

*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*

CÉSAR FÉLIX SÁNCHEZ MARTÍNEZ

**RESUMEN**

Reducir la complejidad de la subjetividad andina del periodo virreinal a las muchas veces anacrónicas categorías de constructos ideológicos modernos puede ser una tentación constante en los ámbitos académicos y mediáticos de reflexión sobre el Perú. En este artículo indagaremos sobre esta complejidad y sobre la validez y consistencia del tópico del supuesto «racismo colonial» de la mano, preferentemente, de un letrado virreinal de provincias, el padre Buenaventura Fernández de Córdoba y Peredo (1695-1758), párroco de pueblos de indios en la diócesis de Arequipa, más conocido por su nombre de pluma *Ventura Travada*, autor de *El Suelo de Arequipa convertido en Cielo* (c.1752)

**PALABRAS CLAVE:** Subjetividad andina, Perú Virreinal, «Racismo colonial», Travada, Teoría poscolonial

## ABSTRACT

The reduction of the complexities of Andean subjectivity in Viceregal Peru to Modern ideological constructions could lead to anachronisms and it's a constant risk in Intellectual and Mediatic spaces of reflection. In this article, we will look for these complexities through the study of the work of an Andean cleric, father Buenaventura Fernández de Córdoba y Peredo (1695-1758), also known as *Ventura Travada*, autor of *El Suelo de Arequipa convertido en Cielo* (c.1752). We will look also for the value and consistency of the so called «Colonial Racism», a common ideological topic.

**KEY WORDS:** Andean Subjectivity, Viceregal Peru, «Colonial Racism», Travada, Postcolonial Theory

## INTRODUCCIÓN

LAS REFLEXIONES SOBRE LA CONDICIÓN del sujeto andino durante el periodo imperial hispánico en América han conocido un gran auge desde hace algún tiempo, especialmente a partir de la difusión de los estudios culturales y de la llamada teoría poscolonial en los ámbitos académicos de la región.

En lo que respecta al ámbito peruano, de esta reflexión se ha extraído un recurso muy extendido en la retórica ideológica y cultural extra-académica, especialmente durante los últimos años, signados por un proceso de *transición* política y de revisión, en un contexto de mucho mayor sosiego, de la compleja herencia de las tres últimas décadas del siglo XX, signadas por el quiebre institucional y económico y la violencia terrorista. Se trata de la reflexión y debate respecto del racismo antiandino en la sociedad peruana actual, cuya exacta dimensión, definición y presencia oscila de forma bastante amplia según el contexto comunicativo del enunciador, que abarca desde el del columnista coyuntural hasta el propio del académico sofisticado, pero de preferencia en espacios de difusión mediática masiva.

Conviene remitirnos al estado de la cuestión respecto a la condición andina en los estudios peruanos. A los ya clásicos trabajos de Aníbal Quijano (1980), Alberto Flores Galindo (2005, la primera edición, 1986) y Antonio Cornejo Polar (1994) —cuyas propuestas se enmarcan en la afirmación de la cholificación como cultura transicional en el contexto de un conflicto cultural signado por la dominación, en el primero de los casos; por la sugerente reinterpretación de la historia andina desde una perspectiva utópica y mesiánica, casi en el sentido de una *gnosis* revolucionaria, para utilizar el término de Eric Voegelin, en el segundo; y la reivindicación, desde el campo de los estudios literarios, de la categoría de heterogeneidad como superadora de las aporías de la ideología del mestizaje y del indigenismo— le han sucedido diversos intentos de aproximación a la realidad de la condición andina (Vargas Llosa 1996, Portocarrero 1995, Manrique 1999, entre otros) que, al margen de su disímil consistencia e ideología, coinciden en dos aspectos: 1) el privilegiar el sesgo ideológico, esto es, la interpretación sintética —en algunos casos superficial— y orientada de forma directa a un correlato *transformador*, a la riqueza u originalidad conceptual de los estudios anteriores y 2) sostener, como última causa célebre en un contexto de despolitización y de cambio cultural en el mundo andino peruano, la existencia de un racismo de origen colonial en el Perú.

En las batallas identitarias y políticas que se suelen combatir recurrentemente en la escena mediática, más contemporáneamente entre modernizadores antiidentitarios, de signo neoliberal, y defensores del *altermundismo* local, que reivindican a *lo andino* como un instrumento más para expugnar el «modelo» de desarrollo vigente desde la década de 1990, la acusación de racismo alcanza el nivel de un arma cuyos efectos pueden ser devastadores, tanto a *diestra* como a *sinistra*. Pero en lo que ambos polos suelen estar de acuerdo es en denostar al pasado *colonial*, como fuente de «atraso», particularmente en lo que respecta a los prejuicios racistas antiandinos.

