

“No hay mejor sustento para la crítica que el rigor académico”.

Una entrevista con Cecilia Méndez

Pável Aguilar Dueñas
Caroline Weill

Cecilia Méndez Gastelumendi es profesora principal en el departamento de Historia de la Universidad de California en Santa Bárbara (Estados Unidos) y, actualmente, es una de las más destacadas historiadoras peruanas, así como una asidua comentarista del escenario nacional contemporáneo. En esta entrevista, le hacemos algunas preguntas que se relacionan con su trabajo, pero también con sus preocupaciones intelectuales, buscando revisitar algunos conceptos que ha desarrollado en su labor y conectar esas definiciones tanto con la actual coyuntura del país como con agendas de investigación promisorias.

Primero, quisiéramos hablar de las herencias de la violencia. Un rasgo distintivo de la República peruana es que atravesamos varios periodos de violencia, algunas bastante cruentas. En una entrevista algo reciente, expresaste que el proceso del conflicto armado “coloca dificultades para pensar en los rebeldes del pasado”. Enmarcándonos en un ejercicio de memoria más profunda, ¿cómo reflexionas sobre estos marcos de temporalidad y los legados de la violencia con relación a los rebeldes del pasado?

Primero que nada, una aclaración: Esa entrevista donde dije que el “terrorismo” de la época de la violencia de Sendero y de los años 80 era un impedimento para

pensar en los rebeldes del pasado, fue en el marco de una entrevista con *Ideele* de 2014, aproximadamente. Lo dije en una coyuntura muy diferente y, desde entonces, las cosas han cambiado un poco. En mi trabajo, he estado siguiendo el rastro de la memoria de la rebelión de Túpac Amaru por razones casi autobiográficas. Yo estudié mi educación primaria y secundaria durante el gobierno militar de Velasco. Para mí, Túpac Amaru era el héroe oficial del Perú, estaba en todos los libros, todos los afiches, en la propaganda del gobierno. Estaba acompañado de palabras quechuas que se difundían: “¡Kausachum Revolución!”. La palabra revolución era palabra oficial. Sería impensable utilizar esa palabra así en la actualidad. Crecí con la idea de que fue el personaje más importante de la Independencia porque así lo presentaban desde el gobierno militar. En los años 90, ya en la época del neoliberalismo que empieza con Fujimori, empezó a generarse un estigma respecto a la imagen de Túpac Amaru por ser indisociable de la memoria del gobierno de Velasco, un gobierno estigmatizado por ser “estatista”, “socialista”. No solo no se hablaba de Túpac Amaru, sino que se volvió un tabú. Incluso se reían de ti algunos colegas de historia si relacionabas a Túpac Amaru con la Independencia.

En la década del 2010, todavía estaban en juicio algunas personas vinculadas al Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), un movimiento catalogado por el Estado peruano como terrorista, a pesar de que el nivel de violencia que ejerció nunca llegó al de Sendero Luminoso. En ese momento, *El Comercio* publicó una nota sobre el caso de un joven que, acercándose la fecha del 28 de julio, había colocado en su balcón miraflorentino una bandera peruana con un rostro rojo de Túpac Amaru; alguna persona en su edificio había llamado a la policía, denunciando la presencia de un terrorista. Pero en realidad se trataba de la obra plástica de un artista y no guardaba ninguna relación con el MRTA. Así, Túpac Amaru, de ser un héroe oficial, pasó a ser símbolo del terrorista en los imaginarios de los años 2000. Cuando hace diez años dije que “la memoria del terrorismo impide pensar en los rebeldes del pasado”, me refería a que es difícil hablar de los personajes históricos que han encabezado insurgencias sin que se proyecte de alguna manera, más implícita que explícitamente, la sombra de Sendero Luminoso o del MRTA. Ahora los tiempos son otros, pero hablar de rebeldes en la historia, sigue siendo difícil, especialmente si son indígenas o percibidos como tales.

Los años 80 fueron una época de auge de los estudios sobre la sociedad rural, cuando los sociólogos como Marisa Remy o Nelson Manrique se convertían en historiadores para dar una visión más profunda a la participación de la población rural. Fue un aporte significativo. En los años posteriores, se da un giro en las preocupaciones de las ciencias sociales y en la historia, algo que representa muy bien el libro de Carmen McEvoy *La utopía republicana*. Este es una refutación implícita de *La utopía andina* de Flores-Galindo —un libro del cual yo misma discrepé y he escrito al respecto—, pero ella lo hacía desde la orilla ideológica opuesta. De pronto, la historia política —una dimensión que se había descuidado por la influencia

del marxismo, que solo daba importancia a lo económico, sobre todo enfatizando la “herencia colonial” y descuidando el Siglo XIX— se volvió una historia de las instituciones del Estado y el libro de McEvoy fue representativo de ese cambio.

