



UNIVERSIDAD
DE PIURA

FACULTAD DE HUMANIDADES

**«Enseñado por el ingenioso Prometeo»: Platonismo,
prodigios y criollismo en Suelo de Arequipa convertido en
Cielo, de Ventura Travada (c. 1750)**

Tesis para optar el Grado de
Doctor en Humanidades con mención en Estudios sobre Cultura

César Félix Sánchez Martínez

Asesor(es):

**Dr. Luis Francisco Eguiguren Callirgos
Dra. Belinda Karen Palacios Patow**

Lima, diciembre de 2021



AD PARENTES MEOS AC SOROREM MEAM
PROPTER MAGNAM PATIENTIAM LARGITATEMQUE







la calleja que nadie transita,
la farola que nunca se enciende,
el tortuoso arrabal donde habita,
buena gente que, crédula, atiende
el relato fisgón de un granuja
que le cuenta la historia de un duende
o el diabólico andar de una bruja;
los conventos de frailes austeros
con leyendas de sangre y martirios
y ánimas que cruzan los claustros severos
a la pálida luz de los cirios...
BUSTAMANTE Y RIVERO

Observen el estilo.
TRAVADA



RESUMEN

En esta tesis se estudiará *Suelo de Arequipa convertido en cielo* (c.1750) de Ventura Travada, primera gran manifestación del discurso letrado en Arequipa, con el objetivo de, luego de presentar el texto y su contexto, estudiar la poética y la erudición del discurso del autor, analizar y categorizar los «prodigios» que recoge en la primera parte del libro, descubrir los curiosos mecanismos identitarios que encierra y, finalmente, comentar y categorizar el simbolismo zodiacal-eclesiástico de la segunda parte.





Tabla de contenido

Introducción	13
Capítulo I. El texto y el contexto	19
1. Del bautismo «extra fontem» al sepelio con «derechos sencillos»: la vida enigmática de Buenaventura Fernández de Córdoba y Peredo	19
2. La Arequipa de Travada	24
3. Destino y recepción del texto	27
Capítulo II. Poética neoplatónica y erudición criolla en Travada	33
1. La poética neoplatónica de Travada	33
2. La erudición travadiana	40
3. A la conquista del espacio simbólico	44
Capítulo III. La funcionalidad de lo prodigioso en Suelo de Arequipa convertido en cielo	47
1. Los prodigios	47
2. La función de lo prodigioso en Suelo de Arequipa convertido en cielo	53
3. «Confuso pero no cobarde»: el prodigio de Juan de Cárdenas	58
4. Las transformaciones posteriores	59
5. El Juan de Cárdenas histórico	62
6. Virtudes públicas y vicios monásticos: la gramática de un prodigio	64
Capítulo IV. Honor y nobleza: la defensa de Arequipa a través de las mujeres y los indígenas	67
1. Contra los «zoylos»: la vindicación travadiana de las mujeres «arequipenses»	67
2. Ilustrados con más nobleza: la defensa travadiana de los indios	72
3. El criollismo de Travada	77
Capítulo V. La geografía celeste de Ventura Travada	79
1. Del suelo al cielo: el conceptismo barroco de Travada	79
2. La geografía celeste de Ventura Travada	82
Conclusiones	95
Referencias	97
Anexo 1	105
Anexo 2	111
Anexo 3	115



Lista de imágenes

Imagen 1. Puerta de novicias del monasterio de Santa Catalina, Arequipa	62
Imagen. 2. Cruz esculpida en el muro posterior del monasterio de Santa Catalina, Arequipa	62
Imagen 3. Mapa zodiacal de Arequipa	92





Introducción

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 es el título de un manuscrito de cerca de 860 folios y 21.5 x 16.5 cm., fechado en 1750, primer libro de historia escrito específicamente en y sobre la ciudad de Arequipa¹, en el virreinato del Perú, y tardía manifestación barroca del llamado «discurso de exaltación de la urbe criolla» característico de las prácticas letradas virreinales (García Bedoya, 2000, pp. 138-141). La edición más difundida en nuestro medio, a cargo de Vladimiro Bermejo (1958), presenta solo fragmentos de la primera parte de la obra y omite la muy interesante prolusión, limitaciones comprensibles en el contexto tanto de un festival de divulgación bibliográfica popular como de un serio impedimento para trabajar con manuscritos confiables. El manuscrito original, que permaneció durante largo tiempo en poder de la familia Prado, fue editado facsimilarmente en una hermosa edición de lujo de 350 ejemplares en agosto de 1993 a cargo del doctor Ignacio Prado Pastor, con el auspicio de instituciones como el Banco del Sur, Cervesur, Mitchell y Cía, Gloria S. A., La Positiva, Abrasivos Industriales y la Fundación Manuel J. Bustamante De la Fuente.

La identidad del «Doctor Don Ventura Trabada, cura de Salamanca y después de Pocci» (Travada, 1750, p. 225) permaneció en penumbra (hubo quien incluso le atribuyó origen peninsular) hasta el hallazgo en 1926 de sus partidas de bautizo y sepelio por parte de monseñor Santiago Martínez, canónigo y genealogista local. Se trataba de Buenaventura Fernández de Córdoba y Peredo (1695-1758), un sacerdote criollo que serviría hasta su muerte como párroco de distintos pueblos de indígenas en la diócesis de Arequipa. Tomó como nombre de pluma el apellido de su padrino, quien había establecido una capellanía en su favor. Vivió una vida modesta, alejado de la corte episcopal, pero no deja de asombrar la erudición entusiasta y gratuita que exhibe en su único libro.

¹ Aunque, como señala Carrión (1983, p. 39) existen tres descripciones previas de Arequipa (la de Cristóbal de Miranda de 1578, la de la provincia de Collaguas de Juan de Ulloa y Mogollón de 1586 y la de Pedro Ortega de Sotomayor sobre los primeros obispos de la diócesis de 1649), así como muchas referencias a la ciudad de cronistas como Garcilaso de la Vega, Pedro Cieza de León, Antonio Vázquez de Espinosa, entre otros, *Suelo de Arequipa convertido en cielo* es el primer libro orgánico, historiográfico y no exclusivamente descriptivo respecto de la ciudad. Además, es la más antigua referencia de origen regional a tópicos filosóficos y literarios clásicos.

En 1747, casi ochenta años después de la canonización de Santa Rosa, fructificó el proyecto de establecer un nuevo monasterio femenino en la ciudad, consagrado a la flamante santa criolla². Su fundación, que estuvo acompañada por fiestas civiles y religiosas e incluso por un certamen poético, sirvió como pretexto a Ventura Travada para escribir la historia de Arequipa.

Suelo de Arequipa convertido en cielo está dividido en tres partes, cada una precedida por sendas «prolusiones», que lejos de ser meras presentaciones circunstanciales, concentran mucho de la riqueza conceptual del texto. La primera parte se ocupa de la historia de Arequipa desde su fundación, acompañada por una descripción de su entorno geográfico, socioeconómico y humano. Destaca un elogio del «carino sin doblez» y otras virtudes de las «mujeres arequipenses» (Travada, 1750, pp. 173-175) e incluso de la nobleza de los indios comarcanos (p. 176). Esta primera parte concluye con un curioso capítulo titulado «Prodigios que hay en esta Ciudad y el Obispado» (pp. 190-223), donde se narran sucesos de ultratumba, milagros, monstruosidades y fenómenos naturales inexplicables ocurridos en la región, con esa «pasión por la extravagancia» que según José Antonio Maravall caracteriza a la cultura del barroco (1980, p. 461).

La segunda parte corresponde a la exaltación zodiacal de la Iglesia de Arequipa. Empezando con la catedral, Travada atribuye a cada iglesia, monasterio y congregación religiosa de la ciudad un signo zodiacal. Demostrando una peculiar erudición astrológica, realiza una comparación entre las características de determinada «sagrada Religión» y los elementos simbólicos asociados a cada signo; así, por ejemplo, a la «ínclita religión de la Compañía de Jesús» le corresponde Géminis, porque según Pierio «son sapientísimos los que nacen a los influjos de este Signo» y la sabiduría «es el más propio signo» de los jesuitas (p. 536). Sin embargo, las principales casas religiosas en la ciudad son solo once, faltando una para alcanzar el zodíaco completo. Y es precisamente la apertura del monasterio de Santa Rosa –al que corresponde Virgo– la que viene a completar el ciclo; transformándose Arequipa, según Travada, en una imagen de la Ciudad Celeste: convirtiéndose el suelo de Arequipa en el cielo.

² Este monasterio debía fundarse en Moquegua, de acuerdo al testamento de 1710 de su benefactor José del Alcázar y Padilla, pero la Real Cédula de licencia, obtenida por el obispo Juan Caverio en 1734, es ratificada en 1736 y 1740 con la condición de que se fundara en Arequipa. El obispo Juan Bravo de Rivero colocó la primera piedra el 30 de agosto de 1744. El monasterio sería concluido el 12 de junio de 1747 (Málaga, 1990, p. 296).

Es en esta parte donde Travada incluye la vida de los obispos de la diócesis y de otros clérigos y figuras religiosas importantes, entre las que destaca la virtuosa arequipeña Ana de los Ángeles Monteagudo, algunas de cuyas profecías son mencionadas en las páginas 329-332.

La tercera parte se ocupa propiamente de la fundación del monasterio de Santa Rosa y de los festejos consiguientes; para este momento son harto copiosas las referencias mitológicas y numerológicas. Las «auroras y fuegos» de la celebración del «estreno del religioso monasterio» culminan con una antología poética de los «Cisnes del Caystro arequipense» (p.759)³, un conjunto de poesías en castellano y latín (ovillejos, un *laberynto* endecasílabo, epigramas, octavas, sonetos, un soneto *acrósthico*, un curioso *acrósthico* a un tiempo y *laberynto* al obispo de Arequipa, etc...) que se «fijaron en tarjas⁴» (p. 758) en lugares públicos en el contexto de las celebraciones.

Desde la peculiar imagen de su título, el texto va demostrando características peculiares que en momentos parecieran diluir las confesas intenciones históricas de Travada –«como no escribo descripción poética, donde tiene puerta franca la ficción, sino histórica» (p. 166) – para dar paso al imperio del artificio retórico y mítico – «goloseado en las butillerías de la mitología» (p. 229)–, al discurso providencialista y milagroso y a la poesía, que atraviesan en un *in crescendo* las tres partes en las que lo dividió su autor para alcanzar la condición poliédrica que cautivó al historiador de inicios del siglo XX, Francisco Mostajo (2002), para quien la obra travadiana «tiene de historia y tiene de poema» (p. 53).

Fuera de los elogios circunstanciales a su pluma y de las referencias enciclopédicas o anecdóticas, la valoración que se ha hecho de *Suelo de Arequipa convertido en cielo* ha sido bastante pobre. No se ha hecho hasta la fecha ningún intento de realizar una edición crítica, solo se ha realizado una tesis universitaria sobre ella y, elementos como su rico estilo barroco, su poética, así como su concepción del oficio historiográfico permanecen todavía muy poco estudiados.

Es por eso que decidí dedicar esta investigación doctoral a *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, enfocando mi trabajo en torno a los siguientes objetivos:

³ Referencia al homérico río Caistro, donde los cisnes «cuellilargos» «se posan en numerosas bandadas» (*Ilíada*, II, 459).

⁴ Carteles.

- Ofrecer una mirada panorámica del texto y contexto de *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, así como de su recepción.
- Estudiar la poética, entendida como conjunto de elecciones estilísticas y condicionamientos filosóficos, y la funcionalidad de la erudición del discurso de Ventura Travada.
- Analizar y categorizar «los prodigios que hay en este obispado» que Travada recoge en la primera parte del libro y confrontarlos con la paradoxografía clásica, aurisecular y barroca, en pos de una hermenéutica contextual hasta ahora poco explorada.
- Descubrir los curiosos mecanismos identitarios que encierra el texto en general y los elogios a la población «arequipense» de la primera parte, especialmente de las mujeres y de los indígenas, en el contexto histórico y social de un proceso de construcción identitaria.
- Comentar y categorizar el simbolismo zodiacal eclesiástico de la segunda parte: la geografía celeste que precisamente da título a la obra.

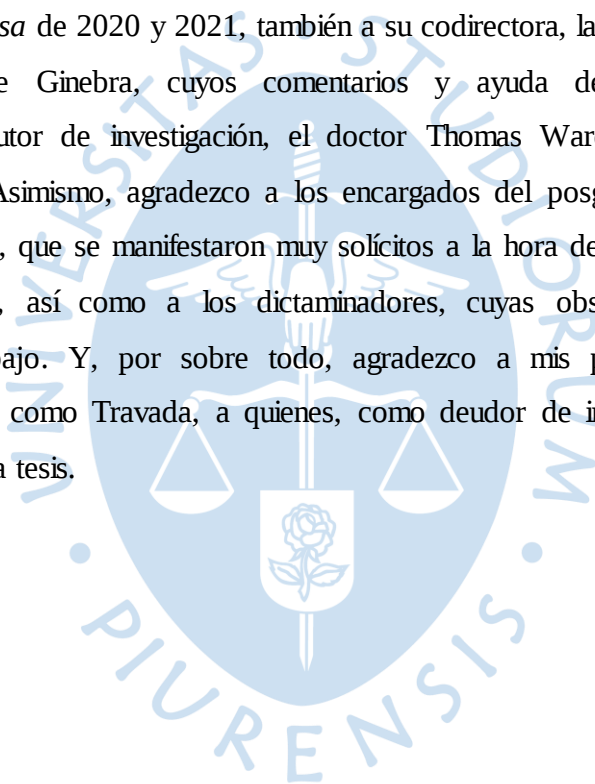
Además, se incluyen en esta investigación tres anexos que corresponden a sendas transcripciones de las tres prolusiones que acompañan las tres partes de la obra y que constituyen sus partes teóricamente más significativas. He trabajado sobre la edición facsimilar de 1993 y procurado, asimismo, modernizar la ortografía del texto en todas las grafías que no tengan relevancia fonética para facilitar la lectura.

Cabe señalar que ya me ocupé del libro en mi tesina de licenciatura (Sánchez Martínez, 2008). Sin embargo, muchas de las observaciones allí realizadas han sido ahora completadas o incluso superadas, al punto de constituirse la presente investigación en un trabajo totalmente distinto, que, además, se ocupa de un sinnúmero de puntos no tratados anteriormente.

Por otro lado, siguiendo los permanentes incentivos del programa de doctorado en humanidades de la Universidad de Piura, algunos adelantos de esta investigación han sido ya publicados y/o expuestos en revistas y congresos científicos a lo largo de estos últimos tres años (Sánchez Martínez, 2018a; Sánchez Martínez, 2019).

Queda todavía mucho por investigar en *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, desde las biografías episcopales y las hagiografías diversas de la segunda parte, hasta la antología de poemas españoles y latinos de la tercera, que aún esperan análisis e incluso una traducción. Hay, por tanto, una gran tarea pendiente para el futuro, en la que, como diría Travada (1750) habrá que pedirle «prestadas» las alas «a la industria, para que supla como suele el arte lo que me negó la naturaleza» (p. 227).

Finalmente, quisiera agradecer al director de esta tesis, doctor Luis Eguiguren Callirgos, por su permanente apoyo y amistad durante todos los momentos de su elaboración a lo largo de estos *tempora periculosa* de 2020 y 2021, también a su codirectora, la doctora Belinda Palacios, de la Universidad de Ginebra, cuyos comentarios y ayuda desinteresada fueron muy significativos y a mi tutor de investigación, el doctor Thomas Ward, de la Universidad de Loyola en Maryland. Asimismo, agradezco a los encargados del posgrado en humanidades de la Universidad de Piura, que se manifestaron muy solícitos a la hora de festinar los trámites para su pronta sustentación, así como a los dictaminadores, cuyas observaciones muy atinadas enriquecieron este trabajo. Y, por sobre todo, agradezco a mis padres y a mi hermana, arequipeños entusiastas como Travada, a quienes, como deudor de incalculables beneficios de toda índole, dedico esta tesis.





Capítulo I. El texto y el contexto

1. Del bautismo «extra fontem» al sepelio con «derechos sencillos»: la vida enigmática de Buenaventura Fernández de Córdoba y Peredo

Durante mucho tiempo se ignoró casi todo dato biográfico de Ventura Travada, exceptuando la información que él mismo refiere en la portada de la segunda parte de *Suelo de Arequipa convertido en Cielo*: «Por el Dr. Dn. Ventura Trabada cura de Salamanca y después de Pocci» (p. 226). Guillermo Galdos Rodríguez, en *Cronistas e historiadores de Arequipa colonial*, ofrece un recuento bastante detallado de las pesquisas historiográficas respecto a su origen, así como algunas interesantes partidas notariales referidas a la vida del historiador (1993, pp. 87-132).

En 1924, Ladislao Cabrera, estudioso de los «historiadores primitivos» de Arequipa, llegó a considerarlo peninsular: «Quizá muriese temprano; y como su apellido no se encuentra en ninguna familia conocida, probable es que fuese español; aunque con fuerte arraigo en la tierra, como lo prueban las páginas de su obra» (citado por Galdos, 1993, pp. 89-90).

Por el contrario, pocos años después, Francisco Mostajo defendió la arequipeñidad de Travada: «Todas, todas las páginas de su obra saturadas están de inmenso amor al terruño; y todo ello, si no existiera su propio dicho, bastaría para barruntar que fue arequipeño, muy arequipeño» (Mostajo, 2002, p. 53).

Por «propio dicho» se refería este autor a las aseveraciones que el cronista hace en la primera parte del libro, donde sostiene que «[t]odos los hijos de Arequipa sabemos que humeó su volcán, y yo comuniqué algunos sujetos que sobrevivieron desde el tiempo de sus humos, que me refirieron el caso, y uno dellos me aseguró que había sido testigo de vista en su cima» (Travada, 1750, p. 41), y también al elogio de Arequipa y de sus habitantes criollos en las secciones IX, X y XI de la primera parte (pp. 151-190).

El enigma del origen de Travada fue develado por monseñor Santiago Martínez, quien el 4 de octubre de 1926 anunciara en la revista *La Colmena* del Círculo de Obreros Católicos de

Arequipa el hallazgo de las partidas de nacimiento y defunción de Buenaventura Fernández de Córdoba y Peredo (Galdos, 1993, p. 91).

El 16 de agosto de 1695, el padre Agustín Hernani, teniente de cura en la catedral, sentaba en una partida el haber puesto «óleo y chrisma a vn niño a quien en caso de necesidad Baptise yo (...) extrafontem y puse por nombre Bentura Antonio, hijo legítimo de D. Juan Fernández de Córdoba y de Da. Fran[cis]ca de Peredo. Fueron los padrinos entonses y a ora Antonio de Trabada y Da. Maria [López de] Aiarda [sic], tiene de edad vn mes y tres días por decir el padrino a estado enfermo desde entonces hasta este día y constarme aberlo estado» (p. 91).

El bautismo *extra fontem* –fuera de la pila bautismal de la parroquia– se celebraba por razones de emergencia cuando había peligro de muerte. Apenas pasado el peligro se procedía a «completarlo» ya en la iglesia, con los exorcismos, la veste blanca, el *épheta* y el «óleo y chrisma». Travada habría nacido el 14 de julio de 1695, día de San Buenaventura, *doctor seraphicus*.

Teniendo en cuenta tanto la mención a «Antonio de Trabada» como padrino en la partida y la referencia a un Buenaventura Córdoba como párroco en Salamanca y Poci en las listas de párrocos de pueblos en la *Memoria de la Santa Iglesia de Arequipa* del presbítero Echeverría de 1804, pudo colegirse fácilmente que el doctor Ventura Travada del manuscrito es el Buenaventura Fernández de Córdoba de los documentos hallados por el canónigo Martínez (p. 92).

Según las interesantes partidas notariales y parroquiales que presenta Galdos, los padres del historiador, don Joan Fernández de Córdoba y doña Francisca de Peredo contrajeron matrimonio el 1 de marzo de 1694, siendo oficiada la ceremonia por el doctor Pedro Díaz de Durana, tesorero de la catedral de Arequipa. En este mismo documento se establece que es «don Joan Fernandes de Córdoba, natural de Locumba, hijo legítimo de don Fer[nan]do Ferna[n]des de Córdoba y de doña Melchora de Ze[va]llos» (p. 96).

Estas mismas partidas revelan que María López de Ayarde, tía de la madre de Travada, Francisca de Peredo, y esposa de Antonio Pérez de Rivera y Travada, el padrino del historiador, no solo auxilió a Francisca con su dote, sino estableció una capellanía en favor de su sobrino nieto Buenaventura, «a cuyo título se ordenó el lzdo. Bentura de Córdoba» (citada por Galdos,

1993, p. 98). Puede verse, entonces, que los Travada López de Ayarde –un matrimonio sin hijos, según el testamento de María– fueron grandes benefactores de sus parientes Fernández de Córdova y Peredo, especialmente de Buenaventura, que incluso les debe el sufragio de los gastos de su vocación eclesiástica.

Por otro lado, en la partida en la que doña María establece la capellanía, el 14 de septiembre de 1717, «don Bentura de Córdova» es llamado «bachiller», mientras que, como se vio, en el testamento de la víspera de navidad de 1722 se le menciona como licenciado ya ordenado (pp. 97-98). Por otro lado, en las tres portadas de las tres partes de *Suelo de Arequipa convertido en cielo* se presenta como doctor (p. 1; p. 225; p. 585). Sus estudios, por tanto, se habrían realizado antes de 1717, cuando tenía 22 años. Y aquí es donde se encuentra uno de los aspectos menos conocidos pero más discutidos de la vida de Travada: su educación.

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. Su filósofo predilecto, como se verá, es Platón. Se trata, entonces, de una típica formación en los *studia humaniora* de raigambre renacentista. Sus grados de bachiller, licenciado y doctor 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 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, p. 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, p. 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 zodíaco celeste, se ocupa en la sección XXVI del «Signo de Géminis. La ínclita Religión de la Compañía de Jesús» (pp. 534-535 y ss.). 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» (p.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» (p.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 dejan comprenderlo los conceptos vertidos en las pgs. 63y 44» de la edición de Odriozola (2002, p. 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, p. 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» (p. 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 «improvidencia que ha habido en Arequipa de estudios mayores» (p. 136), es decir, de universidades y colegios mayores donde «se leyesen 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» (p. 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 Mostajo⁵.

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, p. 100).

Siguiendo las *Memorias de la Santa Iglesia* de Arequipa de Echeverría (1804), Mostajo menciona otros destinos parroquiales como Cabanaconde y Lari (2002, p. 55). Finalmente, en la portada de la segunda parte de *Suelo*, aparentemente con otra letra, se nombra a «Ventura Trabada, cura de Salamanca y después de Pocci» (Travada, 1750, p. 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» (p.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» (p. 11) y numerar «los varones ilustres, que en virtud, ciencia y ascensos ha producido su suelo» (p.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 añade 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 arquidiocesano, 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, p. 101), está acreditada la presencia de Travada como párroco de aquel pueblo. Es probable que permaneciera allí un tiempo significativo.

⁵ Guiado por la insinuación de Zegarra Meneses, afirmé incorrectamente en dos ocasiones (Sánchez Martínez, 2008; Sánchez Martínez, 2011) que Travada había estudiado con los jesuitas en Arequipa.

El último destino parroquial del que se tiene noticia parece haber sido el pueblo de Pocsi⁶, 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, ya sea 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 sin[uen]ta y ocho en dies y ocho de abril (....) certifico que aviento [sic] fallido Dn. Buena Bentura Fernandes de Cordoba lo enterré en la Yglesia de la Recolectión con Crus alta, una capa (sin posas)⁷ con Derechos sencillos porque murió pobre» (citado por Galdos, 1993, p. 105, n. 84).

Para Guillermo Galdos resulta sorprendente que Travada, beneficiario de una capellanía y párroco de doctrinas «bien dotadas» (p.105), fuera enterrado como pobre y atribuye esta circunstancia «a la tacañería del albacea Francisco Fernández de Córdoba» (p. 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, p. 3) algo de las grandezas de su tierra y de los temas que cautivaban su imaginación.

2. La Arequipa de Travada

⁶ Rada y Gamio (1950) atribuye a Travada la doctrina de Chiguata (p. 44) pero no ofrece ningún respaldo a su afirmación, que no es compartida por ningún otro autor.

⁷ Las posas eran las paradas que se hacían durante el transporte del cadáver a la sepultura para cantar el responso.

La Arequipa en la que Travada nació todavía se recuperaba de los estragos del «memorable terremoto» (Travada, 1750, p. 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, p. 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, p. 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 el más de la tercia parte de gente» (p. 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 (pp. 421-422) así como el ominoso eclipse del 15 de agosto de 1719, al que, por error, fecha en 1718⁸. 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 españoles⁹, 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 entra 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

⁸ La página web de eclipses históricos de la NASA menciona un «Total Solar Eclipse» el 15 de agosto de 1719 (<https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEsearch/SEsearchmap.php?Ecl=17190815>).

⁹ Ulloa y Juan no eran unos viajeros comunes y corrientes. Representaban una nueva mirada reformista y además obedecían a una consigna real de observación secreta de abusos y corruptelas: «Hacia 1735, los jóvenes tenientes de navío Antonio de Ulloa, de diecinueve años, y Jorge Juan, prometedor matemático y astrónomo, de veintidós, fueron comisionados por Felipe V y su primer secretario José Patiño para una misión especial. Debían unirse a una expedición de seis personas enviada por la Academia de Ciencias de París y liderada por el naturalista [sic] Charles-Marie de La Condamine (...) Asimismo, instrucciones separadas ordenaban a Ulloa y a Juan recoger y enviar periódicamente información estratégica sobre los lugares que visitaran y sobre sus habitantes» (Quiroz, 2014, p. 49).

la vista con el exterior aparato un aspecto agradable: con esto anuncian el particular aseo y primor, que en lo anterior las adorna; siendo universal el cuidado de aquellos vecinos por esmerarle en la mayor decencia (citados por Sánchez-Moreno, 1987, p. 106).

También mencionan la «alegría y fertilidad» de sus campos y la «excelencia del temperamento y sanidad del clima» (p.107), repitiendo involuntariamente la imagen cervantina¹⁰ 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» (pp. 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 (p. 107).

Probablemente una ciudad relativamente nueva (pues un nuevo terremoto había tirado abajo muchas de sus casas en 1725), industrial 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, p. 155) y estaba en franca expansión, pues le van «cercenando a Ceres sus dominios para ampliarle a Minerva sus arquitecturas» (p. 154)¹¹. Su población era de 30 mil personas «de todos sexos, estados, edades» (p. 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» (p. 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 (pp. 180-

¹⁰ En el «Canto a Calíope» de La Galatea, Cervantes menciona a diversos poetas radicados en «Arequipa, eterna primavera» (Cáceres Cuadros, 2003, p. 24).

¹¹ Alegoría lograda para referirse a una permanente –y en nuestro tiempo alarmante– constante en la ciudad de Arequipa: la expansión urbana, representada por Minerva y sus «arquitecturas», sobre la campiña, representada por Ceres, diosa de la agricultura.

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» (p. 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» (p. 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 complejas¹².

3. Destino y recepción del texto

El libro que nos ocupa circuló manuscrito, probablemente primero en la biblioteca del seminario de San Jerónimo y luego en la biblioteca pública municipal de Arequipa, de donde salió prestado al prefecto Luna Iglesias¹³, quien nunca lo devolvió. También existió un manuscrito de la obra en la Biblioteca Nacional del Perú, que era el que Ricardo Palma consultaba¹⁴. Hay dos copias manuscritas posteriores, una hecha por Juan Domingo Zamácola y Jaúregui, a inicios del siglo XIX, y que se encuentra en la biblioteca del Club de Arequipa; otra habría sido realizada por Manuel de Odriozola para su ulterior edición de *Suelo de Arequipa* y se encuentra en la Universidad de Duke, en Estados Unidos. Finalmente, el único manuscrito que sobrevive del texto, autógrafo de Travada (aunque con la presencia de otras caligrafías en algunos momentos), se encontraba hasta 1993 en el museo privado de la familia Prado en Chorrillos (Galdos, 1993, pp. 111-114) y es el que ha sido utilizado para realizar la edición facsimilar.

La primera edición impresa corresponde al tomo décimo de la colección de documentos literarios del Perú, editada por el coronel Manuel de Odriozola en 1877. Hasta la edición facsimilar de 1993 fue la más completa versión de *Suelo de Arequipa convertido en cielo*.

¹² Para una visión de los procesos de construcción identitaria de la Arequipa del siglo XVIII, en medio de un horizonte de crecimiento y optimismo, pero también de pobreza y corrupción, véase Sánchez Martínez, 2018b.

¹³ Germán Luna Iglesias fue prefecto de Arequipa en torno a 1911 (Tauro del Pino, 2001 X, p.1530).

