Date Accepted: April 04 2012

Date Published: March 01 2012

La traducción de Los Diálogos de Amor de León Hebreo: Notas para el entendimiento humano del Inca Garcilaso de la Vega

Marta del Pozo

University of Massachusetts Amherst, martaortea@gmail.com

Recommended Citation/Citación recomendada

del Pozo, Marta (2012) "La traducción de Los Diálogos de Amor de León Hebreo: Notas para el entendimiento humano del Inca Garcilaso de la Vega," *Entrehojas: Revista de Estudios Hispánicos*: Vol. 2 : Iss. 1 , Article 2.

La traducción de Los Diálogos de Amor de León Hebreo: Notas para el entendimiento humano del Inca Garcilaso de la Vega

Abstract/Resumen

En las páginas que siguen se buscará trascender las nociones que relegan la traducción de *Los Diálogos de Amor* de León Hebreo por el Inca Garcilaso de la Vega a un mero ejercicio de carácter utilitarista. Me cuestionané el porqué de la elección de este texto por parte del Inca y analizaré aspectos idiosincráticos y conceptuales de la obra, con el objetivo de arrojar luz sobre la compleja identidad del Inca Garcilaso de la Vega.

This paper aims at interpreting the translation of *Los Diálogos de Amor* (León Hebreo) by the Inca Garcilaso de la Vega beyond a mere exercise of pure utilitarianism. His election of this work to be translated and the analysis of the idiosyncrasies of the text aim at shedding some light on the identity complexities of el Inca Garcilaso de la Vega.

Keywords/Palabras clave

Traducción, mestizaje, trauma, proyección escrituaria, platonismo, sincretismo.

Creative Commons License

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Noncommercial 3.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/)

**La traducción de *Los Diálogos de Amor* de León Hebreo:
Notas para el entendimiento humano del Inca Garcilaso de la Vega**

Marta del Pozo
University of Massachusetts Amherst

Y, para mayor satisfacción tuya,
sin este ejemplo de la semejanza del sol,
te daré otro del entendimiento humano,
que en naturaleza es conforme al ejemplar

Los Diálogos de Amor
León Hebreo

Gómez Suárez de Figueroa llega en 1561 a la hacienda de su tío Alonso en Montilla, provincia de Córdoba, después de partir a sus veinte años de su ciudad materna, Cuzco, cruzar los Andes y el Atlántico, desembarcar en Lisboa e intentar procurarse ante el Consejo de las Indias en Sevilla las mercedes de la corona como hijo de un conquistador. Frustrados sus empeños dadas las dudosas lealtades de su padre por haber prestado su caballo al rebelde Pizarro en la batalla de Huarina, Figueroa llega a la finca de sus parientes en Montilla. Allí, se dedicó a leer y a estudiar y en 1590 aparece su primer libro, una traducción del italiano al español de una obra de teología y filosofía neoplatónica, los *Diálogos de Amor*, de León Hebreo. Para entonces ya había cambiado su nombre por el de Inca Garcilaso de la Vega y se había impregnado de la cultura renacentista.

Muchos han sido los esfuerzos por desentrañar el conflicto identitario del “Cuzqueño de Montilla,” como Vargas Llosa le llama atendiendo más a circunstancias personales que a las grandes narrativas de talante patriótico y muchos trabajos se han dedicado a desentrañar de sus obras magnas —*La Florida del Inca*, *Los Comentarios reales* y *la Historia General del Perú*— las huellas de su conflicto identitario. Partiendo de la premisa de que la publicación de tales obras está en gran parte al servicio de la creación de una imagen pública con la que el Inca Garcilaso buscaba procurarse un lugar en el mundo de las letras europeas en su labor de mediador humanista entre dos culturas, los estudiosos de su obra han buscado en ellas elementos que bien le congraciase como aliado de una u otra cultura. De ellas surge el estudio de su identidad, de cuyo análisis se desprende la problemática de su mestizaje, resuelta mayormente en dos direcciones opuestas como bien expone José Antonio Mazzoti: “Garcilaso has already been read as a completely Europeanized writer by the majority of contemporary Garcilasistas. He has also been read as a faithful representative of Andean indigenous values. What remains is the much more difficult task of understanding Garcilaso’s internal complexity” (Ortega 252).

