

LEGADOS DE UN PASADO IRRESUELTO

El *Informe Final* de la CVR y la crisis
de la democracia veinte años después

Coordinadores

Salomón Lerner Febres

Elizabeth Salmón

Capítulo 11



IDEHPUCP

Legados de un pasado irresuelto
El Informe Final de la CVR y la crisis de la democracia veinte años después

Salomón Lerner Febres y Elizabeth Salmón (coordinadores)

Equipo de producción editorial: Félix Reátegui, Alexander Benites, Paola Velarde,
Geraldine Chávez y Luis Valverde

Primera edición digital: noviembre de 2023

© Pontificia Universidad Católica del Perú, 2023
Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica
del Perú (IDEHPUCP)
Tomás Ramsey 925, Lima 17 - Perú
Teléfono: (51 1) 626-2000, anexos: 7500 / 7501
ideh@pucp.edu.pe
www.idehpucp.pucp.edu.pe

Corrección de estilo: Rocío Reátegui

Diseño y diagramación: Ximena Barreto

Fotografía de cubierta: *El reencuentro de Geraldine y Daniel en Oronccoy* de Max
Cabello Orcasitas

*Los capítulos presentados en este libro fueron sometidos a un exhaustivo proceso de revisión
por parte de evaluadores externos.*

*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.º 202311027
DOI: <https://doi.org/10.18800/9786124474477>

ISBN: 978-612-4474-47-7

LA RECONCILIACIÓN: LUCES Y SOMBRAS DE UN IDEAL ÉTICO NACIONAL

<https://doi.org/10.18800/9786124474477.011>

Miguel Giusti

<https://orcid.org/0000-0002-9837-9981>

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen

La «reconciliación» fue una noción anexada al nombre originario de la Comisión de la Verdad poco después de su creación, lo que trajo consigo no pocos equívocos sobre sus metas y sobre las expectativas que le correspondía generar. La CVR no cedió a las presiones políticas o ideológicas y ofreció más bien una definición ética de la reconciliación de gran calado, que analizaremos con detalle. Veremos igualmente que, tras la insistencia en recurrir a este concepto, se expresa una visión negacionista que pretende encubrir responsabilidades o evitar los cambios sociales profundos que serían indispensables para una reconciliación genuina. Una de las dimensiones que, según la propia CVR, es constitutiva de la reconciliación, es la idea de un «reconocimiento recíproco» entre los peruanos. Desarrollaremos esta idea, muy presente en la ética contemporánea, por ser especialmente fecunda para expresar lo que podría llamarse, en el marco de la reconciliación, la «larga lucha por el reconocimiento» en el Perú.

Palabras clave: reconciliación, reconocimiento, verdad, justicia, nación peruana

Introducción

Que la CVR lleve, en su nombre mismo, la palabra «reconciliación», es sabidamente resultado de las controversias que se produjeron en el momento de su creación. Controversias que revelan, a su vez, las fisuras ideológicas que atravesaban, y aún atraviesan, a la clase política peruana y a su percepción sobre las tareas o los resultados que debían esperarse de un grupo de trabajo de esta naturaleza. La Comisión se creó, recordémoslo, por un decreto supremo emitido por el presidente Valentín Paniagua el 4 de junio de 2001¹ con el nombre de «Comisión de la Verdad», pero su denominación y su composición fueron luego sorpresivamente modificadas por un decreto supremo emitido por el presidente Alejandro Toledo el 31 de agosto del mismo año, mediante el cual se establecía que el nombre pasaba a ser «Comisión de la Verdad y Reconciliación».² Llama la atención, naturalmente, que en apenas un par de meses se produjera un cambio de tal magnitud, que asignaba a la Comisión una tarea prioritaria sumamente problemática, sobre cuyo significado o alcance el nuevo decreto no ofrecía prácticamente ninguna explicación. Como veremos a lo largo de este capítulo, ello no fue fruto de una reflexión azarosa ni, menos, de un propósito bienintencionado de complementar las tareas por realizar, sino que fue más bien el resultado de un compromiso con tendencias negacionistas de la sociedad que pretendían desviar así el rumbo ya trazado de la Comisión.

Es cierto que aspirar a una «reconciliación», en sus diferentes formas y en sentido genérico, pasa por ser una meta encomiable en la sociedad, como lo atestigua el empleo positivo del término en nuestro lenguaje habitual. No solo en su uso cotidiano, sino incluso en el que se hace de él de modo más técnico en los dominios de la teología, el derecho internacional o la filosofía. Pero en esa aspiración puede anidar también un señuelo, naturalmente encubierto, que consiste en transmitir por su intermedio, bajo un manto de legitimidad, el propósito de mantener las relaciones de inequidad preexistentes en la sociedad, es decir, de obstaculizar la meta principal de la Comisión, que era investigar la «verdad» de lo ocurrido, en sentido *histórico* y en sentido *ético* —no solo, pues, elaborar un registro de hechos, sino ofrecer igualmente una explicación de las causas próximas y remotas que los produjeron—, así como contribuir a la labor de la justicia, estableciendo responsabilidades y proponiendo medidas de reparación para las víctimas o reformas institucionales. La reconciliación es un concepto equívoco, que se presta a interpretaciones muy diferentes y que puede

¹ Decreto Supremo 065-2001-PCM, que acogió el proyecto presentado por un Grupo de Trabajo Interinstitucional ad hoc creado mediante la Resolución Suprema 314-2000-JUS. Véase <https://www.cverdad.org.pe/lacomision/cnormas/normas01.php>. El *Informe Final* de la CVR será citado como «CVR-IF», usando como referencia el sitio web: <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>, con las especificaciones del caso.

² Decreto Supremo 101-2001-PCM. Véase <https://www.cverdad.org.pe/lacomision/cnormas/normas04.php>.

tener usos ideológicos ilegítimos, como se expondrá ampliamente en las siguientes reflexiones.