Pero rescataba la historia política desde una perspectiva institucional, “desde arriba”, centrándose, principalmente, en “personajes importantes”, partidos políticos y elecciones. Estas preocupaciones en la historiografía surgieron como expresión de un momento político concreto, cuando el país transitaba del fujimorismo a las elecciones, formalmente a la “democracia”, tras casi una década de dictadura. Sin embargo, esta perspectiva no rescata la historia campesina que fue importante en los años 80. Mi trabajo, como historiadora de la política, busca ir más allá de la política institucional y del Estado como “institución acabada” para estudiar la formación del Estado en las guerras, en las rebeliones. No es el estudio de la rebelión como el centro de la historia, sino como una metodología: lo que indica la crisis, los elementos que resaltan en ese momento, trascienden la crisis misma. En este sentido, el estudio de las rebeliones y de las revoluciones permite abordar las épocas de no crisis.

Cuando estudié en la universidad, a fines de los años 70 e inicios de los 80, mis trabajos siempre eran sobre rebeliones campesinas, por ejemplo, la rebelión de Rumi Maqui. En esa época, descubrí el libro de Juan Bustamante *Los indios del Perú* (1867). Por otro lado, aún no se había creado la Comisión de la Verdad y Reconciliación, pero el informe de Uchuraccay me impactó. Mi interés por el mundo rural en el siglo XIX —el periodo del Estado naciente— desde el punto de vista rural era una combinación inusual y lo sigue siendo. El debate se centraba en la participación de los campesinos en la guerra con Chile, entre Nelson Manrique y Heraclio Bonilla, en el que también intervino Florencia Mallon. Manrique y Mallon sostenían que los campesinos tenían conciencia nacional. Bonilla, en cambio, decía que las “fricciones étnicas” lo impedían. A mí me interesaban las guerras civiles, los conflictos internos, porque me daba la impresión de que siempre era más fácil hablar de las guerras “que nos hacen a nosotros”, en las que somos las víctimas, para buscar héroes; pero más difícil es mirar los procesos internos, la guerra civil, la forma en la que podemos autodestruirnos o infligir explotación unos a otros, entre peruanos. Esta perspectiva también había sido descuidada por los paradigmas del marxismo estructuralista y la teoría de la dependencia.

Ahora, las cosas han cambiado un poco, pero considero que han cambiado superficialmente. De pronto, después de haberse impuesto un manto de silencio —no de olvido, de silencio, que es muy distinto—, está volviéndose el estudio de Túpac Amaru y su relación con la Independencia. Aunque en el Cusco nunca dejó de ser importante su figura, me refiero más a un debate a nivel nacional. Pero habría que preguntarse cuánto es moda y cuánto es un interés legítimo.

En este contexto post-Fujimori, donde hubo una suerte de primavera democrática corta, pero con una preocupación por lo popular; ¿lo de asociar algunos héroes o íconos populares como Túpac Amaru con el MRTA, también ha ocurrido con otra narrativa popular? Pienso en el acontecimiento respecto de la wiphala, en el que se discutió la legitimidad de ese símbolo político. ¿Tú piensas que hay un temor, una restricción por parte de ciertos grupos de asociar íconos o héroes populares con narrativas recargadas de memoria histórica sobre los cambios en el país?

Puede ser, pero son cosas distintas. La *wiphala* es una invención reciente, de los años 70, y Túpac Amaru es un personaje histórico. La *wiphala* no es realmente una creación histórica, sino más bien un deseo de resaltar, de hacer notar que existe una población que se identifica no solo con la bandera nacional, sino con tradiciones propias, una historia distinta y, a menudo, desconocida para personas externas a la región, y que desde Lima no toman en cuenta. Puno y la zona altiplánica están asociadas a Bolivia y existe un temor —fantasioso— respecto a una posible invasión de Bolivia, un “país de indios”. Este temor se remonta a los tiempos de la Confederación Perú-Boliviana, cuando se hablaba de la invasión “del indio Santa Cruz” a Lima. Es un temor a lo que los sociólogos de los años 60 le llamaban “la indiada”, con el pretexto de la defensa de la soberanía nacional.

