

FERNANDO RIVA CAMINO

**TRADUCTOLOGÍA RENACENTISTA Y LITERALIDAD EN
LA TRADUCCIÓN DE LOS DIÁLOGOS DE AMOR DE
LEÓN HEBREO DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA:
UN ANÁLISIS PARATEXTUAL**

**GARCILASO'S TRANSLATION OF LEÓN HEBREO'S
LOVE DIALOGUES: RENAISSANCE TRANSLATION
AND LITERALITY**

Resumen:

El presente estudio se centrará en el análisis de las características especiales de la traducción del italiano al español de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo (en adelante *DA*) realizada por el Inca Garcilaso de la Vega y publicada en 1590. Dicho análisis se centrará en el contexto de la teoría y práctica de la traducción en España en los siglos XV y XVI, tiempo en el que se privilegiaban los resúmenes, las adaptaciones libres, las modificaciones de contenido y forma, y las paráfrasis. Sin embargo, también se hicieron traducciones, influidas por el humanismo italiano, que impusieron el criterio de fidelidad y de respeto por el original. Esta nueva tradición se inaugura, en España, con la publicación de la traducción del *Cortesano* de Baldassare Castiglione, por Juan Boscán, en 1534.

La traducción de los *DA*, se vincula con la línea de éste último pues pretende ser fiel a través de una opción literal infrecuente en su contexto. Además, se busca establecer las fuentes de esa literalidad, de la fidelidad al original y de los elementos característicos de este tipo de traducción en la influencia de las ideas de Juan Luis Vives, en las fuentes del humanismo italiano y del círculo de humanistas religiosos, y en las prácticas filológicas que permitieron la aplicación, por parte del Inca Garcilaso, de una teoría de la traducción innovadora.

Abstract:

In this article the autor analyzes Garcilaso's translation of the Dialogues of Love of Leon Hebreo from Italian to Spanish, at a time when abstracts, free adaptations, texts modified in content and form and paraphrasis were common practice in the task of translation later, influenced by Italian humanism, translators paid respect to the original.

Palabras clave:

Garcilaso, Diálogos de amor, León el Hebreo, traducción

Key words:

Garcilaso, Dialogues of Love, León el Hebreo, Translation

1. Contexto general de las traducciones: caso español e influencias de Italia

El traductor y poeta Juan Boscán, en 1534, en la dedicatoria de su traducción, a la muy magnífica señora doña Gerónima Palova de Almagávar, anota como indicio que las maneras de traducir en esa época empezaron a cambiar:

...que ya no hay cosa más lejos de lo que se traduce que lo que es traducido. Y así tocó muy bien uno, que hallando a Valerio Máximo en romance y andando revolviéndole un gran rato de hoja en hoja sin parar en nada, preguntando por otro qué hacía, respondió que buscaba a Valerio Máximo. Viendo yo esto, y acordándome del mal que he dicho de estos romancistas. . . , no se me levantaban los brazos a esta traducción. (Boscán 55)

Aquí, a mediados del siglo XVI, la traducción del *Cortesano* inicia el principio de la ruptura de las versiones resumidas y perifrásticas que se esbozaron desde la Edad Media (Ruiz Casanova 60), las cuales, por mandato de San Jerónimo en la *Epístola 69*, eran traducidas, en el caso de textos profanos, *ad sensum* y, en el caso de textos religiosos, *ad litteram*; es decir, por lo connotado y por lo

denotado respectivamente. El primero de los tópicos fue el que se dio con mayor profusión y abundancia en el caso español, pues, atendiendo a Peter Russell, cuando se forjaba una traductología en esta lengua, los traductores pusieron énfasis en las zonas de la *Epístola 69* en la que San Jerónimo hace hincapié constante en las versiones por el sentido. Ocurrió esto, por ejemplo, con Pedro González de Mendoza, quien, en 1442, en su prólogo a la traducción de *La Iliada*, destaca lo que el propio santo dice que habría ocurrido con Homero si hubiera sido traducido literalmente (27-28)¹. A causa, por tanto, de la hipertrofia de la traducción por el sentido en nuestra lengua, según el mismo autor, durante el siglo XV y principios del XVI, era lícito no solo “amplificar, compendiar o alargar, sino también embellecer e incluso mejorar el original, si se creía que había lugar para ello”, lo que daba como resultado versiones completamente alejadas del original (Russell 26). En general, en ese contexto, “casi nadie duda de que el deber del traductor es traducir *ad sententiam* no *ad verbum*” (Russell 27). Para este caso, es ilustrativo el caso de la traducción de *La Eneida* por Enrique de Villena en 1428. Esta es la primera traducción completa en lengua romance; sin embargo, Menéndez y Pelayo, citado por García Yebra, sostiene que “insensatez sería buscar en esta versión rastro alguno de la poesía original. Aun en cuanto a fidelidad, deja hartos que desear, así por descuido y malas inteligencias del traductor, como por las estragadas copias que hubo de tener a la vista” (García Yebra, *Traducción*, 117). De esta manera se opta, antes que por una aproximación teórica, por una empírica e intuitiva al fenómeno de la traducción. Un poco más tarde, en 1516,

¹ El santo traductor pone el siguiente ejemplo: “Y después de otras muchas cosas que fuera ocioso aducir aquí, añadí también esto: ‘Si alguien cree que con la traslación no sufre la gracia y el donaire de la lengua, traduzca a Homero palabra por palabra al latín; y aún diré más: intérpretele en su misma lengua en prosa, y verá el ridículo estilo que resulta: el más elocuente de los poetas apenas si acertará a hablar’” (*Ep.* 69, 5).

Russell refiere que el clérigo Pedro Fernández de Villegas publicó una versión española del *Inferno* de Alighieri, en la que no sólo optó por la modificación doctrinal, a pesar de la condición de *auctoritas* del genio florentino, sino también, por la utilización del habla popular en la traducción (35).

Con el paso del tiempo, comenzó a otorgársele mayor cuidado y aplicación a las traducciones, sin lugar a dudas, por influencia del humanismo italiano. Surgió, de este modo, en España, una forma de traducir en la que se le da mayor importancia a la retórica y una preocupación por la elegancia estilística (Russell 55). Sin embargo, las traducciones que siguieron de las modas de Italia y el nuevo espíritu de este oficio fueron pocas. Por ejemplo, alrededor de 1590, año de la publicación de la traducción de los *DA*, circularon versiones de famosos textos italianos que no guardaban, en absoluto, ninguna fidelidad con el original ni demostraban ninguna vocación filológica; por eso, seguramente, los traductores del toscano al español, a quienes Don Quijote fustiga con fuerza en la imprenta de Barcelona, ganan tan mala fama a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII. Las críticas eran más fuertes cuando se trataba de las traducciones de la épica, ya que estas no estaban impulsadas

por motivos estéticos, creativos o de combate humanístico, sino también, y sobre todo, por la oportunidad comercial de satisfacer las necesidades del mercado y del público, un público no compuesto por escritores que entienden y recitan en italiano las correrías de Angélica, sino por lectores de a pie ávidos de aventuras caballerescas en verso o en prosa. (Micó 88)

Es importante mencionar, a este respecto, el caso de la versión prosificada del *Orlando furioso* de Ludovico Ariosto por Diego Vázquez de Contreras, publicada en 1585, la cual no gozaba de fidelidad, defecto que compartían, asimismo, las versiones de la misma obra en verso. Una difundidísima y anterior traducción de la misma obra de Ariosto fue la de Jerónimo de Urrea, publicada en 1547. Sobre sus características José María Micó nos dice lo siguiente:

Más allá de admitir la dulzura y primor originales y por encima (o por debajo) del no muy destacado talento poético de Urrea, su concepto de traducción admitía y aun exigía libertades de manga muy ancha. Son tan numerosas y profundas las intervenciones modificativas del traductor, que los estudiosos modernos han podido proponer más de una taxonomía. Urrea eliminó buena parte del canto tercero. . . , desvirtuó episodios importantes (entre ellos el del viaje de Astolfo a la luna) al eliminar por motivos religiosos varias octavas en alusión al arcángel san Miguel o a san Juan Evangelista, dulcificó las críticas ocasionales a los españoles y, sobre todo, añadió no pocas octavas. . . para embutir en su Orlando un elogio de diversos próceres de los que Ariosto no tuvo noticia. Hoy esa conducta nos sorprende y nos resulta filológicamente intolerable, pero era bastante común y respondía al deseo de traducir de manera efectiva el elemento panegírico que indudablemente contenía el original. (89)

Lo curioso de este hecho es que la traducción de Jerónimo de Urrea es de 1549, quince años posterior a la aparición de la célebre versión de Boscán. Como es obvio, no hubo repercusión de estos preceptos, gestados en el humanismo italiano, en las traducciones de obras épicas que hemos observado. Tampoco estas ideas influyeron en un texto contemporáneo a los la traducción de los *DA* como la prosificación de Diego Vásquez de Contreras. Es muy difícil, al parecer, la penetración de tales nuevas ideas aun a pesar de que ambas traducciones provienen del italiano. Como se observa, las ideas que se tenían sobre la traducción en España durante el siglo XV y principios del XVI, según hemos visto, se mantiene inclusive para textos de fines de este último. Por todo esto, en este contexto, resaltan más las características especiales de la traducción del Inca Garcilaso.

A diferencia del público de la épica italiana, el Inca se comprometió con una traducción más elitista. Él mismo le dice a Don Maximiliano de Austria, enumerando las razones por las cuales decidió acometer esta empresa: "Y también porque es de estimarle en mucho ver que en una lengua tan vulgar, con invenciones semejantes, como

se podrán notar, escribiese no para el vulgo” (Garcilaso, I, 10). En este caso, como veremos más adelante, el traductor apuesta por las lenguas romances que estaban ganando terreno y las circunscribe a un grupo elitizado dado el tema filosófico neoplatónico de que tratan los *DA*. Así, se observa la forma en que se diferencia el público masivo receptor de la épica del público al que va dirigida esta versión.

Mucho antes que en España, el humanismo italiano se manifestó, en 1440, a través de un escrito titulado *De recta interpretatione* de Leonardo Bruni D’Arezzo, en el que se establecían las nuevas propuestas generales sobre la traducción y la labor del traductor, y se criticaban las formas poco rigurosas y adaptadas en las que este ejercicio había sido desarrollado por muchos a lo largo del tiempo. Asimismo, se manifestaban lineamientos que fueron comunes a las propuestas de traducción humanista y que hallamos en la traducción del Inca como, por ejemplo, la necesidad del conocimiento de ambas lenguas, el respeto por las características propias de cada una de ellas, la recuperación del sentido o *sensus* y el respeto por el original.

La pervivencia de este nuevo espíritu dio lugar a que se impulsaran las traducciones de las lenguas clásicas lo mismo que de las vulgares, cuya dignidad fue reconocida, en Italia, tempranamente, por Dante en *De vulgari eloquentia*. Esta obra fue el germen de la *questione della lingua*, debate que se introdujo en el mundo de habla española por Juan de Valdés en el *Diálogo de la lengua*, por Boscán a través de la traducción de *El cortesano*, pieza clave y punto de partida de una nueva forma de ver la traducción en España, y por el Inca Garcilaso de la Vega como se hará evidente en los textos preliminares o paratextos de la traducción que abordaremos.

La popularidad de las lenguas vulgares y el prestigio ganado por ellas preparan el terreno para que, a diferencia de lo que ocurría en el siglo XV, donde las traducciones eran mayoritariamente del latín, se dé inicio a una fiebre traductoral a partir de las lenguas vernáculas (Ruiz Casanova 149). Aparece, así, una

nueva generación de traductores, entre la década de 1530 y 1540, que “se afana por traducir a los clásicos a tenor del gusto renacentista” (Russell 56). Entonces, se crea una opción, frente a las lenguas clásicas que empezaba a ganar muchísimo prestigio. Es así que surge, de la mano del Bembo, “un nuevo clasicismo distinto del grecolatino y humanístico” (Soria Olmedo 26), en el que se puede incluir al Inca, a quien las obras del cardenal Bembo no le eran ajenas (Durand 260-261).

El triunfo de las lenguas vulgares, frente a las clásicas, generó un proceso de cambios respecto de la formación de los intelectuales, quienes ya no requerían una “rígida formación grecolatina que distinguía a los primeros humanistas” (Soria Olmedo 25). No se puede precisar, con seguridad, la competencia latina del Inca; sin embargo, tenemos ciertos datos que nos pueden dar algunos indicios de ello. En primer lugar, Miró Quesada sostiene que, durante la primera educación de Garcilaso en el Cusco recibió educación latina de la mano del canónigo Juan de Cuéllar (56). Asimismo, se sabe que una de las principales fuentes de los *Comentarios Reales de los Incas* fue la *Historia natural y moral de las Indias* del sacerdote mestizo Blas Valera, obra citada por el Inca en numerosos fragmentos que originalmente se encontraba en latín y que nuestro primer cronista tradujo al castellano (Miró Quesada 203). También, su biblioteca es un indicio de su formación intelectual y de su educación en la lengua de Roma, pero, sobre todo, en vulgar. Allí, hallamos la gran mayoría de libros en lengua romance (italiano, español y sólo uno en francés correspondiente a la traducción en esa lengua de los *DA*). A pesar de la existencia en ella de libros latinos, estos no constituyen la mayoría. Así, el Inca posee, por ejemplo, una *Gotorum Suorum historia*, un *Bocabulario eclesiástico*, un ejemplar de las *Flores bibliorum* y las obras de Juan Luis Vives, entre algunas otras (Durand 244-246). Con todo, si bien la lengua latina no le era ajena, Garcilaso optó por la cultura en lengua vulgar, de ahí su conocimiento de la *questione della lingua*, debate principal sobre el romance (Cisneros 154-155). Por todo lo anterior podemos afirmar, con Soria Olmedo, que Garcilaso,

si bien estaba familiarizado con textos latinos y aun con traducciones, pertenecía a este nuevo grupo de intelectuales que apostaban por las lenguas vernáculas y cuya formación grecolatina no era tan férrea como la de aquellos de la generación anterior.

Son bastante conocidos los vínculos del Inca con la cultura del Renacimiento, del Humanismo y de este nuevo clasicismo surgido a la luz la obra de Bembo y de Castiglione, cuyo testimonio no solo se encuentra en sus métodos y concepciones, sino también, en su propia biblioteca, donde se guardaban con el mismo celo un Ovidio, un Salustio o un Petrarca (Durand, "La biblioteca" 250-256). Complementaba sus estantes una gran vocación de cuño renacentista que, de acuerdo con Margarita Zamora, proponía "una reinterpretación española de la historia de los incas" (547) a partir del conocimiento de la lengua quechua en el marco de un proyecto de carácter filológico (548). Creyendo lo mismo, Cisneros sostiene que, dentro de esta vocación, se sumaba una práctica también común para los hombres del Renacimiento: la traducción (155), cuyo interés se encuentra atestiguado para el mestizo cuzqueño no solo por la existencia de cuatro ejemplares de los *Diálogos de Amor*, sino por la existencia de las traducciones de los sonetos y canciones del Petrarca por el portugués afincado en Lima, Enrique de Garcés (Durand, "La biblioteca" 259). En este sentido, como ya vimos, el interés del Inca por esta disciplina no solo se manifestó en los *DA*, sino en la traducción de ciertos fragmentos útiles para él de la obra latina del sacerdote Blas Valera.