La resolución de este supuesto conflicto cultural no es tarea fácil de resolver dada la distancia que no sólo el tiempo y el espacio nos imponen, sino también dado el carácter histórico de las narrativas legadas. De ellas es posible extraer los conflictos personales resultantes de su interacción con las dos culturas, cuyas divergencias más notables son las de tipo religioso-social. Francisco Ortega esgrime la noción del trauma identitario como elemento subyacente a sus *Comentarios reales*. Con la premisa de que esta crónica

histórica proyecta una cierta ficcionalización por parte del sujeto de los hechos empíricos, Ortega estudia pormenorizadamente la proyección de ciertos elementos autobiográficos en la que con una serie de preguntas al lector, implica las variadas fuerzas que pudieron abrir la llaga identitaria:

Was it the defeat and cruel treatment of his royal lineage at the hands of Atahualpa (including massive assassination and the burning of mummified ancestors, the worst possible offence in Andean culture)? Was it the political and symbolic collapse of the Tahuantinsuyu after the conquest of the Spaniards? ... The many years of exile from his beloved Peru? (397)

Ortega nos ofrece un abanico de posibilidades que no se excluyen mutuamente y cuya consideración apunta como necesaria para resolver la narrativa y la complejidad identitaria del Inca Garcilaso y el dilema de su alianza patriótica. La propuesta final es la de un sentido fragmentado del *ethos* que mucho dista de la reconciliación armónica de su adhesión a dos culturas y apunta, a pesar de los gestos hacia la coherencia, a un interior “irremediabilmente fragmentado” (421). Palabras estas últimas que nos dan una visión completamente desesperanzadora para un proyecto identitario conciliatorio.

Del mismo modo, Antonio Cornejo Polar describe el discurso Garcilasista como uno de “armonía imposible” (“Discurso” 74), enfatizando el final violento de su *Historia general del Perú* por no finalizar con una imagen de síntesis y plenitud, sino a la inversa, con la ejecución del “buen príncipe” Túpac Amaru I (“Escribir...” 97). Asimismo, *La Florida* muestra un final paralelamente violento, hecho que nos muestra, tal como indica la crítica Lisa Voigt, “that the ultimate consequence of the intercultural contact that he describes in the Americas is not harmony but discord” (268).

Como podemos observar, el estudio realizado acerca de la cuestión identitaria del Inca Garcilaso se ha esforzado en rescatar las huellas de su discurso como marcas indiscutibles de su propio conflicto / trauma identitario por contener aspectos que dejan irremisiblemente patentes una doble alianza cultural, hecho que proyecta la propia lucha interna. Sin embargo, el estudio de la gestación de su obra prima, la traducción de *Los Diálogos de amor* de León Hebreo, no es pródigo en cuanto a este tipo de análisis que intentan rescatar de una obra la proyección del *ethos* de su protagonista.

Teniendo en cuenta que los *Diálogos* constituyen el trampolín del Inca en el mundo literario, importantes estudiosos garcilasistas han enfatizado de la traducción el inminente deseo del Inca de proyección social como humanista y han considerado los diálogos como un mero ejercicio preparatorio para sus siguientes obras. Miró Quesada enfatiza que “si había sido el primer peruano que se alisara en tierras españolas en las fuerzas del Rey, era también ahora el primer natural del Nuevo Mundo que ofrecía al monarca, no una riqueza material, sino un alto tributo de cultura” (109), mientras que José Durand expone que los trabajos anteriores a aquellos de historiador “serán un puro ejercicio. Un ejercicio de grandes dimensiones, como es su clásica traducción española de los *Dialoghi d'Amore*” (22).

En las páginas que siguen intentaremos trascender estas nociones que relegan la traducción a un mero ejercicio de carácter utilitarista (para el propio destino y estilo del Inca) y cuestionaremos el porqué de la elección de esta obra en concreto a través de un análisis de los aspectos idiosincráticos de la obra en sí tales como la personalidad de su

autor original, León Hebreo, y los pensamientos en ella plasmados. Es decir, ¿cuál es el verdadero diálogo establecido entre su autor original y su traductor? Y en última instancia, ¿existe en este proceso interpretativo la proyección de una dialéctica entre Suárez de Figueroa y el Inca Garcilaso de la Vega, entre este yo fragmentado del que los garcilasistas nos hablan? Lo que sigue en este trabajo es observar qué hay patente en esta traducción que nos arroje luz sobre la identidad y el porqué no debe ser escindida del resto de su trabajo creativo, sino más bien que debe ser considerada el núcleo de su gestación.

