

“Confío en la movilización ciudadana para el cambio político”: una mirada sobre la historia y lo público (Entrevista con Cecilia Méndez)

“I Trust in Citizen Mobilization for Political Change”: A Look at History and the Public Sphere (Interview with Cecilia Méndez)

**Fredy Aldo Macedo
Huamán**

Universidad Nacional
Rosario Castellanos,
Ciudad de México, México
fredy.macedo@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8102-
1270

DOI: <https://doi.org/10.70467/acs.v1n2.6>

Recibido: 26 de junio de 2025

Aceptado: 30 de junio de 2025

Sección: Análisis y debate

Cómo citar: Macedo, F.A. (2025). “Confío en la movilización ciudadana para el cambio político”: una mirada sobre la historia y lo público (Entrevista con Cecilia Méndez). *Alternativas en Ciencias Sociales*, 1(2), 109-130.

Abstract. This text presents an extensive interview with historian Cecilia Méndez, reflecting on her journey between Peru and the United States and how it shaped her interdisciplinary approach to political history. She challenges dominant narratives of the State, and highlights the active role of everyday citizens in the republican formation through her nuanced approach to political relations between elites and common people using concepts such as “plebeian republic”, or “foundational violences”, the latter understood as a framework to rethink history, historiography and State violences. Méndez emphasizes the importance of engaged public history in civil society and unravels silences imposed by hegemonic discourses. The interview weaves academic memories, theoretical insights, and civic commitments, proposing a critical historiography to understand the social and political tensions in contemporary Peru.

Keywords: political history; republican politics; grassroots actors; racism; public sphere.

Resumen. Este texto recoge una extensa entrevista con la historiadora Cecilia Méndez, en la que reflexiona sobre su trayectoria entre Perú y Estados Unidos, y cómo esta experiencia ha moldeado su enfoque interdisciplinario en historia política. Ella cuestiona narrativas dominantes sobre el Estado, reivindica el papel activo de los ciudadanos comunes en la construcción republicana, desmadejando una trama de relaciones políticas que posibilitan valoraciones matizadas, y ofrece una revisión de las interpretaciones estructurales sobre la relación entre elites y sectores populares mediante conceptos como “república plebeya”, o “violencias fundacionales”; este último como un marco para repensar la historia, la historiografía y las violencias del estado. Destaca además la importancia de una historia pública comprometida, capaz de dialogar con la sociedad civil y desmontar silencios impuestos por discursos hegemónicos. La entrevista entrelaza memorias académicas, aportes teóricos y compromisos ciudadanos, proponiendo una historiografía crítica para comprender las tensiones sociales y políticas del Perú contemporáneo.

Palabras clave: historia política; política republicana; sectores populares; racismo; esfera pública.

Entre Perú y Estados Unidos: evolución de una mirada histórica¹

Fredy Aldo Macedo Huamán (FAMH). 1. Gracias por concedernos esta entrevista. Para comenzar la conversación, Cecilia, me gustaría partir de tu posición como historiadora peruana que transita entre dos espacios académicos: por un lado, tu experiencia en el ámbito universitario peruano, y por otro, tu trayectoria como profesora en el contexto estadounidense. Desde esta doble perspectiva, ¿cómo ha evolucionado tu mirada sobre el Perú? ¿Qué nuevas preguntas han emergido en ese diálogo entre contextos académicos y culturales?

Cecilia Méndez (CM). Es un gusto. Respondiendo a tu pregunta: mi historia en Estados Unidos es sumamente larga. Fui admitida al programa de doctorado en Historia Latinoamericana en Stony Brook, en la State University of Nueva York, en 1987. Terminé los cursos en 1990, luego me fui al Perú dos años para escribir la tesis, justo en la época álgida de los últimos ataques brutales de Sendero Luminoso –entre el 90 y el 92, cuando sucedió el ataque de la calle Tarata–. Volví a Huanta, en donde investigué el tema de mi tesis doctoral que luego se convirtió en *La república plebeya*

¹ Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a Cecilia Méndez por aceptar esta invitación y por su generosa entrega a lo largo de todo el proceso; desde la entrevista virtual hasta la edición final. Su aguda mirada, dedicación y apertura, incluso en medio de una agenda recargada, hicieron de este diálogo una experiencia estimulante y profundamente enriquecedora.

(2014 [2005]). Regresé a EEUU en el 92/93 porque en el Perú los intentos de encontrar trabajo no surtían efecto. Mi idea original fue ir a EEUU sólo para hacer el doctorado. Al final logré mi grado de doctora en 1996, porque el proceso de investigación se extendió mucho –me involucré en otras cosas, empecé a enseñar en el Perú, fui a España al Archivo de Indias–.

Por mi formación, no me siento dividida entre EEUU y el Perú, pero sí estuve desde el comienzo absorbiendo la producción académica estadounidense. Lo que aprendí en EEUU fue más la historia de América Latina. Por otro lado, está mi búsqueda por aclarar conceptos teóricos como etnicidad, estado, poder, entre mi experiencia de intelectual peruana y mi experiencia en EEUU.

Pero la lectura de Max Weber ya la había empezado para mi examen de grado de licenciatura en el Perú –me leí *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1979)–. Estaba leyendo a Thompson, a Foucault, gracias a que Alberto “Tito” Flores Galindo me prestaba sus libros. Leí un tomo y medio de *La formación de la clase obrera en Inglaterra* de E.P. Thompson (1963) en castellano antes de venir a EEUU. Thompson es un historiador marxista inglés sumamente influyente. Gracias a las reseñas de Flores Galindo y porque conversaba con él –fue el asesor de mi tesis de bachillerato porque no había nadie en Historia de la Universidad Católica que me asesorara, y Flores Galindo era profesor en Sociología porque no lo dejaban enseñar en Historia por su posición política, estamos hablando de comienzos de los años 80–. Me reunía con gente de mi generación en la oficina de Tito, que fue mi primer “posgrado”; durante ese tiempo él me prestó *Vigilar y castigar* de Foucault (1983).

Cuando llegué a EEUU tenía esas lecturas que se fueron ampliando, no sólo con lo que me enseñaban las profesoras sino con colegas y estudiantes. Ahí un estudiante de filosofía brasileño me recomendó: “Esto tienes que leer de Foucault, la mejor parte de su obra para entender el poder”. Ya tenía una base intelectual desde relativamente joven.

Además, previo a ello, viajé a Ayacucho en 1986 y tomé un puesto de profesora en la Universidad de Huamanga. Ahí, con mi llegada, por primera vez una historiadora enseñaba historia en la facultad de historia recién creada. Los profesores que enseñaron historia antes eran antropólogos como Jeffrey Gamarra y Jaime Urrutia, pero no tenían historiadores. Ocupé esa plaza en una coyuntura difícil, sabiendo que me quería ir para entrenarme fuera por las posibilidades de financiación que no existen en el Perú, pero quería volver. Eso no fue posible.

Mi sorpresa cuando estaba en EEUU fue que muchos jóvenes que entraban a los programas de maestría no sabían quién era Thompson, y yo que venía del Perú, sí lo sabía. La historiografía marxista inglesa –hay que incluir ahí a Eric Hobsbawm, más conocido que Thompson en el Perú– ya tenía cierto nombre porque Hobsbawm hizo algunas investigaciones sobre campesinado y bandolerismo en el Perú. En el Perú había una

tradición de investigadores marxistas que no sólo incluía a Tito, sino a otros como Heraclio Bonilla, quien introducía lecturas de historia económica, y se leía mucho a Hobsbawm. Pero Tito fue definitivamente quien introdujo a Thompson. En fin, dedicaría varias líneas a responder esta pregunta, pero como marco considero que está bien...

