

LUIS PÁSARA

LA ILUSIÓN DE UN PAÍS DISTINTO

CAMBIAR EL PERÚ: DE UNA GENERACIÓN A OTRA

José ALVARADO JESÚS Diana ÁVILA

Capítulo 1

Alberto DE BELAUNDE Salvador DEL
SOLAR Fernando EGUREN Alberto
GONZALES Álvaro HENZLER Max
HERNÁNDEZ Indira HUILCA Natalia
IGUIÑIZ Jimena LEDGARD Vania MASÍAS
Farid MATUK Jaime MONTOYA UGARTE
Abelardo OQUENDO Cecilia OVIEDO
Tania PARIONA Fernando ROSPIGLIOSI
Gerardo SARAVIA Cecilia TOVAR
SAMANEZ Paloma VALDEAVELLANO
Victoria VILLANUEVA Joseph ZÁRATE

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

985.004 I La ilusión de un país distinto: cambiar el Perú: de una generación a otra / [testimonios, Abelardo Oquendo, José Alvarado Jesús, Héctor Béjar ... et al.]; Luis Pásara, [entrevistas].-- 1a ed.-
- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
396 p.; 24 cm.

Incluye referencias bibliográficas.
D.L. 2017-07453
ISBN 978-612-317-274-9

1. Realidad peruana - Siglo XXI 2. Intelectuales - Perú - Entrevistas 3. Celebridades - Perú - Entrevistas 4. Problemas sociales - Perú 5. Participación política - Perú 6. Perú - Política y gobierno - Siglo XXI 7. Perú - Condiciones sociales - Siglo XXI 8. Perú - Condiciones económicas - Siglo XXI I. Oquendo, Abelardo, 1930- II. Alvarado Jesús, José III. Béjar Rivera, Héctor, 1935- IV. Pásara, Luis, 1944- V. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2017-1864

La ilusión de un país distinto
Cambiar el Perú: de una generación a otra
© Luis Pásara, 2017

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2017
Tiraje: 1000 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-07453
ISBN: 978-612-317-274-9
Registro del Proyecto Editorial: 31501361700693

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

DEL SOCIAL-PROGRESISMO Y EL SOCIAL-CRISTIANISMO HASTA LA LUCHA ARMADA

En Utopía, como no hay intereses particulares, se toma como interés propio el patrimonio público; con lo cual el provecho es para todos. En otras repúblicas todo el mundo sabe que si uno no se preocupa de sí se moriría de hambre, aunque el Estado sea floreciente. Eso le lleva a pensar y obrar de forma que se interese por sus cosas y descuide las cosas del Estado, es decir, de los otros ciudadanos. En Utopía, como todo es de todos, nunca faltará nada a nadie mientras todos estén preocupados de que los graneros del Estado estén llenos. Todo se distribuye con equidad, no hay pobres ni mendigos y aunque nadie posee nada todos sin embargo son ricos.

¿Puede haber alegría mayor ni mayor riqueza que vivir felices sin preocupaciones ni cuidados? Nadie tiene que angustiarse por su sustento, ni aguantar las lamentaciones y cuitas de la mujer, ni afligirse por la pobreza del hijo o la dote de la hija. Afrontan con optimismo y miran felices el porvenir seguro de su mujer, de sus hijos, nietos, bisnietos, tataranietos y de la más dilatada descendencia. Ventajas que alcanzan por igual a quienes antes trabajaron y ahora están en el retiro y la impotencia como a los que trabajan actualmente.

Bien quisiera que alguien midiera este sentido de justicia con el que rige en otras partes.

Tomás Moro, *Utopía*, 1516

El 20 de julio de 2002 se produjo un incendio en una discoteca limeña —que no contaba con permisos de funcionamiento debido a no haber cumplido con los requisitos—, en el que murieron veintinueve personas. Quienes no frecuentamos este tipo de lugares nos enteramos entonces que Utopía era una palabra que había dejado de ser una referencia a ideas o valores. Simplemente era el nombre de una discoteca. En ese incendio concluyó, para el caso peruano, el itinerario de una expresión que, luego de aludir a una sociedad perfecta según la imaginación de Tomás Moro, fue progresivamente desacreditada al hacérsela equivalente de lo inalcanzable, lo imposible, derivándose entonces la descalificación de «utópicos» a los planteamientos y los propulsores de ese tipo de ideas.