Es así como en España se hallan dos traducciones en el siglo XVI que son paradigmáticas por las rupturas que ofrecen respecto de sus contemporáneas: la de Castiglione por Boscán en 1534 y la de los *Diálogos de amor* de León Hebreo por el Inca Garcilaso de la Vega en 1590. Ambas poseen, en principio, una voluntad de respeto por el original, pretenden ser fieles y se distancian de otras traducciones del italiano en España que no incluyen las nuevas ideas incorporadas por estas, pues insisten en la paráfrasis, la modificación y la adaptación.

2. Los dos grandes tópicos de San Jerónimo. Juan Luis Vives y la traducción en el Renacimiento

La *Epistula ad Pamachium*, escrito inaugural de la traductología de Occidente, que surgió en el contexto de una crítica recibida por el santo sobre su desempeño como traductor del griego, expone las dos maneras de traducir que se han utilizado en el tiempo. De estas dos formas, *ad sensum* y *ad litteram*, gozó de más fortuna y fama, al menos para los españoles de entonces, la primera.

Para los textos profanos, prefiere el santo traductor trasladar *ad sensum*, mientras que para el caso de la Escritura, *ad litteram*. Con el objeto de ejemplificar bien ello, San Jerónimo escribe: “Porque yo no solamente confieso, sino que proclamo en alta voz que, aparte las sagradas Escrituras, en que aun el orden de las palabras encierra misterio, en la traducción de los griegos no expreso palabra de palabra, sino sentido de sentido” (*Ep.* 69, 5). La historia de la traducción, como ya se dijo, privilegió la traslación a partir del sentido y dejó de lado la literal, salvo en casos particulares, al menos en España (Russell 27-28). Según se anotó, el uso y abuso de la traducción *ad sensum* devino en las paráfrasis, las adaptaciones y los resúmenes que Boscán condenó en los prólogos y dedicatorias de su afanosa traducción. Es necesario indicar, además, que no existía un dilema entre los dos tópicos jerónimos, pues se suele adoptar una postura empírica frente a este problema, la cual devenía siempre en la traducción por el sentido (Russell 44-45).

Mucho tiempo después, el humanista valenciano Juan Luis Vives, en el marco renacentista del interés por la retórica, publicó en Lovaina, en 1532, el tratado *De ratione dicendi*, en cuyo capítulo XII, libro III, titulado *Versiones o interpretaciones*, trata extensamente sobre la traducción. Allí, distingue tres tipos. Dice Vives:

Versión es la traducción de las palabras de una lengua a otra, conservando el sentido. En algunas de estas versiones se atiende no más que al sentido; en otras, la sola frase y la dicción, como si alguien intentare trasladar a otras lenguas las oraciones 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 dos grandes autores. Intentar su experiencia 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. . . 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. (115)

En primer lugar, huelga rescatar que lo más importante en la traductología de Vives sigue siendo el sentido o *sensus* que, según Eugenio Coseriu, “es la significación particular de un texto o de una de sus partes” (89), vale decir, la significación textual. A este concepto, se opone el de *significatio*, de carácter pequeño y parcial, que corresponde al significado de una sola palabra (Coseriu 89). Vemos, pues, que Vives considera un conjunto general y totalizante, y no significados aislados. En el marco de esa consideración del sentido, el traductor puede llevar a cabo, en primer lugar, versiones que atiendan a este solamente -se diría para este caso que es un *ad sensum* libre a partir de la interpretación hispánica de San Jerónimo-, a la forma o a la expresión como tal y, finalmente, a las que observan tanto el sentido como a la expresión (Coseriu 89). Del primer tipo, es decir, en las que “no se atiende más que al sentido” el humanista valenciano opina que en ellas “la interpretación ha de ser libre y se ha de tener indulgencia con el traductor que omite lo que no interesa al sentido o añade lo que puede esclarecerle” (Vives 115). En esta dirección, Vives, contrariamente a lo que nos muestra Boscán, deja de lado los férreos juicios contra los traductores *ad sensum* y despliega, por el contrario, una actitud indulgente y flexible, actitud que se demostrará a lo largo de toda su teoría de la traducción. No se muestra así, sin embargo, con el segundo tipo, es decir, aquel que atiende a la forma o expresión, el cual es rechazado de modo tajante en virtud del reconocimiento de la especificidad y

características propias de las lenguas. Dice Vives: “Intentar su experiencia 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 con las figuras y giros aun de la más desvalida y pobre” (115). Rechazado este tipo, hallamos el modo más productivo y libre: aquel que combina el sentido y la expresión. Coseriu, a propósito de esta materia, escribe lo siguiente:

Se trata también del cómo de lo dicho. Aquí el traductor debe empeñarse lo más posible literalmente y en mantener las expresiones metafóricas y los giros de la lengua de partida (prior lingua), o bien, si esto no es de ningún modo posible en la lengua de llegada (posterior lingua), en sustituirlos por otros que manifiestan el mismo sentido, es decir, que puedan contribuir al sentido del texto del mismo modo que las expresiones del original. (95)

Se observa, entonces, que lo más importante, como hemos ya señalado, en la traductología de Vives es el mantenimiento del *sensus* del texto, en cuya virtud debe obrarse con libertad y criterio, optando si es necesario por estrategias literales, metafóricas o equivalencias con el objeto de dar a conocer, con fidelidad, aquello que la *prior lingua* codifica y busca comunicar. El sentido es fundamental y a él debe aspirar el traductor, para quien su labor debe ajustarse al tipo y sentido del texto, todo lo cual que puede implicar, en determinadas circunstancias, que no se traduzca solo aquel (Coseriu 100). Se explica aquí la indulgencia y tolerancia con que Vives trata a los traductores *ad sensum*, pues estos no ejecutaban un trabajo que atendiera a lo considerado primordial en esta traductología renovadora. Quizá, en todo caso, la indulgencia de Vives acusa solamente desdén hacia ellos por no considerar importante su práctica. Concluimos, hasta el momento, con Coseriu, que para Vives la traducción era un ejercicio reflexivo y libre, cuya más importante preocupación era el mantenimiento del *sensus*, para lo cual se debían establecerse estrategias que, inclusive, fueran más allá de la traducción por el sentido.

La literalidad, atendida ya en las observaciones que el humanista valenciano apuntaba cuando hablaba del tercer modo de traducir es también considerada como otra de las versiones de sentido, a propósito de lo cual en su tratado escribe que, en ocasiones,

han de pesarse muy concienzudamente también las palabras y aun contarlas si te fuere posible, como en los pasajes difícilísimos y muy oscuros de entender, como los tiene Aristóteles numerosísimos, que han de dejarse al buen juicio del traductor. También será buena esta precaución de los negocios públicos y privados de mucha importancia y en los misterios de nuestra Santa Religión. (117)

Esta afirmación nos recuerda el mandato, de traducir de forma literal, de San Jerónimo, según el cual, aun el orden de las palabras, en el caso de las Escrituras, “encierra misterio”. De esta manera, Vives se adscribe al texto fundacional de la teoría de la traducción en Occidente, pero con matices tales como, por ejemplo, incluir en este caso, además de la materia sagrada, la materia filosófica. Todos ellos, como opina Coseriu, son textos de difícil interpretación (97).

