

# **Subalternização indígena: as condições de vida dos índios no Peru republicano (1885-1904)**

**Indigenous subalternization: the life conditions of the indigenous  
people of the republican Peru (1885-1904)**

*Ruth Cavalcante*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo. Este artigo faz parte da pesquisa de doutorado, em andamento, intitulada *El problema del indio es el problema del Perú*, financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. E-mail: donaruth26@hotmail.com.

**RESUMO**

Objetivamos refletir de forma panorâmica a respeito do quadro social, político e econômico em que os povos indígenas estavam inseridos no Peru republicano do século XIX e o princípio do século XX. Para tanto, tomaremos como fontes uma variedade de escritos produzidos no contexto, destacando-se as obras *Pensamientos sobre el Perú* (1855), de Sebastian Lorente; *Los indios del Perú* (1867), de Juan Bustamante; *Aves sin nido* (1889), de Clorinda Matto de Turner; e *Nuestros indios* (1904), de Manuel González Prada. Estes autores convergiram em denunciar sobre os mecanismos sociais que faziam com que os indígenas ocupassem um lugar de submissão e de subordinação dentro da sociedade peruana do período. Analisar esta questão é o propósito deste artigo.

**Palavras-chave:** Índios; Peru; Séc. XIX.

**ABSTRACT**

We aim to make a panoramic reflection on the social, political and economical position in which the indigenous people were placed in the republican Peru of the nineteenth century. To do so, we will take as source a variety of writings produced in the context, with highlights to the works *Pensamientos sobre el Perú* (1885), by Sebastian Lorente; *Los indios del Perú* (1867), by Juan Bustamante; *Aves sin nido* (1889), by Clorinda Matto de Turner; e *Nuestros indios* (1904), by Manuel González Prada. These authors converged to denounce the social mechanisms that would force the indigenous to occupy a place of submission and subordination inside the peruvian society of the time. The purpose of this article is to make an analysis on this matter.

**Keywords:** Indigenous; Peru; Nineteenth Century.

---

## 1 A exploração indígena

O objetivo desse artigo consiste em fazer uma reflexão sobre como a intelectualidade peruana do contexto dos meados do século XIX e o princípio do século XX pensou o problema indígena. Para tanto, recorreremos a uma variedade de fontes históricas que retratam como eram as condições sociais, econômicas, políticas e morais dos índios no cenário em questão.

É importante ressaltar que entre o século XIX e o começo do século XX, os povos indígenas eram a maioria da população peruana. Os grupos amazônicos, os aimarás e os quéchuas eram os principais grupos étnicos que residiam no território peruano nesse contexto.

Nos tempos coloniais, quando o Vice-reino do Peru pertencia ao Império espanhol, os índios foram concentrados em *reducciones* (COTLER, 2006, p. 22), ou seja, foram compulsoriamente assentados em vilas dispersas, sem o respeito por suas identidades étnicas, a fim de facilitar a cobrança dos tributos e reduzir os surtos de resistência e de insurreição.

Os principais tributos do período colonial foram a *encomienda* e a *mita*. A *encomienda* foi a primeira forma de recrutamento compulsório do trabalho indígena e ela consistia basicamente na distribuição da população nativa entre os “conquistadores” como parte do espólio da “conquista”. No sistema de *encomiendas*, o *encomendero* ficava responsável por cristianizar e “civilizar” a comunidades inteiras de índios, ao passo de que estes deveriam trabalhar nas atividades agrícolas ou na extração de metais preciosos para compensar o recebimento de uma educação religiosa cristã. A *encomienda* substituiu o desorganizado saque inicial e tornou-se uma institucionalizada forma de pilhagem em que o senhor *encomendero* se apropriava dos bens e da mão de obra laboral dos povos indígenas. A *mita*, por sua vez, era um sistema de rodízio de trabalho que já existia entre os antigos incas. A palavra *mita*, que se origina do quéchua, significa “turno”. Os trabalhos em turnos ou em rodízios se converteram uma obrigatoriedade para a população indígena, uma vez que eles eram compelidos a labutar, sobretudo nas minas e nas atividades agrícolas, por períodos pré-fixados pelos setores dominantes em troca de uma baixíssima remuneração (SÁ, 1993, p. 139-146).

A imposição do tributo indígena representou um mecanismo chave na organização da sociedade colonial. Os índios eram obrigados, por uma extensa cadeia de funcionários que trabalhavam em benefício dos interesses da Coroa, a explorar e enviar os metais preciosos da região para o grupo dominante local e para a Espanha. Também, tinham que entregar parte da sua colheita e da sua produção artesanal a preços irrisórios fixados pelas autoridades, ao passo que

eram obrigados a adquirir mercadorias por valores previamente determinados pelos setores dominantes (COTLER, 2006, p. 23).

Carlos Contreras afirma que oficialmente o Tributo Indígena foi abolido em 1854, no contexto em que o Peru já havia declarado a sua independência da Espanha. Porém este imposto, na era republicana, "*subsistió con distintos nombres - contribución de indígenas y castas, contribución del jornal, contribución de escuelas y contribución personal - hasta su abolición definitiva por obra de la revolución de Piérola en 1895*" (CONTRERAS, 2005, p. 68). O autor alega que os encargos eram cobrados para que o tesouro público recebesse mais ingressos econômicos. Assim, os índios que estivessem em idade economicamente ativa e que não sofressem de nenhum tipo de impedimento físico ou mental deveriam pagar impostos, ao passo que as mulheres, os idosos, os deficientes mentais e físicos estariam isentos das taxações. Contudo, o historiador e médico espanhol, Sebastian Lorente (1813-1884), que também foi filósofo, inspetor de instrução pública no Peru e decano da *Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, na obra *Pensamientos sobre el Perú*, publicada em 1855, fez alegações que contestam a documentação oficial em que Contreras se baseou.

Lorente, inserido dentro de um quadro ideológico próprio do século XIX, afirmou que a maioria dos índios vegetava em um estado selvagem, desconhecendo os "progressos da civilização". Sua visão era de que eles eram seres ignorantes, covardes, indolentes, que viviam na embriaguez e que dormiam na lascívia. Contudo, admitiu que este "*no es el indio cual Dios le ha formado, es la tosca obra de la naturaleza desfigurada por la impía mano del hombre*" (LORENTE, 1885, p. 18). O intelectual acreditava que este estado em que o indígena se encontrava se devia ao regime de servidão ao qual era submetido. Os pagamentos forçados dos tributos foram interpretados por Lorente como um símbolo da perpetuação do trabalho escravo e dos antigos costumes dos tempos coloniais em plena era republicana.