Precisamente por ello, la CVR se vio obligada a precisar en qué sentido concebía la idea de «reconciliación», consciente del terreno semántico pantanoso en el que se hallaba. Al proceder así, eludió por lo pronto deliberadamente el significado más inmediato de la palabra —la idea de un acuerdo entre dos o más partes para retornar a la situación precedente en la que se encontraban—, y propuso una definición de más largo alcance, de gran calado ético, que incorporó en su contenido el vínculo a la búsqueda de la verdad y la justicia que exigía el mandato de su creación.

Propondremos en este capítulo una relectura del concepto de reconciliación empleado por la CVR que tome en cuenta este complejo panorama, en el que confluyen factores de naturaleza política, histórica, ideológica y coyuntural. Recordaremos, en primer lugar, el marco conceptual en el que situó la Comisión la definición de este concepto, no solo presionada por las eventuales distorsiones de su significado a las que hemos hecho alusión, sino sobre todo con la intención de otorgarle un sentido ético congruente con el proyecto global que inspiraba sus tareas, y aun cuando ello supusiera tomar distancia de algunos usos habituales del término. Conviene traer a la memoria dicha definición, no solo porque suele ser ignorada en los debates acerca del tema, sino además porque ella es una muy elaborada y lúcida concepción del complejo proceso ético que trae consigo la tarea de la reconciliación. En segundo lugar, nos referiremos a algunos casos emblemáticos en que se invocó en el país a la reconciliación, como si se tratase de un anhelo nacional, pero con el propósito precisamente de ignorar las reformas estructurales que la propia CVR consideraba indispensables para evitar que se mantuviesen las relaciones seculares de inequidad o para que la historia de la violencia no se repita. La demanda de reconciliación fue utilizada en esos casos como un «señuelo ideológico», con un fin benéfico aparente, pero con un fin último de contribuir al negacionismo en nuestra percepción histórica. En tercer lugar, tomaremos uno de los hilos que forman parte del tramado conceptual de la definición de la reconciliación de la CVR, el concepto de «reconocimiento recíproco», con la intención de analizarlo con más detalle, pues nos remite a una teoría ética contemporánea que puede ser muy relevante para el tratamiento de nuestro tema. Dicho concepto nos permitirá evitar algunos de los malentendidos que se asocian habitualmente a la reconciliación, en la medida en que el «reconocimiento», técnicamente hablando, exige la vigencia o la instauración de relaciones igualitarias y de justicia en los diferentes ámbitos de la vida social (interpersonales, jurídicos, políticos) e incorpora en su definición la relevancia ética de las «luchas sociales» por la conquista de tales derechos. Poniendo el acento en las condiciones exigidas por el proceso del reconocimiento recíproco, y teniendo en cuenta la dimensión reivindicatoria de justicia que le subyace, propondremos finalmente, a modo de conclusión, una interpretación de la propia historia del Perú como una *larga e inconclusa lucha por el reconocimiento*. Deseamos así iluminar un aspecto esencial de la definición de

la reconciliación de la CVR, una definición que debería seguir siendo, para los peruanos, un referente ético fundamental en la comprensión de nuestra historia como nación, de las causas de su aun dolorosa fragmentación y de la difícil, pero necesaria, meta que deberíamos perseguir.

1. La reconciliación en el *Informe Final* de la CVR

En la Introducción de su *Informe Final*, la CVR presenta una muy valiosa reflexión sobre el marco jurídico y conceptual que orienta su trabajo, así como sobre el sentido específico en que entiende las nociones centrales de las que se ocupa, entre ellas precisamente también la de «reconciliación». Se trata de un documento de suma importancia, al que lamentablemente no se le ha prestado la debida atención y cuya sola lectura serviría para desmontar muchos de los infundios que se han levantado en contra de la Comisión. Aunque sabemos, claro está, que tras ellos puede haber no simplemente una desatención, sino también otras intenciones políticas y éticas.

Ya en las páginas iniciales de aquella Introducción, refiriéndose a los decretos supremos que le dieron origen, la CVR hace un primer deslinde en relación con una posible interpretación del concepto de «reconciliación» que implicase alguna forma de justificación de la impunidad. Se nos recuerda allí que el propio decreto supremo que corrigió el nombre de la Comisión, si bien sostenía que «uno de los fines esenciales de la CVR es sentar las bases para un profundo proceso de reconciliación nacional» (CVR, 2003, t. I, p. 27), precisaba al mismo tiempo que dicho proceso debía realizarse «a partir del esclarecimiento de los hechos, así como el restablecimiento de la justicia» (CVR, 2003, t. I, p. 27). Era indispensable, se nos dice enfáticamente, «excluir una interpretación del concepto de reconciliación que la hiciese equivalente a la extinción de la responsabilidad penal de los perpetradores de los graves crímenes contemplados en el mandato», como había ocurrido pocos años antes, cuando el Gobierno de Alberto Fujimori utilizó el concepto de «reconciliación nacional» para justificar la aprobación de leyes de amnistía que consagraban la impunidad. Se trata de una referencia explícita en el *Informe Final* de la Comisión (CVR, 2003, t. I, p. 27).

Es significativo, y revelador, que la CVR se viera en la necesidad de hacer deslindes de este tipo con respecto al concepto de reconciliación desde el inicio de sus reflexiones, porque ya hemos comentado que la noción tiene un significado escurridizo, aunque en líneas generales positivo. En efecto, en su uso cotidiano, nadie parece objetar en principio el valor de una reconciliación, y más bien es frecuente lamentar que ella no se produzca, en nuestra vida social o interpersonal. Y en lo que respecta a su sentido más técnico, o más rigurosamente conceptual, bastaría con recordar que esa palabra da nombre a uno de los sacramentos de la Iglesia católica. Pero, en cualquiera de los casos, para que la palabra «reconciliación» tenga sentido, en su acepción más genérica, se debe presuponer la existencia de al menos tres condiciones: a) ella

se debe producir entre dos (o más) partes que se encuentran momentáneamente en conflicto; b) ella invoca al retorno a una situación precedente en la que las partes se hallaban supuestamente *conciliadas* (por eso justamente se emplea el prefijo «re»); c) la situación precedente de conciliación debe haber sido de algún modo beneficiosa o justa para las partes. Por lo mismo, cuando hablamos de reconciliación, es preciso identificar a las partes entre las cuales ella se debe producir, evaluar si merece la pena restaurar la relación precedente entre ellas y, finalmente, analizar si la situación de partida era verdaderamente justa o beneficiosa para las partes en conflicto.