3. El caso particular de la traducción de los *Diálogos de amor*

3.1 La literalidad

Venimos afirmando que la literalidad es un fenómeno atípico en el marco de las traducciones de la época salvo en casos excepcionales, pues la mayoría de traducciones que circulaban procedían de un método desordenado que se apoyaba en San Jerónimo y en su mandato *ad sensum*. El Inca, a contracorriente, ya desde sus paratextos, nos indica que va a ceñirse al texto fielmente. Este aviso ha sido un punto de partida para diferenciar la traducción de los *DA* que ha llamado la atención de los críticos. Valentín García Yebra, por

ejemplo, sostiene que nuestra traducción es de una "literalidad patente, aunque mitigada por ciertas modificaciones expresivas y hasta por una ocasional variación estilística" ("Sobre la traducción" 121). Luego, al enumerar las características de la traducción, el mismo crítico coloca la literalidad como cabeza de lista. Para demostrar este hecho de forma más directa, conviene observar lo que el propio Inca nos dice en los pasajes que se ocupan de los modos por los que optó para trasladar de la lengua toscana a la española. Hace dos advertencias al lector. La primera trata sobre la doctitud requerida para la cabal inteligencia del texto; la segunda, sobre un criterio de traducción y la tercera que exige "mirar en algunos pasos, a donde apelan los relativos, que, por no descuadernar la obra a su dueño de su artificio, los dejamos como estaban" (Inca Garcilaso, I: 11). Este es la primera mención de una opción literal que se desarrollará a lo largo de la traducción.

Navarro, por su parte, hace hincapié, asimismo, en el asunto de la literalidad cuando indica que el Inca Garcilaso introduce una serie de cultismos, neologismos e italianismos. Estos obedecen a una opción que, como ya conocemos, es en líneas generales, literal, pero que, siguiendo a Vives, acusa también una opción por la libertad, punto fundamental para la búsqueda del *sensus*. Todos estos fenómenos, por ejemplo, son parte del "esfuerzo de estrenar un discurso filosófico en lengua romance" (Navarro 5) y demuestra, además, que los recursos pueden extenderse, para Vives en la interpretación de Coseriu, "desde el calco lingüístico a la adopción de giros extranjeros" (Coseriu 100). Se observa, otra vez, la forma en que el Inca sigue, de modo bastante fiel, la traductología de Vives. El hecho del calco es también observado por García Yebra, quien enmarca, asimismo este fenómeno dentro del contexto de la literalidad ("Sobre la traducción" 121).

Finalmente, Alfonso D'Agostino sostiene, en la misma línea que Navarro y García Yebra, que esta traducción es de una "notable fidelidad" (61) antes de emprender una serie de comparaciones con el original italiano. Asimismo, dada la literalidad, el Inca incluye en su

traducción numerosas voces italianas, en muchas ocasiones calcos, y algunos cultismos que no estaban incluidas en el léxico español del siglo XVI (D'Agostino 77).

Ahora bien, existen modificaciones expresivas y variaciones estilísticas por las que opta el Inca en lugar de acometer una traducción literal. En ambos casos de distancia de la opción principal, la traducción presenta siempre un respeto por el sentido original (García Yebra, "Sobre la traducción", 122-124). Como se ha visto, se siguen respetando las principales opciones de Juan Luis Vives que apuntan a una flexibilidad traductoral que le permite transitar entre la literalidad y el calco hasta las modificaciones expresivas que conservan siempre el *sensus*. Sin embargo, existen también opciones de traducción que marcan distancias enormes entre la versión italiana y la española. García Yebra atribuye estas diferencias, como veremos más adelante, a la aplicación con la que el Inca se dedicó a resolver las "erratas del molde" ("Sobre la traducción" 126).

Por otro lado, en el marco de las modificaciones expresivas y variaciones estilísticas, para el mismo autor, existen omisiones bastante interesantes a lo largo de la traducción como es el caso de "*Et gia sono alcuni moderni theologi che fanno qualche essenziale differenza fra l'uno, et l'altro*" de la versión italiana, en cuya contraparte española en la pluma del Inca se lee solamente "Y ya ha avido algunos modernos que han hecho alguna diferencia escencial entre el uno y el otro" (García Yebra, "Sobre la traducción" 128). En este caso, la omisión corresponde a *theologi*, cuyo caso fue traducido por el Inca a partir del pronombre indefinido *algunos*. De igual manera, D'Agostino detecta que el Inca deja de traducir una oración mucho más larga que, como la anterior, tiene un correlato religioso: "*conforme con la Sacra Scrittura ne la produzione ovvero creazione del mundo, quando dice che d'un principio e semenza de le cose creò Iddio il cielo e la terra*". Estas adaptaciones y omisiones pueden deberse al contexto gobernado por un ambiente religioso y contrarreformista del que estaba rodeado el Inca como afirma Soria Olmedo(38). Asimismo, José Durand, en una nota a pie de página, nos

dice que “la Inquisición suspendió la venta de la traducción de los *DA* hecha por el Inca por su excesiva fidelidad al verter ciertos párrafos cabalísticos que ordenó enmendar” (“La biblioteca” 245). Definitivamente, las omisiones que cometió el Inca en el caso de los dos ejemplos citados pueden condecirse de modo suficiente con lo sostenido por el crítico peruano; sin embargo, el problema inquisitorial va mucho más allá de esta afirmación².

El Inca declara, de manera directa en los paratextos de la obra, dos elementos claves de sus opciones de traducción: la literalidad y la fidelidad al texto original a través de la enmienda del mismo. Dice el traductor mestizo:

De la mía puedo afirmar que me costaron mucho las erratas del molde, y mucho más la pretensión que tomé de interpretarle fielmente por las mismas palabras que su autor escribió en italiano, sin añadirle otras superfluas, pues basta que lo entiendan por las que él quiso decir y no por más. Que añadirselas fuera a hacer su doctrina muy común, que es lo que él más huyó, y estragar mucho la gravedad y compostura de su hablar, en que no mostró menos gallardía de ingenio que en las materias que propuso, amplió y declaró con tanta facilidad y galanía, a que me remito a todo lo que en loor de este clarísimo varón se pudiera decir, que lo dejo por parecerme todo poco, porque ninguno le podrá loar tanto como su propia obra. (Inca Garcilaso, I: 10-11)

² Pedro Guibovich matiza la posición anterior y contextualiza el real impacto de la Inquisición sobre la obra. El autor comenta que sobre la versión italiana pesaba una orden de expurgación o corrección, por parte del Índice portugués, de la edición romana de 1535, luego de lo cual podía la obra regresar a sus editores. Esta prohibición, limitada y no *in toto*, no tuvo eco en España sino hasta aproximadamente veinte años después de la publicación de la traducción de los *DA*, en 1612, cuando el Índice español prohibió los *DA* en castellano o en cualquier lengua vulgar hasta que fueran expurgados. Este hecho condujo, entonces, al Inca a exponer la prohibición del Tribunal en la *Historia General del Perú* (Guibovich 3-4). Este autor concluye su razonamiento con la siguiente aseveración: “In sum, even if Garcilaso’s translation -like others in vulgar languages- was subject of expurgation, this should not be interpreted as a personal conflict with the Holy Office because there was

En primer lugar, pone énfasis el Inca en la importancia del texto original a través de la mención de las erratas del molde, a lo cual Estrella Guerra vincula la filología de su entorno y la búsqueda del Inca de autoridad en esa materia (26). García Yebra, por su parte, sostiene que el Inca,

quería decir que la quiebra del sentido causada por ellas (las erratas del molde) le había impuesto en cada caso un trabajo nuevo, impidiéndole traducir con fluidez, y desviando su atención hacia la reconstrucción del original. Las discrepancias entre este y la traducción son a veces tan grandes que hacen sospechar que el traductor tuvo delante un texto italiano no concordante con la edición de 1565³. De no ser así, las correcciones hechas por el Inca suponen gran perspicacia y, en algún pasaje, erudición sorprendente. ("Sobre la traducción" 126)

none. Furthermore, the fact that a particular work was subject to censorship did not stand in the way of the author's continuing to publish" (4). Con lo anterior, se demuestran los verdaderos alcances de la prohibición de esta obra y se discute lo firmado por Durand, según lo cual, como vimos, los *DA* fueron prohibidos por su "excesiva fidelidad". La prohibición y la enmienda de esta obra, como muchas otras de su tipo en lengua vulgar, no fueron impedimento para que el Inca siguiera publicando. Ahora bien, es probable que el Inca omitiera ciertos fragmentos del texto con el objeto de protegerse de doctrinas neoplatónicas o cabalísticas que le podían traer problemas. En este sentido, García Yebra sostiene que estas omisiones "si no se deben al original manejado por el traductor, pueden deberse al deseo de evitar todo lo que pudiera suscitar recelos inquisitoriales" (128). Sin embargo, en conjunto, aquellas doctrinas son, innegablemente, constitutivas de los *DA* y nuestro cronista no se iba a librar de ellas. Consiguientemente, si la obra de Hebreo hubiera tenido una mayor repercusión en el Santo Oficio, como, por ejemplo, una prohibición *in toto* en España, el Inca, un mestizo que buscaba el reconocimiento de mercedes, nunca habría emprendido la traducción de esta obra.

