

“La delicada arca del honor” y “la mayor nobleza del Orbe entero”: una defensa barroca de las mujeres y de los indígenas en el Perú del siglo XVIII.

“The Delicate Ark of Honor” and “The Greatest Nobility in the Entire Universe”: A Baroque Defense of Women and Indigenous Peoples in 18th Century Peru

César Félix Sánchez Martínez¹

Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa (Perú)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0549-5685>

Recibido: 22-12-2021

Aceptado: 23-05-2022

Resumen

En este artículo se estudia un peculiar recurso discursivo de un cronista barroco del virreinato del Perú: un elogio de las mujeres criollas de la ciudad de Arequipa, que se transforma en una vindicación general de los indígenas como una forma de exaltar a la ciudad criolla a través de una serie de analogías históricas con experiencias e ideales de la tradición hispánica asumibles para una audiencia metropolitana.

Palabras-clave: Perú virreinal, barroco, indígenas, mujeres

Abstract

In this article, a peculiar discursive device in a Baroque historian in Colonial Peru will be studied: an apology of Creole women in the city of Arequipa, which is transformed into a general vindication of Indigenous peoples in order to exalt the Creole city through a series of historical analogies with experiences and

¹ (csanchezmar@unsa.edu.pe). Doctor en humanidades, bachiller y magíster en filosofía y licenciado en literatura y lingüística. Enseña diversas materias humanísticas en Arequipa (Perú). Ha investigado sobre escolástica virreinal, filosofía y estudios latinoamericanos.

ideals of the Hispanic tradition, perfectly fitted for persuading a Metropolitan public.

Keywords: colonial Peru, baroque, indigenous peoples, women.

1. Un párroco erudito y misterioso

Aunque, si creemos a Miguel de Cervantes, el ejercicio poético no fue ajeno a los habitantes de Arequipa desde momentos muy cercanos a su fundación en 1540², la primera manifestación letrada de esta ciudad provinciana del virreinato del Perú es *Suelo de Arequipa convertido en Cielo En El Estreno del Religioso Monasterio de Santa Rossa de Santa Maria que fundó EL Ilmo. Señor Dr. Dn. JUAN BRAVO DE RIVERO DEL CONSEJO DE SU MAGESTAD DIGNISSIMO OBISPO DE AREQUIPA, por el Doctor Don Ventura Trabada*, manuscrito de alrededor de 1750, impreso por primera vez en 1877.

El «Doctor Don Ventura Trabada» era «cura de Salamanca y después de Pocci» (Travada 1750: 225). Sus partidas de bautizo y sepelio fueron encontradas por el genealogista Santiago Martínez en 1926. Se trataba de Buenaventura Fernández de Córdoba y Peredo (1695-1758), cura de indios de origen criollo, activo en distintos pueblos de la diócesis de Arequipa. Tomó su nombre de pluma de su padrino, Antonio de Travada, que estableció una capellanía en su favor (Galdos 1993: 98).

En la lectura de su obra puede notarse claramente una formación o, por lo menos, una afición más literaria que filosófica y más patristica que escolástica, con una especial preferencia en lo literario por los autores clásicos romanos y los padres de la Iglesia latinos. A lo largo del texto cita a Virgilio, Marcial, Ovidio, Estacio, Sófocles, Agustín de Hipona, entre otros muchos. Su filósofo predilecto es Platón, a quien considera «el mayor de los filósofos» (Travada 1750: 590). Se trata, entonces, de una típica formación en los *studia humaniora* de raigambre renacentista. Sus grados de bachiller, licenciado y doctor – mencionados en distintas partidas notariales de la época– acreditan también un proceso educativo formal. El lugar de sus estudios no se conoce explícitamente y ha originado diversas especulaciones entre los historiadores.

El seminario conciliar de San Jerónimo de Arequipa, fundado en 1619 bajo el obispado de Pedro de Perea y cuyo funcionamiento comenzaría en 1622, ofrecía alguna formación eclesiástica. Sin embargo, dado el estado lamentable en que se encontraba antes de la reforma del obispo Chávez de la Rosa (1778-1804), podría no haber sido el escenario más apropiado para la

² En el «Canto a Caliope» de *La Galatea*, Cervantes menciona a diversos poetas radicados en «Arequipa, eterna primavera» (Cáceres Cuadros 2003: 24).

formación de un presbítero tan versado en los clásicos como Travada. Además no se ha «podido encontrar huella del galano autor de “El Suelo de Arequipa convertido en Cielo”, entre los documentos referidos a este importante centro de instrucción del obispado» (Galdos 1993: 100).

Guillermo Zegarra Meneses, reflexionando sobre el aporte educativo y cultural de los jesuitas en Arequipa durante el virreinato, sostiene que «en el caso particular de Arequipa, declara con conocimiento personal de causa, el Dr. Ventura Travada, que fue en su Colegio “donde se han recogido las más preciosas joyas de perfección en los sujetos que han residido en él”» (1973: 105). Aunque Travada nunca afirmó explícitamente su formación jesuita, los comentarios que dedica al colegio de Santiago de la Compañía de Jesús resultan bastante sugerentes. En la segunda parte de *Suelo*, dedicada a la descripción e historia de la Iglesia de Arequipa y sus varones más ilustres, expuesta a guisa de zodiaco celeste, se ocupa en la sección XXVI del «Signo de Géminis. La ínclita Religión de la Compañía de Jesús» (Travada 1750: 534-535). Relata la llegada de la Compañía a Arequipa y la fundación de su colegio con el título de Santiago el 16 de agosto de 1578. No solo considera que allí «se han recogido las más preciosas joyas de perfección» (538) sino que incluso percibe que es «embarazo de la pluma la confusión de la muchedumbre de los sujetos excelentes en virtudes y letras que han tenido en todos tiempos residencia en este Colegio» (540).

Sin embargo Mostajo deduce con mucho más fundamento, a partir de afirmaciones del propio Travada, la posible índole cuzqueña de sus estudios: «[c]ursó seguramente estudios en el Cuzco», según algunas menciones en su obra (2002: 54). En esos pasajes, referidos a la separación de la diócesis de Arequipa de la del Cuzco, Travada sostiene que tal fenómeno fue inicialmente perjudicial para Arequipa, pues Cuzco «quedando ella rica la dejó pobre» (1750: 134), al privar a los «muchos hijos españoles de que es fecunda Madre Arequipa» del acceso a los beneficios eclesiásticos y a la educación a la que tendrían derecho si hubieran continuado como diocesanos de la vieja ciudad incaica. Sin embargo, «dándoles Dios gracia a los arequipenses para que se compensen con honrado y lícito latrocinio de lo que les quitaron en la división» (135), con su «aplicación en los estudios (...) ocupando los primeros puestos le comen a la madre su abundante pan, aunque no quiera», logrando éxitos académicos y beneficios eclesiásticos en el Cuzco. En esta circunstancia juega un papel muy importante la «imprudencia que ha habido en Arequipa de estudios mayores» (136), es decir, de universidades y colegios mayores donde «se leyese[n] artes y teología» y se otorguen grados. Seguidamente narra el intento frustrado, durante el episcopado de Antonio de León, de fundar una universidad en Arequipa, utilizando una donación para el establecimiento de un monasterio de carmelitas descalzas, porque «sería de más utilidad a la ciudad la

conveniencia de tantos patricios que por falta de medios para costear un colegio fuera de la ciudad se quedaban sin el beneficio de las letras» (137). Así, tanto sus afirmaciones sobre los éxitos de los estudiantes arequipeños en el Cuzco como respecto a la falta de instituciones de estudios superiores en Arequipa le otorgan mayor valor a la hipótesis de Mostajo.