En el caso de Túpac Amaru, el tema no es que se recuerde o no —porque siempre se ha recordado—, sino cómo se recuerda y cómo se domestica ese recuerdo. Mi teoría en el artículo “Violencia en clave étnica” es que Túpac Amaru nunca fue olvidado, sino que fue silenciado; pero silenciar no es olvidar. Ese silencio es una expresión del temor a recordar. El silencio era un acto consciente, no convenía traerlo a la memoria; pero cuando surge, se domestica el recuerdo del personaje. En las narrativas de lo que llamé, en algún momento “la historiografía criolla”, existe un juicio a esa rebelión por ser muy violenta contra los españoles, es decir, contra los “blancos”. Se teme a recordar esas violencias, pero las violencias que las personas campesinas sufrieron, estas sí se pueden silenciar sin incomodidad.

El nacionalismo criollo es aquel nacionalismo de los sectores de la clase alta blanca que definía el Perú como un país que podía tener muy orgullosamente una “herencia Inca”, como decía Felipe Pardo y Aliaga, pero los indios del presente no entraban en este marco nacionalista, como sostuve en mi artículo “Incas sí, indios no”. En los años 90, saqué ese artículo en polémica con Tito Flores-Galindo y la idea de “utopía andina”, que tampoco diferenciaba entre incas e indios; y también en polémica —sobre todo— con interpretaciones de la teoría de la dependencia y del marxismo estructural que negaban la importancia de la transición política hacia la Independencia y que atribuían todo el racismo al colonialismo del siglo XVI. Es lo que yo refuto. Hubo un racismo creado en la República, como reacción a los procesos de democratización que se dieron, querámoslo o no, con la guerra de Independencia. Estos permitieron que personajes indígenas sean diputados y ese temor volvió con la

abolición de la esclavitud negra en el Perú. Entonces, Felipe Pardo y Aliaga escribe un texto a fines de los años 50 del siglo XIX, “Constitución política”, burlándose de que el “negro manumiso” ahora va a ser diputado. Esos racismos no existían en la colonia, eran racismos republicanos. Los racismos suelen ser reacciones a la democratización. Se hacen más agudos en la democracia, cuando se abren espacios para sectores antes marginados, cuando los “indios” están adquiriendo un estatus social y un lugar político. Por eso también son más violentos.

Por eso pasa lo que pasa en los Estados Unidos. Con la llegada de Barack Obama a la presidencia de Estados Unidos, los blancos acostumbrados a sus privilegios en un país brutalmente racial, racializado y racista no soportaron que haya un presidente negro. Por eso, creo que estamos viviendo en EE. UU. un momento parecido a los años 1870-80 cuando, después de la abolición de la esclavitud, los antiguos propietarios no se resignan y libran una guerra constante que Trump ahora representa. Existen todavía banderas confederadas en el sur; las protestas contra el asesinato de George Floyd y el movimiento *Black Lives Matter*, acompañado del derribo de un montón de monumentos, no hicieron sino radicalizar el lado de la derecha fascista. El racismo y la democratización van juntos.

Hablando de la memoria de Túpac Amaru, hace cinco de años se conmemoró el 50 aniversario de la Reforma Agraria. Si bien hubo unas cuántas discusiones en algunos espacios académicos, hubo sobre todo una suerte de silencio en los espacios oficiales y en el debate público. ¿Tú crees que la Reforma Agraria desata también este tipo de miedos?

Obviamente, todo lo que hizo Velasco —la reforma educativa, la reforma agraria—. Velasco es todavía es un estigma para ciertos grupos en el Perú. Es más, si ha renacido el recuerdo, es porque hay jóvenes que hoy no saben de época. En este sentido, la película *La revolución y la tierra* de Benavente me causó mucho interés, aunque para mí no decía nada nuevo —salvo los valiosos segmentos en que se muestran películas de la época—, pero muchos jóvenes la encontraron fascinante, pero también era entendible.

Creo que hubo un momento de derechización disfrazado de neutralidad política en los años 1990 y 2000. Hay que recordar también que el propio Fujimori candidateó como de “izquierda”, y llevó a su gobierno a mucha gente de izquierda. Pedro Francke fue jefe de FONCODES, Farid Matuk y muchos otros estuvieron en su gobierno como funcionarios, como tecnócratas. Claro, luego se salieron, pero en un inicio hubo una especie de flirteo mutuo entre la izquierda y Fujimori. Más que un desencanto, creo que se encontraron desubicados y hasta perdidos en el fujimorismo, y luego hubo mucho silencio en la academia. Se despolitizó la universidad, la educación se convirtió en negocio.

Respecto a ese cambio generacional que mencionas —particularmente el de los años 2000—, se nota que muchos jóvenes dejaron de mostrar interés por las agendas sociales. En paralelo, el mundo académico comenzó a enfocarse cada vez más en las instituciones: el Estado, los partidos políticos y similares. Con ello, las luchas y demandas de los movimientos sociales y organizaciones de base fueron quedando al margen. Esta transformación se percibe claramente en el auge de la ciencia política como disciplina, mientras otras áreas más vinculadas a lo social fueron perdiendo terreno. ¿Cómo interpretas tú este giro, especialmente en relación con las preocupaciones sociales que antes tenían mayor protagonismo?