FAMH. Está bien como una parte introductoria... Lo aprecio.

CM. Después de casi 30 años como profesora en California, mi formación se ha enriquecido enormemente con el aporte de los estudiantes estadounidenses. A través del curso de América Latina que dicto, pero sobre todo del curso de Métodos de Historia a nivel de doctorado, he aprendido mucho de los alumnos. En las últimas décadas me he enterado de autores que no conocía en mi formación peruana: autores de la tradición "black" como W.E.B. DuBois, James Baldwin. Especialmente DuBois, que ha tenido una influencia muy grande en los estudios sobre raza y etnicidad, y que incluso llegó a influenciar a Weber.

Estamos tan occidentalizados en el Perú que recibimos estas teorías europeas como si necesariamente hubieran nacido ahí, y no es necesariamente el caso. Estos autores europeos han estado siendo influidos por otros autores fuera de Europa. Hemos tenido siempre una visión de que Europa nos da la luz, el conocimiento, y eso es lo que se ha venido abajo, eso hay que matizarlo mucho. Ese es uno de los más grandes aprendizajes que he tenido. Saber cuál fue la historia de los negros en EEUU y sus intelectuales –y digo negros porque es así como se llaman, "the black tradition", incluso hay una corriente: "the black Marxism"–, eso no lo conocía y creo que nunca lo hubiera conocido si no hubiera estado en EEUU.

Interdisciplinariedad: la historia como confluencia de saberes

FAMH. Fíjate que mencionaste en algún momento por ahí que, si nuestros lectores son historiadores. Por supuesto, los incluye. E incluso vamos allá, la revista ACS está abierta a distintos lectores: está historia, está sociología, está de economía, etcétera. Como revista de ciencias sociales, entonces intentamos que nuestro público sea el más amplio posible. Lo interesante de tener esta entrevista contigo, una de las cosas que nos resulta muy propicias es que, en tu caso, aparte de la historia, dialogas con otras disciplinas. Me acuerdo en alguna entrevista anterior que enfatizabas que más en específico lo tuyo tiene ver mucho con historia política, con muchos temas políticos por ahí también, ¿no?

CM. ¡Yo hago historia política! Está en mi foco de interés, por supuesto, pero depende de cómo la gente define la política. No puedo trabajar sin



leer antropólogos, por ejemplo. La historia es por definición un campo interdisciplinario. Depende de otras disciplinas para sus análisis y tienes que ser un historiador demasiado conservador para no dialogar con las otras disciplinas. Desde los *Annales*, la famosa escuela francesa, hay un cambio drástico en la historiografía europea donde entran la geografía, la demografía, la sociología. Eso está en los trabajos de Braudel desde los años 30, 40 del siglo XX. Los historiadores de esta escuela de los *Annales*, explícitamente, han dialogado con las disciplinas de las ciencias sociales. Me identifico y sigo en mucho esa herencia de los *Annales*.

Mentalidades y materialidades: revisión crítica de enfoques

FAMH. 3. Hablando de esta influencia francesa relevante, me surge ahora una reflexión que no estaba contemplada originalmente en la entrevista, pero que considero pertinente compartir. Recuerdo, en mi época como estudiante de Sociología en la Universidad Nacional de Cajamarca, en los años noventa, haber leído artículos de científicos sociales peruanos que abordaban la noción de las mentalidades desde las subjetividades. Aquella aproximación, influida en parte por corrientes francesas, plantea una vía distinta a la que tú has señalado. ¿Consideras que esta orientación representa una rama o eje adicional en el estudio de la historia social peruana? ¿Qué lectura te merece esa perspectiva asumida desde el Perú?

CM. Nunca entendí por qué de la escuela de los *Annales* –tan rica e influyente, que nos enseñó la necesidad de dialogar con demografía, geografía, ecología, además de la historia– en el Perú sólo se rescató lo de las “mentalidades”. Se volvió una moda entre historiadores: “mentalidades, mentalidades...”. Me parece lo menos sólido porque se presta a interpretaciones fáciles y a mucha mitificación. Bajo esa premisa, cualquier diferencia cultural se explica como “mentalidad”, y eso deriva en categorías un tanto superficiales como “mentalidad mesiánica” o “mentalidad andina”. A mi modo de ver, son interpretaciones facilistas que justamente aíslan los factores culturales de aquello que los *Annales* fueron claves en conectar: economía, estructura social, demografía, vida material.

Creo que eso de las “mentalidades” fue un momento de los *Annales* que estuvo de moda, en los noventa en Perú, pero nunca me influyó tanto. Al respecto, tengo una perspectiva crítica porque este enfoque de las mentalidades separa a las sociedades de los factores materiales, que entran a tallar en corrientes antropológicas con un enfoque en la cultura material. Así, tomo distancia de ello porque en lugar de integrar múltiples dimensiones del análisis histórico, se reduce casi todo a un factor cultural bastante desarticulado y más simplificador.

República plebeya: sectores populares y construcción del Estado

FAMH. 4. Sí, concuerdo contigo. Considero que el asunto es mucho más complejo y enriquecedor; presenta diversas aristas que desbordan cualquier lectura lineal. En ese sentido, quisiera avanzar hacia otra cuestión. Sé que la pregunta que planteo ahora es amplia, y desde ella pueden desprenderse temas más específicos, pero me parece pertinente. Tu concepto de “república plebeya” sugiere que los sectores subalternos no sólo evitaron una posición pasiva en la conformación del Estado, sino que participaron de manera activa como agentes políticos reconocibles e implicados directamente en una trama de relaciones que configuraron dicha dinámica estatal. Esta formulación sintetiza así una tesis potente que tú propones. Entonces, ¿cómo dialoga esa tesis con las narrativas actuales sobre la participación política popular en el Perú contemporáneo? ¿Qué resonancias o tensiones identificas en ese cruce?

CM. El concepto de “república plebeya” surge como contrapunto directo a la “República Aristocrática” de Jorge Basadre (1946). Basadre utilizó este término para definir el período 1895-1919, cuando por primera vez una élite civil gobernó el país de manera ininterrumpida y con gobiernos elegidos, con la excepción del golpe de estado de Oscar R. Benavides contra Guillermo Billinghurst y su breve primer gobierno de facto de 1914 a 1915. Aunque algunos prefieren llamarla “República Oligárquica” –término con el que concuerdo–, Flores Galindo adoptó el concepto de *aristocracia* [junto a Burga (1979)] para referirse a una clase social que no sólo tenía poder económico sino patrones culturales específicos que la unían como clase.

El problema es que muchos han expandido la cronología de Basadre, aplicando el término “República Aristocrática” a todo el período republicano, como si nada hubiera pasado entre 1824 y 1895, como si esa etapa hubiera sido simplemente una república de élite. Precisamente para hacer ese contrapunto sostengo que antes de ser una “república aristocrática” fuimos una “república plebeya”.

