

## **La tentación del olvido: guerra, nacionalismo e historia en el Perú**

Cecilia Méndez G.<sup>\*\*\*1</sup>

La guerra interna desencadenada en el Perú por Sendero Luminoso (1980-1992) ha generado una serie de transformaciones en la sociedad y conciencia de los peruanos que los intelectuales y la población, en general, no hemos terminado de digerir. Más allá de su costo en vidas humanas, la guerra ha marcado el rumbo y el estilo de la política peruana en la década del noventa, definiendo sus cauces crecientemente autoritarios. Sobre estos temas se ha discutido más en los círculos periodísticos que en los académicos. Este ensayo aspira a llevar estos temas políticos al terreno académico. Reflexiono aquí sobre las implicancias de la guerra en la formación de sentimientos nacionalistas. En particular, llamo la atención sobre la manera en que las reacciones contra el terrorismo senderista, inicialmente de carácter pacifista, toman la forma de sentimientos nacionalistas en ciertos momentos climáticos de exacerbación de la violencia. Propongo la necesidad de reevaluar nuestra lectura de la historia, y del fenómeno nacionalista, a partir de la experiencia reciente de la guerra.

### *1. Los historiadores y el olvido*

En el Perú las personas se ven cotidianamente confrontadas con problemas que exigen soluciones inmediatas. Con frecuencia, estos problemas tienen que ver con la supervivencia. Las reflexiones sobre el pasado reciente no abundan, comprensiblemente. Existe una tendencia a olvidar. Y ya sean éstas las razones, o la dificultad de racionalizar hechos todavía dolorosos, lo cierto es que una cierta amnesia sobre el pasado reciente -

---

<sup>\*</sup> En: *Diálogos en historia* No. 2. Lima. Grupo de Estudio e Investigaciones Clío. 2000. pp 231-248.

<sup>\*\*</sup> Universidad de California, Santa Bárbara

<sup>1</sup> Esta es la versión revisada de una conferencia presentada en el "Primer encuentro de historiadores peruano-ecuatorianos" que tuvo lugar en Lima el 19 de noviembre de 1999 en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Un primer esbozo de este texto fue discutido en SUR. Casa de Estudios del Socialismo, el 18 de setiembre de 1998.

aquél marcado por casi una década y media de guerra interna- se constata no sólo entre los historiadores sino, en general, en la población<sup>2</sup>.

Los pasados remotos suelen ser, en cambio, más fácilmente traídos a colación. Esto se debe no sólo a que son más familiares a nuestro discurso y a nuestra educación sino que se convierten en instancias explicativas más cómodas; nuestra responsabilidad en esa reflexión del pasado está menos puesta en juego por que hablamos de tiempos distantes; esta distancia libera al que analiza de profundizar más su entorno. Por ejemplo, la expresión "desde hace quinientos años"; o "trauma de la conquista", siguen siendo lugares comunes para explicar problemas como el racismo y la violencia política. Pero debido a que se concentran en "un momento decisivo", estos discursos no profundizan el sentido de la evolución histórica en sí misma. La célebre pregunta de un personaje de Vargas Llosa, "*¿en qué momento se jodió el Perú?*", es un buen ejemplo de esta actitud hacia el pasado. La búsqueda de "un momento decisivo" implica concebir el pasado como un hecho "dado", antes que como una interrogante cuya respuesta debiera renovarse en función de la evolución del presente<sup>3</sup>.

Existen, sin lugar a dudas, corrientes en la historiografía peruana que van en este último sentido. En realidad, toda historia profesionalmente concebida va, como lo han señalado desde Croce -en su afamada frase "toda historia es historia contemporánea", hasta Bloch, con su convicción de que la historia es la ciencia del presente- en este sentido. Creo, sin embargo, que en el Perú el discurso hegemónico de las ciencias sociales está algo divorciado de la producción histórica, y existe, en general, poco diálogo entre la historiografía y otras disciplinas que estudian lo contemporáneo. Esto es más evidente en Lima.

En los lugares alejados del poder central, y particularmente, por lo que puedo dar fe, en Ayacucho, la historia reciente tiene más peso; los problemas más urgentes tienen que ver, todavía, con la reconstrucción física de los pueblos devastados por la guerra. No conozco a ningún intelectual productivo en Ayacucho cuyo trabajo no esté vinculado con el

---

<sup>2</sup> Algunos investigadores han llamado la atención sobre esta dificultad de los peruanos para lidiar con su pasado. Por ejemplo, Carmen Mc Evoy llama la atención sobre el carácter "algo desmemoriado" de los peruanos, señalando cómo los discursos políticos se han sucedido unos a otros sin reconocer sus raíces en los que los precedieron, presentándose a menudo como "fundadores": *La utopía republicana ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997. Por su parte, Gonzalo Portocarrero se ha referido a la dificultad de los peruanos para elaborar una "memoria colectiva", razón que lo lleva a escribir *Razones de sangre: aproximaciones a la violencia política*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, pp. 9-13.

<sup>3</sup> Pongo este ejemplo porque esta pregunta ha sido un motivo recurrente en la reflexión sobre el país, como lo demuestra la publicación, en la década de 1980, de un número de la revista Hueso Húmero dedicado a este tema, y un volumen editado posteriormente por Carlos Milla Batres, *¿En qué momento se jodió el Perú?* Lima: Milla Batres, 1990.

de alguna ONG, cuyos proyectos están orientados, principalmente, a apoyar la reconstrucción de los pueblos destruidos por la guerra. En estos lugares los historiadores devienen, con facilidad, en sociólogos, trabajadores sociales, antropólogos y periodistas; su trabajo es de acopio de datos, análisis, crónica y testimonio al mismo tiempo. Los quince años de guerra han dejado aquí sus huellas más contundentes y, por lo tanto, esa historia de violencia que en Lima se recuerda como anécdota o se olvida, está, en estos lugares que han sufrido más, más presente: define las características físicas de sus nuevos pueblos, moldea su arquitectura, redefine sus religiones y sus fiestas. Las memorias de la guerra son, además, en los lugares que han sido tocados fuertemente por la guerra, una fuente constante de redefinición de identidades. Se percibe, entre otras cosas, una consciencia, en estas poblaciones, de estar creando vínculos más estrechos con el Estado y con la sociedad nacional.