Así se llegó a que «en la sociedad actual, la idea de cambiar el mundo se ve como una cosa de locos», según el perfecto señalamiento de Carmen Lora en el volumen *¿Qué país es este?*¹ Pero no siempre fue así. En el Perú ha habido quienes creyeron posible cambiar el país y el mundo, y además se atribuyeron una responsabilidad en el proceso que haría posible la transformación. Aunque suposiciones de ese tipo las había habido antes en el país, a partir de los años finales de la década de 1950 se producen oleadas sucesivas de entusiasmos grupales y compromisos personales con el cambio anhelado. Los primeros surgen en el clima enrarecido de la dictadura odriísta (1948-1956) —que Mario Vargas Llosa retrató en *Conversación en La Catedral*— y cristalizan en el Partido Demócrata Cristiano, fundado en 1956, y el Movimiento Social-Progresista, mientras el APRA Rebelde se desgaja en 1959 de un Partido Aprista Peruano envejecido en su entendimiento con los sectores conservadores. La entrada en La Habana de los revolucionarios cubanos, el 1 de enero de 1959, actúa como un disparador de expectativas e ilusiones entre los militantes del cambio.

Vuelto el país al cauce electoral en 1963, la experiencia del primer gobierno de Fernando Belaunde Terry, aliado para gobernar con la Democracia Cristiana, genera desilusión entre quienes esperaban de esta etapa un «cambio de estructuras» —como se decía en el lenguaje de la época— que liquidase el viejo orden agrario y trajese justicia al campesino, hiciera realidad la protección del trabajador que las leyes declaraban y asignara a la democracia un significado mayor al del derecho al voto para quienes supiesen leer y escribir. Los brotes guerrilleros que, bajo patrocinio cubano, estallan entre 1962 y 1965 —el Movimiento de Izquierda Revolucionario liderado por Luis de la Puente Uceda y el Ejército de Liberación Nacional— constituyen una impugnación, por la vía de los hechos, de lo que desde entonces se dio en denominar despectivamente «democracia formal». Javier Heraud, muerto en enero de 1963, se convierte en símbolo de la entrega de decenas de jóvenes adultos que, alistados en la aventura guerrillera, perecen en combate o, más frecuentemente, son ejecutados luego de ser detenidos y torturados.

La escena vuelve a cambiar a partir del golpe de Estado que el 3 de octubre de 1968 proclama una revolución liderada por un gobierno militar que encabeza el general Juan Velasco Alvarado y que recoge los reclamos de reformas que desde la década de 1930 habían planteado los portavoces del cambio. Algunos de quienes habían buscado una transformación, mediante un gobierno elegido o alzándose en armas, creyeron descubrir en el gobierno revolucionario la vía para lograrlo. Paralelamente, se incorpora a la escena una nueva generación de gentes que buscaban un país distinto y conformaron, escisión tras escisión, la diversidad de partidos, grupos

¹ Lima: Fondo Editorial PUCP, 2016.

y facciones que en un momento se conoció como «la nueva izquierda», para distinguirla de sus predecesores. Esos grupos crecen y se multiplican en la atmósfera enriquecida de objetivos de cambio social por el gobierno militar, al que paradójicamente denuncian, enfrentan y combaten.

El enfrentamiento pasa del nivel de los manifiestos mimeografiados y las reivindicaciones sindicales y locales al del paro nacional que en julio de 1977 se lanza contra el gobierno de Francisco Morales Bermúdez, conductor de una organizada involución del proceso liderado por Velasco Alvarado entre 1968 y 1975. El nuevo gobierno militar responde con encarcelamientos y deportaciones, pero canaliza la convulsión social, a paso calculado, hacia una desembocadura institucional: la elección de una asamblea constituyente, que se reúne en 1979. Entre los nuevos portadores de la bandera del cambio se produce un debate en torno a participar o no en ese proceso electoral y el órgano resultante. Quienes optan por la arena electoral llegan luego al parlamento y a un buen número de alcaldías.

