobre la técnica de traducir, cabe decir que seguían vigentes los principios formulados por Cicerón y Jerónimo. De Juan Hispalense, por ejemplo, se sabe que dictaba su traducción del texto árabe a la lengua vulgar para que luego Domingo González, Gundisalvo, la escribiera en latín. Los traductores medievales utilizaron dos métodos de traducción.

El primero consistía en que el traductor estudiaba las palabras de la lengua griega; cada palabra en forma aislada con su significado. Terminada esa fase, escogía una palabra árabe que le correspondiera y formaba con ello un diccionario que usaba en lo sucesivo en sus traducciones.

El segundo método es el de Hunain b. Ishaq (873-877), un médico nestoriano que durante un tiempo dirigió la Casa de la Sabiduría, un centro de investigación desarrollado bajo el tutelaje de al-Ma'mun (813-833) hijo de Harún al-Rashid en torno a la biblioteca de este último. Según este segundo método, el traductor considera la frase completa identificando su sentido integral. Dado este primer paso, el traductor pasa a expresarlo en árabe con una frase de idéntica significación sin preocuparse de la correspondencia de las palabras entre sí.⁶⁰

Pero es el valenciano Luis Vives quien nos vuelve ofrecer una teoría de la traducción coherentemente formulada. En su libro titulado *De ratione dicendi*⁶¹ dedica el último capítulo —capítulo XII— al problema de la traducción. Sin embargo, afronta el asunto en otras de sus

59. Véase para todo este asunto a Llorca, García Villoslada, Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica*, Vol. II, Madrid, BAC, 1976, pp. 763-764.

60. Véase David C. Lindberg, "The transmission of Greek and Arabic Learning to the West" en *Science in Middle Ages*, Edited by David C. Lindberg, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1978, pp. 56-57, principalmente.

61. Juan Luis Vives, *Obras completas*, Traducción de Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar, 1947, vol. II, pp. 803-806.

obras: *De censura veri in enuntiatione*,⁶² *De instrumento probabilitatis*,⁶³ *De causis corruptarum artium* en cuya primera parte, *De disciplinis*, afronta igualmente el asunto de la traducción.⁶⁴ Pero es, sin duda, en la primera de estas obras en donde desarrolla centralmente su teoría de la traducción.

Empieza definiendo la traducción así:

Versio est a lingua in linguam verborum traductio sensu servato (Versión es la traducción de las palabras de una lengua en otra, conservando el sentido).

Como se ve, la concepción del valenciano coincide con la antigüedad representada tanto por Cicerón (*Libellus de optimo genere oratorum*) como por San Jerónimo (*De optimo genere interpretandi*) lo que equivale a decir que durante la edad media la formulación de la teoría de la traducción hecha por Cicerón y continuada por San Jerónimo había permanecido más o menos intacta a través de la magna obra de traducción que se lleva a cabo en diversos ámbitos. Por ejemplo, en el siglo VII, el sabio obispo de Sevilla, Isidoro, recoge la etimología de *traducere* a la que hace equivaler a *transducere*, trasplantar.⁶⁵

Lo que Vives entiende por *sensus* es lo que la antigüedad entendía por tal: "la significación textual", como dice Coseriu.⁶⁶ Como observa el mismo lingüista rumano, la aportación más importante de Vives a la teoría de la traducción no consiste, por cierto, en el hecho de que el valenciano sea un testimonio de que la teoría de la traducción de la antigüedad clásica haya llegado intacta hasta las puertas del renacimiento sino su introducción de una traductología diferencial. Vives, en efecto, distingue tres tipos de traducciones:

1.- En algunas de estas traducciones se atiende no más que al sentido (*harum in quibusdam solus spectatur sensus*).

2.- En otras, la sola frase y la dicción, como si alguien intentare traducir a otras lenguas los discursos de Demóstenes o de Marco Tulio o los poemas de Homero o Virgilio Marón, observando con escrupulosa fidelidad la fisonomía y el color de estos grandes autores.

62. Obras pp. 1009-10026

63. Obras, vol. II, pp.979 y sigs.

64. Obras, vol. II, pp. 343 y sigs.

65. Véase *Etimologías*, edición bilingüe preparada por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, 2 vols., Madrid, BAC, 1982, pág. 334 del segundo volumen.

66. Eugenio Coseriu, "Vives y el problema de la traducción" en *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1977, pp.86-102. De aquí hemos tomado las citas latinas de Vives.

In aliis, dice Vives, *sola phrasis, et dictio*. El cómo del texto es especialmente importante. La formulación que hace Vives de esta segunda manera de traducir sugiere una censura de ella por parte del valenciano. Con ello estaría introduciendo la posibilidad de la intraductibilidad como elemento de la teoría de la traducción misma. Este tipo de traducción, dice Vives, es

ut si quis tentaret Demosthenis, aut Mar. Tullii orationes, aut Homeri aut Maronis carmen in alias linguas transferre, facie illa et colore dicendi prorsum observato.

Imposible, sugiere la formulación. La razón de esta imposibilidad, empero, no la coloca en las características de ese tipo textual sino en la diversidad de las lenguas:

intentar su experiencia (dice Vives) es arduo empeño de un hombre que no supiera bien cuánta diversidad haya en las lenguas; pues no existe ninguna tan copiosa y varia que tenga exacta correspondencia con las figuras y giros aun de la más desvalida y pobre.

Esta traducción del académico don Lorenzo Riber no da cuenta, para el punto que nos interesa, del énfasis de Vives. El valenciano dice que pretender traducir alguna obra de las anteriormente mencionadas o similares

hominis esset parum intelligentis quanta sit in linguis diversitas.