³ Soria Olmedo, uno de los mayores estudiosos españoles de los *DA*, consigna varias ediciones de la obra italiana. La primera fue publicada en 1535 en Roma por Mariano Lenzi; la segunda y tercera, en 1541 y 1549 respectivamente. La cuarta apareció en Venecia en 1552 y la quinta en 1558. La edición de 1552 fue la base para la aparición de otras como la de 1558, 1562, 1565, 1572, 1573, 1586, 1587 y 1607 (21-22). No sabemos porque no lo dice sobre la base de qué dato o referencia

En primer lugar, es necesario observar cuál era el alcance de la palabra *interpretar* a fines de del siglo XVI y principios del XVII. Para Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana o española* de 1611, la voz *interpretar* está descrita como “declarar; interpretación, declaración o versión de una lengua en otra, o declaración de una cosa oscura, como enigma” (740). Esta definición, si bien interesante, no tiene los alcances de la de la voz *intérprete*, más extensa y precisa:

El que buelve las palabras y conceptos de una lengua en otra, en el qual se refiere fidelidad, prudencia y sagacidad y tener igual noticia de ambas lenguas, y lo que ellas se dize por alusiones y términos metafóricos mirar lo que en estotra lengua le puede corresponder. Como notan el descuydo del que bolvió la Celestina, que por la cláusula “tomo las calças de Villadiego”, dixo simplemente: Piglio le calce de Villa Iacome, aviendo de atender al sentido que era echó a huir. . . (739)

Es útil para nuestros objetivos comparar la definición de Covarrubias con el esfuerzo que le costó al Inca “interpretarle fielmente por las mismas palabras que su autor escribió en italiano”. Ahora bien, huelga mencionar que dentro de la definición de *intérprete* se menciona la fidelidad como elemento constitutivo, lo que nos

establece Valentín García Yebra que el Inca tenía que tener delante de él, en el momento de la traducción, la edición italiana de 1565 cuando había muchísimas anteriores y posteriores que pudieron serle útiles. Además, sostiene el crítico que las erratas eran tan grandes muchas veces que debía ser una edición distinta de la de “1565”, con lo cual se colige que la edición mencionada por García Yebra se encontraba en mejores condiciones. Ahora bien, pone en riesgo esta aseveración el hecho que la edición de 1565 deriva de una de 1552, con lo cual el riesgo de la existencia de graves y numerosas erratas es mayor. El célebre artículo de Durand sobre la biblioteca del Inca Garcilaso tampoco señala una edición en particular cuando se comenta el nombre de León Hebreo en el número 58 (249). ¿No habrá querido Valentín García Yebra referirse a la primera de 1535, ya que la autoridad que le ha otorgado no corresponde a la anterior, sino, más bien, a la primera?

hace pensar que el inca al recalcar que su interpretación es fiel demuestra un énfasis especial hasta el punto en que tal afirmación del traductor mestizo pudo para la época, en virtud de lo que dice Covarrubias, generar un pleonismo con fines expresivos o retóricos. Asimismo, el Inca sigue insistiendo en la fidelidad, a través de las opciones literales, cuando escribe que su interpretación fiel respetará las palabras que su autor escribió en italiano “sin añadirle otras superfluas, pues basta para que lo entiendan las que él quiso decir y no por más” (I, 10-11). En este caso el valor de las palabras y aun su cantidad nos conducen, de nuevo, a la opción literal. La virtudes de León Hebreo, entonces, como se observa en el resto de la cita, generan una suficiente claridad en el Inca que lo lleva a ser fiel en su traducción, puesto que los *DA*, por el ingenio en las materias que propuso, no requerían de complemento o explicación mayor.

Ahora bien, la definición de Covarrubias condena justamente lo que el Inca no hace: una traducción literal que desconoce el contexto. Hemos visto que el traductor, de acuerdo con la crítica, es literal en la mayor parte del texto, pero tiene opciones expresivas diferentes y modificaciones estilísticas que demuestran la inclusión de un conjunto de matices como forma de salir bien librado de los escollos o dificultades del original italiano. Asimismo, el primer lexicógrafo español supone que entre las virtudes del intérprete, aparte de la fidelidad, deben encontrarse la prudencia, la sagacidad y el conocimiento de ambas lenguas⁴ y muestra, como vimos, un ejemplo de un traducción literal torpe y descontextualizada que desconocía por completo el *sensus*.

⁴ El Inca Gracilaso afirma en la dedicatoria a Felipe II: “porque ni la lengua italiana en que estaba ni la española, en 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 el furor de las crueles guerras civiles de su patria. . .” (I, 7). La declaración de incapacidad en lengua italiana y española se debe, creemos, a los recursos tradicionales del tópico de la *captatio benevolentiae* tan comunes en los prólogos y dedicatorias de las traducciones de la época.

Refuerza el concepto de literalidad y fidelidad el hecho que, desde Cicerón, en su *De optimo genere oratorum*⁵, se distinguen dos tipos de variantes en la traducción: la del intérprete (*interpretres*) y la del orador (*orator*). La primera “exige fidelidad; la del poeta u orador rechaza el método de palabra por palabra” (Vega 22). En conclusión, *interpretres* correspondía a una versión *ad litteram* y orador a una *ad sensum*. Al parecer todavía en la época del Inca y de Sebastián de Covarrubias el término *intérprete* estaba vinculado con tales diferencias, puesto que los dos hacen hincapié en la fidelidad, y consiguientemente en la literalidad, como característica de aquel. Todo lo anterior otorga más importancia aún a la declaración del Inca acerca de la fidelidad del texto.

Otro elemento resaltante es que esta es la primera y única vez en que el Inca utiliza un sustantivo derivado del verbo *interpretar*, ya que en el resto del conjunto paratextual utiliza el verbo *traducir*⁶. Ahora bien, el significado de la palabra *traducir* es establecido por Covarrubias de la siguiente manera: “. . . en lengua latina tiene otras significaciones analógicas, pero en la española significa el bolver la sentencia de una lengua en otra, como traducir de italiano o de francés algún libro en castellano” (972). Básicamente, se conservan los

⁵ Dice Cicerón: “Y por eso traduje los dos discursos más célebres de los dos oradores áticos más elocuentes, dos discursos que se oponían entre sí: uno de Esquines y otro de Demóstenes. Y no lo traduje como intérprete, sino como orador, con la misma presentación de las ideas y de las figuras, si bien adaptando las palabras a nuestras costumbres. En los cuales no me fue preciso traducir palabra por palabra, sino que conservé el género entero de las palabras y la fuerza de las mismas. No consideré oportuno el dárselas al lector en su número, sino en su peso” (*De optimo genere oratorum*, V, *Textos clásicos de la teoría de la traducción*, Miguel Ángel Vega, ed. Madrid: Cátedra 1994: 77)

⁶ Inclusive, el título compuelto de la obra es *Traduzión del indio de los tres Diálogos de amor de León Hebreo hecha de italiano en español por Garcilaso Inca de la Vega natural de la Gran ciudad del Cuzco, cabeza de los reinos y provincias del Pirú, dirigidos a la Sacra Católica Majestad del Rey Don Felipe, nuestro señor, en Madrid, en casa de Pedro de Madrigal MDXC.*

mismos términos que en el caso de intérprete con la importantísima omisión de las virtudes como la fidelidad. Sin embargo, la voz *traducción* es la que más riqueza supone:

Esta misma obra, y tradutor, el autor de ella. Si esto no se hace con primor y prudencia, sabiendo igualmente las dos lenguas, y trasladando en algunas partes, no conforme a la letra pero según el sentido, sería lo que dixo un hombre sabio y crítico, que aquello era verter, tomándolo en significación de derramar y echar a perder. (972)

Aquí vuelven a aparecer las virtudes similares señaladas por la definición anterior. Asimismo, existe aquí un debate implícito entre una opción literal y una que obedezca al sentido. Covarrubias considera ambas válidas y se da cuenta de las limitaciones de una literalidad a rajatabla despreocupada del *sensus*. Para evitar, entonces, resultados semejantes al ejemplo de la *Celestina* citado en la susodicha definición de *intérprete*, había que ser fieles al sentido. De lo contrario, la traducción sería una pérdida.