Así, Mario Vargas Llosa, en *La Utopía Arcaica* su ensayo-ajuste de cuentas con el indigenismo, sostiene lo siguiente, refiriéndose a

## la generación de los arielistas o «hispanistas»:

La seriedad y el rigor intelectual con que esta generación investigó el pasado (en el caso de un Riva Agüero) se nutrió del pensamiento filosófico y político occidental (en los de un Víctor Andrés Belaunde y un Francisco García Calderón), y la solvencia artística [...] contrastan de manera asombrosa con su ceguera frente al problema de millones de indios [...] que, en los Andes, vivían en servidumbre, explotados y maltratados de manera inicua [...], ante la general indiferencia del resto de peruanos, blancos o mestizos, quienes desde la Colonia se habían acostumbrado a pensar en los indios (cuando se acordaban de ellos) como una raza inferior, sin redención posible, que no merecía más sentimientos que la cristiana compasión o el paternalismo asistencialista.<sup>1</sup>

Aquí, más allá de la exactitud de su valoración de la posición de figuras como Riva Agüero o Belaunde respecto de la cuestión indígena, llama la atención el rastreo de la visión del indígena como raza inferior a la *Colonia*.

Desde una óptica política diametralmente opuesta, el sociólogo Nelson Manrique, en una enciclopedia de estudios peruanos de circulación masiva, afirma de manera semejante el linaje colonial del racismo: «Durante el proceso de colonización del nuevo mundo, las manifestaciones de racismo hacia los indígenas, traducidas en asesinatos masivos, tratos inhumanos y discriminación, fueron una práctica permanente» (2004: 31). En otro lugar, remonta explícitamente el gamonalismo republicano originado después de la independencia a la herencia colonial, pues lo considera como apoyado en «el racismo antiindígena colonial» (2004: 19).

Similares posturas pueden encontrarse en Gonzalo Portocarrero (1993, 1995, 2004) para quien el Perú «está lejos de haber descolonizado su imaginario». Elabora el concepto de «fundamento invisible» del racismo antiindígena de los grupos oligárquicos repu-

---

1. Vargas Llosa 1996: 57-58.

blicanos, identificándolo con la denominada *herencia colonial*, caracterizada por la «doctrina racista» de las dos repúblicas de indios y de españoles (1995).

El libro de divulgación *Nos habíamos choleado tanto* (2007) de Jorge Bruce compendia de forma superficial pero sintética lo que podríamos denominar como *sentido común progresista* con respecto al racismo en el Perú: existe, no simplemente bajo la forma de prejuicios de personas específicas, sino como una especie de *matrix* sociocultural omniabarcante y difusa a la que se le puede atribuir la responsabilidad por un sinnúmero de fenómenos disímiles y que puede ser sometida por sus corifeos a comparaciones sensacionalistas con experiencias auténtica y definitivamente racistas, como las de la Sudáfrica del *apartheid* o la Alemania nazi sin la menor vacilación; y tiene su origen en la *Colonia*, verdadera edad del caos primordial a la que el chamán ideológico tiene que conjurar con recurrentes mitificaciones históricas de carácter exorcístico.

Llegados aquí cabe una pregunta, entonces, ¿hasta qué punto podemos hablar de un *racismo colonial*? Más allá de la violencia y de la dominación, presentes en el periodo virreinal como en muchos otros periodos históricos tanto *prehispánicos* como *poshispánicos* en la región, ¿no resulta demasiado aventurado, por lo menos, reducir la complejidad de la condición andina durante el periodo virreinal a las muchas veces anacrónicas categorías de un constructo ideológico moderno, como es el racismo?

En este artículo indagaremos sobre esta complejidad y sobre la validez y consistencia del tópico del supuesto *racismo colonial* de la mano, preferentemente, de un letrado virreinal de provincias, el padre Buenaventura Fernández de Córdoba y Peredo (1695-1758), párroco de pueblos de indios en la diócesis de Arequipa, más conocido por su nombre de pluma *Ventura Travada*, autor del curioso libro *El Suelo de Arequipa convertido en Cielo* (c.1752)

## 1. UN TÓPICO PRELIMINAR: LO COLONIAL

Desde la primera mitad del siglo xx, especialmente a partir de los estudios del jurista argentino Ricardo Levene, *Las Indias no eran colonias* (1951), y del historiador Juan Manzano, *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla* (1948), se ha insistido en la inexactitud del término *colonia* aplicado a la realidad histórico-jurídica de los reinos de ultramar conquistados por la llamada Monarquía Católica. Este aserto, muy fundamentado y proveniente de la historia del derecho y de las instituciones políticas, no alcanzó la difusión esperada en nuestro medio académico, que no solo se resentía de más de un siglo de *leyenda negra* antihispánica, sino que consumía también con avidez los flamantes aportes de teóricos radicales de moda en las décadas de 1960 y 1970, como Frantz Fanon o Paulo Freire, y redescubría el pensamiento de Mariátegui, para quien el término *colonialismo supérstite* servía como descalificación para toda manifestación artística o política que estuviese opuesta al *sentido del devenir histórico* de su peculiar dialéctica de la historia del Perú, signada por el paso de un periodo colonial, a un periodo cosmopolita y de ahí a uno nacional (1988: 239-244). De esa forma, el término *colonial*, aun cuando empleado para referirse al pasado virreinal, acabó teniendo una actualidad palpitante; más que una categoría exacta o consistente, era un instrumento cultural en la lucha por la liberación nacional, en un contexto de profunda agitación política.