La imposibilidad de traducir ese tipo de textos proviene de la imposibilidad de que dos lenguas se correspondan a tal grado que sus figuras y giros coincidan pues,

las figuras (dice) y los esquemas de una lengua no deben en la otra y mucho menos, lo que es privativo del idioma.

Introducir un barbarismo o un solecismo en una traducción no se justifica ni siquiera "por el pueril afán de reproducir el sentido del original con otras tantas palabras". Empero esta ley vale para toda clase de traducciones, como se deduce del ejemplo que Vives pone: las traducciones y de la Biblia.

3.- *Tertium genus est, ubi res et verba ponderantur, scilicet, ubi vires et gratiam sensis adferunt verba, eaque vel singula, vel conjuncta, vel ipsa univer-*

sa oratione: el tercer género es cuando la sustancia y las palabras mantienen su equilibrio y equivalencia, es decir, cuando las palabras añaden fuerza y gracia al sentido y ello cada una de por sí o unidas o en todo el cuerpo de la composición.

Este tercer tipo de traducción se refiere a los textos en los que el como forma parte del contenido, pertenece al qué del texto. El problema en éste, como en el anterior caso, radica precisamente en traducir el cómo del texto. La sugerencia que Vives hace para ello es la de traducir literalmente —como, por lo demás, ya lo había dicho San Jerónimo—. Debe, por tanto, conservar las expresiones metafóricas y los giros de la lengua de entrada llamada por Vives *prior lingua*. En caso de que ello no sea posible por las características de la lengua de llegada cuyo genio Vives insiste en que sea respetado, habrá que sustituir dichos giros por otros equivalentes en la lengua de llegada posterior *lingua* a condición de que tengan el mismo sentido. Para ello, sugiere Vives que sin violentar el genio de la lengua de llegada se introduzcan, en caso necesario, desde luego, expresiones metafóricas extranjeras, o se creen palabras de acuerdo con el modelo de la lengua de entrada. Este tercer tipo de traducción hace referencia, desde luego, a la traducción literaria, aunque Vives no lo diga.

Sobre la manera de realizar cada uno de estos tipos de traducciones, Vives abunda en el primero y un poco en el tercero de ellos. Para el primero postula con reservas la traducción libre explicando lo que por ello debe entenderse. Sobre el tercero ya hemos comentado algunos de sus postulados.

Martín Lutero

Uno de los personajes más importantes del renacimiento y, desde luego, un traductor infatigable, es sin duda el padre de la Reforma. Sin entrar aquí en detalles quiero mencionar su *Sendbrief vom Dolmetschen* escrita en 1534. Como la carta de Jerónimo a Pamaquio, también esta es un escrito polémico. Gira en torno a la traducción que hizo Lutero del célebre texto de la reforma: *Romanos*, 3,28. La vulgata dice en ese pasaje: *arbitramur hominem iustificari ex fide absque operibus*. Lutero, por su parte, vierte el texto así: *Wir halten dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben*. El texto griego tampoco incluía una palabra que significara materialmente "sola". Hélo aquí:

loghithometha gar dikaiousthai pistei ánthroopon jooris érgoon nómon.(En español: Porque esta es nuestra tesis: el hombre se rehabilita por la fe, independientemente de la observancia de la ley).

La reclamación de los católicos -los papistas , los llama Lutero- es: por qué introduce él, por sus pistolas, la palabra *allein* si no está ni en el texto latino ni en el griego.

La carta es escrita a los amigos. A ellos les explica, luego de una larga y polémica introducción, que:

1.- El, Lutero, se propuso al traducir, hacerlo en *ein reines und klare Deutsch*.

2.- El que quiera traducir bien no debe estar apegado a las puras letras. Lutero explica que sí, es cierto, la palabra *allein* no se encuentra materialmente ni en el texto griego ni en el latino. Ello, dice Lutero, me parece bien; pero yo ya lo sabía, no tenían por qué venírmelo a enseñar los papistas. Sin embargo aunque las cuatro letras de la palabra *sola* no estén en los textos griego y latino, sin embargo el sentido del texto *<die Meinung des Textes>* lo exige si se quiere traducir a una lengua alemana clara, poderosa y plena. Puesto que yo quise traducir al alemán y no al latín o al griego, entonces tuve que seguir las exigencias de la lengua alemana y no las de la lengua latina o griega. En efecto, dice Lutero, es propio del genio de nuestra lengua alemana que cuando en ella se habla de dos cosas de las cuales una se afirma y la otra se niega se use la palabra *allein* junto a la palabra *nicht* o *kein*.

Y pone algunos ejemplos: *Der Bauer bringt allein Korn und kein Geld*; o bien: *Nein, ich habe wahrlich jetzt nicht Geld, sondern allein Korn*; o bien: *Ich habe allein gegessen und noch nicht getrunken*; o, finalmente, este otro: *Hast du allein geschrieben und es noch nicht durchgelesen?*

3.- El que quiera traducir bien debe ver el hocico al pueblo: *muss dem Volk aufs Maul sehen*. Aunque el latín o el griego no tenga esa manera de decir las cosas el alemán, dice Lutero, sí las tiene y es una propiedad suya usar la palabra *allein* para que las palabras *nicht* y *nein* tengan un sentido pleno y claro. Si bien es cierto, agrega, que yo puedo decir *Der Bauer bringt Korn und kein Geld*, sin embargo la expresión *kein Geld* no suena tan plena y claramente como cuando digo: *Der Bauer bringt allein Korn und kein Geld*. Aquí, prosigue Lutero, la palabra *allein* tiene la función de apoyar a la palabra *kein* para que la frase resultante en alemán sea clara. Por tanto, concluye, no hay que andar buscando la letra en la lengua latina para saber como debe hablarse el alemán sino que hay que preguntarle a la madre en su hogar, a los niños en la calle, al hombre común en el mercado y hay que verles el hocico para ver como hablan y traducir de acuerdo con ello.