¿Por qué plebeya? Porque, aunque algunos gobernantes de la post-Independencia como Riva Agüero u Orbegoso tenían títulos de la nobleza española, la mayoría de caudillos que llegaron al poder no provenía de esa nobleza. Los aristócratas no estaban necesariamente a cargo del gobierno. Se trataba de una república de caudillos militares que, para asentar su poder, necesitaban obligatoriamente hacer guerras –así llegaron al poder– y esas guerras se desenvolvían fundamentalmente en zonas rurales. Necesitaban del apoyo y conocimiento del territorio rural. De manera que sólo podían hacer su golpe de Estado y llegar al poder cuando ya habían ganado el Perú. Lima no era donde se peleaban las batallas; Lima era el premio después de haber ganado el territorio nacional amplio.

Mi libro pone el ejemplo de una zona del departamento de Ayacucho: la

provincia de Huanta –que era mucho más grande que ahora, al norte del departamento, conectando con la sierra central y la selva–. En esta zona, donde se dio la batalla decisiva y más importante de la Independencia de Sudamérica, se creó una situación en la cual los caudillos militares, no sólo durante la Independencia sino después, necesitaban hacer constantemente negociaciones y alianzas con sectores rurales y campesinos a los que habían reprimido brutalmente antes por realistas, por haber apoyado a España. Todo cambió por la necesidad que tenían los caudillos de conseguir bases locales, de apoyarse en sectores rurales y quechuhablantes –es decir, en estas comunidades de altura de Huanta– para llevar a cabo sus proyectos políticos. Dependían de eso, al margen de que hubieran podido depender de otras cosas... Otros historiadores como Paul Gootenberg (1997 [1989]) han estudiado los vínculos de los caudillos militares con gremios de comerciantes y artesanos, pero yo muestro este aspecto de la realidad política que no se toma como política, porque a los campesinos nunca se los ha tomado en serio como actores políticos.

Por eso digo que hago historia política. Cuando se dio el llamado “giro político” entre los noventa y dos mil se dieron una serie de trabajos que tomaban distancia de una historia de eje económico que estudió el boom del guano, como por ejemplo los trabajos de Alfonso Quiroz y Heraclio Bonilla; una historiografía influida por el marxismo y la teoría de la dependencia, que dejó de lado el período de caudillos. Según esta historiografía del guano, en la que específicamente Bonilla fue muy influyente, el Estado peruano existía a partir del guano. Antes de eso la historia era un caos y desorden caudillista.

Pero cuando se empezó a estudiar esta historia política del periodo de los caudillos, los trabajos no se enfocaron en los campesinos. De modo que se resalta la idea del caudillo, de sus alianzas con comerciantes, pero se soslayó lo que fue la población más abundante, predominante, de peso demográfico incuestionable: la población campesina, quechuhablante, aimarahablante. Eso es lo que mi libro trata de destacar.

En ese sentido, no se centra únicamente en la no pasividad. Eso ya había sido abordado por Florencia Mallon y Nelson Manrique respecto a la guerra con Chile. Ya había un debate sobre “campesinado y nación”. El primer debate en Perú sobre campesinado y nación se dio a partir de la guerra con Chile, cuando se cumplía el centenario, en 1981.

Me formé al calor de esos debates historiográficos. Por un lado, estaba Heraclio Bonilla, quien decía que los campesinos eran simplemente “carne de cañón”, sin conciencia política, manipulables aquí y allá –explicación prefabricada para cualquier participación campesina, tanto en la Independencia como en la guerra con Chile–. Por otro lado, estaba Nelson Manrique con su perspectiva sobre el campesinado como actor político consciente e importante en la guerra con Chile, especialmente en la

campaña de la Breña bajo Avelino Cáceres. También Florencia Mallon, quien había estudiado los mismos archivos que Manrique y tuvo más visibilidad internacional internacional porque escribía en inglés, pero sostenía ideas muy parecidas.

Mi trabajo aporta otro ángulo porque no estudio un conflicto externo sino la formación del propio Estado peruano en sus inicios, las guerras civiles que entonces se llamaban guerras caudillistas –ahora prefiero llamarlas guerras civiles, porque me parece más apropiado–. El libro *La república plebeya* pone de manifiesto que los campesinos, o trabajadores rurales del campo fueron agentes políticos activos en un sentido concreto: actores que negociaron, aportaron conocimientos territoriales y constituyeron bases políticas fundamentales para la consolidación del Estado republicano. Esta perspectiva cuestiona narrativas tradicionales que minimizan la participación popular y ofrece claves para entender cómo los sectores rurales, quechuahablantes y aimarahablantes fueron protagonistas políticos cruciales en la formación republicana, no meros espectadores de procesos decididos por élites urbanas y centralistas.

En resumidas cuentas, el concepto no sólo emerge como una corrección historiográfica, sino como una categoría para repensar la participación política popular contemporánea; mostrando que la participación campesina en la política tiene raíces históricas profundas que desafían tanto el paternalismo como el desprecio hacia los sectores de origen rural, indígena y campesino.

Incas y nacionalismo: un análisis de contradicciones persistentes

FAMH. 5. Quisiera que nos detuviéramos ahora en otro de tus ensayos que considero especialmente sugerente. Me llamó la atención en particular el ensayo “Incas sí, indios no”, escrito hace ya varias décadas. En él abordan una de las contradicciones estructurales del nacionalismo criollo peruano: su oscilación entre una exaltación simbólica del pasado incaico y una indiferencia –en muchos casos racista– por las condiciones de marginación que enfrentan los sectores populares indígenas en el presente. A más de treinta años de su publicación, ¿cómo piensas hoy ese conjunto de prácticas y discursos? ¿Dirías que esa lógica se ha intensificado, ha mutado, o se ha reconfigurado?

CM. Primero debo aclarar que hay una versión web del año 2000 con miles de errores que nunca autoricé. El artículo original es de 1993, salió como documento de trabajo en el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), y la segunda edición revisada es de 1995. Desde entonces, en efecto, han pasado 30 años de “Incas sí, indios no”. Creo que el éxito de este texto se debe a que cuando puse el título, mucha gente ya había tenido esa experiencia. Me refiero a la experiencia de quienes van a Machu Picchu:



les abren las puertas a los gringos, pero si alguien local quiere ir, pueden cholearlo. Para promover la grandeza de los Incas se cholea a los indios. Cuando puse ese título, tal vez el concepto o la forma de formularlo era algo nuevo, pero la gente lo entiende porque de alguna manera ya lo ha vivido.

Ahí el tema central que analizo es el racismo peruano y cómo se manifiesta en formas muy escondidas. La mejor manera de esconder el racismo es decir que “los incas fueron grandes”, pero con tal que estén lejos y en el pasado. En el Perú han tenido éxito políticas de Estado que utilizan a los incas para justificar que fuimos un Estado con un pasado grande y glorioso. Esta reflexión me lleva a una idea que no está en ese artículo: ¿por qué en Perú ha sido tan difícil, a diferencia de otros países, que haya movimientos indígenas independientes? Carlos Iván Degregori y muchos otros se preguntaban por qué en Perú no los había, cuando en Ecuador, Bolivia, incluso Brasil –donde la población indígena es mucho más pequeña– se habían formado movimientos indígenas potentes, a partir de movilizaciones y organizaciones. Considerando a la CONAIE [Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador], por ejemplo, en los años ochenta, no teníamos algo parecido. Más bien surgió Sendero Luminoso.