Del cotejo entre la traducción del libro y el pensamiento de su traductor queda patente la inminente atracción que la obra provoca en él y el esfuerzo dedicado al trasvase de sus ideas. A la traducción del Inca Garcilaso de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo habremos de añadir el hecho de que ninguna de las lenguas es la suya materna, como bien indica en su prólogo: “porque ni la lengua italiana, en que estaba, ni la española, en la que la he puesto, es la mía natural, ni de escuelas pude en la puericia adquirir más que un indio nacido en medio del fuego y del furor de las cruelísimas guerras civiles” (Hebreo 11).¹

Le preguntará Francisco Murillo, letrado y maestrescuela de la catedral de Córdoba al respecto de esta mediación: “Un antártico nacido en el Nuevo Mundo, allá debajo de nuestro hemisferio y que en la leche mamó la lengua general de los indios del Perú, qué tiene que ver con hacerse intérprete entre italianos y españoles,” anécdota que Garcilaso cuenta en el Prólogo de la Segunda Parte de sus *Comentarios reales* y, cuya respuesta fue que, como soldado, había aprendido a apostar por la gloria. Así, en el prólogo de su traducción, una obvia misiva al rey Felipe II, el Inca deja patente estos mismos deseos de gloria en un intento por querer congraciarse con la corona española y procurarse un puesto de relieve en el mundo de las letras europeas como traductor y mediador de talante humanista: “Sacra Majestad, nos es lícito (como criados más propios que somos y más favorecidos que debemos ser) llegarnos con mayor ánimo y confianza a vuestra clemencia y piedad a ofrecerle y presentarle nuestras poquedades y miserias, obras de nuestras manos e ingenio” (Hebreo 10).

Es propio del Inca Garcilaso la ambigüedad de su discurso, patente ya en estas líneas en las que con actitud de sumisión por ser oriundo del Perú, no duda en insertar en su enunciado las virtudes de su ingenio, contrapuestas a la humildad de la que hace alarde. Así, al respecto de la traducción de los *Diálogos de Amor*, se ha tratado pormenorizadamente el prólogo por exponer claramente un mensaje propagandístico en el que el Inca promete nuevas obras a su majestad. Anuncia: “ofreceros presto otro semejante, que será la jornada que el adelantado Hernando de Soto hizo a la Florida, que hasta ahora está sepultada en las tinieblas del olvido” (12).

Del corpus de la obra se han alabado los esfuerzos del trabajo intelectual que conlleva no sólo el trasvase lingüístico, sino la necesaria interpretación y comprensión del material original como parte del arte de su traductor. Si bien Garcilaso no hace alarde alguno acerca de la formulación de los conceptos de la obra de Hebreo, su labor intelectual consistía en convertir y trasladar su pensamiento lo más fielmente posible a otra lengua. Observamos entonces, que más que un mero ejercicio preparatorio, el arte de la traducción entre códigos y culturas, será precisamente el arte que Garcilaso iba a desarrollar a lo largo de su carrera, argumento que esgrime Julio Ortega en su artículo “Transatlantic Translations” acerca de la *Historia General del Perú*: “the translation of

one world to another, from one language to another, has now become the intersection of codes, transposed and superimposed; the plot itself is a critical exercise in interpretation” (39).

Así, dada su labor interpretativa de la obra de León Hebreo, la imagen que el Inca logró proyectar al mundo cultural de la España del siglo XVII fue la de un mestizo conocedor de la tradición clásica y mediador entre Roma y España, todo ello en pos de procurarse una imagen pública. Dados estos hechos, vemos cómo el prólogo está escrito desde la voz y atendiendo a los propósitos del Inca Garcilaso y, sin embargo, el mensaje de la obra filosófica en sí, su estilo y la elección de un autor como León Hebreo, encierra aspectos que quizás han de ser estudiadas como una proyección de su otra voz, la de Suárez de Figueroa.

Según Alejandro Cortázar, es importante en el Inca la noción de “proyección escrituaria”. Ésta implica el uso de la herramienta occidental de la escritura pero no supone una eliminación de las raíces de la personalidad compleja de su autor, sino que como indica el crítico, “el referente está distante (y quizás inasequible), sí, pero su huella mítica se hace vigente a través de la oralidad implantada en el texto escrito— “en el cementerio de la palabra viva” (143). Intentaremos rescatar esta “huella mítica” también en la traducción de los *Diálogos*, recuperar algunos aspectos de esta traducción con el fin de observar en ella la personalidad ya escindida de nuestro autor, su doble alianza cultural y la gestación de una personalidad ambivalente a través de establecer un paralelismo con el autor original, León Hebreo, estudiar su contenido temático y algunos aspectos estilísticos de esta traducción que sitúen su obra prima, no ya como un mero apéndice extirpable de su creación original, sino como su gestación y semilla, como el núcleo de una personalidad y de un personaje.