¹⁴ No he podido encontrar ningún vestigio del libro en el catálogo de la Biblioteca Nacional. Ricardo Palma afirmaba alrededor de 1875 que el «curioso libro (...) manuscrito existe en la Biblioteca de Lima» (Palma, 1945 II, p. 324). Mariano Ambrosio Cateriano, por su parte, sostiene que el manuscrito se encontraba allí «antes de la irrupción de los bárbaros a la Ciudad de los Reyes», es decir, antes del saqueo de la biblioteca por las tropas chilenas en 1881 y que ahora está «*inter captivos christianos qui sarracenorum potestate detinentur* hasta que llegue el día de su redención» (1998, p. 44).

Odriozola, director de la Biblioteca Nacional desde 1875 (Tauro del Pino, 2001 XI, p. 1823), probablemente se basase en el manuscrito que se encontraba allí. Las siguientes ediciones (1899, 1924 y 1954), bastante incompletas, pertenecen al folletín del diario *El Deber*. Vladimiro Bermejo, catedrático de la universidad de San Agustín, editó en 1958 la más difundida versión del libro, una adaptación reducida de la primera parte (Galdos, 1993, p. 132).

Respecto a la recepción del libro, la primera manifestación puede rastrearse, según Galdos, hasta Hipólito Unanue, quien lo habría citado en su *Guía del Perú* de 1793 (1993, p. 115). Constituye la influencia más antigua registrada de la obra de Travada. Es altamente probable que Unanue haya utilizado la copia del Seminario de San Jerónimo, donde recibió su primera formación académica.

Por otro lado, Juan Domingo Zamácola y Jáuregui (1739-1823), cura de Cayma, hace una copia del manuscrito titulándola *Historia General de Arequipa del doctor Bentura de Travada*. En la portada de la tercera parte, califica al manuscrito original como «mal formados borradores» (p. 114). En su obra histórica subsiguiente, Zamácola utilizaría *Suelo de Arequipa convertido en cielo* como una de sus fuentes principales (p. 151).

Más adelante, en 1847, son editados los *Fragmentos para la historia de Arequipa*, en los que el deán Juan Gualberto Valdivia compendia antiguos manuscritos de distintos autores para brindar una visión histórica de Arequipa, la primera que verá la imprenta. Respecto a la fundación de la ciudad y a sus primeros años, se basa fuertemente en la obra de Travada (Sánchez-Moreno, 1987, p. 45), pues posiblemente haya tenido acceso a la copia original en el Seminario.

Galdos (1993) sostiene que los hermanos Paz-Soldán habrían referenciado en su obra a *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, que conocían como manuscrito (p. 115). Considerando que *Geografía del Perú* (1862) fue la única obra en colaboración de estos distinguidos intelectuales arequipeños, podemos colegir que era allí donde se citaba a Travada.

Ya en el siglo XX, el historiador y político Francisco Mostajo, a través de sus *apuntes* sobre historia arequipeña que aparecieron a lo largo de la década de 1920 en la revista *Escocia*, realiza la primera valoración historiográfica de la obra de Travada, además de reivindicar su arequipeñidad y comentar su estilo literario: «[e]ntre los floreos de su decir y los datos que

comunica a la posteridad, la leyenda suele solazarse, pero también regodéanse juiciosos conceptos y lucen rasgos de donoso ingenio. Travada era indudablemente clérigo de gongórica verba, pero también de discreto pensar» (p. 53).

Asimismo, añade que

Travada fue poeta, porque numen poético, muy español y muy americano, hay bajo los atildamientos de sus galanuras retóricas. Ninguno de nuestros poetas ha cantado el suelo de Arequipa como aquel autor lo canta en su obra. Hay que llegar al libro *Arequipa* de Jorge Polar para al cabo de 141 años encontrar otro poema, también en prosa, en que este suelo sea materia de inspiración y de arte teniendo el poema de Travada el encanto de lo antiguo, adunado al encanto de lo ingenuo. No importa que el del moderno literato lo aventaje en emoción, en color y visión plástica del paisaje (p. 54).

En su obra póstuma *Mariano Melgar y apuntes para la historia de Arequipa* (1950), Pedro José Rada y Gamio presenta en el marco de la producción letrada en la Arequipa virreinal a *Suelo de Arequipa* como texto representativo de esta y, después de una breve mirada panorámica al texto, sostiene que «el estilo del doctor Travada es claro, aunque a veces gongórico y afectado: tiene no obstante párrafos valientes y bellos» (p.44).

En el prólogo a *Arequipa en el paso de la colonia a la república* de Guillermo Zegarra Meneses, Jorge Basadre cuenta a Travada entre los memorialistas venerables que sentaron las bases de la historiografía arequipeña (Basadre, 1973, p. 7).

En *Arequipa colonial y las fuentes de su historia* (1987), Víctor Sánchez-Moreno destaca la naturaleza peculiar de la obra y echa algunas luces sobre el método de Travada: hechos entresacados de crónicas anteriores y de documentos provenientes de archivos eclesiásticos, junto con testimonios de personas; todo ligado por una prosa fluida y elegante (p.21). También califica a Travada como un precursor del estilo tradicionista de Palma y Cateriano (p.22).

Finalmente, para Guillermo Galdos Rodríguez (1993), quizá uno de los investigadores que se ha ocupado de Travada como historiador con más interés y cariño, *Suelo de Arequipa convertido en cielo* «es la más brillante producción de la prosa arequipeña hasta nuestros días. Y nos quedamos cortos al hacer tal limitación geográfica» (p. 108). En este elogio estilístico

coincide con Enrique Carrión Ordoñez (1983), que califica su prosa como «rizada y elocuente» (p. 32).

El esplendor de sus imágenes barrocas y el entusiasmo abarcador que en toda ocasión transmite su pluma hacen de Travada un escritor meritorio entre los principales representantes de la tradición letrada virreinal peruana. Lamentablemente, como señalábamos en la introducción, no existen estudios propiamente textuales de su obra y en cuanto su aspecto historiográfico, sigue estando circunscrito, en la mayoría de casos, a meras menciones referenciales o juicios superficiales. Sin embargo, esto no obsta a que, de una u otra manera, el texto haya recibido cierto grado de recepción, especialmente en el doble ámbito de la primitiva historiografía regional como en el del heterogéneo género literario decimonónico peruano conocido bajo el nombre de *tradición*.

Así, Ricardo Palma en sus *Tradiciones peruanas* toma tres episodios de *Suelo de Arequipa convertido en cielo* y los transforma en sus peculiares relatos fantástico-costumbristas¹⁵. Los dos primeros provienen del curioso capítulo XIII de la primera parte del texto, dedicada a los «prodigios» (Travada, 1752, p.s. 190-223). El primero se titula *Una trampa para cazar ratones* (Palma, 1945 II, pp. 323-327) y narra, luego de una burla sarcástica pero benigna a la «credulidad» de Travada, el caso de un comerciante de los portales de la plaza mayor de Arequipa, que muere atragantado por un ratón mientras dormía.

El segundo, titulado *No juegues con pólvora*, se ocupa del castigo divino al calumniador de un clérigo (Palma, 1945 III, pp. 99-102). En la tradición *El obispo del libro y la madre Monteagudo* (pp. 93-97), Palma también se refiere a Ventura Travada como fuente respecto a la vida y milagros de la madre Ana de los Ángeles Monteagudo, monja virtuosa arequipeña. La valoración que Palma realiza del historiador virreinal no deja de enfatizar la usual imputación de candidez y amor a la hipérbole a la que se redujo durante mucho tiempo su obra: «Imagínome que don Ventura Travada debió ser andaluz; pues no contento con hacernos tragar un rábano gigantesco, añade que en 1741 se encontró en el mineral de Huantajaya una pepita de plata pura que pesaba treinta y tres quintales (...) Aquí era el caso de decirle al bueno de don Ventura lo de: —¿Y a eso llama usted pepita? Pues a eso en toda tierra de cristianos se llama doña Josefa». (Palma, 1945 II, p. 324)

¹⁵ Para una mayor profundización en Palma como primer lector literario de Travada, véase Sánchez Martínez, 2020.

En el ámbito local, recoge también dos sucesos prodigiosos travadianos Mariano Ambrosio Cateriano en sus *Tradiciones de Arequipa o recuerdos de antaño* de 1881. Se trata de la historia del alcalde Juan de Cárdenas, que reescribe bajo el título de *Un alcalde de chafarote* (Cateriano, 1998, pp. 46-49), la del avaro empedernido que Palma también trae, titulada *Nadie sabe para quién trabaja* (pp. 68-70) y *Justo castigo del cielo* (pp. 36-38), que es la misma historia del castigo providencial de un calumniador de un clérigo tratada también por Palma¹⁶. Se basa asimismo en Travada para sus *Memorias de los ilustrísimos obispos de Arequipa* de 1908.

La historiografía regional, a partir de la segunda década del siglo XX, en un contexto de mayor sistematización y de afán positivista, tiene en cuenta a Travada en cuanto una fuente primaria apreciable, pero altamente dudosa en cuanto a su fiabilidad factual. Esta característica de la recepción de *Suelo de Arequipa convertido en cielo* surgiría del descubrimiento de las discrepancias entre el recuento travadiano de la fundación de Arequipa y las actas del cabildo (Galdos, 1990; Galdos, 1993; Sánchez-Moreno, 1987). A partir de entonces, la mayor seriedad en los estudios historiográficos en el periodo llevó a los historiadores regionales a desarrollar una profunda ambivalencia respecto de la obra de Travada: rechazo a las «inexactitudes» fácticas, a su «credulidad» nacida de su condición de «saturado en el claustro de teología y [de] lo extraordinario» (Galdos, 1993, p. 122) pero fascinación con el ambiente barroco prodigioso y pintoresco y especialmente con la riqueza y elevación de su estilo.

Quizá uno de los pocos en tomar con seriedad los aspectos simbólicos y astrológicos de la obra de Travada, el filósofo Ignacio Prado Pastor (1991), estudioso de san Anselmo y otros escolásticos medievales, editó facsimilarmente el manuscrito y redactó una muy interesante aunque superficial *Nota preliminar*. Ramón Mujica Pinilla se vale del «rarísimo libro» (p. 263) de Travada en su *Rosa limensis* (2001) para estudiar la recepción por parte de los distintos órdenes de la sociedad arequipeña de la figura simbólica de la criolla recién canonizada. En *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial*, Carlos García Bedoya dedica unos párrafos a la obra de Travada, enmarcándola en el contexto del llamado discurso de exaltación

¹⁶ Sánchez-Moreno (1987) sostiene que el argumento de la tradición *Un penitente de Jueves Santo* de Cateriano «traduce la consulta del autor a la obra fundamental del “historiador primitivo” don Ventura Travada y Córdoba» (p. 140). Pero más allá de una referencia inicial no a ningún elemento de la obra, sino a su título como recurso literario, no he podido hallar el mínimo vestigio de la trama de esa tradición en *Suelo de Arequipa convertido en cielo*. Más bien, por el apellido de los protagonistas (Rafael Jiménez de Jaramillo y Mercedes Lancho de Bustamante) y por la trama de asesinatos truculentos de mujeres parece guardar una especie de vago eco del caso del alcalde Juan Jiménez Lancho, acusado en 1748 de uxoricidio (Bustamante De la Fuente, 1972, pp. 26-30).

de la urbe criolla. La considera relativamente tardía y como «sin duda la más característicamente barroca de las diversas muestras de este discurso» (García Bedoya, 2000, p. 140).

Es precisamente de su poética –bastante profunda y muy reveladora del siempre sorprendente pensamiento virreinal hispanoamericano– de la que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.



Capítulo II. Poética neoplatónica y erudición criolla en Travada

1. La poética neoplatónica de Travada

Si bien el posestructuralismo y los estudios culturales contribuyeron de forma bastante eficaz a disipar determinados abordajes teóricos con algunos matices positivistas y nacionalistas en los ámbitos académicos en América Latina que planteaban el menoscabo del legado literario virreinal por razones de construcción identitaria, creemos que, en algunos casos, han centrado la reflexión en posiciones originadoras de lecturas e interpretaciones que podrían, a la larga, tender a cierto reduccionismo.

Las relaciones de poder y de subordinación y hegemonía que se procuran encontrar casi siempre en todos los textos virreinales corren el riesgo de hacer caer al investigador literario en anacronismos. No queremos decir que esas relaciones no estén presentes y no sea necesario hallarlas y discutirlos siempre y cuando se sea riguroso, sino que es preciso también intentar una aproximación a cómo los escritores virreinales entendían sus propias prácticas letradas junto con otros elementos contextuales que nos puedan ayudar a tener una perspectiva orgánica de aquellos textos, autores y tiempos.

En este sentido, profundizar en la *poética* —tanto como teoría interna de la literatura como en cuanto elección por parte del autor de una serie de posibilidades literarias (Marchese y Forradellas, 1994, p. 325)— de determinadas figuras letradas del periodo puede resultar enriquecedor, aun para lecturas más políticas de sus textos.

La poética en la historiografía ha sido entendida como el conjunto de actos que realiza el historiador mediante los cuales, por lo general en un nivel profundo de conciencia, escoge estrategias conceptuales por medio de las cuales explica o representa sus datos (White, 1992, p. 10). Cabe señalar, que esta perspectiva teórica fue modelada por Hayden White a partir tanto del rechazo ilustrado a lo fabuloso como los grandes proyectos historiográficos decimonónicos, y que su objetivo es desvelar los mecanismos subyacentes a estos, poéticos y en algunos casos más arbitrarios de lo que sus cultores estarían dispuestos a asumir (pp. 56-60) . En este caso, sin embargo, nos encontramos ante un historiador neoplatónico periférico y pre-ilustrado, que

hace uso confeso de toda suerte de herramientas mitológicas, literarias y filosóficas, lo que requiere, ciertamente, de una aproximación diversa.

Junto al insigne *Apologético* (1662) de Juan de Espinosa Medrano *El Lunarejo* (la poética barroca indiana por excelencia) (Espinosa Medrano, 1982), existe este texto posterior muy poco estudiado, donde un oscuro párroco rural de Arequipa, pretendiendo historiar su tierra a través de un rico aparato retórico y mitológico, exhibe en las «prolusiones» que acompañan a las tres partes de su extenso libro una de las más peculiares poéticas barrocas desarrolladas en el virreinato del Perú. No solo son muestras privilegiadas de la prosa de orfebre de Ventura Travada, sino verdaderos compendios de su filosofía estética, de su concepción de las funciones de la literatura y de su manera de entender su oficio de historiar Arequipa.

Copiar en un solo rasgo una consumada hermosura fue tan grande imposible, que ni lo emprendieron los Thimantes, ni lo pudieron conseguir los Ceucis; Apeles a quien la antigüedad tuvo por el mayor émulo de la naturaleza en la pintura, nunca levantó de la tabla el pincel, jamás dejó de sudar su prolijo afán repetidos colores en la lámina, y pintando (como blasonaba) para la eternidad, se eternizaba tanto en sus obras que aun en las que daba a luz, retrataba en el discreto *Faciebat*¹⁷ continuados sus tesones para dar a entender que faltaban colores en la lámina; porque aún no estaban apuradas las perfecciones en la copia (Travada, 1750, p. 3).

De esta manera principia la prolusión de la primera parte de *Suelo de Arequipa convertido en Cielo*. Ya desde este párrafo, Travada nos presenta el *leitmotiv* que guiará su reflexión a lo largo de la prolusión y que veremos aparecer también en aquellas partes del libro en que el historiador se da una pausa para reflexionar sobre su propio ejercicio discursivo: la incapacidad de la pluma por alcanzar no solo la ligereza del pensamiento, sino a expresar ese *no-sé-qué* tan importante y misterioso en la realidad llamado belleza.

En los siguientes párrafos, el presbítero, refiriéndose a la dificultad incluso de la naturaleza para labrar lo hermoso, se pregunta «qué tardos cuanto continuados lineamientos no ejercitaría en el secreto gabinete del útero para dar a luz la hermosura de Raquel?» y «qué perezosos pasos no daría para que fuese asombro la belleza de Judith?» (Travada, 1750, p. 5). Las líneas posteriores, dedicadas al análisis de la belleza, constituyen una de las partes de mayor contenido filosófico y valor literario de la obra.

¹⁷ Tercera persona del imperfecto activo de *facio*: «hacía».

Tratando sobre la hermosura humana, Travada sigue la concepción clásica «que dice que ha de tener tres condiciones para ser consumada: la primera arreglada cantidad, cualidad y complexión de cuerpo, la segunda, congrua proporción de miembros y la tercera, agraciada suavidad de colores» (Travada, 1750, p. 7).

El historiador critica como vana ociosidad la postura de un autor¹⁸ que establece treinta criterios en cuanto se refiere a la belleza humana, habiéndolos compendiado todos Helena. Travada contrasta este parecer con las opiniones del poeta griego Sícoro, que en sus sátiras escarneció acremente a la esposa de Menelao. Finalmente, nos presenta la paradoja que San Agustín narra sobre Sícoro: «que cuando otros ciegan deslumbrados de las bellezas, este murió ciego de escribir muchas imperfecciones de la hermosura de Elena» (p. 7).

Nuestro autor concluye que incluso la naturaleza «no puede con su meditada pereza sacar a luz de improviso una consumada hermosura» (p. 7), puesto que las cosas, despojadas de lo accidental, poseen un orden escondido dado por Dios, ante cuya inefabilidad el lenguaje natural palidece, siendo incapaz de plasmar de una manera efectiva un reflejo consumado de su secreto y fascinante orden. ¿Cuál sería entonces la manera de retratar de alguna manera a las cosas, especialmente a las cosas bellas?

Aún Dios se vio ante esta dificultad y

le fue necesario pintar con símiles la hermosura de la Iglesia: para magisterio se nos mostró al modo que un pintor cuando quiere trasladar a la tabla una belleza y, resistiéndose al pincel sus perfecciones, rompe por errados unos dibujos, y repite con porfiado empeño otros trasuntos hasta trasladar en la lámina con entera perfección el Retrato (pp. 7-8).

Aquí ya podemos encontrar una respuesta: la mejor manera de retratar lo inefable es mediante los símiles, mediante las imágenes, es decir, mediante el lenguaje literario. Así, según Travada, un lenguaje distorsionado por las metáforas estaría en mayor capacidad de alcanzar la verdad siendo algo fiel al modelo.

Entre las páginas 7 y 13 se encuentra uno de los pasajes más memorables de la obra: los símiles de Cristo. Ahí nuestro autor presenta al Verbo Encarnado como un poeta o un pintor en búsqueda frenética de la imagen adecuada para designar a su Iglesia, primero: «semejante a un

¹⁸ La cita al margen dice «Joan. Nemeziano in Nuptial».

rubio campo de espigas¹⁹: desgració la copia la cizaña²⁰ y aspiró a nuevo trasunto»; después como grano de mostaza²¹: «primorosa era la copia por pequeña pero no cupo en tan corta lámina el Retrato»; luego como fermento²², tesoro escondido²³, perla²⁴ y red²⁵, siendo cada copia insuficiente. Pero en el capítulo XXV del evangelio según San Mateo, Cristo vuelve

a repetir en el mismo estilo (aunque con una grave diferencia) la Pintura; porque viendo, que se resistía la belleza de la Iglesia a los pinceles, no por falta de destreza, que era divina, no por falta de perfecciones, que en otro tiempo dijo que era todo hermosa, sino porque observando con divina sabiduría, que no podía ser retratada la Iglesia con todas sus perfecciones por el defecto de su humana vicisitud (p. 9)

Determinó, por tanto, abandonar la descripción de la hermosura de la Iglesia en el tiempo presente (*simile est*)²⁶ como había sido en las imperfectas copias anteriores, por una de lo que ésta había de ser (*simile erit*)²⁷ «y guiando el pincel con tan divina fantasía hizo tránsito de las bajezas del polvo hasta las eminencias del Cielo» (p. 10).

La imagen adecuada sería la de las diez vírgenes²⁸ y

sacó tan perfecta y consumada la Copia, que arrojó el Pincel sin volver a repetir los símiles y satisfecho Cristo con su Hermosura le dio la mano de esposa y la encerró en el celeste Tálamo de la gloria, logrando, al fin el Esposo (aunque con misteriosa tardanza) con el tránsito que hizo de la tierra presente en que se ensayó el pincel divino: *simile est*, al hermoso Cielo en que la vio eternamente convertida *simile erit*, la dulce delicia de ver colgado su retrato en el Templo de la eternidad (p. 10).

¹⁹ Mateo 13: 1-23.

²⁰ Mateo 13: 24-30.

²¹ Mateo 13: 31-32.

²² Mateo 13: 33-35.

²³ Mateo 13: 44

²⁴ Mateo 13: 45-46

²⁵ Mateo 13: 47-52.

²⁶ «Es semejante»

²⁷ «El reino de Dios es semejante a» es la fórmula con la que Jesús presenta las ya mencionadas «parábolas del reino» -cabe señalar que el Reino de Dios es, según el Concilio de Trento, la Iglesia en su dimensión tanto militante como triunfante-, salvo, como se verá, en la de las vírgenes prudentes, parábola escatológica por excelencia, donde varía a «el reino de Dios será semejante», como apuntará agudamente Travada.

²⁸ Mateo 25: 1-13.

Así, la mejor manera de dar cuenta de las cosas es refiriéndose a su arquetipo eterno e inasible, en una suerte de paradoja platónica en que para salvar la inefabilidad de lo pedestre había que remontarse directamente a la inefabilidad de lo celeste, a través del recurso retórico del símil.

Partiendo de la desconfianza platónica por la mimesis artística, Travada comienza su reflexión estética señalando la dificultad de este quehacer —«copiar en un solo rasgo una consumada hermosura fue tan grande imposible» (p. 3)—, pero al profundizar más, llega, de manera semejante a los neoplatónicos, a la superación de este rechazo. Como señala Ignacio Yarza (2004): «La gran novedad que introduce Plotino es la derivación directa del hacer desde el contemplar; más aún, cuanto más alta es la contemplación, más intensa y bella es la producción; cuanto más nos elevamos en el orden del pensamiento, más logramos en el orden del hacer» (p. 49).

De esa forma Plotino superaría la disociación platónica entre arte y belleza, planteando un camino del contemplar hacia el hacer y, por tanto, también del hacer al contemplar. Travada planea recorrer este último camino: valerse de los recursos del arte —en este caso de la retórica— para poder llegar a la Verdad y, en la medida de lo posible, poder cumplir con el «destino de mi pluma, sacar a luz la hermosura de la Iglesia de Arequipa» (p. 11). Aquí podemos entrever algo del conocimiento por connaturalidad que ocurre en la experiencia estética, idea que se remonta a Dionisio del Areópago y que santo Tomás de Aquino sintetiza así: «lo bello y lo bueno es amable a todos, puesto que cada ser tiene una tendencia connatural hacia lo que le es conveniente según su naturaleza» (*Suma de Teología*, I-II, q.26 a. 1 ad. 3). Lo bello del arte (Suelo), siendo connatural a lo bello de la verdad (Cielo), nos permite tener cierto acceso cognitivo a este último ámbito, de otra manera inefable.

Pero el *ethos* neoplatónico de Travada no se agota ahí. En la prolección a la segunda parte de *Suelo de Arequipa*, Travada defiende el uso de la mitología como un recurso válido para la labor histórica. Critica a

algunos genios tan rígidamente austeros que, sin conocer, que la Fábula es la más proveída despensa de la filosofía en que ocultó la avaricia de la Sabiduría su nutrimento, no gustan de su Magisterio, y [en] cuanto ayunan de la fábula, carecen de sus documentos. ¡Pobre de mí! en esta ocasión si no hubiera goloseado en las butillerías de la mitología, y pobre de mi Patria, si cuando me dediqué a

labrar del barro de su Suelo una ruda estatua a la posteridad no me hubiera enseñado el ingenioso Prometeo (pp. 228-229).

De esta manera Travada reivindica la capacidad del discurso literario para ser un recurso útil a la labor historiográfica; en primer lugar, por ser un lenguaje capaz de remontar la inefabilidad mediante las imágenes, y en segundo, porque las ficciones que lo constituyen encierran conocimientos y doctrinas, constituyéndose en un catálogo de acciones y pasiones humanas muy útil a la hora de juzgar las cuitas de los hombres de cualquier época.

La visión de los mitos como despensa donde se oculta una sabiduría sublime es uno de los puntos más sugestivos en el pensamiento de Platón. La polémica sobre los mitos y doctrinas no escritas, recientemente sacada a la luz por Giovanni Reale (2003), nos revela un aspecto del *corpus platonicum* que la filosofía moderna –especialmente de la mano de Hegel y sus seguidores– consideró como una limitación e inmadurez en el filósofo ateniense. Habría que esperar a Heidegger para encontrar una solución opuesta, aunque ciertamente extrema: los mitos serían la expresión más auténtica del pensamiento de Platón²⁹.

La posición ponderada de Reale, para quien en «definitiva, Platón –una vez que la razón ha llegado a los límites extremos de sus posibilidades –encarga al mito la tarea de superar intuitivamente estos límites, elevando el espíritu hasta una visión o, por lo menos, hasta una tensión trascendente» (Reale, 1991, pp. 124-125), pareciera señalar también la perspectiva al respecto de Travada, quien se congratula de haberse goloseado en elementos míticos para poder historiar Arequipa con suficiencia.

En un contexto posterior a la emergencia de las llamadas ciencias sociales con un marcado sesgo positivista en sus enfoques, es imperativo –siempre y cuando se quiera ser fiel al *logos*–, rescatar el fundamento filosófico de todo saber teórico y sus vinculaciones con los trascendentales. De ahí la importancia de seguir la senda de este neoplatónico virreinal andino, en cuyo pensamiento se revela cómo la creación artística puede contribuir con privilegio a la labor historiográfica, demostrando así el valor cognitivo fundamental de la belleza.

²⁹ «Por lo contrario, la escuela de Heidegger halla en el mito la expresión más auténtica del pensamiento platónico. En realidad, el *logos* capta el ser, pero no la vida, y el mito viene a ayudar en la explicación de la vida, imposible de captar a través del *logos*» (Reale, 1991, p. 124).

Resulta también de especial interés analizar la forma como, en los momentos previos a la difusión generalizada de la ideología de la Ilustración y sus múltiples reediciones positivistas, lo bello no se encontraba reducido a la expresión artística, sino que podía constituirse en un factor fundamental en el conocimiento de la realidad.

Esta importancia cognitiva de lo bello es también de raigambre platónica. Para el filósofo ateniense, Eros, un impulso contemplativo, llevaba al alma a la recordación de la verdad del Mundo Inteligible, a través de la contemplación de los vestigios de su belleza en las cosas.

Para la escolástica medieval –que sintetiza el legado neoplatónico y aristotélico en un horizonte redimensionado por el cristianismo–, la belleza sería *splendor formae*; esplendor de la forma (Evdokimov, 1991, p. 7; Coomaraswamy, 1987, p. 13). Como sabemos, toda la tradición filosófica occidental, nacida del socratismo, puede entenderse como una búsqueda de la definición, de aquello que hace al ente diferente y a la vez semejante a los demás y que revela una esencia, una forma, contra el relativismo delicuescente de los sofistas. De esta manera, íntimamente ligada al núcleo de la contemplación de la verdad –el descubrimiento de la forma– se encuentra el gozo de contemplarla en su esplendor.

Esta valoración profunda de lo mítico hermanada con una constatación de su relativa inefabilidad es característica del pensamiento platónico. Dice al respecto Josef Pieper:

Platón atribuye siempre a los relatos míticos en sentido estricto una verdad incomparablemente válida, singularísima e intangible que está por encima de toda duda. Y ello aunque, por otra parte, siempre resulta problemático el modo en que concretamente se pueda trasladar y «salvar» el mensaje mítico al pasarlo al lenguaje humano (1984, p. 19).

Más allá de la coincidencia doctrinal entre Platón y Travada, existe en el texto una singular pero elocuente referencia al filósofo y a dos diálogos suyos, *Fedón* y *Fedro*, en las frases iniciales de la prolección a la tercera parte, referidas al simbolismo del número doce: «Encierra el número duodenario tan escondidos misterios, que el divino Platón no dudó afirmar que era número divino. No contento Pitágoras con darle una divinidad dijo que el número duodenario eran doce dioses, y a cada uno le erigió un trono en doce estrellas del Zodiaco» (Travada, 1750, p. 587). La referencia, escrita al margen izquierdo, dice *Plat. in Phaed. et in Phaedro*. Probablemente se trate, en el primer caso, de la descripción de las «cosas de arriba», del paraíso

al que van las almas de los virtuosos, hecha por Sócrates antes de morir³⁰. En el segundo, Sócrates describe también la morada de los dioses, más particularmente, su eterna procesión, antes de explicar una verdad metafísica elevada, en este caso, la caída del alma de su lugar de origen³¹. Así, puede verse que el platonismo de Travada no solo bebe de la patrística o de los comentadores antiguos y renacentistas, sino de la lectura directa del filósofo ateniense. Por si fuera poco, deja claras sus preferencias filosóficas al considerar a Platón como «el mayor de los filósofos» (p. 590).

Búsqueda de lo sublime y lo inefable en el estilo, recurso a la elevación del mito, en síntesis, tensión platónica: todos estos medios son para Travada imprescindibles para poder cumplir con su designio de historiar a su ciudad natal. Ha de añadirse a estos recursos significativamente la demostración de exuberante erudición de la que hace gala a lo largo del texto.

