
RECONOCIMIENTO Y JUSTICIA TRANSICIONAL: LÍMITES Y POSIBILIDADES DE TRANSFORMACIÓN EN EL PERÚ POSTCONFLICTO¹

*Recognition and transitional justice: limits and possibilities of
transformation in post-conflict Peru*

EDUARDO RENATO HURTADO SipiÓN
eduardo.hurtado@pucp.edu.pe

RESUMEN

El Perú lleva poco más de 20 años implementando políticas de justicia transicional teniendo como hito fundacional la creación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). La CVR elaboró un relato del pasado junto a un sujeto/objeto de las medidas de justicia que puede leerse desde un paradigma del reconocimiento moral. Este enfoque ha priorizado un modelo de identidad exhibiendo tanto oportunidades como limitaciones para el ejercicio de la ciudadanía. Este artículo tiene por objetivo reflexionar sobre la manera en que ha aterrizado el marco de la justicia transicional en el Perú y cómo el modelo de identidad del reconocimiento supone una barrera para la transformación de la situación de subordinación y de estatus de las personas y comunidades afectadas por la violencia durante el conflicto armado.

Palabras clave: Justicia transicional, Reconocimiento, Víctimas, Perú.

ABSTRACT

Peru has been implementing transitional justice policies for over 20 years, with the creation of the Truth and Reconciliation Commission (TRC) as its foundational milestone. The TRC developed a narrative of the past, along with a subject/object of the justice measures, which can be read from the paradigm of moral recognition. This approach has prioritized an identity-based model exhibiting both opportunities and limitations for citizenship. This article aims to reflect on how the transitional justice framework has landed in Peru and how the identity-based model of recognition represents a barrier to transforming the situation of subordination and status of the affected people and communities due to violence during the armed conflict.

Keywords: Transitional justice, Recognition, Victims, Peru.

1 Este artículo es una reflexión a partir del Trabajo de Suficiencia Personal “Reconocimiento y justicia transicional: la centralidad de las víctimas de la violencia en el posconflicto” (Hurtado, 2021), mediante el cual se optó por el título de Licenciado en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú.

INTRODUCCIÓN

Desde fines del siglo XX, la justicia transicional ha ido consolidándose como un paradigma del Estado de derecho y ajustándose a las formas contemporáneas de violencia (Teitel 2011). En el Perú, tuvo como hito fundacional la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) que llevó a diseñar e implementar paulatinamente un conjunto de medidas y arreglos en materia de verdad, justicia, reparación, no repetición y memoria. Ese marco de justicia ha buscado responder, principalmente, a las demandas de las víctimas civiles del conflicto armado interno, pero también ha exhibido limitaciones y problemas para contribuir a superar colectivamente el pasado violento y a consolidar valores democráticos y una cultura de respeto de los derechos humanos en el país.

Este artículo tiene por objetivo reflexionar sobre la manera en cómo la teoría del reconocimiento se encuentra inserta en el centro del marco de la justicia transicional en el Perú desde un modelo de la identidad, en lugar de uno basado en el estatus y los problemas que ello supone. A partir de la discusión entre reconocimiento y redistribución sostenida por Axel Honneth y Nancy Fraser, se expone una mirada crítica del proceso transicional en el Perú; así como de sus limitaciones y oportunidades para la transformación de las condiciones que han mantenido a las víctimas del conflicto en una posición de subordinación al interior de la sociedad peruana y en relación con el Estado.

1.- LA TEORÍA MORAL DEL RECONOCIMIENTO

En su trabajo *Sistema de la eticidad*, Hegel (citado en Prada Londoño, 2015) defendió la idea de que la construcción del “yo” no era posible sin el establecimiento de vínculos intersubjetivos. Los individuos poseemos una autosuficiencia y una singularidad que son absolutas y libres; sin embargo, el hecho de ser conscientes de ello solo es posible a través de un proceso intersubjetivo, es decir, de un reconocimiento mutuo con los otros. La adquisición de esa conciencia individual requiere que me reconozca como sujeto; así como reconocer a los demás en tanto no son yo y viceversa. Cuanto ese proceso sea más sólido, más se favorecerá la autonomía y la capacidad de diferenciación, y, por tanto, de destacar la particularidad individual (Giusti, 2007).

Visto de esta manera, el proceso intersubjetivo de construcción de la identidad parece presuponer una relación de simetría entre unos y otros; o una aspiración al menos. Lo cierto es que estamos ante interacciones que no siempre son resultado de relaciones armoniosas u horizontales, sino sobre todo de pugnas, luchas y demandas. Sin embargo, aun cuando se produce una situación de conflictividad, y de negación del otro, Hegel encuentra un camino positivo, pues de ello puede derivar una intersubjetividad más simétrica entre grupos si es que no se partió de ello (Prada Londoño, 2015).