Su vida como clérigo diocesano comenzaría probablemente con su nombramiento como vicario de la villa de Camaná, como aparece en una escritura del 3 de febrero de 1723 ante el escribano Mathias del Carpio (Galdos 1993: 100).

Siguiendo las *Memorias de la Santa Iglesia de Arequipa* de Echeverría (1804), Mostajo menciona otros destinos parroquiales como Cabanaconde y Lari (2002: 55). Finalmente, en la portada de la segunda parte de *Suelo de Arequipa*, aparentemente con otra letra, se nombra a «Ventura Trabada, cura de Salamanca y después de Pocci» (Travada 1750: 225). De su paso como párroco por los pueblos del valle del Colca, la antigua provincia de Collaguas, se encuentra un testimonio respecto del volcán Ampato, que nos presenta al historiador familiarizado con la vida del caminante: «transitando yo por sus faldas hice mansión muy cerca y noté aquella noche mucho ruido que sería de peñas que, escaldadas del fuego que arde incesantemente, bajan despeñadas de la altura en busca de su centro» (23).

Travada no pretendió nunca hablar directamente de sí mismo ni resaltar sus méritos en el libro, pues era designio de su pluma «sacar a la luz la hermosura de la Iglesia de Arequipa» (11) y numerar «los varones ilustres, que en virtud, ciencia y ascensos ha producido su suelo» (12), entre otras cosas. Es lamentable que no haya brindado algunos datos biográficos suyos en su obra, considerando que, de todos los de su época, fue él el varón más ilustre en ciencia del que se tiene noticia.

Resulta también curioso descubrir que, a la general oscuridad de datos sobre Travada, se añada el hecho de que nunca ocupase un puesto, aun de mediana importancia, en la jerarquía eclesiástica de la diócesis. No tuvo ningún cargo en el cabildo diocesano, algo que sorprende dadas las luces que demuestra en su escrito.

Si bien los registros parroquiales de Salamanca se perdieron en un incendio (Galdos 1993: 101), está acreditada la presencia de Travada como párroco de aquel pueblo. Es probable que permaneciera allí un tiempo significativo.

El último destino parroquial del que se tiene noticia parece haber sido el pueblo de Pocsi, a una menor distancia de la ciudad que las anteriores localidades donde sirvió. Posiblemente esta cercanía facilitó la frecuente presencia del historiador en la ciudad de Arequipa durante la segunda mitad de la década de 1740 y los primeros años de 1750, ya sea para revisar los archivos conventuales y diocesanos de los que se valió para redactar la historia de los

obispos de Arequipa o para atestiguar las fiestas del estreno del monasterio de Santa Rosa en 1747 que servirían de pretexto para la redacción del libro.

Para los primeros meses de 1758 Travada se encontraba en Arequipa. Quizá ya enfermo, testó el 4 de marzo. Falleció al mes siguiente y fue sepultado el 18 de abril en la iglesia de la Recoleta. El padre Pedro Murillo, teniente del cura rector de esa iglesia, realizó los oficios religiosos apropiados y redactó la partida de defunción: «Año del Sr. De mill setecientos sinq[uen]ta y ocho en dies y ocho de abril (...) certifico que aviento [sic] fallado Dn. Buena Bentura Fernandes de Cordoba lo enterré en la Yglesia de la Recolectión con Crus alta, una capa (sin posas) con Derechos sencillos porque murió pobre» (citado por Galdos 1993: 105, n. 84).

Para Guillermo Galdos resulta sorprendente que Travada, beneficiario de una capellanía y párroco de doctrinas «bien dotadas» (105), fuera enterrado como pobre y atribuye esta circunstancia «a la tacañería del albacea Francisco Fernández de Córdoba» (106).

En conclusión, nació enfermo y murió pobre (o víctima de la ingratitud de sus parientes, lo que es incluso peor), nunca ocupó un cargo de importancia y pasó buena parte de su vida en comarcas agrestes y alejadas, pero su pluma no se empapa en la amargura del hombre de talento postergado, más bien destila un sereno entusiasmo por la oportunidad de «copiar en un solo rasgo» (Travada, 1750: 3) algo de las grandezas de su tierra y de los temas que cautivaban su imaginación.

2. El texto

El pretexto comunicativo de su libro es la inauguración de un nuevo monasterio en la ciudad en 1747, consagrado a Rosa de Lima, la santa criolla. *Suelo de Arequipa convertido en cielo* está dividido en tres partes, cada una con una respectiva «prolución» que encierra las concepciones poéticas y filosóficas del autor respecto a su propio ejercicio letrado, empapadas de neoplatonismo (Sánchez 2018). La primera parte se ocupa de la historia de Arequipa desde su fundación. Junto con las informaciones históricas, sacadas de Garcilaso de la Vega y de Calancha, entre otros, Travada ofrece una descripción de su medio geográfico, socioeconómico y humano. Particular atención merece, como se verá, el elogio del «cariño sin doblez» y otras virtudes de las «mujeres arequipenses» (Travada 1750: 173-175) y el de la nobleza de los indios comarcanos (176). Esta primera parte concluye con un capítulo titulado «Prodigios que ai en esta Ciudad y el Obispado» (190-223), que contiene un catálogo paradoxográfico de prodigios y otros sucesos de ultratumba, monstruosidades y fenómenos naturales inusuales presentes en la región. Allí se exhibe con privilegio esa

«pasión por la extravagancia» que, de acuerdo a José Antonio Maravall (1980), definiría a la cultura del barroco (461).

La segunda parte corresponde al simbolismo del título: la exaltación celeste de la «Sancta Iglesia de Arequipa». Travada atribuye a cada templo, convento y fundación religiosa de la ciudad un signo zodiacal, realizando una comparación entre las características de determinada «sagrada Religión» y los elementos simbólicos asociados a cada signo; así, por ejemplo, la «seráfica religión de san Francisco» es comparada con el signo de Escorpión. Travada nos presenta la historia del gigante Orión, que, muy soberbio, se jactaba de que «no habría vida en el bosque que no quedase por trofeo de su carcax» y los dioses, «para su castigo hicieron que abortase la tierra un pequeño escorpión de cuya punta, herida su altivez, murió» (516). Por esta hazaña los dioses lo colocaron en el zodiaco. «Quién no advierte, continúa Travada, ser este propio símbolo del serafín Francisco, que profesando ser el menor entre los nacidos postró en tierra a la soberbia y a su primer autor» (516). Cada una de estas alegorías va acompañada por una historia de cada orden religiosa, de sus figuras más célebres en la ciudad y de la biografía de los obispos diocesanos. Pero las fundaciones religiosas en Arequipa son solo once, y falta una para alcanzar el zodiaco completo. Y la inauguración del monasterio de Santa Rosa –al que le corresponde Virgo– coronaría esta alegoría; transformándose el suelo de Arequipa, según Travada, en el cielo.