2. La erudición travadiana

Para el tiempo de la redacción de *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, la secuencia literaria barroca – con sus retóricas espléndidas y catálogos de citas y autores eruditos – se encontraba ya en trance de desaparecer como un arte poética válida.

Para Juan Carlos Godenzzi (1995) durante el siglo XVIII empezaron a desarrollarse nuevas actitudes ante el lenguaje entre los sectores letrados de la sociedad criolla en Hispanoamérica. Refiriéndose a los *Júbilos de Lima* de Francisco Ruiz Cano (1755), Godenzzi describe «los ideales estéticos y lingüísticos de la cultura moderna en el Perú colonial: la sobriedad, el acuerdo entre las partes, la sencillez». La gramática barroca del mundo sufre un desprestigio creciente, siendo asociada «con el prejuicio, la oscuridad, el artificio y una visión decadente del mundo»

³⁰ «Pues bien amigo mío -dijo él-, se cuenta que esa tierra en su aspecto visible, si uno la contempla desde lo alto, es como las pelotas de doce franjas de cuero, variopinta, decorada por los colores, de los que los colores que hay aquí, esos que usan los pintores, son como muestras. Allí toda la tierra está formada con ellos, que además son mucho más brillantes y más puros que los de aquí» (*Fedón*, 110b-c). La idea de que los colores de los pintores de «aquí» son muestras de los colores más puros y brillantes del cielo seguramente contribuyó a inspirar los símiles de Travada en la primera prolusión.

³¹ «Y lo divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el estilo. De esto se alimenta y con esto crece, sobre todo, el plumaje del alma; pero con lo torpe y lo malo y todo lo que le es contrario, se consume y acaba. Por cierto que Zeus, el poderoso señor de los cielos, conduciendo su alado carro, marcha en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose. Le sigue un tropel de dioses y demonios ordenados en once filas. Pues Hestia se queda en la morada de los dioses, sola, mientras todos los otros, que han sido colocados en número de doce, como dioses jefes, van al frente de los órdenes a cada uno asignados» (*Fedro*, 246e-247a).

(1995, p. 61), mientras que las nuevas formas de expresión representarían un nuevo paradigma racional, luminoso y útil.

Basándose en estudios sobre la predicación virreinal de Rubén Vargas Ugarte y en trabajos de hermenéutica histórica de Pablo Macera, Godenzzi reconoce cambios importantes en el arte de la predicación, una de las prácticas letradas más importantes en el contexto colonial: una recusación de «las acrobacias del pensamiento y las frases enmarañadas», un retorno a la simplicidad y pureza del lenguaje e incluso «un cambio en las ideas lingüísticas; se critica al latín en su supuesta condición de idioma científico y paradigma de todas las otras lenguas» (p. 62), fenómeno que desembocaría en una revaloración del castellano.

Creemos que esta nueva actitud ante el lenguaje, incubada y expandida a lo largo del siglo XVIII, alteraría la concepción política de los sectores letrados, provocando la caída de esa suerte de unión mística entre los reinos de Castilla y las Indias y la metáfora del gobierno monárquico como un cuerpo. Las reformas borbónicas de Carlos III y el debilitamiento de los aparatos culturales de las congregaciones religiosas contribuirían a sembrar los vientos que cosecharían las inevitables tempestades independentistas, pero no hay que descartar las influencias que los cambios en la relación con el lenguaje tendrían en las concepciones de poder y subjetividad en los criollos.

Sin embargo, Travada no duda en realizar extensas citas latinas –al extremo de estar compuesta una buena porción de la tercera parte del libro por poesías latinas celebratorias del estreno del monasterio-, ni de valorar de una manera intensa el acervo mítico grecolatino y la filosofía de personajes absolutamente antitéticos al floreciente espíritu ilustrado, como Platón o incluso Pitágoras. Y no solo eso, pues como hemos ya visto, para Travada la mitología no sería un simple recurso retórico, sino un recurso válido –e incluso quizás único– para historiar la realidad con suficiencia, concepto que lo distinguiría incluso entre los polígrafos barrocos del periodo virreinal peruano.

Yendo hacia los aspectos más patentes de la erudición travadiana, cabe señalar que solo en la prolucción de la primera parte de *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, el autor menciona a los Thimantes y a Ceucis, al pintor Apeles, a los escultores Politecto y Praxíteles, a Virgilio y Estacio, al «divino» Camoens, a Tucídides, cita a Pierio y a diversos autores latinos y griegos de la antigüedad tardía, así como a autores neolatinos renacentistas.

La mención a los padres de la iglesia como san Agustín de Hipona o san Gregorio Magno es notoria, no tanto la de ulteriores doctores como santo Tomás de Aquino, por ejemplo. Abundan los comentaristas antiguos y oscuros, a los que Travada parece preferir. Entre los comentaristas modernos destaca la reiterada mención al exégeta y biblista flamenco Cornelio a Lápile.

Virgilio y los principales poetas latinos siguen siendo los favoritos del historiador, que no duda al citarlos cuando es menester en alguna vida de obispos (p. 325) o en similares temas eclesiásticos. Tanto los epigramas de Marcial (p. 629) como las elegías de Ovidio (p. 638) son citados en ocasión de la exaltación de santa Rosa y su flamante monasterio. Autoridades más modernas, como Antonio de Nebrija, son también traídas a colación para dirimir cuestiones etimológicas (p. 631).

En la segunda parte de *Suelo* el autor hace gala de un conocimiento eximio de la mitología, que le sirve para elaborar un complejo y artificioso sistema de símiles entre la iglesia de Arequipa y el zodíaco. En este punto ya no requiere de ningún pretexto para citas y extrapolaciones cultas pues el tema zodiacal se presta como ninguno a estas. En la tercera parte, dedicada a la Rosa y a sus fiestas (en las que no estuvieron ausentes las musas) las citas de los poetas clásicos se hacen cada vez más frecuentes³². Incluso la prolusión empieza con las mencionadas citas del «divino Platón» y la explicación de las peculiares concepciones numerológicas de Pitágoras respecto al número doce (p. 587).

Probablemente muchas de las referencias mitológicas y clásicas provengan de *polyantheas*, esos repertorios enciclopédicos en boga desde el renacimiento. La más famosa sería la *Officina vel potius naturae historia* de Ravisio Textor o Jean Tixier de Ravisi (c.1470-1542). Travada cita la *Officina* de Textor («Text. in Offic») al narrar «el litigio con que conspiró Moquegua contra el cielo de Arequipa», es decir, una contienda judicial por una herencia entre vecinos de ambas villas que estuvo a punto de echar por tierra la fundación del monasterio de Santa Rosa. Allí, remite al humanista francés, cuando, al presentar el litigio, narra la historia de los gigantes

³²A raíz del «litigio con que conspiró Moquegua contra el cielo de Arequipa» y las referencias a gigantes mitológicos que Travada realiza en este punto, se citan los *Fastos* de Ovidio (p. 598), nuevamente las *Geórgicas* de Virgilio (p. 599), que son una referencia constante a lo largo de *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, *La Traquinias* de Sófocles (p. 598), etc.

de Phlegra «cuya fecundidad regada con la sangre de Saturno produjo su corpulenta grandeza» (p. 598). Al finalizar el pleito, Travada presenta la muerte de los gigantes, pero esta vez citando la obra de Textor como *Theatrum poeticum atque historicum* («Ravicius Theat.») (p. 607). También lo menciona al comparar, en la segunda parte del libro, a san Agustín y su orden con «el monstruoso Quirón, de quien dice Textor que fue el más sabio y justo de los centauros, su imagen es un Monstruo de hombre y caballo con carcaj al hombro y arco en la mano flechando una corona» (p. 519) y al sostener que «fueron las rosas la más hermosa materia de que tejieron guirnaldas para coronar a las Musas. Asegúralo Textor» (p. 759).

En cuanto a fuentes históricas más contemporáneas, las referencias son también abundantes. Entre cronistas e historiadores hispánicos tenemos a «Cieza, Garcilaso, Solórzano³³, Gonzáles Dávila, Mendoza, del Río y Peralta³⁴. Véase, pues, que el Padre de la historia arequipeña no escribe a humo de pajas» (Mostajo, 2002, p. 54).

A estas referencias cabría añadir la que Travada hace en las páginas 538 y 541 de fray Buenaventura de Salinas y su *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú* (1630), ejemplo clásico del entonces naciente patriotismo criollo (Brading, 1991, pp. 346-350). Las citas se refieren a dos religiosos jesuitas virtuosos que florecieron en Arequipa.

Todo esto, así como también la elaborada prosa de nuestro historiador y la riqueza de sus recursos y ambiciones retóricas, nos habla de una exhibición gratuita de erudición que quizá para algunos pueda parecer desproporcionada. ¿Cómo entender la *insolente* erudición travadiana? ¿Quizá como una muestra más de la exasperación de su discurso? ¿O como un recurso cándido por sorprender y despertar la admiración de los lectores? La respuesta es ciertamente un poco más compleja.

Como apunta José Antonio Mazzotti (2006) a la *translatio imperii* que opera España en las Indias le sucede después de pocas décadas la *translatio studii*. Así, los hombres de letras criollos o radicados en el nuevo continente empiezan a reivindicar su capacidad de escribir textos que aseguren que su «vena poética no era menos fecunda ni valiosa que la de los peninsulares».

³³ Cita a Solórzano al referirse a la erupción del volcán Huaynaputina (p. 24).

³⁴ Cita algunos escolios de la *Lima Fundada* de Pedro de Peralta en dos ocasiones: la primera, sobre el hallazgo del cuerpo incorrupto del obispo Juan de Almoguera en Lima (p. 357) y la segunda, en la vida del obispo Antonio de León, respecto al incendio de Panamá por el pirata Henry Morgan en 1670 (p. 379).

Incluso en ciertos casos «algunos matices de la producción indiana enfatizaban la altura y hasta la superioridad de sus sujetos de escritura, sus sujetos sociales y su lugar de enunciación» (p. 393).

A medida que la distancia entre la metrópoli y el imperio empieza a agrandarse y los letrados locales a afirmarse en su criollidad, los procesos de *imitatio* —esa forma de encontrar, en palabras de Mazzotti, una «carta de ciudadanía cultural» asumiendo las convenciones poéticas pero adaptándolas al lugar de enunciación indiano— empiezan a consolidarse y adoptar formas bastante curiosas.

Es en este sentido —y ante la aparición creciente de prejuicios anticriollos en la península— que entra a tallar «el énfasis en la erudición en la literatura colonial que a veces dejaba entrever un “complejo de inferioridad” que acusaba recibo de las tensiones raciales, económicas y sociales subyacentes al discurso artístico» pero que las lograba revertir «entregando una producción que colocaba por encima de sus contemporáneos a sus autores en la periferia» (p. 394).

Mediante estos complejos procesos podemos ver cómo, mediante un rico repertorio de citas clásicas y elaborados recursos retóricos, Travada quiso librar a la criollidad arequipeña de parecer ignorante o indigna mediante un despliegue de todas las cosas que podía saber un hijo de esta tierra.

3. A la conquista del espacio simbólico

Ventura Travada quizás era en algo consciente de las influencias subyacentes que condicionaban su discurso —por lo menos de algunas de ellas—; llegando a proclamar, como hemos visto ya, lo siguiente sobre sí mismo y su ejercicio letrado: «¡Pobre de mí! en esta ocasión sino hubiera goloseado en las butillerías de la Mitología y pobre de mi Patria, si cuando me dediqué a labrar del barro de su Suelo una ruda estatua a la posteridad no me hubiera enseñado el ingenioso Prometeo» (Travada, 1750, p. 229). Ser discípulo del «ingenioso Prometeo» y haberse «goloseado en las butillerías de la Mitología» revestía una importancia discursiva y simbólica fundamental.

Hay que tener en cuenta que una historia repleta de elementos mitológicos y de artefactos retóricos, conjuntamente con un lenguaje galano, podría ser más que adecuada para exaltar a una comarca que no poseía los blasones imperiales del Cuzco ni la capitalidad cultural y económica de Lima, pero que por su prosperidad comercial y la ambición de sus élites, estaba dispuesta a lanzarse a la conquista del espacio simbólico, en primer lugar, y luego a la del poder, en los momentos en que en el Perú, empapado todavía de sus esplendores barrocos, se atisbaban ya los primeros albores de un porvenir vertiginoso.

Una manifestación artística contemporánea a Travada, la ópera *Venid, venid, deydades*, de fray Esteban Ponce de León, estrenada en 1749 en ocasión de la elevación del arequipeño Fernando Pérez de Oblitas a la sede episcopal de Asunción del Paraguay, confirmaría este nuevo interés de ocupar el espacio simbólico por parte de las élites arequipeñas. En esta obra, Arequipa y Cuzco se disputan alegóricamente la maternidad del obispo; Arequipa por «ser madre primera» y Cuzco por ser «madre segunda» al haberlo educado y tenido hasta el momento como rector de su seminario. Ante este dilema hacen comparecer a los dioses. El alegato de Arequipa – «Yo que Arequipa soy, madre primera / en clara ilustre esfera / con dichosa fortuna, /augusto ser le di de noble cuna (...) / También con dócil genio le di feliz ingenio/ esmerando en su adorno, mi desvelo / los más puros influjos de mi suelo» – finaliza con un exuberante y algo frenético coro: «¡Viva, viva mi Arequipa, / Y a su instancia ceda la razón. /Y entre sus timbres escrita, /la gloria de este blasón!»³⁵. Si se tiene en cuenta que la obra fue estrenada en Cuzco, no es difícil imaginar cierto frenesí por posicionar las tardías y todavía escasas producciones culturales arequipeñas en un ámbito agonístico donde compitan con regiones con tradiciones más prestigiosas³⁶.

³⁵ Hemos tomado la versión ejecutada por el Ensamble Louis Berger, dirigido por Ricardo Massun, editada por Harmonia Mundi, de Arlés, en 2001, en la colección *Les chemins du baroque*.

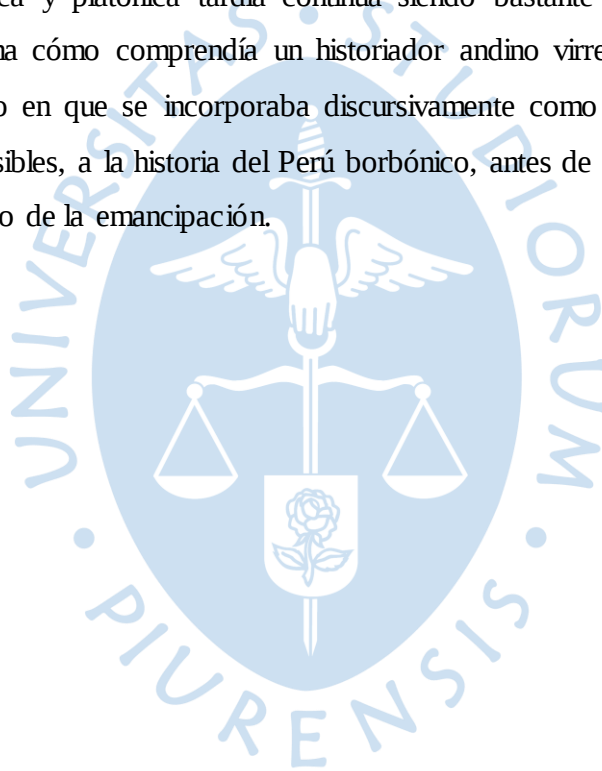
³⁶ El *hybris* identitario de los letrados arequipeños se manifiesta especialmente en la antología poética que Travada trae en la última parte de la obra, que recoge producción de autores locales, la mayor parte anónimos, que colocaron sus versos en carteles durante las celebraciones por la inauguración del monasterio de santa Rosa en junio de 1747. Allí se encuentra el siguiente soneto, titulado *Antithesis o contra posición entre las dos Ciudades de Lima y Arequipa*:

«En dos bellas Ciudades dividido
el imperio de Jobe sea admirado
el Orbe todo en una está postrado
en la otra el Mundo todo está erigido

Allá los Templos ruina han padecido
acá se admira todo mejorado
allá se muestra Dios tan enojado
quanto se ostenta acá compadecido

Por otro lado, el neoplatonismo crepuscular de Travada es también un recurso para potenciar y otorgar una plasticidad trascendente a su lenguaje y pensamiento, que ya no se agotan en un simple recuento superficial de elementos contingentes, sino que pueden ser iluminados cognitivamente por el recurso a lo divino y a la vez llevados a ascender hacia lo inmutable, haciendo a lo terreno, eterno.

Esta poética barroca y platónica tardía continúa siendo bastante sugerente y nos permite atisbar en algo la forma cómo comprendía un historiador andino virreinal el oficio de historiar su tierra en el contexto en que se incorporaba discursivamente como urbe criolla, con toda la dignidad y prestigio posibles, a la historia del Perú borbónico, antes de las conmociones de 1780 y del turbulento periodo de la emancipación.



Pues, [¿] no es el mismo Numen poderoso
que igual virtud en todo el Orbe encierra?
Sí, mas sus luces a un Pastor zelozo

Dadas las tiene, ia sobre la tierra
destruía, pues, y postre riguroso;
siendo paces acá, lo que allá guerra» (pp. 761-762).

Cabe recordar que el año anterior, Lima había sufrido la mayor catástrofe de su historia hasta la fecha, el megaterremoto y tsunami del 28 de octubre de 1746 y los poetas locales no dejaban pasar la ocasión para afirmarse ante la capital virreinal, aun de maneras bastante extravagantes y quizá consideradas hoy algo chocantes.

Capítulo III. La funcionalidad de lo prodigioso en *Suelo de Arequipa convertido en cielo*

1. Los prodigios

La etimología de *prodigium* es dudosa (Kappler, 2004, p. 268). Cicerón, sin embargo, atribuye un carácter común a las palabras referidas a los fenómenos extraordinarios, en cuanto a su condición oracular: «los propios vocablos que le asignaron sabiamente nuestros mayores, porque, como se nos aparecen, se nos ponen por delante, se nos muestran y nos aportan predicciones, se llaman “apariciones”, “portentos”, “monstruos” y “prodigios”» (*Sobre la adivinación* I, 93). Isidoro de Sevilla asocia etimológicamente el término a predecir (*praedicare*) (Insúa Cereceda, 2009, p. 149), siguiendo así la interpretación ciceroniana.

Aunque Travada sostiene no escribir «descripción poética, donde tiene puerta franca la ficción, sino histórica» (Travada, 1750, p. 166), manifiesta en su texto una preferencia bastante llamativa por los prodigios y sucesos extraordinarios, que compila en el capítulo XII de la primera parte de *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, bajo el título «Prodigios que hay en esta ciudad y el Obispado» (pp. 190-223)³⁷. Allí recoge dieciocho prodigios –fenómenos naturales sorprendentes, fenómenos preternaturales (es decir, debidos a la acción demoníaca) y fenómenos sobrenaturales (de origen divino)– que van desde cataratas llamativas, piedras extrañas y fuentes de agua con poderes misteriosos hasta apariciones de ultratumba y raptos demoníacos.

Comienza por describir un fenómeno que, según él, ocupa el «primer lugar entre los prodigios en que se deja admirar la naturaleza»: una peña en Huasacache, a una legua de la ciudad, de la que brotan «muchos hilos de agua cristalina» con «tan agradables travesuras a la vista, que es un portentoso prospecto en que se embelesa divertida la admiración»³⁸ (p. 191).

³⁷ Cabe señalar que, en otras partes del libro, Travada menciona diversos sucesos extraordinarios adicionales. En los capítulos dedicados a las órdenes y fundaciones religiosas de Arequipa y en las vidas de sus obispos están presentes ocasionalmente los motivos hagiográficos milagrosos usuales. Más cercanos a los prodigios se encuentran los fenómenos posteriores a la erupción del volcán Huaynaputina en 1600, como la aparición en Arequipa de «globos de estraña y diferente grandeza que con ligero vuelo volaban sobre la Ciudad amenazando quemarla y consumirla» (Travada, 1750, p. 30) y las manifestaciones demoníacas en los pueblos cercanos al volcán, donde «tomó el Demonio la antigua máscara de Sierpe» con rostro humano y, haciéndose llamar Pichinique, incitó a los indígenas a retomar al paganismo (pp. 32-33).

³⁸ La «peña prodigiosa que está en Guasacache» es también descrita, en términos semejantes, por Antonio de la Calancha (1638, p. 686).

Luego describe un agujero del ancho de un cuerpo humano en una «ladera eminente que domina sobre la Viña de Marán» en el valle de Majes, en que «en tiempos de la conjunción y oposición de Luna» sale muchísimo viento y se escucha el ruido de la mar bravía (p. 191). Ochenta años antes, «se formó un arrebatado torrente» de agua salada que salió del agujero y «se llevó a un hombre y una bestia y todo cuanto encontró por delante» (p. 192). En 1733, el 23 de enero, «en el grande temblor», «salió de este estrecho hueco un huracán tan violento» que arrancó varios árboles de la viña y los transportó por los aires hasta lugares ignotos (p. 191).

Seguidamente menciona las cuatro sólidas columnas de piedra de una pieza de la iglesia de Santo Domingo, en Arequipa, «que por su grandeza y grueso son prodigios del Arte» (p. 192) y las viñas del valle de Pica, en Tarapacá, que se cultivan casi sin agua en medio del desierto y que cuando se secan son transportadas a tierras más húmedas, dando una cosecha abundante y de mucha calidad (p. 192). Más al norte, en Sibayo, cerca de Arica, se encuentra una «veta de tierra» que brinda hermosos y variados tintes (p. 193).

Nuevamente en el valle de Majes, el agua del río, al acercarse a los bajos de la doctrina de Choco, se calienta de manera muy intensa. Al dejar ese paraje, el agua vuelve a su temperatura fría. Travada atribuye este fenómeno a la presencia en el lugar de un «respiradero de fuego subterráneo» (p. 193). En Tarapacá, en el paraje de Sapija, hay «dos peregrinas fuentes» distantes una de otra tres varas, ambas «crían» sal, pero una es de gusto salobre y la otra, dulce. Habría un fenómeno similar en el «camino de Atico para Lima». (p. 194). En Caylloma, «cerca de un trapiche de un D. Fulano Mallea hay dos chorrillos que salen de una peña en que se retratan en el uno el Sexo de hombre, y en el otro de Mujer» (p. 194); el que bebe del agua de estos chorrillos «muere mudo». En Paucarpata, se encuentran «prodigiosas termas» de agua muy caliente y fría, poco frecuentadas a pesar de ser «tan saludables» (pp. 194-195).

La descripción de prodigios naturales culmina con dos fenómenos ocurridos al sur del obispado: en primer lugar, la aparición de un «rábano de tanta grandeza, que se sombreaban debajo de sus ramas cinco caballos y el tronco apenas lo podía abarcar un hombre» en el valle de Azapa, cerca de Arica. El inmenso fruto sirvió como manjar a don García de Mendoza, hijo del Virrey, y su séquito, que pasó por allí camino a Chile. «Hallaron que estaba tiernísimo y muy delicado al gusto» (p. 195). Este prodigio fue originalmente narrado por Garcilaso de la

Vega³⁹, a quien Travada cita en otros momentos; así que es probable que lo haya tomado del historiador cuzqueño. En segundo lugar, se describe la extracción, en una mina de plata en Huantajaya, también en las inmediaciones de Arica, de «una papa tan grande que para extraerla del lugar donde la crió la naturaleza fueron necesarios cables de navíos» y que pesó «treinta y tres quintales de plata acendrada» (p. 195).

A partir de este punto, los prodigios dejan de ser meras manifestaciones naturales extraordinarias para pasar a ser eventos no naturales. El primer caso es el de un gobernador del asiento de Caylloma, que vino a la ciudad a «reducir unas piñas en barras en su fundición» (p. 195). Al imprimirse el sello real en el mineral, empezó a brotar sangre de una de las barras, creyendo los circunstantes que alguno se «había lastimado la mano». Al parecer le falta una página al manuscrito en este punto, omitiéndose el final de este prodigio y el inicio del siguiente. Hay una falta de concordancia entre las páginas 195 y 196 de la edición facsimilar⁴⁰. El siguiente prodigio entra ya plenamente en el campo de lo preternatural.

Un sujeto narra en primera persona cómo fue «arrebato por los aires» y hacia dónde:

El siguiente día miércoles a la misma hora, que salí de Sevilla, me hallé en un lugar desierto, y desconocido y tan molido y estropeado, que apenas pude moverme toda aquella noche: al siguiente día me hallaron unos indios ganaderos y no entendiéndome yo la lengua en que me hablaban solo pude entender que aquel lugar era el volcán de Arequipa. Cobré animación con el consuelo de verme ya en el Perú y me conduje a la ciudad (p. 196).

En este punto parece que existe una alta probabilidad que el viaje aéreo de este personaje se haya debido a pasados tratos suyos con el diablo: «y aunque el Demonio no se me ha vuelto a

³⁹ «El rábano era tan grueso que apenas lo ceñía un hombre con los brazos, y tan tierno, que después se llevó a la posada de Don García. Y comieron muchos de él» (Garcilaso de la Vega, 2010, p. 584). El Inca se vale de este caso para enumerar las monstruosas prodigialidades de la naturaleza en el Perú, como parte de lo que Julio Ortega denomina «discurso de la abundancia» (Ortega, 1988, p. 112), orientado a «levantar, con mayor validez, la abundancia de un nuevo discurso que sea una verdadera patria recobrada» (p. 115).

⁴⁰ Tuve la ocasión de revisar en la biblioteca del Instituto Riva Agüero de Lima fotocopias de dos manuscritos de la obra (X-2018), una correspondería al manuscrito de la colección Prado, en base al que se haría la edición facsimilar que manejo, y la otra, a la copia manuscrita realizada por Juan Domingo Zamácola a inicios del siglo XIX, que se encuentra actualmente en la biblioteca del Club de Arequipa. En el primer texto hay en este punto una nota que indica la falta de «un quaderno». En el segundo, hay una nota a bolígrafo que dice lo siguiente: «(Conviene acotar que hay 3 páginas en blanco y después continúa en página 1. A partir de esta página 1 la compaginación está hecha por segunda persona, pues está hecha en lápiz) Esta nota es de Javier de Belaúnde». En la edición de Odriozola, no solo no está el prodigio del transporte demoníaco sino tampoco el de las barras sangrantes (Travada, 1877, p. 88). Parece ser, entonces, que la pérdida de ese fragmento es bastante antigua.

aparecer, acusada mi conciencia de tan grave delito vengo a confesarme y a que me aconseje lo que debo de hacer para librarme de la servidumbre que prometí al Demonio» (p. 196).

Se trataría, entonces, de un penitente, confesando sus tratos demoníacos ante un sacerdote, quien al parecer habría narrado esta historia a Travada o a alguien cercano a él, que vuelve a retomar la voz en la narración:

Dice el P. que no volvió a ver otra vez a aquel hombre y que ya quisiera no haberlo visto, ni que le hubiera hecho tan espantosa relación, porque tenía el rostro mortal, que en nada se diferenciaba de un difunto y que el caso relatado por su boca lo había puesto de la misma manera (pp. 196-197)

Seguidamente Travada reflexiona sobre la posibilidad de transportes «en tan ruin cabalgadura» (p. 197), basándose en ejemplos de las Escrituras. Sostiene que tanto eso como el maltrecho estado del pasajero no son cosas de admirar, pero lo verdaderamente sorprendente

es haber este espíritu maligno traído a este miserable hombre al volcán de Arequipa haciendo término y mansión de su dilatado viaje a este Mongibelo y no a otros lugares donde en mucha menos distancia y con más brevedad lo pudo haber puesto en este reino desde Sevilla» (p. 197).

Fundándose en la opinión de san Gregorio Magno, que refiere el caso de un ermitaño que vio a los demonios arrojar al rey Teodorico al volcán Etna, Travada concluye que es muy probable que los volcanes sean las puertas del infierno y lo que pretendía el demonio era llevar «a este miserable hombre en cuerpo y alma al infierno», pero no lo permitió Dios, movido por su contrición (p. 198).

Escrito con una caligrafía menos cuidada y bajo el título de «Adición a estos casos ejemplares», se encuentran a continuación dos prodigios. El primero le sucedió a «un caballero, cuyo nombre oí nombrar y no me acuerdo» que era «Epulón en lo avaro aunque no en lo regalado» (p. 199). Este «hidalgo español europeo» era de «empedernidas entrañas, que siendo de crecido caudal, nunca dio un pedazo de semita⁴¹ a un pobre, y todos los que llegaban a su tienda era lo mismo que acercarse a las Puertas del Perdón». Su avaricia lo llevaba a comer muy poco y habiendo cenado queso una noche, amaneció muerto, pues «un ratón al olor del queso que cenó, habiendo hallado la boca abierta, se le entró y, atravesado en las fauces, lo

⁴¹ Semita o cemita: pan de harina oscura.

ahogó» (p. 200). El segundo prodigio tiene como protagonista a un clérigo que encuentra a un gentío en la esquina de la Alcantarilla: «era un pasquín en que le quitaban la honra». El sacerdote lo despegó y «aunque conocía al agresor de su honor, conociendo que sus culpas merecían más castigo, besó el Libelo, y en él el azote con que Dios lo castigaba, dejándole la venganza» (p. 201). A pocos días, «hubo un alarde de soldadesca (...) por haber arribado un pirata» a las costas arequipeñas. Se formó una tropa, uno de cuyos miembros era el difamador del clérigo, que cuando disparó al aire su arcabuz en un desfile en la Plaza de Armas, «reventó el cañón y le llevó un brazo, que volado por el aire dio el golpe» en el mismo lugar donde había colgado el pasquín, dejando «rubricada con su sangre la ejemplar sentencia de su castigo» (p. 202).