Estos postulados resultaron cruciales para la teoría de las identidades colectivas. No se puede concebir lo que define a un grupo humano de lo que yace fuera de sus fronteras identitarias. Identidad y diferencia son “dos caras de la misma moneda” (Ulfe y Trinidad, 2017, p.198). Aquellas luchas a las que hacía alusión Hegel se producen cuando las relaciones entre grupos están mediadas por estereotipos o preconcepciones negativas que se establecen frente a los demás: el europeo civilizado frente a los indios salvajes, la Alemania nazi frente al pueblo judío, el ciudadano educado frente al campesino atrasado. No siempre el reconocimiento termina siendo algo gratuito. Sin embargo, para Hegel, es la cooperación y la convicción de la vida con y entre otros lo que prima en la naturaleza humana antes que la conflictividad (Prada Londoño, 2015).

En esa línea, Hegel definió tres dimensiones concatenadas para el reconocimiento mutuo: la familia, la comunidad y el Estado, cada una con una serie de derechos y obligaciones morales. Solo quien hace suyo éstas en cada estado puede ser consciente de una libertad plena (Honneth, 1996). Posteriormente, Axel Honneth, en su libro *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales* haría una lectura propia de los postulados hegelianos para actualizar o complementar las formas de reconocimiento desde estudios empíricos de la psicología social acorde a la sociedad actual. Propone que la reproducción de la vida social tiene como

condición un reconocimiento entre individuos en tres niveles: (i) la dedicación emocional; (ii) el reconocimiento jurídico; y (iii) la adhesión solidaria (Honneth, 1997). En cada uno, identificó el ámbito de la vida social en que podía observarse el tipo de reconocimiento, las implicancias para el individuo o colectivo, y las formas de menosprecio cuando no se produce esta interacción.

La dedicación emocional es la primera y más básica forma de intersubjetividad. Es el reconocimiento físico y de la materialidad corporal de una persona. Es el espacio del cuidado y del amor. En su forma más primigenia, se desarrolla al interior del hogar, en las relaciones familiares, donde los miembros se perciben como seres que se necesitan mutuamente sin que ello les impida desarrollar un sentido de autonomía. Ello ha llevado a asegurar que el reconocimiento llega a ser, inclusive, un proceso cognitivo previo al conocimiento (París Albert, 2018). La dedicación emocional se traduce en la autoconfianza individual. El no reconocimiento, en cambio, supone una forma de menosprecio que atenta directamente contra la integridad física de la persona (Honneth, 1997). Estamos hablando de afectaciones como la violación sexual contra las mujeres, que suponen un atentado contra la integridad física de la persona y una negación de su dignidad humana en su forma más elemental, que pasa por atentar y violentar el cuerpo de la persona (Comins Mingol y Martínez Guzmán, 2010).

El reconocimiento jurídico es una segunda dimensión que nos moviliza hacia un plano social, de relacionamiento no solo con los miembros del núcleo familiar o de nuestro entorno, sino con toda la sociedad en su conjunto. Estamos ante una dimensión donde prima el respeto moral, en el sentido de un reconocimiento mutuo de la posesión de una conciencia moral. Implica igualdad de todos los individuos ante la ley, a la vez que límites a la libertad. La reproducción de la vida social no sería posible sin establecer mínimos normativos que permitan el desarrollo de una persona sin afectar el de los demás, o lo que es: los derechos de un individuo terminan cuando inician los de otros. Esta forma de reconocimiento es observable en el auto respeto, lo que quiere decir que no solo es necesario garantizar el ejercicio de derechos para todas las personas, sino que además los propios individuos tengan la capacidad de seguirlas y orientar sus vidas de acuerdo con esos marcos. Las formas de menosprecio, por su parte, serán la desposesión de derechos y la exclusión, que impiden tener condiciones de vida mínimas (Honneth, 1997). Así, esta dimensión reabre la reflexión sobre cómo se llega a obtener esa igualdad ante la ley y que no se agota en la voluntad de las entidades políticas. Ha sido y es el resultado de demandas históricas por parte de grupos oprimidos o en situación de marginación, como pueden ser los grupos étnicos o las personas homosexuales, etc.

En último término, tenemos la adhesión solidaria en una dimensión cultural. Honneth (1997) nos habla del reconocimiento y de la valoración de los estilos de vida y culturales de distintos grupos humanos. La clave no está en un relativismo cultural que otorgue un libre albedrío o permita cualquier tipo de práctica cultural cobijada bajo el paraguas de la tradición, sino en que esos distintos modos de vida —o facultades— contribuyan a una máxima más amplia dentro de una comunidad concreta. La valoración social estará regida por objetivos éticos definidos por cada sociedad y que pueden redefinirse. Esta no reside en el carácter diferencial de ciertos modos de vida, sino en su contribución (al igual que nuestro propio modo de vida) a una praxis común. Ahí es cuando aparece la solidaridad entre las personas: “[...] solo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes” (Honneth, 1997, pp.158-159). Finaliza mencionando que es en la autoestima en donde podremos dar cuenta de esta forma de reconocimiento, mientras que serán la injuria o la indignidad los modos de menosprecio.