Posteriormente, la llamada *Teoría Poscolonial*, iniciada por el crítico palestino Edward Said y continuada por Gayatri Spivak y Homi K. Bhabha, constituyó un compendio de las nuevas disciplinas del discurso aplicadas críticamente a la condición del sujeto *poscolonial* de las naciones del Tercer Mundo (especialmente de Asia y África) recién liberadas del yugo de sus metrópolis. Cabe mencionar que el término *poscolonial* se aplicó desde su formulación a experiencias coloniales circunscritas al ámbito geográfico mencionado y nunca tuvo pretensiones, por lo menos en sus orígenes, de referirse a la

experiencia latinoamericana de dominación por la España Imperial. Sin embargo, eso no fue un obstáculo para que algunos críticos —no pocos— empezasen a aplicar, con menor o mayor fortuna, categorías teóricas de esos planteamientos al contexto literario de Hispanoamérica.

José Antonio Mazzotti, en la interesante *Introducción* a las ponencias compiladas bajo el título de *Agencias Criollas. La ambigüedad «colonial» en las letras hispanoamericanas* (2000) señala diversas limitaciones de esta teoría con respecto al caso hispanoamericano; en primer lugar por la presencia de un elaborado sistema de evangelización: «(...) 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: 20), y en segundo, debido a la emergencia de la criollidad, que a diferencia de las pugnas identitarias de las otras experiencias coloniales, no trata de mimetizarse o transfigurarse ante el poder metropolitano, sino que se autoconcibe como parte del poder imperial pero sin considerarse extranjera en América (2000: 20).

Mazzotti llega incluso a demostrar la inexactitud del término «colonial» aplicado a Hispanoamérica, realizando una sugestiva genealogía del uso del término durante los siglos XVI-XVIII en el contexto de las reinos de las Indias (demostrando su infrecuencia y uso diverso al actual) que «por consenso y lenguaje oficial se les denominaba simplemente “reinos de la Corona de Castilla” o “virreinos”, entendidos más como provincias con los fueros y estatutos del reino central que como meras colonias extractivas»: mientras que el uso actual y moderno de “colonial” [está] modelado más bien a partir del llamado “Segundo Imperio Británico” (1776-1914) sobre todo en Sudáfrica y la India» (2000: 9-10).

A pesar de su inexactitud, se ha generalizado el uso del término *colonial* de una manera irreversible y ha pasado al vocabulario co-

mún, incluso de investigadores sin ningún interés en instrumentalizar políticamente la historia, en un caso parecido al de *Edad Media*, término errado y prejuicioso pergeñado durante la Ilustración para referirse a los orígenes de Europa y al primer Renacimiento, pero que la historiografía seria se ha visto obligada a aceptar debido a su divulgación. Sin embargo, cabe hacer la importante salvedad de que su uso no corresponde propiamente a la experiencia hispanoamericana y que confundirlo con la experiencia colonial del imperialismo decimonónico en África y Asia —sí contaminado por el racismo positivista moderno— sería un error grave.

## 2. EL TÓPICO DEL RACISMO

Hemos visto líneas arriba cómo tanto para Vargas Llosa como para Manrique, la concepción de los indígenas como raza inferior se origina claramente en la *Colonia*. La categorización de la inferioridad racial de un sujeto requiere ideólogos que la contextualicen y justifiquen teóricamente. Así, al racismo oligárquico de fines del siglo XIX e inicios del XX, paralelo a la expoliación definitiva de las comunidades y al inicio de matanzas de indígenas sin parangón en la historia del Perú, le correspondió el racismo positivista de intelectuales como Javier Prado o Alejandro O. Deustua, miembros conspicuos del Partido Civil y representantes del liderazgo educativo nacional (ambos llegaron a ser rectores de la Universidad de San Marcos).

¿A quién correspondería un liderazgo intelectual semejante en el Perú virreinal? Pues luego de la efímera presencia del humanismo renacentista, más filológico que buscador de una síntesis filosófica sistemática, le correspondió, hasta el siglo XVIII, a aquella escuela filosófica denominada *segunda escolástica* o *escolástica de plata*, de progeñe española y romana, y que, no solo en América sino en Europa, servía de sostén ideológico a las monarquías habsbúrguicas y al pontificado tridentino en la lucha contra la amenaza protestan-

te. Ante el irracionalismo luterano, reivindicaron la capacidad de la razón y la reductibilidad de la realidad multiforme a una esencia cognoscible, no solo de entidad conceptual, sino también real; contra la predestinación absoluta de Calvino y el *siervo arbitrio* de Lutero, la posibilidad de mérito por parte del hombre; y, con respecto al escepticismo relativista de ciertas tendencias humanistas y a los primeros brotes de *modernidad* filosófica inmanentista, la *philosophia perennis*, es decir, el viejo socratismo, defensor de la posibilidad de la verdad y de la necesidad de la virtud. Finalmente, en el campo del derecho público, contra los reyes absolutistas que, preparando el camino a la formación del Estado moderno, pretendían controlar y absorber a la Iglesia y a los cuerpos intermedios, reivindicaron, en la pluma de Vitoria, Suárez, Belarmino y Mariana, la imprescriptibilidad del derecho natural, el principio de subsidiariedad, la sociabilidad natural del hombre y los límites del poder monárquico. A esta escuela, en su versión más clásica y tomista, perteneció el principal intelectual peruano del periodo virreinal, Juan de Espinosa Medrano (1629-1688).