En primer lugar, ¿qué aspectos de la personalidad de León Hebreo pudieron haber atraído al Inca? Para contestar a esta pregunta debemos remitirnos a algunos datos de su biografía. Jehuda Abravanel, más tarde conocido como León Hebreo, fue uno de los escritores hebreos más ilustres de finales del siglo XIV y principios del siglo XV. Nacido en Lisboa entre 1460 y 1465, pertenecía a la prestigiosa familia de Abravanel o Abarbanel, procedente del juego de palabras “Eber ben El” o “Ala hijo de Dios” (Miró 113). Por haber conspirado contra el rey Juan II de Portugal a favor del duque de Braganza, su padre se vio obligado a huir a Sevilla en 1483 donde el joven Jehuda se reunirá con él al poco tiempo. Su padre lograría ser consejero de finanzas de los Reyes Católicos mientras que Jehuda llegó a ser médico de los mismos monarcas. Cuando tiene lugar el edicto de la expulsión de los judíos en 1492, la familia abandona España y se traslada a Nápoles donde Jehuda lograría nuevamente prestigio como médico real del Rey Fernando I de Nápoles. En este segundo exilio “el joven doctor Abravanel . . . se “trasladó” a sí mismo en todo el sentido de la palabra. Se mudó de país y se cambió de nombre, en vez de Jehuda se puso la traducción española de “León,” y renunciando al distinguido apellido sefardita, asumió la etiqueta genérica de “Hebreo” (Sommer “Home...” 156). En 1495, las tropas francesas de Carlos VIII entran en Nápoles y León Hebreo se traslada a Génova en donde los estudios humanísticos están en todo su esplendor. A partir de este momento, los datos de su biografía son inciertos (se habla de Venecia o Roma como lugares en los cuales probablemente vivió) pero sí se sabe que en 1535, fecha de la edición de los *Diálogos*, el autor ya había fallecido. De una frase perteneciente a la segunda y tercera edición de la obra (Venecia 1541, 1545) se extrae la

cuestión de su conversión al cristianismo: “Dialoghi di amore, composti per Leone medico, di natione Hebreo, *et dipoi fatto christiano*,” hecho curioso como comenta Soria Olmedo, ya que no aparece en el título de la primera edición, por lo que se la ha considerado como una interpolación producida muy probablemente a causa de la censura. Otra interpolación del mismo cariz es la aparición de San Juan Evangelista en un pasaje referido a la inmortalidad (Hebreo, “Dialoghi”, xxii), que si bien el Inca Garcilaso respeta en su traducción (muy probablemente dada su verdadera conversión), otros traductores hebreos como Ibn Yahya o Rabbi Yosef Baruch of Urbino se encargarán de eliminar (Sommer “Shuttles...” 393).

A través de estos datos de la biografía de Hebreo contrastados con las propias peripecias del Inca Garcilaso, observamos cómo ambos escribieron desde lo que podríamos denominar una posición marginada por el Imperio español. Si bien en la agenda purificadora de la península los judíos fueron el primer objetivo de este requisito patriótico, en la conquista del Nuevo Mundo, el indio se convertiría en el nuevo sujeto impuro. López de Gómara formula esta idea en su famosa frase: “Comenzaron las conquistas de los indios acabada la de los moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles” (48). Así, y desde su mestizaje e hibridez, el Inca pudo haberse sentido identificado con León Hebreo también relegado al ostracismo. Quizás al rescatar la obra de un judío exiliado de España en el siglo de las persecuciones, el Inca buscase lograr una mayor tolerancia hacia la hibridez y el sincretismo cultural de la que la Península Ibérica había sido testigo por tantos siglos, además de reclamar para León Hebreo la lengua española como la original en la que debían haber sido compuestos los diálogos de no ser por su destierro. Y si bien esta relación puede ser sólo metafórica, ya que mucho distan ambas experiencias y circunstancias,

metaphors . . . sometimes win their shock effect by losing their memory of historical connection. They become metaphors when the metonymic moment is forgotten. And forgetting is just what the Spanish empire demanded of culturally complicated subjects such as the Incan prince and the Jewish “aristocrat”. (Sommer “Shuttles...” 392)

Desconocemos las razones específicas que instigaron al Inca a retomar la figura de un hijo ilegítimo de España y traerla de vuelta a la Península Ibérica como un autor de renombre, pero sin duda este mismo deseo de conversión también estaba patente en sí mismo. Al respecto de la traducción de los Diálogos, Greene establece este mismo deseo latente en el Inca: “the Inca Garcilaso bids to change his station, from illegitimate son to autor— and perhaps father— of a new emotional and intellectual bond between Spain and Peru” (237). Observamos cómo este hecho, la noción del destierro y la adopción de un nuevo nombre como ejemplo de todo un proceso de “self-fashioning,” son todos aspectos presentes en las vivencias de ambos personajes.