Mi reflexión de hoy tiene que ver con la necesidad de reactivar, en Lima, esta memoria de la violencia, presente en "provincias". Al hacerlo quiero retomar el tema de la "identidad peruana", que desde los debates sobre la "utopía andina" que encendieron algunas, creo yo, saludables polémicas unos pocos años atrás, han quedado hoy prácticamente sepultados. El discurso de la "utopía andina", articulado en la década de los ochenta por los historiadores Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, provocó interpretaciones alternativas de historiadores de ideas contrarias, e involucró a intelectuales de las más diversas disciplinas en un debate en el que lo que estaba en cuestión era la interpretación misma de la historia y, con ello, el tema de la identidad nacional. Este tipo de reflexión, o debate histórico, parece haberse diluido hoy a favor de instancias de análisis más específicas como el racismo, el género, o las "identidades étnicas", etc., pero donde son pocos los historiadores que intervienen. En otras palabras, existe un cierto retraimiento de los historiadores para formular visiones históricas de conjunto, las mismas que han sido asumidas, sintomáticamente, por periodistas<sup>4</sup>.

A diferencia de lo que ocurrió en los ochenta, en que muchos sociólogos y antropólogos devinieron en historiadores, hoy se constata una tendencia contraria. Esos mismos historiadores retornan los cauces de las disciplinas en las que se formaron originalmente: después de haber pasado por la historia, los antropólogos vuelven a la antropología, los sociólogos a la sociología.

---

<sup>4</sup> Es sugerente que algunas de las más ambiciosas visiones históricas de conjunto sobre el Perú provengan hoy de periodistas antes que de historiadores. Por ejemplo, Hugo Neira, *Hacia la Tercera mirada, Perú XVI-XX*. Lima: SIDEA, segunda edición, 1997, y Alfredo Barnechea, *La república embrujada: un caso en la pobreza de las naciones*. Lima: Aguilar, 1995.

En la Universidad Católica se detecta, por otro lado, una disminución de estudiantes que ingresan a la Maestría de Historia, mientras la facultad de Filosofía recibe contingentes de estudiantes nunca vistos, y algo similar ocurre con la antropología. Claro que este esquema no puede generalizarse a otras universidades. En San Marcos pareciera darse una situación opuesta: se consolida una Maestría de Historia, y un programa de doctorado está por abrirse. Otro signo de la vitalidad de la historia en esta casa de estudios es la proliferación de revistas impulsadas por los estudiantes de la especialidad. En otras palabras, no quiero decir que la historia esté "en crisis" -quizá nunca como ahora se haya producido tanta historia o hayan existido tantos historiadores en el Perú-. Lo que quiero subrayar es el carácter fragmentario de estas iniciativas. Existe mucha producción pero poco diálogo y casi ningún debate. Y, precisamente, debido al incremento del caudal en la producción histórica, resulta por lo menos paradójico que los historiadores peruanos no nos hayamos reunido en un Congreso Nacional desde hace casi dieciséis años (1984), mientras sociólogos y filósofos se reúnen periódicamente en congresos nacionales, llamando particularmente la atención el carácter masivo de los últimos congresos de filosofía. La historia, en otras palabras, no pareciera estar respondiendo a las expectativas de explicación de la realidad tanto como aquellas disciplinas.

Claro que el Perú no es un caso aislado en el mundo. La historia ha sido una de las disciplinas más afectadas por la "crisis de paradigmas", según (entre otros) la historiadora norteamericana Lynn Hunt<sup>5</sup>. Sin embargo, como bien lo ha notado el estudioso de la historiografía, Georg Iggers, en los Estados Unidos, a pesar de los miedos reinantes y del avance del postmodernismo, no hay nada que parezca amenazar la institucionalidad académica de la historia, que está sólidamente establecida<sup>6</sup>. No podríamos decir lo mismo en el Perú, donde la institucionalidad de la historia es muy endeble, pero por razones que tiene menos que ver con el avance del postmodernismo y más con aquella fragmentación a la que me he referido. Si los historiadores de las diferentes instituciones, y hasta dentro de una misma institución, se ignoran entre sí, ¿cómo esperar comunicarse con el resto?

Cualesquiera sean las razones que alientan esta fragmentación, creo que una explicación tendría que considerar las motivaciones de los historiadores para abrazar esta

---

<sup>5</sup> Charla dada en el campus de la Universidad de California en Santa Bárbara, en el otoño de 1999.

<sup>6</sup> Georg Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover and London: Wesleyan University Press, 1997. La creación, en 1997, de una Asociación de Historiadores dirigida por el célebre historiador norteamericano Eugene Genovese, paralela al American Historical Association, representa el intento quizá más notorio de desafiar la autoridad académica de esta institución, desde una perspectiva conservadora, o adversa a las corrientes postmodernistas. Nada hace suponer, embargo, que la institucionalidad del AHA, y su carácter de "gremio oficial" de los historiadores estadounidenses, estén en peligro.

disciplina y el contexto institucional en el que ejercen su oficio, tanto como la diversidad de sus orígenes sociales. Entre los historiadores peruanos se encuentran desde sectores descendientes de la nobleza criolla limeña, hasta hijos de campesinos, todos hurgando en el pasado del Perú su pasado. Y digo esto porque la elección de la historia como disciplina profesional está, en países como el Perú, generalmente vinculada a una preocupación por el propio país, a diferencia de lo que sucede en países económicamente más desarrollados, donde no es raro encontrar lo opuesto. Varios colegas en los Estados Unidos y en Europa abrazan la historia (o la antropología) atraídos por la fascinación de estudiar una realidad distinta a la suya propia, en un intento a veces deliberado de tomar distancia de la misma<sup>7</sup>.