El auge de la ciencia política es parte de la institucionalización de las políticas neoliberales. La ciencia política le da el velo de legitimidad al neoliberalismo porque no cuestiona el poder y eso, me parece, es el gran problema. No quiero generalizar, pero cuando surge la ciencia política, surge para eso: se limita a los análisis institucionales, de los partidos, del Estado, etc. Luego esto ha cambiado por el ingreso de jóvenes que entran a esa disciplina pensando que van a entender la política y entiendo que ahora hay, o puede haber, miradas más diversas.

¿Muy diferente a lo de décadas pasadas?

De una intelectualidad de izquierda en los años 1980, empieza a haber más intelectuales de derecha en los medios del *mainstream*. Yo nunca me hubiera imaginado a Flores-Galindo hablando en Canal N, Panamericana, él, que a veces ni siquiera quería ir al Instituto Riva-Agüero (risas). Yo he visto esta transformación. Es interesante, además, que el surgimiento de la ciencia política se dé en paralelo a la crisis de la identidad de la sociología, porque de la sociología venían los intelectuales que apoyaron a Velasco y eran los intelectuales de izquierda. En un momento, los sociólogos se pusieron a hacer literatura y así nacen los Estudios Culturales en el Perú; por ejemplo, cuando Gonzalo Portocarrero empieza a escribir sobre literatura. Son pocos los sociólogos que mantienen su línea, quizás como Guillermo Nugent que siempre escribió de literatura, también de filosofía. Pero los sociólogos, en algún momento contestatarios, también se fueron acomodando. Recuerdo una época en que *El Comercio* los empezó a jalar. Así entraron Nelson Manrique y Gonzalo [Portocarrero] a ese diario. Manrique luego salió, pero Portocarrero se quedó, yo creo que perdió filo porque ya no criticaba el poder; empezó a escribir de cualquier cosa con el argumento de la subjetividad. La subjetividad no tiene que estar reñida con una actitud contestataria, pero, en este caso, la subjetividad lo distanció de una crítica al poder, creo yo.

Para volver un poco sobre la última pregunta. En la actualidad, desde algunas disciplinas, se escucha que el rigor científico estaría divorciado de la crítica, en el sentido de una investigación comprometida; y, más bien, se defiende en la academia peruana la idea de que el rigor está hecho de distanciamiento. ¿Tú qué opinas?

[Cecilia se ríe] Quisiera recomendarles un libro a los que dicen eso. Se llama *Latinoamérica. El encanto y el poder de una idea* de un historiador mexicano que enseña en la Universidad de Chicago, Mauricio Tenorio-Trillo. Varias de sus páginas son una crítica muy fuerte a Mignolo y a estas llamadas teorías decoloniales. Es brutal la irresponsabilidad de alguien que puede contraponer el rigor con la crítica, que es lo que proponía Mignolo; ¡es al contrario! Creo que se está promoviendo la pereza mental, el facilismo, la irresponsabilidad... Para mí, no hay nada más importante que tener una crítica rigurosa para que pueda pasar el examen del tiempo; para que la crítica pueda perdurar, necesita estar basada en una investigación rigurosa. Sin caer en la supuesta neutralidad del positivismo y de la objetividad pura, sí existen los hechos, existen verdades históricas. Obviamente, las narrativas tienen que ser analizadas; pero es una estupidez y una irresponsabilidad decir que el rigor es incompatible con la crítica. No hay mejor sustento para la crítica que el rigor académico.

Lo que pasa es que están confundiendo cosas. Cuando yo me formé como historiadora, uno de los libros clave fue el de Marc Bloch *Apología de la historia o el oficio del historiador*, en el que habla de la diferencia entre el historiador y el anticuario. Una persona erudita a la que le gusta recolectar los detalles del pasado, la erudición por la erudición, es, de acuerdo con Bloch, un anticuario. Eso no es rigor, eso es la actitud de un coleccionista. Cualquier crítica necesita estar bien sustentada en una investigación seria, y eso en cualquier disciplina. En la historia, es el contraste de fuentes, el hecho de contextualizar, de contraponer diversas versiones de los mismos hechos, etc. Por eso, tal vez, es que yo no escribo muchos libros, no escribo rápido. Yo me tomo bien en serio esto del rigor. Incluso, las columnas que escribo para *La República* en página entera me toman muchas horas. Es que no me puedo sentar a escribir una opinión nada más, siento que tengo que ofrecer algo más que mis emociones; tengo que buscar dónde está tal cita, qué autor puedo dar a conocer, cómo puedo rescatar el pasado para que sea relevante hoy.