Ya con estas especificaciones semánticas, es claro que vemos restringirse mucho el ámbito de aplicación del término. Si alguna de las condiciones indicadas no se cumpliera, entonces el empleo de la palabra, sin mayores especificaciones, resultaría inapropiado, lo que obligaría, como fue el caso, a proponer una definición éticamente más precisa, al mismo tiempo más compleja y más restrictiva. No era posible, por lo pronto, ni siquiera en la intención de quienes propusieron la introducción del término, interpretarlo como una forma de acuerdo entre «dos partes», una de las cuales hubiese sido el grupo subversivo Sendero Luminoso. Ha habido, como bien se sabe, conflictos armados en otros países, en los que el término se ha aplicado en ese sentido. Tampoco era imaginable la simple restauración del estado de cosas o de los vínculos sociales precedentes a la irrupción del conflicto armado en nuestro país, aunque al respecto pueda haber ya algunos indicios en sentido contrario, tal como acabamos de reseñar. Estrictamente hablando, al menos en sentido ético, no es razonable hablar de reconciliación, por ejemplo, entre una víctima y un victimario. Como tampoco lo es denominar así un arreglo entre explotadores y explotados, o entre privilegiados y excluidos, porque la situación inicial que se pretende restaurar no era justa o era ventajosa solo para una de las partes. No obstante, las cosas pueden ser aún peores, porque es posible además aprovecharse políticamente del sentido positivo del concepto y usarlo de manera estratégica, contrariando principios éticos o jurídicos, tal como lo comenta la propia CVR en el caso citado, o tal como lo veremos, en la segunda parte, al hablar del «señuelo» de la reconciliación en nuestro país.

Ante el desafío que implicaba el empleo de una noción tan ambigua, la CVR propone una definición propia: «La CVR entiende por ‘reconciliación’ la puesta en marcha de un proceso de restablecimiento y refundación de los vínculos fundamentales entre los peruanos», y añade que dicho proceso «es hecho posible, y es hecho necesario, por el descubrimiento de la verdad [...], así como por la acción reparadora y sancionadora de la justicia» (CVR, 2003, t. I, pp. 36-37). No es aún una definición completa, porque ella será precisada en varios sentidos poco más adelante, pero está claro que, ya con lo dicho, y aun a riesgo de contrariar el significado habitual que le es propio al término, lo que se quería evitar era la interpretación que sugiere restaurar una relación social previa, sin importar cómo esta fuese. Y, por si quedaran dudas, se lee un poco más adelante: «Para que la reconciliación tenga sentido, deberán mo-

dificarse las condiciones en que se restauren los vínculos entre los peruanos» (CVR, 2003, t. I, p. 37).

Las precisiones que siguen son de una importancia decisiva. Las enumero primero, resumiéndolas, para que se perciba su complejidad y amplitud. De la reconciliación se dice que es: a) un *proceso*, b) que implica una *toma de conciencia* de la complejidad y gravedad de las causas del conflicto (incluyendo el «vínculo social precedente»), c) que nos lleve a *asumir nuestra responsabilidad*, a cada quien según corresponda, y d) a «refundar», es decir, a corregir y reestructurar las condiciones de vida de nuestra sociedad. Estos rasgos se derivan de la vinculación anunciada de la «reconciliación» con la «verdad» (una «verdad», como se ha dicho ya, entendida también en sentido ético). Pero, como la reconciliación ha de vincularse igualmente a la «justicia», entonces el proceso mencionado: e) debe conducir a la implantación y la consolidación de la justicia (en su cuádruple dimensión: moral, judicial, reparadora y político-social), f) debe comprometer a la entera sociedad peruana, g) debe instaurar en ella relaciones de reconocimiento recíproco, h) debe conducir al arrepentimiento y a la petición de perdón de parte de los responsables y, finalmente, i) debe entenderse como un proceso abierto y permanente que se convierta en una meta de nuestra convivencia común (CVR, 2003, t. I, pp. 36-38).

Esta es la definición de la «reconciliación» que nos ofrece la CVR. Difícil imaginar una concepción más lúcida o más completa de ella, y más difícil aún explicarse, a la luz de lo allí expresado, la ligereza con la que tantos detractores de la Comisión le reprochan no haber contribuido a su promoción o a su puesta en práctica. Lo que ocurre es más bien que tras las críticas anida una interpretación de la reconciliación que está muy lejos de lo que propone la CVR y que se acerca más bien a los equívocos que ya hemos evocado y que desarrollaremos más adelante.

La enumeración resumida de las dimensiones de que se compone la reconciliación no debe llevarnos a pensar, sin embargo, que se trata de un conjunto inconexo de rasgos colocados simplemente como un listado de deberes éticos. Es, sí, por supuesto, una concepción ideal, normativa, de la reconciliación, que, por lo mismo, se nos ofrece como una instancia de evaluación de una de las grandes metas encargadas a la Comisión. El razonamiento que allí se expresa es el siguiente: no debemos entender la reconciliación como la restauración de las condiciones sociales imperantes en el pasado, causantes en buena medida de los conflictos posteriores, sino como un proceso de reflexión ética, llevado a cabo por todos los miembros de la sociedad, que nos haga recapacitar sobre la gravedad de lo ocurrido en los años de violencia, sobre sus causas próximas y remotas, y que no solo nos conduzca a asumir la responsabilidad que nos corresponda, sino además a comprometernos a instaurar (a «refundar») relaciones más justas y equitativas entre todos los peruanos, que hagan posible un nuevo tipo de convivencia.³

³ Es enriquecedor, al respecto, el debate multidisciplinario que se produjo en el coloquio internacional de la Confederación Mundial de Instituciones Universitarias Católicas de Filosofía (COMIUCAP) en

Quisiera detenerme un momento en el concepto de «reconocimiento» que aparece en la definición, porque, como se ha anunciado, será luego materia de una reflexión de mayor alcance. En la definición ofrecida por la CVR, se dice, a la letra, que la reconciliación exige que «se instauren relaciones de reconocimiento recíproco que corrijan la discriminación social, económica, racial, cultural y de género, y cualquier otra forma de postergación, relaciones que hagan posible la refundación del acuerdo social entre todos» (CVR, 2003, t. I, pp. 36-37). Aunque no se ahonda en los alcances del concepto, queda claro, por un lado, que la CVR considera que el «reconocimiento» es una condición necesaria de la reconciliación y que consiste en la instauración de relaciones intersubjetivas de reciprocidad, en las que, por definición, queda excluida cualquier forma de trato inequitativo, discriminatorio o injusto. Volveremos sobre este punto en la tercera parte del capítulo.