En el Perú, en cambio, como en otros países del "tercer mundo", la elección de la historia tiende a ser más personal; lo que estudiamos los historiadores es la historia de un colectivo inevitable, no elegido. En este sentido, la historia es más explícitamente introspectiva, y está, al mismo tiempo, más conectada con un "saber público". La historia es, sin duda, la disciplina social más directamente responsable de los discursos sobre la identidad nacional que circulan a nivel popular; nutre -y/o puede cuestionar- las ideologías que los impulsan. Las discrepancias entre los historiadores peruanos no son, por tanto, meras discrepancias académicas; son discrepancias entre personas que aspiran a tener una voz pública y, sobre todo, alguna ingerencia en la construcción de imágenes sobre el país. En estas discrepancias intervienen asuntos ideológicos, de poder institucional y hasta de clase. Pero pocas veces estas discrepancias se hacen explícitas, y quizás sean estos silentes desacuerdos lo que obre a favor de la fragmentación. No digo que esto no ocurra en otras disciplinas. Pero pareciera que otras disciplinas -al menos en las humanidades y ciencias sociales- logran sobrevivir mejor a sus faccionalismos. Quizá -elucubro- sea la historia la disciplina social que refleja más claramente que otras la composición social del país y sus correspondientes fracturas sociales y de clase. Tal vez sea esto, y no sólo (o no tanto) una "crisis de paradigmas" atrasada lo que ayude a entender la falta de institucionalidad académica de la historia, y la ausencia de foros nacionales de debate.

## 2. *Guerra e identidad*

Pero no es precisamente de los historiadores de lo que venía a hablar, tanto como de la memoria. Y, especialmente, de la memoria de la guerra. En lo que sigue quisiera plantear

---

<sup>7</sup> Siempre me he interesado por las razones que motivan a mis colegas historiadores y antropólogos en los Estados Unidos a estudiar países extranjeros. Lo que sostengo arriba son las respuestas más comunes que he recibido.

algunas reflexiones en torno a la relación entre guerra e identidad; y, más específicamente, a la guerra interna y su relación con la "identidad peruana" o "identidad nacional".

Las guerras han sido reconocidas universalmente como acontecimientos claves en la definición de identidades nacionales y "étnicas". Quizá no tanto la guerra en sí como la memoria de la guerra<sup>8</sup>. En el Perú nos tocó vivir, hace poco, una guerra interna de proporciones sin precedentes en nuestra historia. Fue un cataclismo político que afectó todas las regiones del Perú, y a todos los sectores sociales, económicos y productivos. "La más grande insurrección en la historia del Perú", la ha llamado el periodista Gustavo Gorriti<sup>9</sup>. No deja de ser asombroso que la memoria de esta guerra se haya sepultado tan de pronto en la capital del país.

El Perú ha sufrido, con anterioridad a Sendero, guerras y rebeliones que afectaron porciones considerables de lo que hoy llamaríamos el territorio nacional. Estos conflictos afectaron determinadas regiones. La rebelión de Túpac Amaru, que se recuerda como una rebelión nacional, fue una rebelión del sur andino. La Confederación Perú-boliviana, que duró escasos tres años, tuvo su base también en el sur, pero fue rechazada por Lima y por la costa norte, e incluso por partes del propio sur. La independencia trajo prosperidad a la sierra central y desarticuló el sur; marcó, claramente, el comienzo de aislamiento de Ayacucho. La cobertura geográfica de la guerra de Sendero, en cambio, aparece más total; su impacto destructivo más homogenizador.

Como lo ha sugerido Gustavo Gorriti, la guerra de Sendero quizá sea más comparable con la hecatombe de la Conquista<sup>10</sup>; tanto por su alcance geográfico como por sus efectos trastocadores en un territorio tan vasto del área andina. Gorriti escribía en la década de 1980, en plena guerra. Hoy sus palabras adquieren tintes proféticos, a juzgar por interpretaciones más recientes, realizadas en el contexto de la post-guerra. Jeffrey Gamarra, por ejemplo, ha sugerido que el avance de las religiones evangélicas en Ayacucho tiene reminiscencias con el proceso de cristianización que siguió a la conquista<sup>11</sup>. Jaime Urrutia, por su parte, ha opinado que los patrones de repoblamiento de las zonas andinas afectadas por la guerra tiene características análogas al proceso de reducciones iniciado por Toledo

---

<sup>8</sup> Véase, especialmente, el ensayo sobre grupos étnicos en Max Weber, *Economy and Society*, vol. 1. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1978.

<sup>9</sup> Gustavo Gorriti Ellenbogen, *Sendero, historia de la guerra milenaria en el Perú, I*. Lima: Editorial Apoyo, 1990, p. 15.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Jeffrey Gamarra C. "Entre la biblia y la espada: respuestas andinas a los nuevos movimientos religiosos", ms., 1998.

en el siglo XVI, principalmente, debido a la concentración de poblaciones dispersas en un centro, en este caso, no tanto con fines de tributación o adoctrinamiento, sino como protección ante la eventualidad de otra guerra<sup>12</sup>.

La guerra con Chile (1879-1883) es el otro gran conflicto armado que ha remecido el territorio nacional, moldeando los discursos sobre la "identidad nacional", más que la propia Independencia. A diferencia de la guerra de Sendero, sin embargo, la guerra con Chile no tocó la selva. En cambio, afectó, quizá más dramáticamente que la guerra de Sendero las ciudades y los centros productivos de la costa, base de la economía nacional y de la riqueza de la oligarquía. Quizá no sea, por ello, un azar que la conciencia nacionalista que surge en el Perú después de la derrota ante Chile haya sido fomentada por esas mismas clases altas que la padecieron; que esta guerra se haya constituido en un hito de la historia oficial y un tema clave en la concientización sobre la identidad nacional en las escuelas.