Más allá de encontrar una opción teórica en el *Tesoro*, y más allá del pensamiento traductológico de la época que podía jactarse de gran fidelidad y respeto por el original, debemos reflexionar sobre la traducción como un ejercicio práctico. El Inca, en definitiva, bebió de fuentes teóricas como la indudable influencia de Vives o del humanismo italiano, pero realizó un trabajo concreto que tuvo como resultado una fidelidad comprobable como lo han demostrado García Yebra, D'Agostino o Navarro. La traducción de los *DA* se diferencia de su contexto por los resultados concretos y por las opciones ingeniosas que lo llevaron a ser fiel a través de una literalidad respetuosa del *sensus* y ajena a todo reduccionismo. Por todo lo anterior, los preceptos humanistas de fidelidad y respeto por el original se veían cumplidos, junto con Boscán, en un universo donde primaba la adaptación y la paráfrasis inclusive en otros textos, como hemos visto, provenientes del italiano.

3.2 Orígenes de la literalidad

Observamos que el Inca Garcilaso estaba bastante influido por las letras italianas no sólo por la praxis misma de la traducción de los *DA*, sino por los numerosos libros en esa lengua presentes en su biblioteca. Asimismo, anotamos que el humanismo italiano produjo un conjunto de traducciones que no se inscribía en un *ad sensum* que daba como resultado la adaptación, la paráfrasis o la ampliación común en la Península Ibérica, sino que, como en el caso de Boscán y su traducción de *El cortesano*, abrazaban una opción que privilegiaba la fidelidad al texto del que trasladaban. Mencionamos la presencia de Leonardo Bruni y su *De recta interpretatione* de 1440, tratado humanista que proponía una teoría de la traducción. Uno de los primeros temas que aborda es el de la fidelidad a propósito de las acostumbradas adaptaciones o paráfrasis:

me dolía y me angustiaba al ver de qué manera estaban infectos y desfigurados por una escoria de traducción latina unos libros escritos en griego lleno de elegancia, lleno de dulzura, lleno de atractivo incalculable. . . de igual guisa se atormentaba mi ánimo y apasionadamente se perturbaba al comprobar que los libros de Aristóteles. . . habían sido desfigurados. (94)

Asimismo, Leonardo Bruni, entre las obligaciones del traductor, sostiene que este debe conocer de igual manera las dos lenguas:

La primera preocupación, pues, del traductor debe ser conocer con suma delicadeza la lengua de salida, cosa que nunca conseguirá sin la variada, diversa y esmerada lectura de los escritores de cualquier género. En segundo lugar, debe conocer la lengua a la que se traduce, de manera que en cierto modo la domine y la tenga toda ella bajo control; así cuando haya de traducir una palabra por una palabra, que no tenga que mendigarla ni la tome en préstamo ni la deje en griego por su ignorancia del latín. (97)

Como se observa, hasta el momento existen dos grandes lineamientos que debe seguir el traductor: la fidelidad y el conocimiento

de ambas lenguas. En definitiva, los preceptos anteriores postulados por el humanismo italiano han sido recogidos y, sobre todo aplicados, en los criterios del Inca Garcilaso para su traducción de los *DA*. Ahora bien, en la última parte de esta última cita, se puede distinguir también, una mención a la necesidad de la literalidad (“así cuando haya de traducir una palabra por una palabra. . .”), opción que, según vemos, se halla en el marco del humanismo italiano. Sin embargo, las ideas de Leonardo Bruni no contemplan lo que el Inca llevó a cabo con maestría: la inclusión de neologismos o préstamos. De esta manera, todo este conjunto de propuestas se aleja de lo que se observó en la teoría de la traducción de Vives y de lo que concluyeron luego de sus análisis críticos como García Yebra, Navarro o D’Agostino, quienes encontraban una gran cantidad de neologismos, calcos e italianismos que el Inca tuvo que abordar con el objeto de traducir un difícil discurso filosófico.

El respeto por el original, opción importantísima y diferenciadora en la traducción de los *DA*, también es reconocida por el humanismo italiano a través de Bruni:

Pues casi todos los escritores poseen ciertas características de dicción propias, como la ampulosidad y generosidad de Cicerón, la corrección y brevedad de Salustio, o la solemnidad, levemente rústica, de Livio: el buen traductor se adaptará a traducir cada uno de ellos, a fin de conseguir las características de cada uno. Así, si se traduce a Cicerón, no podremos evitar extendernos en grandes períodos, copiosos y redundantes con gran variedad y elocuencia hasta lograr extremados circunloquios, ora acelerando, ora retardándonos. . . En efecto, el traductor se verá arrastrado por su propia fuerza al modo de expresión de aquel a quien se traduce, y no podrá conservar fácilmente el sentido a no ser que lo haga mediante alusiones y cambie los conceptos y circunloquios de aquél por la propiedad de las palabras y la configuración de la frase. El método mejor de traducir es el siguiente: conservar de mejor manera la estructura de la frase original, sin que las palabras traicionen el sentido ni el esplendor ni la belleza de las propias palabras. (98)

El respeto por el original, entonces, es un punto crucial en el ejercicio de la traducción, con el objeto de que el traductor consiga “las características de cada uno”. Inclusive, cada autor requiere una forma específica de traducción que debe seguir las características del original en cuanto a forma y contenido. En este mismo sentido, Gianfranco Folena sostiene que, para Bruni, se deben conservar “quasi intatti gli iperbati e l’ordine delle parole del testo latino” (90). Para este teórico de la traducción, entonces, lo principal es el *sensus* y el mantenimiento de este, al igual que lo fue para el teórico Vives y para los traductores Juan Boscán e Inca Garcilaso de la Vega. De acuerdo con el humanismo italiano, debe darse una simpatía entre los aspectos exteriores -siempre retóricos- y la rigurosidad del sentido. Escribe Folena:

... in Leonardo Brunil l’interesse del traduttore è assai più concretamente filologico, rivolto all’interpretazione corretta dell’originale, accompagnata da un concetto elevato ma non esornativo della forma letteraria e da un’attenzione allo stile individuale e alla sua possibile trasposizione che mi pare rivesta una singolare portata critica. Per il Bruni la traduzione è, fondamentalmente, ermeneutica. Dalla intensa e dinamica traduzioni bruniane dal greco, spesso introdotte da importanti dediche e prefazioni, e soprattutto, dalle discussioni sul nuovo modo di tradurre e di leggere Aristotele, esce com’è noto il primo specifico trattato moderno sulla traduzione e certo il più meditato e penetrante di tutto l’umanesimo europeo. E per quanto, il rilievo del Bruni si applichino sempre al tradurre dal greco in latino, e la sua attività di traduttore dal latino in volgare sia tanto più limitata seppure non certo marginale, non va dimenticato che la stessa teoresi vale per lui pienamente anche nei riguardi del volgare, in base alla sua visione della piena parità grammaticale e retorico-culturale delle lingue classiche e dei volgari . . . (95)

En conclusión, el balance entre *res* y *verba*, de raigambre profundamente humanista, el respeto por el original y, sobre todo, el carácter hermenéutico en su aproximación a la traducción tanto de

las lenguas clásicas cuanto de las vulgares son los lineamientos centrales del humanismo italiano, los cuales se ven claramente en las opciones que sigue el Inca. En definitiva, esta corriente de pensamiento, absorbida por nuestro traductor a partir de numerosos libros italianos como los que se observan en el inventario de su biblioteca, fue fundamental para la gestación de una teoría de la traducción sobre la base de estos preceptos.