La explicación de Lutero, como se ve, documenta con abundancia de ejemplos y explicaciones la vieja tesis de que cada lengua tiene su "genio" y de que, por tanto, en la traducción debe respetarse. De otra manera, la traducción se convierte en transformadora de la lengua de llegada.⁶⁷

Etienne Dolet (1509-1546) es el otro gran teórico de la traducción del Renacimiento. Humanista, impresor y traductor escribió un tratado sobre el problema de la traducción que tituló *La manière de bien traduire d'une langue en autre* en el que establece sus célebres cinco principios de traducción:

1.- Es preciso que el traductor entienda perfectamente el sentido y la materia de que habla el autor traducido.

2.- El traductor debe tener un perfecto conocimiento tanto de la lengua de entrada como de la lengua de llegada.

3.- No hay que traducir palabra por palabra; los que cometen ese error, dice, "depravan con frecuencia el sentido del autor al que traducen y no expresan la gracia y perfección ni de una ni de la otra lengua".⁶⁸

4.- El traductor debe emplear los giros, expresiones y modos de hablar que se usan en la lengua de llegada sin introducir en su traducción formas calcadas en la lengua de origen.

5.- El traductor debe cuidar el equilibrio de la frase y la armonía de la construcción del texto; es decir, el traductor debe producir un conjunto cuyo efecto tenga el tono apropiado tanto al asunto como a la lengua en la que traduce.

Fray Luis de León

La lengua española se gloria de una amplia e ilustre tradición de traductores. Como miembro sobresaliente de ella, durante el mismo siglo XVI que vió la obra de Lutero y Dolet, florece un gran traductor español: Fray Luis de León, monje agustino, nacido en 1527 (1528) en la

67. Puede verse la *Sendbrief vom Dolmetschen* en Martin Luther, *Das schöne Confitemini*, München / Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1967, pp. 11-32.

68. Citado por Jean-Claude Margot, *Traducir sin traicionar*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987, p.18

Villa del Monte y muerto a la edad de 64 años el 23 de agosto de 1591.⁶⁹ No voy tampoco a hacer un inventario de sus traducciones o de su obra poética. Es mencionado en este lugar porque en el prólogo al *Cantar de los cantares* y en su dedicatoria a su amigo Pedro Portocarrero, Fray Luis expone brevemente su teoría de la traducción. La reduce a dos cosas:

El primer texto,⁷⁰ muy citado cuando se trata de discutir problemas de traducción, es complejo y, hasta cierto punto, desconcertante. En realidad, el traductor agustino defiende la traducción palabra por palabra, se jacta de haberla realizado y se disculpa de que en algunos casos aunque agrega que son pocos tuvo que añadir "algunas palabrilas" para que no "quedara oscurísimo el sentido" del texto. De hecho, este texto de Fray Luis es descriptivo, no declarativo. Describe lo que efectivamente hizo al traducir *El cantar de los cantares*. A saber: una traducción palabra por palabra y una explicación, versículo por versículo. Sólo la primera atañe al problema que nos ocupa.

En cuanto a la traducción, dice Fray Luis,

procuré conformarme cuanto pude con el original hebreo ... y pretendí que respondiese esta interpretación con el original, no sólo en las sentencias, y palabras, sino aun en el concierto, y ayre dellas, imitando sus figuras, y maneras de hablar, cuanto es posible a nuestra lengua, que a la verdad responde con la hebrea en muchas cosas.

Incluso hay en Fray Luis una resonancia de Cicerón y de Jerónimo solo que en sentido exactamente contrario al del orador romano y al del traductor de la Vulgata. Jerónimo, cita a Cicerón cuando dice:

En ellas (las traducciones que Cicerón hizo de sendos discursos de Esquines y Demóstenes) no creí necesario traducir palabra por palabra; me pareció más importante mantener la índole y fuerza del conjunto de palabras. No me pareció, pues, que mi obligación fuera tenérselas que contar de una por una al lector sino más bien ponderárselas.⁷¹

Tanto Cicerón como Jerónimo ponderan el criterio del traductor que no se apega servilmente a la letra sino que, tras una completa decodificación del texto original debe dar en la traducción cuenta de to-

69. Para una exposición completa de la trayectoria humanística de Fray Luis de León véase Angel Custodio Vega, "Fray Luis de León" en *Historia general de las literaturas hispánicas*, Barcelona, Editorial Vergara, 1968, Vol.II, pp. 541-647.

70. Puede verse el texto en las *Obras completas castellanas* de Fray Luis de León, Introducciones y notas del padre Félix García, Madrid, BAC, 1957, 2 vols., pág. 74 y sigs. del primer tomo.

71. Véase el texto latino en la carta de Jerónimo a Pamaquio arriba citada. La traducción es mía.

dos los contenidos allí encontrados, de acuerdo con las posibilidades expresivas de la lengua a que se traduce: en vez de contar cada palabra hay que sopesar el sentido de todas. Fray Luis, en cambio, dice:

El que traslada ha de ser fiel, y cabal, y si fuere posible, contar las palabras, para dar otras tantas, y no más ni menos, de la misma cualidad, y condición, y variedad de significaciones, que las originales tienen, sin limitarlas a su propio sentido, y parecer; para que los que leyeren la traducción, puedan entender toda la variedad de sentidos, a que da ocasión el original si se leyese; y queden libres para escoger dellos el que mejor les pareciere.