La tercera parte está dedicada a las fiestas de la inauguración del nuevo convento y la descripción de los festejos consiguientes. Las «auroras y fuegos» del «estreno del religioso monasterio» culminan con un conjunto de poesías en castellano y latín, que se «fijaron en tarjas» (758) en lugares públicos en el contexto de las celebraciones. Esta antología poética de los «Cisnes del Caystro arequipense» (759) es un conjunto de poesías en castellano y latín (ovillejos, un *labyrintho* endecasílabo, epigramas, octavas, sonetos, un soneto *acrósthico*, un curioso *acrósthico* a un tiempo y *labyrintho* al obispo de Arequipa, etc...) que se «fijaron en tarjas » (758) en lugares públicos en el contexto de las celebraciones.

Desde el concepto barroco de su título, el texto exhibe una complejidad que en ocasiones difumina la aparente perspectiva histórica que Travada pretende –«como no escribo descripción poética, donde tiene puerta franca la ficción, sino histórica» (166) – para abundar en artificios retóricos y míticos – «goloseado en las butillerías de la Mithología» (229)–, así como a lo maravilloso y a la poesía, alcanzando las características tan peculiares que atrajeron, entre otros, al historiador local de inicios del siglo XX, Francisco Mostajo (2002), para el que la obra travadiana «tiene de historia y tiene de poema» (53).

Este empeño se enmarca en lo que Carlos García-Bedoya denomina «discurso de la ciudad», orientado a su «textualización», fundamental para

entender las letras criollas. En el mundo indiano, la ciudad es «centro de poder, depositaria de los códigos culturales y de la legitimidad ideológica», que contrasta con el espacio caótico del interior poco explorado o misterioso, así como «lazo de unión con la lejana metrópoli» y, principalmente, «patria chica (...), uno de los pilares del orgullo criollo, y uno de los puntos de apoyo en torno a los cuales ese sector va configurando su subjetividad» (2000: 138). Así, tanto en el virreinato mexicano como en el peruano, en textos que van desde el registro cronístico hasta el poético, se repiten motivos corográficos de exaltación de la urbe criolla y sus habitantes.

Ángel Rama atribuye esta pasión criolla por la ciudad a una nueva distribución del espacio realizada por los conquistadores, que engendró un nuevo modo de vida, que se apartaba del modelo de ciudad orgánica medieval, en el contexto de un capitalismo «expansivo y ecuménico, todavía cargado del misoneísmo medieval» pero donde el nuevo espíritu renacentista busca realizar materialmente el sueño «de una nueva época del mundo». De esta búsqueda surgiría «un modelo urbano de secular duración: *la ciudad barroca*». Para la consecución de este modelo ideal concebido por la inteligencia, el neoplatonismo «sirvió de cauce cultural» (Rama 1998: 17-18).

La «fisonomía de la ciudad virreinal» junto con los «certámenes, ceremonias religiosas» y manifestaciones literarias diversas eran ocasiones para expresar «el código culto, alegórico y ornamental del Barroco» que constituyó, tanto para peninsulares como criollos, el «lenguaje oficial del Imperio» durante el periodo de estabilización virreinal (Moraña 1988: 233).

De esta manera, tanto la alegoría astrológica travadiana como el lenguaje ornamental y las referencias cultas eran parte de un código, que si bien ya empezaba a ser cuestionado, había sido compartido por el público letrado de la ciudad barroca virreinal y constituía el instrumento adecuado para exaltarla.

3. La ciudad de Travada

La Arequipa en la que Travada nació todavía se recuperaba de los estragos del «memorable terremoto» (Travada 1750: 553) llamado de Santa Úrsula, del 20 de octubre de 1687. Eran alcaldes en 1695 José de la Torre y Zegarra, que fallecería pocos años después, y Francisco Pacheco de Cárdenas y Roelas, descendientes ambos –como tantas otras figuras de poder de la Arequipa de entonces– de uno de los fundadores de la ciudad, miembro de los «trece de la fama» de la isla del Gallo, Juan de la Torre (Martínez 1946: 149). Lideraba la iglesia de Arequipa el madrileño Antonio de León, «sagrado León, para terror de sus enemigos y constante defensa de la sagrada inmunidad de sus fueros» (Travada 1750: 374).

El suceso histórico más importante durante los años juveniles de Travada fue la gran peste de 1718-1720, «una de las más crueles pestes, que ha visto el mundo, que cundiendo en este vastísimo reino murieron en él más de la tercia parte de gente» (421). Travada, un joven bachiller de 23 años en aquel momento, probablemente fuera testigo presencial de aquella epidemia, pues describe con bastante detalle los síntomas (421-422) así como el ominoso eclipse del 15 de agosto de 1719, al que, por error, fecha en 1718. Sin embargo, la ciudad pronto se recuperó significativamente. A medida que transcurría el siglo, inició un proceso de crecimiento económico y urbano que, como se verá, ejerció una influencia significativa en la peculiar índole de la obra travadiana.

Antonio de Ulloa y Jorge Juan, los famosos viajeros científicos y marinos españoles, visitaron Arequipa cerca de veinte años después de la epidemia y encontraron una ciudad en franco progreso que a ellos, para nada contemporizadores en sus juicios críticos sobre los territorios hispánicos de ultramar, les generaría una buena impresión:

[P]or su capacidad de las mayores, que se reconocen entre las que pueblan los vastos países del Perú: su planta es admirable por estar en llano; y a las ventajas que por ella logra, acompaña la bella disposición de las casas, siendo todas de piedra; y bovedadas, unas altas y otras bajas, aunque la mayor parte de estas últimas, ofrecen a sus habitantes viviendas muy desahogadas y cómodas, y a la vista con el exterior aparato un aspecto agradable: con esto anuncian el particular aseo y primor, que en lo interior las adorna; siendo universal el cuidado de aquellos vecinos por esmerarle en la mayor decencia (citados por Sánchez-Moreno 1987: 106).

También mencionan la «alegría y fertilidad» de sus campos y la «excelencia del temperamento y sanidad del clima» (107), repitiendo involuntariamente la imagen cervantina de Arequipa: «todo el año en la apacibilidad, y en la alegría vista, que los campos matizados de flores y vestidos de verde yerba ofrecen a los ojos, una incansable Primavera» (106-107).

Enumeran, asimismo, las instituciones administrativas, jurídicas y religiosas que tienen sede en la ciudad así como las diversas actividades económicas de los corregimientos de la jurisdicción del obispado: Arequipa y su producción de trigo, granos y «ganados siempre gordos», Camaná con sus «crecidas porciones de burros» y sus minas de plata abandonadas, así como los recursos naturales y productivos de Condesuyos, Caylloma, Moquegua y Arica (107).

Probablemente una ciudad relativamente nueva (pues un nuevo terremoto había tirado abajo muchas de sus casas en 1725), industriosa y próspera podía cautivar las sensibilidades reformistas de Ulloa y Juan.

Para la época del estreno del monasterio de Santa Rosa (1747), Arequipa tenía «dos leguas de circunvalación» (Travada, 1750: 155) y estaba en franca

expansión, pues le van «cercenando a Ceres sus dominios para ampliarle a Minerva sus arquitecturas» (154). Su población era de 30 mil personas «de todos sexos, estados, edades» (172). Los indios serían 9 mil y los negros, mulatos y demás castas, 6 mil, siendo «todos los demás (...) españoles, muchos de ellos de conocida nobleza» (173).

En lo que respecta a la producción agrícola de la ciudad y sus valles cercanos, destacaba el trigo, que se recogía en gran cantidad, y, en todo el obispado, la producción de vino (180-181). Arequipa se presentaba, por tanto, como una ciudad no solo con «abundancia de mantenimientos» para sustentarse a sí misma, sino también con capacidad para proveerlos a «otros obispados» (180). Asimismo, el comercio era «muy copioso, por ser esta ciudad una de las principales gargantas por donde pasan todas las mercancías de su capital Lima» (190).