Quienes se mantienen fuera de la «farsa electoral» —alusión que prosperó entre este sector— optan por una vía que la llamada «nueva izquierda» no había descartado expresamente al participar en los comicios: la lucha armada. Más aún, pese a la «crítica de las armas» que de la mano de Regis Debray se abrió paso trabajosamente luego del fracaso y la muerte del Che Guevara en Bolivia, en el Perú no hubo un debate en torno a la experiencia guerrillera peruana de los años sesenta y las lecciones a extraer de ella. Como un capítulo enteramente diferente —que no seguía el patrón cubano sino el chino— apareció Sendero Luminoso en 1980 y, cuatro años después, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), este sí con un parecido de familia a las guerrillas conocidas en América Latina. Pese a la distinta orientación y a la muy diferente importancia adquirida por uno y otro movimiento, ambos resultan derrotados por las fuerzas de seguridad en 1992.

Entre la fundación de la Democracia Cristiana y la detención de Abimael Guzmán, el líder de Sendero Luminoso, transcurrieron 36 años. Esta es una de las razones por las que aludir a una generación, como se hace en este libro, resulta algo forzado. Sin embargo, no lo es tanto si se piensa en la generación como un conjunto de personas, de diferentes edades, que vivieron bajo determinadas circunstancias que alentaron modos de ser y actitudes relativamente comunes. Es un instrumento analítico, más que un concepto rígido, que permite agrupar a quienes compartieron «la misma atmósfera intelectual» y social², razón por la que tuvieron en común lecturas, influencias y, en determinada medida, adversidades similares.

² Henry Peyre, 1952. Valor heurístico y práctico de la noción de generación, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 1, p. 388.

En ciertos casos, la pertenencia a una generación puede conllevar un rechazo o una negación de aquello que caracterizó a sus mayores y una búsqueda de cambios, incluso radicales; en otros, no, y el resultado es el predominio de las continuidades. Pero entre quienes integran una generación no hay homogeneidad sino diversidad de opciones y multiplicidad de trayectorias, a partir del punto de partida relativamente común.

En el caso de la «generación de la utopía», el punto de partida gira en torno a la década de 1960, iniciada bajo el impacto de la revolución cubana. A ese importante hecho histórico que, junto a la guerra de Vietnam, marcó los años siguientes, se añaden diversos acontecimientos de importancia en todo el mundo: la realización del Concilio Vaticano II, en Estados Unidos el asesinato del presidente John Kennedy, la lucha de la población negra por los derechos civiles y el encumbramiento y el posterior asesinato de Martin Luther King; la primavera checa, el mayo de 1968 francés, la matanza de Tlatelolco en México, el «Cordobazo» en Argentina, el fusilamiento del Che Guevara en Bolivia y el lanzamiento de Yuri Gagarín como el primer hombre en el espacio³. En el Perú, como se ha anotado, en esa sola década se vive apuradamente la experiencia de elegir en 1963 un gobierno que arriba con un amplio programa de reformas y en cinco años se agota con pocos resultados y mucha frustración, para ser desplazado por un gobierno militar que da inicio a un «proceso revolucionario».

Sin duda, en el caso peruano, es más de una generación la que fue comprendida por las oleadas de gentes comprometidas con una transformación del país, más o menos radical, que creyeron viable. Sin embargo, no obstante las diferencias entre los proyectos de cambio y los medios para alcanzarlo, tuvieron algo en común.

Definir ese «algo» está sujeto, por cierto, a una aguda controversia. Para unos, en los protagonistas hubo idealismo y aquello que en otra época se llamaba «propósitos nobles». Según otros había, más bien, ambición en las metas y audacia en la ruta adoptada. Quizá un análisis sereno —que más de dos décadas después de haber concluido la experiencia subversiva en el país todavía parece inalcanzable— permita reconocer algún día que en muchos de quienes participaron del compromiso con el cambio del país había motivaciones que trascendían sus intereses personales. Que, a diferencia de lo que se ha vuelto «sentido común» en el Perú de comienzos del siglo XXI, la política para esas gentes no debía encaminarse al beneficio personal sino al bienestar general. Que su compromiso personal con la tarea del cambio significó, cuando menos, la postergación de logros personales y, en diversos casos, dolorosos traspies en las relaciones familiares y de amistad. Que, en definitiva, en casi todos, más fue lo que dieron que lo que recibieron. Que en su entrega había algo o mucho, según los casos, de renuncia individual en genuina ofrenda a otros.

³ Julio César Scatolini, 2011. El pasaje del hombre de la sociedad moderna a la posmoderna, *Anales*, 41, p. 342.