El indio no paga una contribución en razón de lo que posee, ni porque debe contribuir con sus conciudadanos a sobrellevar las cargas del Estado; paga porque es indio. Y paga no solo el robusto trabajador que está en la edad señalada por la ley: págala también el enfermo incurable, el idiota, el decrepito, el que apenas a salido de la cuna, el que aún no ha nacido, el que ya murió. Se arranca el inicuo tributo de sus útiles de labranza, de sus herramientas, de sus muebles, sometiéndole a las tareas mal pagadas del esclavo, metiendo en la cárcel a su mujer. Cuando estos medios no bastan, se le quita la puerta de la casa, se destecha, se desatan las paredes para hacerse pago con la madera y adobes; a falta de todo se le obliga a vender a su hijo [...] El desgraciado lo teme todo, acostumbrado a que el gobernador despoje a la viuda del terreno que cultivaron los abuelos del esposo, tal vez cree que no posee lo suyo sino por la gracia del gobierno. ¡Es extranjero en la patria de sus padres, en el suelo nativo! (LORENTE, 1885, p. 21-22).

Com esta citação, percebemos que Lorente afirmou que, na prática, os homens, as mulheres, os idosos, as crianças e até mesmo os deficientes mentais indígenas se viam coagidos a trabalhar em um regime de servidão. Para o autor, mesmo sob a égide da República, os índios continuaram mantidos em um estado de dependência e de submissão, pois existia uma extensa cadeia de exploração social que os forçava a viver como se fossem serviçais:

El cuadro se presenta sombrío y horrible al contemplar la dura servidumbre que sufren los indios de comunidad [...] están a merced de los mil amos que la sociedad les ha impuesto. El mandatario los toma para reclutas, para guías o para propios; el soldado se lleva las bestias de sus campos; el gobernador le despoja de su chacra bajo protesto de asegurar el pago del tributo; el hacendado condena sus tierras a la esterilidad quitándole su turno de agua, y sus ganados a morir de hambre arrojándoles de sus propios pastos; el cura los acaba con el pago de bautismos, casamientos y entierros, con los costosos cargos a que les obliga en las fiestas, con los servicios personales que les exige, y cobrándoles primicia de los frutos de la tierra; el gobierno les impone faenas sin otra recompensa que los malos tratamientos de los sobre estantes, los particulares que los fuerzan a trabajar pagándoles con golpes y malas cuentas; cualquiera los maltrata a mansalva seguro que los jueces estarán sordos a su demanda si se atreve a pedir a justicia. ¡Ay

del indio si su esposa logró agradar al poderoso! La arrancarán de su lado al salir del templo, la sacarán de entre sus brazos, del lecho nupcial, a él encarcelarán sin la menor sombra del delito, y ella irá a satisfacer la lascivia del monstruo que luego se jactará en público de su horrendo crimen. También se gloria impunemente de su hazaña el que roba a los indios sus hijos (LORENTE, 1885, p. 30-31).

A partir da observação destas duas citações acima, percebemos que Lorente fez uma descrição do regime de servidão, de exploração do trabalho, de um sistema de inferiorização social, humilhação e de abuso moral ao qual o índio era submetido na sociedade peruana de meados do século XIX. Para além disto, o intelectual também relatou um costume muito comum na época, quando agentes do governador local e os padres da Igreja Católica contrabandeavam os *cholitos*, isto é, as crianças indígenas. Na condição de miséria ou para pagar alguma dívida os pais entregavam os seus filhos para serem criados na casa de algum “amo”, porém, estes infantes, via de regra, cresciam em condições semelhantes a de um escravo, na visão do espanhol. E, nem sempre, os *cholitos* eram entregues de forma espontânea, pois não foram raros os casos em que as crianças eram levadas à revelia da vontade de seus progenitores. Desta forma, o intelectual, em um tom muito humanista, se questionou sobre quem iria se ocupar dessas existências tão violentamente separadas e sobre quem iria amparar as crianças que crescem longe dos seus, pois “*siempre habrá crecido sin la sombra de una madre, con esa sequedad de corazón y esterilidad de afectos*” (LORENTE, 1885, p. 26).

A servidão doméstica era um costume no Peru da segunda metade do século XIX, sendo uma prática que se intensificou com a abolição da escravidão dos negros em 1854. Em Lima, por exemplo, era muito comum que as famílias se encarregassem de “cuidar” e apadrinhar os *cholitos*, provenientes sobretudo das zonas andinas, para que estes, em contrapartida, auxiliassem nos serviços domésticos ou outras demandas necessárias. Essas crianças, que estavam numa

faixa etária entre quatro a dez anos, que a princípio falavam, sobretudo, o quéchua, eram arrancadas de seus povos com a cumplicidade das autoridades locais a fim de serem criadas nas “casas de família”. Neste contexto, existiu um forte mercado dos *cholitos*, pois se por um lado a escravidão estava abolida, por outro, a servidão doméstica se expandiu na sociedade peruana como um todo (MÉNDEZ, 2011, p. 58-59).

Além disto, um importante documento histórico que denuncia e comprova que os índios não tinham direitos políticos e civis na comunidade nacional peruana do século XIX, se chama *Los indios del Perú*,<sup>2</sup> organizado por Juan Bustamante (1808-1868), publicado em 1867. Bustamante, juntamente com outros intelectuais como Baltazar Caravedo e José Manuel Amunátegui, fundou em 1867 a *Sociedad Amigos de los Indios* (SAI). Neste contexto, esta instituição, na coluna “*Assuntos de índios*” do jornal *El Comercio*, publicou diversas denúncias a respeito da exploração dos nativos. Percebemos então, que o problema indígena já era debatido em alguns jornais da segunda metade do século XIX e provocava inquietação em parte dos dirigentes políticos e em uma parcela da elite pensante do país.

