



Vol. 7, No. 1, Fall 2009, 211-245

www.ncsu.edu/project/acontracorriente

Opinión pública, sociedad civil y la “cuestión indígena”: La Sociedad Amiga de los Indios (1867-1871)¹

Martín Monsalve Zanatti

Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico

Hacia mediados del siglo XIX dos discursos y prácticas se consolidaron en la vida pública peruana. Una de ellas fue la consolidación del mundo asociativo, sobretodo en la ciudad de Lima. Según Carlos Forment, entre 1856 y 1860 se crearon 56 nuevas asociaciones cívicas y económicas en el Perú, y otras 49 entre 1860 y 1865. Muchas de estas asociaciones tenían como objetivo autonombrarse como representantes del pueblo, los artesanos, o la nación². Sin embargo, como en varios países de Latinoamérica y Europa el surgimiento de una vida asociativa no conduzo necesariamente a una mayor democratización de la sociedad³. Cabe

¹ Quiero agradecer a Paul Gootenberg, Brooke Larson, Javier Auyero y Carlos Aguirre por sus comentarios a versiones previas de este artículo y al International Dissertation Research Fellowship (IDRF) del Social Science Research Council que financió parte de esta investigación.

² Carlos A. Forment, *Democracy in Latin America (1760-1900): Civic Selfhood and Public Life in Mexico and Peru* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003), 285-286.

³ Para un análisis histórico y político del siglo XIX europeo ver: Nancy Bermeo and Nord Philip (editors) *Civil Society before Democracy, Lessons from Nineteenth-Century Europe* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2000). Para estudiar casos sobre el siglo XX, ver Sheri Berman, “Civil Society and the collapse of the Weimar Republic.” *World Politics* 49 (1997): 401-29 y Dylan

preguntarse entonces cuál fue el rol de las asociaciones voluntarias en contextos post coloniales y previos al desarrollo de la democracia. Paralelamente, después de la abolición del tributo indígena en 1854 renace entre los políticos e intelectuales peruanos el debate sobre los impuestos personales y las formas en que el Estado Peruano debía interactuar con la población indígena. De acuerdo a Nils Jacobsen, este debate se caracterizó por el reemplazo del concepto de “Comunidad Indígena” del debate público (e inclusive de la legislación) por el sustantivo “Indio”⁴. Es pertinente preguntarse si este cambio discursivo era parte de una reelaboración del discurso racial decimonónico y cómo afectaba las ideas de la elite política acerca del rol de los indígenas en el estado republicano. Este artículo propone que la fundación de la Sociedad Amiga de los Indios (a partir de ahora SAI) en 1867 representó un punto de encuentro entre el discurso asociativo y racial del Perú a mediados del siglo XIX.

1. *La Sociedad Amiga de los Indios: “Más allá de Juan Bustamante”*⁵

La administración del Presidente Mariano Ignacio Prado elaboró un plan tributario para aliviar las finanzas del Estado Peruano. Este plan consistía en el cobro de impuestos personales a todos los ciudadanos peruanos a través de una cuota fija. Sin embargo, apenas fue anunciada la implementación de la “*Contribución Personal*” los liberales en el Congreso se opusieron a la medida argumentando que en la práctica sólo la población indígena sería obligada a pagarlo. Efectivamente, las autoridades locales entendieron el nuevo impuesto como un permiso para restituir la abolida “contribución indígena”. El cobro del nuevo impuesto coincidió con el

Riley, “Civic Associations and Authoritarian Regimes in Interwar Europe: Italy and Spain in Comparative Perspective” *American Sociological Review*, vol. 70:2 (2005): 288-310.

⁴ Nils Jacobsen, “Liberalism and Indian Communities in Peru, 1821-1920” en Robert H. Jackson (Editor), *Liberals, the Church, and Indian Peasants, Corporate Lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America* (Albuquerque, Nuevo Mexico university Press, 1977), 123-170.

⁵ Juan Bustamante, de madre indígena y padre español, nació en el pueblo de Vilque, departamento de Puno en 1808. Fue un próspero comerciante de lana de la región y en los años 1840s emprendió un viaje alrededor del mundo y fue testigo presencial del 48 europeo. De regreso en el Perú fue congresista en varias ocasiones, también ejerció los puestos de prefecto de Cusco y Huancavelica e Intendente de Lima. Murió asesinado durante la represión de la rebelión de

proceso de expansión de las haciendas tanto en la costa como en los valles andinos. La combinación de ambos factores trajo como consecuencia una coyuntura de rebeliones indígenas. La rebelión de los comuneros de Huancané (1867) en Puno fue la más importante de ellas.

Fue en este contexto político que, un grupo de generales, intelectuales y empresarios, bajo el liderazgo del coronel Juan Bustamante, decide fundar en la ciudad de Lima la Sociedad Amiga de los Indios (1867-1871)⁶. Los objetivos de esta asociación, creada al poco tiempo de estallar la rebelión de Huancané, consistían en defender los derechos civiles de los indígenas y en convencer a la opinión pública limeña de que la incorporación de los indígenas era fundamental para la consolidación del Perú como nación.

A pesar de su corta existencia, la SAI logró establecer una serie de sucursales a lo largo del territorio peruano. Gracias a estas filiales, los miembros de la Sociedad establecieron contactos con algunas comunidades indígenas a lo largo del territorio peruano. Los miembros de la SAI combinaron el desarrollo de esta red asociativa y la defensa de los derechos civiles para intentar convertirse en los representantes de los indígenas ante el Estado Republicano. Sin embargo, es importante notar que ninguno de los comunicados de la SAI incluye de manera explícita a los pobladores de la amazonía, al parecer para los políticos decimonónicos los pueblos

Huancané. Para una mayor información acerca de la biografía de Juan Bustamante ver la siguiente nota.

⁶ Los estudios de la Sociedad Amiga de los Indios han sido subordinados al estudio de la figura de Juan Bustamante y la Rebelión de Huancané. En este artículo, por el contrario, centra su estudio en la Sociedad Amiga de los Indios. El libro de Emilio Vásquez, *La rebelión de Juan Bustamante* (Lima: Ed. Mejía Baca, 1976), sigue siendo el texto a partir del cual se han basado otros investigadores en sus análisis de la rebelión de Huancané. Los siguientes trabajos presentan nuevos enfoques al estudio de la rebelión de Huancané y la figura de Juan Bustamante, así como detalles de los conflictos sociales en Puno: José Luis Rénique C., *La batalla por Puno: conflicto agrario y nación en los Andes peruanos, 1866-1995* (Lima: IEP, SUR, CEPES, 2004); Nils Jacobsen, *Mirages of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780-1930* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993); McEvoy, Carmen. “Indio y Nación: Una lectura política de la rebelión de Huancané (1866-1868)” en *Forjando la Nación. Ensayos de Historia Republicana*. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y The University of the South, Sewanee, 1999), 61-118.

amazónicos eran otros “Indios”, o los “Indios por conquistar” como solía afirmar el conservador Manuel Fuentes.⁷

La búsqueda por un mecanismo de mediación entre el nuevo Estado Peruano y la población indígena de la costa y sierra fue, como lo han afirmado varios investigadores, una de las constantes de la historia política del siglo XIX peruano. Mark Thurner, por ejemplo, sostiene que uno de los desafíos del Estado Peruano post colonial fue crear una sola republica donde formalmente existían dos. La abolición del tributo indígena en 1854 y el establecimiento del sufragio universal masculino en 1856 fueron dos pasos importantes (aunque efímeros) hacia la construcción de un estado unitario. Sin embargo, como lo han demostrado Carlos Contreras, Paul Gootenberg, y Nils Jacobsen, la eliminación del tributo indígena trajo como consecuencia que los agentes locales del Estado (subprefectos y gobernadores) quedaran subordinados a las elites locales, lo que facilitó la expansión de la hacienda a costa de las comunidades indígenas. A pesar de ello, durante esta coyuntura, como argumentan Florencia Mallon y Mark Thurner, se consolida la formación de un republicanismo indígena que combina nociones coloniales acerca de los derechos tributarios con ideales liberales sobre la universalidad de los derechos ciudadanos. Este republicanismo indígena, de acuerdo con Cecilia Méndez, permitió el establecimiento de alianzas políticas entre caudillos militares de tendencias liberales con poblaciones quechuas o aymaras.⁸

Al mismo tiempo, como sostienen Efraín Krystal, Carmen Mc Evoy y Brooke Larson, los hacendados, comerciantes e intelectuales de la costa, estaban involucrados en la creación de un nuevo discurso republicano que

⁷ Para un análisis de las ideas raciales de Manuel Fuentes ver Poole, Deborah, *Visión, Raza y Modernidad: Una economía Visual del Mundo Andino de Imágenes* (Lima : SUR Casa de Estudios del Socialismo, 2000).

⁸ Mark Thurner, *From Two Republics To One Divided: Contradictions of Postcolonial Nation Making in Andean Peru* (Durham: Duke University Press, 1997); Carlos Contreras, *El Aprendizaje del Capitalismo: Estudios de Historia Económica y Social del Perú Republicano* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004); Paul Gootenberg, *Imagining Development* (Berkeley: University of California Press, 1993); Nils Jacobsen, *Mirages of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780-1930* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993); Florencia Mallon, *Peasant and Nation, The Making of Postcolonial Mexico and Peru* (Berkeley: University of California Press, 1995); y Cecilia Méndez, *The Plebeian Republic: The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850* (Durham, Duke University Press, 2005).

consideraba a los indígenas como seres “redimibles” a través de aprendizaje del castellano en las escuelas a construirse en un futuro cercano.⁹ Por su parte, los hacendados de la sierra estaban interesados en estigmatizar los reclamos de las comunidades indígenas en términos de violencia racial o “guerra de castas”, para justificar la represión violenta de los movimientos indígenas y su exclusión de la nación.