Al margen de los matices de magnitud, la guerra de Sendero se diferencia tanto de la Conquista como de la guerra con Chile en que aquella fue un fenómeno endógeno y no el producto de una invasión externa. Los análisis sobre nacionalismo suelen considerar las invasiones externas como acontecimientos decisivos en la forja de "identidad nacionales". Las intervenciones externas han resultado también decisivas en el contexto de guerras o revoluciones endógenas. Este fue el caso de la primera guerra mundial, en el contexto de la Revolución Rusa, y el de las sucesivas intervenciones de Estados Unidos en el territorio mexicano, en el transcurso de la Revolución Mexicana<sup>13</sup>.

La guerra de Sendero, en cambio, empieza y acaba como un asunto meramente endógeno. Y, sin embargo, sus efectos fueron por momentos, los mismos que los que suscita una guerra externa, en el sentido de fomentar, aunque sea momentáneamente, una unidad multiclassista que sólo podría llamarse unidad nacional, contra el "enemigo común".

En los años iniciales (1980 y siguientes) la guerra declarada por Sendero Luminoso se siente en Lima como un conflicto lejano, es el "problema" de algunos rincones apartados, andinos. Sólo a partir de la segunda mitad de los ochenta el terror se apoderaría, implacable, de la capital del país. Son los años en que, por primera vez, Sendero divulga sus panfletos abiertamente; organiza marchas y reivindica, también cada vez más

---

<sup>12</sup> Comunicación oral.

<sup>13</sup> Para estos temas pueden resultar iluminadores los trabajos de Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*. CUP, Cambridge, 1979 y "What Makes Peasants Revolutionary?", en *Comparative Politics*, 14: 3, abril 1982. pp. 351-375.

abiertamente, sus crímenes. Sólo al final de esta década la izquierda legal romperá definitivamente su ambigüedad en relación a Sendero; se le opone y entra a formar parte de una suerte de "frente nacional" contra la violencia.

Los años decisivos son 1990-92. Es en el transcurso de estos años que la indignación anti-senderista fue canalizada como sentimiento nacionalista. Los ataques se acentúan de modo vesánico en Lima. Los blancos del terror trascienden barrios, clases y razas. Ataques a comedores populares, dirigentes sindicales y barriales -entre ellos María Elena Moyano- son seguidos de la bomba en la calle Tarata, en Miraflores, y otros ataques a establecimientos comerciales de las zonas residenciales de Lima. Ya no son tanto las banderas blancas (símbolo de paz universal) sino banderas peruanas (símbolos nacionales), las que salen a enfrentar la bandera roja, presagadora de muerte, de Sendero. Recordemos, sino, la marcha por la paz, en Miraflores, en 1992, en donde confluyeron los vecinos de este distrito (otrora "exclusivo") y pobladores del popular pueblo joven Villa el Salvador. Una enorme bandera peruana era asida por los manifestantes. El rechazo a la violencia senderista se expresaba como defensa de la patria; la vocación por la paz devenía en vocación nacionalista.

Miraflores, antiguo barrio de la elite limeña, blanca, europeizante, compartía, por un momento, el mismo mal que los habitantes de un barrio surgido de "tomas de tierras". Hasta la prensa de entonces desafió la rigidez con que ella misma había consagrado esquemas sociales y raciales discriminatorios. El semanario *Caretas*, que nos tenía acostumbrados a retratar, en su portada, a un político o a una mujer blanca, semi desnuda, de rasgos europeos, reprodujo entonces, en este lugar, el rostro moreno de María Elena Moyano, la dirigente barrial de Villa el Salvador y ex-militante de un partido de izquierda, cuyo cuerpo acababa de ser despedazado por una bomba de Sendero. *El Comercio* repudió, asimismo, tan abiertamente como la bomba de Tarata el asesinato de Moyano, lo que resultaba no poco significativo para un diario, propiedad de una destacada familia de la oligarquía limeña, cuyas simpatías políticas nunca fueron de izquierda.

Visto en perspectiva histórica, el fenómeno no es tan sorprendente. Por un momento Sendero parecía estar acelerando un proceso que ya se venía dando desde que las migraciones a Lima y a las capitales de departamento transformaron el rostro del país; el proceso de "andinización" de las ciudades; el quiebre de las fronteras entre costa y sierra, ciudad y campo; el derrumbe del orden oligárquico iniciado con las reformas de Velasco. Miraflores poblado de ambulantes y limpiabotas no era más ese barrio "blanco", "aristocrático" que todavía habitaba la imaginación de muchos.

Las manifestaciones contra el terror senderista, sin embargo, creo que no tenían nada comparable anterior en nuestra historia, por la calidad de gente que unieron (si algo así pasó durante la guerra con Chile el enemigo era externo, la reacción más comprensible). Dirigentes de los pueblos jóvenes, líderes campesinos, dirigentes sindicales y empresarios mirafloresinos y de San Isidro tenían, una razón inédita e inusitada para unirse. Quizá, si hubo precedentes podríamos buscarlos en la fiesta colonial. Con la salvedad de que en 1992 las diferencias entre los diversos sectores sociales y "étnicos" se veían difuminadas no por obra de una fiesta carnavalesca sino de un funeral.