A luta de Bustamante (que foi escritor e deputado eleito por Lampa) e dos membros da SAI, estava para além de denunciar a aguda exploração do trabalho a qual os indígenas eram submetidos. Este grupo batalhou, pela via política e nos meios jurídicos, para que os índios fossem socialmente e politicamente incluídos na qualidade de cidadãos do Estado peruano. Isto porque:

La SAI priorizó la defensa de los derechos civiles de los indígenas sobre la educación como mecanismo para integrar a

---

<sup>2</sup> A obra *Los indios del Perú* é uma compilação dos artigos que os membros da *Sociedad Amigos de los Indios* publicaram em *El Comercio* e também de cartas pessoais trocadas entre Bustamante e um grupo de intelectuais, militares e políticos que estavam envolvidos com a causa humanitária de “redimir” o índio. Entre eles podemos destacar José Miguel Medina, Manuel de Aparacio e Miguel Zavala.

los indígenas al Estado peruano. Para lograrlo los miembros de la sociedad crearon la primera red asociativa nacional del Perú republicano, compuesta por militares e intelectuales civiles que, a través de la prensa y de divulgadores locales (agentes estatales y población de origen quechua y aymara), colocaron a la llamada “cuestión indígena” en el centro del debate público. Además, a través de sus representantes en el Congreso impulsaron, sin éxito, una legislación que protegería los derechos civiles de los indígenas. Sin embargo, al autonombrarse representantes y protectores de las poblaciones aborígenes los “Amigos de los indios” formaron también parte de la lucha política al interior de la elite peruana por redefinir las clasificaciones raciales (ZANATTI, 2009, p. 215).

Como podemos perceber, já na década de 1860, surgiu uma organização cujo objetivo era integrar os indígenas à sociedade peruana. Para tanto, políticos como Juan Bustamante e Rudecindo Beltran, tentaram legislar em defesa dos direitos civis dos índios para converte-los em cidadãos. A SAI acreditava que a instrução destes elementos somada à garantia de que o Estado criasse e fiscalizasse as leis que protegessem os seus direitos, seria o caminho para tal empreitada.

A SAI interpretava os índios como seres “redimíveis”, sobretudo, por intermédio da educação e do ensino do castelhano. Isto porque o castelhano era o idioma oficial da República e saber instrumentalizá-lo implicava em preencher os requisitos básicos para a aprendizagem da cidadania, conhecer as leis, as ciências e as artes. *“El idioma castellano era para los integrantes de la SAI uno de los principales elementos integradores de los indígenas a la comunidad de peruanos y una garantía para el respeto de sus derechos ciudadanos”* (ZANATTI, 2009, p. 225). Desta forma, a SAI apostava que se os indígenas fossem instruídos, desde a mais tenra idade, eles poderiam se converter em membros ativos da sociedade, tornando-se professores, padres, governadores, prefeitos etc.

A *Sociedad Amigos de los Indios* foi muito combativa no período, buscando ser uma associação redentora e capaz de “civilizar” aos “amigos indígenas”. O

objetivo da SAI, ao publicar uma série de artigos em *El Comercio*, era sensibilizar e influenciar o Estado a fim de assegurar que os índios tivessem os mesmos direitos garantidos pela Constituição que os demais cidadãos da República peruana. Ou seja, a SAI lutava pelos direitos civis dos indígenas, incluindo a liberdade de trabalho e de propriedade (ZANATTI, 2009, p. 220-226).

A organização contava com membros que atuavam na esfera pública e política peruana que desejavam intervir no *status quo* da situação do índio. Assim, observamos homens como Rudecindo Beltran, que foi prefeito do departamento de Puno, denunciando os abusos morais e a exploração econômica a qual os índios eram submetidos.

Yo he sido subprefecto de Chucuito y prefecto del departamento de Puno; conozco todos sus males y sufrimientos; y en poco tiempo que he ejercido la autoridad allí, no he descansado de defenderlos y protegerlos contra las rapiñas y violencias que sufrían; y muy especialmente contra la defraudación de los trabajos gratuitos, que les exigían los gobernadores, curas, jueces y subprefectos. Ojalá que se corte de raíz esos abusos y esos males, que en cuanto, a mí, estoy pronto a cooperar con todas mis fuerzas a la emancipación y libertad de esos infelices, a fin de convertirlos en ciudadanos útiles para la patria y para la sociedad. El día que se civilice al indio, nuestra patria será feliz y poderosa; porque contará en su seno una gran población de hombres ilustrados, pródigos y trabajadores (BELTRAN, 1867, p. 13-14).

A partir da observação desta citação, percebemos que os membros da SAI não enxergavam o índio como um indivíduo inferior, mas creditavam a sua situação de precariedade social ao regime de exploração ao qual era submetido. O pensamento desta associação representava o que havia de mais progressista e humanista no que tange à questão indígena no contexto. Todavia, como homens situados dentro do quadro ideológico próprio do século XIX, os membros da *Sociedad Amigos de los Indios* não deixaram de ver o nativo como um ser pré-

moderno, atrasado, pré-econômico; um indivíduo que precisava ser tutelado, instruído e ocidentalizado em termos culturais.

La “rehabilitación del indio,” frase tan usada en los comunicados de la sociedad, no era otra cosa que su transformación en ciudadano civil con plenos derechos. Sin embargo, el proyecto de la SAI implicaba no solo la atribuida representación de la población quechua y aymara sino también su tutelaje. La SAI a lo largo de cuatro arduos años logró fomentar el debate público sobre los problemas concernientes a la población indígena, y propuso una legislación que a pesar de su carácter tutelar pretendía defender los derechos civiles de los indígenas. Sin embargo, el debate sobre la llamada “cuestión indígena” terminó por reconstruir el discurso racial que colocaba al indígena como un menor legal debido a su desconocimiento del castellano y como un ser pre-económico y por tanto incapaz de ser considerado ciudadano. Es decir, nuevamente la imagen del indígena fue transformada de un sujeto “explotado” a uno “incivilizado”, al tiempo que la escuela (en la que debían aprender no solo a leer y escribir sino a consumir) se convertía en el mecanismo más progresista de integración del llamado “indígena” a la nación (ZANATTI, 2009, p. 233-234).