Rolena Adorno, siguiendo a Anthony Pagden, reflexiona sobre la teorización teológico-jurídica del padre Francisco de Vitoria y de la Escuela de Salamanca de la condición del indígena americano, considerando que aquel no veía

al natural americano como un ser definitivamente inferior sino, al contrario, como poseedor de todas las facultades racionales que existían en potencia sin estar plenamente desarrolladas [...] Así lo que faltaba era la instrucción y la educación para que se realizaran sus potencialidades racionales. Teóricamente, este concepto cambiaba el modelo de las relaciones entre el europeo y el autóctono de «dueño/esclavo» en «tutor/alumno». Esta hipótesis de Vitoria sobre el desarrollo evolutivo e histórico del mundo amerindio fue aceptada por muchos pensadores y acti-

vistas; influía profundamente a muchos misioneros defensores de la dignidad de la humanidad americana.<sup>2</sup>

Adorno y Pagden remontan el punto de partida de esta visión al «pensamiento filosófico griego» (Adorno 1988: 61). La hipótesis de los salmantinos se encuentra en consonancia con la visión aristotélica del hombre, cuyo fin es la *endemonía*, la felicidad, la perfección de aquello que es su «obra propia». Y este «bien propio del hombre es la actividad del alma dirigida por la virtud» (*Ética a Nicómaco*, I, 1). Aquellos hombres que por razones *accidentales* no han podido todavía enrumbarse a este perfeccionamiento —como podría ser el caso de los indios— siguen estando llamados *sustancialmente* a ese destino. El racismo, por el contrario, nacería del abandono de la metafísica clásica, que acaba reduciendo al hombre a sus *funciones* antes que a una esencia ontológica, negada por no ser cuantificable empíricamente o reducido a una insostenible *res cogitans* que acabaría escindiendo la naturaleza humana en un dualismo, en aras de una razón mecanicista que se niega a buscar ninguna causa formal o final, quedándose en la superficialidad de lo material. Si a esto se le añade la afirmación baconiana de la transformación del «hombre en Dios para el hombre» por medio de las *artes* —la tecnología—, que nos hace ver la «gran diferencia que media entre la vida del hombre de un país, el más culto de Europa, y la del de una región la más salvaje y bárbara de la Nueva India» (Bacon 2003: 174), pues solo tendría que esperarse al debilitamiento de la *paideia* clásica y católica y a la difusión generalizada del pensamiento moderno durante la Ilustración, para empezar a atisbar las primeras manifestaciones de la ideología del racismo. David Brading rastrea las primeras sistematizaciones del prejuicio antiindígena a La Condamine (1778) y al clérigo renegado De Pauw (1768) que radicalizarían la imagen negativa del indígena americano ya presente en algunos «humanistas

---

2. Adorno 1988: 61.

españoles del siglo XVI, demostrando así la continuidad entre la Ilustración y el Renacimiento» (1991: 456-482). De ahí puede colegirse que en contextos de olvido y combate a la metafísica clásica y de desacralización se acrecienta el influjo de ideas protorracistas.

Si bien no se pueden negar las tragedias producidas por una expedición militar de un pequeño ejército privado a miles de kilómetros del control de la Corona y por las subsecuentes vicisitudes de instituciones de origen incaico como la *mita*, o de origen castellano, como la *encomienda*, en un contexto de colapso demográfico y de cambio cultural a gran escala, así como los odios y desmanes que todo proceso de conquista conlleva, adscribirlos a una ideología racista resulta un anacronismo.

Cuando en su *Procuranda indorum salute*, el jesuita José de Acosta escribe: «Desistamos de sacar a relucir la dureza y tardo ingenio de los indios [...] y no osemos afirmar que algún linaje de hombres está excluido de la común salvación de todos [...] es cosa averiguada que más influye en el índole de los hombres la educación que el nacimiento», no está siendo excepcionalmente «adelantado o lúcido» como sostiene Bruce (2007: 36), sino simplemente expresando una verdad de la antropología clásica y católica vigente.

La complejidad de la condición indígena en el virreinato se expresa en los casos recopilados por Sarah Chambers, en los que se ve cómo en la Arequipa de fines del siglo XVIII, había casos de individuos que, aunque proviniendo de otras castas, sostenían tener identidad indígena, para tener derecho a disponer de parcelas de repartimiento. Destaca el proceso seguido por el cacique de Cayma, don Agustín Alpaca, contra los hermanos Pucho: «Legalmente [...] la disputa se concentró en la identidad de la madre de los Puchos. Alpaca insistió en que ella tenía reputación de española o mestiza», pero el abogado de los hermanos sostuvo que «ella (y sus hijos) era legalmente indígena, en tanto hija de español e india» (2003: 83). Se daban también casos inversos, en los que personas de identidad indígena acaban «pasándose» a otras castas. Es en ese contexto que

en 1803, el cacique Pascual Vargas, de Santa Marta, llegó a quejarse por que «todos los Indios [...] quieren volverse Españoles [...] llegará día en que no haya Indio ninguno» (Chambers 2003: 85). La condición indígena durante el periodo hispánico era menos un factor *racial* físico que una condición jurídica, fluctuante y dinámica.