En medio de este proceso político la SAI representa un interesante intento desde el mundo asociativo por establecer un puente político entre el estado peruano y la población quechua y aymara. Pero a diferencia de las propuestas anteriores, la SAI priorizó la defensa de los derechos civiles de los indígenas sobre la educación como mecanismo para integrar a 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.

Este ensayo se propone, entonces, una doble tarea, por un lado, y siguiendo la propuesta de Hilda Sabato para el Buenos Aires decimonónico, se estudia a la SAI como parte de un proyecto político liberal que implicaba la reconstrucción de la ciudadanía desde el mundo asociativo y no desde la participación electoral.¹⁰ Por otro lado, el artículo analiza la interacción entre la formación de clasificaciones raciales (“la cuestión indígena”) y vida

⁹ Efraín Kristal, *Una Visión Urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989). Carmen McEvoy, *La utopía republicana: ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana: 1871-1919* (Lima: PUCP. Fondo Editorial, 1997); Brooke Larson, *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas* (Lima: PUCP. Fondo Editorial : IEP, 2002).

¹⁰ Hilda Sabato, *The Many and the Few: Political Participation in Republican Buenos Aires* (Stanford: Stanford University Press, 2001); Hilda

asociativa en la construcción de la esfera política del Perú del siglo XIX. Después de todo “pluralidad y desigualdad, tolerancia y discriminación, siempre han ido mano a mano en la historia de la vida asociativa”, tal como lo afirma Trentmann para el caso europeo.¹¹

2. Los conflictos sociales de Huancané se trasladan a la opinión pública peruana.

Charles Taylor y John Hall coinciden en señalar que la noción de sociedad civil es desarrollada paralelamente a una idea de civilidad entendida como un proceso de pacificación de la vida cotidiana. Pero tal como lo plantea Norbert Elias este “proceso civilizatorio” suele ser iniciado por el Estado.¹² La paradoja del caso peruano es que en un contexto de guerras civiles, fueron las asociaciones civiles compuestas por militares e intelectuales las que abogaron por la imposición de la civilidad. Sin embargo, esta noción implica también el reconocimiento de formas “atrasadas” o “pre-modernas” de organización social. Este concepto, al incluir el análisis del control de las elites, permite analizar de mejor manera la interacción de los conflictos entre elites con un proyecto político que buscaba redefinir las nociones de ciudadanía e “indio” desde el mundo asociativo.¹³

El conflicto social desatado por la rebelión de comuneros de Huancané brindó a los fundadores de la SAI la oportunidad de estigmatizar

Sábato, “Citizenship, Political Participation and the Formation of the Public Sphere in Buenos Aires 1850s-1880s” *Past & Present* 136 (1992): 139-163.

¹¹ Frank Trentmann, (Editor) *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* 17 (New York/Oxford: Berghahn Books, 2000).

¹² John A. Hall, “Reflections on The making of Civil Society”, en Frank Trentmann, *Paradoxes of Civil Society* 53. Taylor, Charles, “Mode of Civil Society”, *Public Culture* 3:1 (1990): 97-118; Elias, Norbert, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations* (Oxford/Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 2000).

¹³ Para un análisis interesante de los conflictos entre la elite limeña con respecto a los espacios público y la conducta social ver Fanni Muñoz Cabrejos, *Diversiones Públicas en Lima, 1890-1920: La Experiencia de la Modernidad* (Lima: Pontificia Universidad Católica, Instituto de Estudios Peruanos, 2001). Para un estudio acerca de las ideas de decencia e institucionalidad republicana ver Sarah Chambers, *De súbitos a Ciudadanos. Honor, Género y política en Arequipa 1780-1854* (Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2003) y Pablo Whipple, “¿Apostando por la República? Decencia, apuestas e

a sus enemigos políticos como elites violentas opuestas al progreso y rechazar las ideas de etnicidad y comunidad como fuentes de identidad política. Pero al mismo tiempo les permitió presentarse ante la opinión pública limeña como redentores o “civilizadores” de sus amigos, los explotados indígenas y como una reserva moral de la nación frente a un Estado corrupto. Por ello, como lo apunta Carmen McEvoy, la rebelión de Hunacané se desarrolló tanto en el altiplano como en la prensa.¹⁴

Durante los primeros meses de la rebelión, las autoridades puneñas y un grupo de diputados por ese departamento desataron una campaña periodística en contra de los comuneros acusándolos de estar propiciando una guerra de castas cuyo objetivo era la eliminación de la población blanca. La idea era preparar a la opinión pública limeña para la aprobación de una ley que permitiera la represión violenta e indiscriminada de los campesinos de la región.¹⁵ Esta ley permitiría a las autoridades locales expropiar las tierras de las comunidades implicadas en la rebelión y deportar a Carabaya a los sobrevivientes de la represión militar. Simultáneamente, el coronel Juan Bustamante, comerciante y hacendado mestizo de Puno, viajó a Huancané para organizar a los comuneros en contra de las autoridades locales. Mientras tanto en la ciudad de Lima, Manuel Amunátegui, dueño del diario *El Comercio* coordinaba una campaña periodística que buscaba defender el punto de vista de los rebeldes y presentar como una causa justa las demandas de los comuneros.¹⁶

La campaña para ganar la opinión pública limeña a favor de los rebeldes se desarrolló a través de la creación de una sección titulada “Indios” en los diarios *El Comercio* y *El Nacional*. En los artículos publicados, en su mayoría, de manera anónima o bajo seudónimo en la sección “Indios” se narraban los incidentes de la rebelión de Huancané y se negaba enfáticamente que los comuneros estuvieran propiciando una

instituciones republicanas durante la primera mitad del siglo XIX en Lima”, *A Contracorriente* 6:3 (2009): 1-35.

¹⁴ Carmen Mc Evoy, “Indio y Nación”, 99.

¹⁵La propuesta de ley, y los artículos periodísticos a favor de la “Ley del Terror” han sido publicados en el anexo documental de Emilio Vásquez, “La rebelión de Juan Bustamante”.

¹⁶ Carmen Mc Evoy, “Indio y Nación”, 99-100.

“guerra de castas”. Por el contrario, los editores de *El Comercio* y *El Nacional* acusaban a los diputados de Puno de utilizar el pretexto de la guerra de castas para poder justificar el asesinato de los rebeldes. “No es el primer caso en que los pueblos presencian semejantes procedimientos. Los indios y los negros en la liberal América han sido siempre calumniados para ser martirizados y exterminados después”,¹⁷ afirmaba uno de los escritores de *El Nacional*.

Fueron, entonces, los diarios *El Comercio* y *El Nacional* los que calificaron al proyecto legislativo propuesto por los diputados de Puno como la “Ley del Terror”, y los editores de ambos diarios no dudaron en denunciarla como anti-republicana e incivilizada. Al parecer la campaña periodística tuvo éxito pues una comisión nombrada por el gobierno y formada por miembros del Congreso para analizar las causas de la rebelión de Huancané rechazó el proyecto de ley presentado por los diputados de Puno, José L. Quiñónez, Federico Luna y Santiago Riquelme. La comisión, que contaba entre sus miembros a Agustín Reinaldo Chacaltana y Nicolás Hurtado (futuros socios de la SAI) dictaminó que el gobierno de Mariano Ignacio Prado sólo utilizaría la fuerza para contener la rebelión indígena como último recurso, que se le concedía amnistía a los indígenas sublevados que depusieran las armas pacíficamente y que el gobierno enjuiciaría a las autoridades locales que hubieran abusado de los indígenas.¹⁸

Paralelamente a esta campaña periodística, el coronel Juan Bustamante utilizó sus redes en el ejército para distribuir un cuestionario entre generales y coroneles que hubieran ocupado alguna vez el puesto de prefecto. La pregunta más importante de esta encuesta informal era: “¿No tendrá la bondad de decirme su opinión sobre los medios que se podrían

¹⁷ “Indios,” *El Nacional*, 27 de febrero de 1868.

¹⁸ La expedición del general Caravedo, futuro miembro de la SAI, fue enviada bajo estas órdenes. *El Comercio*, 21 de mayo de 1867. La mayor parte de los historiadores señalan que la campaña periodística fue inútil porque al final Juan Bustamante y 71 indígenas fueron asesinados en el pueblo de Pusi. Pero esto sucedió en medio de la rebelión contra el gobierno de Mariano Ignacio Prado (al que Bustamante y las mal armadas milicias indígenas defendieron) y no como producto de una ley aprobada por el Congreso.

emplear para el mejoramiento y progreso del Indio?”.¹⁹ Esta pregunta tomaba como un dato fáctico que el “Indio” era un ser que necesitaba ser “redimido” o “civilizado” y convertía al que la respondía en un posible candidato a llevar a cabo esa tarea. La mayoría de las respuestas de los generales y coroneles hicieron referencias a varios lugares comunes acerca de los llamados “indios”. Pero además los generales señalaban que la igualdad ante la ley era una utopía en el Perú y que los indios no eran considerados como ciudadanos por sus compatriotas. “Al pobre indio se le explota de todos los modos, se le humilla, se le desprecia y se le trata como a una bestia, no como a hombre ni como a ciudadano,”²⁰ declaraba por ejemplo el general Ramón Vargas Machuca. Los encuestados también consideraban que la integración de los “indios” a la sociedad política como ciudadanos reales era fundamental para la consolidación del sistema republicano y el progreso económico del país. Para el general Manuel Aparicio era un contrasentido para un país republicano que la mayoría de sus ciudadanos fueran tratados como parias.²¹ Siguiendo un argumento parecido, el general Rudesindo Beltrán añadía que “el día que se civilice al indio el Perú será más poderoso, porque contará en su seno con una gran población de hombres ilustrados, pródigos y trabajadores”.²² Para estos generales el “indio” no era un ser pre-económico (es decir, que no participaba voluntariamente en una economía de mercado) sino explotado y es justamente la explotación de la que era objeto lo que impedía al “indio” civilizarse.