Fray Luis presenta un ideal de traducción imposible: dos lenguas, por muy cercanas que estén entre sí, no encontrarán tales pares de palabras que sean de la misma "cualidad, y condición", que tengan la misma variedad de significaciones para que los procesos de connotaciones sean idénticos, ordenadas de tal manera que expresen la misma variedad de sentidos en una o en otra lengua. Esta concepción sugiere una idea de lengua muy cercana a la de los *modistae* medievales: las ideas son las mismas en todos los seres humanos, son independientes de las palabras que las expresan, lo que se dice en palabras de una lengua se puede decir en palabras de otra, las lenguas son sólo vehículos para expresar las ideas que subsisten independientemente de ellas en la mente de los hablantes. Nos llevaría fuera del propósito de este recuento el discutir esta posición.

Empero, para ser justos, Fray Luis aplica, a fuer de traductor, los principios heredados sobre la traducción bíblica. En su quehacer de traductor, dados los peligros que había en su tiempo que de hecho lo llevaron hasta la cárcel para quien se acercase a la *Biblia*, Fray Luis adopta una postura conservadora: de hecho siempre practicó dos tipos de traducciones bíblicas. Una que podríamos llamar ortodoxa en donde su preocupación principal era no desviarse en nada —ni siquiera en las palabras— del texto original: es una especie de traducción técnica hecha por el profesor para su cátedra de *Biblia*. No es una traducción para leer sino para estudiar. La otra sí es una traducción para leer y está hecha con los criterios de Fray Luis sobre la traducción poética. He aquí un ejemplo:

Hablado ha mi amado, y díxome: levántate, amiga mía, y galana mía, y vente.

Ya ves pasó el invierno, pasó la lluvia y fuese.

Descubre flores la tierra, el tiempo del podar es venido, oída es la voz de

la tórtola en nuestro campo.

La higuera brota sus higos, y las viñas de pequeñas uvas dan olor. Por ende levántate, amiga mía, hermosa mía, y vente.

La otra traducción de Fray Luis "en octava rima" dice así:

Hablado me ha el mi amado, y mi querido:

Levántate del lecho, amiga mía,
vénteme conmigo, qu'el invierno es ido,
y las flores nos muestran ya alegría:
el campo está muy bello, y muy florido,
y el tiempo de podar se descubría,
voz de la tortolilla ha ya sonado,
despierta con su voz nuestro cuidado.

La higuera muestra ya el fruto sabroso,
las viñas, que florescen, dan su olor:
levántate, quel tiempo es delectoso,
y ven, paloma mía, ven, mi amor ...

En el Caso de su traducción al libro de Job la primera traducción, la técnica, está mucho más lejos de la traducción literaria. Un ejemplo;

Oid, sabios, palabras mías, y scientes, dad oídos a mí.
Que oreja palabras probará, y paladar gustará para el comer.

Compáresela con su traducción en tercetos endecasílabos:

Oid los que os preciais de sabidores;
a mis palabras dad atento oído,
vosotros de los doctos los mejores.
Que del buen sazonar o del perdido
la oreja es el juez, y de la buena
vianda el paladar tiene sentido.

También Jerónimo, como vimos, aceptaba que había dos maneras de traducir: según el sentido de los textos y palabra por palabra. La mayor parte de los textos podían ser traducidos de la primera manera: atendiendo al sentido. Pero los textos de la *Biblia ubi et verborum ordo mysterium est*, donde hasta el orden de las palabras es un misterio, esos no: hay que traducirlos palabra por palabra. De hecho, estas observa-

ciones sobre la traducción –no hay que olvidarlo– son expresadas con ocasión de la traducción bíblica.

Por lo que hace a la traducción poética, Fray Luis pone como ideal el siguiente:

... el que quisiere ser juez pruebe primero qué cosa es traducir poesías elegantes de una lengua extraña a la suya sin añadir ni quitar sentencia y con guardar cuanto es posible las figuras del original y su donaire, y hacer que hablen en castellano y no como extranjeras y advenedizas, sino como parecidas en él y naturales.⁷²

En todo caso las mejores enseñanzas de Fray Luis de León sobre la traducción son las que se desprenden de sus numerosas, variadas y hermosas traducciones más que las pocas referencias que al traducir se encuentran en su obra.

La traducción en la contrarreforma

Empero, la contrarreforma habría de influir de manera decisiva en la práctica de la traducción y, por tanto, en la teoría. El caso del *Aminta* de Tasso es paradigmático de esta tendencia: la traducción para que sea buena, además de sus cualidades textuales, debe presentar un texto que sea "moralmente conveniente" aun a costa del original. De la *Aminta* de Tasso, por ejemplo, la traducción que hizo en 1607 al castellano don Juan de Jáuregui mereció, entre muchos otros, este significativo elogio del autor de su *approbatio* –*Magister Fr. Laurentius de Ayalá, Procurator Monasterij Sancti Benedicti Vallisoletani*–:

Quod ad mores attinet, honestate originale superpat: dicctione vero ubi non excedit, aequat ...: por lo que respecta a las buenas costumbres, supera en honestidad al original; en cuanto a la expresión donde no lo supera, lo iguala.⁷³

Este tipo de dictámenes también pesan sobre obras mexicanas y sirve para explicarse quizá la actitud mexicana ante el mundo clásico, como lo señala Ignacio Osorio:⁷⁴

72. Véase *Obras completas castellanas* arriba citada, vol. II, p. 741.

73. Joaquín Arce, *Tasso y la poesía española*, Barcelona, Planeta, 1973, p. 126 y sigs.

74. "La traducción de los autores grecolatinos en México" en este libro.

España nos transmitió una tradición clásica tamizada o, en otras palabras, nos transmitió la imagen que de los clásicos fabricó la cultura contrarreformista. A partir de esta visión se formó el canon de autores privilegiados y de autores marginados; también de ella nace la preferencia hacia cierto tipo de autores o de obras para traducirlos. Posiblemente esta sea la razón profunda del predominio de la poesía lírica y de la ausencia, en cambio, de la sátira, de la comedia latina y de casi la totalidad de la literatura griega.