Como podemos notar, a SAI atribuiu o “atraso” dos índios a uma situação de injustiça social e de negligência governamental e educacional. Neste sentido, a organização se lançou em uma missão civilizadora que consistia em transformar o índio em um cidadão com direitos e deveres a fim de integra-lo à nação. Os comentários do General José Miguel Medina, no ano de 1867, em carta para Bustamante, explicitam bem esta questão:

Se hasta hoy día es triste la condición de tres cuartas partes de los peruanos que forman la numerosa casta indígena, es tiempo de sacarla de su abatimiento y humillación, convirtiéndolos en ciudadanos útiles, y en hombres inteligentes, pródigos y libres [...] es un contrasentido consentir en un pueblo de republicanos, que una gran porción de nuestros compatriotas esté reducido a la condición de parias. ¿Progresará o no el Perú con la civilización de los indios? Es claro que sí: y este convencimiento me ha decidido a pertenecer de corazón a la *Sociedad Amigos de los Indios* a que U. pertenece también, en cuya

asociación prometo a U. trabajar con todas mis fuerzas por un buen éxito (MEDINA, 1867, p. 8-9).

Este relato do General José Miguel Medina, demonstra que o projeto de “civilizar” o índio, tornando-o cidadão integrado à comunidade nacional, estava relacionado às tentativas de se criar uma nação mais forte e desenvolvida. Na concepção da SAI, o caminho para tal empreitada consistia no acesso do indígena à educação e no dismantelamento da estrutura social e política que permitia o perpetuamento do regime de servidão.

Martín Zanatti afirma que no contexto da presidência de Mariano Ignacio Prado (1865-1867), a administração central elaborou um plano tributário que teoricamente iria cobrar impostos pessoais a todos os cidadãos do Peru por intermédio de uma cota fixa. Não obstante, na prática, o Congresso Nacional anunciou apenas a implementação da “*Contribución Personal*” na qual somente a população indígena era de fato obrigada a pagar os novos encargos. Nesta conjuntura, as autoridades locais interpretaram este novo imposto como uma autorização governamental para restituir a abolida “*contribución indígena*” e tudo isto coincidiu com o processo de expansão das *haciendas*, ou seja, de concentração de latifúndios nas mãos de poucos proprietários nas regiões da serra andina. Este processo de expansão das *haciendas* se associa ao surgimento do *gamonalismo* no cenário histórico em questão.

## 2 Conflitos na serra peruana

Segundo Jesus Hernández, o termo *gamonal* foi registrado pela primeira vez na *Revista Americana* no ano de 1863. Este periódico afirmou que o *gamonal* era um homem rico, que vivia em um lugar pequeno e afastado dos centros urbanos, sendo o proprietário das terras mais valiosas da região. Segundo o autor, a *Revista Americana* classificou o *gamonal* como uma espécie de senhor

feudal que dominava um determinado distrito, manejando de forma autoritária e ao bel prazer os arrendatários das suas terras. Além disto, não raro, envolvia-se em disputas violentas para se apossar das terras comunais dos indígenas ou dos outros *gamonales* vizinhos (HERNÁNDEZ, 2017, p. 17).

O termo *gamonal* deu origem à palavra *gamonalismo*. O *gamonalismo* fazia referência à categoria social, política e econômica dos latifundiários, também conhecidos pelo nome de *terratenientes*. O regime do *gamonalismo* permitia que os *gamonales* assumissem o controle do aparato político-administrativo de várias regiões da serra andina. Aproveitando-se do papel de autoridade que desempenhavam nestas localidades mais isoladas, os *gamonales* se colocavam acima da lei e, por meio da violência ou da fraude, se apropriaram de terrenos privados, comunais ou municipais (HERNÁNDEZ, 2017, p. 19-20).

Os *gamonales* também se assenhoravam de bens diversos, sobretudo dos animais presentes nestas terras “conquistadas”, como as galinhas, as alpacas, os cavalos e as cabras, assim como da produção agrícola de alimentos como a batata e o milho. Após expandir suas *haciendas*, os *terratenientes*, para reforçar os laços de fidelidade, apadrinhavam os filhos dos indígenas e dos mestiços, aproveitando-se das tradicionais formas de cooperação das comunidades indígenas para colocar os seus afilhados para trabalhar de maneira gratuita em suas terras (HERNÁNDEZ, 2017, p. 17-22).

O *gamonalismo* foi uma estrutura de exploração social criticada pelo intelectual Manuel González Prada (1844 -1918) no escrito *El problema indígena*:

No veamos, pues, en la cuestión indígena una crisis provincial y pasajera sino una cuestión nacional y permanente: los síntomas locales e intermitentes denuncian el mal de todo el organismo, no de un órgano aislado. Con mayor o menor crueldad, con más o menos hipocresía, todos los que ejercen mando contribuyen a perpetuar el régimen de servidumbre. Caciques y gamonales de la sierra oprimen y explotan al indio; pero los encubridores o cómplices de gamonales y caciques están en las

Cámaras Legislativas, en los tribunales de Justicia y en los salones de Palacio (GONZÁLEZ PRADA, 2009, p. 273-274).

Como González Prada relatou, a estrutura do *gamonalismo* não era sustentada e imposta apenas pela força dos ricos proprietários de terras, mas era um sistema que compreendia uma larga hierarquia de colaboradores, com o apoio velado das autoridades locais, o descaso do poder judiciário, a legitimação dos padres da Igreja Católica, o préstimo dos setores militares, englobando, inclusive, a ajuda de parte dos indígenas, que se voltavam contra os membros da sua própria comunidade para se pôr ao serviço dos *terratenientes*. Além disto, o intelectual acreditava que a estrutura do *gamonalismo* era tão forte porque existia uma aliança de colaboração entre os dominadores da capital e os da província, “*si el gamonal de la sierra sirve de agente político al señorón de Lima, el señorón de Lima defiende al gamonal de la sierra cuando abusa bárbaramente del indio*” (GONZÁLEZ PRADA, 1977, p. 66).

González Prada, no escrito *Nuestros índios*, publicado no ano de 1904, afirmou que uma *hacienda* era formada pela usurpação de pequenos lotes tomados de seus donos legítimos, em que o patrão exercia sobre os seus peões a autoridade de um barão normando. “*Donde las haciendas de las costas suman cuatro o cinco mil fanegadas, donde las estancias de sierra miden treinta y hasta cincuenta leguas, la nación tiene que dividirse en señores y siervos*” (GONZÁLEZ PRADA, 1977, p. 74).