*Estamos viviendo un tiempo de confusiones y de cambios. Así como experimentamos el debilitamiento de ciertos valores democráticos y una reacción a la democratización, es interesante hacer algunos paralelismos históricos. En tu trabajo, *La república plebeya*, estudias la resistencia de las élites criollas a la participación política de los sectores populares en el siglo XIX. Desarrollas la idea de lo plebeyo como algo reivindicativo, aunque hoy tiene una acepción un poco más negativa. ¿Tú encuentras algún paralelismo entre lo que viene ocurriendo ahora con lo de Pedro Castillo, la resistencia de sectores*

a una participación más activa de comunidades y poblaciones que podrían pertenecer a una suerte de “plebe moderna”?

Volviendo a lo que citas de *La república plebeya* mi interpretación en este texto no es necesariamente que las élites se resisten a la participación plebeya, al contrario, forjan alianzas. En otro texto, *La guerra que no cesa*, expando esa idea, y lo que planteo es que, en ese tiempo (las primeras décadas republicanas), las alianzas entre los campesinos y los caudillos eran más posibles porque los campesinos eran absolutamente necesarios para ganar una guerra. Los generales comían en los campamentos con las rabonas que cocinaban la comida. Los militares de esa época, que no eran parte de un ejército institucional, sino más bien de un ejército en formación que no estaba institucionalizado como en el siglo XX, muchos de ellos eran civiles y se ganaban las guerras por las guerrillas compuestas por campesinos y gente pobre. De hecho, el bando liberal que representaban Orbegoso y Santa Cruz en los años 1830 tenía el apoyo de bandidos, de bandoleros, de “negros” como los llamaban, personas de la plebe urbana y, en el campo, tenían a sectores campesinos como los “iquichanos”. Por eso, la idea de “la república plebeya”. Los que gobernaban eran los militares y ahí, paradójicamente, los sectores populares participaban más en la política porque era una política guerrera, digamos. Cuando entra Pardo y forma el Partido Civil, este ya es un partido más urbano y se convierte en un partido de la clase aristocrática a inicios del siglo XX.

Si bien Castillo no es un retorno al pasado, con él sí vuelve el imaginario de un líder que no pertenece a la élite, sino que es de origen campesino. Y eso es lo que llevó a la hiperderechización de la política al punto de la histeria; al punto de un temor incomprensible. Sin Castillo, no se explicaría la fascistización de Vargas Llosa. Él ya era de derecha hace tiempo, defendía a gobiernos de derecha famosos por violar los derechos humanos como el de Uribe en Colombia, pero con Castillo, Vargas Llosa se convierte en un defensor de personajes fascistas de manera totalmente abierta, por ejemplo, llega a apoyar a Bolsonaro. Incluso ahora siguen distorsionando la imagen de Vargas Llosa. En una reciente columna, Rosa María Palacios lo presenta como un gran ejemplo de liberal en el sentido de “demócrata”, y no dice absolutamente nada de su defensa de dictaduras de derecha y del fujimorismo.

Hay una obsesión por construir o por imaginar una ciudadanía bajo el modelo liberal, o digamos anglosajón; pero vemos que la construcción de la ciudadanía en el Perú ha tenido características propias. Sin embargo, parece imposible reconocer que hay legados como el racismo y la exclusión que permanecen. Esos legados se podrían rastrear en siglos anteriores. ¿Cómo crees que ha sido ese tránsito hacia la extensión de derechos, de la ciudadanía, hablando de las reacciones de las élites frente a ciudadanía más democráticas? ¿Cómo estos legados históricos del racismo y de la exclusión, dificultan la transición a una democracia más plena?

Yo no creo que el racismo sea un legado. El racismo es un proceso activo que se va recreando permanentemente en función de la democratización de la sociedad, y he escrito contra la idea de que se entienda el racismo solo como un legado colonial en uno de mis artículos de *La República*, titulado precisamente “Racismo ¿vestigio colonial?”. Y digo que no puede entenderse como un "vestigio" colonial. Eso no quiere decir que la conquista y la colonia no sean importantes, pero decir que el racismo es un legado colonial no es correcto, no es solo un hecho del pasado que deja huellas. La República que nace en el siglo XIX es la que inventa el racismo que hoy vivimos, no lo inventan los españoles del siglo XVI. Para mí, no existe una época oscura y después otra época de la luz, no es así. En esa época oscura también hubo luces, y en la época de luces también hay oscuridad. No veo la historia como un proceso lineal, que va del atraso al progreso, de la dictadura a la democracia, sino que todos los momentos contienen los demás elementos.