### 3. LA VINDICATIO INDIANORUM DE VENTURA TRAVADA

Si entendemos por racismo a la ideología secularizada, de impronta supuestamente científica y con un correlato de transformación revolucionaria en lo político, que auspicia la superioridad de una raza y la imperiosa necesidad de desplazar a otra, degenerada y/o extranjera, estamos ante un evidente constructo moderno, por definición opuesto a la cosmovisión contrarreformista y barroca, que informó la cultura e instituciones del virreinato, por lo menos por lo menos durante gran parte de su devenir histórico. De ahí que las manifestaciones de una ideología racista en el Perú aparecieran con el advenimiento del positivismo, por parte de intelectuales de fines del siglo XIX, como los ya mencionados Prado o Deustua, defensores de un discurso profundamente antiindígena y «científico»<sup>3</sup>, e incluso de figuras de izquierda como Manuel González Prada<sup>4</sup>

3. Para Deustua, «el Perú debe su desgracia a la raza indígena» (en Flores Galindo 2005: 252) y «el indio no puede ser sino una máquina» (en Manrique 2004: 31); según Javier Prado las «razas inferiores» han ejercitado una «influencia perniciosa en el Perú» (Flores Galindo 2005: 252). Tales afirmaciones resultarían impensables en un intelectual virreinal.

4. En *Lima antiguo*, uno de los artículos escritos entre 1911 y 1918 que fueron recogidos bajo el título de *El tonel de Diógenes* en edición póstuma de 1945, González Prada se expresa en expresiones descalificatorias contra los afroperuanos. En este texto, el padre de la izquierda peruana, con el objeto de desacreditar el pasado virreinal limeño, realiza referencias de orden sexual y racista: «La intimidad de los niños con las amas de color obliteraba en ambos sexos la repulsión natural del blanco hacia el negro. [...] Se veía el contubernio de la blanca con

—cuyo artículo *Lima antiguo* en *El Tonel de Diógenes* abunda en fuertes ataques contra los afroperuanos<sup>5</sup>— o Luis E. Valcárcel que, en *Tempestad en los Andes* (1927), reivindica un racismo indigenista anti-hispánico y antimestizo con matices de irracionalismo nietzscheano y culto estetizante de la violencia, en la estela de Georges Sorel.<sup>6</sup>

---

el negro. ¿Habían perdido las hembras el instinto de mejorar la especie, ese instinto que las induce a preferir el macho más fuerte y más hermoso? Carecía el negro de hermosura relativa, no de fuerza: con su lujuria de mono y sátiro, calmaba el furor de las Mesalinas criollas» (González Prada 2005). En una nota del autor, que la edición digital de Thomas Ward pudorosamente omite, llega a decir lo siguiente: «Españolas y latinoamericanas no tienen esa higiene o limpieza amorosa de las inglesas. Hoy mismo, no faltan mujeres blancas, rubias y hermosas enamoradas de zambos verdaderamente infectos» (en Delhom 1997: 39).

5. Ya en otras ocasiones su anticlericalismo le había llevado a asociar la religiosidad de la aristocracia limeña con sus negadas y primitivas raíces negras: «Siempre se alabó la docilidad de los bozales para convertirse al Catolicismo. Nada más lógico. El hombre ignorante y primitivo no se aviene a los cambios radicales y violentos, sobre todo en el orden religioso: con ligaduras de hierro, vive amarrado a las creencias inmemoriales. Por lo difícil de vencer la tradición y de introducir en un cerebro salvaje las ideas de un hombre civilizado, no se hace de un fetichista un librepensador. El negro se convertía fácilmente a la religión de su amo porque no saltaba de una creencia vulgar a otra sublime y diametralmente opuesta: la doctrina enseñada por el sacerdote guardaba mucha similitud con las supersticiones de las tribus africanas. La adhesión al Catolicismo, en vez de probar el origen aristocrático de un hombre, denuncia su africanismo. La intensidad del fervor religioso crece en proporción a la oscuridad de la piel; así, el negro puro excede en religiosidad al cuarterón, el cuarterón al octavón, el octavón al blanco. Midiendo, pues, la religiosidad de una matrona limeña, se hará el porcentaje de la sangre africana contenida en sus venas. Y los hechos lo constatan. ¿Quiénes asisten con más entusiasmo a procesiones y fiestas católicas? Toda religión nace de la cabeza y muere en los pies» (González Prada 1976: 292).
6. Destacan en el libro de Valcárcel el entusiasta clamor por el inminente *Yanar Inti*, el sol de sangre, suerte de ajuste de cuentas violento y revolucionario contra los «Hombres Blancos», restaurando la «cósmica armonía» (s.f.: 26-28), la curiosa historia del «*inka*» germánico que vive entre los indios de Paucartambo y que «soñó un pacto grandioso con su patria, la Prusia; aliado de su rey, dueño y señor del Perú, muchos años antes de la Guerra Grande podía proclamar el *Deutschland über alles*» y que ante su recuerdo, y «al ponderar» su «belleza varonil»,

Todos estos intelectuales añadían al racismo un rechazo radical a la herencia virreinal, en general, y al catolicismo, en particular.