Creo que en Perú las políticas de Estado han ayudado a desinflar las movilizaciones indígenas independientes. El propio Estado promovió políticas indigenistas desde Leguía, e incluso antes. Muy claramente, Leguía se apropió de la defensa de lo que entonces se llamaba “la raza indígena”; estableció el “Patronato de la Raza Indígena” para desinflar organizaciones campesinas como la “Asociación pro-derecho indígena Tawantinsuyu” a la que inicialmente apoyó, pero luego persiguió a sus dirigentes. Se apropiaba de las demandas de la izquierda del momento y de las demandas indigenistas, y muchas de sus políticas de Estado continuaron en las dictaduras que siguieron. Velasco vuelve a reflotarlas, aunque con un lenguaje que ya no es de raza o “étnico” sino de clase –el indio pasa a ser campesino–, pero mantiene algunos de esos elementos, sobre todo al oficializar el quechua. Incluso México, que ha tenido un indigenismo muy potente, no ha tenido esas leyes de reconocimiento de comunidades indígenas como entidades jurídicas que dio Leguía. En México es más un asunto de la tierra, del ejido, lo que consigue la revolución mexicana. Pero la idea de que la comunidad indígena es una persona jurídica nace con la constitución promulgada por Leguía en 1920 y se refuerza con la Constitución de 1933, con Sánchez Cerro. Aparte de dar entidad jurídica a la “comunidad de indígenas”, esas leyes también reconocían y protegían la propiedad comunal de la tierra. Es paradójico: son las dictaduras, tanto civiles como militares, las que han dejado más huella en la protección legal de derechos indígenas.

Este indigenismo jurídico explica en parte por qué en el Perú, además



de haber sido capital de los incas, se ha tenido más dificultad para que tengan éxito movimientos indígenas autónomos como en Bolivia, EEUU o Canadá; movimientos que se distancian del Estado nacional y busquen su propia soberanía. En el Perú, los movimientos indígenas que buscan constituirse como “naciones indígenas” son realmente minoritarios y no han tenido mucho éxito. No obstante, cuando en Puno, con su fuerte identidad aimara, la gente se moviliza, saltan políticos a acusarlos de querer separarse del Perú y buscar unirse a Bolivia.

Sobre el ensayo mismo, recomiendo ir más allá del título, que es sólo el gancho para pensar el tema. El artículo tiene todo un rastreo de la historiografía peruana, una crítica a la teoría de la dependencia, balances en miniatura que aún considero válidos. Aunque tampoco creo que esté ayudando a reescribir la historia o reinventando la rueda. Pero, una cosa que tal vez se ha desactualizado en algo, que no suscribo con tanto entusiasmo como entonces, es la idea de la democratización a través de la cholificación del Perú. Se trata de una literatura que a comienzos de los noventa, con Guillermo Nugent y su *El laberinto de la choledad* (1992), hablaba de cómo el Perú ya no era el mismo después de Velasco. Este Perú aristocrático sobre el que había escrito Basadre y donde los cholos estaban excluidos, ya no tendría una élite que lo representara.

La idea de las migraciones masivas de la sierra a la costa, sobre las que Matos Mar (1984) había escrito en su libro *Desborde popular y crisis del Estado*, me sonaba a “nos están invadiendo los cholos”. Pero eso derivó luego en trabajos a mi juicio más interesantes que hablaban de las migraciones de la sierra a la costa como la “conquista de la ciudadanía”. Así, en ciencias sociales se hablaba de este nuevo Perú construido con base en estas migraciones. Se veía un proceso de democratización incluso de las representaciones en televisión. Nugent señalaba que se veía cada vez más en TV gente de extracción popular. Por ejemplo, en el programa de TV “El Tío Johnny” de los años 60 es difícil ver a una persona andina o de piel oscura, a no ser que fuera el hazmerreír, como “Tribilin” con Augusto Ferrando, aunque Ferrando tampoco era precisamente blanco...

De manera que se democratizó la imagen del Perú, se democratizó el acceso de ciertos sectores a condiciones de vida que antes solo se asociaba a sectores altos, “blancos”. No obstante, esa cholificación que fue sobre todo un proceso demográfico, constituyó una democratización tal vez social, pero no política. En realidad, derivó en la informalidad, que al final implica precariedad laboral, y ausencia o restricción de derechos, que se han ido profundizando a medida que pasa el tiempo.

En ese entonces, años noventa, hubo tal vez cierta romantización de la informalidad, una esperanza de que, en esta democratización social, en esta cholificación, hubiera un germen de una democratización más amplia en el Perú, donde la gente no perdiera sino ganara derechos. Pero salió el tiro por la culata, como se vio muy claramente con Pedro Castillo.

Lo de Castillo fue un “golpe de realidad” importante. Si bien su triunfo electoral marcó un giro democratizador significativo, que fue histórico, al elevar por primera vez a un campesino y maestro rural a la presidencia de la república, respaldado por una movilización regional importante, con Castillo, y sobre todo con Cerrón, el dueño del partido que lo llevó al poder, esta idea de un partido de origen regional nos remite a una historia anterior, la del APRA [Alianza Popular Revolucionaria Americana], con las distancias del caso. ¿Y qué fue el APRA al final como estructura partidaria y como cultura política? No viene con un paquete democratizador en lo político, fue un partido caudillista que replica los autoritarismos ya existentes.

...mi visión ahora es menos optimista, sin que ello quiera decir que sea pesimista. Sigo teniendo esperanzas y apostando por la movilización ciudadana para el cambio político en el Perú. (Cecilia Méndez)

En “Incas sí, indios no” se puede ver un tono más optimista del Perú, en parte por el potencial que yo, con muchos otros veíamos, en la “cholificación”. Sin embargo, mi visión ahora es menos optimista, sin que ello quiera decir que sea pesimista. Sigo teniendo esperanzas y apostando por la movilización ciudadana para el cambio político en el Perú.

Violencias fundacionales: claves para una comprensión histórica

FAMH. 6. Gracias. Pasando a otra de tus obras (en las que se incluye el anterior ensayo): me entero de... –no sé si ya salió o está a punto de salir– otro de tus libros, que se llama “Violencias fundacionales”. Respecto a este libro que está por salir, mi pregunta va en este sentido: ¿qué claves interpretativas podrías adelantar que aporta *Violencias fundacionales* (2025) como libro para entender la violencia política en el Perú y en general el contexto sociopolítico más amplio del país?

CM. Ese libro es una compilación de ensayos escritos durante los últimos treinta años, no una monografía, sino un conjunto de textos académicos con un deliberado matiz ensayístico, que es el registro que prefiero, incluso en mis trabajos más académicos. Los textos que incluye van desde “Incas sí, indios no”, pasando por una selección de artículos de los años noventa y de los dos mil. El subtítulo mismo –‘Ensayos sobre racismo, guerra y política en el Perú’ de *Violencias fundacionales* (2025)– resume los ejes temáticos. Mi énfasis está en los procesos políticos del Perú republicano,



especialmente en el siglo XIX, aunque como suele ocurrir con mi investigación, no me limito a un marco cronológico rígido y los temas alcanzan el presente.