Por ejemplo, el gobierno militar de Velasco sí fue una dictadura, pero fue una dictadura que, paradójicamente, trajo procesos de democratización social que ninguna democracia ha traído al país. Dentro de un autoritarismo político, hubo un proceso de democratización social como sustenté en mi ensayo “Las paradojas del autoritarismo”. Por eso no se puede hablar de una época de democracia y de una época de dictadura así nomás; y esto ya lo notaba Alberto Flores Galindo en un trabajo póstumo, *La tradición autoritaria: violencia y democracia en el Perú*. Además, ¿de qué se está hablando cuando se habla de democracia? Se suele llamar democracia a periodos en que hay elecciones y nada más. Y ahora, ¿en qué estamos?, ¿en democracia? No sé, yo no veo democracia en el Perú. Creo que vivimos un golpe constante, donde los poderes del Estado ya han sido tomados y no hay división de poderes. Con las justas hay resquicios de democracia que buscan sobrevivir en medio de un copamiento de poder que siguió al gobierno de Castillo. Si bien Castillo quiso dar un golpe, nunca llegó a hacerlo, y el golpe verdadero es el que hizo el Congreso. Entonces, en realidad, en la actualidad, estamos viviendo las consecuencias de un golpe de Estado, no es democracia.

¿Y cuál es tu opinión de los argumentos que provienen de la ciencia política y la economía política de que hay ciertos legados institucionales provenientes de la colonia que parece que tienen consecuencias no buscadas en la pobreza, la democracia y las instituciones contemporáneas? Pienso, por ejemplo, en los Premios Nobel de Economía recientes, particularmente en James Robinson y Daron Acemoğlu. ¿Qué opinas sobre estos análisis?

No puedo opinar de esos trabajos en particular. Conozco la discusión, pero no los he leído. Solo puedo opinar de la pregunta en términos más generales ¿Cuál es la novedad de eso? Esas ideas sobre herencia colonial las hemos tenido por mucho tiempo y

las han formulado personas que no han estudiado necesariamente la colonia. Hay mucha pasión y prejuicio sobre estos temas. A algunos colegas que estudian la época colonial a veces se les asocia con defender el colonialismo, pero es absurdo. Tratar de comprender algo no es defenderlo. Que personas que vivían en los territorios americanos, fueron conquistados y colonizados, subordinados, es totalmente cierto, y que el racismo tiene que ver con la conquista y la colonización también es cierto. Pero eso es todo, lo que se tiene que conocer más allá de los especialistas es que, en esos tiempos, por ejemplo, en el derecho, había una preocupación genuina de en algunos sectores de la sociedad innovadora, de intelectuales y religiosos, sobre la humanidad o no de los llamados indios. Cuando en el siglo XVI se da la polémica entre Las Casas y Sepúlveda se resuelve que los indios tienen alma; ello conlleva la obligación para los curas de “salvarlos”. Claro, es una situación colonial, es una situación jerárquica, pero existe cierto entendimiento de derechos dentro de esa jerarquía, de que estas personas tienen el derecho a una u otra cosa. En esta época, hay también un rescate de los idiomas indígenas, por ejemplo, y estos pasan a ser basureados en los tiempos de la eugenesia durante la República, cuando sí hay un “legado” del fascismo, del racismo científico.

Este racismo, que incluso promueve experimentos científicos para evitar que procrea “una raza inferior”, no surge con los españoles, sino al final del siglo XIX y no tiene mucho que ver con una herencia colonial. Son situaciones que tienen que ver más bien con procesos de conquista posteriores, con los imperialismos europeos del siglo XX. Es una distorsión cómoda hablar de legado colonial. Además, en Hispanoamérica fueron trescientos años de dominio colonial que es muy diferente a haber tenido una época colonial de cuarenta años o de cien años como en algunos lugares de Asia, África y el Oriente Medio. En trescientos años, los cambios llegan a ser muy profundos; en los Andes y en México el catolicismo cala tan fuerte que forma ya parte de las culturas andinas. En la Amazonía es más tardío este proceso.

Por otro lado, son importantes los matices. Si bien es cierto que la colonia reconocía más derechos a las poblaciones indígenas que la República, es porque legalmente existían los indios como grupo tributario y social y sujeto de derechos, pero la sociedad seguía siendo profundamente jerárquica. Con la independencia entramos a un periodo en que sí se cuestionan las jerarquías coloniales y no solo discursivamente, sino en los hechos, como estudié para el caso de Huanta en *La república plebeya*.