No puedo evitar pensar, al recapitular todo ello, en lo mucho que ha cambiado el Perú desde inicié mis estudios de Historia, hace dos décadas. La guerra comenzaba precisamente entonces, pero no sabíamos que era una guerra. Por esos años, precisamente, un poco antes, recuerdo haber escuchado a Alberto Flores Galindo preguntarse, desde el podio de una feria del libro mirafloresina, ¿qué une a los peruanos además de los partidos de fútbol?; "¿dónde comparten algo todos los sectores sociales que no sea el estadio nacional?" Tito tenía en mente (o así recuerdo que lo dio entender) algún parque parisino. Pensaba en espacios públicos de encuentros que trascendieran clases y "razas". Su concepción de un país fragmentado fue lo que impulsó su obra en sus últimos años; la necesidad de una "utopía" inspirada en el pasado prehispánico, de manera similar a lo que ocurrió con Arguedas, para quien el impacto de esta fragmentación tuvo, sin embargo, consecuencias personales más trágicas. ¿Qué hubiera dicho Flores Galindo de las fusiones, confusiones y manifestaciones de unión nacional que trascendían "clases y razas", que se hicieron tan patentes en el Perú poco después de 1990, año de su muerte?

Pero, nos preguntamos también nosotros, ahora, ¿qué ha quedado de toda esa solidaridad y comunión de clases? Si es cierto que la marcha por la paz de 1992 en Miraflores mostró signos inéditos de solidaridad y aceptación mutua entre los pobladores de un barrio popular y uno de la antigua "elite" limeña, es cierto también que, desvanecido el enemigo que los unía, estas expresiones integradoras y solidarias no se han emulado o repetido, al menos, no públicamente o de manera tan resuelta o emotiva. Pasada la tragedia, mucho de ese espíritu solidario se desvanecería ante la fuerza de los consabidos prejuicios, a juzgar, al menos, por las corrientes dominantes de la prensa televisada y escrita. Las páginas sociales de *El Comercio* y de *Caretas*, por sólo mencionar dos de los medios de prensa más influyentes del país, continúan perpetuando el entronizamiento de los valores de una cultura discriminatoria, donde la piel clara y los rasgos europeos se presentan como el modelo de lo socialmente superior, emulable y "distinguido". El legado

"democratizador" de la guerra, resulta en este terreno, no quisiera decir nulo, pero sí discutible.

Lo que, en cambio, pareciera haber calado de forma más duradera, como bien lo ha señalado Carlos Tapia en sus diversas presentaciones televisivas, es una cultura anti-senderista o, más ampliamente, "anti-terrorista". Esta puede interpretarse, en su lado positivo, como una vocación por la paz. Pero también tiene su lado preocupante, como el que sale a relucir en el silencio o asentimiento frente a la muerte de los 14 emerretistas por parte del ejército, en la residencia del embajador de Japón, en 1997, y la subsiguiente celebración triunfalista del rescate de los rehenes. Replotó, entonces, un discurso de "la patria" que situaba al enemigo no afuera sino adentro, evocando situaciones fascistas. El senderista, o emerretista, es considerado "no peruano"; se le despoja de nacionalidad, casi de su condición humana, y se lo mata. Resulta significativo, en relación a esto, que los emerretistas que tomaron la embajada de Japón cambiaran, en algún momento, la bandera emerretista por la bandera nacional, como apelando a algo sagrado, intocable, en una estrategia de defensa que no dio resultado.

El momento en que la indignación anti-antiterrorista toma la forma de sentimiento nacionalista es uno de los más difíciles de explicar para mí. ¿Por, qué de pronto, la gente se siente tan peruana en su lucha contra Sendero?; ¿por qué la bandera blanca se convierte en bandera nacional? ¿Sendero que es un fenómeno tan peruano, es "desnacionalizado", convertido en enemigo de "la patria"?; ¿como así lo que empieza como una condena moral se convierte en fervor nacional? (y, ¿qué es, a todo esto, "la patria"?) Las respuestas, desde luego, no las tengo, pero creo que se trata de temas cruciales, con los que cualquier estudio que intente explicar seriamente los fenómenos nacionalistas en el Perú tendrá que lidiar. Flamear una bandera peruana para mostrar el rechazo a Sendero no pone, desde luego, a los detentadores de este gesto a la par que los ideólogos de ciertas doctrinas militaristas o de corte fascista. Pero, de hecho, este gesto está diciendo algo más que "que se respete la vida", o "que se respeten los derechos humanos"; está diciendo "que se respete la patria". Esta es, para mí, la fundamental, la más intrincada, y la más preocupante instancia de la confluencia entre lo que podría a ser una ideología promovida desde el poder y un gesto emotivo no racionalizado.

La memoria de estos hechos, como dije, es endeble hoy en Lima (cuando no es reavivada, triunfalistamente, por el gobierno, con fines políticos). Sus efectos, en todo caso, están latentes. Algo diferente sucede en la sierra del país y, particularmente, en Ayacucho.

### 3. Legados de la guerra

En 1993 se inicia el retorno de miles de campesinos que huyeron de sus pueblos en el transcurso de la década de 1980 buscando refugio en las ciudades. Los pueblos quemados se reconstruyen y vuelven a la vida. Hay cambios en la distribución del espacio, en la arquitectura, en los patrones de asentamiento. En muchos pueblos la plaza central ha pasado a ser una cancha de fútbol donde todos los días se iza la bandera peruana y los comuneros la saludan, en fila. Los patrones de asentamiento han pasado de dispersos a concentrados. Las tejas reemplazan al ichu. El cemento a las piedras. Las iglesias católicas, en su mayor parte quemadas y destruidas, han sido reemplazadas por los templos evangélicos. La influencia de estas religiones ha hecho surgir un nuevo lenguaje: "hermano"/hermana, términos que usan los comuneros cuando hablan entre ellos y también para dirigirse a los que no son de su comunidad. Las ONGs vuelven a las comunidades con fuerza y en número inusitado; esto es especialmente notorio en algunas comunidades de la provincia de Huanta. El Estado se hace presente no sólo a través de sus símbolos, sino en carreteras, en edificios, en escuelas. Carteles de la "Presidencia de la República" inundan los caminos recién construidos; los grafitis de Sendero Luminoso son reemplazados por la publicidad del gobierno<sup>14</sup>.