A través de la transformación del “Indio” de un ser “incivilizado” a un ser “explotado,” los generales mantenían, por un lado, el estigma racial del “Indio” como “atrasado”, “pre-moderno” y “pre-económico”, pero por otro, atribuían esta situación a la injusticia social y a la negligencia del gobierno, en lugar de a la fisonomía, color o alguna característica física de la población indígena. Este esquema “socio-racial” evolutivo planteado por Juan Bustamante y sus compañeros de armas les imponían una “misión

¹⁹ Tanto el cuestionario como las respuestas de los prefectos se encuentran en: Juan Bustamante, *Los Indios del Perú*. (Lima: Imprenta Monterola, 1867).

²⁰ Juan Bustamante, *Los Indios del Perú*. (Lima: Imprenta Monterola, 1867) 12.

²¹ Op. cit. 8.

²² Op. cit. 15.

civilizadora” que consistía en la transformación del llamado “Indio” en ciudadano y de cuyo éxito dependía el desarrollo económico del país. La naturaleza de esa “misión civilizadora” sería uno de los temas de discusión y tensión entre los miembros de la Sociedad Amiga de los Indios.

Un proceso similar ocurre en Rusia en la segunda mitad del siglo XIX. Como lo señala Yuri Slezkine, los jóvenes radicales siberianos redefinieron “salvajismo” como “pobreza” para referirse a la población esquimal nativa de Siberia. Esta redefinición les permitió presentarse como los agentes de una nueva misión “civilizadora” que incluía la expansión de la educación entre los esquimales y su incorporación en la vida cívica e intelectual.²³ La noción de civilidad y asociacionismo en el siglo XIX pareciera estar íntimamente ligada a un proceso de apropiación de la representación de un sector subalterno al que se le presenta como “explotado” e “inferior” pero “redimible”.

3. *La Sociedad Amiga de los Indios y la defensa de la ciudadanía civil*

La SAI nació en medio de la campaña periodística emprendida por *El Comercio* y *El Nacional* en contra de la denominada “Ley del Terror” y como consecuencia de la movilización de las redes políticas del coronel Bustamante al interior del ejército. De esta forma la SAI se convirtió en un espacio de diálogo entre generales y civiles en torno a un proyecto nacional: tratar de resolver la llamada cuestión indígena a través de la defensa de los derechos civiles.

Siguiendo el patrón de las asociaciones civiles limeñas de la década de 1860, la primera reunión de la SAI fue anunciada en el diario *El Comercio*. En esta reunión los miembros de la SAI eligieron a su primer directorio presidido por el general José Manuel Medina y decidieron hacer públicas y abiertas tanto sus asambleas generales como las reuniones de su directorio.²⁴ Evidentemente, el diario *El Comercio* fue el encargado de publicar las convocatorias y las actas de las asambleas llevadas cabo por la Sociedad Amiga de los Indios.

²³ Yuri Slezkine, *Artic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North*, (Ithaca and London: Cornell University Press 1994).

²⁴ *El Comercio*, 27 de junio de 1867.

Según sus estatutos, la SAI se propuso: 1) influir sobre la opinión pública y el gobierno para asegurarles a los “indios” los derechos que la Constitución del Perú otorgaba a todos los ciudadanos; y 2) convertirse en mediador—siempre y cuando los interesados lo soliciten—en los conflictos entre las comunidades indígenas o entre los miembros de una misma comunidad.²⁵

El primer directorio de la SAI estuvo presidido por el general José Manuel Medina. Manuel Amunátegui y Guillermo Seoane fueron elegidos vicepresidente y el secretario de organización respectivamente. También formaron parte del directorio como vocales el general Rudesindo Beltrán, el coronel Juan Bustamante, Juan Rennes, Sebastián Lorente y Federico Lembcke.²⁶ Además de los miembros del directorio fueron socios fundadores de la sociedad José Casimiro Ulloa, Eusebio Escobedo, Francisco de Lama, Pantaleón Falconi, Cipriano Coronel Zegarra, Tomás Lama, Agustín Reynaldo Chacaltana, Luis Carranza, Manuel Rodríguez, José Cossío, Graña, Miguel Zelaya, Lozano, Dámaso Castilla, Pío Meza, Juan de la Cruz Lizárraga, Eugenio Amunátegui y Nicolás Hurtado.²⁷ Más tarde la filial limeña llegó a tener poco más de 50 miembros de los cuales la mayoría eran jueces y abogados, generales del Ejército Peruano, doctores, profesores universitarios y periodistas. Solo dos banqueros y hacendados se unieron a la asociación. De esta manera, los miembros de SAI representaban de una manera u otra a funcionarios del Estado Peruano, aparte de la intelectualidad y un sector del ejército²⁸.

Tanto el presidente como el vicepresidente de la Sociedad fueron figuras claves para la construcción de una red asociativa a lo largo del territorio peruano. El general José Manuel Medina había sido prefecto de Cusco y Ayacucho y por tanto tenía un amplio conocimiento sobre los problemas de las comunidades campesinas y la estructura política de las

²⁵ *El Comercio*, 6 y 25 de agosto de 1867.

²⁶ *El Comercio*, 6 de agosto de 1867.

²⁷ Emilio Vásquez, *La Rebelión de Juan Bustamante* 196, nota 171, Mc Evoy, Carmen, “Indio y Nación” 99, nota 77.

²⁸ No es de extrañar entonces que solo cuatro de los miembros de la SAI fueran también miembros del Club Nacional. Para ver una lista de los miembros de la sección limeña de la sociedad ver la versión en alemán de Ulrich Mucke, *Der Partido Civil in Peru, 1871-1879* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1998), 329 y 330.

provincias andinas. Además gracias a su puesto como presidente de la Sociedad Fundadores de la Independencia movilizó su influencia entre generales y coroneles retirados para crear sucursales de la sociedad en diferentes ciudades del país.²⁹ Manuel Amunátegui no sólo ofrecía las páginas de *El Comercio* a la sociedad sino que además, gracias a sus contactos como miembro de la Sociedad Defensores de la Independencia Americana y de la Sociedad Hijos del Pueblo, introdujo a la SAI en el centro de la red asociativa limeña. La conformación de una dirigencia civil-militar ligada al aparato estatal y al mundo asociativo limeño fue crucial para que la SAI lograra obtener una dimensión nacional.

Los miembros de la SAI dieron a conocer sus planteamientos a la opinión pública en tres documentos titulados “Carta Abierta”. Estas cartas, publicadas en *El Comercio*, estuvieron dirigidas a los “indios”, los hacendados y los sacerdotes. La defensa de los derechos civiles de la población indígena, las denuncias contra la religiosidad popular y el llamado a los indios a defender por sí mismos sus derechos fueron los tres elementos que le dieron unidad a estos documentos. Los miembros de la SAI argumentaban que la degradación social de los “indios” no se encontraba en el carácter de su “raza”, ni solamente en la explotación colonial, sino en la falta de garantías para sus derechos civiles, incluyendo la libertad de trabajo y la propiedad.

Efraín Kristal ha argumentado que hacia 1860 se produce un cambio en la concepción del “problema indígena”. No se trataba más de proteger al “indio” de sus explotadores, sino de garantizarle la libertad de trabajo. Esta propuesta fue defendida por los escritores de la *Revista de Lima*. La defensa de los derechos civiles de los indígenas (en especial la defensa de su libertad personal) se convirtió, según Kristal, en el tópico más frecuente de las novelas y artículos sobre el “indio” publicados en dicha revista. Kristal sostiene que la defensa de la libertad individual de los indígenas por parte de los escritores de la *Revista de Lima* era parte de un conflicto por el acceso a la mano de obra entre los hacendados agro-

²⁹ Ulrich Muecke, *Political Culture in Nineteenth-Century Peru, The Rise of the Partido Civil*. Translated by Katya Andruz (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004), 57.

exportadores de la costa y los hacendados de la sierra que producían para mercados locales.³⁰

Sin lugar a dudas los miembros de la SAI se apropiaron de parte de este discurso sobre el “indio” pero a la defensa de la libertad individual de los indígenas le añadieron la defensa de la propiedad indígena, sea esta individual o comunal. Este reconocimiento al derecho a la propiedad de las comunidades indígenas marca una importante diferencia con los planteamientos de los escritores de la *Revista de Lima*.

Sin embargo, esto no quiere decir que los miembros de la SAI no utilizaran una retórica similar a la del libre mercado para plantear sus propuestas. Los “Amigos de los Indios” previenen a los hacendados de que la explotación del “indio” atenta contra sus propios intereses, pues la explotación y el maltrato convierten al “indio” en un ser improductivo: “Los señores hacendados saben que sometido el indio a esta deplorable condición [...] jamás se puede obtener de él, la espontaneidad en el trabajo y los conocimientos indispensables para el desarrollo de la agricultura y para fortalecer los vínculos de la familia y de la unidad nacional”.³¹ La explotación del “indio” y por tanto su degradación fue claramente presentada por la SAI como una barrera a la rentabilidad del propio hacendado. Es decir trataban de unir, a través de un clásico discurso librecambista el interés personal del hacendado (mayor rentabilidad) con lo que los “Amigos de los Indios” consideraban el bienestar de la nación (el respeto a los derechos civiles de los indígenas). Parafraseando a Albert O. Hirschman la SAI trató de promover el interés sobre la pasión para lograr la tan ansiada estabilidad política.³²

Asimismo, en un artículo publicado por la SAI en *El Nacional* se recomendaba a los hacendados tratar con dignidad a sus trabajadores no llamándolos ‘*mis cholos*’ sino simplemente ‘*operarios*’. El artículo también recomendaba a los patrones que no se refieran a sus empleados domésticos como ‘*cholos*’, ‘*chinos*’, ‘*zambos*’, etc. sino que los llamen por su nombre.³³

³⁰ Efraín Kristal, *Una visión urbana de los Andes*, 65-93.