El panorama de la ciudad en el momento de la redacción de *Suelo de Arequipa convertido en cielo* se presentaba propicio para una exhibición de ánimo celebratorio por parte de sus élites. Aunque, evidentemente, las apariencias entusiastas podían esconder realidades más complejas.

4. Contra los «zoylos»: la vindicación travadiana de las mujeres «arequipenses»

En el capítulo X de la primera parte de *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, titulado *Continúasse esta mesma materia*, Ventura Travada prosigue con la descripción de Arequipa iniciada en el capítulo anterior, describiendo ahora elementos como el temperamento, que «guarda tal proporción, que ni fatiga el calor en el verano, ni aflige el frío en invierno» (170) y el consumo de «yerba del Paraguay» y «chicha de jora», que se bebían en grandes cantidades (172). Menciona seguidamente el «número de gente que tiene esta ciudad», compuesta de «30 000 de todos los sexos, estados, edades y mixtos (sic)» (172). Los indios «serán 9 mil y son los menos» (172) y los «negros, y mulatos y otros conocidos mixtos llegarán al número de 6 mil» (173). Respecto de los criollos locales, Travada afirma que

muchos de ellos de conocida nobleza; porque esta ciudad es de las que sobre salen en el Reyno en gente española, de cuya sangre procuran con honroso punto no degenerar, celebrando muchos casamientos con Españoles europeos, sobre que los Zoylos³, tienen mucha materia, por que suponen, que solo por ser Gente de la Europa son pretendidos de las mugeres arequipenses para maridos, y en eso hablan á bulto, siendo lo cierto que los hombres de España, que llamamos Huampos, al instante, que arriban a este Reyno se aplican al

³ Murmuradores.

Comercio Mercantil (...) y, como todos, propenden a tomar estado, notan en las mugeres arequipenses el Cariño sin doblez, el obsequio (en que son estremadas) sin estafa, el recato sin artificio, la hermosura sin Vanidad, que todas estas prendas son trascendentales no sólo en las de distinguida Nobleza, sino aun en las de Mediana esfera (173-174).

Cabe señalar que el término *huampo*, para referirse a los peninsulares, ha caído en desuso en el contexto andino. No se encuentra en el *Diccionario de arequipeñismos* de Juan Carpio Muñoz (2012). La voz utilizada para referirse a los «españoles europeos» es «chapete», definido como «tratamiento despectivo a las personas de nacionalidad española» (143). Se señala que ha caído en desuso (144). En 1928, Francisco Mostajo utiliza el término, precisamente para defender el origen arequipeño de Travada: «Que no fue “chapete” pruébalo el modo como habla de los españoles, cuando justifica la preferencia que por estos tienen las agraciadas damas arequipeñas: habla de aquellos como linaje distinto al suyo» (Mostajo 2002: 53).

Para encontrar de nuevo el término «huampo» habría que ir a un texto altoperuano posterior, la novela *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la Independencia* de Nataniel Aguirre (1843-1888), publicada por primera vez en Cochabamba en 1885. En esta interesante narración, un *Bildungsroman* con el trasfondo de los alzamientos juntistas cochabambinos de 1810 y 1812 y que expresa las penurias identitarias de los criollos andinos en aquel periodo, la abuela –refiriéndose a la compleja frontera entre delito y rebeldía legítima, asunto siempre difícil para los criollos patriotas en el ámbito andino– recuerda la ejecución del mestizo rebelde Alejo Calatayud, su padre, en las primeras décadas del siglo XVIII, y pone las siguientes palabras en boca de su madre: «Si hubiera robado, yo misma me hubiera alegrado de su muerte. Los *guampos* lo han ahorcado porque él quería que no fuesen nuestros amos», y luego añade, refiriéndose a los sucesos actuales en Cochabamba donde la rebelión amenaza desbordarse: «Si los *guampos* de ahora ahorcan a esos que van a romper las puertas de las casas de los criollos, yo seré la primera en alegrarme. Los patriotas deben ir a pelear con los soldados... ¡yo les mostraré el camino! ¡Ya no hay hombres!» (Aguirre 1964: 201). Sin embargo, Aguirre utiliza más profusamente el término «chapetón», lo que quizás signifique que *huampo* ya estaba en desuso para ese tiempo y era utilizado con más frecuencia por personas de generaciones anteriores como la abuela: «Aquel día la excitación popular no pasó del apedreamiento de algunas casas habitadas por chapetones o por familias sospechosas de chapetonismo» (201). El origen del término *huampo* podría estar en el quechua *wampo*, canoa, o en *wampuy*, navegar (Guardia Mayorga 1980: 135). Haría referencia al origen ultramarino de los peninsulares.

Queda claro, entonces, que Travada no es un *huampo* y más bien se manifiesta como un criollo dispuesto a defender a sus paisanos de posibles afrentas, explícitas e implícitas, a través de un tópico de la literatura tardomedieval y renacentista como la «defensa de damas»⁴ pero que, como se verá más adelante, se expande a un elogio de los indígenas de la región bastante sugerente.

Por otra parte, el elogio al sexo femenino ya ha estado presente en la primera parte de *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, donde Travada dedica el capítulo VI a las «heroycidades de la Lealtad de las Matronas de Arequipa» (71-93) durante las guerras civiles de los conquistadores. La justificación teórica para esta elección discursiva es bastante sugerente: «Para darle a la Joya del Honor más estimación inventó el Mundo depocitarla en el frágil cofre de cristal de la femenil flaqueza, para que los riesgos de asegurarla supliesen quilates que diesen más valor á sus aprecio. No ai duda que la Lealtad es la más segura llave con que se asegura esta delicada arca». Y las arequipeñas habrían sido «tan nimiamente zelosas no solo en la custodia del propio onor para mantener su fama sino también en los onrados aprecio de su Monarca» (72).

La lealtad sería la virtud necesaria para proteger el honor, esa condición fundamental de las sociedades tradicionales, esa «delicada arca» cuya custodia, paradójicamente, está encomendada a la «femenil flaqueza». No sería solamente una virtud doméstica, sino también política, y las «heroycidades» de las arequipenses lo demostrarían.

La primera «arequipense matrona» de la que Travada se ocupa es de Juana de Leiton quien, durante la rebelión de Gonzalo Pizarro, escondió en su casa de Arequipa a tres hombres leales al rey. Francisco de Carbajal, que sabía que se encontraban allí ocultos, fue a su casa a prenderlos. Juana «negó con valiente constancia que tenía escondidos aquellos hombres» (72). Carbajal respondió diciéndole «que lo sabía de cierto, nombrando a uno de ellos» (72-73). La lealtad de las arequipeñas sería doméstica y también política. En ambos campos, las mujeres locales habrían descollado.