El proceso de retornos después de la guerra revierte tendencias migratorias clásicas: del campo a la ciudad se pasa a de la ciudad al campo. Se constata, entre otro de los cambios importantes, una cierta militarización de los campesinos. Las rondas persisten a pesar de años de paz. Las armas tienen prestigio.

Todo este proceso no puede sino traer reminiscencias del "pacto" militares-campesinos de la época de Velasco (1968-1975). Con todas sus diferencias. Mientras en la época de Velasco los militares tienen el protagonismo en la vida pública, en la época de Fujimori es la sociedad la que se militariza. Claro que Velasco no tuvo que enfrentar a un Sendero Luminoso: sus enemigos son "el imperialismo" y la "oligarquía". Pero ya más de un investigador ha señalado cómo Sendero puede ser considerado una suerte de epígono de

---

<sup>14</sup> Digo esto a partir de mis observaciones durante mis sucesivos viajes a Huanta, en la década de los noventa, pero existe una excelente literatura que analiza en detalle tanto el proceso de "retornos" como el proceso de cambios en el mundo ayacuchano de la post-guerra. Véase Carlos Iván Degregori, José Coronel, Ponciano del Pino, y Orin Starn, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1996; Jeffrey Gamarra, "Lo Público y lo Privado en tres comunidades desplazadas", en *Afanes, búsqueda desde Huamanga*, Ayacucho, año 1, No. 1, 1996 pp. 33-53; y, en el mismo número, Ponciano del Pino, "Ayacucho de los noventa: cambios culturales y nuevos actores," pp. 23-31. El libro más completo, relativo a estos temas, en inglés, es Steve J. Stern. (ed.) *Shining and Other Paths, War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham: Duke University Press. 1998.

una de las ramas de esa oligarquía en decadencia; último y desesperado estertor de los hijos de gamonales (literalmente) "desterrados"; o "mistis" que están perdiendo a "sus" indios<sup>15</sup>. Fujimori hereda el problema no resuelto por Velasco en el campo, y los militares asumen nuevamente las "tareas nacionales" y de reconstrucción del país. Pareciera, pues que, en el Perú, los momentos de mayor incorporación de los sectores populares a la sociedad nacional (y en este caso, de las poblaciones rurales) coinciden con momentos dictatoriales.

En relación a la militarización del país, quisiera llamar la atención sobre una idea: la manera en que los sentimientos nacionalistas nutridos por la guerra interna, pueden potenciarse a partir de la aparición de un conflicto externo: la guerra con Ecuador.

Los desfiles de campesinos ronderos en las celebraciones de fiestas patrias en las capitales de departamento y en Lima se empiezan a hacer frecuentes después de la captura de Abimael Guzmán, el líder máximo de Sendero Luminoso, en 1992. En 1995, en pleno proceso de "pacificación", estalla la guerra con Ecuador, y en Huanta grupos de ronderos se ofrecen de voluntarios para pelear en esta guerra. La expresión de esta voluntad es significativa. Los ronderos de Huanta ya habían probado su arrojo enfrentándose a Sendero, en batallas de las que surgieron "héroes". Habían logrado, nada menos, que derrotar a lo que entonces se percibía como "el más temible enemigo del Perú"; una hazaña de la que ni los propios militares podían vanagloriarse, como observa del Pino<sup>16</sup>. Los campesinos de Huanta son muy conscientes del impacto nacional de estos actos; y sus presentaciones marciales en los desfiles de fiestas patrias, que el gobierno hábilmente promueve, reafirman esta conciencia. ¿Por qué, entonces, expresar interés de inmolarsse en una guerra externa, librada a más de mil kilómetros de sus pueblos?

La mayoría de estos campesinos son personas de piel oscura, cuya lengua materna es el quechua y habitan en las comunidades de puna. Estos rasgos son "marcas étnicas" y razones de discriminación social en el Perú. ¿Podrían estos ronderos haber encontrado una manera más elocuente de reafirmar su condición de peruanos -ante quienes siguieran pensado que ellos eran simplemente "indios"- que ofrecerse defender al Perú en una guerra externa? ¿No es esta acaso una manera de compensar un sentido de exclusión? ¿de expresar un deseo supremo de reconocimiento? Lo digo teniendo en mente, por un lado, situaciones análogas en las que sectores social y racialmente discriminados expresaron su

---

<sup>15</sup> Véase Carlos Iván Degregori, *Qué difícil es ser Dios, ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima: El Zorro de Abajo, 1989; y Marisol de la Cadena, "From Race to Class: Insurgent Intellectuals de provincia in Peru, 1910-1970", en Stern (ed.) *Shining and Other Paths...* pp. 22-59.

<sup>16</sup> Ponciano del Pino, "Ayacucho de los Noventa..."

deseo de lograr el reconocimiento de una determinada comunidad nacional ofreciéndose como voluntarios en una guerra externa. Fue el caso de grupos de hispanos y otros inmigrantes ilegales en los Estados Unidos en el contexto de las guerras de Vietnam y el Golfo, respectivamente<sup>17</sup>.

Por otro lado, la actitud de los ronderos no puede sino traer reminiscencias del famoso decreto de San Martín, de 1821, año de la proclamación de la independencia, que establecía que todos los indios debían ser llamados peruanos.

El decreto, en efecto, se implementó, a juzgar por documentos oficiales, partes de guerra y hasta la poesía patriótica de aquel período. "Indio" se sustituyó por "peruano", y prácticamente eso es todo lo que ocurrió. Pero antes de cumplir la función integracionista perseguida por el decreto, este cambio hizo más explícitas las concepciones exclusionistas que pretendía atacar. "Peruano" se convirtió en un sucedáneo de indio, un nombre dado exclusivamente a los indios, y no también a los indios. El cambio de términos no implicó un cambio de significados y, por lo tanto, fue rápidamente descartado.