Del mismo modo, el contenido del tratado filosófico encierra muchos aspectos que pudieron haber causado una atracción inminente en Garcilaso. El primero de ellos es el carácter sincrético de su obra. Aunando la tradición hebraica, la cristiana y la platónica, León Hebreo consigue reunir todos estos marcos epistemológicos bajo el prisma de una todopoderosa noción de amor o armonía universal que impregna el mundo y subyace a toda la materia: “Yo te hablaré más universalmente” (Hebreo 16), dice Filón a su amada

Sofía en las primeras páginas de los diálogos. Este carácter universal de la obra bien pudo haber atraído al Inca Garcilaso, a quien Mario Vargas Llosa describe como un ciudadano sin bridas nacionales “alguien que era en muchas cosas a la vez sin traicionar a ninguna de ellas: indio, mestizo, blanco, hispano-hablante y quechuahablante (e italianohablante), cuzqueño, montillano o cordobés, indio y español, americano y europeo. Es decir, un hombre universal” (Llosa 33). De este mismo carácter conciliatorio, rescatará José Durand una frase de la pluma del Inca en el momento de la traducción de los diálogos, quien diría “que como una verdad no puede ser contraria a otra verdad, es necesario dar lugar a la una y a la otra y concordarlas” (78), palabras que encierran el deseo siempre latente y utópico del Inca Garcilaso, de aunar dos epistemologías, dos mundos, en su persona.

El género dialógico, tan en voga en una época de ruptura con el saber medieval, facilita esta dialéctica de ideas y conceptos. El diálogo es, por definición, “un género de contenido conceptual en que la forma literaria cumple tan sólo un papel funcional al servicio siempre de las ideas, trátase de la “vulgarización” de ideas y conocimientos, o de la exposición de opiniones contradictorias” (Saboye 168). Son las opiniones del amante Filón y la amada Sofía las que entablan el discurrir de los *Diálogos de amor*, aunque el papel de la amada está mayormente relegado a un mero incitar el discurso de carácter expositivo y argumentativo de Filón, cuya voz es la verdadera portadora de la carga conceptual de la obra. A lo largo de las tres secciones o diálogos que componen la obra en su conjunto (aunque se piensa que el original de Hebreo tenía un cuarto, extraviado), la lógica y la retórica de Filón es llevada a cabo porque posee un interlocutor que le insta, le pregunta y constantemente incita a explicarse, la curiosa Sofía. Su papel será el que justifique las exposiciones del amante, además de erigirse como su objeto de deseo, noción con la que da comienzo la obra: “El conocerte Oh Sophía!, causa en mí amor y deseo” (Hebreo 25). El conocimiento de la amada produce deseo y amor en el amante. Es aquí *conditio sine qua non* que el conocimiento se produzca antes del deseo para dar lugar a una unión perfecta. Así, Hebreo distingue dos tipos de amor, el sensual y el espiritual, el primero proveniente de un deseo sensual y el segundo de una cognición racional:

A uno engendra el deseo o apetito sensual, que, deseando el hombre alguna persona, la ama, y este amor es imperfecto, porque depende de vicioso y frágil principio, porque es hijo engendrado del deseo. Empero, el otro amor es aquel de quien se engendra el deseo de la persona amada, y no el amor del deseo o apetito; antes, amando primero perfectamente, la fuerza del amor hace desear la unión espiritual y la corporal con la persona amada. (55)