³¹ “El Directorio de la Sociedad Amiga de los Indios a los SS hacendados de la República,” *El Comercio*, Diciembre 9, 1867.

³² Albert O. Hirschman, *The Passion and the Interest: Political Arguments for Capitalism before its Triumphs* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

³³ “La Sociedad Amiga de los Indios,” *El Nacional*, febrero 29, 1867.

Los miembros de la SAI veían una estrecha relación entre la explotación de los trabajadores y la discriminación racial. Es esta relación entre explotación y raza la que permitió la utilización indistinta de los términos ‘campesino’ e ‘indio’ en el lenguaje político peruano de finales del siglo XIX y durante casi todo el siglo XX.

En su carta abierta a los sacerdotes, los miembros de la Sociedad hacían un llamado al clero peruano para reprimir las muestras de religiosidad popular en las comunidades campesinas, pues las fiestas, los bailes y el licor eran otras de las causas de la opresión del “indio” de acuerdo a la SAI. La imposición de una piedad religiosa basada en una piedad racionalista y personal era para los integrantes de la Sociedad uno de los mecanismos claves para la conversión del “Indio” en ciudadano: “Cuando esto se haga la religión ganará en [el] corazón del indio lo que hoy pierde en sus sentidos; y una vez esclarecida y cristianizada su razón, no será difícil hacerlo [...] un ciudadano que comprendiendo y llenando sus deberes, puede también apreciar y defender sus derechos”.³⁴ De la misma manera que los intelectuales ilustrados de la Lima colonial buscaron ligar sus concepciones católicas con los planteamientos de la ilustración, la SAI buscaba unir el catolicismo con los planteamientos liberales. Dentro de esta lógica la Sociedad encargó a uno de sus miembros, Francisco de Paula González Vigil, la elaboración de una biografía de Bartolomé de las Casas, que los miembros de la asociación se encargarían de difundir. Esto era parte de una estrategia para promover un expediente que propusiera al Papa la canonización del fraile dominico.³⁵

Pero fue el llamado a los “indios” para que inicien su propio camino a convertirse en ciudadanos lo que diferenció a la SAI de los intelectuales de la *Revista de Lima* o de los liberales de la década de 1850. La SAI publicó copias en castellano, quechua y aymara, de los decretos de San Martín, Bolívar³⁶ y Castilla a favor de la población indígena. Estas copias fueron distribuidas a través de las redes de la Sociedad en varias

³⁴ “Circular a los ilustrísimos señores arzobispos y obispos”, *El Comercio*, 25 octubre, 1867.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Conspicuamente, los miembros de la Sociedad Amiga de los Indios no hacen referencia a la parcelación de las tierras comunales cuando citan los decretos de Bolívar.

comunidades andinas. En la “Carta Abierta a los Indios” los miembros de la sociedad les decían a los comuneros que aquellos decretos los hacían libres e iguales a los demás ciudadanos peruanos: “...sois tan libres e iguales ante la ley como todos los blancos y mestizos de la república por ricos que ellos sean [...]”.³⁷ Sin embargo, el aprendizaje de la ciudadanía implicaba para los miembros de la sociedad el conocimiento del idioma castellano:

Que siendo el castellano la lengua oficial de la república, debéis procurar instruiros e instruir en ella a vuestros hijos, para que puedan leer y saber las leyes, escribir, estudiar las artes y las ciencias, cultivando así su espíritu y preparándose a ser maestros de escuelas, curas, artesanos, alcaldes, gobernadores, subprefectos, profesores, diputados y en fin ejercer los más altos cargos de la república, para lo que tenéis tanto derecho como cualquier blanco o mestizo; todo lo que conseguiréis enviando a vuestros hijos a las escuelas.³⁸

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. Por el contrario, el quechua era descrito, por un simpatizante de la Sociedad en *El Nacional* como un obstáculo para la adquisición de conocimientos “por su gran escasez de voces para expresar ideas generales, abstractas [...] y por su excesiva falta de analogía”.³⁹ No estamos, entonces, frente a un proyecto proto-indigenista o republicanismismo indigenista. Por el contrario, la transformación del “Indio” en ciudadano implicaba para los miembros de la Sociedad la pérdida de los idiomas y—como veremos más adelante—las prácticas religiosas andinas. Estamos entonces ante un movimiento liberal que busca integrar a toda la población en torno a la idea de la nación peruana. “Unidad de leyes, unidad de idioma, de pesos, medidas, costumbres, instituciones, etc. Son otras tantas condiciones del orden, armonía, garantías y fraternidad que deben reinar en una república”. Así lo

³⁷ *El Comercio*, 11 de setiembre de 1867, Anexo documental de Emilio Vásquez, *La rebelión de Juan Bustamante*, 296.

³⁸ *Op. cit.* 126.

³⁹ *El Nacional*, 29 de febrero de 1867.

afirmaba uno de los escritores que saludaba la fundación de la SAI. Lo “universal” o “moderno” implicaba la igualdad de derechos pero no el reconocimiento de diversas identidades. Lo que le importaba a Juan Bustamante y a los miembros de la SAI, como lo ha apuntado Nils Jacobsen, era el “Indio” como ciudadano individual no como entidad étnica o comunitaria pero de manera pragmática reconocen la propiedad comunal para poder establecer una alianza con sus supuestos representados, los comuneros de Huancané.⁴⁰

4. La creación de una red nacional de asociaciones civiles

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. La Sociedad se encargaría en los meses siguientes de

⁴⁰ Nils Jacobsen, “Liberalism and Indian Communities in Peru”, 144.

rescatar a los niños y niñas secuestrados para reunirlos con sus familiares o conseguirles un nuevo hogar.

Debido a que la mayor parte de historiadores que han estudiado estos hechos se han concentrado en la figura del coronel Juan Bustamante o el estudio de la rebelión de Huancané, se ha creado la impresión de que la SAI desapareció luego de la derrota de los rebeldes. Por el contrario, en los meses siguientes a la supresión de la rebelión la SAI consolidó una red de sucursales a lo largo del territorio peruano, cuyas cartas de adhesión eran publicadas en la sección “Indios” de *El Comercio*. La asociación civil “Academia Oral Popular” del Cusco, dedicada a la administración de escuelas para las clases populares, fue la primera sociedad no limeña en hacer pública su adhesión a la SAI.⁴¹ Dos años más tarde el director de la escuela privada “Colegio de la Unión” anunciaba a los “Amigos de los Indios” que su institución otorgaría quince becas de estudio para niños indígenas, una por cada provincia del Cusco.⁴² En las ciudades y pueblos de Ayacucho, Chala, Cerro de Pasco, Huancayo, Lambayeque, y Piura también se formaron sucursales de la SAI y, al igual que en la ciudad de Cusco, se establecieron vínculos con asociaciones locales con fines similares.⁴³

Las filiales de la SAI llevaron a cabo una serie de campañas a favor de las comunidades indígenas de su región. En julio de 1869, los miembros de la SAI de Piura denunciaron legalmente a un grupo de hacendados por haber cancelado abruptamente los contratos de arrendamiento a los indígenas del pueblo de Frías, debido a que estos se habían negado a prestar “servicios personales” (trabajo gratuito) en las haciendas. Los miembros de la sección de Piura pidieron al gobierno central que ordene al prefecto detener el desalojo de los comuneros y que publique en toda la provincia el decreto de Simón Bolívar de 1825 que abolía el “servicio personal”.⁴⁴ Asimismo, el presidente de la SAI de Piura, Benito Guerrero, intentó inútilmente conseguir fondos del gobierno central para implementar un sistema de educación primaria para los indígenas de

⁴¹ *El Comercio*, 5 de octubre de 1867.

⁴² *El Comercio*, 26 de julio de 1869.

⁴³ *El Comercio*, 5 y 22 de enero de 1870.

⁴⁴ *El Comercio*, 15 de enero de 1869.

Piura.⁴⁵ Las sucursales de la sociedad también aprovecharon el espacio que les brindaba la sección “Indios” de *El Comercio* y *El Nacional* para publicitar sus éxitos legales. La SAI informaba en mayo de 1869 haber obtenido un dictamen favorable del fiscal Paz-Soldán en contra del prefecto y subprefecto de Lucanas por utilizar “servicios personales” de los comuneros de la región.⁴⁶

Los miembros de la SAI asumieron, por decisión propia, la defensa legal de los inmigrantes chinos como otra de sus tareas. Las noticias de los maltratos a que eran sometidos los inmigrantes chinos en las haciendas algodoneras y azucareras de Lambayeque (costa norte peruana) indignaron a los miembros de la Sociedad. La SAI hizo pública su condena a la práctica de marcar a los trabajadores chinos como si fueran ganado antes de ser entregados al hacendado. Los “Amigos de los Indios” consideraban esta práctica como un delito que deshonoraba al Perú y a la humanidad por lo que exigieron al Ministro de Justicia que haga detener de inmediato la “marca” de inmigrantes chinos.⁴⁷

La SAI fue la primera en su género que logró crear una red de asociaciones civiles a lo largo del territorio peruano con el objetivo de organizar una corriente de opinión que influenciara las políticas de estado en favor de un grupo subalterno. Esto fue posible gracias a que varios de sus miembros eran militares que habían servido como prefectos y subprefectos en diversas regiones del Perú, lo que significaba que el éxito inmediato de la SAI implicó una interacción entre la estructura estatal y la participación en la vida asociativa. Lo que cuestiona la estricta división metodológica entre la sociedad política y la sociedad civil en la que basa su estudio de las asociaciones civiles decimonónicas Carlos Forment.⁴⁸ Pero lo que realmente convertía a la SAI en un “hito” en la historia de las asociaciones civiles limeñas fue el diálogo entre los planteamientos de esta asociación y las demandas de sus supuestos representados, los “Indios”.