El decreto de San Martín fue quizá muy avanzado para su tiempo; una era en que las nuevas palabras se reproducían a un ritmo más rápido que la capacidad para imaginar sus referentes concretos. "Peruano" había sido, hasta entonces, un adjetivo que indicaba pertenencia a una unidad administrativa creada por los españoles (el virreinato del Perú) y, en la mentalidad criolla, evocaba una imagen de antigüedad precolombina. En el siglo XVIII no se hablaba de "Imperio Inca" sino de "Imperio Peruano". No pudo, pues, este vocablo, convertirse de un momento a otro en un sustantivo que denotara "ciudadanía peruana". Menos aún cuando, en aquellos tiempos, si alguien se definía como "ciudadano" o "vecino" quería dar a entender su condición de no-indio.

Pensando con la ventaja que nos da el tiempo, podríamos decir que los ronderos que en 1995 se ofrecen de voluntarios para pelear contra Ecuador están queriendo llevar a la práctica aquel decreto de San Martín; están reafirmando y a la vez reclamando, con este gesto, su nacionalidad y su ciudadanía como peruanos.

---

<sup>17</sup> "Bobby", personaje principal del cuento "Alineación" de Julio Ramón Ribeyro, es un ejemplo literario de un drama que tiene expresiones concretas en la historia. Bobby es un peruano de piel oscura y rasgos negros que emigra a los Estados Unidos y termina enrolándose como voluntario en la guerra de Korea, donde encontrará, trágicamente, la muerte (véase Julio Ramón Ribeyro, *La palabra del Mudo: antología*. 2da. edición. Lima: Milla Batres, 1980).

Aunque se exprese como una voluntad militar, este gesto no es aislado sino congruente con el lenguaje de reivindicaciones que prevalece hoy en el Perú. Por sobre el lenguaje de reivindicaciones étnicas -hoy en efervescencia en Ecuador y en Bolivia- en el Perú, donde no existen (como en aquellos países) los "partidos indios", prevalece un lenguaje de reivindicaciones ciudadanas y regionales. Salvo en la amazonía, los sectores tradicionalmente considerados "indios" en el Perú raramente se movilizan en torno a banderas étnicas<sup>18</sup>. Los ejemplos están por doquier, pero remito a uno reciente y significativo: la cabalgata de los huancavelicanos en setiembre de 1997, y sus reclamos por autonomía municipal, que aún continúan. Los campesinos de Huancavelica vinieron a Lima en son de paz, encabezados por más de noventa alcaldes, otras autoridades locales y líderes campesinos, y por el propio alcalde del departamento. Su intención era llamar la atención del gobierno sobre los problemas de su departamento, uno de los más pobres del país, y comprendido dentro del área que los sociólogos solían llamar "la mancha india". Muchos de ellos vestían trajes típicos coloridos y, de hecho, algunos de los emblemas que portaban (como banderas del Tawantinsuyu), denotaban una intencionalidad de llamar la atención sobre su condición "étnica". Sin embargo, ni su discurso ni el tenor de sus demandas incluían reivindicaciones que reflejaran esta intencionalidad. Los alcaldes de Huancavelica reclamaban autonomía para sus municipios (crecientemente recortada por el gobierno): su derecho a ejercer su autoridad como representantes locales elegidos por sus pueblos; un presupuesto de emergencia para 1998 y la compensación que por ley le corresponde al departamento por los servicios energéticos que éste brinda al país. También reclamaban que se hicieran realidad las promesas del gobierno de dar a sus pueblos energía, electricidad, agua, carreteras y colegios.

Lo que expresaban los huancavelicanos en su cabalgata no era, al final, muy distinto que lo que afirmaban los ronderos de Huanta, orgullosos de sus hazañas contra Sendero y ofreciéndose de voluntarios a pelear contra Ecuador: un deseo de reconocimiento y de pertenencia nacional, aunque sus medios fuesen diferentes. Resulta significativo, a este respecto, que uno de los símbolos más prominentemente desplegados por los huancavelicanos en su marcha a Lima fuese la bandera peruana. Un símbolo tan ubicuo como cargado de significaciones a lo largo de la guerra y la postguerra.

---

<sup>18</sup> Entre los pocos que han explorado el tema está Carlos Iván Degregori, "El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad", en Julio Cotler (comp.) *Perú 1964-1994*. Lima: IEP, 1995, pp. 303-332. Véase también Cecilia Méndez, "The Ethnic Unspoken (or the End of the Indian?): War, Nationalism, and Historical Representations in Peru", talk given as part of the New Faculty Series Lectures, University of California, Santa Barbara, April 8, 1998, ms.

#### 4. Reflexiones finales

El fenómeno nacionalista en el Perú es un tema pobremente estudiado y mal comprendido. Quizá los debates de mayor alcance teórico sobre este tema han girado en torno la participación popular y campesina en la guerra con Chile. Creo que la reciente guerra de Sendero proporciona elementos importantes para una relectura histórica del tema del nacionalismo; particularmente, para examinar la relación entre guerra, memoria, identidad nacional y construcción del Estado. Y, más específicamente, la formación de sentimientos nacionalistas definidos por oposición a un enemigo interno.

Hace pocos años, hemos sido testigos en el Perú de manifestaciones emotivas y espontáneas de fervor nacionalista por parte de la población civil en su lucha contra Sendero. En el ápice de su reacción contra Sendero, la población civil "desnacionaliza" al fenómeno terrorista. Sigo sin entender bien este proceso, pero creo que una respuesta puede encaminarse en la línea que sugiere Benedict Anderson en su ensayo "The Goodness of Nations". Simplifico un argumento complejo. Anderson sugiere que las naciones son, para quien opta por una actitud nacionalista "intrínsecamente" buenas; y que existe algo religioso en esta convicción, porque se trata de una "fe" en la bondad de la nación que se sostiene ciegamente, sin intervención de la razón o evidencia<sup>19</sup>. De lo que se deduce que si la nación es intrínsecamente "buena", lo "no bueno" no forma parte de ella: aquí entraría Sendero.