Al respecto de este hecho, Garcilaso pudo muy bien haber encontrado una similitud con las circunstancias de su patria. ¿No era el Perú, su Cuzco natal, un objeto de deseo para España también? Y sin embargo, al carecer España de un conocimiento “racional” de estas tierras, ¿este deseo mismo no se transformaría en un amor sensual, en un objeto de la lujuria de la corona española con lo que la unión perfecta quedaba así anulada? La noción del Perú como objeto de conocimiento y de deseo quedará posteriormente patente en sus crónicas, en las que describirá al Perú como tierra exótica y objeto de deseo para sus lectores, pero mediante su papel de intérprete y mediador jugaría con sus

expectativas. Al respecto de este hecho, en su libro *Proceed with Caution*, Doris Sommer habla de la resistencia que imponen los textos de carácter particularista y de las estrategias de estos autores para mantener la ansiedad y el deseo sus lectores manipulando y poniendo en duda la validez de su epistemología, hecho también propio de los personajes biculturales: “even assimilationists . . . play this game; they flaunt their “exoticism” to become the center’s unconquerable object of desire. All of these writers place traditionally privileged readers beyond a border. From there readers can be “ideal,” paradoxically, because they are excluded” (10).

Así pues, a juzgar por la crítica, parece que la estrategia a desarrollar posteriormente por el Inca en sus crónicas del Perú hacia sus lectores será la misma que la empleada por Sofía, provocar un deseo que nunca es saciado en sus lectores. Recordemos que la consumación del acto amorio (irónicamente dada la presentación de Filón como supuesto “amante ideal”) nunca tiene lugar en los *diálogos*, de los cuales se ha subrayado la noción de amor en ellos presentada como mayor aliada de la tradición petrarquista, de origen más sensual que la platónica, puramente espiritual. De hecho, el original de León Hebreo está dedicado “a la valorosa madonna Aurelia Petrucci”, “a donna casta che spira amore; pensieri celesti, a donna ch’è ornata di virtù celesti; altissimi intendimenti”² (Hebreo “Dialoghi...” 1-2).

Así, el contenido temático del texto no tiene su paralelo en las vidas de sus amantes, meros vehículos para la exposición de una teoría universalista. Esta paradoja responde al hecho de que la obra nos ofrece dos marcos: el que se da entre Filón y Sofía (un diálogo *de* amor), el cual sirve de justificación para el que verdaderamente importa: el diálogo *sobre* el amor (Saboye 169). La obra discurre con Filón deleitando a Sofía acerca del carácter sublime de este amor universal que entreteje las variadas tradiciones epistemológicas comentadas. De este modo, el intento reconciliatorio que se da a nivel de contenido en la obra de Hebreo, es una reconciliación que sólo se da a nivel de episteme filosófica pero no a un nivel práctico y “carnal” de los amantes.

Podemos pensar que el Inca en su persona probablemente sintió esta misma irreconciliación de pensamientos a un nivel propiamente “carnal”: en su cuna materna incaica se impregnaría del pensamiento mitológico andino con su teoría del eterno retorno y creencia en la resurrección. Luego se convertiría al cristianismo y nada indica que ésta no fuese una verdadera conversión en la que participase de los ritos católicos.³ Además, a este sincretismo incorporaría astrología, numerología o cabalismo. A la cábala hebrea parece haber llegado a través del hermetismo platónico (Delgado 25). De hecho, es la fidelidad y la precisión con la que tradujo estos pasajes de los diálogos, la que el famoso garcilasista José Durand sostiene como principal motivación de la Inquisición para incorporar su traducción al famoso índice inquisitorial.

Y sin embargo, ¿cómo conciliar todos estos aspectos en su persona más que a nivel de pensamiento y elucubración, más como utopía que como realidad en el contexto puramente cristiano de la Península Ibérica en donde Suárez Figueroa debía ser desterrado para que el Inca Garcilaso de la Vega gozase de una opinión pública respetable como capitán e hijo de conquistador cristiano? Apreciamos cómo los *Diálogos de amor*, pese a su tendencia universalista, encierra la misma problemática de nuestro personaje, la misma incapacidad práctica de materializar su compleja herencia y pensamiento sincrético. A pesar de que *Diálogos* nos ofrece un mundo de verdades idealmente reconciliables, esta reconciliación no ocurre a efectos prácticos. En la

atracción por el universalismo y la plenitud de las variadas fuentes de conocimiento observamos a nuestro autor en su “esencia”; en los objetivos que se procura en el prólogo observamos los reclamos propios del hijo del conquistador, y en ese amor nunca materializado de Filón y Sofía, su verdadera frustración: la irreconciliación material de los opuestos marcada con la huella física y mental de un mestizaje que le permitía ser todo en potencia, pero no en acto.