Quizás alguien podría señalar la grave opresión o explotación contra los indígenas existente *in illo tempore* como una prueba de la existencia de un «racismo» virreinal, cuya herencia perviviría aun hoy. Más adelante, analizaremos de la mano de Ventura Trávada el argumento de la opresión, por ahora basta señalar una realidad que el mismo Jorge Basadre — para nada sospechoso de revisionismo provirreinal— anota en el último tomo de su *Historia de la República del Perú*, refiriéndose a las consecuencias del proceso de independencia en el ámbito social indígena:

[O]currió, sin embargo, un proceso que los hombres que consumaron la Independencia no habían sospechado [...]. A la unidad comunitaria aborígen siguió la pluralidad de parcelas por la división de las tierras y tras ella vino la unidad del latifundio. El nuevo régimen de la tierra no benefició a los campesinos pobres sino a los poseedores del dinero o del poder político o social.<sup>7</sup>

Además, el tributo indígena fue rápidamente restablecido apenas acabada la guerra y se prolongó, en el caso del Perú, hasta mediados de la década de 1850. Incluso el servicio personal indígena, gran acusación contra el régimen hispánico en el Perú, fue amparado y expandido, bajo la forma de la irrestricta libertad de las partes para contratar, en el liberal Código Civil de 1852 (Basadre 1983: 259). Así, el estado de absoluta indefensión jurídica, opresión y envilecimiento del indígena del tiempo de los positivistas e indigenistas no sería una «herencia colonial», sino todo lo contrario, a no ser, claro está, que datemos el inicio del periodo colonial a julio de 1821.

Probablemente se quiera señalar que el *orden jerárquico* de la Monarquía Católica y su concepción religiosa y aristocrática de las

---

las «indias viejecitas [...] ligeramente se estremecen» (s.f.: 45-47) y el desprecio a los mestizos (s.f.: 42-44).

7. Basadre 1983: 259.

realidades temporales podría tender a desigualdades y «hegemonías» generadoras de «racismo»; sin embargo, es a través del estudio de lo que hemos llamado *vindicatio indianorum*, presente en *El Suelo de Arequipa convertido en Cielo* (c.1752) del clérigo arequipeño Ventura Travada (1695-1758) que podemos comprobar que fue precisamente esta concepción tradicional la que permitió realizar una interesante valoración de la condición indígena, que se encuentra en la primera parte del texto, en la secciones XI y X, donde se describe la ciudad de Arequipa.

Travada, luego de mencionar «el número de Gente que tiene esta ciudad» (f. 172), se detiene en los habitantes criollos de Arequipa,

muchos de ellos de conocida nobleza; porque esta ciudad es de las que sobre salen en el Reyno en gente española, de cuya sangre procuran con honroso punto no desgenerar, celebrando muchos casamientos con Españoles europeos, sobre que los Zoylos<sup>8</sup>, tienen mucha materia, por que suponen, que solo por ser Gente de la Europa son pretendidos de las mugeres arequipenses para maridos, y en eso hablan á bulto, siendo lo cierto que los hombres de España, que llamamos huampos, al instante, que arriban a este Reyno se aplican al Comercio Mercantil [...] y, como todos, propenden a tomar estado, notan en las mugeres arequipenses el Cariño sin doblez, el obsequio (en que son estremadas) sin estafa, el recato sin artificio, la hermosura sin Vanidad, que todas estas prendas son trascendentales no sólo en las de distinguida Nobleza, sino aun en las de Mediana esfera.<sup>9</sup>

El elogio a las mujeres es una constante en la primera parte de *El Suelo de Arequipa*, ya el historiador había mencionado las «he-roycidas de la Lealtad de las Matronas de Arequipa» (fs. 71-93) durante las guerras contra el Rey levantadas por diversos caudillos dos siglos antes. Pero ahora el contexto comunicativo se presta a mayor polémica, pues versa sobre el *oikós*, el ámbito casero y fami-

---

8. Murmuradores.

9. Fs. 173-174.

liar, raíz esencial 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» (f.12), pues es de allí, de *la casa*, de donde nace el *honor*. El eje del *oikós* —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 nuestro clérigo como un entusiasta experto en las virtudes femeninas, que sabe captar con matiz agudo. La polémica consiste en desmontar la detracción de los *ζῳγῶτες*, 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 polémica.

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

Mugeres arequipenses, que no son bobas [...] no es mucho que apetezcan casar con Europeos, y no por Europeos, sino por Españoles, que los de otras Naciones no son apetecidos en Arequipa para Casamientos, y aun que algunos se casan es con Mugeres Vulgares pero un Español, ó que sea reputado por tal siendo onrrado tiene en la Sangre impresa la Simpatía para los aprecio, por Ser la mesma Sangre, que las Vitaliza, y de Cuyo origen tienen blasones tan notorios.<sup>10</sup>

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

---

10. F. 175.

señalaba líneas arriba la común pertenencia de los peninsulares a la «familia de Mercurio» (f. 174), eso es, al comercio, en que son muy prósperos, además de ser menos disipados —«menos desbanecidos que los Criollos» (f. 175)—, lo que los acaba convirtiendo en buenos partidos para casamientos.

Así, según nuestro clérigo, 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 que son menos disipados que los criollos.

¿Cuál sería la razón de esta *algo* contradictoria conclusión de Ventura Travada? ¿A qué se refieren exactamente los maliciosos *zo-ylos* cuando señalan la preferencia de las arequipeñas por los peninsulares? La clave nos la da el mismo historiador líneas después de su mención a la *connaturalidad* entre el linaje arequipeño y el peninsular, de forma algo oblicua en una larguísima oración:

Por que 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 dege de haber 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 Polygamia tenían sus Reyes infinidad de Hijos.<sup>11</sup>

Travada pone al *otro* —al peninsular— como testigo y enunciatador 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.