Pero sabemos, aunque sea obvio decirlo, que ello no es cierto; objetivamente no es posible negarle a Sendero uno de sus rasgos más distintivos: su condición de fenómeno endógeno al país. Así como tampoco es posible negarles su condición de peruanos a los miles que se identificaron, las más de las veces secretamente, con las prácticas de terror que fueron el dogma del movimiento. Sin embargo, creo que los silencios en torno a la guerra son una manera pasiva (y en lo sustancial inconsciente) de negar lo obvio, de seguir "desnacionalizando" a Sendero y a la violencia engendrada por este movimiento. Al decir todo ello me mueve un esfuerzo deliberado por romper con la tradición de "peruanos desmemoriados" a la que aludía al comienzo.

Desde las esferas del gobierno se promueve hoy la idea de que vivimos en "tiempos de paz". En términos militares, esto es cierto. Pero el fin de la guerra no ha significado el fin de la violencia. La herencia de la guerra es la mentalidad de guerra, que es el atributo

---

<sup>19</sup> Benedict Anderson. *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World*. Londres y Nueva York: Verso, 1998, pp. 360-368.

político más distintivo del presente gobierno. Como lo ha señalado agudamente Carlos Iván Degregori, gobernar, para el presente régimen, es todo lo contrario que buscar acuerdos; la búsqueda de consenso es signo "de debilidad". "Gobernar" es desplegar la fuerza necesaria para eliminar al oponente. Y esta mentalidad de guerra atraviesa no sólo la retórica del gobierno sino que se ha apoderado de los medios de prensa y de los programas televisivos patrocinados por aquél. Es aquí, sugiere Degregori, donde se perpetúan, simbólicamente, los "aniquilamientos" que antes fueron patrimonio exclusivo de Sendero<sup>20</sup>.

La guerra, entonces, puede que haya terminado. Pero creo que no podemos darnos el lujo de decir que hayamos terminado de entender siquiera todos los problemas que confluyeron para engendrar tanta violencia. En términos de las consecuencias y significados de esta guerra en la historia y en la sociedad peruanas, creo que es aún mucho lo que queda por ser asimilado. Y quién mejor que los historiadores para poner en perspectiva este proceso.

---

<sup>20</sup> Carlos Iván Degregori, "Magaly, las vedettes... y el 'Presidente Gonzalo'", en *Ideele*, No. 126, marzo del 2000, pp. 69-72.

## Bibliografía

ANDERSON, Benedict

1998 *The Spectre of Comparisons, Nationalism, Southeast Asia and the World.* Londres y Nueva York: Verso.

BARNECHEA, Alfredo

1995 *La república embrujada: un caso en la pobreza de las naciones.* Lima: Aguilar.

CADENA, Marisol de la

1998 "From Race to Class: Insurgent Intellectuals *de provincia* in Peru, 1910-1970", en Stern (ed.), *Shining and Other Paths, War and Society in Peru, 1980-1995.* Durham: Duke University Press, 22-59.

DEGREGORI, Carlos Iván

1989 *Qué difícil es ser Dios, ideología y violencia política en Sendero Luminoso.* Lima: El Zorro de Abajo.

1995 "El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad", en Julio Cotler (comp.) *Perú 1964-1994.* Lima: IEP, 303-332.

2000 "Magaly, las vedettes... y el 'Presidente Gonzalo'", en *Ideele*, No. 126, marzo, 69-72.

DEGREGORI, Carlos Iván, José CORONEL, Ponciano DEL PINO, y Orin STARN

1996 *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso.* Lima: IEP.

GAMARRA, Jeffrey

1998 "Entre la biblia y la espada: respuestas andinas a los nuevos movimientos religiosos", ms.

1996 "Lo Público y lo Privado en tres Comunidades Desplazadas", en *Afanes, búsqueda desde Huamanga*. Ayacucho, año 1, No. 1, 33-53.

GORRITI ELLENBOGEN, Gustavo

1990 *Sendero, historia de la guerra milenaria en el Perú, I*. Lima: Apoyo.

IGGERS, Georg

1997 *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover and London: Wesleyan University Press.

MC EVOY, Carmen

1997 *La utopía republicana ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MÉNDEZ, Cecilia

1998 "The Ethnic Unspoken (or the End of the Indian?): War, Nationalism, and Historical Representations in Peru", talk given as part of the New Faculty Series Lectures, University of California, Santa Barbara, April, 8, ms.

MILLA BATRES, Carlos

1990 *¿ En qué momento se jodió el Perú?* Lima: Milla Batres.

NEIRA, Hugo

1997 *Hacia la tercera mitad, Perú XVI-XX*. Lima: SIDEA, segunda edición.

PINO, Ponciano del

1996 "Ayacucho de los Noventa: cambios culturales y nuevos actores", en *Afanes, búsqueda desde Huamanga*, Ayacucho, año 1, No. 1, 23-31.

PORTOCARRERO, Gonzalo

1998 *Razones de sangre: aproximaciones a la violencia política*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

RIBEYRO, Julio Ramón

1980 *La palabra del mudo: antología*. 2da. edición. Lima: Milla Batres.

SKOCPOL, Theda

1979 *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*. CUP, Cambridge.

1982 "What Makes Peasants Revolutionary?", en *Comparative Politics*, 14: 3, abril 1982, pp. 351-375.

STERN, Steve J. (ed.)

1998 *Shining and Other Paths, War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham: Duke University Press.

WEBER, Max

1978 *Economy and Society*, vol. 1. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.