En todo caso, la teoría de la traducción vigente aceptaba modificar el texto original quitándole sus "inmoralidades".

La teoría de la traducción en el siglo XVIII

El siglo XVIII nos depara dos grandes tratados de teoría de la traducción que cabe recordar en este recuento. El primero es de George Campbell de Aberdeen y fue publicado en 1789. Está relacionado, desde luego, con la traducción bíblica. La obra consta, en efecto, de dos volúmenes de los cuales las 700 páginas del primero constituyen una introducción a la traducción de los evangelios hecha por Campbell y que aparece en el otro volumen. Los criterios de una buena traducción resumidos por Campbell en las páginas 445-446⁷⁵ son tres:

1.- Dar una exacta reproducción del sentido del texto original.

2.- Hacer que la traducción contenga, en la medida de lo posible, la coherencia con el genio de la lengua en que escribe y con el espíritu y manera de ser del autor.

3.- Tener cuidado de que la traducción tenga al menos tanta calidad de una obra original de manera que aparezca natural y fácil. La traducción, por tanto, no debe parecer traducción.

Al año siguiente, 1790, Alexander Frazer Tytler publicó un libro titulado *The Principles of Translation* en el que establecía como normas para una buena traducción las siguientes:

1.- La traducción debe reproducir de una manera completa la idea de la obra original.

2.- El estilo y manera de escribir deben ser de la misma naturaleza que los del original.

3.- La traducción debe tener la misma agilidad que el original.

La teoría de la traducción contemporánea debe su caudal, además, a personajes como Schleiermacher quien el 24 de junio de 1813 disertó

75. Citado por Nida, *Toward a Science of Translating*, Leiden, E.J. Brill, 1964, p.18-19

en la Real Academia de Ciencias en Berlín *Über die verschiedenen Methoden der Übersetzens*. Igualmente importante es W. Von Humboldt con sus ya conocidas tesis sobre la naturaleza de la lengua.⁷⁶

La equivalencia dinámica

Después de la segunda guerra mundial ha crecido el interés por la traducción y se han multiplicado los estudios sobre el proceso de traducción que no es el momento de reseñar pese a que entre nosotros aún no se hace el recuento. Por lo que hace a la teoría de la traducción amén de los innumerables estudios sobre la traducción automática, se empieza a desarrollar una teoría de la traducción al abrigo de la lingüística⁷⁷. Es mérito de Eugene A. Nida el haber formulado una teoría de la traducción con los fragmentos de la tradición arriba descrita. Sus principios básicos son expuestos en el libro de E. A. Nida / Ch. R. Taber, *La traducción teoría y práctica*.⁷⁸ Aquí se contraponen explícitamente dos maneras de afrontar la traducción. La primera, llamada por ellos "tradicional":

Los traductores tenían a gala reproducir las peculiaridades estilísticas, como el ritmo, la rima, los juegos de palabras,, el quiasmo, el paralelismo y las construcciones gramaticales no habituales.

La segunda, en cambio, ha corrido mundo con el nombre "equivalencia dinámica"

Hoy, en cambio, preocupa menos la forma del mensaje que la reacción del receptor. Lo decisivo es que éste, en la medida de lo posible, reaccio-

76. Para una historia de la teoría de la traducción véase sobre todo Wolfram Wilss, *Übersetzungswissenschaft Probleme und Methoden*, Stuttgart, Klett, 1977, pp. 27-56.

77. Para una minibiografía de las corrientes actuales de la teoría de la traducción véase Eugenio Vázquez Ayora, *Introducción a la traductología* Georgetown University Press, Washington, 1977); Eugene A. Nida, *Toward a science of translation*, Leiden, E.J. Brill, 1964); E.A. Nida/Ch.R. Taber, *La traducción teoría y práctica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1986; W. Wilss, *Übersetzungswissenschaft Probleme und Methoden*, Stuttgart, Klett, 1977; J. C. Catford, *A Linguistic Theory of Translation*, London, Oxford University Press, 1974; Georges Mounin, *Los problemas teóricos de la traducción*, Madrid, Gredos, 1977; W. Wilss editor, *Übersetzungswissenschaft*, Heidelberg, Jukius Groos Verlag; Jean Darbelnet, "Théorie et pratique de la traduction professionnelle: différences de point de vue et enrichissement mutuel" en *Meta*, 25.4, 1980, pp. 393-400; D. Seleskovitch, "Pour une théorie de la traduction inspirée de sa pratique" en *Meta*, 25.4, 1980, pp. 401-408; Valentín García Yebra, *En torno a la traducción*, Madrid, Gredos, 1983; Valentín García Yebra, *Teoría y práctica de la traducción*, Madrid, Gredos, 1982, 2 vols.; Mario Wandruszka, *Nuestros idiomas: comparables e incomparables*, Madrid, Gredos, 1976, 2 vols.; George Steiner, *Después de Babel*, México, F.C.E., 1980.

78. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1986.

ne ante el mensaje traducido de la misma manera que los primeros receptores reaccionaron ante el texto original.⁷⁹

Por tanto, la primera de las maneras de traducir mencionadas por Nida/Taber, que podría ser llamada correspondencia formal, es contrapuesta explícitamente con la segunda que, como decíamos, es conocida desde 1964 como equivalencia dinámica. En el glosario que se encuentra al final de su obra, los autores definen “equivalencia dinámica” como

Cualidad de una traducción en la que el mensaje del texto original ha sido transferido a la lengua receptora de tal modo que la respuesta del receptor es esencialmente igual que la de los receptores originarios. A menudo cambia la forma del texto original; pero siempre que el cambio siga las formas de la retotransformación en la lengua original y de la transformación en la lengua receptora, el mensaje se mantendrá y la traducción será fiel. Lo que se opone principalmente a la equivalencia dinámica es la correspondencia formal.⁸⁰

En el mismo glosario se define la retotransformación como un

Proceso gramatical por el que se analiza la estructura superficial de un discurso mediante la aplicación de reglas rigurosas y se determinan los núcleos subyacentes en la misma lengua; en un aspecto, junto con el análisis componencial, del análisis del texto original en la traducción. Se opone a transformación.