Dijimos al principio de este trabajo que, durante el siglo XVI en España, la traducción de Boscán de *El Cortesano* de 1534 y la de los *DA* de 1590 fueron paradigmáticas, puesto que se diferenciaron de su contexto por su gran fidelidad y respeto por el original. Ambas debieron haber bebido de fuentes traductológicas provenientes del humanismo italiano como se demuestra, por lo menos en el caso del Inca, a partir de las palabras de Leonardo Bruni D'Arezzo. Sin embargo, existe una fuente italiana clara y positivamente identificable para la traducción del Inca: *El Cortesano*. Este libro influyó al Inca no solo desde sus métodos de traducción, sino desde las declaraciones que Juan Boscán manifiesta en los prólogos que preceden a su traducción. Comparte esta idea José Durand cuando, al comentar tal importante obra como parte de los libros del Inca, dice que "el cuidado que el Inca puso en la traducción de León Hebreo -comparable en calidad y fama al *Cortesano* de Boscán- pudo muy bien llevarlo al cotejo entre originales y traducciones en lengua romance" ("La biblioteca del Inca" 259). Ahora bien, si recordamos lo que dijimos al principio con respecto a que las traducciones españolas no presentaban ningún vestigio del humanismo italiano desde el siglo XV hasta principios del XVI y que aun las traducciones posteriores y casi contemporáneas a las del Inca provenientes de la épica italiana seguían conservando versiones adaptadas y resumidas se refuerza, entonces, el hecho que la traducción de los *DA* cumple un papel preponderante y marcadamente singular por sus características en el contexto del siglo XVI. El segundo punto crucial para el establecimiento de los orígenes de la literalidad en la traducción que nos ocupa, se encuentra en la obra de Vives. Describimos anteriormente la importancia de tal fenómeno para el humanista

valenciano, pues esta era una opción a la que se tenía que recurrir muchas veces para respetar el *sensus* y que se debía utilizar, asimismo, en los pasajes oscuros de la filosofía lo mismo que en materia de religión. En ciertos pasajes de los paratextos, como el que viene a continuación, el Inca trata sobre las características de este texto cuando advierte,

que se lea con atención y no cualquiera, porque la intención de su autor parece que fue escribir, no para descuidados, sino para los que fuesen filosofando con él juntamente. La otra (advertencia), mirar en algunos pasos, a donde apelan los relativos, que por no descuadernar la obra a su dueño de su artificio, los dejamos como estaban. Y también porque es de estimarle en mucho ver que en lengua tan vulgar, con invenciones semejantes, como se podrán notar, escribiese no para el vulgo. (Inca Garcilaso, I: 10)

En primer lugar, es menester mencionar que, al ser un texto filosófico, como ya vimos, se estaba inaugurando un discurso de ese tipo en romance y se estaba poniendo fin a la hegemonía de las lenguas clásicas en esas materias. Por lo tanto, las observaciones de Vives son profundamente pertinentes. Se hace hincapié en ello una vez que el Inca se refiere, inmediatamente después, al primer indicio puesto por él mismo de la opción literal del texto. Así, deja los relativos tal como estaban para no poner en riesgo no solo el novísimo y prestigioso discurso filosófico en romance que debía proponer nuevos caminos para la expresión, sino que respeta, además, con vocación filológica humanista, la autoridad de Hebreo en el contexto del mantenimiento y fijación de un original. De inmediato, escribe una valoración de las lenguas romances propia de todo hombre del Renacimiento y del fenómeno que se ha denominado nuevo clasicismo, a partir del cual las lenguas vernáculas se comienzan a elitizar. La literalidad, en este caso, y dado el discurso filosófico, está inspirada en las tesis de Vives cuando dice, según hemos visto, que existen pasajes muy oscuros en los textos, como en el caso de Aristóteles, en los que las palabras deben ser incluso contadas (117)

Otro elemento que nos acerca a la opción traductológica de Vives comienza cuando Garcilaso, otra vez, escribe que “Juan Carlos Sarraceno, que los tradujo en latín elegantísimo, y muy ampliamente atendiendo más a la elegancia de su lenguaje que a la fidelidad del oficio de intérprete no dice de qué lengua los traduce” (I, 11). Debemos recordar, en primer lugar, que la traducción de Sarraceno fue hecha del italiano al latín en 1564 y era conocida por nuestro autor, ya que se encontraba en su biblioteca. En este caso, es posible rastrear que el Inca rechaza con la misma fuerza lo que el valenciano también hubiera rechazado. Y es que, según hemos dicho, de los tres modos de traducir que consigna el humanista en su traductología, el segundo tipo, vale decir, el que atiende solo a la forma, es rechazado de la misma manera que el Inca rechaza el hecho de que Juan Carlos Sarraceno tradujera atendiendo más a la forma, a la dicción o a la retórica que a la fidelidad como traductor. Conviene, para este propósito, recordar lo que el propio Vives dice acerca de lo anterior:

En algunas de estas versiones se atiende no más que al sentido; en otras la sola frase o la dicción, como si alguien intentare trasladar a otras lenguas las oraciones de Demóstenes o Marco Tulio o los poemas de Homero o Virgilio Marón, observando con escrupulosa fidelidad la fisonomía y el color de estos grandes autores. Intentar su experiencia 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 (115).

A diferencia de lo que ocurre con el primer tipo de traducción, esto es, con la que solo atiende al sentido, donde Vives recomienda “tener indulgencia con el traductor”, se nos muestra el rechazo del que es objeto de modo indefectible, pues, inclusive, intentar emprender tal empresa traductoral es “arduo empeño” de alguien que no conoce que cada lengua tiene sus propias características y especialidades, por lo que una traducción que atienda solo a la forma no podría jamás aspirar al *sensus* pedido por Vives. Lo mismo, entonces, ocurre con

el Inca, quien critica a Sarraceno por una opción frívola, pendiente de la retórica y la forma. Se esboza, por tanto, una crítica velada, además, en materia filológica cuando nuestro traductor sostiene que Sarraceno no dice de qué lengua fueron trasladados los *DA*, pues era importante para Garcilaso el establecimiento de un texto original que sirviera como punto de partida para una traducción (Guerra 23-25). Asimismo, el Inca critica desde una perspectiva humanista la opción de Juan Carlos Sarraceno, puesto que no mantiene el balance entre *res* y *verba* que se puede observar tanto en Vives cuanto en el humanismo italiano representado por Leonardo Bruni.

Se concluye, por tanto, gracias a las observaciones del Inca, que la competencia como filólogo de Juan Carlos Sarraceno era bastante pobre. Hemos observado, hasta el momento, algunos preceptos renacentistas como el respeto por el original a partir de la filología y la opción por un discurso filosófico en romance que, al ser traducido, se ilumina bajo la literalidad propuesta por Vives, la cual no solo se aplica por ser un texto de carácter filosófico, sino por ser uno de ese tipo en lengua vulgar.