⁴⁵ *El Comercio*, 10 de mayo de 1869.

⁴⁶ “Servicios de Indios,” *El Comercio*, 10 de mayo de 1869.

⁴⁷ Secretaría de la Sociedad Amiga de los Indios, Acta XXVII, “Chinos”, *El Comercio*, 10 de junio de 1868.

⁴⁸ Foment sostiene que durante la mayor parte del siglo XIX, “democratic minded citizens migrate to civil society, claiming it as their ‘internal domain’ [...]”

5. *La Sociedad Amiga de los Indios y sus representados*

El 14 de octubre de 1867 los comuneros de Cahuallanga (Huancayo, sierra central) pidieron públicamente a la SAI que intervenga como mediador en el conflicto por tierras que la comunidad de Carhuallanga mantenía con la de Moya.⁴⁹ Este pedido fue el primer reconocimiento público por parte de una comunidad “indígena”, fuera del área de Huancané, del rol de mediador que la SAI aspiraba a ejercer. El nombre de la SAI sería también utilizado por las comunidades “indígenas” como un símbolo de la lucha contra los abusos políticos cometidos por autoridades locales.

En Mayo de 1868, cuando las heridas de la rebelión de Huancané aún seguían abiertas, un grupo de “indígenas” de Chíncha Alta (Cañete-Ica) denunció al subprefecto Miguel Loayza por favorecer a su hermano en las elecciones para diputados. Los “indígenas” declaraban que, al manipular sus votos el subprefecto había ofendido a una población de catorce mil “indígenas,” la mayor parte de ellos propietarios y padres de familia. De acuerdo a los “indígenas” el delito era aún mas grave por haber sido cometido por un oficial de gobierno cuyo deber era, precisamente, proteger sus derechos constitucionales. Finalmente, argumentaban que por abusos como estos “[...] millares de indígenas sacrifican sus existencias en el departamento de Puno. Por esas mismas razones se ha inaugurado la filantrópica Sociedad Amiga de los Indios”.⁵⁰

Las alusiones a la SAI por parte de los “indígenas” de Chíncha Alta en la defensa de sus derechos políticos y de su “honor” como padres de familia y propietarios, demostraban la existencia de cierto grado de comunicación entre las filiales de la SAI y las comunidades indígenas. Pero también prueba que la combinación de las campañas electorales y la corriente de opinión creada por la SAI permitieron a las comunidades indígenas ligar problemas regionales con nacionales de una manera más fluida. Sin embargo, la pregunta fundamental es hasta qué punto la SAI logró entrar en un diálogo político efectivo con sus pretendidos

and yielding political society to authoritarian groups because they considered it part of the “external” domain.” *Democracy in Latin America*, 429-430.

⁴⁹ *El Comercio*, 14 de octubre de 1867.

⁵⁰ Archivo Parlamentario, AHCD: Lima 1868: Legajo 4.

representados, “los indios.” Puesto de otra manera: ¿pudo la corriente de opinión que creó la SAI dotar a las comunidades indígenas de nuevas herramientas políticas para llevar a cabo sus fines?

Así como la SAI no desapareció con la muerte de Juan Bustamante, tampoco fueron controladas las rebeliones de campesinos luego del asesinato de más de setenta indígenas en Pusi. Por el contrario, desde fines de Marzo de 1869 hasta fines de Mayo de 1871, los periódicos limeños vuelven a dedicar sus páginas a las denuncias de sublevaciones de comunidades indígenas en el departamento de Puno, esta vez en Piscoma, provincia de Chucuito.

Los editores de *El Comercio* atribuían la rebelión a la 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. “La opinión pública [...] es la única que lo ha perseguido” sentenciaban los editores de *El Comercio*.⁵¹ Este contraste entre la negligencia del Estado Peruano y el decisivo activismo de la “opinión pública” fue un mecanismo discursivo utilizado por los miembros de las asociaciones civiles de la década de 1860 con el objetivo de recrear la dicotomía entre el Estado como fuente de “corrupción moral” y la sociedad civil como fuente de “valores cívicos.” La Sociedad Defensores de la Independencia Americana, la Sociedad Hijos del Pueblo y la Sociedad Amiga de los Indios se valieron de este contraste para enfatizar su derecho a hablar en nombre de sus “representados” (la “nación”, el “pueblo” y los “indios,” respectivamente).⁵² Sin embargo, el ciclo de rebeliones no sólo se debía a la dejadez de la justicia peruana, sino también a la expansión de la hacienda como consecuencia del creciente mercado de exportación de lanas.⁵³ Por ello, las rebeliones “indígenas” se expandieron por gran parte del departamento de Puno, incluyendo la provincia de Huancané.

⁵¹ *El Comercio*, 8 de abril de 1869.

⁵² Para un análisis de la Sociedad Hijos del Pueblo y su relación con los artesanos ver García-Bryce Weinstein, Iñigo, *República con ciudadanos: los artesanos de Lima, 1821-1879* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2008) y Gootenberg, Paul; “Imaginando el Desarrollo”.

⁵³ Jacobsen, *Mirage of transitions*, 1993.

Como en la anterior rebelión, los miembros de la SAI iniciaron una campaña periodística para evitar que los hacendados intentaran nuevamente presentar las revueltas como una “guerra de castas.” La discusión periodística llevó las noticias de las revueltas a diferentes regiones de la sierra peruana creando un sentimiento de solidaridad entre las comunidades andinas. Un anónimo escritor temía que esta solidaridad se convirtiera en una rebelión generalizada de indígenas. Este autor comunicaba a los lectores de *El Comercio* que los “indígenas” de Huancavelica (Andes centrales), se encontraban muy conmocionados con las noticias que llegaban de Chuchito (Puno).⁵⁴ Al igual que en el caso de Chíncha Alta citado anteriormente, los indígenas de Huancavelica asociaban sus propios problemas a las causas de la rebelión indígena en el Sur. La discusión periodística y el activismo de la SAI hicieron que, progresivamente, los “indígenas” comenzaran a vincular sus propios problemas a los de otras regiones. Este fenómeno potencialmente podía crear entre los llamados “indígenas” un sentimiento de solidaridad nacional que alarmaba a los propios corresponsales de “El Comercio.”

Otra de las características importantes de la lucha por la “opinión pública” durante esta “nueva” coyuntura rebelde, fue que tanto los hacendados como los funcionarios del Estado Peruano señalaban como líderes de las diferentes rebeliones “indígenas” a dirigentes comunales que habían regresado de la ciudad de Lima y mantenían estrechos vínculos con la SAI. Uno de los líderes “indígenas” mencionados con más frecuencia fue Dámaso Castilla, quien fuera uno de los miembros fundadores de la SAI y representante legal de las comunidades altiplánicas en sus conflictos con los hacendados por el comercio de lanas.⁵⁵

La SAI se planteó dos formas de establecer vínculos cercanos con dirigentes indígenas: la enseñanza del castellano y el apoyo logístico-jurídico en sus reclamos legales. Con una visión extremadamente paternalista, el coronel Juan Bustamante propuso que las damas limeñas, simpatizantes con las ideas de la SAI, le dieran alojamiento y, enseñaran a

⁵⁴ *El Comercio*, 7 de mayo de 1867.

⁵⁵ Dámaso Castilla es señalado como miembro de la SAI por Emilio Vásquez y en las diversas notas publicadas en *El Comercio* es identificado como “indígena”. Emilio Vásquez, *La Rebelión de Juan Bustamante* 196, nota 171.

leer y escribir en castellano a los hijos de líderes campesinos traídos de todo el país a expensas de la SAI. El propio Bustamante envió una carta a los comuneros de Huancané (1867) explicándoles las ventajas de aquella iniciativa.⁵⁶ Desgraciadamente, no existen mayores referencias sobre el éxito o fracaso de este proyecto. Por otro lado, existen referencias sobre líderes “indígenas” que llegaban a la ciudad de Lima, con el apoyo de la SAI, para presentar sus reclamos directamente al Presidente de la República. El propio Dámaso Castilla, por ejemplo, viajó a la capital peruana en enero de 1869 con el objeto de denunciar ante el gobierno los abusos cometidos por la elite de Chucuito.⁵⁷ A pesar de no lograr reunirse con el Presidente Balta, Dámaso permaneció en Lima hasta mayo del mismo año.⁵⁸ Dámaso Castilla regresó a Puno llevando consigo varios folletos producidos por la SAI, entre los que se encontraba el proyecto de ley presentado por del diputado Pío B. Mesa ante el Congreso de la República. Una vez en Puno, Dámaso recorrió los pueblos de la región de Chucuito difundiendo los proyectos de la SAI. En una ocasión, Dámaso llegó a organizar un mitin de alrededor de 300 “indígenas”.⁵⁹ Cuando Dámaso Castilla fue apresado como instigador de la rebelión de Chucuito en 1870, la SAI asumió con éxito su defensa legal.⁶⁰ Al año siguiente, las autoridades puneñas trataron de arrestarlo nuevamente, pero Dámaso logró escapar dejando tras de sí un baúl lleno de “instrucciones” de la recientemente disuelta SAI. Estos documentos, según el informe de las autoridades locales, se habían convertido para los indígenas de la región en “[...] el único código de sus derechos y obligaciones [...]”.⁶¹

Dámaso Castilla no fue el único indígena que regresó de Lima para convertirse en un líder de rebeliones indígenas. Uno de los nombres más mencionados por los hacendados y autoridades locales es el de Tomás Mamani. A él se le acusaba de haber instigado el asesinato de Rufino

⁵⁶ Bustamante, *Los indios del Perú* (Lima : Impr. de J. M. Monterola, 1867).