O *hacendado* interferia nas decisões dos governadores e juízes de paz. Além disto, era, na prática, uma autoridade que repartia as heranças, obrigando os filhos a sanarem as dívidas de seus pais e, não raro, submetendo-os a um estado de servidão que poderia durar toda uma vida. O autor também afirmou que o *hacendado* ainda realizava matrimônios e tinha o poder para impor torturantes castigos físicos que poderiam, inclusive, levar à morte. Também, se achava no direito de possuir à força as mulheres indígenas. Logo, “*las haciendas*

*constituyen reinos en el corazón de la República, los hacendados ejercen el papel de autócratas en medio de la democracia”* (GONZÁLEZ PRADA, 1977, p.71). Quando o intelectual argumentou que existiam “feudos” no interior da República, ele estava se referindo ao *gamonalismo* como uma prática autoritária que fazia frente ao governo central.

Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática, un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley. Si en la costa se divisa un vislumbre de garantías bajo un remedo de república, en el interior se palpa la violación de todo derecho bajo un verdadero régimen feudal. Ahí no rigen Códigos ni imperan tribunales de justicia, porque hacendados y gamonales dirimen toda cuestión arrogándose los papeles de jueces y ejecutores de las sentencias. Las autoridades políticas, lejos de apoyar a débiles y pobres, ayudan casi siempre a ricos y fuertes. Hay regiones donde jueces de paz y gobernador pertenece a la servidumbre de la hacienda ¿Qué gobernador, qué subprefecto ni qué prefecto osaría colocarse frente a frente de un hacendado? [...] Toda india, soltera o casada, puede servir de blanco a los deseos brutales del señor. Un rapto, una violación y un estupro no significan mucho cuando se piensa que a las indias se las debe poseer de viva fuerza. Y a pesar de todo, el indio no habla con el patrón sin arrodillarse ni besarle la mano (GONZÁLEZ PRADA, 1977, p. 70-71).

Ao afirmar que os *gamonales* se impuseram como as verdadeiras autoridades locais na região da serra peruana, González Prada estava retratando um cenário em que *terratenientes* estavam se colocando acima das leis da República. Outro ponto que também é relevante chamar a atenção é que o autor atribuiu uma tendência à passividade e resignação do índio diante da situação de aguda exploração. Entretanto, esta aceitação e conformidade dos índios com o *status quo* deve ser pensada com cautela. Na segunda metade do século XIX, houve diversas sublevações indígenas contra o avanço das *haciendas* e a cobrança abusiva de impostos, destacando-se a rebelião dos *Comuneros de Huancané*, ocorrida em 1867, que foi uma das mais sangrentas e brutais no período.

Quando em 1866 o Governo Central ampliou a taxação tributária sobre a população e, de forma arbitrária, as autoridades locais começaram a cobrar os impostos, surgiram vários protestos espontâneos e revoltas camponesas em várias partes da serra, sendo que a rebelião dos *Comuneros de Huancané*, na região de Puno, foi a mais violenta e importante (JACOBSEN, 2011, p. 54). Diante do cenário de forte opressão e de derramamento de sangue nas comunidades de Huancané, Juan Bustamante, decidiu usar o seu prestígio pessoal para intervir no conflito, solicitando justiça e criação de leis para a proteção das propriedades comunais e também a diminuição nas taxas da *contribución personal*.

Neste cenário, Bustamante e outros membros da SAI refutaram publicamente as autoridades de Puno, que haviam se lançado em uma forte campanha periodista em Lima, afirmando que os indígenas estavam provocando uma “guerra de castas” cujo objetivo final era eliminar a população branca. Zanatti acredita que por trás deste discurso, estava a tentativa de legitimar perante a opinião pública limeña a aprovação de uma nova lei, conhecida como “*Ley del Terror*”. Esta “lei” permitia a repressão violenta contra os índios, uma vez que as autoridades locais estariam autorizadas a expropriar as terras das comunidades indígenas envolvidas em rebeliões e revoltas. Frente a este quadro, a SAI publicou uma série de artigos em *El Comercio* e em *El Nacional* narrando as tragédias da *Rebelión de Huancané* e contestando aqueles que justificavam o assassinato massivo dos rebeldes indígenas sob a alegação de que os *comuneros* estavam promovendo uma guerra de castas.

La campaña periodística descrita, la organización de milicias indígenas por parte de Bustamante y la presión que los miembros de la SAI realizaron sobre el gobierno de Mariano I. Prado y el Congreso tuvieron un éxito relativo. La discusión sobre la “*Ley del Terror*” quedó paralizada en el Congreso, mientras que la administración del Presidente Prado envió un destacamento del ejército al mando del General Caravedo con el objetivo de acabar con la rebelión de comuneros de

Huancané en términos pacíficos. La misión de Caravedo fue interrumpida, sin embargo, por las rebeliones de la costa norte y la ciudad de Arequipa en contra de la presidencia de Mariano Prado. En un acto de desesperación Bustamante y sus milicias se rebelaron contra las autoridades locales bajo el pretexto de defender la Presidencia de Prado. Las autoridades y hacendados de Puno reprimieron la rebelión de forma violenta. Luego de ser derrotados en el pueblo de Pusi, aproximadamente 70 indígenas fueron asfixiados y más tarde quemados en una casa del pueblo, los bienes de las comunidades fueron expropiados, los comuneros sobrevivientes fueron desterrados y sus hijos e hijas distribuidos de manera ilegal entre los hacendados de la región. Es decir, la llamada “Ley del Terror” se llevó a la práctica. El propio coronel Bustamante fue brutalmente asesinado y otros miembros de la SAI que participaron en la rebelión fueron llevados a prisión y sufrieron el embargo de sus bienes (ZANATTI, 2009, p. 226).

Mesmo após a repressão violenta das autoridades locais às comunidades rebeldes, as rebeliões indígenas não cessaram de imediato e, tampouco, foram controladas as agitações no departamento de Puno. Os editores de *El Comercio* atribuíram a continuação das revoltas à falta de “*resolución del gobierno para castigar a los autores de la masacre de Pusi. La SAI, a través de denuncias en el Congreso y una campaña periodística tenaz, trató en vano que Antonio Recharte, el responsable de la masacre, fuera llevado a juicio*” (ZANATTI, 2009, p. 230).

Abaixo, segue um relato de 1867, em que Bustamante descreve o índio de maneira romântica, como um ser dócil, humilde e trabalhador e, sendo assim, ele estaria disposto a fazer sacrifícios em nome da causa indígena. Ele só não imaginava que o preço do sacrifício seria a sua própria vida.