Los últimos prodigios tienen como protagonistas a tres representantes de la aristocracia local. En primer lugar, se cuenta el episodio del «caballero noble» Joseph Maldonado, noctámbulo y jugador, que «se recogía muy tarde a su casa» cuando pasó por el cementerio de la Compañía de Jesús y vio un entierro. Preguntó a uno de los asistentes a quién sepultaban y este le respondió que a don Joseph Maldonado. Retornó turbado a su casa y mientras esperaba a que le abrieran la puerta, sintió que «se le hundían los pies en el puesto en que esperaba le abriesen» (203). Al día siguiente salió de su casa para ver la causa del hundimiento de sus pies y «halló un hoyo en forma de sepultura» (p. 203). Rápidamente fue a hacer confesión general, hizo testamento y murió al tercer día.

Seguidamente se narra el caso de Juan de Vargas Machuca. El fraile dominico Juan Berrío, retornaba a su doctrina de Cayma, cuando a la altura de la Recoleta encontró a don Juan de Vargas Machuca pidiendo limosnas a caballo para el culto al Santísimo Sacramento. El fraile lo saludó y le dijo: «[¿]A esta hora Señor Dn. Juan, con tanto sol [?]», a lo que Vargas Machuca respondió: «Padre mío, los que servimos a tan gran Señor a ninguna hora debemos descansar». Se despidieron y después de pocos minutos, recordó el padre Berrío que Juan de Vargas, «caballero de distinción, había ya algunos días que era muerto» (p. 204).

Por último, el prodigio final, en el que culmina la paradoxografía arequipeña de Travada, y que posee mayor extensión, así como mayor concentración estilística, semántica y, como se verá, mayor significación política, es el de la conversión del alcalde Juan de Cárdenas, del que nos ocuparemos en el siguiente acápite.

Los primeros once prodigios son fenómenos singulares pero todavía explicables desde un punto de vista meramente natural. Pero su extrañeza va *in crescendo*, desde lo relativamente verosímil de los hilos de «agua cristalina» de Huasacache hasta manifestaciones más extrañas como el rábano y las pepitas gigantes. A partir de los prodigios trancos de las barras sangrantes y del hombre conducido por el demonio desde Sevilla al volcán de Arequipa, ya nos encontramos ante fenómenos donde hay una influencia directa de fuerzas no naturales.

Algunos, como el caso de Joseph Maldonado, corresponden a motivos tradicionales; en este caso, a la contemplación del propio entierro, un motivo que «gozará de difusión en leyendas y obras literarias emblemáticas» de España (López Gutiérrez, 2012, p. 203). Miguel de Mañara, figura histórica real en el origen del mito de don Juan, que acabaría sus días como penitente y benefactor de los pobres de Sevilla, es uno de los personajes más antiguos a quien se le atribuye una experiencia semejante (p. 204). Ya en el siglo XIX, poetas como Zorrilla o Espronceda tomarían este tema legendario para sus obras.

El caso de Juan de Vargas Machuca corresponde también a un motivo extendido universalmente: observar inadvertidamente a un difunto reciente realizar una labor habitual en un espacio familiar⁴².

Tanto en este caso como en los demás de este conjunto de prodigios ya no meramente referidos a fenómenos naturales –y en particular los dos recogidos bajo el título de «casos ejemplares»– nos encontramos ante hechos prodigiosos que tienen como protagonistas a seres humanos y en los que la irrupción de lo extraordinario tiene una finalidad moralizante. Los tres últimos prodigios, cuyos protagonistas tienen nombre y apellido y pertenecen a la aristocracia local, guardan también especial importancia simbólica, como se verá más adelante.

⁴² La condición *post mortem* de este prodigio marca la diferencia con una clase de fenómenos presente aun en nuestros días en el folclore tradicional surandino: el «rastreo», vinculado también a la experiencia sensorial (visual o de otra índole) de una persona en un espacio donde usualmente circulaba. Por lo general, el aparecido es un agonizante o un fallecido muy reciente que se encuentra en otro lugar: «Las tradiciones arequipeñas cuentan que las personas antes de su fallecimiento dejan ciertas sensaciones al otro ser, que dan la apariencia de una despedida. Algunos dirán [que] están “borrando sus rastros” y es que viene [sic] de las creencias ancestrales, donde el “rastreo” es el alma y su caminar con el ser vivo en este mundo y los lugares que recorrió» (Chalco, 2006, p. 8). Como una muestra de la vigencia del discurso prodigioso en Arequipa, aun en ámbitos académicos, resulta interesante revisar el testimonio del historiador Edgar Chalco Pacheco que, junto con otros testigos, presenció una noche de diciembre de 1996 en el Archivo Arzobispal de Arequipa la presencia inexplicable del «rastreo» del historiador Alejandro Málaga Medina, que fallecería poco después (pp. 8-9).

2. La función de lo prodigioso en Suelo de Arequipa convertido en cielo

El afán paradoxográfico de Travada llamaría la atención de algunos escritores e historiadores posteriores. Aunque nunca se intentó clasificarlos o estudiarlos de manera detallada, pues los juicios sobre la «credulidad» del historiador y su afición por lo maravilloso se hacían en bloque.

Ricardo Palma, por ejemplo, que utilizó dos prodigios de Travada como material para tradiciones suyas –*Una trampa para cazar ratones* y *No juegues con pólvora* – califica a *Suelo de Arequipa convertido en cielo* de «curioso libro» y considera que Travada «debió ser andaluz» (Palma, 1945 II, p. 324) por su amor por las exageraciones.

Guillermo Galdos, historiador local de la segunda mitad del siglo XX, sostiene que Travada bajo la supérstite influencia de los libros de caballería y de los maravillosos prodigios mágicos y brujeriles que seguía[n] narrándose al rescoldo del fogón hogareño, acepta las exageraciones y los hechos sobrenaturales con una candidez sorprendente; que es lo que más duramente se le critica en nuestros días» (Galdos, 1990, p. 358).

Su credulidad se explicaría por

su formación intelectual. Nacido en un siglo milagrero, pródigo en relatos místicos, que la educación prohijaba y saturado en el claustro de teología y lo extraordinario, que hoy nuestros niños verían como infantil, no podía sustraerse a su influencia. Sólo le ocurre esto cuando trata de lo prodigioso. Pero esta aceptación de lo extraordinario en Ventura Travada y Córdoba, no desvirtúa en nada su crítica solvente, cuando a sucesos reales concierne. Allí sí tiene los pies bien puestos en el suelo (Galdos, 1993, p. 122).

Desde esta perspectiva, los prodigios de Travada no cumplirían ninguna función discursiva ni mucho menos historiográfica: serían simples atavismos nacidos de un tiempo y una formación arcaicos.

Cabe señalar que el recurso historiográfico a los prodigios se remonta a los orígenes mismos de la historia en Heródoto. Como señala Gómez Espelosín, «uno de los primeros pasos a la hora de proceder a una catalogación sistemática de lo maravilloso se produjo con la historiografía

jonia» asociada al movimiento colonial griego en el Asia Menor (Gómez Espelosín, 1996, p. 17). A partir de las conquistas de Alejandro y de la emergencia del poder romano, estas prácticas historiográficas influenciarían a Suetonio, Plinio, Solino y Claudio Eliano y darían origen a un género específico, la paradoxografía, «el relato de hechos y fenómenos maravillosos como género literario autónomo» (p. 7), con representantes como Calímaco, Flegón de Trales y el Pseudo Aristóteles (Calímaco y otros, 1996). La expansión colonial helenística generó «un flujo casi continuo de novedades [que] dio lugar a una ebullición de saberes que tan sólo se repetiría dieciocho siglos después con el descubrimiento de América» (Gómez Espelosín, 1996, p. 7). Parece ser, entonces, que la avidez por lo prodigioso acompaña los momentos de expansión y descubrimiento.

Curiosamente, «el claustro de teología» medieval, que Galdos consideraba como una influencia significativa en el descarrío hacia lo prodigioso de Travada, tendía a ser más escéptico respecto de lo prodigioso, por lo menos en su impostación escolástica bajomedieval. Así, Daston y Park hablan de «the disdain for wonder that characterized the scholastic environment» (1998, p. 112), presente ya en la exposición de la *Metafísica* de Aristóteles realizada por Roger Bacon alrededor de 1240, y que Alberto Magno habría de transmitir a su más famoso estudiante, Tomás de Aquino (p. 113)⁴³.

Sería a partir del siglo XIV, en el contexto de los primeros grandes viajes europeos hacia Asia y África, que lo prodigioso volvería de la mano de Pierre d'Ailly, Tomás de Cantimpré y el famoso Juan de Mandeville, entre otros. Con el descubrimiento de América, esta tendencia se acrecentaría exponencialmente. Desde un apasionado por lo maravilloso como Colón hasta una rigurosa mente taxonómica como la de José de Acosta, los cronistas y estudiosos de las Indias no pueden resistirse al hechizo de lo extraño y de lo monstruoso. Por otra parte, el humanismo renacentista significó, junto con el retorno a los referentes clásicos —y sus vertientes paradoxográficas—, un creciente interés en lo maravilloso a través de la magia y las tradiciones

⁴³ Este desdén escolástico hacia los prodigios no debe entenderse como una manifestación de escepticismo positivista *avant la lettre*. Según Antoine Faivre no habría que «creer que las teologías marcadas por el aristotelismo están absolutamente desprovistas de cualquier elemento» esotérico, ya que el mismo Alberto el Grande cita profusamente a Hermes Trismegisto y hace referencias a la magia y la alquimia. También «santo Tomás de Aquino cree en la alquimia, cuya eficacia atribuye a la utilización de fuerzas ocultas de virtud celeste» (2000, p. 85). Hay que distinguir entre la consideración de la alquimia y la astrología como *artes* racionales, que, como diría Aristóteles, se generan «cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes» (*Met. A*, I, 981a) y la condición insólita y singular del prodigio, que lo hace inasible a una sistematización ontológica. Incluso el milagro posee un carácter e intencionalidad divinos claros, mientras el prodigio a veces exhibe una gratuidad desconcertante. Por último, la falta de interés respecto de lo prodigioso no implica una negación de su posibilidad.

ocultas. Y estas últimas no estaban reñidas con los pasos iniciales de la ciencia moderna, instrumentalista antes que filosófica, pues, como señala Frances Yates, fue «en los textos herméticos donde el Renacimiento encontró su nueva, o nueva-antigua, concepción de la relación del hombre con el cosmos» (Yates, 1993, p. 335). Para los siglos XVI y XVII, entonces, la avidez por lo prodigioso había crecido significativamente, alimentada por distintas fuentes.

Así, Giancarlo Gramolazzo, comparando el paroxismo demonológico de estos siglos con la mayor serenidad medieval al respecto, llega a la siguiente conclusión:

Es necesario tener presente que en la época de la contrarreforma, tan llena de humanismo, filosofía y teología, se consideraba a la magia misma como un momento de la historia de la ciencia (...). La demonología no es una mera supervivencia medieval. La magia, el ocultismo, la acción demoníaca, si bien están presentes en el Medievo, también hacen parte integrante, e incluso mayormente, de la mentalidad renacentista, tanto entre los católicos como entre los protestantes (2014, p. 10).

Un panorama similar se revela al comparar la sobria angelología tomista y la del teólogo limeño Juan Pérez de Menacho (1565-1626), «mezcla de racionalismo con credulidad que respondía probablemente al ambiente de su tiempo» (Saranyana, 1999, p. 214). Menacho sostiene, contra el Aquinatense, que la existencia de los ángeles puede demostrarse con la razón, aduciendo, entre otras pruebas, la experiencia de hombres poseídos, los poderes de magos y otros prodigios preternaturales. En palabras de Josep-Ignasi Saranyana:

Como se ve, Menacho se halla, por una parte, en el extremo de las posturas racionalistas, afirmando una capacidad a la razón que Aquino no se atrevió a concederle; y, por otra, en un mundo de credulidades curiosas, que harían sonreír a un hombre de nuestro tiempo (p. 212).

Sin embargo, ya para la época en la que fue escrito *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, el recurso historiográfico a los prodigios estaba siendo cuestionado de manera generalizada. Más de veinte años atrás, en 1726, fray Benito Jerónimo Feijoo afirmaba que «[el] amor de lo admirable es uno de los escollos de la historia. Algunos historiadores tienen la complacencia de referir hechos increíbles, como si con los falsos prodigios que refieren les tocara parte de la admiración que producen en los lectores crédulos» (2014, pp. 115-116).

¿Qué llevaba, entonces, a Travada a hacer tal énfasis en la temática prodigiosa y afrontar el riesgo que conllevaba tal apuesta comunicativa en un texto histórico cuando ya empezaba a ser anticuada?

Cabe recordar que los comentaristas de los tratados peripatéticos distinguían tres tipos de sucesos memorables: las *historai* aristotélicas (los hechos «históricos») tal y como los consideramos hoy: en el caso de Travada serían las fundaciones gentílicas, las guerras civiles, la historia de la iglesia de Arequipa y el recuento de los principales sucesos concernientes al estreno del monasterio de Santa Rosa, los *mirabilia* (acontecimientos raros y maravillosos, caracterizados por la intervención de fuerzas no naturales) y los *idiotes* (acontecimientos singulares, pero donde la intervención de fuerzas no naturales no está presente, por lo menos directamente) (Durand, 1968, p. 34). Los prodigios travadianos estarían estructurados en un *in crescendo* de singularidad, que va desde *idiotes* referidos a fenómenos naturales extraños hasta culminar con *mirabilia* preternaturales y sobrenaturales, que alcanzan su paroxismo con el último prodigio, referido a la conversión del alcalde Juan de Cárdenas.

Así, si Travada pretendía enmarcar su historia en cánones historiográficos clásicos debía dar algún espacio a este tipo de fenómenos. Además, considerando que *Suelo de Arequipa convertido en cielo* era el primer texto historiográfico referido a la región –y Travada estaba muy consciente de ello– era menester ofrecer al lector una historia impactante que brindase todos los *loci communes* del género, aun si a través de concentraciones semánticas y estilísticas bastante abigarradas. Esto mismo se observa en esa especie de vértigo de Travada por demostrar una gran erudición mitológica y retórica a lo largo del texto. El primer texto del discurso letrado en Arequipa, una ciudad emergente en el virreinato peruano de mediados del siglo XVIII, requería satisfacer expectativas lectoras no solo vinculadas a la historiografía, sino también a la filosofía y a la literatura, para *persuadir* al público de la idoneidad de los arequipeños como sujetos letrados hábiles.

El proyecto historiográfico de Travada se acercaría más al de la *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquía* (1638) del criollo chuquisaqueño Antonio de la Calancha (1584-1654) que al de un Benito Feijoo (1676-1764) solo veinte años mayor que él. Aunque cita a Calancha solamente en la primera parte –sobre temas referidos al efecto fertilizante de las cenizas volcánicas en los campos (Travada, 1750, p. 55), a distintos episodios de las guerras civiles de los conquistadores (p. 65; p. 74) y al donativo

de las matronas arequipeñas para los esfuerzos bélicos de Felipe II (p. 77)– los «sucesos egenplares» prodigiosos que expone a lo largo de toda su obra (y que constituyen uno de sus pilares temáticos) podrían ofrecer respaldo teórico a la apuesta travadiana por lo prodigioso.

En el «prólogo al lector» con el que comienza su *Corónica moralizada*, Calancha es consciente de los riesgos respecto de la verosimilitud que implica su apuesta por los prodigios moralizantes: «por ser uno de mis intentos advertir egenplares, de que saquen aprovechamientos los lectores. Tambien a mi me puede lastimar el escribir algunas cosas singulares deste Reyno, que muchas son por noticias, i relaciones en materias de arboles, ríos, fuentes, animales i aves; pero o las pongo por ser vistas de muchos, o por averme informado de personas de crédito» (Calancha, 1638, p. **3v). Precisamente esta pasión barroca por la singularidad semántica y estilística, fundamental en su proyecto historiográfico, sería censurada por el joven Riva-Agüero, que lo califica de «[d]isparatado con frecuencia y afectadísimo siempre» (1965, p. 231).

Curiosamente, aunque Calancha nació cerca de ciento diez años antes que Travada, se encuentra más cerca de él conceptualmente que el vascongado Juan Domingo de Zamácola (1739-1823), otro historiador de Arequipa, a quien separan solo cuarenta y cuatro años del clérigo arequipeño, pero que ya demuestra una perspectiva más crítica que lo lleva a precaver a sus lectores, con el dicho de «a luengas tierras, luengas mentiras» (Zamácola, 1958, p. 32), contra los muchos engaños que circulan en torno a las Indias.

Por otro lado, la misma condición oracular de los prodigios los hace en sí dignos de atención porque pueden traer mensajes trascendentes, ocultos en otros planos más explícitos. Como apunta Insúa (2009): «Prodigio, monstruo, portentoso y ostento son términos que forman parte de un mismo campo semántico. Todas estas denominaciones hacen referencia a fenómenos que apuntan, en el presente o en el futuro, a un significado que los supera» (p. 149).

Es en estos sucesos extraordinarios en que un fenómeno apunta a algo que lo supera donde podrían revelarse de manera indirecta angustias identitarias o concepciones implícitas de las relaciones de poder en una sociedad, que en otros registros discursivos más explícitos pasarían desapercibidas, especialmente para el lector actual. Y esto creemos que se revela con privilegio en el prodigio de Juan de Cárdenas, cuya gramática, entendida como registro de ámbitos, actores y relaciones, desentrañaremos en el siguiente acápite.

3. «Confuso pero no cobarde»: el prodigio de Juan de Cárdenas

El alcalde Cárdenas era un caballero de «conocida nobleza» pero sus

costumbres eran relajadas, su ánimo grande y los descargos de su vida muchos. Hiciéronlo alcalde ordinario de esta ciudad en cuyo tiempo hizo un negro un delito capital, prendiéndolo, hízole causas y lo sentenció a muerte. El día que sacaban a ahorcar al negro a la plaza pública, le dio gana a este caballero de irse a su granja, que la tenía en el Pago del Palomar» (Travada, 1750, p. 204).

A dos cuadras de la iglesia mayor escuchó un estrépito: «quitaban al reo» del patíbulo e «iba ganando al Sagrado de la iglesia mayor, adonde lo llevaban» (p. 205). El alcalde cabalgó apresuradamente y abriéndose paso entre la multitud a mandobles de espada –hiriendo a alguna gente– logró recapturar al malhechor antes de que pudiera guarecerse en el santuario. De inmediato mandó que se consuma la ejecución.

Al día siguiente, Cárdenas «salió a rondar a deshoras, como acostumbraba» (p. 205) cuando atisbó un bulto misterioso en la esquina del monasterio de Santa Catalina. El criado del alcalde se acercó a investigar de qué se trataba ese extraño objeto, pero cayó desmayado en el acto.

El alcalde, que era hombre de arrojo, espada en mano, se acercó al bulto,

requiriéndolo que lo mataría, sino respondía qué era. A esto le habló el bulto y le dijo que era el alma del negro a quien el día antecedente había quitado de manos de los que lo libraban y hecho ahorcar. A esto le replicó el caballero diciendo [¿] pues acaso te hice injusticia, no confesaste el delito, no hice todo lo que tocaba a mi cargo [?] (p. 206).

El ejecutado le explicó que su aparición era ante todo de gratitud, pues al librarlo de quienes lo querían salvar, motivó en él un deseo verdadero de contrición y de arrepentimiento que antes no había tenido. Su justa ejecución, entonces, había servido de expiación por sus pecados y ahora gozaba de la visión beatífica⁴⁴. Por lo tanto, en reconocimiento al gran acto de justicia de

⁴⁴ Era doctrina común en las sociedades cristianas de antiguo régimen que, si hay contrición, «el condenado a muerte no va al infierno, sino inmediatamente al Paraíso, porque en la muerte que le es infligida ha encontrado el acto supremo de expiación» (Amerio, 1998, p. 82).

Cárdenas, venía –con «licencia del Altísimo» (p. 207)– a exhortarle a la conversión pues la vida que llevaba lo llevaría de seguro a la condenación eterna: «si no te enmiendas, y arrepientes: tiempo largo te da Dios, vuelve a tu casa y bajo de tal carpeta hallarás escritos todos tus pecados». El bulto desapareció, «dejando a D. Juan de Cárdenas confuso, pero no cobarde» (p. 207).

El alcalde encontró «el memorial de sus culpas» en el «señalado lugar» (p. 208), reordenó su vida, dedicándose a ásperas penitencias como dormir con una mortaja de San Francisco dentro de un ataúd, con una calavera y un Santo Cristo como único mobiliario de su habitación. Siguió como laico la regla de la Compañía de Jesús e «hizo voto de castidad con consentimiento de su mujer» (p. 209). Vivió mucho tiempo enfermo, pero siempre se mantenía ágil cuando se trataba de ir a Misa y comulgar. Además, «tuvo don de penetrar los interiores» y adivinar pensamientos» (p. 211). Predijo el día de su muerte y falleció santamente, revestido con la sotana de la Compañía de Jesús. Y lo prodigioso lo acompañó hasta en ese momento postrero, pues «hubo aquel día un grande temblor con que la tierra estremecida de sentimiento de haber perdido un Siervo de Dios mostró aquel día su pesar» (213). Su esposa «María Origuela de Solís con la inmediación de tan vivo ejemplo se entró en el Monasterio de Sta. Catalina de Sena» (p. 223). Seguidamente Travada adjunta su testamento (pp. 214-223).

4. Las transformaciones posteriores

Mariano Ambrosio Cateriano, escritor y catedrático arequipeño, utilizaría la historia de Cárdenas para su tradición *Un alcalde de chafarote*, publicada en 1881 (Cateriano, 1998, pp. 46-49). Como en circunstancias semejantes en este género narrativo en boga en el Perú de aquellos últimos años del siglo XIX, las dimensiones espirituales y simbólicas del suceso extraordinario son totalmente abandonadas, hasta convertirse el episodio en una historia de ribetes satíricos, escrita con un lenguaje castizo impostado. Cateriano sitúa el suceso en 1724 y le pone al ejecutado el nombre de José Recuana. En lo demás, la tradición se atiene a los sucesos narrados por Travada. Como a lo largo de su libro cita en varias ocasiones *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, es casi seguro que tomó de allí el prodigio.

Una tradición de escritura más reciente, titulada *La cruz del paredón del monasterio de Santa Catalina*, de Juan Manuel Chaves Torres (1893-1987), guarda algunas semejanzas con el

episodio de Juan de Cárdenas, pero también diferencias bastante significativas. Allí se narra el origen de la cruz esculpida en el paredón del monasterio de Santa Catalina, en la calle Bolívar, en el centro histórico de Arequipa.

Chaves afirma que un domingo del mes de septiembre de 1964, Manuel Suárez Polar, conocido catedrático de la universidad local ya jubilado y amigo suyo de infancia, «detuvo el vehículo en que viajábamos para mostrarme una cruz esculpida en el paredón del antiguo monasterio de Santa Catalina», diciéndole que «esta cruz tiene una leyenda que data de la época de la colonia» (Chaves, 2005, p. 219). En las líneas siguientes, el autor expone su versión de «esta leyenda verbalmente transmitida, en nuestro terruño, desde lejanos tiempos» (p. 220).

Según Chaves, en tiempos virreinales, el bandido Pepón de Alva escapaba de los alguaciles hasta que «un señor, que venía en sentido contrario, hízole una zancadilla, haciéndole caer sobre la vereda» (pp. 221-222). Los alguaciles lo capturaron prontamente y el delincuente terminó condenado y ejecutado. Tiempo después, «hallábase el señor X. caminando, una tarde, por la vereda contigua al ya mencionado paredón» cuando «un hombre se le interpuso repentinamente» (p. 224). Era el ánima de Pepón de Alva, que confesó no guardarle rencor: «he bajado a la tierra, reencarnado en mi propio cuerpo, para anunciarle, en señal de agradecimiento, que este día será el último de su vida, y que, esta noche, su alma volará a la mansión eterna» (p. 225). El caballero, presa del terror, se desmayó al oír la noticia y murió esa misma noche. La ubicación temporal del suceso es calculada en «hará más de doscientos años» (p. 221).

En esta versión, la casta del delincuente desaparece, así como la figura del alcalde justiciero, reemplazada por un caballero anónimo que, de manera fortuita, contribuye a su captura con una zancadilla. Por otro lado, el beneficio que el delincuente difunto le otorga no es más que el anuncio de una inminente muerte, sin un llamado a la conversión ni mucho menos un «memorial» con una lista pormenorizada de pecados colocado inexplicablemente en su casa. El caballero no parece ser una figura arrojada como Juan de Cárdenas y su muerte repentina tampoco tiene mucho de edificante, a diferencia de la del antiguo alcalde que, según Travada, fue en olor de santidad y ocurrió muchos años después del suceso extraordinario. No obstante, la historia de Chaves conserva en algo la idea de la pena de muerte como redentora y el motivo central de un delincuente que vuelve de la muerte para visitar a alguien involucrado en su condena. Estas variaciones en elementos contingentes y semejanzas en algunos motivos centrales, peculiares a los relatos orales a lo largo del tiempo, nos podrían llevar a afirmar que

esta historia es una derivación tardía, nacida de la transmisión oral a lo largo de varias generaciones, de la leyenda del alcalde Cárdenas⁴⁵.

Tanto en el libro póstumo de Chaves, publicado por sus familiares cerca de cuarenta años después de la redacción de esta tradición, como en el libro *Tradiciones y leyendas arequipeñas. Antología básica*, editado por el gobierno regional de Arequipa en 2010, en el que también se recoge esta tradición, se añade erróneamente una fotografía de una cruz de madera moderna en una urna que se encuentra en una hornacina sobre la puerta de la entrada lateral del monasterio, la llamada «entrada de novicias», en la calle Ugarte (imagen 1). Pero Chaves habla en su texto de «la cuarta cuadra del jirón Bolívar» (p. 219) y sostiene que la cruz está «esculpida en bajo relieve [sic], a más de tres metros de altura sobre el nivel del suelo» mirando a la «boca calle [sic] de la última cuadra de Zela» (p. 220).

La cruz esculpida en los sillares del muro trasero del monasterio en la calle Bolívar todavía se conserva (imagen 2). Se encuentra bastante cerca de la esquina de la calle Zela y parece haber sido alguna vez un límite del monasterio, pues a partir de allí comienza la huerta y el cementerio conventuales. Aunque ahora el «paredón» perimetral engloba también la huerta, la distinta tonalidad y posición de los sillares indica un muro combinado tardíamente. Si se tiene en cuenta tanto que Travada menciona que el prodigio ocurrió en la «esquina del Monasterio de S. Cathalina de Sena» (Travada, 1750, p. 206), como la vieja costumbre de poner cruces en los lugares donde sucedieron eventos extraordinarios⁴⁶, esta sería la cruz que marca el lugar del prodigio. Es, además, junto con la existencia del Juan de Cárdenas histórico, su único vestigio comprobable.

⁴⁵ Descarto la posibilidad de que Chaves haya consultado *Suelo de Arequipa convertido en cielo*. En tal caso, habría, al igual que Cateriano, incorporado más detalles de la versión de Travada para enriquecer literariamente la historia. Y habría utilizado el rico vivero de elementos maravillosos del libro para otras tradiciones suyas, cosa que no hace. Más aun, antes que estar estructurado en torno a la figura de Juan de Cárdenas o de cualquier otra referencia, ya libresco para el siglo XX, el relato se estructura en torno a la explicación de un objeto todavía presente en el espacio público hoy, lo que refleja su actualización constante y, por ende, su transformación permanente en sus elementos de detalle. Además, Chaves se esmera en sostener que el «raro acontecimiento ocurrido en aquel lugar» fue difundido «de boca en boca» (p. 221).

⁴⁶ La gran cruz de Jerusalén, en la esquina de las calles Zela y Jerusalén, en el muro del convento de San Francisco, también marca un hecho extraordinario. Según pude oír del nonagenario fray Pacífico Zegarra OFM, un domingo de mayo de 2018, esta cruz fue puesta para marcar el lugar de un castigo divino mortal a un perjurio sacrilego *in illo tempore*, realizado por obra de dos perros negros misteriosos. Incluso tan recientemente como 1905, el párroco de Pocsi, Emeterio Retamoso, en una relación a la vicaría general de la diócesis de Arequipa, informaba sobre una cruz erigida en un puente por un poblador que había tenido la desgracia de encontrarse una noche allí con un súcubo (Ocola, 2018, pp. 334-335).