Este último concepto tomado de la gramática generativo-transformacional es definido en el mismo glosario como

Proceso gramatical por el que se reestructuran los núcleos para formar una estructura superficial como paso previo a la transferencia. Se opone a retotransformación.⁸¹

Como dice don Valentín García Yebra⁸² según sea el destinatario será la traducción de acuerdo con este concepto. Por consiguiente será posible que un texto tenga muchas traducciones “fieles” en el sentido

79. *Op. cit.* pág. 15

80. *Op. Cit.* pp. 237-238

81. *Op. cit.* pág. 255

82. *En torno a la traducción*, Madrid, Gredos, 1983, pp. 56 y sgs.

de apegadas al original. El tradicional concepto de fidelidad, según esta propuesta, deberá ser medido con otro tipo de parámetro a saber: la capacidad comunicativa del texto. Es evidente que una propuesta como la de la equivalencia dinámica, basada en la relación texto-destinatario y que deja de lado, por tanto, la diferenciación entre los tipos textuales tiene deficiencias en cuanto a su formulación. Sin embargo, se trata de una teoría que está avalada por la práctica al menos en un tipo de textos: la *Biblia*. La traducción de Luis Alonso Schökel denominada *La nueva Biblia española* ha sido hecha según la concepción propuesta por Nida/Taber. Ante la imposibilidad de exponerla en forma completa en esta breve reseña, recogeré algunos de sus más sobresalientes principios:

1.- Cada lengua tiene su genio peculiar, es decir, ciertos rasgos distintivos que le dan un carácter peculiar, por ejemplo, en cuanto a la formación de palabras, hipérbaton, concatenación de proposiciones, indicadores de discurso y géneros literarios.

2.- No hay comunicación eficaz sin respeto al genio de la lengua.

3.- Para conservar el contenido del mensaje hay que cambiar la forma.

4.- Todo lo que se dice en una lengua se puede decir en otra, a menos que la forma sea un elemento esencial del mensaje.

Es evidente que esta afirmación es muy discutible. Basta con pensar que cada lengua, como se ha dicho, es la codificación de la experiencia de una comunidad de hablantes. Los hablantes que no tienen la experiencia de un tipo de realidad no pueden ni hablar de ella ni oír hablar de ella sino de manera metafórica y sólo aproximativa. En todo caso, es aquí donde entra, sin duda, el concepto de intraductibilidad textual de que hemos hablado arriba.

Una moderna teoría de la traducción

De lo dicho hasta aquí es posible deducir una teoría de la traducción: traducir es un proceso análogo al hablar. Hablar, en efecto, es traducir la propia experiencia de la realidad extralingüística a las categorías de la experiencia colectiva denominada lengua. Las lenguas, como se sabe, son codificaciones de la experiencia común de los pueblos. Cada lengua, como lo propuso por primera vez Von Humboldt, es una cuadrícula de la realidad extralingüística en base a la experiencia y a los intereses de la comunidad de hablantes. La lengua nombra los objetos según el uso, función e importancia que tienen para la vida cotidiana de una comunidad de hablantes. Si un objeto no es importante o no se le da nombre o, en el mejor de los casos, el nombre que se le da

no entra en detalles sobre la realidad del objeto denominado: no se indican, por ejemplo, sus clases con distintos nombres.

Es célebre el ejemplo puesto por Alarcos Llorach⁸³ para mostrar de qué manera cada lengua cuadrícula la realidad extralingüística de manera distinta.

Precisamente en esa cuadriculación distinta de la realidad extralingüística radica una de las principales fuentes de la intraductibilidad. Para comunicar sus experiencias individuales a otras personas, el hablante tiene, primero, que traducirlas a las categorías comunes que constituyen la lengua en la que va hablar. Esta primera traducción, por supuesto, deja fuera muchas cosas de la experiencia personal no necesariamente codificadas o codificables en las categorías de la experiencia colectiva que es la lengua. Supongamos que se trata de una experiencia muy personal que no se encuentra codificada en las categorías de la experiencia común como pasa, por ejemplo, en la poesía o en la experiencia mística. Entonces, la única manera de comunicarla a los demás, será de manera aproximada y utilizando un lenguaje metafórico. El hablar, por tanto, es una operación análoga al traducir. Sólo quien tiene experiencia de una realidad, puede hablar de ella: aquí es donde a mi juicio radica la dificultad de que cualquiera con meros conocimientos lingüísticos pueda traducir poesía, por ejemplo.

Traducir, en efecto, es transponer ciertos "elementos" de un texto en una determinada lengua A o lengua de entrada a "otro" texto codificado en una lengua B o lengua de llegada. Se entiende, por tanto, que en el proceso de traducción o acto de traducir algunos contenidos, que hemos llamado "elementos", y que en la historia de la traducción se suelen llamar ideas, significados, sentido del texto, mensaje o, simplemente, "lo que el texto quiere decir", se descodifican a partir del texto original y se vuelven a codificar en la traducción o texto derivado. En el proceso de traducción, en efecto, tiene lugar un doble proceso: por una parte, el traductor debe hacer las veces de lector y, por otra, debe actuar como hablante. A la primera fase se le suele llamar fase hermenéutica o semasiológica; a la segunda, en cambio, se le llama fase locutiva u onomasiológica.