No es porque el indio se resiste a civilizarse, ni porque sea incapaz de convertirse en un ciudadano instruido, laborioso, moral e independiente: el indio es de carácter dócil, suave y apacible. Los que se oponen a la regeneración del indio y los que frustran todo buen deseo, son los que viven a costa del sudor del pobre, y los que enriquecen abusando de la ignorancia y abandono del indio. No quieren que el indio abra los ojos a luz de la verdad, porque no conozca sus derechos y se

emancipe de sus opresores. Por esto es, que cuando un mandatario quiere promover alguna mejora, dictando alguna medida protectora para el indio, se aúnan todos los especuladores, comienzan una oposición sistemática, y en la guerra que hacen no escasean ni la calumnia, ni la procacidad, ni la impostura, acusándolo las más veces de corruptores de los indios: como si el querer civilizarlos y convertirlos en hombres libres, fuera corromperlos. Así ha sucedido con el señor general Vargas Machuca que ha sido víctima de las intrigas, calumnias e injusticias de esos que viven del trabajo del indio: asimismo ha sucedido con otras muchas autoridades, y esto mismo sucederá conmigo; ¿pero qué importa? No hay redención sin redentor; ni virtud sin sacrificio: adelante (BUSTAMANTE, 1867, p. 19-20).

O assassinato de Bustamante em 1868, justamente pelo fato dele ter se envolvido em uma rebelião indígena, foi um tremendo golpe para a *Sociedad Amigos de los Indios*. Mesmo após a perda de seu principal líder, a SAI continuou a sua campanha periodista em favor dos índios e tentando influenciar as políticas de Estado em benefício do grupo subalterno, porém, com pouco êxito. Isto foi fazendo com que a associação fosse perdendo paulatinamente expressividade política e visibilidade pública até a sua extinção no ano de 1871. Mas o importante é ressaltar que a SAI foi a primeira organização que empreendeu, de fato, uma luta política em prol da integração dos índios à sociedade peruana, defendendo os seus direitos civis e enxergando-os como membros que também eram cidadãos do Estado republicano, desde que fossem instruídos. Contudo, seus intentos de incluir os nativos à nação fracassaram e as relações entre os povos indígenas e o Estado peruano permaneceram conturbadas, uma vez que os indígenas continuaram sem ter o direito a usufruir da representatividade política e, tampouco, tiveram os seus direitos civis respeitados ao longo do século XIX e o princípio do século XX. Isto significa que, neste contexto, o sacrifício de Bustamante não trouxe nenhuma redenção à vida dos índios.

### 3 O índio na literatura

O problema do índio na sociedade peruana deste período, além de ter sido discutido na esfera política, também foi abordado pelo meio literário. Em 1889, a escritora Clorinda Matto de Turner (1853-1909), publicou a obra *Aves sin nido*. Esta novela possui muitos méritos em termos históricos, uma vez que a intelectual incorporou em sua narrativa elementos etno-culturais diferenciados e socialmente discriminados, como os indígenas (SALVADOR, 2006, p. 44). Matto de Turner abordou questões que giravam em torno das condições de subalternidade social e de exploração do trabalho dos índios, além de criticar o “mercado dos *cholitos*”. Neste trabalho, a autora explorou temas muito delicados e que eram um tabu para a sociedade, como a condição de submissão da mulher e a crítica contra os abusos sexuais cometidos pelos padres da Igreja Católica.

O romance *Aves sin nido* foi concebido pela autora como uma representação da serra andina peruana. A história da novela se passa no longínquo povoado andino de Killac, um lugarejo cuja principal atividade econômica era o comércio de lã de alpaca.

O casal Fernando Marín<sup>3</sup> e Lucía Marín, provenientes da Costa, chegaram ao vilarejo e desconheciam os costumes da região. Estes personagens eram ricos, esclarecidos e representavam os ensejos de uma burguesia liberal e modernizadora. Eles simbolizavam a civilidade de Lima. As autoridades locais e os membros da Igreja eram, por sua vez, uma representação da barbárie, pois, apesar de muito poderosos, estes personagens exprimiam a mentalidade conservadora e elitista vigente na serra peruana. Os dirigentes de Killac e os membros do clero eram os “notáveis” da pequena cidade, enquanto que a

---

<sup>3</sup> Tomás Escajadillo apontou uma “falha” de *Aves sin nido*: o personagem de Fernando, principal herói da obra e que se compadecia com a situação social e econômica dos índios, tinha um trabalho típico dos exploradores dos indígenas, uma vez que ele era o gerente e o principal acionista de uma empresa mineira de Killac, ou seja, Fernando ocupava um ofício que tradicionalmente sempre explorou o trabalho do índio (ESCAJADILLO, 2004, p. 140-141).

massa de indígenas, representava o povo. Desta maneira, Matto de Turner imaginou em sua obra um povoado rigidamente dividido entre uma minoria de brancos exploradores e uma maioria de índios explorados.

A escritora apresentou as autoridades locais e os membros da Igreja por um viés muito negativo, uma vez que eles representavam uma mentalidade autoritária, abusavam do seu poder e exploravam o trabalho dos índios de maneira brutal. E, faziam isto, sob alegação de que “estes são os nossos costumes”. Quando, por exemplo, a personagem de Lucía pede para que seja perdoada a dívida de uma família indígena, o Governador de Killac, lhe responde: *“francamente, sepa usted, señorita, que la costumbre es ley, y nadie nos sacará de nuestras costumbres”* (MATTO DE TURNER, 2006, p. 107). Na obra *Aves sin nido*, os “notáveis” defendiam a sua proeminência de grupo social distinto e dominante, que tão somente estavam dando continuidade aos costumes locais. Manter as tradições significava preservar os seus benefícios econômicos e a sua posição de prestígio social mediante a prestação de serviços compulsórios por parte dos indígenas, além de defender a manutenção do *status quo*, no sentido de que tudo “sempre foi assim” e “assim sempre será”.

Além disto, Matto de Turner representou o personagem do padre Pascual como um abusador que satisfazia a sua lascívia e sua sexualidade reprimida pelo celibato com as índias, casadas ou solteiras, que eram obrigadas, em nome dos “costumes”, a ir trabalhar gratuitamente na casa paroquial. *Para un observador fisiológico el conjunto del Cura Pascual podía definirse por un nido de sierpes lujuriosas, prontas a despertar al menor ruido causado por la voz de una mujer* (MATTO DE TURNER, 2006, p. 105).