Imagen 1. Puerta de novicias del monasterio de Santa Catalina, Arequipa
Fotografía de Alejandra Infantes



Imagen 2. Cruz esculpida en el muro posterior del monasterio de Santa Catalina, Arequipa.
Fotografía de Alejandra Infantes

5. El Juan de Cárdenas histórico

Juan de Cárdenas Zapata y de la Torre fue alcalde de Arequipa en 1643. Su primer matrimonio fue con Catalina Vargas, con la que tuvo dos hijas, Catalina y Beatriz, que ingresaron al monasterio de Santa Catalina en 1656. Viudo de su primera esposa, se casó el 15 de julio de 1667 con María de Origuela [sic] y Solier, con la que tuvo una hija, también llamada Catalina (Martínez, 1946, p. 104).

Parece que en algún momento de su vida se convirtió en un penitente famoso. Dice Santiago Martínez, en *Alcaldes de Arequipa desde 1539 hasta 1946*, que fue «tal vez más rígido penitente que su bisabuelo don Juan de la Torre, fundador de la Villa Hermosa de Arequipa» (Martínez, 1946, p. 104).

Puede sacarse en limpio que si el suceso extraordinario ocurrió durante su gestión como alcalde, en 1643, no provocó inmediatamente en él ese deseo de vivir en castidad con el permiso de su esposa que menciona Travada, puesto que recién se casaría con María de Orihuela en 1667, veinticuatro años después. Lo que sí parece más seguro es que en algún momento de su vida sufrió un proceso de conversión que lo llevó a intensificar sus prácticas religiosas hasta adquirir fama de virtuoso.

Todavía estaba vivo hasta por lo menos 1679, dada su amistad con el obispo Antonio de León, que llegó a inicios de ese año a hacerse cargo de la diócesis de Arequipa, según Travada. El obispo le enviaba viandas «frecuentemente de su mesa» que le hacían «padecer mayores accidentes»⁴⁷, pero las comía igual para mortificar sus sentidos, aunque su mujer lo reprendiese por ello (Travada, 1750, p. 210). Sin embargo, el asunto se complica cuando se comprueba que durante la visita canónica al monasterio de Santa Catalina del obispo Antonio de León, el 18 de enero de 1681, María de Paz Orihuela se desempeñaba como priora y, durante la elección siguiente, como religiosa de velo negro, sería vocal (Zegarra, 1985, pp. 338-339). Si, como asegura Travada, la esposa del alcalde entró al convento luego de la muerte de este y Juan de Cárdenas estaba vivo todavía para 1679, la carrera de la madre Orihuela habría sido increíblemente meteórica para llegar en poquísimo tiempo a ser monja de velo negro y priora, lo que es bastante inverosímil.

Llama bastante la atención que el canónigo Santiago Martínez, prolijo genealogista de las antiguas autoridades arequipeñas, no haya podido ofrecer mayores datos sobre la fecha y lugar de nacimiento de Cárdenas, a diferencia de los demás alcaldes del periodo, de los que se ocupa con mayor detalle.

⁴⁷ Enfermedad repentina o indisposición.

6. Virtudes públicas y vicios monásticos: la gramática de un prodigio

La gramática del prodigio, es decir, el registro de los diversos actores y sus relaciones, puede revelar condicionamientos y funcionalidades subyacentes a la visión del mundo de la Arequipa de Travada y su comprensión de las relaciones de poder.

En primer lugar podemos distinguir dos ámbitos: el primero, el momento del ajusticiamiento, signado por el cumplimiento de la justicia terrena a través de la pena capital (Ámbito 1). El segundo momento es posterior y representa más bien la misericordia ultraterrena, en un espacio ya no exclusivamente sujeto a las lógicas de poder terrenales (Ámbito 2), pero propiciado, en cierto sentido, por estas, a la luz de los acontecimientos desarrollados en el Ámbito 1.

En el Ámbito 1, Juan de Cárdenas, en cuanto alcalde, es un vecino representativo, que en algo compendia a los arequipeños. Es una figura profundamente ambigua: es de «esclarecida nobleza» y «ánimo grande» –Travada no deja de recordarnos su condición de caballero y su valentía personal –, pero a la vez tiene «desordenadas costumbres». Es así que nos encontramos con una autoridad que simboliza al vecino arequipeño y que posee las virtudes *políticas* necesarias para ejercer el poder pero que a la vez se halla atacado por vicios *monásticos*, es decir, personales. ¿Será un reflejo de la misma ambigüedad discursiva que Travada refleja en *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, al tratar de elogiar las virtudes de la población criolla arequipeña de «esclarecida nobleza» pero verse obligado, en el contexto de su elogio a las mujeres arequipenses de las clases tradicionales, que prefieren casarse con peninsulares, a confesar que estos son «menos desvanecidos»⁴⁸ que los criollos (p. 175)?⁴⁹

En este mismo ámbito, se desenvuelve el «negro», que, ya sea liberto o esclavo, es un personaje subalterno en sí mismo y definidamente transgresor, pues es reo de un delito de sangre. Sin embargo, parece ser que no está totalmente despojado de poder terrenal, pues tiene

⁴⁸ Presumidos.

⁴⁹ Las «costumbres relajadas» de Juan de Cárdenas y el «tiempo empleado en el juego» del «caballero noble» Joseph Maldonado (Travada, 1750, p. 203) no eran meros casos aislados del «desvanecimiento» criollo. Antonio de Pereira y Ruiz, clérigo canario y autor de una *Noticia de Arequipa* escrita en 1816, como veremos, censura las tendencias de los criollos a los juegos de azar, al despilfarro y, en particular, a la ociosidad, de la que «se siguen tropel de vicios», aunque advierte que «es Arequipa en esta parte menos desgraciada que sus convecinas» (Pereira y Ruiz, 1983, p. 375).

conexiones que estaban dispuestas a ofrecerle impunidad. Su antagonista aparente, en este primer ámbito regido por la lógica terrenal, es el alcalde.

En este punto irrumpe el proceso que, a la larga, provocará la aparición del segundo ámbito, ya ultraterreno. El alcalde, en lugar de ignorar este intento de hacer ganar asilo al reo en un santuario (como no era infrecuente en el antiguo régimen), decide retornar a «hacer justicia» mediante el derramamiento de sangre, no solo por el cumplimiento de la pena capital para el reo, sino porque, en el momento de volverlo a arrestar, «sacó este caballero la espada» y arremetió contra «aquel copioso concurso» de gentes que llevaban al reo al santuario, «hiriendo a unos, entre ellos casualmente a un sacerdote, y amenazando a otros» (Travada, 1750, p. 205).

Estamos ante un paroxismo de violencia legítima por parte de la autoridad, en la que se revela el mandato paulino de *non enim sine causa gladium portat, Dei enim minister est: vindex in iram ei qui malum agit* (Rom. 13: 4). Ser el «vengador de la ira de Dios» será el inicio de la redención del alcalde.

El Ámbito 2 se abre con la aparición del «bulto», el ejecutado, ya no como trasgresor ni subalterno, sino como ánima beata y benefactor agradecido del alcalde. En la lógica ultraterrena que caracteriza a este ámbito, los que eran aparentes benefactores del «negro» en la lógica terrena se revelan como antagonistas infinitos y su antagonista aparente, el alcalde, como un benefactor infinito. Por otro lado, la aceptación de la pena terrena, puede hacer de un subalterno y un transgresor una figura divina ultraterrena, que acaba haciendo del alcalde ambiguo (y en sí, de todos los vecinos arequipeños a los que representa) un santo que participa en la tierra de la vida divina.

La conclusión es clara: en el plano colectivo, lo único que nos salva de las ambigüedades y apariencias de la lógica terrenal y nos redime de nuestros vicios como sociedad es la práctica de la justicia como virtud política, aun en situaciones extremas. Solo así podremos elevarnos al bien común natural en esta vida y prepararnos para la gracia de acceder plenamente al bien común sobrenatural en la otra⁵⁰. En un plano individual, el mensaje es aún más claro, si cabe:

⁵⁰ Tener en cuenta la doctrina patristica y escolástica del bien común a la hora de estudiar las mentalidades en el pasado virreinal hispanoamericano es imprescindible para evitar los anacronismos. Como señala José Antonio Mazzotti, «el análisis del discurso ‘colonial’ hispanoamericano debe inevitablemente pasar por el tamiz de esta concepción trascendentalista de las operaciones dominantes –con su preocupación neotomista por el ‘bien común’ y la ‘gloria externa de Dios’ – si desea mantenerse en contexto» (2000, p. 20).

si los criollos buscan redención, incluso de sus frecuentes vicios personales, habrán de hallarla en un ejercicio incorruptible de la vida pública, lejos de las componendas, excepciones sospechosas, corruptelas y demás acatamientos formales e incumplimientos reales tan expandidos en la administración pública indiana. Como Juan de Cárdenas ante la aparición de ultratumba, podrán estar «confusos» respecto de sus asuntos personales, pero jamás ser «cobardes» en la vida pública.

Esta interpretación política del prodigio encuentra un cierto respaldo analizando la transformación del prodigio travadiano de 1750 en la tradición recogida por Chaves en 1964. El alcalde Juan de Cárdenas pasa a ser «un señor X» y las relaciones jerárquicas y la identidad de casta del reo también desaparecen. El reo deja de ser un benefactor claro y su aviso más se asemeja a una maldición, y «el señor X», por su zancadilla, parece más un entrometido que un hacedor implacable de justicia. Se ha roto la «economía divina» del prodigio. Si hubiera alguna lección del episodio sería que no hay que entrometerse en lo que no nos incumbe, mensaje que calza bien con las formas modernas de representación política, centradas en la relación entre el individuo y el estado, sin intermediaciones de jerarquías u organismos tradicionales. Por otro lado, el contexto imperial indiano que justificaba la necesidad criolla de afirmarse discursivamente como administrador y súbdito confiable ha desaparecido con la independencia.

Por último, la presencia del «negro» como transgresor terreno y benefactor divino nos revela en algo la condición jerárquica pero organicista de la cristiandad indiana: hasta la parte más subalterna y transgresora del cuerpo político puede acabar teniendo una influencia fundamental en el destino trascendente de todos, incluso de las autoridades, debido de la irrupción, siempre posible, de lo sobrenatural.

Capítulo IV. Honor y nobleza: la defensa de Arequipa a través de las mujeres y los indígenas

1. 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 *Continúase esta misma 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» (p. 170) y el consumo de «yerba del Paraguay» y «chicha de jora», que se beben en grandes cantidades. Luego de mencionar «el número de gente que tiene esta ciudad» (p. 172) y sus diversas castas, Ventura Travada se detiene en los habitantes criollos de Arequipa,

muchos de ellos de conocida nobleza; porque esta ciudad es de las que sobresalen en el Reino en gente española, de cuya sangre procuran con honroso punto no degenerar, celebrando muchos casamientos con españoles europeos, sobre que los zoilos ⁵¹, tienen mucha materia, porque suponen, que solo por ser gente de la Europa son pretendidos de las mujeres arequipenses para maridos, y en eso hablan a bulto, siendo lo cierto que los hombres de España, que llamamos *huampos*, al instante, que arriban a este reino se aplican al comercio mercantil (...) y, como todos, propenden a tomar estado, notan en las mujeres arequipenses el cariño sin doblez, el obsequio (en que son extremadas) sin estafa, el recato sin artificio, la hermosura sin vanidad, que todas estas prendas son trascendentales no solo en las de distinguida nobleza, sino aun en las de mediana esfera (pp. 173-174).

El término *huampo*, para referirse a los peninsulares, ha caído en desuso. 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» (p. 143). Se señala que ha caído en desuso (p. 144). En 1928, Mostajo utiliza el término, precisamente para defender la arequipeñidad 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, p.53).

⁵¹ Murmuradores.

Para encontrar de nuevo el término «huampo» habría que ir a un texto altooperuano, la novela *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la Independencia*, publicada por primera vez en Cochabamba en 1885 y escrita por Nataniel Aguirre (1843-1888). 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, p. 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» (p. 201). El origen del término *huampo* podría estar en el quechua *wampo*, canoa, o en *wampuy*, navegar (Guardia Mayorga, 1980, p. 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»⁵² pero que, como se verá más adelante, se expande a un elogio de los indígenas de la región bastante sugerente.

El elogio a las mujeres es una constante en la primera parte de *Suelo de Arequipa*, ya el historiador había mencionado las «heroicidades de la lealtad de las matronas de Arequipa» (pp. 71-93) durante las guerras civiles de los conquistadores. Pero ahora el contexto comunicativo se presta a mayor polémica, pues versa sobre el *oikos*, el ámbito casero y familiar, raíz esencial

⁵² 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, p. 14; González Vigil, 2004, p. 55)

de una comunidad, no menos importante que las gestas militares, intelectuales o espirituales de «los varones ilustres, que en virtud, ciencia y ascensos ha producido su suelo» (p.12), pues es de allí, de *la casa*, de donde nace el *honor*. El eje del *oikos* –y por tanto, el fundamento del honor – es la mujer, en cuanto madre, doncella o religiosa. De ahí su constante elogio en diversos pasajes de la obra, que revelan a Travada como un entusiasta experto en las virtudes femeninas, que sabe captar con matiz agudo. La polémica consiste en desmontar la detracción de los «zoilos», los murmuradores, que interpretan los frecuentes matrimonios de las arequipenses con peninsulares como un implícito menosprecio de sus paisanos varones o una búsqueda frenética por «ennoblecen» linajes sospechosos. Es en este segundo punto donde se encuentra el núcleo de la polémica⁵³.

Travada ya ha señalado cómo los criollos arequipeños procuran «honrosamente» no «desgenerar» de su sangre española; es decir, preservar su linaje ancestral en el horizonte de la virtud clásica de la *pietas*, antes que por razones de algún protorracismo ilustrado eurocéntrico. Por eso se explica que las

mujeres 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 aunque algunos se casan, es con mujeres vulgares, pero un Español o que sea reputado por tal, siendo honrado, tiene en la sangre impresa la simpatía para los aprecio, por ser la misma sangre, que las vitaliza, y de cuyo origen tienen blasones tan notorios (p. 175).

En otras palabras, la inclinación de las arequipeñas por los peninsulares sería por la *connaturalidad* –utilizando un término escolástico– que las lleva a buscar lo semejante, de forma casi instintiva. Sin embargo, el asunto no es tan espontáneo, pues Travada señalaba líneas arriba la común pertenencia de los peninsulares a la «familia de Mercurio» (p. 174), eso es, al

⁵³ Como se sabe, las polémicas anticriollas no eran nuevas en el mundo hispánico de entonces: «Recordemos que a esto hay que añadirle el discurso negativo que se teje alrededor de la figura del criollo, un fenómeno que se percibe desde que comienza a utilizarse esta palabra para referirse a los hijos de los españoles nacidos en América. Como apunta Lavallé, el término se usó al inicio de la colonización para diferenciar a los esclavos negros nacidos en las Indias de aquellos venidos de África. Asimismo, señala que en algún momento entre 1560 y 1570 la palabra criollo pasó a servir, también, para designar a los propios descendientes de los españoles en las colonias, protagonizando, como dice Mazzotti, un “bautismo insultante”. Cabe recordar, además, el componente de “impureza de sangre” con el que solían asociar los peninsulares a los criollos, juzgándolos inferiores por el simple hecho de haber nacido fuera de España, y que terminó cristalizándose en una serie de prejuicios que se mantendrán vigentes durante todo el periodo colonial» (Palacios, 2020, pp. 507-508). Estos prejuicios tenían su origen en la dura evaluación que se hacía, incluso desde ámbitos eclesiásticos, del medio social en el que los criollos se criaban: «Se consideraba que la “santidad” de este grupo era dudosa, dado el medio social del cual surgía el criollo, dominado por el afán de éxito, ascenso social, la codicia y el resentimiento» (Moraña, 1988, p. 238).

comercio, en que son muy prósperos, además de ser menos disipados —«menos desvanecidos que los criollos» (p. 175)—, lo que los acaba convirtiendo en buenos partidos para casamientos.

¿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. 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 América⁵⁴:

Para sus enlâces prefieren los Européos á sus mismos compatriotas, á que coadyuvan sus Padres. Este es uno de los orígenes por que el Criollo ódia al Européo, sin conocer que ellos mismos son la causa. El Européo 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 fuertes⁵⁵. Establecidos y casados aquí, hacen un vecino útil, un buen marido, un verdadero padre, un fiel amigo de la consorte (Pereira, 1983, p. 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 convecinas⁵⁶, no deja de experimentar mucha parte. Nace el Criollo en medio de la mayor opulencia y lujo: 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, dados, y otros, es el primer libro que aprenden. El lujo no tiene límites: se gasta sin saber cuánta es la entrada. A la ociosidad siguen de tropel todos los vicios. Casado este joven, le es odioso entender

⁵⁴ Es menester señalar que el contexto de sus juicios sobre los criollos es más complejo aún: se han producido ya las insurrecciones de Buenos Aires, Charcas, Tacna y Cusco y, aunque debeladas estas dos últimas, todavía está muy fresca la toma de Arequipa por los insurgentes de Mateo García de Pumacahua, cacique de Chinchero (1814).

⁵⁵ Quizás el criollo Travada tuviese en mente esta austeridad peninsular al presentarnos el prodigio del «hidalgo español europeo» de «empedemidas entrañas» que murió ahogado por el ratón (Travada, 1750, p. 200).

⁵⁶ 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» (p. 412). Sobre el valle de Majes es aún más crítico con los vicios de sus habitantes: «El lujo en el vestido de sus habitantes es mayor que el de la Villa de Moquehüa, 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» (p. 415).

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 (pp. 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» (p. 373). Menciona, asimismo, a los «jóvenes de Europa 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» (pp. 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» (p. 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 (pp. 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, p.345) y que Jorge Basadre extrapolaría aún más: «el hombre es, en América, inferior, en conjunto, a la mujer» (Basadre, 2000, p. 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 ciudad 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, según Travada, los zoilos hablan en balde: no son las arequipenses las que buscan a los *huampos*, son los *huampos* quienes las buscan por sus múltiples virtudes; y aun si ellas los buscaran, sería por connaturalidad hacia el mismo linaje, además de por ser menos disipados que los criollos.

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

¿Cuál sería la razón de esta conclusión algo contradictoria de Ventura Travada? ¿A qué se refieren exactamente los maliciosos zoilos cuando señalan la preferencia de las arequipeñas por los peninsulares? ¿Cuál es la afrenta implícita en este reparo que Travada pretende limpiar?

La clave nos la da el mismo historiador líneas después de su mención a la *connaturalidad* entre el linaje arequipeño y el peninsular, aunque de forma algo oblicua, en una larguísima oración:

Porque aunque sindican los europeos a los criollos que tienen por lo general [texto ilegible por un misterioso borrón, pero se colige «sangre índica»] y en la multiplicada serie de las generaciones es imposible a los que han nacido en estos reinos les deje de caber alguna gota, no por eso se desdeñan de solicitar los casamientos 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 usando la poligamia tenían sus reyes infinidad de hijos (p. 176).

Travada pone al *otro* –al peninsular– como testigo y enunciador de la muy particular condición de los criollos: plenamente españoles pero a la vez con «alguna gota de sangre índica». Y eso, según el historiador, está lejos de ser un motivo de oprobio; todo lo contrario. Haciendo uso de una argumentación basada en una cosmovisión caballeresca tradicional, en la que el espíritu jerárquico y la vocación sagrada de una élite heroica prevalecen sobre cualesquiera elementos materiales, sean físicos o tecnológicos, sostiene que el aislamiento y la poligamia de la elite incaicos son las causas de la formación de la aristocracia más pura y abundante que haya conocido 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 hay en todo el universo» (p. 176). Lo que para un decimonónico liberal, positivista y victoriano habría sido causa de censura y señal de atraso –la poligamia, el aislamiento del mundo y el

espíritu jerárquico y aristocrático—, es para Travada, barroco todavía imbuido del espíritu de la *christianitas* medieval, una costumbre de la gentilidad que sirve para realzar el esplendor de un linaje señorial heroico y sagrado. En su vindicación indigenista y antirracista está ausente el más mínimo asomo de contractualismo moderno o demofilia ilustrada, ni tampoco la idealización del indígena, sea florista o lascasiana, de resabios igualitaristas y utópicos.

Contra los que se precaven contra el antiguo paganismo indígena, censurando a sus descendientes, Travada sostiene que los peninsulares que se casan con arequipeñas:

Advierten así mismo que la religión gentílica que tuvieron los indios 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 o en la contentible sangre del judaísmo (p. 176)

Travada realiza una límpida jugada contra los zoilos que, con el pretexto de interpretar la preferencia de las arequipenses por los peninsulares, tratan de echar sombras sobre la herencia indígena de los criollos de América. En primer lugar, el paganismo, como realidad espiritual y moral, no es transmitido por la sangre; y los españoles son, por lo general, tan descendientes de gentiles como los indígenas actuales. A no ser, claro está, que desciendan de linajes verdaderamente enemigos no solo de los reinos de Castilla, sino de la Cristiandad toda: moros y judíos. En ese caso, queda implícitamente establecido que si se ha de hablar de limpieza de sangre, la de los indios —incontaminada por los *contentibles* legados de los enemigos quintaesenciales de Cristo— podría ser de mejor calidad que la de no pocos peninsulares.

Refutando a aquellos que desprecian a los indios al sostener que vivieron en *barbarie* en el sentido clásico, es decir, no ajustados ni a razón ni policía —es decir, orden civil— y, por tanto, depravando el fin de la naturaleza humana, que es el uso de la razón, Travada sostiene:

Tampoco la barbaridad índica debe ser despreciable, pues sabemos que los antiguos españoles fueron mucho más bárbaros, de que entre muchos ejemplos todavía [borrón: ¿clama?] en la memoria aquella bárbara pira en que se quemaron los naturales de Numancia (hoy según algunos Castel Rodrigo) por no sujetarse a los romanos: barbaridad de que nos gloriamos los Españoles dándole el no merecido renombre de valiente heroicidad, cuando sin violencia se la debe prohijar a la cobardía (pp. 176-177).

El gesto trágico de los numantinos –que como toda tragedia remite a la estetización pagana de los impulsos irracionales⁵⁷– es interpretado por el cristiano Travada como un acto suicida contrario a la razón, que revela el grado de barbarie alcanzado por los españoles antiguos, aparentemente más profundo que el de los indios americanos, y asimilable, implícitamente, a un sacrificio humano⁵⁸.

Respecto de aquellos que sostienen que la servidumbre a la que han sido reducidos los indios es señal de su naturaleza despreciable, el historiador arequipeño argumenta lo siguiente, basándose en la autoridad de Plinio, del padre Acosta y de Genebardo:

Tampoco debe notárseles la rendida servidumbre con que hoy sirven y se sujetan los indios a los españoles, porque este ha sido siempre uno de los frecuentes tributos que en moneda de rendimiento han pagado los conquistados a los conquistadores, pues todos tenemos noticia, así eruditos como cortesanos, de libros que corren en castellano de que son autores los mismos españoles europeos, que también los españoles sirvieron en vilísimos oficios a los romanos que, siendo conquistadores simbolizados en el fierro de la estatua⁵⁹, hicieron más pesada la servidumbre, pues como hoy violentados los indios sirven a los españoles en el trabajo de la mina, así mesmo saben que eran llevados a Italia como tributarios los españoles a trabajar las minas de sus conquistadores y también lo hicieron en su propio suelo, como ahora lo hacen los indios en Potosí y en los demás minerales, porque trabajando Aníbal 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 pasos, dio en agua, que desaguaron los gascones, que son españoles, haciendo salir tanta, que la que salía de la boca de la mina formaba un considerable río, y advirtiendo los españoles que esta servidumbre no es nota de nobleza en los indios 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 índica (pp. 177-178).

⁵⁷ Precisamente en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche sostiene que el entusiasmo dionisiaco irracional, ligado estrechamente a la aceptación y estetización de las pulsiones de la vida y de la muerte, ese «vivir bajo el brillo solar de los dioses», es la única «teodicea posible», la única justificación del mundo (Nietzsche, 1998, pp. 73-74).

⁵⁸ Es curioso señalar que, 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» (p. 74) «que se dieron la muerte para no desfigurar con sus manchadas bellezas la hermosa futura fama de sus castas compatriotas» (p. 75).

⁵⁹ Se refiere al famoso sueño de Nabucodonosor (Daniel 2:1-44) en que una estatua hecha de diversos materiales (la cabeza de oro, el pecho y brazos de plata, el vientre y caderas de bronce, las piernas de hierro y los pies parte de hierro y parte de barro) representaría, según la exégesis patrística, a diversos imperios que se sucederían hasta el fin de los tiempos. El hierro correspondería a Roma.

A lo largo de la historia, según Travada, las vicisitudes de los pueblos han estado marcadas por grandes conmociones, de las que surgen conquistadores y conquistados. Pagaban estos últimos su derrota con un periodo de servidumbre. Así, los españoles también habrían sido *mitayos* de los cartagineses y de los romanos, en condiciones quizá peores a las de Potosí.

En este punto, queda claro que, para defender a los indios, a Travada, que se considera a sí mismo de casta española, 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 controversia⁶⁰ no importa arriesgarse a perjudicar, aunque sea en sordina, a otra raíz ancestral, más claramente prestigiosa y por tanto incapaz 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 de Arequipa son nobles y valiosos, también tienen que serlo sus posibles ancestros indígenas, aun si remotos.

Finalmente, contra aquellos que, en incipiente modernidad, aducen algunas características físicas que harían a los indios –y a sus descendientes criollos– menos nobles, Travada sostiene que

No siendo ya últimamente nota el color que comúnmente tienen, así porque a 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 a vista de los holandeses, y otras naciones del norte, y que en España muchas casas de primera grandeza (sirva de ejemplo la de los duques de Osuna) tienen el color moreno por carácter de su nobleza, porque esta exterioridad no nace de mancha civil, sino de los temperamentos, desabrigos y mayor 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 habría español criollo, que las confiese) no debe serlo en ellas el que se casen y apetezcan los tálamos de los españoles europeos, cuando los blasones de su sangre derivan de la nación española o tomados de

⁶⁰ Con respecto a las dudosas credenciales étnicas criollas, presentes en distintos espacios geográficos indios, Mazzotti, 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”» (2000, p. 11).

los ínclitos conquistadores de este reino, o de otras más distinguidas familias; que después han pasado a él caracterizadas con honrosos cargos y títulos (p. 178-179).

El color no es garantía de nobleza sino producto de condiciones accidentales menores, los españoles son indios comparados con los holandeses y los europeos del norte e incluso algunas nobles casas peninsulares tienen como señal de nobleza el «carácter» moreno.

Travada acaba de refutar todos los prejuicios antiindígenas de los murmuradores, recurriendo solamente a la tradición clásica y católica y a la cosmovisión caballeresca tradicional de la Europa del antiguo régimen. De forma bastante curiosa, pone sus contundentes argumentos en boca de los mismos españoles peninsulares –que probablemente sean también los más furiosos zoilos anticriollos– quienes parecen admitir la particular nobleza de la sangre indígena y la indiferencia de elementos como la antigua barbarie, la servidumbre o el color de la piel al desposar a jóvenes criollas arequipeñas, que si bien derivan «los blasones de su sangre» de la «nación española» pues descienden de «los ínclitos conquistadores de este reino» o de «distinguidas familias» españolas con «cargos y títulos», podrían tener entre sus ancestros también a la mayor «nobleza que ha tenido el orbe entero» (p. 176), es decir, a los indios.

Estas notas de su legado indio deberían ser motivo de orgullo para los criollos, pero Travada se apresura a afirmar con sinceridad «que tengo, por cierto, que aun no mereciendo serlo, no habría español criollo que las confiese» (p. 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, p. 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.

Aquella ambigüedad se acrecentaría con la crisis espiritual de fines del siglo XVIII, caracterizada por el colapso de la *paideia* indiana de los jesuitas, la llegada de la Ilustración y el ocaso del virreinato peruano. Luego de la independencia, los sectores criollos oligárquicos acabarían entregándose a un amor desmedido por las novedades modernas y extranjeras –cualesquiera que sean– y a un aborrecimiento desmedido de la tradición e historia propias. Era el llamado anatopismo, la «tendencia al desarraigamiento, a la orientación espiritual imitativa

y postiza» (Belaúnde 1932, p. 26). El «feudalismo republicano» y el colonialismo interno, representado por el despojo y opresión sistemáticos de las comunidades indígenas, aparecerían, a la sazón, cohesionados por racismos ideológicos y pseudocientíficos⁶¹.

3. 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 del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala de la sociedad arequipeña de inicios del siglo XVII -«todos se quieren como hermanos, así españoles como indios y negros» (Guamán Poma, 2010, p. 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 Belaúnde (1883-1967) y el expresidente de la república José Luis Bustamante y Rivero (1892-1989)⁶², que entraría en irremediable crisis a partir de la segunda mitad del siglo XX.