Un hilo transversal del libro es el papel histórico y político de los campesinos, el uso de la categoría de “indígena” y las discusiones sobre etnicidad. Incluyo textos derivados de mi libro *La república plebeya*, así como otros inéditos en español, como una historia del concepto de terrorismo en Perú que originalmente apareció en inglés en el libro *The Cambridge History of Terrorism* (2021) y que ahora incorporo traducido por primera vez. Es importante precisar que no se trata de una historia de Sendero Luminoso, sino más bien de la evolución histórica de la noción de *terrorismo* en el Perú; sobre cómo se entretreje en distintas coyunturas políticas hasta el período senderista.

Otro núcleo fundamental es el artículo que da título al libro, “Violencias fundacionales”, originalmente publicado bajo otro nombre en el volumen colectivo que edité junto a Juan Carlos Estenssoro, *Las independencias antes de la independencia: miradas alternativas desde los pueblos*, editado para el Bicentenario en 2021. Este grueso volumen compila textos emanados de un coloquio celebrado en 2014, reelaborados por los autores, e integra además a los ganadores del primer concurso “Narra la independencia de tu pueblo”. En ese texto abordo cómo la narrativa de la independencia peruana ha estado signada por la “sombra” de Túpac Amaru, desde una perspectiva que prioriza la presencia siempre temida de la violencia plebeya y su memoria.

La cuestión relativa a las “violencias fundacionales” en este libro, sale del lugar común de fijar la conquista española como la fuente explicativa de todo –el famoso “desde hace 500 años”–, para incidir en procesos reiterados y resignificados en la historia republicana. Ahí insisto en que hay que ir más allá de explicarlo todo por el trauma originario de la conquista, una estrategia que termina justificando un presentismo ignorante de toda complejidad histórica. De modo que, si reducimos nuestras preguntas sobre el racismo al lugar común de que es una herencia directa del siglo XVI, ¿para qué seguir leyendo historia?

La noción de “violencia fundacional” a la que aludo explícitamente en el penúltimo ensayo del mismo nombre se inspira críticamente en autores como Ernest Renan (2001), particularmente en su célebre texto “¿Qué es una nación?” de 1882. Renan, aunque de formación cristiana conservadora como historiador, sostiene que toda nación (y yo diría más bien estado-nación) se erige sobre violencias originarias cuya memoria suele ser negada o encubierta en la construcción nacionalista; el olvido es el cimiento del nacionalismo de Estado y el relato oficial teme al historiador precisamente porque indaga ese pasado incómodo. Otros autores que me ayudaron a pensar estos temas incluyen Paul Ricoeur (2003) –importante pensador de la memoria y el olvido– y a Michel-Rolph Trouillot (2017),

quien me hizo profundizar en la distinción clave entre olvido y silencio, lo no dicho más que lo olvidado.

Este marco me permite plantear cómo la historiografía y el discurso nacional tienden a privilegiar unos recuerdos y borrar otros, configurando así una memoria histórica distorsionada y funcional al poder. La invitación es a pensar la historia del Perú desde sus olvidos y silencios, a cuestionar qué tipos de violencia recordamos y por qué otras son selectivamente obliteradas. Esta reflexión no se restringe al pasado remoto: la selectividad en torno a la violencia se expresa también en lo contemporáneo, como se observa en la cobertura mediática de las recientes masacres bajo el régimen de Dina Boluarte en 2022/2023. Los medios de comunicación actuales, como antes los diarios decimonónicos, cumplen un papel central en la formación del sentido común político, atribuyendo sistemáticamente la etiqueta de “violentos”, “terroristas”, “vándalos” o “extranjeros” (ponchos rojos, bolivianos) o narcotraficantes, a los sectores populares que protestan, mientras silencian o justifican la violencia letal ejercida desde el Estado. Incluso sectores liberales y progresistas (Gorriti, García Sayán) asumieron inicialmente la publicidad estatal de llamar “vándalos” y “violentistas” a los que protestaban contra Boluarte en diferentes regiones y tardaron en reconocer la letalidad estatal.

Durante esas jornadas de protesta y represión, yo misma publiqué artículos regularmente en *La República*, denunciando el discurso mediático y cómo la historia oficial repite el gesto de resaltar la violencia de abajo e invisibilizar la de arriba. El olvido y el silencio no son únicamente privados o accidentales, sino construcciones activas que sostienen la continuidad de la jerarquía social y étnica; la lógica del mestizaje como fusión armónica, tan defendida desde Bartolomé Herrera, deviene así en un subterfugio para negar el conflicto y la expropiación en nombre del consenso nacional.

Precedentes intelectuales como Herrera son icónicos por defender doctrinas históricas que niegan la conquista –“el Perú no fue conquistado, nació de la conquista” dijo Herrera–, y con ello legitiman un orden social jerárquico disfrazándolo como igualitario con el argumento del “mestizaje”, invisibilizando la exclusión de los “otros” y naturalizando su despojo de derechos. Incluso los conquistadores españoles reconocían las implicaciones legales y morales de la conquista, pero en la narrativa peruana decimonónica se prefirió la fabulación armonista, para justificar la desigualdad persistente.

El libro realiza, por tanto, un seguimiento minucioso de estos discursos y de su relación con la función política de la violencia y el racismo en la formación del Estado peruano. Abordo, por ejemplo, la recepción y narración de la rebelión de Túpac Amaru y su problematización histórica a lo largo del siglo XIX, recurriendo a autores como Markham o Lorente, y estableciendo contrastes sobre su modo de registrar la violencia insurgente versus la violencia estatal. Examinó también las rebeliones de 1814 en

Cusco y su compleja asimilación en la historia oficial de la independencia. Lo interesante de estos temas es ver cómo, incluso desde los relatos subjetivos de actores como Echenique o Felipe Pardo y Aliaga, cuyos padres participaron o sufrieron represalias en esas insurrecciones, se configura la demonización del rebelde, el temor como elemento formativo de la psiquis de las élites, y la reproducción del orden social a través del cultivo del miedo y de la sospecha hacia los de abajo.

A lo largo de todos estos ensayos –que bien podrían haber constituido un libro cada uno por separado– he procurado documentar rigurosamente estas dinámicas, tanto desde las fuentes históricas como en diálogo con la producción historiográfica, y examinar cómo la memoria selectiva y las narraciones dominantes moldean no sólo nuestra comprensión del pasado, sino las respuestas políticas y sociales contemporáneas frente a la protesta popular y la violencia.

Insisto en que la vigencia de estos problemas en el presente es radical, profunda: lo que hoy se escenifica en las calles –la criminalización del disenso, la estigmatización de las demandas sociales o la política ejercida por los de abajo con “terrorismo” o “agitación externa”– es tributario directo de largos procesos de producción de olvidos y silenciamientos orquestados, ya sea desde la historiografía oficial como desde el aparato mediático y el arsenal conceptual del Estado republicano. De ahí la importancia de proponer una reevaluación crítica de las “violencias fundacionales”, no para negar las fracturas originarias de la conquista, sino para comprender cómo cada momento de refundación republicana, cada reescritura de la nación produce su propia violencia, su propio dispositivo de exclusión, su propio operante olvido.