2. El señuelo de la reconciliación en la historia reciente

Como lo advirtió la propia CVR, puede haber no solo un uso inapropiado del término, sino también una estrategia intencional e ideológica que lo motiva o explica. Ocurre que, precisamente porque el sentido positivo de la reconciliación es ampliamente difundido, se puede recurrir a él para simular una relación beneficiosa entre las partes, pero con el propósito de encubrir una situación inicial de injusticia o una conducta ética reprobable. Es en este caso que el llamado a la reconciliación equivale a un señuelo. Se la invoca para atraer a las partes involucradas, a la opinión pública en general, hacia una situación ideal ética o política, pero distrayéndola así de la causa principal del conflicto que se halla en sus orígenes.

Decíamos que en el Perú hemos visto aparecer con fuerza este señuelo en las últimas décadas al menos en tres situaciones emblemáticas. Una de ellas fue la irrupción, a fines del siglo pasado, de la «Teología de la Reconciliación» con el propósito de contrarrestar el impacto creciente en la sociedad de la «Teología de la Liberación». No era la «liberación» —se sostenía— lo que debía considerarse el núcleo de la interpretación adecuada del sentido de la vida cristiana, sino la «reconciliación». Naturalmente, este es un debate teológico complejo en el que no se puede entrar aquí. Pero era claro que aquel llamado específico y circunstancial a la «reconciliación», que es lo que aquí nos interesa, tenía la intención de desautorizar la búsqueda de justicia social y la condena moral de la opresión o de la falta de solidaridad que estaban implícitas en la concepción de una Teología de la Liberación. Se trataba de un señuelo, porque se pretendía encubrir y legitimar la injusticia estructural de la sociedad bajo el manto de una reconciliación meramente superficial que equivalía a la restauración del orden

torno al tema del «perdón», coorganizado con el Instituto de Democracia y Derechos Humanos y el Centro de Estudios Filosóficos de la PUCP, que ha quedado consignado en el volumen *Rostros del perdón* (Lerner y Giusti, 2021).

jerárquico e inequitativo imperante. Por cierto, uno de los principales promotores de la Teología de la Reconciliación en aquellos años fue el Sodalicio, que organizaba con regularidad congresos internacionales sobre el tema.

La segunda situación emblemática a la que queríamos referirnos ha sido ya comentada, a saber, la decisión extemporánea del Gobierno de Alejandro Toledo de añadir el nombre de «Reconciliación» a la muy poco tiempo antes creada «Comisión de la Verdad». Por entonces, cabe recordarlo, el concepto había adquirido carta de ciudadanía en la reflexión jurídica sobre justicia transicional con la idea de tipificar procesos de resolución de conflictos entre grupos enfrentados de una misma nación. Pero, en el caso del Perú, aquella decisión generó confusión (o expectativas impropias), en primer lugar, porque, como ya se ha dicho, en sentido estricto lo que parecía lógicamente estarse sugiriendo era una propuesta de reconciliación entre el Estado y Sendero Luminoso, cosa a la que nadie aspiraba, y, en segundo lugar, porque se imponía a la CVR una tarea, o bien irrealizable, o bien destinada a *dar vuelta a la página*, es decir, a cubrir con un manto de olvido e impunidad la gravedad de los daños ocurridos y sobre todo de sus causas.

La verdadera razón por la que se introdujo extemporáneamente aquel término fue el intento de silenciar los crímenes de Estado y de calmar la crispación de las Fuerzas Armadas y del fujimorismo, que se resistían a admitir su responsabilidad. La reconciliación fue, nuevamente, un señuelo: bajo el ropaje de un entendimiento ficticio, se encubría la pretensión de ocultar la verdad y de impedir el reconocimiento de las causas y los remedios de la violencia que había assolado el país. La reconciliación a costa del negacionismo. Así se explica el desinterés con el que el presidente Toledo recibió el *Informe Final* de la CVR, y la poca atención que tanto él como el presidente Alan García prestaron a sus recomendaciones, incluso las referidas a la reparación de las víctimas. Ambos desenmascararon además sus reales intenciones al poner todo tipo de trabas a la construcción del Museo de la Memoria que estaba siendo promovido y financiado en gran medida por la cooperación internacional.

En fin, la tercera «coyuntura» en la que se pretende imponer en la agenda pública el objetivo de la «reconciliación» es la de la hora presente, que se distingue de las anteriores quizás solo por la crudeza de sus propósitos negacionistas. Ya los diferentes Gobiernos a lo largo de estos veinte años intentaron tomar distancia de la honda reflexión ética que proponía el *Informe Final* de la CVR, pusieron trabas a la política de reparaciones que había sido propuesta, desdeñaron su papel en la historia del país e hicieron, una y otra vez, invocaciones a la «reconciliación», entendiéndola por ella un mero «borrón y cuenta nueva» que relegase al olvido las investigaciones puntuales llevadas a cabo por la Comisión, así como su pretensión de asignar responsabilidades a unos u otros, a todos los peruanos, en realidad. Si ya durante el Gobierno de Alberto Fujimori, como se ha recordado, se utilizó el término para consagrar la impunidad de los responsables de crímenes conocidos por la opinión pública, en los Gobiernos posteriores se pretendió emular esa conducta a fin de simular un acuerdo

nacional que desconociese las causas profundas de la tragedia social vivida durante décadas y que dejase inalterado el estado de cosas en el país. La estrategia del señuelo de la reconciliación ha seguido aplicándose, o incluso haciéndose más desenfadada y con ataques más directos al trabajo de la CVR. El costo de esa ficción es ya no solo el negacionismo de la verdad de nuestra historia reciente, sino además el de la corrupción, cuya metástasis en el tejido social y político se ha extendido hasta límites nunca antes vistos. ¿Cuáles serían las partes entre las que, se supone, debería producirse una reconciliación?⁴ Difícil responder a esa pregunta, cuando lo que vemos es una crispación generalizada, la exacerbación de los ánimos entre las autoridades políticas y las demandas sociales, una alianza bochornosa entre todas las tendencias ideológicas con el único propósito de defender sus privilegios malamente habidos, una alarmante parálisis de la política nacional. En ese contexto, la reconciliación es una cáscara vacía, un valor que no suscita adhesión alguna.