⁶¹ El ejemplo más elocuente es Puno, donde el fenómeno de la expansión de la hacienda se origina en las últimas décadas del siglo XIX (Flores-Galindo, 1977, p. 214)

⁶² «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!» (Belaúnde, 1967, p.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

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.



peón indígena; era patriarcal el ambiente de labranza en la campiña (...). Esta realidad la he palpado yo mismo en mis años de adolescencia y madurez» (Bustamante y Rivero, 1994, p.316).

Capítulo V. La geografía celeste de Ventura Travada

1. Del suelo al cielo: el conceptismo barroco de Travada

En las pocas ocasiones en que los estudiosos locales se han ocupado de la dimensión estilística de *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, la observación común ha sido la de atribuirle un carácter culterano.

Para Ladislao Cabrera, investigador de los historiadores primitivos de Arequipa de las primeras décadas del siglo XX, Travada estaría asociado «por su riqueza metafórica con la escuela gongoriana [sic]» (Quiroz Paz-Soldán, 1993, XXXI). Francisco Mostajo, por su parte, afirma que «Travada era indudablemente clérigo de gongórica verba, pero también de discreto pensar» (2002, p. 53). En otra parte, dice que «Travada no es propiamente historiador: es un delicioso poeta gongórico» (Mostajo, 2010, p. 101). Para Pedro José Rada y Gamio (1950) «el estilo del doctor Travada es claro, aunque a veces gongórico y afectado: tiene no obstante párrafos valientes y bellos» (p. 44). Finalmente, Víctor Sánchez-Moreno (1987), aunque admite que el libro tiene «prosa fluida», parece seguir los juicios de Rada y Gamio (p. 21).

Por el contrario, Guillermo Galdos Rodríguez (1993), quien se ha ocupado con más detalle del estilo de Travada, rechazó la hipótesis de su gongorismo:

Porque la obra de Travada (...) es la más plena de giros y redondas metáforas del período colonial. Su textura es fluida, límpida y natural [lo] que le da el sabor rítmico, netamente clásico, que en ella se observa. El bien dispuesto uso del hipérbaton engalana sus cláusulas, sin llegar a la exageración que las oscurezca, como podría observarse en una forma del Culteranismo español, cual fue el gongorismo (...). Consideramos un error decir que “El Suelo de Arequipa convertido en Cielo” es una muestra del Culteranismo arequipeño. Tanto se ha insistido en esto que, quienes de Travada se han ocupado, han encasillado siempre su obra en los anaqueles de Góngora y Argote. ¿Por qué? [S]i ella no participa de ninguna de las consabidas características del Culteranismo. Enrevesada, no es; excesivamente simbólica, tampoco. Sus giros son suaves y no violentos. Su lenguaje no peca de rebuscado, ni sobrecargado de peregrinas voces. Entonces, si Travada es suave y fluido, claro y sin disloques retóricas, ¿va a seguir considerándosele Culterano? (p. 107).

¿Cuál sería, entonces, la verdadera índole del estilo de Travada? Basta revisar una página cualquiera de *Suelo de Arequipa convertido en cielo* para encontrar las características que Jon Snyder (2014), siguiendo a Walter Benjamin, atribuye a «la pasión y el *pathos* de la incontenible voluntad artística barroca»: «el estilo extremadamente elaborado, la fuerza de la imagen, la metaforicidad del lenguaje, la disgregación de las verdades culturales y la búsqueda de una caduca belleza» (32).

Los primeros tres rasgos están presentes textualmente de manera bastante explícita y los últimos dos –la disgregación de las verdades culturales y la búsqueda de una caduca belleza– se manifiestan semánticamente en diversas partes de la obra. Su sugerente ejercicio de defensa de los indígenas y exaltación de las mujeres arequipenses (Travada, 1750, pp. 172-179), que parece comprometer tanto a la estirpe española como a los hombres criollos de Arequipa, así como, por citar otro ejemplo, su condena al suicidio masivo de Numancia (p. 177) y a la vez su reivindicación de las «Lucrecias» arequipenses (p. 74), nos revelan el peculiar mundo de paradojas con que el barroco parecía disgregar las viejas certezas clásicas, pero que no era más que un intento retórico por abarcar discursivamente un mundo signado por el movimiento y el contraste⁶³. Por otro lado, la reflexión travadiana sobre la dificultad de labrar una belleza consumada y la insuficiencia de una mirada puramente terrena para representarla se coloca plenamente en la preocupación barroca sobre la caducidad de la belleza terrena y a la vez la permanente referencia a lo divino que trae. Travada lo menciona de manera explícita en la primera prolusión. Luego de tomar como ejemplo a los símiles de Cristo en sus parábolas, afirma que para realizar, luego de varios ensayos, «la descripción de la hermosura caduca del suelo de Arequipa, pasaré como por externos vestíbulos a delinear en claros y realces el hermoso cielo en que hoy la ha convertido la gracia» con la fundación del monasterio de Santa Rosa (p. 13).

⁶³ «El mundo barroco fue aquel en que las contradicciones irreconciliables tuvieron que encontrar una forma de coexistencia (...) El arte barroco (...) emerge de esas tensiones y habla en acentos elocuentes de los límites cada vez más amplios de las actividades humanas, de los adelantos grandiosos y de una búsqueda incesante de medios más poderosos de expresión (...) el universo barroco se caracteriza por un movimiento constante (...). Los planetas de Kepler giraban en órbitas elípticas; las iglesias de la Contrarreforma fueron erigidas sobre ondulantes plantas y sus paredes ondearon como las cortinas de un teatro; la profusión decorativa de sus fachadas activó todavía más las masas estáticas y aumentó su pulso rítmico, y por debajo de sus cúpulas los ángeles de terracota volaban en parábolas; la piedra dura e inflexible de las estatuas...ascendió del suelo y se fundió con una miríada de formas fluidas; las pinturas escaparon de las planas paredes para ascender a las superficies cóncavas...donde pudieron ascender hacia el cielo, en el que eran posibles efectos más audaces de perspectiva. (...) Con estas ideas y materiales se construyó la imagen de este osado nuevo mundo barroco» (Fleming, 1989, pp. 268-269).

Establecida, más allá de cualquier duda, la condición barroca de *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, queda la cuestión de si el estilo de Travada se enmarca, como aseguran varios estudiosos, en el culteranismo o gongorismo, una de las corrientes literarias canónicas del barroco español.

El gongorismo consistió en la «poesía barroca más artificiosa», análoga al marinismo italiano, que, según sus críticos, nació de una «poética cargada de adornos y de palabras vacías» (Snyder, 2014, p. 73). Estas palabras «vacías» y adornos hacen referencia a un uso exuberante de figuras de dicción, es decir de recursos literarios vinculados al plano fonológico, morfológico y sintáctico, junto con un léxico y sintaxis latinizante, en un intento, bastante arriesgado, de acrecentar las posibilidades expresivas de la lengua⁶⁴. Este énfasis sonoro hizo que el culteranismo arraigase en registros literarios poéticos y homiléticos. Travada, prosista histórico al fin y al cabo, mal podía adoptarlo como un instrumento constante y esencial en su obra.

Como se vio en el segundo capítulo, el lenguaje figurado y los recursos retóricos son de importancia capital para el proyecto historiográfico de Travada, pero no como simples efectos sonoros cautivantes, sino como mecanismos en todo necesarios para poder expresar contenidos elevados, asociados a los asuntos que trata, como «sacar a la luz la hermosura de la Iglesia de Arequipa» (Travada, 1750, p. 11) y «los varones ilustres, que en virtud, ciencia y ascensos ha producido su suelo» (p. 12). De ahí su preferencia por las figuras de pensamiento como el símil, que inciden en el plano lógico-semántico.

Así, el estilo travadiano parece guardar más puntos de coincidencia con el conceptismo de Baltasar Gracián, la otra corriente literaria canónica del barroco hispánico, que «atribuye una función filosófica al empleo de figuras retóricas y poéticas» (Snyder, 2014, p. 73).

La propuesta de Gracián estaba centrada en un peculiar recurso retórico, el concepto, una suerte de analogía metafórica de gran concisión y concentración significativa (Albaladejo, 1991, p. 153), que consiste en establecer una «armónica correlación entre los cognoscibles

⁶⁴En términos semejantes, Mabel Moraña sintetiza así el análisis del culteranismo gongorino que hace Juan de Espinosa Medrano: «Concluye el crítico peruano en que Góngora realiza con su obra la “habilitación” del idioma castellano que con él entra en un proceso de renovación lingüística. La transgresión del orden convencional de la frase está naturalizada en el discurso poético gongorino; no sobreimpuesta como disrupción o anomalía lingüística sino integrada al lenguaje en su función expresiva, propiamente poética» (1988, p. 248).

extremos» (Gracián, 2002, p. 1167) señalando un sentido profundo compartido. El concepto acabaría por convertirse en uno de los recursos literarios más representativos del barroco. Como señala Bice Mortara (2000), la agudeza conceptista invertiría el sentido aristotélico de la medida que prohibía metaforizar entidades excesivamente lejanas, reivindicando el ingenio de quien «mejor sepa emparejar las circunstancias más distantes, conectar las cualidades y objetos más ajenos» (p. 54).

De esta manera podríamos entender, a partir de su curioso título, la índole esencial de la obra travadiana⁶⁵. El suelo y el cielo son dos realidades lejanas, pero Travada las relaciona armónicamente a través del uso de la mitología y los símiles para historiar la «hermosura de la Iglesia de Arequipa», llevada a su culminación por la fundación de un nuevo monasterio, consagrado a la «ínclita virgen peruana santa Rosa de Santa María» (Travada, 1750, p. 11). No solo el título revela un concepto por el cual el suelo se convierte en cielo por el estreno del monasterio, sino el libro en sí mismo no es más que un vasto concepto destinado a reconciliar lo terreno con el *topos ouranos*.

2. La geografía celeste de Ventura Travada

Ya en la prolección de la primera parte, Travada había justificado su uso copioso de los símiles y otras imágenes retóricas para su proyecto de historiar Arequipa como la mejor manera de retratar lo inefable, pues un lenguaje distorsionado por las metáforas estaría en mayor capacidad de alcanzar la verdad siendo algo fiel al modelo suprasensible, que escapa a cualquier intento de agotarlo mediante un lenguaje puramente referencial.

Ahora justifica su elección semántica de contenidos míticos alegóricos nuevamente por la constatación platónica de la imposibilidad de instrumentos sensibles —en este caso la «árida pluma» (p. 229) de un «genio rígidamente austero» que no recurra al acervo mítico y

⁶⁵ Travada conocía el libro de Francisco de Echave y Assu *La Estrella de Lima convertida en Sol sobre sus tres coronas...* (1681) a quien cita en dos ocasiones a propósito de la vida de los obispos Pedro Villagómez Vivanco (p. 262) y Juan de Almoguera (p. 341). Y aunque, a diferencia del título de Travada, la imagen del título del libro de Echave no es un concepto, porque la estrella y el sol pertenecen a un mismo plano semántico y, por tanto, no son cognoscibles extremos, existe un paralelismo entre ambos títulos en cuanto a la conversión metafórica de una realidad en otra a raíz de un acontecimiento religioso; en el caso de Echave, por la beatificación de Toribio de Mogrovejo. Sin embargo, el proyecto de Travada es mucho más ambicioso filosófica, literaria e historiográficamente, mientras el libro de Echave se encuentra mucho más circunscrito a una circunstancia específica.

astrológico de la antigüedad clásica (p. 228) – por elevarse a captar el *eidos* elevado y maravilloso del mundo terrestre, del *Suelo*. Este, más allá de las apariencias, lleva en sí la huella de lo Divino: lo *coimplica*, en palabras de Nicolás de Cusa⁶⁶. Esta *coincidentia oppositorum* entre el Suelo y el Cielo, junto con ser una imagen muy cara al neoplatonismo cristiano⁶⁷, es también el secreto del gran concepto travadiano en que consiste todo el libro, desde el título hasta las diversas alegorías que contiene.

A continuación, Travada empieza a presentar su gran artificio alegórico:

Entre los hermosos círculos que colocó en las celestes esferas la siempre sabia cuanto laboriosa astrología y el que más participa del fuego solar, es al que quiero aplicarle mi pluma y hurtarle en su fuego todo el lucimiento que deseo a mi patrio suelo. Este es el zodiaco. Círculo cuya primer excogitación está opinada entre Anaximandro, y Cleóstrato. Es este un camino preciso por donde en calle adornada de colgaduras de esplendores gira el sol estrechando el carro de sus luces a la oblicua latitud de aquella necesaria senda en que no pueden extraviarse sus incendios, porque a un lado y a otro tiene en los Trópicos de Cáncer y Capricornio unas como murallas, que no puede salvar la violenta carrera de sus caballos.

Llamaron los griegos a este círculo zodiaco, o derivando el nombre de zodion, que significa animal por las figuras cuadrúpedas que pacen en su estrellado campo, o de zoe, que se interpreta vida; porque en el continuo movimiento con que en el giran los planetas (principalmente el sol) todos los inferiores se vivifican (pp. 229-230).

Travada, cual Prometeo arequipense, entra «de casa en casa» del zodiaco para «observar a lo ladrón sus entradas y salidas [,] logrando a lo Prometeo el mejor tiro de sus luces para que con tan glorioso latrocinio se vista de esplendores de cielo el suelo de Arequipa» (pp. 231-232).

En este punto, la necesaria referencia cristiana se hace presente:

⁶⁶ «Todas las cosas creadas son, por tanto, signos del Verbo de Dios» (*La docta ignorancia*, III, XI).

⁶⁷ Esta imagen remite a un conjunto de doctrinas que se remontan a la misteriosa Diótima de Mantinea del *Banquete* platónico, cultivadas luego por la patrística y que, ulteriormente, servirían de insumo para la *quarta via* tomasiana. Marsilio Ficino sería quien las sintetizaría mejor: el amor de Dios «constituye la meta real y el verdadero contenido del deseo humano (...) que simplemente se vuelve hacia las personas y cosas por el esplendor reflejado de la bondad y belleza divinas manifiestas en ellas» (Kristeller, 1970, p. 69).

El sol material que gira en el zodiaco en sabias observaciones alegóricas de Cornelio (Comm. In Ecclesiasticum. Cap. I) es el Sol de Justicia⁶⁸ Cristo que, visitando todo el orbe con influjos de doctrina, lo ilustró por medio de los doce apóstoles, sagrados signos que distribuidos en varias provincias inflamaron con su predicación al mundo. Aun desde las heladas regiones del Aquilón observó este divino aspecto el Britano Marcial⁶⁹:

Caetus apostolicus Caelestia sidera bis sex
Zodiacus que Fides, Sol mihi Xptus est⁷⁰

La aplicada tarea de muchos autores, que con docta vista han observado diversidad de fenómenos en los ilustres héroes que han immortalizado sus asuntos, han robado al cielo las luces del mismo zodiaco para ilustrar sus productos. Yo alicionado en tan felices latrocinios he observado, que las doce casas que ilustró el Sol de Justicia Cristo en el sacramento que es verdadera vida: Panis Vitae son las doce Iglesias que honra con su divina presencia en esta órbita de Arequipa. Seguiré, pues, sus divinos esplendores, y entrándome en este zodiaco arequipense de signo en signo escudriñaré todas sus luces.

Nec frustra signorum obitus speculamur; et ostus (Virg. Georg. lib. 1) ⁷¹ (pp. 232-233).

Así concluye la prolusión, que nos revela el designio travadiano de «sublimar» la iglesia de Arequipa y, en general, a la ciudad, elevándola alegóricamente al cielo. Es la culminación retórica y estilística de toda la obra, que otorga sentido tanto al concepto del título como a la obra entera.

Este empeño se enmarca en lo que Carlos García-Bedoya denomina «discurso de la ciudad», orientado a la «textualización de la ciudad», 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, p. 138). Así, tanto en el virreinato mexicano

⁶⁸ Título mesiánico de Cristo de origen veterotestamentario: «Mas para vosotros, los que teméis de mi nombre, se alzaré un sol de justicia que traerá en sus alas la salud...» (Malaquías, 4:2).

⁶⁹ John Owen (1564-1622), poeta y epigramista galés. Según la *Encyclopaedia Britannica* su «perfect mastery of the Latin language brought him the name of “the British Martial,” after the ancient Roman poet» (*Britannica*).

⁷⁰ Apostólico Cielo Estrellado, dos veces seis / el Zodiaco, la Fe y Cristo, mi Sol.

⁷¹ No en vano contemplamos el alba y el ocaso de los astros.

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 misionismo 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, pp. 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, p. 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.

Después de la prolusión, comienza propiamente el desfile de signos zodiacales asociados a la Iglesia arequipense comenzando por Aries⁷², que corresponde a la iglesia catedral de San Pedro.

Este signo, que es el príncipe de los Signos, como influyó Urania⁷³ a Manilio⁷⁴, es hermosa copia del príncipe de la Iglesia mi padre san Pedro. Comienza el Sol sacramentado a desperdiciar en migajas de esplendores sus luces en esta casa, como comenzó el Sol material en el primer punto de este signo a estrenar en el principio del mundo sus rayos. Exáltase el Sol en este signo, como se

⁷² El signo de Aries es el «príncipe de los signos», pues «según los Bolandistas, marzo es el primero de los meses; pues dicen que el mundo fue creado en marzo, y que en marzo fue concebido el Redentor. Marzo es el primer mes que iluminó la luz del día» (Hello, 2017, p. 95).

⁷³ Urania es la «musa de la astronomía y la astrología» (Induráin et al., 2012, p. 275).

⁷⁴ Autor de *Astronómicas*, «poema didáctico astrológico» escrito durante el reinado de Tiberio (Bickel, 2009, p. 605).

exaltó Cristo en la reputación de divino en la confesión de san Pedro. Fingió la mitología que hubo una nave (en cuya popa estaba gravado un carnero), en esta hicieron su feliz viaje al cielo Frixo y Heles⁷⁵, y quedó desde esta ocasión colocado el Aries por signo del zodiaco. Esta es puntualmente la Iglesia mística nave que, gobernándola diestramente San Pedro en el primer estado de militante, la condujo triunfante a las esferas. Influye el signo de Aries en la cabeza y san Pedro, Vicario de Cristo, es la cabeza de la Iglesia de donde se derivan los influjos a los demás miembros que compone[n] este Cuerpo Místico» (pp. 233-234).

Después de esta presentación, Travada pasa a narrar la historia de la creación de la diócesis de Arequipa, la biografía de sus obispos y una semblanza de los más destacados canónigos diocesanos. Este punto, lejos de los datos dudosos de la primera parte, conforma el núcleo más propiamente historiográfico de su obra.

Corresponde luego a la parroquia y doctrina de indios de Santa Marta el signo de Acuario. La referencia inicial es al mito de Decaulión, sobreviviente al Diluvio, que «tomando por asilo una nave fue arrebatado al monte Parnaso donde para reparar la arruinada propagación humana convirtió las piedras en hombres» (pp. 508-509). Por esta razón pasó Decaulión, según algunos, al zodiaco como Acuario; aunque Travada admite que existe otra versión, la que asocia este signo con Ganimedes, «aquel hermoso joven que sirvió de escanciante en la mesa de Júpiter» (p. 509).

En ambos casos, le conviene este signo a santa Marta, porque «después de haber servido en repetidos hospicios al verdadero Dios» y por haber sobrevivido a «aquel diluvio de iras, con que inundó toda la cristiana Iglesia el judaísmo», al navegar con su familia en un barco sin velas ni remos, «tomando milagrosamente puerto en Marsella», donde

convirtió allí mejor que Decaulión a la fe de Cristo muchos hombres y, pasando de Tarasco sobre el Ródano, mató una monstruosa bestia de notable grandeza, muy nociva a sus moradores, con exorcismos de agua bendita en cuya memoria la pintan con una fiera a los pies y un vaso de agua como pinta el signo de Acuario la astrología. En este signo en que salpican tan misteriosas las aguas, gira el Sol Sacramentado en la célebre parroquia de Santa Marta, en que el mismo Sol ha influido tantas aguas, que fueron bastantes a purificar en su linfa baptismal a 10 mil indios que dice el cronista

⁷⁵ Frixo y Hele eran dos hermanos que, ante la furia asesina de su madrastra Ino, «escaparon montados sobre un carnero alado de vellón dorado que había de llevarlos hasta la Cólquida» (Induráin et al., 2012, p. 184). El viaje no fue tan feliz, pues Hele cayó al mar en un área que por esa razón acabaría conociéndose como Helesponto.

Herrera hubo en esta ciudad en la primitiva y otros muchos más, que se han bautizado de entonces acá (pp. 509-510).

Aquí, Travada, siguiendo la tradición, nos presenta a Marta, hermana de Lázaro de Betania y anfitriona de Jesús allí, migrando de Palestina al sur de Francia, donde sucede «la muerte a sus pies de un monstruoso dragón» (Marcos Alba, 2012, p. 110).

Seguidamente, consigna el signo de Tauro, atribuido por él a la «ilustre religión de Santo Domingo». Dice:

Fingió la sabia mitología que saliendo a recrearse la hermosa Europa, hija de Agenor e infanta de Fenicia, a las orillas del mar, enamorado Júpiter de su hermosura se convirtió en toro, y viéndolo tan tratable le sirvió de palafrén, y entrándose el alevoso toro al mar, fue nadando con el robo encima hasta Candia o Creta, que es la Europa, y de ahí tomo el nombre esta parte del mundo. A este toro lo colocó Júpiter en la esfera por uno de los doce signos. Uno de los símbolos con que pintan a la Iglesia es la infanta Europa sobre un toro, porque Europa es la parte donde está la sede apostólica; y el celeste Tauro sufriendo sobre sus hombros a la Iglesia es el símbolo tan propio del gran patriarca santo Domingo, que para darlo a conocer es necesario pintarlo sufriendo el peso de la Iglesia sobre sus manos. Luego que el sol comienza a estrenar sus luces en este signo, comienzan a restituir los campos en colmadas mieses los laboriosos sudores con que los bueyes los regaron: y luego que rayó el Sol Sacramentado en este signo Tauro de Domingo, comenzaron a fecundarse en cosechas de conversiones y ejemplos las sementeras cristianas de la Iglesia, regadas con los gloriosos trabajos de los Predicadores sus hijos en cuya fatiga fue el Buey Tomás el que maestreo con la divina luz de su doctrina el soberano cultivo de la Iglesia» (pp. 511-512).

Como se ve, Travada hace referencia al famoso apodo de santo Tomás de Aquino que, según su biógrafo primigenio Guillermo de Tocco, le habría sido dado por sus condiscípulos cuando estudiaba teología en Colonia en razón de su corpulencia y «del velo de simplicidad que cubría en silencio todo lo que aprendía del maestro» (Spiazzi, 2004, p. 61). Seguidamente, al igual que con la catedral y la parroquia de Santa Marta, Travada pasa a historiar la fundación dominica en Arequipa y sus figuras más célebres, como hará también con las siguientes casas religiosas.

A continuación, 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» (p. 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 autor⁷⁶» (p. 516).

En lo que corresponde a la «sagrada religión de S. Agustín», la comparación es con

El monstruoso Quirón, de quien dice Textor que fue el más sabio y justo de los centauros, su imagen es un monstruo de hombre y caballo con carcax al hombro y arco en la mano flechando una corona. Llámase este signo Sagitario, dicen los Astrónomos, porque hospedado el Sol en su palacio nos arroja saetas de lluvias y granizos. Este signo es una viva copia del monstruo⁷⁷ africano mi gran padre San Agustín, uno de los más sabios y justos santos, que adoramos en las aras y cuando no bastaran estas señas para la semejanza con puntero de luces nos señalan las saetas, pues el sol de Cristo flechó de ardores seráficos al corazón de Augustino (p. 519).

En este punto, Travada cita un pasaje de las *Confesiones* donde la caridad de Dios es comparada a una flecha: *Sagita* (sic) *veras tu cor nostrum charitate tua, et gestabamus verba tua transfixa visceribus*⁷⁸. Al igual que con santa Marta, también hace una referencia a las representaciones iconográficas tradicionales del obispo de Hipona: «Sagradas saetas que, atravesadas en el mismo blanco de su enamorado corazón, se ven en las manos de su imagen para glorioso timbre de su amor» (pp. 519-520). Sigue el recuento de la historia del convento e iglesia agustinos de Arequipa y los virtuosos que allí florecieron.

Respecto de las «saetas de lluvias y granizos» que ocurren cuando el sol está «hospedado» en Sagitario, Travada cita a Cristóbal Clavio⁷⁹, el astrónomo y matemático jesuita. Lo curioso es que, para Clavio, habitante del hemisferio norte, los meses de noviembre y diciembre son invernales, mientras que en el Perú corresponden a la última parte de la primavera. Sin embargo, la imagen puede conservarse en el caso de Arequipa y de la sierra del Perú, pues es precisamente

⁷⁶ Como es evidente, el «primer autor» de la soberbia es Lucifer. Y, como enseña la doctrina cristiana, la mejor manera de vencer el mal es con la humildad.

⁷⁷ Monstruo en el sentido de extraordinario.

⁷⁸ «Habías asaeteado mi corazón con tu amor, y llevabas tus palabras como clavadas en mis entrañas» (*Confesiones*, IX, 2).

⁷⁹ «Father Clavius, one of the great mathematicians of his day, had headed the commission that yielded the Gregorian calendar (which went into effect in 1582), which resolved the inaccuracies that plagued the old Julian calendar. His calculations regarding the length of the solar year and the number of days necessary to keep the calendar in line with the solar year—ninety-seven leap days every four hundred years, he explained—were so precise that scholars to this day remain stumped as to how he did it» (Woods, 2005, p.70).

en esos meses que comienza la temporada de lluvias. Algo semejante ocurrirá con el signo de Capricornio, que será tiempo de temporales invernales para los astrólogos, astrónomos y mitógrafos europeos y de temporales estivales para Travada.

Más adelante,

la sagrada religión del ínclito patriarca s. Pedro Nolasco, que emulando la redención que hizo Cristo vida nuestra del género humano en la cruz (misteriosa balanza en frase de la Iglesia) en que como en soberano peso se dio en precio por el hombre, así mismo instituyó el caritativo instituto de rescatar los míseros captivos que gimen en las cadenas del mauritano paganismo» (p. 529)

es asignada al signo de Libra, «aquella fiel balanza de Astrea⁸⁰, que indigna la tierra de lograr su justificación, fue trasladada a la celeste faja» (pp. 528-529).

Por su parte, a la «ínclita religión de la Compañía de Jesús» le corresponde Géminis, porque según Pierio «son sapientísimos los que nacen a los influjos de este signo» y la sabiduría «es el más propio signo» de los jesuitas (p. 536).

En el signo del Leo,

se divisa aquel Nemeo León, que, aunque dejó en los brazos de Hércules la vida, trasladó a la celeste zona sus ardores, mejorando en piel de encrespadas luces la que le quitó el héroe para vestirse de trofeo. Aquí el Sol revestido en León de Luces sacude la rubia melena de sus rayos llenando la Tierra de tan secos como igníferos resplandores. Es cabal copia este signo del ínclito patriarca San Juan de Dios, prodigioso en la fortaleza y en ministrar alivios a los enfermos (pp. 544-545).

Al signo de Capricornio, en referencia a la «piadosa cabra» Amaltea que amamantó al «expósito Jove» y al tiempo lluvioso que el signo trae, le corresponde la Recoleta franciscana por su «religiosa estrechez» y su «frugalidad en el vestido y alimento» (pp. 548-549).

Finalmente, a los dos monasterios femeninos de Arequipa, el de Santa Catalina y el de Santa Teresa, les corresponden los signos de Cáncer y Piscis, respectivamente. En el primer caso,

⁸⁰ Astrea o Dike, hija de Zeus «con la brillante Temis» (Hesíodo, *Teogonía*, 901), representa al «derecho natural o justicia» (Graves, 2008, p. 142).

porque «retrocede el cancro con graciosa impropiedad para atrás sin huir la cara» (p. 555) y así santa Catalina de Siena «cual celeste cáncer parecía que retrógrada su humildad caminaba para atrás siguiendo las sendas vanas de la soberbia» cuando en verdad «eran efectos de estar este celeste Signo no anochecido entre las ilusas sombras de la vanidad, sino absorta en el piélago de la inaccesible luz del Sol de Justicia» (p. 556). En el segundo, porque, de acuerdo a Germánico⁸¹, la diosa de la Siria nació de un huevo de pez encontrado en el Éufrates y empollado por una paloma; en recuerdo de tal suceso, Júpiter mandó trasladar a los peces, progenitores de la diosa al, cielo, y

estos peces simbolizan con la ínclita prole de la carmelitana religión por el rígido instituto de su ayuno y la abstinencia de carnes, manteniéndose solo de peces. Al calor del Espíritu Divino de que es símbolo la paloma salió Teresa muy parecida a quien le dio el divino fomento, pues, en su misma figura subió a la esfera, y propagó ya no como diosa siria, sino como numen abulense el divino culto y fue muy benéfica a los hombres en uno y otro sexo (p. 571).