La fase hermenéutica consiste en interpretar todos y cada uno de los contenidos en el texto de entrada —de cualquier tipo que ellos sean— según las jerarquizaciones y relaciones que guardan entre sí en el texto original. El punto de partida de esta formulación proviene del hecho de que los contenidos de los textos no se reducen a los significados

83. Emilio Alarcos Llorach, *Gramática estructural*, Madrid, Gredos, 1974, p.20.

categoriales propios de cada lengua sino que se jerarquizan en distintos niveles y son, por ende, de distinta índole: designaciones, significados y sentidos, por ejemplo, según la célebre propuesta de Coseriu.⁸⁴

En los textos, pues, funcionan distintos tipos de contenidos jerarquizados de manera que unos dependen de otros y según sea su relación son los valores que adoptan. La primera fase del proceso de traducción, la fase semasiológica o hermenéutica, debe dar cuenta no sólo de todas las clases de contenidos que funcionan en el texto que se está traduciendo sino de la manera como están organizados entre sí. La posibilidad o imposibilidad de lograrlo fundamenta el rango de traductibilidad o intraductibilidad del texto en cuestión.

Cada texto, en efecto, es un sistema semiótico que consta de distintas clases de relaciones a través de las cuales se da la significación en todas sus modalidades. La primera fase del proceso de traducción, la fase hermenéutica, consiste, por tanto, en descodificar, interpretándolos, cada uno de estos contenidos, la manera como están articulados, los mecanismos de significación que utilizan en todos sus niveles, sus connotaciones y denotaciones, etc.: el traductor, funciona en esta parte del proceso como lector de la lengua A.

En la fase onomasiológica, en cambio, el traductor actúa como hablante de la lengua B. Tiene que volver a montar todos los contenidos encontrados en la primera fase construyendo un sistema semiótico lo más parecido posible al del texto de origen en el sentido de que debe ser capaz de producir los mismos efectos que el texto de origen: no solo, por tanto, denotar las mismas designaciones y provocar los mismos sentidos sino evocar, por ejemplo, las mismas connotaciones. Sin embargo, debe hacerlo con las posibilidades de expresión y el sistema de referencias, connotaciones y evocaciones propios de la lengua y la cultura de llegada. El poder lograrlo de una manera total haría que la traducción fuera perfecta porque sería "fiel" al original. La fidelidad, en efecto, es uno de los presupuestos permanentes, explícitos o implícitos, de la traducción entendida tanto como proceso que como resultado.⁸⁵

La fuente más importante de la intraductibilidad radica, precisamente, en la incapacidad para reconstruir un sistema semiótico tal que todos, absolutamente todos los contenidos de la traducción tengan el mismo valor que en el texto de origen. Esta incapacidad, a su vez, sue-

84. Véase, por ejemplo, "Lo erróneo y lo acertado en la teoría de la traducción" en *El hombre y su lenguaje*, Madrid, Gredos, 1977, pp. 214-239.

85. Véase mi artículo "La intraductibilidad textual como problema hermenéutico" en *Destin-de*, Rev. de la Fac. de Fil. y Letras de la UANL, núm.8, vol.III, 1984, pp.19-30

le radicar en el hecho convertido ahora en axioma de la lingüística, de que las lenguas son codificaciones de la experiencia de la realidad hechas por la comunidad de hablantes con el presupuesto implícito de que en esa experiencia común van a interpretar las experiencias individuales forzosamente análogas cada uno de los hablantes de esa lengua. Hablar un lengua, en efecto, es echar mano de esas categorías para dar cuenta de nuestra experiencia personal. Ahora bien, la experiencia personal no es idéntica, necesariamente, a la experiencia colectiva. A la hora de traducirla, por tanto, a las categorías comunes muchos elementos de ella quedan fuera. En eso consiste, por ejemplo, la intraductibilidad de la poesía, de la mística y, en general, de las experiencias singulares de la realidad: al ser traducidas a las categorías de la lengua, comunes por definición, sus elementos más singulares quedan fuera forzosamente.

Por esta razón también una de las fuentes de la intraductibilidad, la más importante, es de tipo lingüístico: las categorías con que una comunidad de hablantes —una lengua— codifica la realidad extralingüística es siempre a través de su experiencia de ella. Cuando una comunidad de hablantes desconoce algún aspecto de la realidad y, por tanto, no tiene experiencia de él no lo codifica. Por consiguiente, no puede hablar de él y, desde luego, no puede traducir esos contenidos a sus categorías lingüísticas.

Otra de las fuentes de la intraductibilidad es la contextualidad de los textos. En los sistemas textuales de las diferentes lenguas hay una gama de contextualidad que va desde los textos absolutamente independientes del contexto hasta los textos altamente contextuales. Una de las consecuencias inmediatas de éste hecho es que a la hora de traducir el mecanismo empleado es distinto con unos y con otros; ello justificaría, por tanto, una traductología diferencial: unos textos se traducen de un modo y otros de otro. Por otro lado, el alto rango de contextualidad de algunos textos los hace, por consiguiente, textos fuertemente aculturizados y, por tanto, difíciles de traducir de una cultura a otra por las razones ya explicadas.

Cada cultura, como se ha dicho, tiene sus propios campos de experiencia semióticamente estructurados de manera que se puede hablar de esta experiencia tanto a través de las categorías de la lengua como a través de las otras manifestaciones culturales que vienen siendo verdaderos sistemas de categorías en que se ha vertido la experiencia que sobre la realidad tiene un pueblo determinado. En la lengua y las manifestaciones culturales de un pueblo es posible encontrar la suma de las codificaciones que un determinado pueblo ha hecho de su experiencia de la realidad: ambos tipos de elementos constituyen el sistema

cultural de un pueblo de tal manera que en la lengua resuenan las demás manifestaciones culturales y viceversa.