3. El concepto de «reconocimiento»

Pero decía que convendría tomar un hilo —la referencia al «reconocimiento»— de esa densa y valiosa madeja que es la definición de la reconciliación en el *Informe Final* de la CVR, porque me parece que puede esclarecer una de sus más importantes dimensiones. El concepto de reconocimiento ha adquirido en las últimas décadas una sorprendente y amplia difusión en los debates de la ética y la filosofía política, ya sea como visión alternativa o complementaria al concepto liberal clásico de «justicia distributiva», o ya sea, en su versión más ambiciosa, como nuevo paradigma de comprensión de la ética (Giusti, 2017 y 2022)⁵. Si bien se trata de un concepto acuñado a inicios del siglo XIX en el marco de la crítica del idealismo alemán a la interpretación moderna, individualista, de la libertad, muy pronto desapareció del horizonte hermenéutico de la discusión y solo ha hecho su reaparición a fines del siglo XX, cuando la concepción liberal o universalista dominante era sometida a un cuestionamiento generalizado. La recuperación del concepto de reconocimiento está marcada por un interés en satisfacer las carencias de la reflexión moral y política de la actualidad.

⁴ En fecha reciente se ha sugerido un empleo inusual de la expresión, con el propósito de apuntalar la tesis del «fracaso» de la CVR, a saber, que la «reconciliación» debería haber sido entre las dos partes «vencedoras» del conflicto, es decir, entre las fuerzas del orden y los defensores de los DDHH. Véase, por ejemplo, Jaime de Althaus (2023). Destaco el caso de J. de Althaus, porque en diferentes ocasiones ha defendido una tesis que me parece muy aguda sobre la lectura global del conflicto de parte de la CVR. Sostiene que fue un error considerar al campesinado como una «víctima», en lugar de considerarlo como un protagonista o un «héroe», dado que finalmente venció al grupo subversivo. La tesis es aguda, porque resalta el papel proactivo o la perspectiva combativa del campesinado o de la sociedad, pero ello no puede conducir a restar importancia al sufrimiento de gran parte de dicha población. Se podría así incluso correr el peligro de encubrir el daño bajo una visión romantizada de la victoria política.

⁵ Véanse también Rasmussen (1990); Acosta (2010); Giusti (2017).

La amplitud de su difusión habla, sin duda, a favor de la pertinencia del concepto, porque eso significa que con él se ha logrado identificar una dimensión del problema moral que estaba siendo desatendida en los debates anteriores, en particular el que enfrentó por algunos años a comunitaristas y liberales. Eso fue precisamente lo que destacaron, de manera directa o indirecta, las dos publicaciones ya ahora clásicas sobre el tema del reconocimiento que aparecieron simultáneamente en 1992, aun proviniendo de tradiciones diferentes: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* de Charles Taylor (1993) y *La lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth (1997). En ambos textos se hace hincapié en una deficiencia fundamental de los debates sobre el universalismo moral, a saber: que en ellos no aparece tematizada una fuente continua de discriminación, o una motivación persistente de carácter reivindicatorio, asociadas a la identidad y los derechos de los individuos como miembros de una cultura, una subcultura o un colectivo. La persistencia de estos patrones de exclusión obligaba a buscar conceptos alternativos en la tradición y para el caso parecía fructífero desempolvar y reactivar el viejo concepto de reconocimiento procedente del idealismo alemán.

Pero las posiciones de estos autores, aun coincidiendo en lo esencial, no se desarrollan en la misma dirección. En el caso de Taylor, lo que se sugiere es reintroducir la noción de «reconocimiento» con el propósito de conceptualizar adecuadamente el reclamo de las comunidades o los grupos culturales cuyas diferencias parecen perder relevancia en el marco de la concepción liberal o universalista. Es la demanda del multiculturalismo la que esta noción quiere atender. No es, por cierto, una novedad que Taylor, como comunitarista, mantenga una polémica con el universalismo acerca de cuestiones fundamentales referidas a la definición de la vida buena (Thiebaut, 1992; Taylor, 1997; Rosenblum, 1998). Lo novedoso aquí es más bien que recurra a la noción del «reconocimiento» para, al menos en principio, ofrecer una nueva perspectiva de conciliación entre las posiciones contrapuestas, es decir, para terciar en este debate.

Siendo un buen conocedor de la obra de Hegel, Taylor advierte que el tema del reconocimiento adquiere carta de ciudadanía al menos desde la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1966), pero, en contra de lo que acaso podría esperarse, no parece interesarle mucho la interpretación hegeliana del concepto. Sus fuentes principales son más bien Rousseau y Herder. En ellos, específicamente en la idea rousseauniana de una voz interior de la naturaleza que anida en cada individuo, y en la concepción expresivista herderiana de la originalidad del sujeto, cree encontrar Taylor una clara tendencia moderna de subjetivización, que él caracteriza globalmente como «el ideal de la autenticidad» (Taylor, 1993, p. 47).⁶ El ideal de la autenticidad no es la única forma de subjetivización que experimenta la cultura en la Modernidad; a su lado, y en paralelo, se produce, en palabras suyas, el reemplazo de la cultura medieval del

⁶ En torno a este tema giran, como se sabe, varias obras importantes del mismo autor (Taylor, 1994 y 1996).