Mencionaste la necesidad de tomar en cuenta los matices que ofrece la historia para no adelantar juicios tan planos. Esto nos lleva a preguntarnos sobre el papel que juega la historia como parte de la educación en el Perú. Estamos viendo una impronta contra las humanidades; en el marco del neoliberalismo, cursos como el de Historia perdieron posiciones. ¿Qué papel crees que juega la enseñanza de la historia en el Perú actual?

No estoy al tanto de los textos escolares de ahora, pero sé que cada vez que se quiso avanzar integrando elementos del informe de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación, se ha generado una reacción brutal de parte del fujimorismo y de sectores de la derecha, de los sectores militares en el Congreso. Pero la crisis de las humanidades no es propia del Perú, es algo realmente global, porque las humanidades han sido tradicionalmente lugares para pensar, lugares que promueven el pensamiento. Es urgente hablar de la lógica corporativa, más que del neoliberalismo en general, para entenderlo de forma más concreta.

En los últimos veinte años, las grandes corporaciones económicas y transnacionales han tomado el control político de los Estados y de las instituciones, algo que ha estudiado, por ejemplo, Sheldon Wolin en su libro *Democracy Incorporated*. Wolin estudia lo que él llama "totalitarismo invertido", que es el totalitarismo de estas sociedades dominadas por las corporaciones. A diferencia de los totalitarismos clásicos—como los populismos y fascismos— que buscaban movilizar políticamente a la sociedad, a juventudes y la familia, ahora, el totalitarismo invertido busca desmovilizar políticamente a la gente, controlar la sociedad aislando a las personas y crear individuos que no están vinculados entre sí para así dominarlos mejor.

Todos los discursos sobre el liberalismo económico son un mito, pues no hay que ser muy estudioso para ver la situación de monopolio actual. Solo basta con mirar lo que pasó con los diarios en el Perú. Por otro lado, los escándalos sobre las horribles muertes criminales por el suero han destapado el emporio de Medifarma. Son monopolios enormes, que ejercen mejor su poder con el silencio. Como decía Foucault, el poder funciona mejor cuando no es nombrado, funciona mejor cuando está detrás de la escena, cuando no tiene cara política. Tú no sabes que, con las compras cotidianas, estás colaborando con la construcción de estos monopolios. La crisis de este modelo neoliberal y de los monopolios está provocando rajaduras muy profundas porque, literalmente, se están cayendo techos de centros comerciales que eran el símbolo de este "progreso" que iba a incorporar a los sectores excluidos. Ahora, puedes morir yendo a un centro comercial y acudiendo a una clínica privada también puedes salir muerto. Estamos palpando las evidencias de la crisis de ese modelo de las corporaciones que dominan la sociedad y la política.

Como estudiosa del poder y de la política, ¿qué recomendaciones brindarías a los investigadores y a las investigadoras jóvenes en términos de bibliografía y de agendas de investigación? ¿Podrías darnos algunas recomendaciones?

Mis lecturas ahora tienen que ver menos con el Perú, pero a la vez, me ayudan a pensar el Perú. Antes del movimiento de Black Lives Matter, no había leído a los intelectuales afroestadounidenses y creo que es absolutamente importante que en el Perú se conozcan. Yo recomendaría, por ejemplo, la lectura de James Baldwin sobre quien

se hizo la película *I am not your negro*. Él y otros intelectuales afroestadounidenses me han abierto los ojos para el análisis del racismo, y creo que pueden ser útiles para pensar el Perú. Baldwin fue un intelectual de los años 1950, en la época del *apartheid* en Estados Unidos. Se termina yendo a París y escribe: “Nosotros predicamos la igualdad, como si fuera un ideal de todos”, pero luego agrega, “¿iguales a quién?”; esto en su libro *The Fire Next Time* se pregunta si la gente quiere realmente ser libre y piensa que tal vez la gente no quiere ser libre y no quiere ser igual a otro, sino que quiere ser superior. El paradigma de la igualdad no es universal ni es compartido por todos; suele ser un discurso y nada más. Otro intelectual que me presentaron mis alumnos y que yo no conocía es W. E. B. Dubois que tiene trabajos impresionantes sobre la llamada época de la Reconstrucción en EE. UU., es decir, el momento posterior a la abolición de la esclavitud; él analiza el racismo y además escribe bellamente.

Otra de mis autoras favoritas es Hannah Arendt, la gran estudiosa de la política, pero en un sentido que se aleja de lo que hace la ciencia política convencional o más expandida en el Perú, porque lo que ella hace es filosofía de la política o filosofía política. Los trabajos de Hannah Arendt, por ejemplo, son de esos clásicos que a veces ya no se leen porque se cree que se conocen. Suelo bromear con mis alumnos que un “clásico” es un libro que todo el mundo conoce y que todo el mundo tiene, pero nadie lee...