Admitir esa realidad no conduce a un elogio. Los muchos y graves errores cometidos bajo las banderas del cambio no pueden ser excusados ni ocultados bajo el manto de las buenas intenciones. Pero las faltas tampoco pueden hacer perder de vista los propósitos trazados y las contribuciones realizadas. Los matices, claro está, son indispensables en cada caso individual pero, de cualquier manera, se trata de comprender, no de juzgar. En esa dirección se inscribe esta parte del libro al reunir dieciocho testimonios personales en la propia voz de los actores, y, con el conjunto, recoger el esfuerzo de una generación.

Los relatos de esta primera parte del volumen intentan perfilar esa huella. En el Perú la historia se conoce poco y mal, y la historia reciente no se conoce. Acaso este déficit ciudadano sea un premeditado resultado de una política. Pero cuando mi generación —que es la de la utopía— llegó a la mayoría de edad, sabíamos poco de lo que había ocurrido social y políticamente en el siglo XX. Los libros de Gustavo Pons Muzzo, que gozaban de las autorizaciones oficiales para ser adoptados como textos escolares, no enseñaban lo importante sino lo anecdótico. Al resaltarse nombres de generales y presidentes, lugares de batallas y otros hechos circunstanciales, se puso de lado de manera premeditada los movimientos que habían buscado un país diferente a aquel que cargaba la herencia colonial. De la lucha por las ocho horas, la gestación del APRA y la tarea de Mariátegui hubimos de enterarnos mucho después de salir de la secundaria. Temo que ocurre algo similar en estos tiempos y los relatos de esta primera parte alcanzan una pequeña contribución para evitar que continúe reproduciéndose la ignorancia acerca de lo que otros peruanos buscaron e hicieron en la búsqueda de un país distinto.

Es verdad que aquí también está presente la motivación personal de quien se siente miembro «de una raza en extinción» —expresión que usé al convocar a los participantes en este ejercicio de memoria— cuando ve, en el país y en el mundo, la multiplicación de sujetos centrados en sí mismos y en la búsqueda del reconocimiento social mediante la ostentación en el consumo. La generación de la utopía fue distinta y es bueno que se sepa.

LOS SENTIDOS DE LA UTOPIA

El origen de la palabra es griego pero se discute si corresponde a *ouk-tópos*: el lugar que no existe o, más bien, a *eu-tópos*: un buen lugar. Sociedad perfecta o sociedad que no existe es la dicotomía de significación que ha pervivido a partir de que la palabra apareciera por primera vez en 1516 con Thomas More (o Tomás Moro). El significado corriente, sobre todo cuando se adjetiva, designa algo irreal o ilusorio por no ser factible y la expresión se usa así para descalificar una idea o una propuesta.

No fue ese el sentido que originalmente le asignó Moro, ni luego Saint Simon, Fourier y Owen —los llamados socialistas utópicos— en el siglo XIX. Para todos ellos proponer una sociedad de rasgos ideales importaba tanto una crítica radical a la sociedad existente como un distanciamiento del escepticismo; buscaban generar una tensión entre lo que existe y lo que debe existir. En ese sentido, la utopía es portadora de una convocatoria a la transformación. En el siglo XX el estalinismo respondió a las críticas, formuladas desde el pensamiento utópico, proclamándose como «el socialismo realmente existente».

Ciertamente, la propuesta de Tomás Moro⁴ —que él adjudica literariamente a un portugués que había vivido cinco años en la isla llamada Utopía— contiene muchos elementos propios de una organización socialista: toda la vida está planificada, incluso el máximo de población de la isla, no hay propiedad privada, las ciudades son indistinguibles una de otra, los ciudadanos visten de igual manera, cada quien trabaja en aquellas actividades útiles en las que se combinan sus intereses con las necesidades colectivas. La privacidad es reducida, las comidas son grupales y los viajes requieren de un salvoconducto. El dinero no existe porque no es necesario: cada quien tiene lo que necesita. No hay pobres ni mendigos. El sistema de gobierno es democrático —voto universal y secreto— y hay libertad de creencias y de cultos. El bien supremo es el «cultivo del espíritu» en esa sociedad, dado que «Han sido eliminadas en ella las raíces de la ambición y las disensiones».