«honor», sobre la cual se levanta una sociedad jerárquica, por la cultura de la «dignidad», que sirve de fundamento a una sociedad igualitaria y que está, naturalmente, asociada a la noción de autonomía y a la filosofía de Kant. Sobre la base de estas consideraciones, puede Taylor plantear luego una contraposición genérica entre, por un lado, la «política del universalismo», centrada en la concepción igualitaria sobre la dignidad del ser humano y en la noción de autonomía y, por otro lado, la «política de la diferencia», centrada en la nueva noción de autenticidad, es decir, en la idea apenas esbozada de reconocimiento. Él mismo aboga, evidentemente, por la *política de la diferencia*, y cree que esta nueva interpretación podría o debería permitirnos corregir nuestra comprensión de la sociedad liberal, es decir, debería ayudarnos a superar la contradicción artificial sobre la que se alza la controversia entre culturalistas y liberales. En su visión del problema, el reconocimiento puede ser el núcleo integrador de una concepción liberal, pero solo si se toma distancia de aquella otra versión del liberalismo que se apoya sobre el paradigma de la autonomía.

Muy diferente es la posición de Axel Honneth, quien, por cierto, plantea el problema desde una perspectiva que bien podríamos considerar universalista. En su libro *La lucha por el reconocimiento*, publicado igualmente en 1992, lo que nos propone es retomar, esta vez sí de modo explícito, el concepto de «reconocimiento» del joven Hegel con la finalidad de emplearlo sistemáticamente como clave de lectura moral de la historia de las reivindicaciones políticas o, en sus palabras, como «gramática de los conflictos sociales» (Honneth, 1997, p. 2). La demanda que allí se expresa es doble: es, por un lado, la necesidad de ofrecer una explicación más convincente de la motivación moral que anima las protestas ciudadanas o culturales, y es, por otro lado, la necesidad de corregir el excesivo formalismo de la posición universalista de la que él mismo se siente deudor (Habermas, 1984). A diferencia de Taylor, sin embargo, Honneth retoma el concepto de reconocimiento del propio Hegel, convencido de que hay allí una rica intuición sistemática que ha permanecido, nos dice, «infecunda hasta hoy» (Honneth, 1997, p. 13), y que él va a tratar de hacer fecunda a la luz de las investigaciones sociológicas, filosóficas y psicoanalíticas de fecha reciente. Ya en su obra temprana, Hegel concibió el reconocimiento como un proceso intersubjetivo de constitución progresiva de la identidad en el marco de sucesivas y cada vez más complejas formas de socialización: la familia, el derecho, la comunidad ética (Honneth, 1997, p. 42). Más adelante, en su obra de madurez, dicho proceso adoptará el nombre de «eticidad» o «vida ética», pero manteniendo el mismo dinamismo y la misma estructura. Un texto decisivo sobre el tema será el capítulo «El señor y el siervo», de su *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1966, p. 113 y ss.) al que nos referiremos un poco más adelante.

Escribe Honneth:

Para Hegel, la estructura de la relación de reconocimiento recíproco es siempre la misma: en la medida en que un sujeto se sabe reconocido por otro en algunas de sus facultades y cualidades, y [se sabe] por ello reconciliado con éste,

llega también a conocer facetas de su propia e irremplazable identidad y, con ello, a contraponerse nuevamente al otro como un particular. (1997, p. 28)

Así como está aquí formulada, esta estructura compleja comprende diversos momentos enlazados entre sí en un mismo movimiento: el momento del reconocimiento no solo no se contrapone al momento de la autonomía, sino, paradójicamente, la necesita y la promueve. La necesita como instancia previa para que pueda producirse una relación igualitaria y, por ende, conflictiva entre los sujetos; y la promueve porque, aun siendo de naturaleza integradora, tiene sobre el individuo el efecto de fortalecer y enriquecer su identidad, es decir, su autonomía. Mientras más exitosa sea la experiencia del reconocimiento, es decir, mientras más sólidos sean los lazos que unen al individuo con su comunidad, más posibilidades tiene él mismo de diferenciarse y de adquirir conciencia de su particularidad. Se trata de una formulación muy sugerente del problema, que puede poner además de relieve otro aspecto de la estructura del reconocimiento que es esencial: la posibilidad de entender qué ocurre en el individuo cuando este no ve cumplidas sus expectativas normativas de reconocimiento, es decir, cuando su desconocimiento se percibe como una experiencia de menosprecio o de negación de su propia identidad. Gracias a semejante planteamiento, se hace posible no solo adjudicarle a la experiencia del reconocimiento una dimensión normativa, sino explicar además por su intermedio cuáles son las fuentes de motivación moral de los individuos implicados en las luchas sociales.⁷

4. A modo de conclusión: la lucha por el reconocimiento en el Perú

Para volver a la situación del Perú, quisiéramos valernos de otro concepto de origen hegeliano, en cierto modo el reverso del reconocimiento, que utilizó en su momento el filósofo Augusto Salazar Bondy para caracterizar los males que nos aquejan de tiempo atrás como país: el concepto de «alienación». El concepto (*Entfremdung*) nos es conocido principalmente a través de los análisis de Marx, pero este lo toma del entorno filosófico del idealismo alemán, y de él circulan al menos dos traducciones razonables en español: «alienación» y «extrañamiento». Literalmente significa «volverse ajeno a uno mismo (o a una misma)», ya sea en el sentido más realista, que sería el caso del esclavo o del siervo que es, él mismo o su trabajo, propiedad de otro,

⁷ Una mirada interesante, crítica del *mainstream* de la interpretación sobre justicia transicional, la ofrece el libro de Fidèle Ingiyimbere, *Virtues from Hell: Survivors of Conflicts and the Reconstruction-Reconciliation Processes* (2022), centrando su atención especialmente en las experiencias trágicas («infernales») vividas por las víctimas de los conflictos armados y en las esperanzas (en las «virtudes») que podrían servirles para reconstruir de manera realista sus lazos nacionales. Dicha mirada es sugerente, pero requiere de un marco ético más general como el que venimos comentando, presente en el *Informe Final* de la CVR.