Al respecto del estilo de la traducción, cotejado por Menéndez Pelayo con una impresa en 1568 y con la del aragonés Micer Carlos Montesa de 1582, comenta que ésta supera a las anteriores tanto en amenidad y fluidez de estilo como en fidelidad a su original, del que dice ser “el monumento más notable de la filosofía platónica del siglo XVI y aún lo más bello que esa filosofía produjo desde Plotino acá” (Menéndez Pelayo 56). Aplaudida por su fineza y pulcritud en relación a las demás traducciones españolas, hay en el original ya patente una técnica de juegos lingüísticos que debió quedar impregnada en el Inca en tanto que posteriormente se apropiaría de los mismos en la composición de sus propias obras. Así, de las características estilísticas de *Diálogos*, Sommer enfatiza dos aspectos: lo define como “a peculiarly coy and flirtatious dialogical movement” (396) y posteriormente destaca el juego del *dezir* y *desdezir*, un movimiento que consistiría en un paralelo escribir y borrar su propio texto (403). Este fragmento ejemplificaría estos rasgos estilísticos:

Así, la pluralidad, división y diversidad que se hallan en las cosas mundanas, no creas que preexisten en las noticias ideales de ellas, antes, lo que en entendimiento divino es uno indivisible se multiplica idealmente hacia las causadas partes del mundo, y en respecto de ellas las ideas son muchas, pero en ese entendimiento es uno e indivisible. (295)

Esta cita no sólo expresa este estilo que avanza y retrocede, manteniendo el tono coqueto y juguetón sugerido por la crítica, sino porque su contenido conceptual parece discurrir paralelamente a la forma. Si León Hebreo nos sugiere que el entendimiento ideal es sólo uno, pero que las ideas mundanas en que se dispersa son muchas, lo hace explicándolo en términos afirmativos y negativos, mediante diferentes perspectivas (cuestión de nuevo a relacionar con el sincretismo epistemológico –ideas mundanas– en pos de una idea de amor universal-entendimiento ideal). Más explícitamente, Filón complica su discurso cuando dice: “Aunque no es de hombre virtuoso decir mentira (puesto que fuese provechosa), no por eso es de hombre prudente decir la verdad, cuando nos trae daño y peligro, que la verdad, que siendo dicha es dañosa, prudencia es callarla y temeridad hablarla” (Hebreo 315). Garcilaso aplicará el mismo concepto de “avanzadilla y retroceso” en su obra jugando no sólo con las formas sino, y primordialmente, con los referentes culturales, creando el mismo sentido de vaivén, de *dezir* y *desdezir*, característico del propio Hebreo.⁴

Así, aunque en contextos diversos, la idea y el juego lingüístico es el mismo. Hebreo juega con la lengua y sus recursos, dispara los términos y los contrae del mismo modo que posteriormente Garcilaso hará con los suyos y atendiendo a sus propios fines, a los de su propia legitimación como mediador entre dos mundos que intenta del mismo modo reconciliar en su persona. También tomará el consejo de Filón de omitir la verdad si ésta no le es provechosa y quizás por ello abolirá de la historia del Tahuantinsuyu en

los *Comentarios reales* todos aquellos acontecimientos que se refiriesen a su barbarismo, tales como los sacrificios humanos o las cruentas guerras. Todo, en un intento de embellecer un pasado imperial con una aureola platónica, idea que José Durand rescata de la tesis de Mariano Ibérico, según la cual los Comentarios son “la forma ideal del imperio . . . forma esencialmente estética y platónica, en el sentido de que es arquetípica y perfecta” (Durand 33).

A la luz de estos datos, *Diálogos de amor* ya no se nos presenta como un simple ejercicio preparatorio o una mera carta de presentación para congraciarse con la Corona española. Ciertamente supusieron la adquisición de una disciplina y de un rigor estilístico que Garcilaso tanto habría admirado de los clásicos que su tío Alonso le legó como de su maestro León Hebreo, mediante los cuales su persona humanística había sido forjada. También consiguió el reconocimiento público esperado, y quizás aún más del previsto, a juzgar de valoraciones como las del mismo Menéndez Pelayo. Pero como hemos intentado sugerir, *Diálogos* constituye el embrión de todo un intento reconciliatorio del cual el Inca quizás fuese inconsciente en su momento: la reintegración de una personalidad dividida entre dos mundos que por medio de su labor primero de traductor e intérprete y posteriormente de cronista e historiador quiso alcanzar sin percatarse (o quizás sí), de que las palabras dicen más de lo que cuentan y de ahí que a veces, es Suárez de Figueroa el que nostálgico se remite a un pasado que siempre fue mejor, otras es el Inca Garcilaso renacentista, y mayormente es un diálogo entre esos dos yoes que buscan comprenderse y aceptarse. Si alguna vez este diálogo interior se convirtió en una experiencia carnal no lo sabemos pero quizás traduciendo a León Hebreo (o a Jehuda Abravanel) llegase a este mismo sol del conocimiento y la armonía que las nubes de su destino se habían encargado de ocultar.