Por sua vez, o casal Marcela Yupanqui e Juan Yupanqui eram índios e proprietários de alpacas, não obstante, viviam na miséria. Matto de Turner, influenciada pela estética literária romântica, os apresentou por um viés muito positivo, dando-lhes muitas qualidades, destacando a bondade, a honestidade e

a honradez destes personagens. A degradação da vida da família Yupanqui não se devia a nenhum tipo de inferioridade biológica ou moral, mas era uma consequência direta da grande exploração que os notáveis do povoado exerciam sobre eles e os outros indígenas de Killac.

O drama de *Aves sin nido* se inicia quando, em um ato de desespero, a índia Marcela, percebendo que a forasteira Lucía era uma mulher muito generosa e bondosa, a procura pedindo amparo e contando-lhe as causas do seu sofrimento familiar:

El año pasado – repuso la india con palabra franca – nos dejaron en la choza diez pesos para los quintales de lana. Esto dinero lo gastamos en la Feria comprando estas cosas que llevo puestas, porque Juan dijo que reuniríamos en el año vellón a vellón, más esto, no ha sido posible por las *faenas* donde trabaja sin socorro; y porque muerta mi suegra en Natividad, el tata cura nos embargó nuestra cosecha de papas por el entierro y los rezos. Ahora tengo que entrar de mita a la casa parroquial, dejando mi choza y mis hijas. [...] ¡Quién sabe la suerte que a mí me espera, porque las mujeres que entran de mita salen... mirando al suelo! (MATTO DE TURNER, 2006, p. 101).

Com esta citação, percebemos que Matto de Turner estava descrevendo alguns costumes dos povoados andinos do Peru no que diz respeito à exploração do trabalho indígena. O marido de Marcela, não podia labutar em suas próprias terras porque era obrigado a trabalhar gratuitamente para os notáveis da cidade. Então, em *Aves sin nido*, a autora criticou a prática corriqueira das *Faenas*, que eram os trabalhos gratuitos e forçados que as autoridades impunham aos índios ao longo de toda a serra peruana. Ela também denunciou as práticas abusivas e habituais da Igreja na época em questão, ao exemplificar o caso do padre Pascual, que tomou a produção de batatas da família Yupanqui para pagar as suas rezas em um enterro e, conseqüentemente, deixou todo o núcleo familiar praticamente passando fome. Além disto, o personagem recorrentemente abusava sexualmente das mulheres

indígenas que eram obrigadas, a “entrar de *Mita*” na casa paroquial. Novamente Matto de Turner estava descrevendo um costume ao se referir à *Mita* ou *Mitani*, que era um serviço não remunerado e compulsório que as índias tinham que prestar nas casas dos párocos e das autoridades.

Essa denúncia contra os maus tratos e exploração dos índios foi uma constante em toda a novela que também explorou o drama a respeito da violência e truculência de como eram feitas as cobranças de impostos das dívidas. Ainda fez uma referência crítica e cheia de censura ao ignóbil mercado dos *cholitos*. Em *Aves sin nido*, a súplica por amparo da família Yupanqui aos Marín fez com que o casal forasteiro se envolvesse nos conflitos locais e se colocasse ao lado dos índios, ajudando-lhes financeiramente, dando conforto emocional e questionando as injustiças das autoridades de Killac. Abaixo, está um exemplo desta questão:

Cuando llegó el marido de Marcela confundido y sudoroso. Entró sin etiqueta ninguna, y se fue a arrojar a los pies de Lucía. Marcela al verlo se levantó azorada del asiento que poco tomó, y Lucía sin darse cuenta dijo:

- ¿Qué te pasa? ¿Qué es lo que ha sucedido? ¡Habla! Y el pobre indio entre sollozos y fatiga, apenas pudo dejarse comprender estas palabras:

- Mi hija, niñay! ... ¡El cobrador!...

Marcela entonces fuera de sí prorrumpió en gritos salvajes y se abalanzó a los pies de Lucía, diciéndole:

- ¡Misericordia, niñay! El cobrador se ha llevado mi hija, la menorcita, por no haber encontrado la lana, ¡ay! ¡ay!

- ¡Temerarios! – exclamó Lucía sin poder comprender el grado de inhumanidad de aquellos comerciantes esbirros de la usura, y dando la mano a esos desventurados padres quiso aún calmarlos diciéndoles con voz cariñosa:

- Pero si sólo han sacado a la chica ¿por qué se desesperan así? Luego la devolverán. Ustedes les llevarán plata y todo quedará en paz, ¡Cálmense!...

- No, señoracha, no – repuso el indio algo repuesto de su confusión – pues si vamos tarde ya no volveremos a ver más a mi hija. ¡Aquí las venden a los majeños, y se las llevan a Arequipa! (MATTO DE TURNER, 2006, p. 119-120).

Com esta citação, percebemos que Matto de Turner buscou sensibilizar o público leitor em relação à servidão e à crueldade do comércio dos *cholitos*. Ela narrou que quando o personagem de Fernando foi reclamar ao Governador que devolvesse a filha de Juan e Marcela, raptada para ser vendida aos credores dos Yupanqui, ele conseguiu recuperá-la mediante o pagamento da dívida. Contudo, esta ação provocou uma grande inquietação nos notáveis de Killac que ficaram temerosos de que esta atitude representasse um risco aos seus privilégios. Ante a ameaça da dissolução dos costumes locais, o padre Pascual liderou o Governador e os membros do poder judiciário em um complô para assassinar os Marín. Desta forma, os notáveis mandaram assassinos a casa de Fernando e Lucía. Eles só conseguiram se salvar graças à intervenção heroica dos Yupanqui, que deram a própria vida para proteger os seus benfeitores. Com a morte de Juan e Marcela, suas duas filhas, Margarita e Rosalía ficaram órfãs e elas são as *Aves sin nido*, isto é, os “pássaros sem ninho” que dão o título a obra de Matto de Turner.