⁵⁷ “Otra vez los Indios,” *El Comercio*, 14 de enero de 1870.

⁵⁸ Es probable que Dámaso haya sido uno de los dos líderes indígenas a los cuales se les impidió la entrada a Palacio de Gobierno, a pesar de tener una audiencia con el Presidente, por vestir ponchos. *El Comercio*, 15 de marzo de 1869.

⁵⁹ *El Comercio*, 21 de mayo de 1869.

⁶⁰ *El Comercio*, 10 de mayo de 1869.

⁶¹ *El Comercio*, 13 de mayo de 1869.

Miranda durante las violentas elecciones para diputados de 1866 en Vilque-Chico y de ser el líder de las tomas de tierras durante la segunda ola de revueltas campesinas en Huancané.⁶² Al parecer, estos “líderes” llegados de Lima utilizaron las redes de comunicación campesinas ya existentes para difundir sus ideas. Llevaban a cabo mítines en iglesias, laderas de las montañas y en ferias regionales (Vilque) en los que distribuían impresos o folletos entre los asistentes.

Sin embargo, en todos los casos, los líderes de los indígenas de Puno mantuvieron un discurso étnico y/o comunitario que no iba del todo acorde con los planteamientos de la SAI. Curiosamente, no fue en la sierra sur, sino al norte del Perú, en Catacaos (Piura) donde se fundó la primera asociación voluntaria conformada y dirigida por indígenas. La Sociedad de Agricultura fue creada en julio de 1867, paralelamente al estallido de la rebelión de Huancané y la fundación de la SAI, con el fin de llevar a cabo pequeños proyectos de irrigación en la zona y hacer mejoras en la localidad. Más tarde, como ya mencionamos se creó una filial de la SAI en la ciudad de Piura que fue particularmente activa y, que al igual que los indígenas de Sechura, demandó al Estado Peruano la construcción de escuelas elementales como compensación por los trabajos no remunerados de los indígenas a favor de los distintos gobiernos.⁶³ Todos estos hechos no son suficientes para analizar a profundidad cómo la SAI influyó en las nociones de ciudadanía y raza de los propios indígenas, pero sí nos permiten constatar que se estableció un diálogo político entre los autodenominados “Amigos de los Indios” y los campesinos indígenas.

La articulación de indígenas, intelectuales, empresarios, generales, coroneles, y otros hombres de Estado, a través de un debate periodístico y una red asociativa a nivel nacional, permitió a la SAI presentarse a sí misma como una fuerza importante al interior de la opinión pública. Los miembros de la SAI dirigieron sus esfuerzos a definir la llamada “cuestión indígena” en términos de ciudadanía civil e identidad nacional, en lugar de

⁶² *El Comercio*, 24 de agosto y 21 de octubre de 1870 y 25 de marzo de 1871.

⁶³ Jacobo Cruz Villegas, *Catac Ccaos, Origen y Evolución Histórica de Catacaos* (Piura: Centro de Investigaciones y Promoción del Campesinado, 1982), 271 y 285. También ver Nils Jacobsen, “Liberalism and Indian Communities in Peru”, 152.

reducirla a una “guerra de castas” o a un problema meramente racial. 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. Ello explica el malestar del corresponsal de *El Comercio* cuando reportaba acerca de la posibilidad de la formación de un movimiento indígena nacional autónomo.

6. *“Los Amigos de los Indios” y la construcción del “indio” como menor político*

Desde la publicación de la primera memoria de la Sociedad en 1868, su directorio con sede en Lima se dedicó a replantear el debate público sobre la denominada “cuestión Indígena.” Para ello dedicaron sus esfuerzos a dos actividades: la organización de un concurso público para premiar al mejor ensayo académico sobre la problemática indígena y la aprobación de un proyecto de ley en el Congreso que estimulara la implementación de mecanismos políticos para hacer respetar en la práctica las leyes que garantizaban los derechos individuales de los indígenas. Cabe preguntarse entonces en qué medida estos proyectos lograron convencer a la opinión pública limeña de adoptar el ideal inclusivo de la SAI basado en la noción de ciudadanía civil o si, por el contrario, contribuyeron involuntariamente a reelaborar la noción del “indio” como “no-ciudadano.”

En las actas de la SAI se lee la discusión de una propuesta, presentada por el senador Mariano Loli, que consistía en el establecimiento de una comisión que revisaría la legislación republicana y colonial para proponer al Congreso un proyecto de ley que garantizara la defensa de los derechos civiles de los indígenas.⁶⁴ Miguel S. Zavala se encargó de escribir un folleto que contenía la propuesta legislativa titulada: “Protectorado de Indios o sea ley ofrecida a las consideraciones de los II. II. Representantes de la Nación, en la Legislatura de 1868, con el fin de mejorar la deprimida condición del Indio haciendo realizable sus derechos.⁶⁵” Por su parte, el

⁶⁴ *El Comercio*, 14 de setiembre de 1868.

⁶⁵ Miguel Zavala, “Protectorado de Indios o sea ley ofrecida a las consideraciones de los II. II. Representantes de la Nación, en la Legislatura de

senador por el Cuzco, Pio B. Meza, miembro destacado de la SAI, fue el encargado de defender el proyecto de ley.

La propuesta de la SAI combinaba el espíritu de los decretos Bolivarianos con la recreación de una institución colonial, los “visitadores”. Paradójicamente, el antiguo funcionario colonial, vestido de ropaje republicano, se encargaría de proteger a los indígenas contra los abusos de los hacendados y autoridades locales, pero al mismo tiempo estaría a cargo de la educación, higiene y decencia de los indígenas campesinos. A pesar de sus contradicciones, este proyecto representaba la cara opuesta de la llamada “Ley del Terror” presentada por los congresistas puneños un año antes. La “Legislación tutelar del indígena”, como la llamaba Jorge Basadre, fue discutida sin éxito en tres sesiones del Congreso para ser luego olvidada y archivada.⁶⁶

La propuesta de un “Protector” o “Visitador” estaba ligada a la desconfianza con que los miembros de la SAI veían a las comunidades y autoridades locales indígenas. Consecuentemente, Pio B Meza también abogó por la prohibición de los ayllus y parcialidades a los que consideraba como fuente de explotación del “Indio”.⁶⁷ La desconfianza en la organización comunal fue una constante entre los liberales latinoamericanos del siglo XIX. Las sociedades democráticas y el partido liberal en el valle del Cauca, Colombia, no lograron, por ejemplo, captar a los miembros de las comunidades indígenas que en su mayoría terminaron aliándose con los conservadores.⁶⁸

Esta contradicción entre defender los derechos civiles de los indígenas y al mismo tiempo desconfiar de sus instituciones se hace más fuerte en el caso peruano, porque al no existir partidos políticos las asociaciones voluntarias fueron concebidas por sus miembros como tutores impersonales de los grupos a los cuales pretender representar. Un caso

1868, con el fin de mejorar la deprimida condición del Indio haciendo realizable sus derechos. (Lima: J.M. María, 1868) citado en Nils Jacobsen, “Liberalism and Indian Communities in Peru”, 146 y 147.

⁶⁶ Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú, 1822-1933*. tomo V (Lima: Editorial Universitaria, 1983), 71.

⁶⁷ Nils Jacobsen, “Liberalism and Indian Communities in Peru”, 147.

⁶⁸ James Sanders, *Contentious Republicans: Popular Politics, Race and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham and London: Duke University Press, 2004).

similar, pero en el ámbito urbano representa la Sociedad Hijos del Pueblo que se atribuía la representación del artesanado limeño. Por ello no basta con estudiar la vida asociativa decimonónica como un espacio de refugio de las mentes democráticas y hacer una revisión de sus limitaciones en términos de raza,⁶⁹ sino como un espacio en el que sus miembros luchan por definir y crear los grupos a los que dicen representar, según Pierre Bourdieu, la esencia de la lucha política.⁷⁰

El concurso al mejor ensayo sobre el “problema del Indio” fue precisamente uno de los medios que la Sociedad utilizó para redefinir a sus representados a través de un debate público. El anuncio de la competencia académica establecía que se premiaría la mejor propuesta para levantar a “los indios del estado de postración a que los ha reducido el sistema paternal de los incas, el tiránico de los españoles, y el de la violencia que ahora se sigue en las provincias”.⁷¹ Mucho más llamativo que incluir a los Incas dentro de la historia de explotación del indígena es el reconocimiento de que la violencia ha sido durante el periodo post-independiente el mecanismo básico de explotación del “indio.” También llama la atención, que los grandes ausentes del concurso fueran los propios indígenas a los que obviamente los miembros de la SAI consideraban incapaces de debatir sobre sus propios problemas.

Los ensayos presentados fueron publicados en *El Comercio* con el objetivo de darle mayor difusión al concurso y a la problemática que discutía. La mayor parte de los ensayos mantuvieron el tono “paternal” y “civilizador” de los comunicados de la SAI. Los trabajos presentados por Agustín de la Rosa Toro (miembro de la SAI)⁷² y Pedro Garcés⁷³ consideraban que la explotación colonial era la causa de la degradación

⁶⁹ Para el desarrollo de esta idea ver Carlos Forment, *Democracy in Latin America*, 19 y 435.