Pero en el capítulo X, el contexto comunicativo es mucho más polémico: los tálamos de las arequipeñas remiten directamente al *oikós*, la esfera casera y familiar, raíz esencial de una comunidad, no menos fundamental que las hazañas bélicas, culturales o religiosas de «los Varones ilustres, que en Virtud, Ciencia y Ascensos ha producido su suelo» (12), pues es de allí, de la *casa*, de donde nace el honor. El núcleo del *oikós* –y, como se vio, el fundamento del honor– es la mujer, en cuanto madre, doncella o religiosa. De ahí la urgencia

⁴ Curiosamente uno de los primeros libros de poesía impresos en el Perú fue la *Defensa de Damas* de Diego Dávalos y Figueroa, impreso en 1603 por Antonio Ricardo en Lima (Hopkins 2003: 14; González Vigil 2004: 55)

expresiva de Travada por elogiar constantemente a las mujeres arequipeñas. Más aún cuando sus elecciones matrimoniales, sus *tálamos*, son discutidas por los «zoylos» en un cuestionamiento que en verdad apunta a poner en duda a toda la comunidad en una materia tan delicada en la que se entrecruzan elementos afectivos, morales y políticos. Los «zoylos» interpretarían estas elecciones matrimoniales como un menosprecio implícito de sus compatriotas varones o una búsqueda frenética por «purificar» linajes oscuros. Ese es el punto más contencioso en la polémica.

Travada ha señalado cómo los criollos arequipeños buscan «con honroso punto» no «desgenerar» de su sangre española; es decir, resguardar su estirpe ancestral, cumpliendo así con un acto que podría categorizarse dentro de la virtud clásica de la *pietas*, antes que por una justificación física o biologicista⁵. Este matiz se revela en el *caveat* que Travada realiza respecto a la preservación del linaje español por parte de las arequipeñas:

las Mugerres arequipenses, que no son bobas (...) no es mucho que apetezcan casar con Europeos, y no por Europeos, sino por Españoles, que los de otras Naciones no son apetecidos en Arequipa para Casamientos, y aun que algunos se casan, es con Mugerres Vulgares pero un Español, ó que sea reputado por tal siendo onrrado tiene en la Sangre impresa la Simpatía para los aprecio, por Ser la mesma Sangre, que las Vitaliza, y de Cuyo origen tienen blasones tan notorios (175).

En otros términos, la tendencia de las arequipeñas a casarse con peninsulares obedecería a una suerte de *connaturalidad* –utilizando un término escolástico– que las inclina a procurar lo semejante, de manera casi instintiva. Pero también existen otros motivos no tan espontáneos y que también abren flancos polémicos. Travada menciona líneas arriba la casi general pertenencia de los peninsulares a la «familia de Mercurio» (174), es decir, al comercio, en que son muy prósperos, además de su condición de ser menos disipados –«menos desbanecidos que los Criollos» (175)–, lo que los convierte en buenos partidos matrimoniales.

¿En qué consiste este «menor desvanecimiento» de los peninsulares? Antonio de Pereira y Ruiz, clérigo canario que vino a Arequipa como familiar del obispo Encina, autor de una *Noticia de Arequipa* (1816), es más explícito, quizás por su condición de peninsular, a la hora de hacer un catálogo de los vicios de los criollos locales. Lo hace también a propósito de las preferencias matrimoniales de las arequipeñas y añade un interesante matiz político, en el contexto de la agitación insurgente en América:

⁵ El racismo biologicista todavía no había emergido teóricamente.

Para sus enlâces prefieren los Europeos á sus mismos compatriotas, á que coadyuvan sus Padres. Este es uno de los orîgenes por que el Criollo ódia al Europeo, sin conocer que ellos mismos son la causa. El Europeo que abandona su país para venir a éste sin destino, claro es que no trae consigo otro tesoro que su industria, y el trabajo de su brazo (...) y siéndole característica la honradez, manifiesta en sus acciones una conducta arreglada. Si ayudado de la fortuna luce su trabajo y sus desvelos, procura de todos modos adelantar su caudal, fincarlo, y desviarse cuerdamente de aquellas diversiones que son las ruinas de las casas más fuertes⁶. Establecidos y casados aquí, hacen un vecino útil, un buen marido, un verdadero padre, un fiel amigo de la consorte (Pereira 1983: 375).

Respecto de los criollos, el panorama pintado por Pereira es devastador:

Por el contrario se advierte, con gran dolor, de los naturales de este Reyno, pues aunque debo confesar es Arequipa en este parte menos desgraciada que sus convecinas⁷, no deja de experimentar mucha parte. Nace el Criollo en medio de la mayor opulencia y luxo: su juventud es contemplada, y no solo se mira como por no necesario el inclinarle al estudio de las ciencias, al conocimiento de la verdadera riqueza, si no que se mira á menos hacerles aprender las bellas artes. El juego de naipes, dâdos, y otros, es el primer libro que aprenden. El luxo no tiene límites: se gasta sin saber cûanta es la entrada. A la ociosidad siguen de tropel todos los vicios. Casado este joven, le es odioso entender en la economía de la casa, cuyo ejercicio ignora: haciendo de la noche día la pasa en la casa del juego perdiendo, no ya solo el caudal que heredó de sus padres, el dote de su esposa, si no las prendas mismas que á esta le adornan, quien si se resiste es maltratada: el amor que les debía unir á sus mujeres, lo tienen en el juego, y asi ellas viven mártires. La educación de sus hijos es consiguiente á la que ellos tuvieron, y al desorden en que ellos viven. Caudal de padres nunca llega á nietos. A vista pues, de eso tan general en la América, toda joven prefiere al Europeo, y todo padre lo busca para su hija, prescindiendo muchas veces de su linaje, atendiendo, como deben, á su conducta, que siendo buena, es la mexor y verdadera nobleza (375-376).

Pero la visión de Pereira sobre las criollas arequipeñas es muy diferente. Las considera «bien persuadidas» de la importancia de sus deberes, formándose tanto en la virtud cristiana como en la «lectura, el dibujo, el piano y el manejo económico de sus casas» (373). Menciona, asimismo, a los «jóvenes de Europa

⁶ Quizás el criollo Travada tuviese en mente esta austeridad peninsular al presentarnos el prodigio del «hydalgo español europeo» de «empedernidas entrañas» que murió ahogado por un ratón como castigo a su tacañería (Travada 1750: 200).

⁷ Pereira hace las siguientes observaciones sobre los habitantes de Moquegua: «Los hombres son perezosos al trabajo, y muy aficionados al juego: de aquí es que las señoras Moquehuanas están siempre entendiendo en el labor de sus haciendas en que pasan la mayor parte del año» (412). Sobre el valle de Majes es aún más crítico con los vicios de sus habitantes: «El luxo en el vestido de sus habitantes es mayor que el de la Villa de Moquéhüa, y se vé con dolor arruinadas muchas Casas por el excesivo juego que hay en todo el Valle. Tienen también bastante inclinación á la Abogacía» (415).

que habiendo vivido anteriormente por largo tiempo en otros pueblos del Perú, de más riqueza y más recreaciones, llega un día que todo lo abandonan y no bien entran en esta Ciudad (...) quando prendados de las virtudes ya dichas de estas Señoras se unen a ellas» (373-374). Por último, otra «virtud heroica se ve radicada en el bello sexo de Arequipa. Ningún vasallo les aventaja en el amor y lealtad al Soberano» (374). Como prueba de esto señala los múltiples donativos realizados al rey y el apoyo logístico que las mujeres arequipeñas dieron a las fuerzas realistas antes de la batalla de La Apacheta (374-375).

Parece que en Pereira se anuncia aquella observación que Flora Tristán haría casi veinte años después respecto a las limeñas: que «son muy superiores» a los limeños «en inteligencia y fuerza moral» (Tristán 2010: 345) y que Jorge Basadre, a mediados del siglo XX, extrapolaría aún más: «el hombre es, en América, inferior, en conjunto, a la mujer» (Basadre 2000: 215).