Así, entonces, quedan establecidas por Travada las once casas del Zodiaco religioso arequipeño. Falta una, sin embargo, para que esté completo. Y es el «religioso monasterio de Santa Rosa de Santa María», cuya inauguración es el pretexto del libro, y que significará una suerte de apoteosis y divinización de la ciudad (imagen 3).

⁸¹ Traductor latino del poeta griego Arato, autor de *Phainomena*, un poema didáctico sobre fenómenos celestes (Bickel, 2009, pp. 661-662).

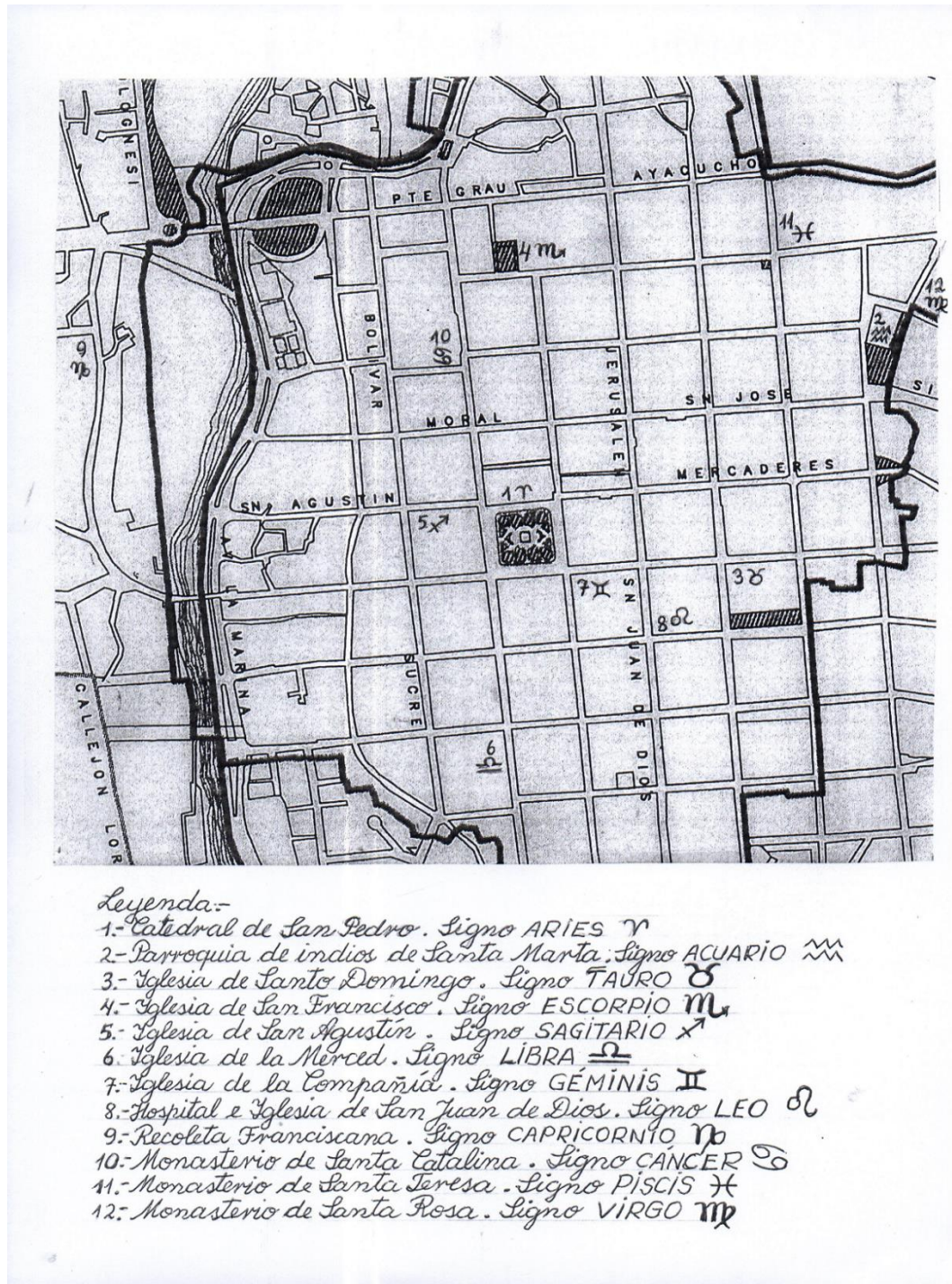


Imagen 3. Mapa zodiacal de Arequipa.

Dibujo de Tomás César Sánchez Paredes basado en un mapa de la de la Municipalidad Provincial de Arequipa.

Así concluye la exaltación travadiana de la Iglesia arequipeña. Cabe preguntarse en este punto por la estructura profunda de esta exaltación zodiacal, por lo que Erich Auerbach llamaría «forms of imagery», las formas de la imáginería utilizadas por Travada (1984, p. 63).

Para el crítico berlinés, la tradición literaria occidental desarrolló dos formas principales de imagería. En primer lugar, tenemos la figural, cuyo origen se remonta a las epístolas de San Pablo, en la que se establece una conexión entre dos eventos, el primero de los cuales no solo «signifies itself but also the second, while the second encompasses or fulfills the first. The two poles of the figure are separate in time, but both, being real events or figures, are within time, within the stream of historic life» (p. 53). Así, por ejemplo, el pueblo de Israel sería *figura* de la Iglesia.

Si bien la interpretación figural resulta «alegórica» en un sentido amplio, la alegoría propiamente dicha difiere de aquella. En la interpretación figural se asume la historicidad tanto del signo como de lo significado, mientras que en la alegoría que encontramos en la literatura y el arte se representa una virtud, una pasión, una institución o, al menos, una síntesis muy general de fenómenos históricos como la patria o la paz, pero nunca un evento definitivo en su historicidad completa. Existe también una interpretación alegórica de los mitos, desarrollada por varias escuelas filosóficas (p. 54).

Otra diferencia significativa entre alegoría e interpretación figural es que esta última «goes back to Christian influences», mientras que la interpretación alegórica proviene «from ancient pagan sources» y se refiere, por lo general, a «ancient material» (p. 63).

Auerbach sostiene que, al margen de cualquier taxonomía rígida, hubo también muchas combinaciones entre ambas formas. Así, por ejemplo, desde muy temprano se dio entre autores cristianos una interpretación figural de material profano y pagano (p. 63). En la alta Edad Media, las Sibilas, Virgilio, los personajes de la *Eneida* e incluso del ciclo de leyendas bretonas fueron también utilizados en este recurso (p. 64).

Precisamente esta combinación de las formas figural y alegórica sería la utilizada por Trávada en su geografía celeste. El término *a quo*, es decir, el punto de partida del que se toma la alegoría sería un elemento considerado conscientemente como ficticio por el historiador arequipeño y extraído de fuentes paganas, en este caso la mitología zodiacal clásica. Estos elementos *figurarían* a personajes históricos reales de la historia de la Iglesia, sea a los fundadores de las órdenes religiosas presentes en Arequipa, a los apóstoles patronos de algunas iglesias locales o a las órdenes mismas, que serían el término *ad quem* o punto de llegada del recurso.

Asimismo, el recurso utilizado por Travada parte de una alegoría previa, la que John Owen hace en el dístico ya citado en el que Cristo es el sol y los doce apóstoles -«el apostólico cielo estrellado»- son los signos zodiacales. Travada conserva a Cristo como *sol iustitiae* pero los doce signos son ahora las doce fundaciones religiosas de Arequipa.

Hay, además, otro recurso previo, en el que Prometeo figura de alguna manera a Travada, que «entra de casa en casa [del zodiaco] (...) para observar a lo ladrón sus entradas y salidas, logrando a lo Prometeo el mejor tiro de sus luces para que con tan glorioso latrocinio se vista de esplendores de cielo el suelo de Arequipa» (231-232). De esta manera, el «ladrón prometeico» Travada logra un gran recurso figural-alegórico, un «glorioso latrocinio», que le permite transfigurar el suelo de Arequipa en el cielo.

Pero ¿cuáles serían las razones más profundas de esta peculiar *geografía celeste* indiana, tardíamente barroca y neoplatónica?

Para Ventura Travada, ser discípulo del «ingenioso Prometeo» y haberse «goloseado en las butillerías de la mitología», como hemos visto, revestía una importancia discursiva y simbólica fundamental.

En la geografía celeste que nos presenta se unen el discurso identitario criollo arequipeño, con su necesidad de «amplificaciones» discursivas retóricas y eruditas, y el neoplatonismo y su tensión hacia lo divino. Además, el hecho de que el título del libro remita y compendie la geografía celeste de la iglesia de Arequipa y su alegorismo zodiacal, y a la vez consista en un concepto, una figura retórica bastante elaborada, nos revela que estamos ante una concentración semántica y lingüística muy intensa, donde el plano de la expresión se engarza plenamente al del contenido. Estaríamos, entonces, ante un «centro de excitación espiritual» (Spitzer, 1942, p. 94), donde los significados profundos de la obra encuentran su sentido último.



Conclusiones

La vida de Buenaventura Fernández de Córdoba y Peredo (1695-1758), *Ventura Travada*, transcurrió en la oscuridad y el anonimato en una Arequipa que se aprestaba para iniciar un proceso de crecimiento económico, urbano y simbólico. La recepción de su obra *Suelo de Arequipa convertido en cielo* se ha circunscrito a la historiografía local arequipeña, que no ha analizado con mayor profundidad su riqueza retórica, sus presupuestos filosóficos y sus múltiples dimensiones discursivas identitarias.

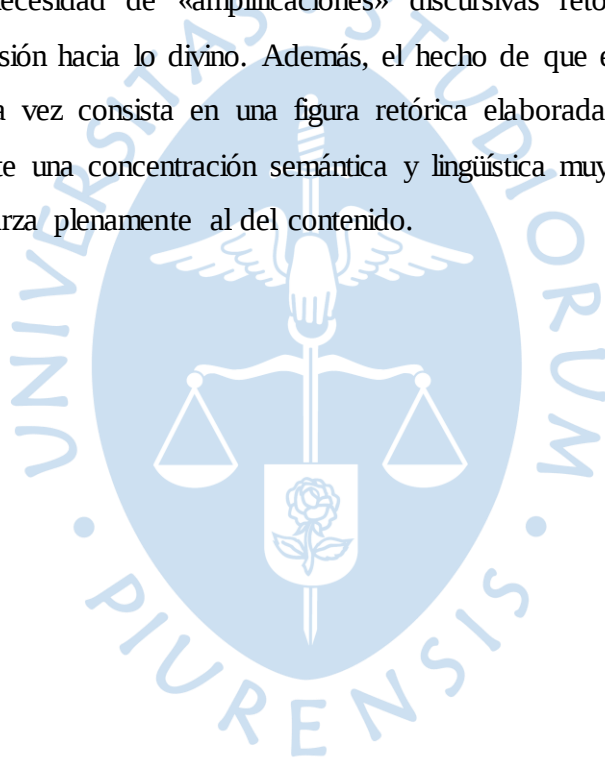
La poética y presupuestos filosóficos de Ventura Travada en el *Suelo de Arequipa convertido en cielo* son significativamente neoplatónicos. Su neoplatonismo crepuscular y la erudición retórica y mitológica son recursos para potenciar y otorgar una plasticidad trascendente a su lenguaje y pensamiento, que ya no se agotan en un simple recuento superficial de elementos contingentes, sino que pueden ser iluminados cognitivamente por el recurso a lo divino y a la vez llevados a ascender hacia lo inmutable, haciendo a lo terreno, eterno. Además, estos recursos sirven para potenciar discursivamente la producción letrada de una ciudad emergente, que competía con centros culturales más antiguos y prestigiosos.

Los prodigios y fenómenos extraordinarios que Travada recoge en la primera parte de *Suelo de Arequipa convertido en cielo* no eran simples manifestaciones de credulidad atribuibles a una formación arcaica, como sostuvieron algunos, sino que cumplen una función específica. Si Travada pretendía enmarcar su historia en cánones historiográficos clásicos debía dar algún espacio a este tipo de fenómenos. Además, considerando que *Suelo de Arequipa convertido en cielo* era el primer texto historiográfico referido a la región –y Travada estaba muy consciente de ello– era necesario brindar al lector una historia impactante que contase con todos los lugares comunes del género en los siglos XVI y XVII. Por otro lado, lo prodigioso es un espacio donde se revelan muchos contenidos ocultos referidos a angustias y anhelos identitarios, sociales y políticos. Así se revela en el análisis de la gramática de poder del prodigio de la conversión del alcalde Juan de Cárdenas, que no es más que una reivindicación del orden corporativo y de las concepciones del bien común tradicionales y un llamado a los criollos a asumirlas si desean librarse de sus vicios personales.

La defensa de las mujeres y de los indígenas en *Suelo de Arequipa convertido en cielo*, a partir de asuntos tan delicados como el matrimonio y el honor, nos revela la peculiaridad del

proyecto criollo implícito en estas reflexiones de Travada. Y aunque, al hacerlo, corre el riesgo de relativizar las virtudes tanto de la estirpe española peninsular como de los hombres criollos de Arequipa, 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 especial sus élites. Esta reivindicación es también una defensa no solo del orden corporativo de Arequipa, sino, a la larga, del proyecto imperial hispánico tradicional.

En el simbolismo zodiacal expresado en la geografía celeste que Travada presenta ya desde el título de su obra y que desarrolla en la segunda parte, se unen el discurso identitario criollo arequipeño, con su necesidad de «amplificaciones» discursivas retóricas y eruditas, y el neoplatonismo y su tensión hacia lo divino. Además, el hecho de que el título del libro remita a este simbolismo y a la vez consista en una figura retórica elaborada como el concepto, nos revela que estamos ante una concentración semántica y lingüística muy intensa, donde el plano de la expresión se engarza plenamente al del contenido.



Referencias

Referencias básicas

Travada, V. (1750). *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.

Travada, V. (1877). El suelo de Arequipa convertido en cielo en el estreno del religioso monasterio de Santa Rosa de Santa María que fundó el illmo. S. D. D. Juan Bravo del Rivero. Del Consejo de su Majestad dignísimo obispo de Arequipa por el D. D. Ventura Travada 1752. En *Documentos literarios del Perú colectados y arreglados por el coronel de caballería de ejército, fundador de la independencia y director de la biblioteca nacional Manuel de Odriozola*. Tomo X. Lima: Imprenta del Estado.

Travada, V. (1958). *El Suelo de Arequipa convertido en cielo*. Lima: Editorial Lumen.

Referencias generales

Aguirre, N. (1964). *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la Independencia*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Agustín, s. (1997) *Confesiones*. Traducción de Pedro Rodríguez de Santidrián. Madrid: Alianza Editorial.

Albaladejo, T. (1991). *Retórica*. Madrid: Síntesis.

Amerio, R. (1998). *Stat veritas*. Madrid: Criterio Libros.

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

Auerbach, E. (1984). *Scenes from the Drama of European Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Basadre, J. (1973). Prólogo. En G. Zagarra Meneses, *Arequipa, en el paso de la colonia a la república. Visita de Bolívar* (5-9). Arequipa: Cuzzi y Cía.

Basadre, J. (2000). *Perú: problema y posibilidad*. Lima: Fundación M. J. Bustamante De la Fuente.

Belaúnde, V. A. (1932). *Meditaciones peruanas*. Lima: Compañía de Impresores y Publicidad Editores.

Belaúnde, V. A. (1967). *Trayectoria y destino*. Lima: Ediciones de Ediventas.

- Bickel, E. (2009). *Historia de la literatura romana*. Barcelona: RBA.
- Brading, D. (1991). *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: FCE.
- Britannica, T. Editors of Encyclopaedia (1 de enero de 2021). John Owen. *Encyclopedia Britannica*. Recuperado de: <https://www.britannica.com/biography/John-Owen-Welsh-epigrammatist>
- Bustamante De la Fuente, M. J. (1971). *La monja Gutiérrez y la Arequipa de ayer y hoy*. Lima: Gráfica Morsom.
- Bustamante y Rivero, J. L. (1994). Magistral discurso del doctor José Luis Bustamante y Rivero [16-10-1972]. En J. L. Bustamante y Rivero, *Vida y obra* (311-319). Arequipa: Municipalidad de Arequipa.
- Cáceres Cuadros, T. (2003). *Literatura arequipeña*. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín
- Calancha, A. de la (1638). *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquía*. Tomo I. Barcelona: Pedro Lacavallería.
- Calímaco et al (1996). *Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas*. Madrid: Gredos.
- Carpio Muñoz, J. G. (2012). *Diccionario de arequipeñismos*. Arequipa: Gobierno regional de Arequipa
- Carrión. E, (1983). *La lengua en un texto de la Ilustración. Edición y estudio filológico de la Noticia de Arequipa de Antonio Pereira y Ruiz*. Lima: PUCP
- Cateriano, M. A. (1998). *Obras*. Arequipa: UNSA.
- Chalco Pacheco, E. (2006). Ganarle tiempo al tiempo. *Agustino. Nueva época*, 38, 7-9.
- Chaves Torres, J. M. (2005). *Tradiciones arequipeñas*. Arequipa: IMPRESA.
- Chaves Torres, J. M. (2010). La cruz del paredón del monasterio de Santa Catalina. En M. Ramos Velásquez (Ed.), *Tradiciones y leyendas arequipeñas. Antología básica* (305-306). Arequipa: Gobierno Regional de Arequipa.
- Cicerón (1999). *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Tímeo*. Traducción de Ángel Escobar. Madrid: Gredos.
- Coomaraswamy, A. K. (1987). *Teoría medieval de la belleza*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor.
- Cusa, N. de (1984). *La docta ignorancia*. Traducción de Manuel Fuentes Benot. Buenos Aires: Orbis.

- Daston, L. y Park, K. (1998). *Wonders and the Order of Nature 1150-1750*. New York: Zone Books.
- Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Echave, F. de (1688). *La estrella de Lima convertida en sol sobre sus tres coronas. El B. Toribio Alfonso Mogrobexo, su segundo arzobispo: celebrado con epitalamios sacros y solemnes cultos por su esposa la Santa Iglesia metropolitana de Lima*. Amberes: Juan Baptista Verdussen.
- Espinosa Medrano, J. de (1982). *Apologético*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Evdokimov, P. (1991). *El arte del ícono. Teología de la belleza*. Madrid: Publicaciones Claretianas.
- Faivre, A. (2000). Fuentes antiguas y medievales de los movimientos esotéricos modernos. En A. Faivre y J. Needleman (Ed.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos* (37-115). Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Feijoo, B. J. (2014). *Reflexiones sobre la historia (Del Teatro crítico universal)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fleming, W. (1989). *Arte, música e ideas*. México: MacGraw-Hill.
- Flores-Galindo, A. (1977). La oligarquía arequipeña y los movimientos campesinos (1895-1930). En W. Kapsoli (Ed.), *Los movimientos campesinos en el Perú. 1879-1965* (211-225). Lima: Delva Editores.
- Galdos Rodríguez, G. (1990). Cultura. En M. Neyra et al., *Historia general de Arequipa* (339-370). Arequipa: Fundación M. J. Bustamante De la Fuente.
- Galdos Rodríguez, G. (1993). *Cronistas e historiadores de Arequipa colonial*, Arequipa: Fundación M.J. Bustamante De la Fuente.
- García-Bedoya M., C. (2000). *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial (1580-1780)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos Fondo Editorial.
- Garcilaso de la Vega, I. (2010). *Comentarios reales de los Incas*. Arequipa: Gobierno Regional de Arequipa.
- Godenzzi, J. C. (1995). Discurso y actos de rebelión anticolonial: textos políticos del siglo XVIII en los Andes. En C. Itier (Ed.), *Del Siglo de Oro al Siglo de las Luces: lenguaje y sociedad en los Andes del siglo XVIII* (59-88). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Gómez Espelosín, F. J. (1996). Introducción. En Calímaco et al., *Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas* (7-39). Madrid: Gredos.

- González Vigil, R. (2004). *Enciclopedia temática del Perú. Literatura. Tomo XIV*. Lima: Orbis Ventures.
- Gracián, B. (2002) *Agudeza y arte de ingenio*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc639p4>
- Gramolazzo, G. (2014). Prefacio. En G. Jeanguenin, *San Francisco de Sales y su combate contra el demonio* (9-15). Bogotá: San Pablo.
- Graves, R. (2009). *Los mitos griegos*. Barcelona: RBA.
- Guamán Poma de Ayala (2010). La ciudad de Arequipa. En M. Ramos Velásquez, (Ed.), *Arequipa y los viajeros. Antología básica* (7). Arequipa: Gobierno Regional de Arequipa
- Guardia Mayorga, C. A. (1980). *Diccionario kechwa-castellano. Castellano-kechwa*. Lima: EPASA.
- Hebrera, J. A. de (1703). *Crónica seráfica de la santa provincia de Aragón de la regular observancia de nuestro padre san Francisco. Primera parte*. Zaragoza: Por Diego de Larumbe.
- Hello, E. (2017). *Fisonomías de santos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hesíodo (2006). *Teogonía*. Traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz. Madrid: Gredos.
- Homero (2000). *Iliada*. Madrid: Nuevas Estructuras.
- Hopkins, E. (2003). *Poética colonial*. Cuadernos de Investigación 3/2000. Lima: PUCP-Instituto Riva Agüero.
- Induráin, J et al. (Ed.). (2012). *Diccionario de culturas clásicas VOX*. Barcelona: Larousse Editorial.
- Insúa Cereceda, M. (2009). De asombros, horrores y fatalidades: algunos apuntes acerca de las relaciones de monstruos (siglos XVII y XVIII). En M. Insúa y L. Rodríguez Vianna Peres (Eds.), *Monstruos y prodigios en la literatura hispánica* (149-165). Madrid-Frankfurt: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert.
- Kappler, C. (2004). *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Madrid: Akal.
- Kristeller, P. (1970). *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. México: FCE.
- Lavallé, B. (2000). El criollismo y los pactos fundamentales del imperio americano de los Habsburgo. En J. A. Mazzotti (Ed.), *Agencias criollas. La ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas* (37-53). Pittsburg: Biblioteca de América; Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana y Universidad de Pittsburg.

- López Gutiérrez, L. (2012). *Portentos y prodigios del Siglo de Oro*. Nowtilus: Madrid.
- Málaga, A. (1990). Organización eclesiástica de Arequipa. En En M. Neyra et al., *Historia general de Arequipa (275-307)*. Arequipa: Fundación M. J. Bustamante De la Fuente.
- Maravall, J. A. (1980). *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel.
- Marchese, A. y Forradellas, J. (1994). *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona: Ariel.
- Marcos Alba, N. (2012). *El libro de los santos*. Madrid: LIBSA.
- Martínez, S. (1946). *Alcaldes de Arequipa desde 1539 hasta 1946*. Arequipa: Tipografía Acosta.
- Mazzotti, J. A. (2000). Introducción. Las agencias criollas y la ambigüedad "colonial" de las letras hispanoamericanas. En J. A. Mazzotti (Ed.), *Agencias criollas. La ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas (7-35)*. Pittsburg: Biblioteca de América; Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana y Universidad de Pittsburg.
- Mazzotti, J. A. (2006). Oro material, oro espiritual y exaltación de la patria limeña: el caso de Buenaventura Salinas. En L. Millones y T. Kato (Eds.), *Desde el exterior: El Perú y sus estudiosos. Tercer Congreso Internacional de Peruanistas. Nagoya 2005 (393-432)*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM.
- Moraña, M. (1988). Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 14 (28), 229-251.
- Mortara, B. (2000). *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra.
- Mostajo, F. (2002). *Antología de su obra. Tomo IV. Historia. Hechos y procesos*. Arequipa: Compañía Cervecera del Sur del Perú S. A.
- Mostajo, F. (2010). Cultura arequipeña. En M. Ramos Velásquez (Ed.), *Meditaciones arequipeñas. Antología básica (94-102)*. Arequipa: Gobierno Regional de Arequipa
- Mujica, R. (2001). *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-FCE-Banco Central de Reserva del Perú.
- Nietzsche, F. (1998). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Edaf.
- Ocola Espinoza, A. (2018). Relación de la parroquia de Poci hecha por el cura Emeterio Retamoso. 1905. *Revista del Archivo Arzobispal de Arequipa*, 12, 321-335.
- Ortega, J. (1988). Para una teoría del texto latinoamericano: Colón, Garcilaso y el discurso de la abundancia. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 14 (28), 101-115.

- Palacios, B. (2020). Algunas claves para el análisis de la posición «criollista» de Martín de León y Cárdenas en la *Historia del Huérfano* (1621). *Hipogrifo*, 8.1, 505-516.
- Palma, R. (1945). *Tradiciones peruanas*. Tomos II y III. Madrid: Espasa-Calpe.
- Pereira y Ruiz, A. (1983). Noticia de Arequipa». En E. Carrión Ordóñez, *La lengua en un texto de la Ilustración. Edición y estudio filológico de la Noticia de Arequipa de Antonio Pereira y Ruiz* (365-446). Lima: PUCP.
- Pieper, J. (1984). *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona: Herder.
- Platón (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Traducciones de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos.
- Prado Pastor, I. (1993). Nota del Editor. En V. Travada, *Suelo de Arequipa convertido en Cielo* (XXIII-XXX). Lima: Edición facsimilar a cargo de Ignacio Prado Pastor.
- Quiroz Paz Soldán, E. (1993). Nota introductoria. En V. Travada, *Suelo de Arequipa convertido en Cielo* (XXXI-XL). Lima: Edición facsimilar a cargo de Ignacio Prado Pastor.
- Quiroz, A. W. (2014). *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: IEP.
- Rada y Gamio, P. J. (1950). *Mariano Melgar y apuntes para la historia de Arequipa*. Lima: Imprenta de la Casa Nacional de Moneda.
- Rama, A. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Reale, G. y Antiseri D. (1991). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo I. Barcelona: Herder.
- Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «Doctrinas no escritas»*. Barcelona: Herder.
- Riva-Agüero, José de la (1965), *La historia en el Perú. Estudios de historia peruana*. Obras completas de José de la Riva-Agüero. Tomo IV. Lima: PUCP
- Sagrada Biblia (2003). Versión directa de las lenguas originales por Eloino Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sánchez Martínez, C. F. (2008). *Gozo Universal el de Arequipa: Barroco, Prodigios y Erudición en El Suelo de Arequipa convertido en Cielo de Ventura Travada (c.1750)*. (Tesis inédita de licenciatura). Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.
- Sánchez Martínez, C. F. (2011). “Con más nobleza que la que ha tenido el orbe entero”: la *vindicatio indianorum* de Ventura Travada (c. 1752) y el tópico del “racismo colonial” en el Perú. *Allpanchis*, 77-78, 249-273.
- Sánchez Martínez, C. F. (2018a). 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*, 21, 503-523.

- Sánchez Martínez, C. F. (2018b). “Acá se admira todo mejorado”: lisonja, identidad y corrupción en Arequipa (siglo XVIII). *Mercurio Peruano*, 531, 63-71.
- Sánchez Martínez, C. F. (2019). “Las celestes esferas de la siempre sabia astrología”: la geografía celeste de Ventura Travada en *Suelo de Arequipa convertido en cielo* (c. 1752). En C. Mata Induráin, A. Sánchez Jiménez y M. Vinatea (Eds.), *La escritura del territorio americano* (209-218). New York: IDEA/IGAS.
- Sánchez Martínez, C. F. (2020). Ricardo Palma, lector de Ventura Travada. *Aula Palma*, 19, 483-498.
- Sánchez-Moreno, V. (1987). *Arequipa colonial y las fuentes de su historia. Estudio crítico*. Lima: Aserprensa.
- Snyder, J. R. (2014). *La estética del barroco*. Madrid: Machado.
- Spiazzi, R. (2004). *Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Edibesa.
- Spitzer, L. (1942). La interpretación lingüística de las obras literarias. En K. Vossler, L. Spitzer y H. Hatzfeld, *Introducción a la estilística romance* (91-148). Buenos Aires: Instituto de Filología-Universidad de Buenos Aires.
- Saranyana, J-I. (1999). Un siglo de teología en el Perú (1575-1675). En F. Armas Asín (Ed.), *La construcción de la Iglesia en los Andes (Siglos XVI-XX)* (173-230), editado por Armas Asín, Fernando. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial.
- Tauro del Pino, A. (2001). *Enciclopedia temática del Perú*. Tomos X y XI. Lima: PEISA.
- Tomás de Aquino, s. (2011). *Suma teológica. IV. Tratado de las bienaventuranzas. Tratado de los actos humanos. Tratado de las pasiones*. Traducción presidida por Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tristán, F. (2010). *Peregrinaciones de una paria*. Arequipa: Gobierno Regional de Arequipa
- White, H. (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: FCE.
- Woods. T. (2005). *How the Catholic Church Built Western Civilization*. Washington DC: Regnery Publishing Inc.
- Yarza, I. (2004). *Introducción a la estética*. Pamplona: EUNSA.
- Yates, F. A. (1993). *Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa. Ensayos reunidos III*. México: FCE.
- Zamácola y Jáuregui, J. D. de (1958). *Apuntes para la historia de Arequipa [1804]*. Lima: Editorial Lumen.