---

11. F. 176.

Haciendo uso de una argumentación basada en una cosmovisión caballeresca tradicional, 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 ai en todo el univérssso» (f. 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 y católico, 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, sino algo similar a lo que podríamos denominar *multiétnicismo contrarreformista*, fiel a la Tradición clásica y cristiana, como el que se halla en *La hora de todos y la fortuna con seso* de Francisco de Quevedo (1580-1645).<sup>12</sup>

Contra los que se precaven contra el antiguo paganismo indígena, censurando prejuiciosamente a sus descendientes, Travada sostiene: «Advierten assi mesmo que la Religión gentílica, que tuvieron los Yndios no debe ser por leyes nota de la sangre, pues el Español que no blasonase que tiene su origen de Gentiles o ha de tener principio su ascendencia en los ascos del Paganismo moro, ó en la contentible sangre del Judaísmo» (f. 176). Nuestro clérigo realiza una límpida jugada contra los *zoylos* que, con el pretexto de

---

12. En esta especie de profundo juicio moral y político de distintas naciones y figuras del orbe, Quevedo hace comparecer al Rey de Inglaterra, a los araucanos chilenos, a los holandeses y a muchos otros, a través de cuadros alegóricos. En el correspondiente a los negros se denuncia la injusticia de su esclavitud y sus mayores méritos comparados a otras naciones, pues ya todos «están escarmantados de blanquecinos y cenicientos, pues el ampo de los flamengos y alemanes tiene revuelto y perdido el mundo» (1948: 82).

interpretar la preferencia de los arequipenses por los peninsulares, tratan de echar sombras sobre la herencia indígena en 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, y, por tanto, depravando el fin de la naturaleza humana, que es el uso de la razón, el clérigo arequipense sostiene:

Tampoco la Barbaridad índica debe ser despreciable, pues sabemos que los Antiguos Españoles fueron mucho más bárbaros, de que entre muchos exemplos todavia [borrón: ¿clama?] en la Memoria aquella bárbara Pyra, en que se quemaron los naturales de Numancia (oy según algunos Castel Rodrigo) por no sujetarse a los Romanos: barbaridad de que nos gloriamos los Españoles dándole el no merecido renombre de Valiente heroycidad, quando sin violencia se la debe prohijar a la Cobardía.<sup>13</sup>

El gesto trágico de los numantinos —que como toda *tragedia* remite a la estetización pagana de los impulsos irracionales— es interpretado por el cristiano Travada como un acto contrario a la razón, que revela el grado de barbarie alcanzado por los españoles antiguos, aparentemente más profundo que el de los indios americanos.

Respecto de aquellos que sostienen que la servidumbre a la que han sido reducidos los indios es señal de su naturaleza despre-

---

13. Fs. 176-177.

ciable, el historiador arequipeño argumenta lo siguiente, basándose en la autoridad de Plinio, del padre Acosta y Genebardo:

Tampoco debe notárseles la rendida servidumbre con que oy sirven y se sujetan los Yndios a los Españoles, porque este ha sido siempre uno de los frequentes tributos, que en moneda de rendimiento han pagado los Conquistados a los Conquistadores, pues, todos tenemos noticia assi eruditos, como cortezanos, de Libros que corren en Castellano de que son Autores los mesmos Españoles Europeos, que también los Españoles sirvieron en vilísimos officios á los Romanos, que siendo conquistadores simbolizados en el fierro de la Estatua hicieron más pesada la Servidumbre, pues Como oy violentados los Yndios sirven a los españoles en el trabajo dela Mina, así mesmo saben que eran llevados á Italia como Tributarios los Españoles a trabajar las Minas de sus Conquistadores, y también lo hicieron en su propio Suelo, como aora lo hacen los Yndios en Potosí, y en los demás Minerales, por que trabajando Annibal en los Pirineos la Celebrada Mina de Bebelo, qque fue el Inventor, de donde se sacaba cada día 300 libras de a 12 onzas de plata, y los Españoles eran los Mitayos en España, y cavaron tanto, que profundando la Mina 1500 passos, dio en Agua, que desaguaron los Gascones, que son Españoles, haciendo salir tanta, que la que salía de la Voca de la Mina formaba un considerable Río, y advirtiendo los Españoles, que esta servidumbre no es nota de Nobleza en los Yndios como no lo fue en ellos, pues, unos y otros fueron Violentados, no por eso se esquivan de mezclar su sangre con la que tienen por mezclada con la índica.<sup>14</sup>

A lo largo de la historia, según Travada, los avatares de los pueblos están signados por grandes conmociones, de las que emergen 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.