En las primeras líneas de este estudio, se mencionó el mandato *ad litteram*, destinado a los textos sagrados, del traductor de la Vulgata. Luego, el caso de Vives, donde una vocación literal no sólo es válida para la Escritura, sino también para la filosofía, indica que esta opción traductoral se encuentra estrechamente vinculada con el mundo religioso. Soria Olmedo establece un vínculo perspicaz entre la traducción y aquel en el contexto del Inca. A propósito de ello, anota que “la traducción del Inca Garcilaso parece estar rodeada de un ambiente clerical y contrarreformista” (38); a continuación, cita el conjunto de referencias que coloca nuestro traductor con el objeto de autorizar su texto, compuestas por una larga lista de clérigos andaluces, a los cuales, en algún momento, conoció y frecuentó de la misma manera que José Durand cuando contextualiza todo el círculo intelectual que rodeaba al Inca. En él, se encontraba el jesuita Jerónimo de Prado, catedrático de escritura del colegio de Córdoba y gran estudioso del libro de Ezequiel. De sus trabajos se conservan, según el mismo

Durand, un compendio de la segunda parte de los *Comentarios de Ezequiel* con su traducción literal castellana (“El nombre de los *Comentarios Reales*” 324-328). En este sentido, la aseveración de Soria Olmedo, según la cual la traducción se encuentra circundada por un humanismo provinciano y religioso (46) se confirma con los detalles que, en este sentido, nos da José Durand. Todos estos hechos son un indicio de que la opción *ad litteram*, mandato del santo traductor en los casos en los que se trate de materia religiosa, podía ser de dominio común en el círculo de clérigos que frecuentaba Garcilaso más aún si tomamos en cuenta que estos eran humanistas religiosos y filólogos, y que la traducción es una actividad humanista por excelencia. Para este propósito, cabe mencionar otro ejemplo de traducción religiosa que se extiende a otro autor importante en los Siglos de Oro: Fray Luis de León, quien, “por su opción literacista ha sido una *rara avis* en nuestro gallinero traductoragáfico, pues, desde Alonso de Cartagena y ya antes, en nuestro país se ha optado por la opción libertaria” (Vega 32). Con esta cita, se nos muestra que el camino de la literalidad es extraño en las letras en español, pues, como se menciona líneas arriba, en castellano, de acuerdo con lo dicho por Russell, se prefirió, de forma evidente, la ruta que condujo al camino de la hipertrofia del *ad sensum*. La traducción del *Cantar de los cantares* de Salomón de 1561 muestra, en su prólogo, una propuesta de traducción sustentada en la literalidad y, asimismo, en un humanismo religioso que pudo ser similar al que el Inca bebió en Córdoba.

En conclusión, la traducción de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo por del Inca Garcilaso de la Vega de 1590 cumple un papel muy especial en el contexto de las traducciones del siglo XVI, ya que posee características que, en ese tiempo, no eran frecuentes en España como el caso de las opciones literales y de respeto por el texto original, ideas ambas provenientes tanto del humanismo italiano cuanto de la teoría de la traducción de Juan Luis Vives. Tampoco era, como se ha visto, una garantía de fidelidad y respeto por el original el hecho que lengua de origen fuera el italiano, pues las traducciones de la épica de esa lengua, contemporáneas a las del Inca,

siguieron insistiendo en las versiones resumidas y adaptaciones dada la exigencia de los grandes públicos. Por todo esto, la traducción de los *DA* se inscribe en la misma línea de la de *El cortesano*, dado que ambas obras no estaban dirigidas a un público masivo. Asimismo, es bastante probable que las influencias del contexto religioso, filológico y humanista del que estuvo rodeado el Inca en la ciudad de Córdoba hayan cumplido un papel importante en el marco de las opciones por la literalidad, en virtud del mandato jerónimo *ad litteram*, ya que, en tal círculo, se cultivó la traducción literal. Las características especiales y distintivas de esta traducción, por tanto, la colocan en un lugar privilegiado en el marco de un océano de adaptaciones de las cuales se distancia, todo ello hace posible que inclusive hoy en día la versión del Inca Garcilaso de la Vega siga siendo un lugar obligado para la lectura, en español, de León Hebreo.

Bibliografía

- Bruni, Leonardo.** "La traducción correcta". *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Antonio Guzmán, trad. Miguel Ángel Vega, ed. Madrid: Cátedra, 1994: 94-104.
- Castiglione, Baltasar.** *El Cortesano*. Juan Boscán, trad. Teresa Suero Roca, ed. Madrid: Bruguera, 1972.
- Cisneros, Luis Jaime.** "Acerca de Garcilaso, traductor de León Hebreo". *De palabras, imágenes y símbolos. Homenaje a José pascual Buxó*. Enrique Ballón Aguirre y Oscar Rivera Rodas, eds. México: UNAM, 2002. 151-153.
- Coseriu, Eugenio.** "Vives y el problema de la traducción". *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje: estudios de historia de la lingüística*. Madrid: Gredos, 1977: 86-101.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de.** *Tesoro de la lengua castellana o española*. Martín de Riquer, ed. Barcelona: Alta Fulla, 2003.
- D'Agostino, Alfonso.** "El Inca Garcilaso, traductor de los *Dialoghi D'Amore* de León Hebreo". *Del Tradurre* 1 (1992): 59-77.
- Durand, José.** "La biblioteca del Inca". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 2 (1948): 239-264.
- Durand, José.** "El nombre de los *Comentarios Reales*". *Revista del Museo Nacional* 32 (1963): 322-333.

- Folena, Gianfranco.** "Volgarizzare e tradurre. Idea e terminologia della traduzione dal Medioevo italiano e romanzo all'Umanesimo europeo". *La traduzione. Saggi e studi*. Trieste, 1973: 59-120.
- Fray Luis de León.** *Cantar de los cantares de Salomón*. José Manuel Blecua, ed. Madrid: Gredos, 1994.
- García Yebra, Valentín.** "Sobre la traducción de los *Dialoghi di amore* de León Hebreo por Garcilaso Inga de la Vega". *Parallèles* 18 (verano 1996): 117-141.
- García Yebra, Valentín.** *Traducción: historia y teoría*. Madrid: Gredos, 1994.
- Garcilaso de la Vega, El Inca.** "Diálogos de amor". *Obras Completas*. Carmelo Sáenz de Santa María ed. Tomo I. Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1960.
- Guerra, Estrella.** *La construcción discursiva de los Comentarios reales de los Incas en el contexto de la retórica de su tiempo* (tesis de licenciatura). Lima: PUCP, 1996.
- Guibovich Pérez, Pedro.** "The Publication of La Florida del Inca and its Historical Context" (en prensa).
- Lapesa, Rafael.** *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos, 1986.
- Miró Quesada, Aurelio.** *El Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.
- Micó, José María.** "Verso y traducción en el Siglo de Oro". *Quaderns. Revista de traducció*. 7 (2002): 83-94.
- Navarro, José.** "Arcaísmos y neologismos en la traducción de los *Diálogos de Amor* del Inca Garcilaso de la Vega"
- Ruiz Casanova, José Francisco.** *Aproximaciones para una historia de la traducción en España*. Madrid: Cátedra, 2000.
- Russell, Peter.** *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1985.
- San Jerónimo.** *Cartas*. Vol. I. Madrid: BAC, 1962.
- Soria Olmedo, Andrés.** *Los Dialoghi D'Amore de León Hebreo: aspectos literarios y culturales*. Granada: Universidad de Granada, 1984.
- Valdés, Juan.** *Diálogo de la lengua*. Madrid: Castalia, 1981.
- Vega, Miguel Ángel ed.** *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Vives, Juan Luis.** "Versiones o interpretaciones". *Textos clásicos de la teoría de la traducción*. Miguel Ángel Vega, ed. Madrid: Cátedra, 1994: 115-118.
- Zamora, Margarita.** "Filología Humanista e historia indígena en *Los comentarios reales*". *Revista Iberoamericana* 53 (julio-sep. 1987): 547-558.