Zegarra, D. (1985). *Monasterio de Santa Catalina de Sena de Arequipa y Da. Ana de los Ángeles Monteagudo, priora*. Lima: Desa.

Zegarra Meneses, G. (1973). *Arequipa, en el paso de la colonia a la república. Visita de Bolívar*. Arequipa: Cuzzi y Cía.



Anexo 1⁸²

//[3] Primera parte del Suelo de Arequipa convertido en cielo Prolusión⁸³

Copiar en un solo rasgo una consumada hermosura fue tan grande imposible, que ni lo emprendieron los Timantes⁸⁴ ni lo pudieron conseguir los Zeuxis; Apeles, a quien la antigüedad tuvo por el mayor émulo de la naturaleza en la pintura, nunca levantó de la tabla⁸⁵ el pincel, jamás dejó de sudar su prolijo afán repetidos colores en la lámina y pintando (como blasonaba⁸⁶) para la eternidad, se eternizaba tanto en sus obras que, aun en las que daba a luz, retrataba en el discreto *faciebat*⁸⁷ continuados sus tesones, para dar a entender que faltaban colores en la lámina; porque aún no estaban apuradas las perfecciones en la copia.

Pudiera presumir el impresor que de un solo golpe sabe trasladar al papel una belleza, pero pregúntenlo al embotado cincel, examinen al gastado buril los perezosos afanes con que gastan sus filos exarando⁸⁸ en la prensa la imagen // [4] y hallarán que su mano no fue más que un servil instrumento para que la lámina estampase con instantáneo primor al papel lo mucho que sudó en sus lineamientos el buril.

Tampoco puede blasonar Policeto de colocar una fundida Deidad en las aras en solo el breve tiempo que tardó en correr liquidado al molde el bronce; examine sus afanes y verá que, más al calor de su fatiga que a la violencia del fuego, se docilitó el metal para correr ligero a los prolijos huecos que trabajó con prolija diuturnidad su diligencia en el molde. Pregúntele a Praxíteles cuántos golpes dio para formar la estatua de Venus y sabrá que quizá trabajó más en la blandura obediente del barro que aquel en la rebelde dureza del mármol.

⁸² Se han modernizado todas las grafías y la puntuación. En algunos casos se han hecho ligeras modificaciones de erratas evidentes. Las notas al margen hechas por Travada se han puesto al pie marcadas con una cruz (+).

⁸³ En esta primera prolusión, Travada expresa de manera más clara su poética platónica.

⁸⁴ Timantes, Zeuxis y Apeles fueron pintores griegos de la antigüedad clásica. Policeto y Praxíteles, famosos escultores.

⁸⁵ Cuadro.

⁸⁶ Presumía.

⁸⁷ Tercera persona del imperfecto activo de *facio*: «hacia». Expresa el carácter incompleto de la obra, en contraste con el *me fecit* usual con el que los artistas y artesanos de la época rubricaban sus obras.

⁸⁸ Esculpiendo.

Si examinamos el arte en sus especulaciones, nunca ha corrido la pluma por más que haya volado la ligereza del pensamiento. Grandes ingenios hicieron sus productos tareas de una vida para dar a luz los partos de su ingenio: Virgilio tardó once años para dar vida de luz a su Eneida, los mismos ocupó Estacio en su Tebaida. // [5] El divino Camoens extendió a treinta las tareas de su Lusiada, Tucídides veintisiete en su Historia y otros ingenios tardaron muchos años en dar a sus productos aquella hermosura que conocieron que era necesaria para no salir al público a ser blanco de la rígida crisis de los Aristarcos.

Ni aun la naturaleza, con ser la plenipotenciaria a quien parece que ha dado comisión de omnipotencia la Deidad, puede dar a luz con suma brevedad sus productos; porque no puede suplir con sus fecundidades sus tardanzas y grandes obras las extiende perezosa a la larga tarea de los años.

Et rerum natura parens nihil edere magnum, spectandumque solet longo nisi tempore adultum^{+ 89}.

¿Qué tardos cuanto continuados lineamientos no ejercitaría en el secreto gabinete del útero para dar a luz la hermosura de Raquel? ¿Qué perezosos pasos no daría para que fuese asombro la belleza de Judith? Considérense los grados que hay desde la informe masa del embrión para poner a Raquel a la vista de Jacob para su hechizo y a Judith a la de Holofernes para su ruina y se // [6] advertirá lo mucho que trabajó en aquel numeroso agregado de tantas y tan diversas partes que debe tener la hermosura, en cuyo prospecto se esmeró con singular estudio, ministrándose a cada una de ellas su correspondiente simetría y diestra infección de medidas diferentes y discretos colores, para que, sin desmentir ni en configuraciones ni coloridos, resultasen de todas aquellos milagros de perfecciones; y aun después de tantos años de afán se mira que Raquel ni aun llegó a ser consumada belleza, porque murió en la mitad de un verano sin acabar el camino de la vida, y a Judith le fue necesario retocarse con afeites y que la pusiese Dios entre vidrieras de esplendores para lograr el triunfo del pagano, pues ni aun la

⁺ Pierius

⁸⁹ En su *Aprobación a la Crónica seráfica de la santa provincia de Aragón de la regular observancia de nuestro padre san Francisco* de Joseph Antonio de Hebrera, Antonio Pérez y Antonio Arbiol (1703) traen la siguiente versión: «At rerum natura Parens, nihil edere magnum / Spectandum quae [sic] solet, longo nisi Tempore adultum» (s. p.). La cita provendría, según ellos, del libro 58 de los *Geroglíficos* de Pierio Valeriano, humanista veneciano del siglo XVI. Una traducción aproximada sería: «Pero la madre naturaleza no suele consumir nada grande ni digno de ser contemplado sino después de mayor tiempo». La llamativa variación de la cita de Travada es bastante sugerente, junto con la ausencia de una referencia bibliográfica más precisa a diferencia de sus otras citas. ¿Estaría citando de memoria a Pierio, lo que indicaría paradójicamente una cierta familiaridad con el autor?

naturaleza, trabajando algunos años, pudo dar al mundo dos consumadas hermosuras, porque la una se quebró en la lápida del sepulcro y la otra se exhaló frágil entre las penalidades de su penitente viudez.

Compónese de muchas partes la hermosura; y la humana siempre ha tenido su corte en que han jurado vasallaje como a reina las pasiones y le han rendido inciensos // [7] como a Deidad los engaños. Hay sabio que dice⁺ que ha de tener tres condiciones para ser consumada. La primera, arreglada cantidad, calidad y complexión de cuerpo; la segunda, congrua proporción de miembros y la tercera, agraciada suavidad de colores. Y aún hay autor⁺ que tuvo la vana ociosidad de contarle a la hermosa treinta partes de que resultaba su consumada perfección y les dio dueño en la hermosura de Elena, pero pregúntenselo a Sícoro, poeta griego, que le hizo tantas sátiras, dice san Agustín⁺, que cuando otros ciegan deslumbrados de las bellezas, este murió ciego de escribir muchas imperfecciones de la hermosura de Elena. Hay mucho que hacer en una belleza y no teniendo la naturaleza la comisión del *fiat* divino; no puede con su meditada pereza sacar a luz de improviso una consumada hermosura.

Aun el autor de la naturaleza y la gracia, una vez que no siéndole decente manejar lo mecánico del pincel por su soberanía, le fue necesario pintar con símiles la hermosura de la Iglesia: para magisterio se nos mostró al modo que un pintor cuando quiere trasladar a la tabla una // [8] una Belleza y, resistiéndose al pincel sus perfecciones, rompe por errados unos dibujos y repite con porfiado empeño otros trasuntos, hasta trasladar en la lámina con entera perfección el retrato. De este modo consideró a Cristo en el capítulo 13 de san Mateo⁺, en que guardando el estilo parabólico se puso a retratar a la Iglesia. Es, dijo, la hermosura de su cielo: *simile est regnum caelorum*⁹⁰, semejante a un rubio campo de espigas: desgració la copia la cizaña, y aspiró a nuevo trasunto. Es semejante a un grano de mostaza: primorosa era la copia por pequeña, pero no cupo en tan corta lámina el retrato. Es, repitió tercera vez, semejante al fermento. Tampoco quedó satisfecho. Retratola cuarta vez semejante a un tesoro escondido; desechó también Cristo este trasunto. Arrojó quinta vez los colores al lienzo y, aunque la copió semejante a una perla, no sería peregrina⁹¹, pues desdeñó por vulgar la copia. Empeñose sexta

⁺ Corn. in Prober. Cap. 31

⁺ Joan. Nemeziano in Nuptial.

⁺ August. In apolog. ad D. Hier

⁺ Matthei cap. 13.

⁹⁰ «El reino de los cielos es semejante».

⁹¹ Rara.

vez a nuevo trasunto, y la bosquejó semejante a una red, que, lanzada al mar, prendió buenos y malos peces y, teniendo tanto de bueno como de malo la pintura, primero se consumaron las parábolas que quedase //[9] consumada la copia de la Belleza.

Pero en el capítulo 25 del mismo evangelista⁺, como estimulado del empeño, volvió Cristo a repetir en el mismo estilo (aunque con una grave diferencia) la pintura; porque viendo que se resistía la belleza de la Iglesia a los pinceles, no por falta de destreza, que era divina, no por falta de perfecciones, que en otro tiempo dijo que era todo hermosa, sino porque, observando con divina sabiduría que no podía ser retratada la Iglesia con todas sus perfecciones por el defecto de su humana vicisitud, porque cuantas veces quería trasladar el original a la copia, en cada pincelada le hallaba con variedad de formas el semblante, determinó retratarla no como era en el presente tiempo, sino como debía ser en la eternidad, no con lunares de humana, sino con los esplendores de divinizada, no como militaba en la tierra, sino como había de triunfar en el Cielo, no como era entonces, sino como había de ser después. Observen el estilo. En todas las copias que en el capítulo 13 repitió de la hermosura de la Iglesia la figuró según era su belleza en el tiempo presente: *simile est*⁹². En la copia, que enmendó en el capítulo 25 la retrató //[10] según lo que había de ser: *simile erit*⁹³, y guiando el pincel con tan divina fantasía hizo tránsito de las bajezas del polvo hasta las eminencias del cielo, como después le imitó san Pablo⁺ al pintarla sin manchas ni arrugas: dice Tirino⁺⁹⁴: *non habentem maculam, aut rugam: inchoate in terris, sed complete in caelis*⁹⁵. Con este estilo, pues, retrató últimamente al cielo de su hermosura: *simile erit regnum caelorum*⁹⁶: será semejante a diez vírgenes: copiando de las necias las sombras de sus moribundas teas, y de las sabias los claros de sus encendidas lámparas, y dándole duraciones de óleo a la pintura con el realzado esplendor de la caridad, sacó tan perfecta y consumada la copia, que arrojó el pincel sin volver a repetir los símiles y satisfecho Cristo con su hermosura le dio la mano de esposa y la encerró en el celeste tálamo de la gloria, logrando al fin el Esposo (aunque con misteriosa tardanza) con el tránsito que hizo de la tierra presente en que se ensayó el pincel divino: *simile est*, al hermoso cielo en que la vio eternamente convertida, *simile erit*, la dulce delicia de ver colgado su retrato en el templo de la

⁺ Math. 25.

⁹² «Es semejante».

⁹³ «Será semejante».

⁺ Ad. Eph. 5

⁺ Jacob. Tir. hic

⁹⁴ Jacobo Tirino es un comentarista bíblico jesuita del siglo XVII.

⁹⁵ «No teniendo mancha ni arruga, incoada en la tierra, pero de forma completa en el cielo».

⁹⁶ «Semejante será al reino de los cielos».

eternidad. // [11] Es destino de mi pluma sacar a luz la hermosura de la Iglesia de Arequipa: con este epíteto de hermoso valle bautizó el cristianismo el rudo embrión de ciudad que le conquistó a su etnismo⁹⁷. Quería sacar parecido el retrato, pero siéndole imposible al Arte, dificultoso a la naturaleza, y como tardo al Autor de la gracia sacar de un rasgo consumada la copia de una hermosura, hoy que admira la misma Arequipa, que de las bajezas del suelo se ha convertido en la elevación del cielo en el festivo estreno del religioso monasterio nuevamente⁹⁸ fundado de la ínclita virgen peruana santa Rosa de Santa María, en cuya fundación ha trabajado tanto el Arte, han producido tanto los ingenios, no ha estado ociosa la naturaleza y ha contribuido con sus costos la gracia, para dar a luz su belleza, ensayaré la pluma en algunas de sus perfecciones, para que así salga con menos lunares su hermosura haré algunos borradores para que sean menos los borrones, bosquejando primero su suelo: *inchoate in terris*, para pintar más completado su cielo: *sed complete in coelis*.

// [12] Ensayado al fin el pincel en algunas descripciones de su suelo, examinaré su primera fundación gentilica, dando noticia del bruto embrión de su etnismo, referiré los crueles insultos con que han contrastado a Arequipa los elementos, presidiados en los Vesubios de su comarca; expondré su fundación cristiana y sus blasones; tocará la pluma las heroicas lealtades que han hecho uno y otro sexo para merecer el honroso título de noble y leal, no omitiré referir su erección en catedral desmembrada del obispado del Cuzco, su antigua matriz; haré visibles los montes, valles y ríos que la fecundan, daré puntual relación de su situación, temperamento, grados y astros verticales que la iluminan, relataré muchas especies que le dan abasto y regalo; sumaré los prodigios con que la naturaleza divierte y embelesa sus distritos, referiré todos los minerales que en su obispado hacen dichoso su comercio, numeraré los varones ilustres, que en virtud, ciencia y ascensos, ha producido su suelo y, al fin, daré noticia a la posteridad de los casos ejemplares que han sucedido en Arequipa y así como Cristo en los símbolos terrenos de granja, mostaza, // [13] fermento, perla, tesoro y red ensayó el divino pincel hasta dar a la tabla evangélica consumada la hermosura de la Iglesia; así yo por estos y otros ensayos en que correrá la pluma en la descripción de la hermosura caduca del suelo de Arequipa, pasaré como por externos vestíbulos a delinear en claros y realces el hermoso cielo en que hoy la ha convertido la gracia en la fundación del monasterio de santa Rosa de Santa María, que, siendo la más hermosa y amada esposa que le robó a Cristo el corazón en las Indias, llenará con la fundación de su suntuoso monasterio la consumada hermosura de Arequipa en el misterioso zodiaco, que

⁹⁷ Idolatría, gentilidad, término muy utilizado por Travada como oposición a «christianismo».

⁹⁸ Recientemente.

ha observado mi cortedad en sus doce templos, sirviendo de última clave el de Santa Rosa, con que se cierran los doce signos de su hermoso cielo.



Anexo 2

//[227] Prolusión⁹⁹

A la segunda parte del Suelo de Arequipa Convertido en Cielo

Después de haber corrido la planta el suelo de Arequipa desde los tiempos de su gentilidad hasta que se comenzó a informar a soplos del evangelio el rudo embrión de su etnitisimo, y dar asomos de hermosa con los arreos que le ministró la gracia en su tocador, es destino de mi pluma remontarse hasta la consumada belleza de su Cielo, mas careciendo de alas naturales, que me sublimen a tanta altura, me valdré del artificio de Dédalo pidiéndolas prestadas a la industria para que supla como suele el arte lo que me negó la naturaleza.

Trabajó el ingenioso Prometeo en la fábrica de la estatua de un hombre para que fuese inmortal padrón de su fama y después de haberle apurado a la arquitectura todos sus preceptos la puso en pie con tales perfecciones que solo le faltó la voz para ser engaño de su autor; mas, como el material de aquel figmento¹⁰⁰ era solo el barro, conoció //[228] en su deleznable naturaleza que dirigía mal el fin de immortalizarse por los frágiles medios de la caducidad, y apurando con este pensamiento sus industrias buscó modo ingenioso, y lo halló feliz, para que Minerva, a quien tenía complacida con el primor artificioso de la estatua, lo introdujese en el cielo escondiéndolo con la sombra de su escudo, donde viendo, que los cuerpos celestes tenían una alma de fuego que les daba movimiento de donde procedía su vida, haciendo juicio que ninguna otra cosa podría dar eterno esplendor a su fama y feliz éxito a sus intentos, se acercó a la rueda del sol y, aplicándole el combustible de una varilla, prendió al instante el vital fuego, y saliendo del cielo con recatos de ladrón, volvió a la tierra, donde introdujo el fuego a la boca de su muerta estatua y le dio de improviso vida, quedando más immortalizada su fama por la industria, que por la infernal pena que se le dio a su sacrilego latrocinio.

Hay algunos genios tan rígidamente austeros, que sin querer conocer que la fábula es la más proveída despensa de la filosofía en que ocultó la antigua avaricia de la sabiduría sus

⁹⁹ En la «Prolusión a la Segunda Parte» continúa la exposición del arte poética de Travada. En la primera prolusión estableció la imposibilidad de hablar de la realidad (suelo) sin recurrir a los símiles sublimes (cielo). En esta prolusión, la reivindicación de la literatura como herramienta indispensable para historiar Arequipa se hace aún más patente en el elogio a las ficciones mitológicas como compendios de sabiduría. El artífice con el que se parangonaba Travada en la primera prolusión era Cristo en cuanto creador de símiles parabólicos, en la segunda es Prometeo, el ladrón-creador. Hacia el final ya empieza a desarrollarse el análisis numerológico del número doce, que será ampliado con mayor detalle en la tercera parte.

¹⁰⁰ Latinismo: *figmen* o *figmentum*: representación, imagen, ficción.

nutrimentos, //[229] no gustan de su magisterio y, cuanto ayunan de la fábula, carecen de sus documentos. ¡Pobre de mí en esta ocasión sino hubiera goloseado en las butillerías de la mitología! ¡Y pobre de mi patria si, cuando me dediqué a labrar del barro de su suelo una ruda estatua a la posteridad, no me hubiera enseñado el ingenioso Prometeo! Que para que no se quedase en bulto inanimado terrón con los desaires de mudo, era necesario subir en cuerpo y en alma al cielo: en cuerpo con los ojos y en alma con el entendimiento y con los disimulos de ladrón, que va por lumbre, aplicar mi árida pluma a uno de los círculos en que en ruedas de incendios camina el sol y, hurtándole su fuego, aplicarlo a la roca del suelo de mi estatua para que, informada de una alma celeste y locuaz, diga, convertida en cielo, lo que hasta aquí ha callado como suelo.

Entre los hermosos círculos, que colocó en las celestes esferas la siempre sabia cuanto laboriosa astronomía¹⁰¹ y el que más participa del fuego solar, es al que quiero aplicarle mi pluma, y hurtarle en su fuego todo el lucimiento que deseo a mi patrio suelo. Este es el zodiaco. Círculo cuya primer excogitación está opinada entre Anaximandro y Cleóstrato //[230]. Es este un camino preciso por donde en calle adornada de colgaduras de esplendores gira el sol estrechando el carro de sus luces a la oblicua latitud de aquella necesaria senda en que no pueden extraviarse sus incendios; porque a un lado y a otro tiene en los trópicos de Cáncer y Capricornio unas como murallas, que no puede salvar la violenta carrera de sus caballos.

Llamaron los griegos a este círculo zodiaco, o derivando el nombre de *zodion*, que significa animal, por las figuras cuadrúpedas que pacen en su estrellado campo, o de *zoe*, que se interpreta vida; porque en el continuo movimiento con que en él giran los planetas (principalmente el sol) todos los inferiores se vivifican.

Dividieron este círculo los astrólogos en doce partes o casas por muchas razones y la que más agrada a mi propósito es la grande dignidad del número duodécimo, que es una universidad que comprende a todos los demás números; porque entre todos es el primero que goza parte dimidiada, parte tercia, cuarta, sexta y duodécima, las cuales son necesarias en el zodiaco; porque cómodamente se distribuyen doce partes correspondientes a las variedades //[231] de los tiempos y los cuatro cuadrantes que componen el verano, estío, otoño e invierno¹⁰²

¹⁰¹ Enmendadura posterior sobre *astrología*.

¹⁰² El verano al que se refiere Travada equivale a nuestra primavera, mientras que el estío es lo que entendemos hoy por verano.

y, principalmente, para que con más facilidad se puedan demostrar todos los aspectos de los astros, pues el diametral se manifiesta por la parte dimidiada del zodiaco, que es la oposición de los astros: por la tercia parte, el aspecto triangular: por la cuarta, el cuadrado, y al fin, por la sexta, el aspecto hexágono: siendo este número duodenario el medio por donde se conocen y se examinan por todas partes las luces más brilladoras de la esfera; por cuya causa depositó también en este número duodenario la divina sabiduría los mayores misterios que se leen en las sagradas páginas.

Pintó también la sabia astronomía¹⁰³ en cada una de estas casas de los signos una imagen gravada con estrellas en los frontispicios de estos doce alcázares en que se hospeda el sol y, para copiar los influjos que tiene en cada una de estas casas, se valieron como de colores de las propiedades de algunos animales, cuyas condiciones y naturalezas sirven de expresivos símbolos para exponer las propiedades que tiene el sol cuando se avecinda en estos sus lucidos palacios. Entrareme de casa en // [232] casa en todos ellos para observar a lo ladrón sus entradas y salidas, logrando a lo Prometeo el mejor tiro de sus luces para que con tan glorioso latrocinio se vista de esplendores de cielo el suelo de Arequipa.

A donde se pasaron por más bellas
a mejorar de Cielo las Estrellas.

El sol material que gira en el zodiaco, en sabias observaciones alegóricas de Cornelio⁺, es el sol de justicia Cristo, que visitando todo el orbe con influjos de doctrina lo ilustró por medio de los doce apóstoles, sagrados signos que distribuidos en varias provincias inflamaron con su predicación al mundo. Aun desde las heladas regiones del Aquilón, observó este divino aspecto el Britano Marcial¹⁰⁴:

Caetus apostolicus Caelestia sidera bis sex
*Zodiacus que*¹⁰⁵ *Fides, Sol mihi Xptus est* ¹⁰⁶

¹⁰³ Nueva enmendadura a *astrología*.

⁺ Cornel. In Ecclesiasticum. Cap. 1

¹⁰⁴ John Owen (1564-1622), poeta y epigramista galés.

¹⁰⁵ Debería decir *quae*.

¹⁰⁶ «Apostólico Cielo Estrellado, dos veces seis / el Zodiaco, la Fe y Cristo, mi Sol es».

La aplicada tarea de muchos autores que, con docta vista han observado diversidad de fenómenos en los ilustres héroes que han immortalizado sus asuntos, ha robado al cielo las luces del mismo zodiaco para ilustrar sus productos. Yo, aleccionado en tan felices latrocinios, // [233] he observado que las doce casas que ilustró el sol de justicia Cristo en el sacramento que es verdadera vida: *Panis Vitae*, son las doce Iglesias que honra con su divina presencia en esta órbita de Arequipa. Seguiré, pues, sus divinos esplendores y, entrándome en este zodiaco arequipense, de signo en signo escudriñaré todas sus luces.

Nec frustra signorum obitus speculamur; et ostus⁺ 107.



⁺ Virg. Georg. lib.1

¹⁰⁷ «No en vano contemplamos el alba y el ocaso de los astros».

Anexo 3

//[587] Tercera parte del Suelo de Arequipa convertido en cielo

Prolusión¹⁰⁸

Encierra el número duodenario tan escondidos misterios que el divino Platón⁺ no dudó afirmar que era un número divino. No contento Pitágoras con darle una divinidad, dijo que el número duodenario eran doce dioses y a cada uno le erigió un trono en doce estrellas del zodiaco; porque juzgó que solo altares de estrellas podían sostener aras en cuyos sacrificios sirviesen de humos las luces. No era contra razón para estos cultos, el que observaban estos filósofos que el duodenario era el primer número igual y desigual, porque tiene su origen en el primer número impar, que es el ternario, y en el cuaternario, que es igual, y por esto tres veces cuatro son doce. Notaban así mismo que el duodenario se compone del sexenario duplicado, que es el primer número perfecto, porque es el primero que se compone de todas sus primeras partes, pues una, dos y tres, que son las primeras partes del número sexenario, componen seis. Veían que todos los tonos de la música tienen su origen en el número duodenario //[588] en que la armonía música, que es la prima sesquiáltera, nace entre tres y dos, que componen un quinario, y la sesquitercia nace también entre cuatro y tres, que tienen por raíz un septenario, la sesquiáltera engendra la diapente, y la sesquitercia al diatesarón, y de estas dos, quinta y séptima, resulta junta la duplicada proporción que es el diapasón, que tiene por raíz al número duodenario.

De estas perfecciones que notaban en la naturaleza de este número⁺, pasaban a advertir que en el duodenario estaban distribuidas las principales partes de la naturaleza: miraban al sol hacer su curso en doce meses, distribuirse el día en doce horas y en otras tantas la noche, admiraban que doce rostros (como se explicaba Platón) que eran cuatro elementos y ocho cielos (según el sistema astronómico de aquellos tiempos) componían al mundo. De aquí descendían a las naturalezas inferiores, notando que el pavón y el ave achantis solo doce huevos ponían en sus nidos, las palomas empollaban doce veces al año, la liebre y el conejo, siendo tan fecundos, solas doce veces al año engendraban y parían, que la camella traía el feto en su vientre doce //[589] meses y, siendo este animal tan corpulento, doce días toleraba la sed, el cinocéfalos al

¹⁰⁸ En esta tercera prolusión, Travada se explaya sobre la condición sagrada del número doce, tanto en el mundo natural, en la matemática, en la música, así como en la tradición clásica y en las sagradas escrituras. Además, reafirma su admiración por Platón, a quien considera «el mayor de los filósofos».

⁺ Plat. in Phaed. et in Phaedro.

⁺ Corn. in Ezech. Cap. 48.

día expurgaba los excrementos de la bebida doce veces y otras tantas a la noche, y haciendo reloj de su lengua doce veces al día y doce a la noche daba voces con parleros aullidos, razón por [la] que los egipcios los esculpían en sus relojes por ser los primeros inventores de este artificio. Viendo esos filósofos que con el número duodenario ponía la naturaleza la última perfección a muchas de sus obras doblaron ciegos la rodilla y la adoraron por deidad.

Mayor admiración hubieran tenido estos filósofos, si como contemplaron las obras de la naturaleza no hubiese sido embarazo su infidelidad para contemplar también las páginas sagradas donde se cierran sus más principales misterios con el número duodenario. Allí se lee que en la duodécima mansión del desierto, bajó Dios a promulgar su ley en el Sinaí, que doce fueron los patriarcas, tribus y príncipes que eligió; doce las ofrendas que prescribe en el libro de los Números; doce las fuentes que saciaron en Elim al sediento pueblo, doce las piedras preciosas del racional pontificio // [590]; a Canaán solos doce exploradores envió Josué; doce fueron las piedras electas del Jordán, que fueron fijadas en memoria de haber el pueblo de Israel esguazado sus corrientes; los leones que adornaban el solio de Salomón fueron doce; doce fueron los fundamentos de la celeste Jerusalén; doce los frutos del Árbol de la Vida; de cada una de las doce tribus fueron elegidos solos doce mil predestinados, doce fueron los apóstoles que eligió Cristo para fundar la Iglesia; aquella peregrina mujer que la significa en el Apocalipsis estaba coronada de doce estrellas; doce fueron los panes de la proposición, que eran continua oblación en la mesa del Señor para los Apóstoles y todos los varones apostólicos, habrá lugar en solas doce sillas para juzgar un mundo y al fin en doce partes ha de ser dividido el siglo para que los justos vayan a la gloria y los malos al eterno tormento.

De estos numerosos duodenarios, ya que no debo inferir la vana divinidad que el mayor de los filósofos Platón atribuyó a este misterioso número, se debe colegir que en los arcanos de este sagrado número encierra la Providencia lo más heroico // [591] en que se compendian todas las perfecciones. Hasta el signo Piscis de Teresa¹⁰⁹ había corrido feliz progreso Arequipa copiando en once fundaciones religiosas decentes casas que iban componiendo un misterioso zodiaco en que girase el sol sacramentado y estando ya en vísperas de ser cielo complementado la Iglesia de Arequipa, hizo la injuria de los tiempos que parase la corrida línea que en circunferencial figura estaba ya inmediata a cerrar las partes de una perfecta periferia, compuesta de las doce misteriosas partes que dan el más colmado realce a la perfección. El

¹⁰⁹ Travada asignará al monasterio carmelitano de Arequipa el signo de Piscis.

deseado signo que daba a este ameno suelo de Arequipa la investidura de cielo era el de Virgo que, siendo el más honroso blasón de sus estrellas:

*Astrea Virgo siderum magnum decus*¹¹⁰ +

faltando el signo de Virgo, faltaba todo su cielo. Pero Dios, por cuya soberana providencia habían corrido los progresos de este suelo y había hecho que diese Arequipa once pasos para ser cielo, no pudiera dejar desairados sus blasones, dejando solo en prenuncios sus luces, y era fuerza que prosiguiesen a dar a la Iglesia de Arequipa un sagrado duodenario de perfecciones.



¹¹⁰ «La virgen Astrea es el adorno a las grandes estrellas».

+ Virg.