Curiosamente, Travada, en su discurso de defensa de la población criolla de Arequipa, con tal de exaltar a las arequipeñas, se atreve a confesar, aunque en sordina, los vicios de los arequipeños. Lo que demuestra que para defender el honor de una comunidad es más importante defender el honor de sus mujeres que de otros sectores, aun si se trata de los que, en teoría, deberían ser los más importantes. Algo semejante ocurrirá en el caso de los indígenas, como se verá en el siguiente acápite.

En conclusión, para Travada, los murmuradores están bastante equivocados: no son las «arequipenses» las que buscan a los «huampos»; son los «huampos» quienes las buscan por sus grandes virtudes; y, aun si ellas las buscasen, sería por connaturalidad hacia su misma estirpe y por carecer de la dispaciación característica de los criollos.

5. Ilustrados con más nobleza: la defensa travadiana de los indios

Las causas de esta conclusión en cierto sentido paradójica de Travada nos llevan a preguntarnos respecto a qué se estarían refiriendo los murmuradores o «zoylos» cuando apuntan a los tálamos de las arequipeñas y su preferencia por los «españoles europeos». ¿Cuál es la afrenta implícita en este reparo que el historiador pretende limpiar?

La respuesta la ofrece el cronista luego de su mención a la connaturalidad entre el linaje arequipeño y el español europeo, aunque de una manera indirecta:

Porque aunque sindican los Europeos a los Criollos, que tienen por lo general [texto ilegible por un borrón, pero se alcanza a leer «sangre índica»], y en la multiplicada Serie delas Generaciones es imposible a los que han nacido en estos Reinos les dege de haber alguna gota, no por eso se desdeñan de solicitar los Cassamientos de las Arequipenses, porque advierten que la Sangre índica

debe ser la menos notada de manchas en el Mundo, pues por inmemoriales siglos se mantuvo pura por ignorada del antiguo Mundo, ilustrada con más nobleza que la que ha tenido el Orbe entero pues Ussando la Polygamia tenían sus Reyes ininidad de Hijos (176).

El historiador arequipeño coloca al *Otro* –al peninsular– en posición de atestiguar y enunciar la condición bastante peculiar de los criollos: enteramente españoles mas al mismo tiempo con «alguna gota de sangre indica». Y eso estaría lejos de ser infamante. Por el contrario, según el historiador, el aislamiento y la poligamia de la nobleza incaica serían las causas de la formación de la aristocracia más pura y abundante que haya visto el mundo: «De uno solo se contaron 300 hijos, que esparcidos como lo acostumbraban en este Vastísimo Imperio multiplicaron sus Casas Reales, que las que ai en todo el universso» (176). Aquí cabe destacar que elementos que para paradigmas ilustrados y positivistas posteriores serían censurables como señal de primitivismo –la poligamia, el aislamiento y las estrictas jerarquías aristocráticas– son para Travada, empapado todavía de la *Weltanschauung* de la Cristiandad tradicional, una costumbre gentil que sirve para realzar el esplendor de una estirpe señorial sacralizada. En su defensa del linaje indio de los criollos no hay señales de doctrinas «filantrópicas» de signo ilustrado, ni tampoco una idealización utópica del indígena, como en los matices lascasianos o fioristas presentes en ciertos discursos misioneros durante la primera evangelización. Se encuentra más bien cerca del barroco antirracismo *avant la lettre* de un Francisco de Quevedo⁸.

Otra afrenta contra el linaje indio sería su antiguo paganismo, que podría implicar una mancha para sus descendientes. Ante este reparo, Travada cede la palabra a los peninsulares que se casan con arequipeñas:

Advierten assi mesmo que la Religión gentilica, que tubieron los Yndios no debe ser por leyes nota de la sangre, pues el Español que no blasonase que tiene su origen de Gentiles o ha de tener principio su ascendencia en los ascos del Paganismo moro, ó en la contentible sangre del Judaísmo (176)

Travada refuta con maestría los reparos de los zoilos que interpretan la preferencia de las arequipenses por los peninsulares como una implícita

⁸ Fiel a los ideales clásicos de la *paideia* de Isócrates –que confía en las potencias naturales humanas para la perfección a través de la educación– y del relativo «igualitarismo» en cuanto a la economía de la gracia de la teología católica contrarreformista, Francisco de Quevedo, en *La hora de todos y la fortuna con seso*, realiza una especie de «juicio final» moral y político de diversos pueblos y figuras del mundo. Hace comparecer al rey de Inglaterra, a los araucanos, a los flamencos calvinistas y a muchos otros a través de cuadros alegóricos. Al ocuparse de los africanos, denuncia la injusticia de su esclavitud y defiende sus mayores méritos comparados a otras naciones, pues ya todos «están escarmentados de blanquecinos y cenicientos, pues el ampo de los flamencos y alemanes tiene revuelto y perdido el mundo» (Quevedo 1948: 82).

confesión del carácter perjudicial de la herencia indígena de los criollos de las Indias, poniendo a los mismos peninsulares como enunciadores de la refutación. En primer término, el paganismo, como *habitus* espiritual y moral, no se transmite por la sangre; y, a la larga, los españoles europeos descienden de paganos igual que los indígenas americanos actuales. Salvo en el caso de que desciendan de estirpes enemigas no solo de la Monarquía Católica española, sino de la Cristiandad entera: musulmanes y judíos. Más aún, insinúa implícitamente que quizás los indios, sin mácula de ancestros «contentibles», ostentarían mayor limpieza de sangre que muchos peninsulares.

Sobre la acusación de barbarie contra los indios, entendida en el sentido clásico como la vida sin razón ni policía, radicalmente imperfecta respecto a los fines de la naturaleza humana, Travada sostiene:

Tampoco la Barbaridad índica debe ser despreciable, pues sabemos que los Antiguos Españoles fueron mucho más bárbaros, de que entre muchos exemplos todavia [borrón: ¿clama?] en la Memoria aquella bárbara Pyra, en que se quemaron los naturales de Numancia (oy, según algunos, Castel Rodrigo) por no sujetarse a los Romanos: barbaridad de que nos gloriamos los Españoles dándole el no merecido renombre de Valiente heroycidad, quando sin violencia se la debe prohijar a la Cobardía (176-177).

El fin trágico de los «naturales de Numancia» es interpretado por el cristiano Travada como un acto suicida contrario a la razón, que revela el nivel de barbarie alcanzado por los españoles antiguos, aparentemente mayor que el de los indios americanos y asimilable, implícitamente, a un sacrificio humano⁹.

Ante quienes consideran que la servidumbre en la que han caído los indígenas es una manifestación de su condición natural despreciable, Travada sostiene, siguiendo a Plinio, José de Acosta y Gilbert Générard («Genebard»):

Tampoco debe notárseles la rendida servidumbre con que oy sirven y se sujetan los Yndios a los Españoles, porque este ha sido siempre uno de los frequentes tributos, que en moneda de rendimiento han pagado los Conquistados a los Conquistadores, pues, todos tenemos noticia assi eruditos, como cortezanos, de Libros que corren en Castellano de que son Autores los mismos Españoles Europeos, que también los Españoles sirvieron en vilcimos officios á los Romanos, que siendo conquistadores simbolizados en el fierro de la Estatua hicieron más pesada la Servidumbre, pues Como oy violentados los Yndios sirven a los españoles en el trabajo dela Mina, así mesmo saben que eran llebados á Italia como Tributarios los Españoles a trabajar las Minas de sus

⁹ Existe una curiosa contradicción algunas páginas atrás. Al tratar sobre las «heroicas lealtades» de las arequipeñas durante la rebelión de Gonzalo Pizarro, Travada elogia a dos mujeres casadas locales que se suicidaron luego de ser forzadas por los rebeldes, considerándolas como «Lucrecias indianas» (74) «que se dieron la muerte para no desfigurar con sus manchadas bellezas la hermosa futura fama de sus castas compatriotas» (75). Parece que el mismo acto que en los hombres podría ser interpretado como cobardía es en las mujeres señal de valor heroico.