Notas

¹ Las citas de los *Diálogos* corresponderán a la edición de 1497, reeditada en 1949.

² “A la estimada señora Aurelia Petrucci,” a una mujer casta que inspira amor; pensamientos celestiales, una mujer que se adorna con las virtudes celestiales, con alto entendimiento.” (Traducción propia)

³ Existen innumerables archivos que demuestran su participación activa en el apadrinamiento y bautismo de niños en Montilla gracias a la recopilación de documentos publicados por Raúl Porras.

⁴ Un ejemplo de este hecho en su obra es el conocido pasaje de “Viracocha,” término Quechua que se refería al mensajero divino enviado por el sol y con el que define al apóstol Santiago al que los Incas consideraban tal aparición, el cual sostiene una *illapa* en su mano, traducida por “relámpago, trueno y rayo”. Según comenta Bárbara Fuchs, este pasaje no sólo establece la consistencia de este hecho según ambas visiones sino que también convierte al traductor en el testigo que garantiza tal consistencia. (76)

Obras citadas

Cornejo Polar, Antonio. “El discurso de la armonía imposible (el Inca Garcilaso de la Vega: discurso y recepción social)”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 29 (1993): 73-80. Electrónico.

-
- . *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994. Impreso.
- Cortázar, Alejandro. "El Inca Garcilaso de la Vega y una (su) huella ambigua de aculturación". *Cuadernos Americanos* 17 (2003):137-43. Electrónico.
- Delgado Díaz del Olmo, César. *El diálogo de los mundos*. Arequipa: Unsa, 1991. Impreso.
- Durand, José. *El Inca Garcilaso Clásico de América*. México: Sepentas, 1976. Impreso.
- Fuchs, Bárbara. *Mimesis and Empire: The New World. Islam, and European Identities*. Cambridge: Cambridge UP, 2001. Impreso.
- Green, Roland. "The Praxis is Continuous: Love and Empire in 1590". *Journal of Hispanic Philology* 16 (1992): 237-52. Electrónico.
- Hebreo, León. *Dialoghi d'amore*. Bari: Gius Laterza & Figli, 1929. Impreso.
- . *Diálogos de amor*. Trad. Inca Garcilaso de la Vega. Madrid: Victoriano Suárez, 1949. Impreso.
- . *Diálogos de amor*. Trad. David Romano. Intro. Andrés Soria Olmedo. Madrid: Tecnos, 1986. Impreso.
- López de Gómara. *Historia general de las Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores españoles, 1947. Impreso.
- Mazzoti, José Antonio. *Coros mestizos del Inca Garcilaso: resonancias andinas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Impreso.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962. Impreso.
- Miró Quesada, Aurelio. *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*. Madrid: Cultura Hispánica, 1971. Impreso.
- Ortega, Francisco A. "Trauma and Narrative in Early Modernity: Garcilaso's *Comentarios reales*" (1609-1616)". *MLN* 118 (2003): 393-426. Electrónico.
- Ortega, Julio. "Transatlantic Translations". *PMLA* 118.1 (2003): 25-40. Electrónico.
- Porras, Raúl. "El Inca Garcilaso, en Montilla, 1561-1614: nuevos documentos hallados y publicados." Lima: Edición del Instituto de Historia, Editorial San Marcos, 1955. Impreso.
- Savoye de Ferreras. "Andrés Soria Olmedo, Los *Dialoghi d'amore* de Leon Hebreo". *Criticón* 31 (1985): 165-79. Impreso.
- Sommer, Doris. "At Home Abroad: El Inca Shuttles with Hebreo". *Poetics Today* 17 (1996): 385-415. Electrónico.
- . "Mestizo y mosaico: El amor bilingüe". En *Asedios a la Heterogeneidad Cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Ed. José A. Mazzotti et al. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 2002. 153-72. Impreso.
- . *Proceed with Caution: A Rhetoric of Particularism*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1996. Impreso.
- Vargas Llosa, Mario. "El Inca Garcilaso y la lengua general". *Letras Libres* 2 (2002): 28-33. Impreso.
- Voigt, Lisa. "Captivity, Exile and Interpretation in *La Florida del Inca*". *Colonial Latin American Review* 1 (2002): 251-69.