A escritora peruana foi muito corajosa em colocar em evidência o drama dos indígenas e tentar reproduzir as suas condições de vida por meio da literatura. *Aves sin nido* foi uma novela que impactou a sociedade peruana. O drama indígena foi exposto, causando um mal-estar no público leitor que foi induzido a olhar para o índio de forma mais humanizada, algo inovador para os parâmetros da comunidade peruana do fim do século XIX. Nesta obra, a ação despótica da Igreja foi discutida de maneira muito aberta, provocando uma série de boicotes e críticas negativas para o trabalho em questão. Principalmente porque os personagens de Margarita (filha da índia Marcela) e Manuel (homem branco, com estudos e filho adotivo do Governador) estavam completamente apaixonados e dispostos a romper todas as barreiras para se casarem, contudo, não puderam ficar juntos, uma vez que ao final da trama descobriram que eram irmãos e fruto dos abusos sexuais cometidos por um antigo padre de Killac,

anterior ao clérigo Pascual, demonstrando que a imoralidade e a lascívia dos sacerdotes da Igreja Católica era quase uma constante ao longo de várias gerações do clero da serra andina.

A importância social e histórica do romance *Aves sin nido* consistiu em dar voz, humanizar e expor o drama dos índios, um grupo social que sempre foi discriminado tanto nos tempos coloniais quanto na era republicana. Contudo, a autora sofreu uma forte perseguição e pagou um alto preço pela sua ousadia, coragem e intrepidez literária. Em algumas cidades as autoridades eclesiásticas queimaram publicamente os exemplares de *Aves sin nido* e a novela foi incluída em uma lista de obras proibidas pela Igreja Católica. Além disto, a escritora foi excomungada, socialmente excluída, e teve sua casa invadida, saqueada e arrasada por uma turba violenta. Pelas forças das circunstâncias, ela se viu obrigada a se exilar na Argentina para fugir da intolerância e da repressão, agravada pelo fato de ser mulher e, ficou em terras estrangeiras, até o final da sua vida, em 1909 (SALVADOR, 2006, p. 44-46).

#### 4 Considerações finais

Constatamos que o problema indígena foi uma questão muito delicada para a sociedade peruana do contexto do século XIX e o princípio do século XX. As denúncias e as críticas contra o regime de servidão de Sebastian Lorente e de Manuel González Prada, embora tenham chamado a atenção de parte da elite intelectual do país em sua época, não tiveram, naquele contexto imediato, força suficiente para promover uma mobilização social e política a fim de modificar as precárias condições de vida e de trabalho dos indígenas. Na esfera política, a *Sociedad Amigos de los Indios* foi derrotada em suas tentativas de assegurar que os direitos civis destes elementos fossem protegidos e que eles fossem

incorporados ao seio nacional como cidadãos. Juan Bustamante, fundador e principal líder da SAI, foi assassinado por ter se envolvido em uma rebelião indígena contra o avanço das *haciendas* e as abusivas taxações de impostos. No âmbito literário, Clorinda Matto de Turner sofreu uma forte perseguição em virtude da sua denúncia contra os abusos e a exploração da Igreja Católica e dos grupos dominantes sobre os homens e as mulheres indígenas do Peru, sendo obrigada a se exilar na Argentina. Estes autores são tão importantes por terem dado visibilidade a um tema controverso e visceral da sociedade peruana: a necessidade latente de transformar o *status quo* em que os índios estavam inseridos dentro do Estado peruano republicano.

### Referências bibliográficas e documentais

BELTRAN, Rudecindo. Lima, 10 de agosto de 1867 (Carta). In: BUSTAMANTE, Juan. **Indios del Perú**. Lima: Imprenta dirigida por J.M. Monterola, 1867, p. 14-15.

BUSTAMANTE, Juan. **Indios del Perú**. Lima: Imprenta dirigida por J.M. Monterola, 1867.

CONTRERAS, Carlos. El impuesto de la contribución personal en el Perú del siglo XIX. **Histórica**, v. XXIX, n. 2, p. 67-106, 2005.

COTLER, Julio. **Peru: classes, Estado e nação**. Brasília: FUNAG, 2006.

ESCAJADILLO, Tomás. Aves sin nido ¿novela “indigenista”? **Revista de crítica literaria latinoamericana**, Lima, año XXX, n. 59, p. 131-154, 2004.

JACOBSEN, Nils; DOMÍNGUEZ, Nicanor. **Juan Bustamante y los límites del liberalismo en el Altiplano: La rebelión de Huancané (1866-1868)**. Lima: Asociación Servicios Educativos Rurales – SER, 2011.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. El problema indígena. In: GONZÁLEZ PRADA, Manuel. **Ensayos (1885-1916)**. Lima: Universidad Ricardo Palma – Editorial Universitaria, 2009, p. 273-274.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. Nuestros indios. In: GONZÁLEZ, PRADA, Manuel: **Ensayos escogidos**. Lima: Editorial Universo S.A, 1977, p. 109-121.

HERNÁNDEZ, Jesus. El gamonalismo local y la reforma agraria: El caso de Chinchero (Peru) 1940-1979. **Universitat de Barcelona Institut Catala d'Antropologia**. Disponível em: <<http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/107455/1/050739.pdf>> Acesso em: 01 set 2017.

LORENTE, Sebastian. **Pensamientos sobre el Perú**. Lima: Tipografía de la voz del pueblo, 1855.

MATTO DE TURNER, Clorinda. **Aves sin nido**. Lima: Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, D. L, 2006.

MEDINA, José Miguel. Lima, 13 de agosto de 1867 - (Carta). In: BUSTAMANTE, Juan. **Indios del Perú**. Lima: Imprenta dirigida por J.M. Monterola, 1867. p. 8-9.

MÉNDEZ, Cecilia. De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (Siglos XVIII-XXI). **Historica. Revista de Historia**, Lima, v. XXXV, n. 1, p. 53-102, 2011.

SÁ, Cristina Isabel. Discussões acerca da mita em Potosí – Séculos XVI-XVII-XVIII. **Varia História**, Belo Horizonte, n. 12, p. 137-153, 1993.

SALVADOR, Dora. Aves sin nido: el inicio de la protesta, por el descolorido lápiz de una hermana. In: MATTO DE TURNER, Clorinda. **Aves sin nido**. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, D. L, 2006, p. 41-98.

ZANATTI, Martín. Opinión pública, sociedad civil y la “cuestión indígena”: La Sociedad Amigos de los Indios (1867-1871). **A contra corriente**, Lima, v. 7, n. 1, p. 211-245, 2009.