⁷⁰ “The power to impose and to inculcate a vision of divisions, that is, the power to make visible and explicit social divisions that are implicit, is political power *par excellence*. It is the power to make groups, to manipulate the objective structure of society.” Pierre Bourdieu, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 138.

⁷¹ “Secretaría de la Sociedad Amiga de los Indios,” *El Comercio*, 1 de julio de 1868.

⁷² Agustín De la Rosa Toro, “Condición actual de los Indios.” *El Comercio*, 31 de octubre de 1868.

⁷³ Pedro Garcés, “El Indígena del Perú”, *El Comercio*, 30 de junio de 1869.

“moral” y “económica” de los “Indios.” Es decir, al igual que los comunicados de la SAI, los concursantes remplazaban la noción de “salvaje” por la de “explotado” en la elaboración de sus discursos “civilizadores” del “Indio.”

Pero la gran diferencia entre los ensayos de Garcés y de la Rosa Toro con el discurso oficial de la SAI era que los ensayistas no consideraban posible que el “Indio” pudiera mejorar su situación por sí mismo, es decir, ser parte de su propio proceso civilizatorio. Consecuentemente, la solución al problema del “Indio” se encontraba en la creación de un sistema municipal de educación primaria para las comunidades indígenas. No existía en las propuestas de Garcés y de la Rosa Toro ninguna referencia a la defensa de los derechos civiles de los indígenas, ni a cómo enseñarles a defenderse de los abusos de hacendados y autoridades locales a través de la legislación Republicana. Garcés y de la Rosa Toro también argumentaban que si no se llevaba a cabo pronto la instalación de este sistema educativo, el Perú corría el riesgo de experimentar una “guerra de castas” o “una guerra racial.” Paradójicamente, ambos conceptos habían sido criticados duramente por la SAI en su campaña periodística contra la “ley del terror” que los hacendados y autoridades locales puneñas querían aplicar a los sublevados de Huancané en 1867. Los argumentos de Pedro Garcés y Agustín de la Rosa Toro guardan muchas semejanzas con los del sacerdote conservador Bartolomé Herrera, quien propuso a principios de la década de 1850 a la educación como la forma primordial de defender al llamado “Indio”, a quien consideraba como un menor político. Este tipo de contradicciones con el discurso oficial de la SAI y los planteamientos de algunos de sus miembros eran al parecer bastante comunes.

Estos ensayistas no fueron los únicos en dialogar con las ideas de la Sociedad. Hacendados y autoridades provincianas acusaron repetidamente a los autodenominados “Amigos de los Indios” de estar difundiendo ideas comunistas entre los indígenas que a la larga desatarían la tan temida e imaginada “guerra racial.” Pero también algunos diarios limeños como *La Saeta* iniciaron una campaña contra la SAI. Inclusive de manera sarcástica publicaron una sección diaria titulada “Sección Blancos”: “Lo que queremos es abrir una sección en “La Saeta” a todos los que tienen la cara blanca [...].

Es indudable que la raza a la que pertenecemos [...] se halla muy amenazada. Pequeña en número y por no contar con el apoyo de Sociedades [...]. Lo primero que debemos hacer es fundar la Sociedad Amiga de los Blancos[...].⁷⁴

Sin embargo, el mayor desafío a los proyectos de la Sociedad no provino de los sectores más conservadores sino de los propios liberales limeños. Para finales de la década de 1860 los liberales habían fracasado en sus dos objetivos con respecto a la población indígena: su transformación en un ciudadano ilustrado a través de la extensión del derecho al sufragio y la conversión de las tierras comunales en propiedad individual. El tema del “Indio” como forma de identidad política había perdido todo significado para los liberales limeños cuando estalló la rebelión de Huancané. Influenciados tal vez por el discurso racial del liberal colombiano José María Samper (quien durante su exilio en Lima a inicios de la década de 1860 fue director de la *Revista Americana* y editor de *El Comercio*),⁷⁵ los liberales limeños consideraban en 1867 que la población de origen andino como “casi una nacionalidad, con idioma, hábitos, ideas y prácticas especiales; incrustada como por la fuerza en la verdadera nacionalidad civilizada”.⁷⁶

Pedro Gálvez y José Silva Santisteban, ambos reconocidos liberales, tuvieron una actitud crítica e incluso hostil frente a la SAI. A pesar de ser miembro de la sociedad, Pedro Gálvez no dudó en calificar a la rebelión de Huancané como una “guerra de castas”.⁷⁷ Además, como Ministro de Gobierno del coronel José Balta desestimó la mayor parte de las denuncias planteadas por las filiales de la SAI.⁷⁸ José Silva Santisteban también se enfrentó a la Sociedad cuando desestimó el proyecto de ley de “Protección

⁷⁴ “Sección Blancos”, *La Saeta*, 9 de noviembre de 1869.

⁷⁵ Frank Safford señala que fue José María Samper quien introdujo las ideas raciales de Joseph Arthur Gobineau en el discurso racial liberal en Colombia. Frank Safford, “Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia 1750-1870”, *Hispanic American Historical Review* 71 (1991): 1-33. Brooke Larson ofrece un sugerente análisis comparativo de los discursos raciales acerca del “indio” en las Repúblicas Andinas en *Indígenas, elites y estado en la formación de las Repúblicas Andinas*.

⁷⁶ El Progreso, 15 de mayo de 1867. Citado en Mc Evoy, “Indio y Nación”, 61.

⁷⁷ Carmen Mc Evoy, “Indio y Nación”, 109.

⁷⁸ *El Comercio*, 15 de enero de 1865.

al Indígena” presentado por Pío B. Meza que incluía la creación del puesto de “visitador”. Silva Santisteban se opuso a la legislación e irónicamente sostuvo que no había necesidad de crear el cargo de “visitador” pues la propia SAI tenía sucursales en casi todas las provincias y estaba mejor informada que cualquier agente del Estado de lo que ocurría en el país. Para Silva Santisteban la SAI debía funcionar realmente como una asociación filantrópica que sirviera de puente entre la “nación civilizada” y la “indiada”, y no para proponer proyectos legislativos. La protección de los derechos civiles de los indígenas no era definitivamente parte de las consideraciones de Silva Santisteban, pero al igual que los ensayistas del concurso convocado por la SAI, este político liberal opinaba que la educación y sobre todo el aprendizaje del castellano era el elemento fundamental en la “civilización” del indio: “el medio más conducente para la civilización es la unidad del lenguaje, ¿qué importa que haya maestros de escuela, textos de enseñanza [...], si no se comprenden los que enseñan esos maestros, lo que dicen esos libros? Sucederá como Atahualpa con las verdades del Evangelio”.⁷⁹ Los miembros de la SAI concordaban con la importancia del aprendizaje del castellano pero no sólo como vehículo de un retórico proceso de “civilización” sino también como un medio de aprendizaje por parte de los indígenas de sus derechos y deberes como ciudadanos.

Este aparente consenso sobre la necesidad de crear un sistema público de educación primaria para las comunidades indígenas parece haber sido común a toda el área Andina. Frank Safford ha argumentado que, para la elite colombiana del siglo diecinueve, la educación era obviamente importante para la creación de ciudadanos pero también lo era para enseñarle a la población nativa de los Andes nuevos estándares de habitación, vestimenta y comida. La elite colombiana esperaba que estos nuevos estándares de consumo estimularan una nueva ética de trabajo entre los indígenas.⁸⁰

Pedro Gálvez compartía la propuesta económica de la elite Colombiana. En un informe presentando ante la asamblea de la SAI, Gálvez

⁷⁹ Todas las opiniones de Silva Santisteban han sido tomadas de Vásquez, Emilio. *La rebelión de Bustamante*, 359 y ss.

⁸⁰ Frank Safford, “Race, Integration, and Progress”, 2.

planteaba que no era suficiente con defender los derechos civiles de los “indios” sino que, era necesario enseñarles también a mejorar sus formas de habitación, alimentación y vestido para estimular en ellos las “necesidades” y así se aficionen más al trabajo para poder conseguirlas.⁸¹ Es decir la idea de la creación del mercado en los Andes estaba íntimamente ligada a la idea de transformar al indígena en un trabajador y un consumidor libre. Estas concepciones crearon el contexto necesario para el surgimiento de un nuevo proyecto político que buscaba combinar el sistema educativo (con objetivos similares al colombiano) con la reimplantación del tributo indígena como una forma de ligar al llamado “Indio” al Estado, la nación y el mercado.

El folleto escrito por Manuel Pardo, futuro líder del partido civil y presidente de la república, titulado *Algunas Cuestiones Sociales con Motivo de los Disturbios de Huancané*, resume los planteamientos de esta corriente. Para Manuel Pardo ni las explicaciones raciales, ni la explotación del “Indio” fueron las causas de la rebelión de Huancané. Esta tuvo su origen, según Pardo, en la decadencia económica de la región originada por la abolición del tributo indígena en 1855.⁸² Pardo argumentaba que los indios nunca fueron propietarios de las tierras que utilizaban para cultivar sus productos sino tan solo los arrendatarios de las mismas. Pardo basaba esta afirmación en el supuesto hecho que desde los tiempos del Imperio Inca las tierras pertenecieron al Estado. Por lo tanto, de acuerdo a Pardo, el tributo indígena (entendido como renta) había sido el vínculo entre el Estado (Inca, Colonial o Republicano) con la población indígena a lo largo de la historia del Perú. Al romperse este lazo a partir de 1855, los indígenas sólo produjeron para el mantenimiento de sus necesidades básicas y esto trajo como consecuencia la decadencia económica de la región. Manuel Pardo consideraba al “Indio” como un ser sin nociones mercantiles o pre-económico, carente de “ambición y de instinto de adelantamiento y progreso social y material”.