Es importante notar que las utopías no están fuera de la historia; por el contrario, se generan desde una circunstancia determinada, que es la sometida a la crítica utópica. Los contenidos de la utopía evocan entonces aquello que no se tiene, pero constituye el objetivo de las aspiraciones: armonía y paz, justicia y solidaridad. Karl Mannheim subraya —en un libro clásico que aborda extensamente el tema de la utopía, distinguiéndola de la ideología⁵— que «Un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre». Para él, se puede hablar con propiedad de utopías solo cuando se está ante «orientaciones que trascienden la realidad cuando al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época», esto es, una «orientación que trasciende la realidad y que, al mismo tiempo, rompe los lazos del orden prevalente» (p. 169). La utopía no es entonces una abstracción que está fuera de la realidad sino que contradice a ésta para superarla, para «destruir el orden prevalente» mediante la conversión del anhelo en conducta.

⁴ Tomás Moro, 1997. *Utopía*. Madrid: Alianza Editorial.

⁵ Karl Mannheim, 1987. *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

La explicación de Mannheim abarca también la comprensión del otro sentido de lo «utópico» como irrealizable, que viene a ser la descalificación proveniente de quienes son beneficiarios del orden existente. La utopía así «parece irrealizable sólo desde el punto de vista de determinado orden social, que es actualmente vigente», significación que «depende necesariamente de la perspectiva de cada cual, esto es, contiene dentro de sí todo el sistema de pensamiento que representa la posición del pensador» (p. 173) y, por lo tanto, «Quien pone a una idea el marbete de utópica, es generalmente el representante de una época pasada». En consecuencia, «es posible que las utopías de hoy se conviertan en las realidades de mañana» (p. 178).

Mirar desde el presente las utopías que no lograron convertirse en realidades a menudo conduce a verlas como simples quimeras. Héctor Béjar, al reconsiderar la experiencia guerrillera en la que tomó parte en los años sesenta, escribió cincuenta años después:

Fue la esperanza de postguerra aquella que coincidió con nuestra adolescencia. Sueños, ilusiones, anhelos subterráneos en América entre la penumbra de las dictaduras, poemas en los exilios, prisiones, hambre de luz expandida en las oscuras pensiones del Parque Universitario, en los calabozos, en las lecturas a escondidas. Heroísmo imaginario, muerte imaginaria, entrega a una sociedad imaginada que se transformó en muerte de verdad⁶.

LOS RELATOS

Realidades de mañana o sueños e ilusiones, en el Perú una generación —o más de una— creyó en proyectos de contenido utópico. La muestra de esa generación, cuyas memorias recoge la primera parte del volumen, fue escogida a partir de criterios entre los que pesaron la experiencia del personaje —variada y provocativa en Héctor Béjar, por ejemplo, más bien azarosa en Cecilia Oviedo—, pero también su relevancia pública —innegable en Max Hernández o Fernando Rospigliosi— y la reflexión en profundidad sobre los temas propuestos, como es el caso de todos los participantes.

El conjunto puede ser discutido e incluso cuestionado. Fue seleccionado a partir de las facilidades de acceso a los potenciales entrevistados —lo que sin duda implica un sesgo— y no siempre los llamados pudieron ser escogidos. Algunos simplemente no respondieron a la convocatoria. Hubo solo una declinación explícita. Otros aceptaron y luego de recibir el guion para la conversación desaparecieron en las honduras insondables de internet. En parte a eso se debe el hecho de que no todas las utopías estén debidamente representadas en el conjunto.

⁶ Héctor Béjar, 2015. *Retorno a la guerrilla*. Lima: AcHeBe ediciones, p. 16.

El guion enviado a aquellos que aceptaron la convocatoria fue, en términos generales, el mismo para todos. En ese guion, primero, se indagó el origen del compromiso personal con el cambio, las influencias personales o circunstanciales y las lecturas clave. En seguida, se exploró la experiencia desarrollada a partir de la asunción de la tarea del cambio y, cuando fuere el caso, la actividad partidaria y sus costos. Se revisó a continuación los cambios de contenido ocurridos en la «utopía» personal; dentro de ellos, se prestó atención a la idea de revolución y de la lucha armada. Finalmente, se pidió al entrevistado definir el significado de su trayectoria personal desde una mirada actual. En el anexo A se transcribe el texto del guion utilizado.