o ya sea en un sentido más ideológico, de no reconocerse como uno es, sino solo de manera distorsionada o ficticia. Pues bien, lo que Salazar Bondy sostiene, en su ya clásico ensayo sobre «La cultura de la dominación» (1969, pp. 53-77), es que existe en nuestro país, desde tiempos remotos, una *cultura de la alienación*, debido a la cual todos los peruanos vivimos alienados, en uno u otro sentido. Las grandes mayorías de la población sufren la alienación en la forma que hemos llamado «realista», es decir, padecen de una pérdida de su condición humana por ser explotados económicamente o por no tener acceso a las condiciones mínimas de subsistencia que les permitirían tener igualdad de oportunidades o ser parte de un colectivo solidario. Pero también las clases adineradas viven alienadas, según Salazar Bondy, porque están persuadidas de que su verdadero lugar, o su identidad, se hallan fuera del Perú —en Miami, en París, en Madrid o en cualquier otra capital colonial— o porque están convencidas de que poseen una superioridad racial, cultural y económica sobre el resto o sobre la mayoría de los demás peruanos.

El diagnóstico de la cultura de la alienación, sin embargo, no se detiene allí. Las clases medias, agrega Salazar Bondy, viven alienadas también a su modo, porque son las grandes consumidoras de los mitos nacionalistas, es decir, de aquellas narrativas que ensalzan el criollismo, la tradición hispánica, la gesta del Imperio incaico, la picardía o la viveza del emprendedor peruano, a lo que se podría agregar, en fecha más reciente, la apología de la llamada «Marca Perú». Las Fuerzas Armadas, por su parte, cultivan un relato no menos distorsionado de sus peripecias e intervencionismos en la historia del país, convirtiendo todo ello en una serie de hazañas ilusorias, entre las que se cuentan también, por cierto, el triunfo sobre los movimientos terroristas y el negacionismo de los crímenes que cometieron contra amplios sectores de la población en el conflicto armado interno. Concluye Salazar Bondy:

Unos porque lo rechazan, otros porque lo ignoran y otros porque no tienen la más mínima posibilidad de alcanzarlo, todos estos sectores y grupos se hallan alienados con respecto al ser nacional, que es su propia entidad. Semejante suma de alienaciones no puede dar sino un ser enajenado total: he allí la fuente de la alienación peruana. (1969, p. 63)

Traemos a colación este diagnóstico de Salazar Bondy por razones que serán comprensibles para todos en el contexto en que nos encontramos. No solo es palmaria la desintegración nacional —la ausencia de un *nosotros* o de un proyecto colectivo—, sino que salta a la vista además la confluencia de las formas diversas de alienación y la sorda pugna entre las visiones ideológicas que las encubren y legitiman. Aunque quizás habría que añadir que esta pugna se ha convertido actualmente en una alianza a favor de la impunidad de la corrupción, que es sin duda el mal que afecta de manera más palmaria a nuestra clase política.

En sentido estricto, el reconocimiento podría y debería entenderse como el reverso de la alienación. Si, como recordamos, esta última, la alienación, se refiere a

la experiencia de la negación de sí mismo y a la adopción de una identidad ajena, el reconocimiento —el reconocimiento recíproco— consiste, por el contrario, en la afirmación o la recuperación de lo que nos es propio, ya sean nuestros derechos o nuestra identidad. Ambos conceptos proceden de la concepción antropológica de Hegel, y el reconocimiento, en particular, alude al proceso paulatino de superación de la alienación por medio del establecimiento de relaciones de equidad y de sinceramiento de lo que nos define como individuos y como sociedad. Nos acercamos, pues, paulatinamente al sentido en que la historia del Perú podría interpretarse como una *larga e inconclusa lucha por el reconocimiento*.

La ventaja de esta concepción del reconocimiento —que, como recordamos, ha sido incorporada como una dimensión constitutiva de la definición de la «reconciliación» de la CVR— es que ella exige la vigencia de condiciones de equidad y de justicia, y está además necesariamente asociada a la «lucha» (Honneth, 1997; Taylor, 1993), porque encarna una aspiración moral por la que combaten quienes sufren condiciones de discriminación o, en los términos que hemos venido empleando, de alienación. Es por eso una buena clave de lectura ética de las reivindicaciones sociales, políticas e identitarias en la historia de la humanidad. Un documento particularmente significativo de esta visión de las cosas es el texto ya legendario de Hegel titulado «Independencia y sumisión de la autoconciencia: señorío y servidumbre» (Hegel, 1966, p. 113 y ss.), más conocido como «la dialéctica del amo y el esclavo» (Kojève, 1982), texto que fuera decisivo para la interpretación marxista de la revolución. Por cierto, la historiadora estadounidense Susan Buck-Morss escribió hace unos años un libro titulado *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria* (2005), en el que sostiene la tesis, un tanto temeraria, pero relevante para nuestra argumentación, de que Hegel habría escrito su texto inspirado en las revueltas de los esclavos de aquellas colonias en busca de su independencia. Sea como fuere, lo interesante del caso es que el concepto de reconocimiento es desarrollado por Hegel a partir, justamente, de las relaciones de dominación que ejerce el señor sobre el siervo, y el proceso que analiza es el de la legítima lucha del siervo por poner fin a esa condición y reconquistar su libertad, no por cierto con la idea de invertir los roles, sino con la de instaurar un sistema de relaciones en el que se respeten la igualdad y los derechos de todos, es decir, precisamente, un sistema de reconocimiento recíproco.

Habría mucho más que decir sobre las implicancias de esta clave de lectura, pero en el contexto de nuestra argumentación quisiéramos resaltar solo dos puntos más. En primer lugar, como es previsible, la lucha por el reconocimiento tiene un efecto decisivo en la percepción de la propia identidad de los combatientes, porque así las clases sometidas se liberan de la imagen denigratoria que tienen de ellas, así como de sus lenguas y de sus hábitos, las clases dominantes, imagen que, como bien decía Frantz Fanon en su obra *Los condenados de la tierra* (2018),⁸ se ha impuesto con el tiempo como una autoimagen negativa. En segundo lugar, la construcción de un

⁸ El propio Charles Taylor se refiere al tema en su libro aquí ya citado sobre el reconocimiento, p. 105.

sistema de relaciones de reconocimiento recíproco que echa sus raíces en el proceso histórico de las luchas emancipatorias de un colectivo puede servir como un proyecto común e inspirador de una sociedad más solidaria.