Todo el sistema textual de un pueblo, por tanto, remite siempre para su lectura al sistema cultural del cual forma parte; pero, además, el sistema cultural de un pueblo tiene un funcionamiento textual. Es, por tanto, susceptible de ser leído y traducido de manera análoga a como se lee y se traduce un texto codificado en categorías de lengua. Este es el sentido de la propuesta de la teoría tagmémica de K. L. Pike:

los comportamientos verbales pueden describirse también en términos de función con relación al mundo cultural en el que se sitúan.⁸⁶

En este libro se explora la trayectoria que estas teorías han tenido en el desarrollo cultural de México: por ejemplo, Ignacio Osorio traza algunas líneas de la traducción de los clásicos en México, parte de lo que podrá ser en un futuro una historia de la traducción literaria en México; Antonio Alatorre y Juan Villoro abordan el problema más serio de la traducción: la traducción poética. Alatorre, por ejemplo, ofrece una lección magistral de lo que es la poesía y cómo traducirla para no destruirla. Agustín Jacinto, desde el japonés, aborda el problema de la traductibilidad. Elsa Cecilia Frost, por su parte, se enfrenta a las dificultades paradigmáticas de la traducción filosófica. Adolfo Castañón toca un problema no estudiado: el papel de la industria editorial (sería bueno abordar el del comercio editorial en la historia de la traducción entre nosotros); Andrés Lira, por una parte, y Aída O'Ward, por otra, se enfrentan a un problema típico de la traducción: en las ciencias sociales, la textualidad traducida ha provocado una invasión léxica las más de las veces no sólo innecesaria sino epistemológicamente dañina por introducir terminologías falseadas. Por el panorama trazado es evidente que este campo está por explorarse. El recuento que aquí se hace, puede servir para delinear las tareas futuras y esa es una de las finalidades de estos coloquios.

VII.- Lingüística mexicana en marcha

El último recuento fue el de la lingüística. Se presentaron algunas exploraciones paradigmáticas y una problematización de la realidad de las ciencias lingüísticas en México presentada por Cecilia Rojas: no se

86. Puede verse al respecto la extensa bibliografía de Pike. En concreto, véase K.L. y E.G Pike, *Text and Tagmeme*, Norwood, N.Jersey, Ablex Pub.Corp., 1983. La cita está tomada de Jean Dubois y otros, *Diccionario de lingüística*, Madrid, Alianza Universidad, 1979, pp. 595-596.

puede decir que en México exista una comunidad científica convocada por una ciencia denominada lingüística. Cecilia descubre muchos feudos que aspiran a ello pero que son incapaces de comunicarse entre sí: Kuhn en mano, Cecilia aboga por

la formación de un discurso compartido y la constitución de una comunidad ... por asumir la pluralidad de perspectivas que pueden adoptarse en el análisis del hecho lingüístico y la pluralidad de prácticas que lo acompañan.

Thomas C. Smith hace un inventario de la lingüística indomexicana; Luis Fernando Lara, desde la lexicografía mexicana, recorre los senderos de la tradición revelados por el *Diccionario del español de México*, mientras José G. Moreno de Alba traza puntos para la historia del español mexicano. Es evidente que en el campo de la lingüística muchos recuentos quedaron fuera. Pero los trazados abren el campo para la discusión y para futuras investigaciones.

VIII.- El futuro

Con mucha más propiedad que en otros campos, en el ámbito de las tradiciones mexicanas se puede decir que el futuro empezó ayer. El ayer apenas explorado en este libro, nos abre, creo, campos enormes para las tareas del mañana. ¿Desaparecen las tradiciones? ¿Están amenazadas nuestras tradiciones? ¿Estamos siendo invadidos por una incontrolable oléada extranjerista? ¿Estamos perdiendo nuestra identidad como pueblo? Por lo que hemos visto las tradiciones no son algo estático sino una *energeia*, como diría Von Humboldt. Las viejas mitologías mesopotámicas pensaban en los mitos de origen como fundantes de la realidad cotidiana: la decisión del hoy depende de la historia que pesa sobre el hoy. Explorar las manifestaciones de nuestra tradición desde la perspectiva del lenguaje, es acercarnos a nuestra manera de pensar, de organizar la realidad, de afrontar nuestra historia. Si este recuento es incompleto, como lo es, al menos nos abre un necesario campo para las urgentes tareas futuras: un enorme campo de investigación.



Las sociedades se van conformando no sólo al ritmo de sus logros y fracasos materiales sino, sobre todo, mientras configuran su espíritu conservado en la memoria ancestral y vertido en sus mitos, leyendas, chistes, creencias, fábulas, literatura, música, arte, cine y, en general, en sus diferentes modos de expresarse. El habla de los pueblos, ya se sabe, nace de la experiencia puesta en común y de los intereses compartidos.

Lenguaje y tradición en México se propone hacer un recuento de las investigaciones existentes en este vasto territorio y, de paso, explorar las herencias con que se ha ido cincelando nuestra tradición cultural. Transmitidas como palabras y sustentadas en palabras a lo largo del tiempo, nuestras tradiciones se han convertido en nuestro lenguaje y, viceversa, nuestro lenguaje hincó todas sus raíces en las tradiciones que configuran nuestro devenir cotidiano y desde luego nuestra identidad como pueblo.

Para ello, El Colegio de Michoacán convocó durante tres días del mes de octubre de 1988 a un grupo de expertos provenientes de distintos ámbitos del país y de territorios culturales diferentes. El resultado es este libro: inventario de investigación, introspección sistemática, búsqueda de rescoldos, rastreo de veredas ya sabidas; en suma, propuesta de camino hacia la anamnesis, hacia el espacio y el tiempo primordiales en donde según nuestras viejas mitologías se configura, paso a paso, la vida cotidiana y el futuro.