Finalmente, el libro más importante que recomendaría sobre Historia y que felizmente se conoce cada vez más es *Silenciando el pasado: el poder y la producción de la historia* de Michel-Rolph Trouillot, publicado originalmente en 1995, un trabajo absolutamente brillante y asequible. Tiene varios capítulos sobre la Revolución haitiana y aborda la cuestión del poder y el rol del silencio en el ejercicio del poder. En lo que cabe al Perú, “*República sin ciudadanos*”, de Alberto Flores Galindo, es a mi parecer el mejor capítulo de *La utopía andina*; es la no utopía, es el racismo. No se publicó en la edición original peruana de 1987, pero sí en la edición de 1998 y está en sus *Obras completas* que se publicaron póstumamente. En este capítulo, Flores Galindo plantea, pioneramente, que el racismo actual es un producto de procesos que se dan en el curso del siglo XIX. Alberto Vergara lo quiso refutar invirtiendo el título del célebre ensayo de Flores-Galindo “República sin ciudadanos” que él convirtió en “Ciudadanos sin república”, pero nunca lo sostuvo a fondo, no polemizó con la propuesta de Flores. Se le hicieron muchas críticas a las que nunca respondió, sean las de Rolando Rojas o las mías u otras.

Finalmente, cuéntanos un poco sobre tu nuevo libro, Violencias fundacionales. ¿Qué trae consigo?

Este libro es una compilación de ocho ensayos míos escritos a lo largo de los últimos treinta años que publicará La Siniestra Ensayos. La introducción la empecé a escribir

en la época del gobierno de Castillo y luego tuve muchas interrupciones, pero me alegra decir que ya sale pronto.

El libro empieza con “Incas sí, indios no”, un trabajo escrito entre 1991 y 1992 y publicado por primera vez en 1993, es decir, hace treinta y dos años; la segunda edición es de 1995. Luego aparece una tercera edición de 2007 por el Ministerio de Cultura y esta es la que se reproduce. Algunos otros ensayos sí han sido revisados, pasando por mis trabajos sobre el siglo XIX y las guerras civiles; la importancia de estudiar la violencia en la sociedad —algo en que ahondo en “La guerra que no cesa” —, la guerra civil como un conflicto permanente dentro de la sociedad, después del propio fin de la guerra... Este trabajo está influenciado por ideas de Foucault, pues me interesó mucho uno de sus libros donde aborda la idea de “la guerra dentro de la paz”. He escrito también sobre las guerras civiles peruanas del siglo XIX como “las guerras olvidadas”. Luego, tienes artículos míos que abordan frontalmente la cuestión del racismo y la geografía como “*De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)*”, y termina con un texto donde analizo la memoria de Túpac Amaru y las rebeliones de la Independencia en el Perú y cómo fueron asumidas en su momento y la forma en que, subjetivamente, se creó un trauma generacional en la élite. A esto le he llamado “memorias genealógicas”. Este último texto es una suerte de continuidad de “Incas sí, indios no”, en el sentido de que vuelvo a hablar de personajes que abordé en ese artículo, como Felipe Pardo y Aliaga, pero esta vez cuando niño, a quien abordo junto con otro entonces niño y futuro presidente del Perú, Rufino Echenique. Ambos eran niños en la época de la rebelión de Pumacahua. A través de trayectorias personales y escritos del siglo XIX sobre la rebelión de Túpac Amaru, la de Pumacahua y, en general, sobre la independencia, analizo cómo las primeras versiones de la historia de la Independencia las escriben quienes la reprimieron.

El último capítulo es una historia del terrorismo en el Perú desde el siglo XIX hasta el presente. No es una historia de Sendero Luminoso; empieza con el “terrorismo gamonal” —y no es que yo le ponga nombre, lo dicen las fuentes de la época. El terrorismo, como concepto político, entra a América tras la Revolución francesa, fuertemente influido por el gobierno de Robespierre, en el que se entiende el terrorismo como el terror de Estado: un Estado autoritario que se quiere imponer desde arriba sobre la base del miedo y el terror. En este texto, analizo la historia del concepto “terrorismo” empezando por las décadas posteriores a la Independencia y luego en la década de 1860 durante la llamada rebelión de Juan Bustamante en la cual las alusiones al terrorismo son al “terror gamonal”. Luego, explico cómo y por qué se invirtió el sentido de este concepto en los años 1940-50. En el año 1949, aparece la primera referencia legal a actos terroristas llevados a cabo por actores subversivos. Hasta entonces, la idea de terrorismo estaba más bien asociada al terror de Estado.