Un objetivo central de este libro es, entonces, desnaturalizar el modo en que se construyen esos olvidos y silencios, visibilizar las violencias más silenciadas, que son las que se producen desde los sectores dominantes en la sociedad, reconocer las memorias que han sido marginadas, pero que siguen presentes en las reivindicaciones actuales. El libro invita a ser más conscientes del origen de las fuentes que han moldeado nuestra visión de la historia y entender que ellas no se han agotado ni son las únicas y hay muchas voces por descubrir y escuchar.

Por supuesto, este libro no pretende ofrecer respuestas acabadas, sino estimular la polémica y la investigación sostenida. La variedad y profundidad de los ensayos recogidos, muchos de ellos publicados en diferentes revistas y contextos internacionales, busca justamente señalar la urgencia de revisar la historia peruana en clave crítica, explorando las huellas persistentes de la violencia y el racismo. Este ejercicio resulta insoslayable si queremos comprender tanto la narrativa histórica dominante como las fracturas persistentes del Perú actual.

Creo, finalmente, que el trabajo de la historiadora no es alimentar relatos consoladores sobre el pasado ni contribuir con la retórica del olvido,



sino precisamente incomodar, evidenciar las fisuras, hacer presentes las sombras de las violencias fundacionales, y propiciar nuevas preguntas sobre cómo se construye todavía –social, política y culturalmente– eso que llamamos “la nación” y quiénes quedan fuera de ella. Por ello insisto: cada uno de los ensayos del libro es una invitación a pensar, desde la documentación y el rigor, nuestra relación problemática con los otros, con la historia y consigo mismo.

Abordar la historia (como ejercicio) en la arena pública

FAMH. 7. Me gustaría pasar de esta parte del ámbito académico un poco a la práctica pública, a esta idea de involucrarse más explícitamente en la arena pública. Mi pregunta es: ¿cómo concibes el rol público del historiador en sociedades como la nuestra? El rol público que no solamente es el del académico que está entre pares, de alguien que esté tratando de difundir y exponer sus ideas entre sus círculos cercanos, sino ya va más allá, un poco más, en esta parte en contacto con el ciudadano de a pie. Más bien, ya llevándolo a la idea de que, si es el caso, del historiador/a en general, o cualquier especialista de ciencias sociales, asume más acentuadamente que quiere vincularse con el marco de una arena pública más amplia, ¿cómo examinas este asunto? ¿Cómo concibes ese rol público de la historiadora en tu caso? Entiendo que es difícil que la historia crítica llegue a los estudiantes a nivel de educación básica; trasladarla de un registro especializado a uno más amplio, resulta en un desafío o en algo irrealizado/omitido.

CM. La historia para mí es inseparable de un fin social y público; no concibo la historia desligada del conocimiento del presente. Esta visión surgió durante mi formación en el Perú, donde elegí ser historiadora precisamente porque un profesor, Javier Tord, en Estudios Generales de la Universidad Católica, me mostró la historia como una conexión viva entre el pasado y el presente, muy lejos del tradicional relato aburrido de fechas y datos.

Me fascina el potencial de la historia para iluminar el presente y para presentar siempre algo nuevo. El pasado no es viejo ni un simple recuerdo, sino un descubrimiento continuo. Un ejemplo familiar que puedo dar es cómo durante siglos se tomó como verídico el relato de Garcilaso de la Vega, que atribuía al imperio de los incas una duración de 500 años, pero poco a poco, la evidencia arqueológica y documental mostró que el reinado de los incas no duró más que 100 años y mucho de lo que se les atribuía venía de civilizaciones anteriores. Por eso me frustra cuando, se piensa la historia como un pasado estático, en lugar de como un proceso que nunca es lineal. Por eso no creo que sea apropiado decir cosas como “siempre hemos sido así”. Más bien lo que hay que preguntarse es cómo llegamos a donde estamos. Nunca hay que asumir que lo que somos es lo que

“siempre fuimos”, porque eso no es necesariamente así y ese tal vez sea el principal mensaje de mi libro *La república plebeya*. El libro no construye héroes, más bien rescata personajes complejos (Huachaca, Choque) que no carecen de ángulos poco elogiosos. Y aunque ello puede dificultar su aceptación popular, lo que quisiera que fuera aprehendido es que presento un universo hasta entonces desconocido de la sierra peruana, que alguna vez fue un centro definitorio de contiendas políticas nacionales y no el lugar marginal con el que la gente lo asocia hoy.

Volviendo al tema de lo público, cuando salí del Perú, la historia pública como concepto no existía; para mí, la historia como disciplina siempre ha cumplido una función pública. Tito Flores, por ejemplo, escribía en periódicos y revistas que se vendían kioscos, como *30 Días* o *El Caballo Rojo*, y esas eran formas de historia que sin dejar de ser académicas buscaban dialogar con la sociedad o “el público”. Sin embargo, al llegar a Estados Unidos me sorprendió después de un tiempo descubrí que existía una “public history”, como si la historia pública fuera una categoría especial, distinta a la historia a secas. Y yo sigo cuestionando esa división, aunque el Perú ya ha venido la moda gringa de la “historia pública”, lo que supone que hay (¿debe haber?) una historia que no lo es... Lo mismo ha sucedido con el término “intelectual”. En el Perú de mis tiempos nunca se hablaba de “intelectuales públicos”. Y hoy se ha copiado del inglés la fórmula de “public intelectual”. No le veo sentido. ¿Existen intelectuales “privados”? Y tal vez sí, tal vez existen... aunque no sé qué es eso. Finalmente, algunos historiadores en EEUU me decían que yo era una intelectual. Pero yo pensaba ¿acaso tú no? Para mí, un historiador es necesariamente un intelectual, pero allí eso no se entendía de esa manera. Y ahora quizá lo entiendo mejor. Pero creo que es cuestión de aspiraciones. Hay historiadores que no dialogan con el público o cuyos libros solo leen unos pocos especialistas y se conforman con eso. Está bien. No todos tenemos que ser iguales. Son opciones, y la mía es distinta.

En resumen, mi concepción de la historia es la de un campo que dialoga directa y continuamente con la sociedad, que desafía el fatalismo de los relatos estáticos del pasado y los mitos fundacionales, y que reivindica la función crítica de la historiadora como intelectual. La historia es un instrumento para explicar y repensar el presente, para desmitificar el pasado y para fomentar un conocimiento vivo y plural, que ayuda a la sociedad a comprender sus propias complejidades y a imaginar otras vías posibles para el futuro.

Conexiones locales: la historia con/desde el ámbito comunitario

FAMH. 8. Entonces, además de lo que ya has apuntado ¿cómo en el ámbito de la historia llegar/valorar a públicos no especializados, más amplios y diversos –y con ‘llegar/valorar’ no me refiero en general, sino de



un modo u otro en particular, con un sello distintivo, bajo una orientación concreta—?

CM. El involucramiento de una historiadora con la sociedad depende de que verdaderamente haya interés de “llegar” a un público más allá de un círculo académico cerrado. Hay quienes escriben únicamente para un público reducido, unos pocos especialistas o colegas, y está bien; pero yo creo que si la historia es una elección política y de vida —no en el sentido partidario sino como acción en la sociedad y aporte ciudadano—, ese interés por conectar con el público tiene que nacer genuinamente. Cuando te nace, los mecanismos para hacerlo se generan.