⁸¹ Pedro Gálvez, “Mejorar la Moral de los Indios”, *El Comercio*, 18 de octubre de 1867.

⁸² Manuel Pardo, *Algunas cuestiones sociales sobre la rebelión de Huancané* (Lima: Imprenta Monterola, 1867).

En un intento por reconstruir con un matiz republicano el estado tributario colonial, Manuel Pardo no solo desconoce el derecho a la propiedad de los indígenas sino que además consideraba al tributo como un elemento moralizador: “Para el indio el tributo era el arrendamiento de una tierra que ni antes ni después de la conquista le perteneció en verdadera propiedad: para ellos [...] la contribución era un estímulo al trabajo y por consiguiente un elemento moralizador”.⁸³ Como su antecesor colonial, el Estado tributario republicano de Pardo tendría un carácter redistributivo. Pardo planteaba que el dinero recolectado del tributo indígena debería administrarse localmente y destinarse a la creación de un sistema de escuelas públicas en todos los pueblos del país. Pardo afirmaba, repitiendo argumentos ya conocidos, que de esta forma se rompía con el “aislamiento” e “ignorancia” de la “raza indígena” y como consecuencia se evitaba la “guerra de razas”.⁸⁴ La misión “civilizadora” de Pardo, como lo afirman Carmen McEvoy y Brooke Larson, específicamente pedía la asimilación del indígena a través de un sistema estatal de escuelas primarias. Pero inclusive esta misión civilizadora “conservadora” se enfrentó y fue derrotada por los hacendados de los valles altoandinos.⁸⁵

La integración del “indio”, según el proyecto que Pardo representaba, no debía buscarse a través de su incorporación a las asociaciones civiles, la opinión pública o el sistema electoral, sino a través de la labor tutelar del Estado por medio de escuelas públicas, incluyendo las de artes y oficios.⁸⁶ La propuesta de Manuel Pardo pretendía establecer un orden político dentro del cual los indígenas—como en tiempos coloniales—eran considerados como menores o pupilos de los “verdaderos ciudadanos republicanos” organizados en asociaciones civiles.

⁸³ Op. cit. 13-14.

⁸⁴ Op. cit. 19.

⁸⁵ Larson Brooke. *Indígenas, elites y estado* 110-113.

⁸⁶ Si bien es cierto que Manuel Pardo nunca restituyó el tributo ni cuando fue presidente (1872-1876), sí trató de despojar a los indígenas de la ciudadanía política al intentar ligar el derecho masculino al voto con la alfabetización. Gabriela Chiamontti, “Construir el centro, redefinir al ciudadano: Restricción del sufragio y reforma electoral en el Perú a finales del siglo XIX” en Carlos Malamud (coordinador), *Legitimidad, representación y alternancia en España y América Latina: Las reformas electorales:1880-1930* (México, D.F.: Colegio de México, Fideicomiso de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 2000), 230-261.

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 y en la única alternativa para evitar la imaginada “guerra de castas”.

7. De “Amigos de los Indios” a la construcción del Partido Civil

Las sucesivas derrotas políticas de la SAI (levantamiento de los cargos contra los autores de la masacre de Pusi, la desaprobación de la ley tutelar indígena, la actitud hostil del gobierno de Balta, las desorganizadas sublevaciones indígenas en el sur) hicieron que su influencia fuera decreciendo paulatinamente. Durante el año 1870 *El Comercio* publicó una serie de pequeños artículos lamentando la desaparición de la mayoría de las sucursales de la SAI. Al parecer, la sede limeña se mantuvo hasta 1871 pues hasta ese año se pueden encontrar artículos firmados a nombre de la Sociedad.

Tal vez la dedicación que sus dirigentes pusieron en la campaña electoral de 1871-1872 acabó con la Sociedad. De hecho, 12 de los 60 miembros del “agonizante” comité limeño de la SAI decidieron formar parte de la Sociedad Independencia Electoral, club político que llevó a Manuel Pardo a la Presidencia del Perú. Los dos órganos de expresión más importantes de la Sociedad Amiga de los Indios, *El Comercio* y *El Nacional*, se convirtieron en voceros oficiales de la candidatura de Pardo, mientras que el Club Militar 2 de Mayo (donde participaban muchos de los militares miembros de la SAI) y muchas otras asociaciones civiles también apoyaron los esfuerzos electorales de Manuel Pardo. Entonces no es de extrañar que

los miembros de la SAI hayan formado parte de la red de asociaciones que como afirma Carmen Mc Evoy hizo posible la formación de la Sociedad Independencia Electoral.⁸⁷

Ulrich Muecke, en su estudio del Partido Civil, argumenta que la participación de los miembros de la SAI en la Sociedad Independencia Electoral fue fundamental para la victoria electoral de este club político y en la posterior formación del Partido Civil.⁸⁸ Muecke sostiene que los miembros de la SAI asumieron puestos importantes en la directiva del Partido Civil debido a su experiencia política y las redes de comunicación a escala nacional que aún mantenían. Sólo uno de los doce miembros residentes en Lima de la SAI no asumió ningún puesto en la dirigencia del Partido Civil. Diez miembros de la asociación asumieron cargos en el comité ejecutivo nacional del partido y otro en el ejecutivo de la provincia de Lima. En los ‘ejecutivos’ de los departamentos de Ayacucho, Ancash, Cusco, Huancavelica, Ica, Piura y Puno se podían encontrar activistas de las sucursales de la SAI en esos departamentos.⁸⁹

Se puede afirmar, parafraseando a Muecke, que los miembros de la SAI fracasaron en la década de 1860 en su intento de dirigir el proceso político desde el campo de la sociedad civil.⁹⁰ Sin embargo, algunos de ellos vieron en el Partido Civil un medio para continuar o recrear sus viejos proyectos políticos. Al aceptar a los activistas de esta asociación, el Partido Civil fue capaz, según Muecke, de integrar a la gente que simbolizaba la tradición política de la sociedad civil limeña.⁹¹ De esta manera, se cierra el intento de los miembros de la SAI por reconstruir la ciudadanía desde la vida asociativa y a través de la discusión o resolución de la llamada “cuestión indígena”.

El discurso político de la SAI será retomado en las primeras décadas del siglo XX por la Sociedad Pro-Derecho Indígena de Joaquín Capelo, Pedro Zulen y Dora Mayer. Como su predecesora, la nueva asociación

⁸⁷ Carmen Mc Evoy, *Homo Politicus, Manuel Pardo, la Política Peruana y sus dilemas 1871-1878* (Lima: ONPE, Instituto Riva-Agüero, PUCP, IEP, 2007), 164-165.

⁸⁸ Ulrich Muecke, *Political Culture in Nineteenth-Century Peru*, 78.

⁸⁹ Op. cit. 79.

⁹⁰ Op. cit. 80.

⁹¹ Ibid.

asumió la defensa de los derechos civiles de los indígenas y trató de imponer la imagen racial del “Indio” como explotado en lugar de incivilizado y pre-económico—con lo que facilitó la posterior transformación de la “Cuestión Indígena” en la “Cuestión campesina”.⁹²

La corta historia de la SAI presenta muchas de las paradojas relacionadas con el concepto de sociedad civil. En primer lugar, el caso de la SAI relativiza la oposición sociedad civil y Estado pues el efímero éxito de la asociación se basó en una red de militares y hombres de letras que ejercían o habían ejercido puestos en el estado (jueces, prefectos o congresistas). Precisamente, la SAI adquiere un carácter nacional porque logró unir a la prensa limeña con la estructura estatal en nombre de los indígenas y posteriormente algunos de sus miembros tuvieron un papel destacado en la formación del primer partido político de la historia peruana. En segundo lugar, mediante la defensa de los derechos civiles de los indígenas, la SAI logró crear una red asociativa a nivel nacional, influenciar la discusión pública en favor de un grupo subalterno y plantear un proyecto “civilizatorio”, tres componentes fundamentales de la concepción Europea de sociedad civil según Charles Taylor.⁹³ Pero, al atribuirse la representación de sus “amigos”, los indios, la asociación intentó imponer un discurso racial que subordinaba a sus “representados” a su tutelaje (de ahí la alarma cuando los indígenas parecen estar organizándose por cuenta propia). Asimismo, los miembros de la SAI, a pesar de sus discrepancias acerca de los derechos indígenas, coincidían en desconocer a la comunidad como fuente de identidad política. Es posible afirmar entonces que las prácticas asociativas y el discurso sobre la sociedad civil en el Perú del siglo XIX, como lo plantea, Partha Chatterjee para la India colonial, tendían a suprimir la idea de comunidad como una forma de interacción legítima entre el Estado y la sociedad.⁹⁴ A pesar de sus limitaciones, la importancia de la SAI se encuentra, sin embargo, en que fue

⁹² Para un análisis sobre esta problemática ver de la Cadena, Marisol, *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991* (Durham and London: Duke University Press, 2000).

⁹³ Charles Taylor, “Mode of Civil Society”, *Public Culture*, 3:1 (1990): 97-118.

un proyecto político que intentó colocar a una asociación civil, no a un caudillo o a una institución estatal (tributo o escuela), como mediador entre el estado post-colonial o post-independiente y la población indígena.

⁹⁴ Partha Catherjee, *La Nación en Tiempo Heterogéneo y otros Estudios Subalternos* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, CLACSO, SEPHIS, 2007), 170-172.