Conquistadores, y también lo hicieron en su propio Suelo, como aora lo hacen los Yndios en Potosí, y en los demás Minerales, porque trabajando Annibal en los Pirineos la Celebrada Mina de Bebelo, que fue el Inventor, de donde se sacaba cada día 300 libras de a 12 onzas de plata, y los Españoles eran los Mitayos en España, y cavaron tanto, que profundando la Mina 1500 passos, dio en Agua, que desaguaron los Gascones, que son Españoles, haciendo salir tanta, que la que salía de la Voca de la Mina formaba un considerable Río, y advirtiendo los Españoles, que esta servidumbre no es nota de Nobleza en los Yndios como no lo fue en ellos, pues, unos y otros fueron Violentados, no por eso se esquivan de mezclar su sangre con la que tienen por mezclada con la indica (177-178).

Para el historiador arequipeño el hecho de que un pueblo sea violentado y sometido a servidumbre forma parte de vicisitudes históricas recurrentes en el devenir de los pueblos, de las que emergen conquistadores y conquistados. Correspondía a estos últimos pagar su derrota sirviendo al vencedor por un periodo. De esta manera, los españoles habrían sido una suerte de mitayos de Cartago y Roma, en circunstancias quizás más duras que las de Potosí.

En este punto, queda claro que a Travada, que se considera a sí mismo español, en aras de defender a los indígenas no le importa poner en boca de los españoles peninsulares que se casan con arequipeñas la insinuación de que los peninsulares podrían tener sangre más despreciable y haber sido más bárbaros y esclavos más abyectos que los indios actuales.

Estamos ante un recurso semejante al utilizado en defensa de las mujeres arequipeñas. Para defender una raíz ancestral sometida a controversia¹⁰ no importa arriesgarse a perjudicar, aunque sea en sordina, a otra raíz ancestral, más claramente prestigiosa y por tanto libre de ser destruida por el perjuicio discursivo, porque aun el más humilde de los ancestros ha de ser noble si todo el conjunto quiere serlo. Si los caballeros criollos de Arequipa son nobles y valiosos, también tienen que serlo sus posibles ancestros indígenas, aun si remotos.

Por último, refutando a quienes sostienen, en un biologicismo embrionario, que sus particularidades físicas harían a los indígenas –y a su posible descendencia criolla– menos nobles, el clérigo arequipeño afirma que

No siendo ia últimamente nota el Color, que comúnmente tienen, así porque á pocas generaciones se pierde para siempre en los que verdaderamente están misturados de esta sangre, como porque saben los Españoles, que pueden reputarse por Indios en el Color á Vista de los Olandezes, y otras Naciones del Norte, y que en España muchas cassas de primera Grandeza (sirva de exemplo

¹⁰ Con respecto a las muy flexibles credenciales étnicas criollas, presentes en distintos espacios geográficos indios, Mazzotti (2000), remitiéndose a Kuznesof, Poot-Herrera y Schwartz, afirma que «se ha llegado a registrar un 20 % a 40 % por ciento de mestizos reales en individuos denominados con la categoría de “criollos”» (11).

la de los Duques de Osuna) tienen el color moreno por carácter de su nobleza, por que esta exterioridad no nace de mancha sibil, sino de los temperamentos, desabrigos y maior o menor vecindad del Sol. No esquivándose, pues, los Europeos de entroncar sus generaciones con las Señoras Arequipenses, aun suponiendo estas notas (que tengo, por Cierto, que aun no mereciendo serlo, no abría Español Criollo, que las confiese) no debe serlo en ellas el que se casen y apetezcan los tálamos de los españoles europeos, quando los blasones de su sangre deriban de la Nación española, ó tomados de los ínclitos Conquistadores de este Reino, ó de otras más distinguidas familias; que después han pasado a él caracterizadas con onrosos Cargos y Títulos (178-179).

En conclusión, la pigmentación no garantiza nobleza, sino es efecto de una serie de circunstancias accidentales como el clima y el sol. Además, los españoles serían indios comparados con los europeos del norte e incluso hay casas nobiliarias en la península que se orgullecen de su «carácter» moreno ancestral.

Travada rebate los prejuicios contra los indios de los «zoilos», basándose exclusivamente en la tradición clásica y católica y en las concepciones jerárquicas tradicionales de la Europa premoderna. De manera muy sugerente, hace uso del recurso estilístico de poner sus argumentos en la boca de los mismos españoles europeos –que probablemente sean también los mayores detractores de los criollos– que, a la larga, aceptan la nobleza de la sangre indígena y la casi nula importancia de elementos como la vieja barbarie, la reducción a servidumbre o el color de la piel al casarse con las jóvenes criollas arequipeñas que, si bien se remontan en «los blasones de su sangre» a la «nación española» puesto que provienen de «los ínclitos conquistadores de este reino» o de «distinguidas familias» españolas con «cargos y títulos», tendrían entre sus ascendientes a la mayor «nobleza que ha tenido el orbe entero» (176), es decir, a los indígenas.

Esta herencia debería ser causa de cierta ufanía para los criollos, mas Travada se ve obligado a confesar con franqueza que tiene «por Cierto, que aun no mereciendo serlo, no abría Español Criollo, que las confiese» (179).

El criollismo, ese «tenaz intento de los españoles de América (...) por encontrar su espacio identitario, pero también y sobre todo político, en el marco de una compleja monarquía “multirreinal” y pluricontinental» (Lavallé 2000: 37), se encontró ante una ambigüedad desgarradora desde muy pronto: ser español y –a la vez– no serlo, y ser hijo de la tierra pero –al mismo tiempo– distinto de los aborígenes.

Este desgarramiento crecería exponencialmente a partir de la crisis del virreinato peruano, luego de la gran rebelión tupacamarista y el debilitamiento de la nobleza andina y de las órdenes religiosas y sus aparatos culturales. La llegada de la Ilustración y de las formas modernas de representación política dificultarían la capacidad de elaborar formulaciones tradicionales de valoración de lo andino como la que hemos visto. Luego de la independencia y la consolidación de la

república, hace su aparición el anatopismo, la «tendencia al desarraigamiento, a la orientación espiritual imitativa y postiza» (Belaunde 1932: 26) en los aparatos culturales criollos. En el plano político, las oligarquías producirían una suerte de «colonialismo interno» que, representado por el despojo territorial sistemático de las comunidades indígenas a partir de la segunda mitad del siglo XIX, aparecería, a la sazón, respaldado teóricamente por racismos ideológicos y pseudocientíficos¹¹.

6. El criollismo de Travada

La peculiaridad del proyecto criollo implícito en estas reflexiones travadianas se centra en la defensa, a partir de asuntos tan delicados como el tálamo nupcial y el honor, de sectores que, en una mirada simplista, podrían considerarse como meramente subalternos durante el periodo virreinal: mujeres e indígenas. La reivindicación de estos sectores supuestamente subalternos reviste una importancia fundamental: si los extremos más «débiles» de la ciudad criolla son muy nobles y virtuosos todo el *corpus* social lo será, en particular sus élites.