Hoy día, uno de esos ámbitos de la historia pública son las redes sociales, donde hay historiadores *influencers* que llegan a cientos de miles de personas. Sin embargo, ese fenómeno plantea un riesgo: que la divulgación se quede en la superficialidad, en la difusión de anécdotas o en títulos llamativos sin profundidad crítica. ¿Es eso historia pública? No lo sé, pero dudo que sea historia crítica. En EEUU, la historia pública, formalmente hablando, implican cosas como asesorar museos, trabajar en parques nacionales o archivos, y abarca también el “activismo digital” para democratizar el acceso al conocimiento y a las fuentes a través de la web. Y ese me parece un desarrollo positivo. Porque cuando nació el internet prometía ser un espacio libre y gratuito, pero en EEUU se ha convertido en un sistema con *paywalls* y restricciones; todo se paga, si no es con dinero, con tu información personal; todo es un negocio, dificultando el acceso al saber.

Por ello, algunos historiadores que no van por el mundo necesariamente con la etiqueta de “historiadores públicos” están desarrollando proyectos de *crowdsourcing*, colaborativos y comunitarios, para digitalizar y compartir archivos locales o de comunidades diversas que de otro modo quedarían invisibilizados. Este tipo de iniciativas busca también emparejar el terreno, conscientes de las desigualdades económicas y tecnológicas, de las brechas entre sectores sociales con distintos grados de acceso a tecnologías. Esta “historia digital pública” puede ser una herramienta valiosa para incluir múltiples voces en el registro histórico, algo fundamental en países como el Perú con desigualdades persistentes y profundas.

Visto así, no basta con querer “llegar a más gente” o ser un “*influencer*”. La historia crítica implica una conexión profunda, una voluntad de compartir la producción de conocimiento y de aprender de los otros, pero también tener la voluntad de cuestionar el poder y los mecanismos de poder tantas veces como sea necesario.

Aparte de las redes, algunos historiadores participan en medios tradicionales, por ejemplo, escribiendo columnas en periódicos, un espacio difícil pero valioso para llevar reflexiones rigurosas a un público amplio. Sin

embargo, este trabajo no es siempre valorado en el ámbito académico aquí en Estados Unidos; existen miradas críticas hacia quienes “se meten” a opinar en espacios no especializados, olvidando que también somos ciudadanos con opiniones sobre temas que nos afectan.

En esta línea, también una experiencia significativa para mí ha sido organizar los concursos “Narra la independencia de tu pueblo”. Me inspiró a hacer ese proyecto la conciencia de que los aportes de historia local y regional son decisivos en para la nacional. Por ejemplo, yo no hubiera podido escribir mi libro sobre Huanta sin las monografías locales, esas historias escritas por maestros, abogados o escritores locales que decidieron contar la historia de su pueblo, su distrito, o su provincia. En el Perú, no hay provincia o distrito que no tenga su “monografía” escrita por sus propios historiadores locales, una tradición muchas veces subvalorada o ignorada por la historia académica producida en Lima o en centros académicos extranjeros. Y aunque hoy hay una suerte de boom de historia regional, con la profesionalización creciente de investigadores en las regiones, la historia no es sólo trabajo de especialistas titulados; la producción local, aunque no sea siempre académica, es historia legítima y valiosa. Así la historia se enriquece con múltiples perspectivas y voces, sobre todo en contextos como el peruano, donde la diversidad cultural es inmensa. Esta apertura es una necesaria democratización del conocimiento, pero al mismo tiempo enfrenta retos por la proliferación de universidades privadas de baja calidad, Y ese no es obviamente un problema de regiones es un problema del país y no solo del país. Con la mercantilización de la educación, proliferan instituciones que funcionan más como negocios que como centros de formación rigurosa, y ya no se puede confiar ciegamente en títulos académicos ni en la validez de ciertas tesis, muchas veces fraudulentas o sin rigor, lo que genera una desconfianza generalizada.

Volviendo a la producción en regiones, yo valoro mucho la labor de intelectuales que publican desde las regiones, que mantienen viva la tradición de hacer historia desde su comunidad y que muchas veces no son reconocidos o citados por los propios historiadores académicos que usan sus trabajos, sean de Lima o del extranjero. El reconocimiento y apoyo a estas voces es fundamental para construir una historia plural y crítica que dialogue con las realidades locales y que valore la memoria colectiva desde abajo.

Historia y democracia: desmontar estigmas, impulsar actos cívicos

FAMH. 9. Hace un momento mencionabas que aún conservas esperanzas en torno al horizonte democrático, lo cual me lleva a formularte una pregunta que, si bien podría dirigirse también a otros científicos sociales, quisiera planteártela a ti, específicamente, como historiadora. ¿Qué papel



crees que desempeñan los historiadores en la construcción de una cultura política más inclusiva, crítica y ciudadana? Pienso, por ejemplo, en cómo el trabajo histórico puede incidir en una mayor conciencia de derechos, en una redefinición de los marcos de participación, y en el tránsito simbólico desde una posición del sujeto tutelado, hacia una cultura cívica más activa y reflexiva. ¿Cómo ves tú esta influencia desde la historiografía, y cuáles serían sus alcances y límites en el Perú contemporáneo?

CM. En el Perú, uno de los problemas fundamentales que veo en las últimas décadas es que las voces de los historiadores que han tenido presencia y difusión en los medios, sobre todo en la llamada democracia que siguió al fujimorismo, han sido mayoritariamente aquellas que legitiman el statu quo. Este periodo fue testigo del desarme intelectual de la izquierda y, en general, de un debilitamiento del pensamiento crítico. Por ejemplo, en algún momento del post-fujimorato varios intelectuales inicialmente críticos y de izquierda terminaron siendo absorbidos por medios como el diario *El Comercio*; un espacio que históricamente ha sido favorable al neoliberalismo y ha satanizado la protesta social. En ese contexto, publicar en *El Comercio* suele ser sinónimo de cercanía al poder y limita la posibilidad de hacer críticas fuertes al sistema. Recuerdo cuando Gonzalo Portocarrero, vinculado a los estudios culturales, y el sociólogo e historiador Nelson Manrique fueron reclutados para publicar en *El Comercio*. Si bien Manrique dejó el diario relativamente pronto, precisamente por cuestionar la posición del diario frente a temas sensibles, Portocarrero permaneció más tiempo, pero sus columnas desde mi punto de vista se volvieron cada vez más anodinas, dejaron de cuestionar el poder.

En los años noventa, el Perú perdió la brújula intelectual. En los inicios del fujimorismo, varios sectores de izquierda incluso apoyaron y se integraron al gobierno de Alberto Fujimori, como Pedro Francke –con esperanzas– porque Fujimori logró la adhesión de los sectores informales, “emergentes” y menos favorecidos, en contraposición con las élites tradicionales vinculadas a Mario Vargas Llosa. Sin embargo, la realidad fue distinta: el fujimorismo, con el golpe de Estado de 1992, terminó, como sabemos, aplicando el plan de Vargas Llosa y se convirtió en un instrumento para consolidar un modelo neoliberal que persiste hasta hoy. Paralelamente, la violencia ejercida por Sendero Luminoso, lejos de fortalecer a la izquierda, la terminó deslegitimando completamente. Mientras en otros países latinoamericanos el marxismo seguía siendo un referente, en el Perú términos como “marxismo” o “revolución” quedaron estigmatizados debido al terrorismo de Sendero Luminoso y al miedo sembrado durante esas décadas.