Finalmente, contra aquellos que, en incipiente *modernidad*, aducen algunas características físicas que harían a los indios — ya sus

---

14. Fs. 177-178.

descendientes criollos— menos nobles, Travada sostiene que

No siendo ia últimamente nota el Color, que comúnmente tienen, así porque á pocas generaciones se pierde para siempre en los que verdaderamente están misturados de esta sangre, como porque saben los Españoles, que pueden reputarse por Indios en el Color á Vista de los Olandezes, y otras Naciones del Norte, y que en España muchas cassas de primera Grandeza (sirva de exemplo la de los Duques de Osuna) tienen el color moreno por character de su nobleza, por que esta exterioridad no nace de mancha sibil, sino de los temperamentos, desabrigos y maior o menor vecindad del Sol. No esquivandose, pues, los Europeos de entroncar sus generaciones con las Señoras Arequipenses, aun suponiendo estas notas (que tengo, por Cierto, que aun no mercediendo serlo, no abría Español Criollo, que las confiesse) no debe serlo en ellas el que se casen y apetezcan los tálamos de los españoles europeos, quando los blasones de su sangre deriban de la Nación española, ó tomados de los ínclitos Conquistadores de este Reino, ó de otras más distinguidas familias; que después han pasado a él caracterizadas con onrrosos Cargos y Títulos.<sup>15</sup>

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 «character» 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 *zoylos* 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

---

15. Fs. 178-179.

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 «noblezza que ha tenido el orbe entero» (f. 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 abría Español Criollo, que las confiese» (f. 179). Aquella *ambigüedad* de la condición criolla, apuntada por Bernard Lavallé, se acrecentaría con la crisis espiritual de fines del siglo XVIII, caracterizada por el colapso de la *paideia* indiana de los jesuitas —signada por una formación tradicional, muy cercana a las categorías que permitían a Travada, exalumno del ignaciano Colegio de Santiago en Arequipa, refutar los prejuicios protorracistas—, la llegada de la Ilustración y el ocaso de los reinos peruanos. 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 *anatopismo*, denunciado como un vicio de los peruanos por Víctor Andrés Belaunde un siglo y medio después. El «feudalismo» republicano y el «colonialismo interno», representado por el despojo y opresión sistemáticos de las comunidades indígenas, aparecerían, a la sazón, cohonestados por racismos ideológicos y pseudocientíficos.

La *vindicatio indianorum* de Ventura Travada queda como un testimonio sustentado y sugerente de la riqueza y complejidad de la herencia virreinal, que está muy lejos de la caricatura vulgar que la muestra como fuente de todos nuestros males, pues algunos de ellos tienen orígenes mucho más recientes e incluso plenamente *antivirreinales*.

## REFERENCIAS

ADORNO, Rolena

1988 «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, a. XIV, n. 28, pp. 55-68.

ARISTÓTELES

1952 *Moral, a Nicómaco*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

BACON, Francis

2003 *Novum Organum*. Buenos Aires: Editorial Losada.  
[1620]

BASADRE, Jorge

1983 *Historia de la República del Perú*. Tomo XI. Lima: Editorial Universitaria.

BRADING, David

1991 *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: FCE.

BRUCE, Jorge

2007 *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

CHAMBERS, Sarah

2003 *De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780-1854*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

CORNEJO POLAR, Antonio

1994 *Escribir en el aire*. Lima: Editorial Horizonte.

DELHOM, Joël

- 1997 «Ambigüités de la question raciale dans les essais de Manuel González Prada». En: Victorie Lavou (ed.). *Les Noirs et le discours identitaire latino-américain / Los Negros y el discurso identitario latinoamericano / Os Negros e o discurso identitario latino americano*. Perpignan: CRILAUP-Presses Universitaires de Perpignan (col. Marges ; 18), pp. 13-39

FLORES GALINDO, Alberto

- 2005 *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes. Obras Completas III (I)*. Lima: SUR.

GONZÁLEZ-PRADA, Manuel

- 2005 *El tonel de Diógenes*. Publicación electrónica a cargo de Thomas Ward. < <http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/tonel/#B1> > [Consulta: 30/07/2014].
- 1976 *Páginas libres. Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

LEVENE, Ricardo

- 1951 *Las Indias no eran colonias*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

MANRIQUE, Nelson

- 1999 *La piel y la pluma*. Lima: SUR.
- 2004 *Enciclopedia Temática del Perú. Sociedad. Tomo VII*. Lima: Orbis Ventures.

MANZANO, Juan

- 1948 *La incorporación de las Indias a la corona de Castilla*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

MARIÁTEGUI, José Carlos

- 1988 *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.

MAZZOTTI, José Antonio

- 2000 «Introducción. Las agencias criollas y la ambigüedad “colonial” de las letras hispanoamericanas». En: José Antonio Mazzotti (ed.). *Agencias Criollas. La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas*. Pittsburg: Biblioteca de América, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburg, pp. 7-35.

PORTOCARRERO, Gonzalo

- 1993 *Racismo y Mestizaje*. Lima: SUR.
- 1995 «El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática». En: Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.). *Mundos Interiores: Lima 1850- 1950*. Lima: Universidad del Pacífico pp. 220-257.
- 2004 *Rostros criollos del mal*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.

QUEVEDO, Francisco de

- 1948 *La hora de todos y la Fortuna con seso. Fantasía moral. Obras Escogidas*.  
[1650] Buenos Aires: Clásicos Jackson.

QUIJANO, Aníbal

- 1980 *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.

TRAVADA, Ventura

- 1993 *Suelo de Arequipa Convertido en Cielo*. Lima: Edición facsimilar a  
[c.1752] cargo de Ignacio Prado.

VALCÁRCEL, Luis E.

- s.f *Tempestad en los Andes*. Lima: Populibros.

VARGAS LLOSA, Mario

- 1996 *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: FCE.