Estamos ante una defensa corporativa de Arequipa que fortalece a sus sectores dirigentes, al otorgarles una identidad simbólica consistente y sólida, distinta a la de otros lugares del virreinato donde la complejidad y variedad de las castas o la condición mayoritaria de los indígenas podrían hacer peligroso un elogio desmedido a los subalternos, particularmente por parte de un clérigo secular criollo que, aunque ha sido párroco de indios, está asociado por vínculos familiares y profesionales a la élite local.

Esta vindicación de las mujeres arequipeñas y de los indios, junto con la famosa y muy breve descripción de Guamán Poma de la sociedad arequipeña de inicios del siglo XVII —«todos se quieren como hermanos, así españoles como indios y negros» (Guamán Poma 2010: 7)— son los ancestros discursivos más directos del famoso mito del espíritu democrático y la solidaridad interclasista arequipeña, difundido por figuras como el pensador y diplomático Víctor Andrés Belaunde (1883-1967) y el expresidente José Luis Bustamante y Rivero (1892-1989)¹², que entraría en irremediable crisis a partir de la segunda mitad del siglo XX.

¹¹ El ejemplo más elocuente en el espacio sur andino es Puno, donde el fenómeno de la expansión de la hacienda se origina en las últimas décadas del siglo XIX (Flores-Galindo 1977: 214)

¹² «Arequipa es una ciudad democrática, en el buen sentido de la palabra (...). ¡Benéfica influencia la del trabajo unificador que es el denominador común en todas las clases sociales y que establece un principio económico de igualdad sobre las diferencias de sangre o de condición social!» (Belaunde 1967: 13). Bustamante y Rivero, por su parte, afirma que fue en Arequipa donde «se fundió el mestizaje mejor logrado del Perú, i esto porque en la convivencia de españoles e indígenas no hubo discriminación racial ni social; el señor compartía la casa con el peón indígena; era patriarcal el ambiente de labranza en la campiña (...). Esta realidad la he palpado yo mismo en mis años de adolescencia i madurez» (Bustamante y Rivero 1994: 316).

Para Travada, la exaltación de las mujeres arequipeñas, como símbolo de las familias, núcleo de la sociedad y, por tanto, del honor y de la identidad, así como la defensa de los indios como raíz ancestral digna, no es solo una defensa de la ciudad y de sus élites, sino, a la larga, también del proyecto imperial hispánico y de los ideales políticos de la Cristiandad.

Bibliografía:

- Aguirre, N., *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la Independencia*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964.
- Basadre, J., *Perú: problema y posibilidad*, Lima, Fundación M. J. Bustamante De la Fuente, 2000.
- Belaunde, V. A., *Trayectoria y destino*, Lima, Ediciones de Ediventas, 1967.
- Belaunde, V. A., *Meditaciones peruanas*, Lima, Compañía de Impresores y Publicidad Editores, 1932.
- Bustamante y Rivero, J. L., “Magistral discurso del doctor José Luis Bustamante y Rivero, 16 de octubre de 1972” [en José Luis Bustamante y Rivero, *Vida y obra*, Arequipa, Municipalidad de Arequipa, 1994]: 311-319.
- Cáceres Cuadros, T., *Literatura arequipeña*, Arequipa, Universidad Nacional de San Agustín, 2003.
- Carpio Muñoz, J. G., *Diccionario de arequipeñismos*, Arequipa, Gobierno regional de Arequipa, 2012.
- Flores-Galindo, A., “La oligarquía arequipeña y los movimientos campesinos (1895-1930)”. [en Wilfredo Kapsoli, ed.: *Los movimientos campesinos en el Perú. 1879-1965*, Lima, Delva Editores, 1977]: 211-225.
- Galdos Rodríguez, G., *Cronistas e historiadores de Arequipa colonial*, Arequipa, Fundación M.J. Bustamante De la Fuente, 1993.
- García-Bedoya M., C. *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial (1580-1780)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos Fondo Editorial, 2000.
- González Vigil, R., *Enciclopedia temática del Perú. Literatura. Tomo XIV*, Lima, Orbis Ventures, 2004.
- Guamán Poma de Ayala, F., “La ciudad de Arequipa”, [en Misael Ramos Velásquez, ed.: *Arequipa y los viajeros. Antología básica*, Arequipa, Gobierno Regional de Arequipa, 2010]: 7.
- Guardia Mayorga, C. A., *Diccionario kechwa-castellano. Castellano-kechwa*, Lima, EPASA, 1980.
- Hopkins, E., *Poética colonial*, Cuadernos de Investigación 3/2000, Lima, PUCP-Instituto Riva Agüero, 2003.
- Lavallé, B., “El criollismo y los pactos fundamentales del imperio americano de los Habsburgo”, [en José Antonio Mazzotti, ed., *Agencias criollas. La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas*, Pittsburg, Biblioteca de América-Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana y Universidad de Pittsburg, 2000]: 37-53.
- Maravall, J. A. *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1980.

- Martínez, S., *Alcaldes de Arequipa desde 1539 hasta 1946*, Arequipa, Tipografía Acosta, 1946.
- Mazzotti, J. A., “Introducción. Las agencias criollas y la ambigüedad “colonial” de las letras hispanoamericanas”, [en José Antonio Mazzotti, ed., *Agencias criollas. La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas*, Pittsburg, Biblioteca de América-Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana y Universidad de Pittsburg, 2000]: 7-35.
- Moraña, M. “Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, N° 14, v. 28 (1988): 229-251.
- Mostajo, F., *Antología de su obra. Tomo IV. Historia. Hechos y procesos*, Arequipa, Compañía Cervecera del Sur del Perú S. A, 2002.
- Pereira y Ruiz, A. “Noticia de Arequipa”, [en Enrique Carrión Ordóñez, *La lengua en un texto de la Ilustración. Edición y estudio filológico de la Noticia de Arequipa de Antonio Pereira y Ruiz*, Lima, PUCP, 1983]: 365-446).
- Quevedo, F. de, *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Clásicos Jackson, 1948.
- Rama, A., *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1998.
- Sánchez, C. F. “Goloseado en las butillerías de la mitología: la poética neoplatónica y erudita de Ventura Travada en El suelo de Arequipa convertido en cielo (c. 1750)”. *Memoria y Civilización*, N° 21 (2018): 503-523.
- Sánchez-Moreno, V., *Arequipa colonial y las fuentes de su historia. Estudio crítico*, Lima, Aserprensa, 1987.
- Travada, V., *Suelo de Arequipa convertido en cielo en el estreno del religioso monasterio de Santa Rossa de Santa Maria que fundó EL Ilmo. Señor Dr. Dn. JUAN BRAVO DE RIVERO DEL CONSEJO DE SU MAGESTAD DIGNISSIMO OBISPO DE AREQUIPA*, por el Doctor Don Ventura Trabada, Lima, Edición facsimilar de Ignacio Prado Pastor de 1993, 1750.
- Tristán, F., *Peregrinaciones de una paria*, Arequipa, Gobierno Regional de Arequipa, 2010.
- Zegarra Meneses, G., *Arequipa, en el paso de la colonia a la república. Visita de Bolívar*. Arequipa, Cuzzi y Cía, 1973.