Así, la izquierda como fuerza intelectual perdió peso y visibilidad, mientras que el poder mediático fue concentrado y controlado por el

gobierno a través de las maniobras corruptas de Vladimiro Montesinos, principal asesor de Fujimori, quien realizó una labor sistemática de compra de medios. Después de ese periodo, creo que los medios nunca se han recuperado, porque el interés no siempre es informar sino defender intereses particulares, sus propios negocios o intereses políticos. Por eso, cuando me preguntas sobre la historia y su rol público, te digo que depende mucho de qué historia y quién la cuenta. La concentración de la prensa en pocas manos limita la pluralidad y dificulta que voces críticas encuentren espacios en las grandes emisoras, periódicos o canales.

Yo, por mi parte, a pesar de considerarme crítica, no me identifico necesariamente con “la izquierda” en el Perú, porque no sé siquiera si existe algo que podríamos llamar “la izquierda”; yo no la veo. Pero si bien no rechazo que me consideren de “izquierda”, no me interesa ir pregonando esa etiqueta porque mi objetivo es llegar a un público amplio, incluyendo a quienes no se consideran de izquierda, pero que sí están de acuerdo con ciertos valores éticos, con criticar el abuso de poder, con la defensa de los derechos humanos, la necesidad de justicia y el respeto a la persona. Por ejemplo, mucha gente que apoya hoy a los palestinos no lo hace desde una interpretación ideológica, sino por humanidad, porque ve la brutalidad de las masacres del ejército israelí, que matan de hambre a la gente, queman vivos a niños y gente de toda edad, y reaccionan desde la humanidad y el sentido común, no desde alguna “izquierda”.

Recuerdo que cuando empezó la presidencia de Castillo, yo ya había empezado a publicar columnas en *La República*; justo empecé a mediados del 2020, poco antes de una de las campañas electorales más crueles y racistas que he presenciado en mi vida. Mis posiciones fueron claras: primero, apoyé abiertamente a Castillo en la segunda vuelta electoral (no así en la primera); después lo critiqué, incluso llamándolo “traidor” por su mala gestión en un texto que causó revuelo, en una columna titulada “La traición de Castillo”. Gente de izquierda me maldijo, pese a que yo siempre dije que mi apoyo era condicionado a que cumpliera sus promesas, no incondicional; pero esa fue, curiosamente, la única vez que Radio Programas del Perú (RPP) me contactó para entrevistarme para hablar de una columna. Nunca antes les había interesado lo que yo escribía. Inmediatamente después, varios medios de derecha intentaron entrevistarme, pero yo decline amablemente. Sentía como que había un interés subalterno y no genuino en lo que yo iba a decir. ¿Por qué ahora y no antes? Acepté lo de RPP porque mi entrevistador fue Jaime Chíncha, que me parecía no estaba haciendo un mal trabajo en un contexto donde las opiniones estaban muy polarizadas y la desinformación y manipulación mediática era brutal. Después, a él mismo lo terminaron sacando de la radio.

Esto me muestra claramente las limitaciones y filtros que existen en los grandes medios; no se busca una pluralidad, sino la repetición de ciertos

discursos y la exclusión de voces críticas incómodas. Afortunadamente, la democratización mediática a través de internet ha abierto espacios más diversos. He sido invitada constantemente por medios digitales y programas con líneas políticas de centro o centro democrático, gente que no es de izquierda pero que valora las críticas fundamentadas. Esto me ha permitido ampliar mi interlocución, aunque siempre es necesario tener claro el lugar desde el cual uno quiere hablar y a qué público desea llegar.

En conjunto, la relación entre historia, política y medios en el Perú es compleja y está marcada por tensiones que reflejan problemas estructurales del país: concentración mediática, estigmatización de la izquierda y de los discursos críticos.

Rigor y resonancia: mensaje a nuevos actores en ciencias sociales y más

FAMH. 10. Para cerrar esta conversación, me gustaría dirigirme a una inquietud que permea la labor editorial en ACS. Desde ésta buscamos trascender los márgenes estrictamente académicos para dialogar con distintas audiencias en la esfera pública. En ese marco, ¿qué mensaje darías tú, como historiadora, a los jóvenes investigadores y estudiantes que se interesan por las ciencias sociales y la ciudadanía? ¿Qué consejos les ofrecerías para producir/participar de una historia rigurosa, pero también socialmente significativa, capaz de vincularse de manera más decidida con la sociedad?

CM. A quienes se sienten atraídos por la historia les diría que lo más apasionante, más allá de conocer el pasado en sí mismo –lo que ya en sí es cautivante–, es descubrir lo que aún ignoramos para entender mejor el presente. Investigar es abrir vetas nuevas, desconfiar de los absolutos como “siempre” o “nunca”, y poner en cuestión los imaginarios heredados. Por ejemplo, la asociación entre la sierra peruana y la pobreza es una idea más bien reciente, resultado del desplazamiento económico hacia la costa y de la desvalorización de conocimientos ancestrales. Durante la mayor parte de su historia, la sierra andina no fue “pobre”. La historia permite desmontar prejuicios, entender cómo éstos se formaron y reconocer que muchas veces quienes los construyen lo hacen desde posiciones de poder, reforzando estigmas y disparidades.

Valorar la historia es valorar lo nuestro, reconociendo logros y errores, sin complejos. Es descubrir que hemos hecho muchas cosas bien y que podemos volver a hacerlo. También es combatir los espejismos que alimentan el racismo y la autodepreciación. Ahí está la tarea de los historiadores: formular preguntas, derribar mitos y ofrecer claves para imaginar otros futuros a partir de un conocimiento profundo de las experiencias del pasado.



FM. Muchas gracias, por la entrevista Cecilia. ¡Hasta luego!

CM. De nada. ¡Nos vemos Fredy!

Referencias bibliográficas

Basadre, J. (1946). *Historia de la República del Perú*. Cultura Antártica.

Estenssoro, J.C. y Méndez, C. (Eds.). (2021). *Las independencias antes de la independencia. Miradas alternativas desde los pueblos*. IEP.

Flores-Galindo, A. y Burga. (1979). *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Ediciones Rikchay Perú.

Foucault, M. (1983). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

Gootenberg, P. (1989). *Between Silver and Guano: Commercial Policy and the State in Postindependence Peru*. [En castellano: (1997). *Caudillos y comerciantes. La formación económica del estado peruano 1820-1860*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas].

Matos M., J. (1984). *Desborde popular y crisis del estado*. IEP.

Méndez, C. (2025). *Violencias fundacionales. Ensayos sobre racismo, guerra y política en el Perú*. La Siniestra Ensayos.

_____. (2005). *The Plebeian Republic: The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820–1850*. Duke University Press. [En castellano: (2014). *La república plebeya. Huanta, formación del Estado peruano, 1820-1850*. IEP].

Nugent, J.G. (1992). *El laberinto de la choledad*. Fundación Friedrich Ebert.

Renan, E. (2001). *¿Qué es una nación?* [Qu'est-ce qu'une nation?]. Sequitur.

Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Editorial Trotta.

Thompson, E.P. (1963). *The Making of the English Working Class*. Victor Gollancz. [En castellano: (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Editorial Crítica].

Trouillot, M.-R. (2017). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*. Comares.

Weber, M. (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península.