Volvamos, sin embargo, al crudo escenario de las múltiples formas de alienación que nos caracterizan y que, como somos testigos, se han agudizado a raíz de las sucesivas crisis políticas de los últimos años, o ya décadas. Por desgracia, muchas de las formas de expresión de la gran fractura nacional no son nuevas, sino que se remontan al pasado colonial. El Perú es uno de los países menos integrados de la región latinoamericana, quizás el que exhibe la peor conjunción de racismo e ignorancia, lo que se muestra de forma grotesca en el insólito desprecio que la clase dominante tiene, y que ha logrado imponer por siglos a toda la población, de sus lenguas originarias, que fueron cuna de una rica civilización. El racismo que ha vuelto a aflorar en la crisis actual es quizás la prueba más clara de que seguimos atados al acontecimiento traumático que dio origen a nuestra cultura, a la Conquista, y a las secuelas de la dominación colonial que imperó por siglos en estas tierras. La Independencia, cuyo bicentenario ha pasado casi desapercibido en medio de la crisis, fue ciertamente un episodio de la lucha por el reconocimiento, porque puso fin a un tipo de servidumbre, pero no alteró en lo sustancial otras formas de dominación económica, étnica, cultural y hasta geográfica en nuestro suelo, formas que se han reproducido persistentemente en estos doscientos años a través de los diferentes modelos políticos o económicos que se han sucedido en el tiempo. Hemos vivido, por cierto, muchas otras luchas sociales —de la clase obrera, los campesinos, las mujeres, los movimientos regionales—, logrando por su intermedio algunas conquistas de derechos que han corregido parcialmente la falta de reconocimiento en nuestra sociedad. Pero ello no ha bastado, al parecer, para revertir esa gran fractura que escinde al país y que le impide no solo implantar relaciones sociales más equitativas, sino sobre todo encontrar una narrativa más solidaria que nos aleje de los discursos ideológicos que falsifican nuestra identidad colectiva.

El *Informe Final* de la CVR sigue siendo —lo hemos dicho ya— un referente ético fundamental en la comprensión de nuestra historia como nación, de las causas de su aun dolorosa fragmentación y de la difícil, pero necesaria, meta que deberíamos perseguir. El desdén del que ha sido objeto de parte de la clase política en estos veinte años, últimamente incluso con medidas negacionistas desvergonzadas, no es sino el reflejo del deterioro ostensible de las relaciones entre los peruanos y de la criminalidad organizada que se ha enquistado en muchas de las instancias de gobierno del país.

La definición que dicho *Informe* nos ofrece de la reconciliación, en particular, mantiene su plena vigencia como ideal normativo, pese a que nos hallemos tan lejos de haberla comprendido a cabalidad o de haber intentado ponerla en práctica. Como bien se sabe, los valores éticos no pierden vigencia porque dejemos de seguirlos o aplicarlos. Hoy más que nunca nos haría falta recapacitar sobre las causas profundas que explican las fracturas sociales de nuestro país, asumir la responsabilidad que

nos corresponde, aplicar la justicia en todas sus dimensiones e instaurar relaciones genuinas de reconocimiento recíproco entre los peruanos. Semejante reconciliación puede parecer una empresa ilusoria, pero es la única vía para construir un proyecto verdaderamente nacional.

La CVR tuvo la lucidez de sostener, en fin, que el proceso de la reconciliación es *abierto y permanente*. Es mucho lo que nos hace falta para lograr relaciones de reconocimiento recíproco en el Perú, y siempre debe ser posible aspirar a corregir el rumbo.

Referencias

- Acosta, M. R. (Ed.). (2010). *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes.
- Buck-Morss, S. (2005). *Hegel y Haití, la dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Norma.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2003). *Informe Final*. <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- De Althaus, J. (2023, 2 de septiembre). «No hubo reconciliación». *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/opinion/columnistas/cvr-sendero-luminoso-terrorismo-ffaa-no-hubo-reconciliacion-por-jaime-de-althaus-columna-noticia/>
- Fanon, F. (2018). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Giusti, M. (2017). Reconocimiento. En C. Pereda (Ed.). *Diccionario de justicia* (pp. 455-460). Siglo XXI Editores.
- (2022). Falta de reconocimiento. En C. Pereda (Ed.). *Diccionario de injusticias* (pp. 332-336). Siglo XXI Editores; UNAM.
- Giusti, M. (Ed.). (2017). *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso*. Fondo Editorial PUCP.
- Habermas, J. (1984). Trabajo e interacción. En J. Habermas. *Ciencia y técnica como ideología* (pp. 11-51). Tecnos.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. (W. Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica. (Obra publicada en 1992).
- (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Katz.
- Ingiyimber, F. (2022). *Virtues from Hell: Survivors of Conflicts and the Reconstruction-Reconciliation Processes*. Springer.

- Kojève, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. La Pléyade.
- Lerner, S. y Giusti, M. (Eds.). (2021). *Rostros del perdón*. Fondo Editorial PUCP.
- Rasmussen, D. (Ed.). (1990). *Universalism vs. Communitarianism*. The MIT Press.
- Rosenblum, N. (Ed.). (1989). *Liberalism and the Moral Life*. Harvard University Press.
- Salazar Bondy, A. (1969). La cultura de la dominación. En J. Matos Mar et al. *Perú Problema 1* (pp. 53-77). Moncloa-Campodónico; Instituto de Estudios Peruanos.
- Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. Fondo de Cultura Económica. (Obra publicada en 1992).
- (1994). *La ética de la autenticidad*. Paidós.
- (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós.
- (1997). Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo. En Ch. Taylor. *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (pp. 239-267). Paidós.
- Thiebaut, C. (1992). *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Centro de Estudios Constitucionales.