El grado de apertura de cada sociedad en el proceso de deliberación de esos objetivos éticos será importante para alcanzar esa simetría social. A mayor apertura, mayores serán los grupos —con sus respectivos valores, principios y cosmovisiones— que podrán

intervenir en esa definición y acuerdo de las normas éticas sociales. Sin embargo, tampoco está tan desarrollada en esta teoría la disparidad de cuotas de poder de los distintos grupos sociales e individuos que lleva a un ejercicio restringido de la ciudadanía. En América Latina, esto es evidente en la situación de los pueblos indígenas, pues si bien se ha avanzado en el reconocimiento de algunos de sus derechos colectivos, no necesariamente ha ocurrido lo mismo en la participación política de sus miembros o en una mayor visibilidad de sus representantes en el espacio público. Es decir, puede haber un progreso en cuanto al respeto de estos distintos modos de vida, pero a partir de un sentido de tolerancia hacia la diferencia, no por una valoración plena de un grupo culturalmente distinto cuyos valores, costumbres y cosmovisiones contribuyan a un bien mayor para todos.

Así, la teoría del reconocimiento de Honneth centró su análisis en lo cultural y en cómo las raíces de las injusticias residían en un desprecio hacia grupos con identidades culturales minoritarias o no hegemónicas. Emergió como una suerte de giro en la concepción de la justicia social, oponiéndose al enfoque tradicional orientado a la distribución equitativa de los recursos y la riqueza. Si hay un problema de desigualdad en la distribución, es consecuencia de una jerarquización sobre una base cultural, por lo que la solución está en la ejecución de una política de reconocimiento de las identidades.

Esta teoría, usualmente denominada como el modelo de identidad, fue contestada por Nancy Fraser (2003) desde otro paradigma, nutrido por el marxismo, que se concentró en las divisiones de clase dentro de la sociedad y en cómo las diferencias entre los grupos eran producto de injustas políticas económicas. La autora identificó que muchos movimientos sociales tenían en el discurso del reconocimiento una herramienta para sus reivindicaciones políticas. Esas demandas de reconocimiento estaban, por un lado, marginando y eclipsando las luchas en favor de la redistribución y, por otro lado, desincentivando la interacción entre grupos en un contexto globalizado cada vez más multicultural, simplificando las identidades colectivas. Mientras el primero es un problema de desplazamiento de demandas, el segundo lo es de reificación, de cosificación de las identidades de grupo que promueve un separatismo e intolerancia (Fraser, 2000).

Para superar esa aparente dicotomía entre las luchas de reconocimiento y de redistribución, Fraser propone un marco conceptual que incluye ambas como forma de justicia. La autora no se opone a la teoría de Honneth propiamente, pero afirma que su debilidad está en que persigue la realización personal; quiere decir, la revalorización de las identidades colectivas y la búsqueda de una buena vida. Propone, en cambio, que la falta de reconocimiento no está únicamente en la psicología individual o en las actitudes personales —como también aseguró

Hegel—, sino en el conjunto de instituciones sociales que se rigen por patrones culturales y establecen una diferencia de estatus entre las personas y grupos. Esa diferenciación social es la que lleva a la subordinación estructural. Por tanto, no hay reconocimiento sin redistribución, ni redistribución sin reconocimiento (Fraser, 2003).

Una de las dimensiones que más ilustra este carácter bidimensional de las divisiones sociales es el género, pues, por un lado, estructura la sociedad a través de la división del trabajo y de cómo se valora a las personas en función a esto, y, por otro lado, establece diferenciaciones de tipo cultural (Fraser, 2003). De acuerdo con lo primero, son las mujeres las que por mucho tiempo han quedado relegadas a las labores domésticas y de cuidado sin una retribución económica de por medio. Aun cuando han ido accediendo a la educación y desenvolviéndose en rubros tradicionalmente dominados por hombres, continúan enfrentándose a barreras estructurales que les impiden ganar los mismos salarios que los hombres u ocupar altos cargos por el hecho de ser mujeres. Estamos, pues, ante una injusta estructura social que se traduce en una distribución desigual de los recursos y las oportunidades entre hombres y mujeres por su condición.

Respecto a lo segundo, se cataloga a las personas a partir de características que suelen asociarse con lo masculino y lo femenino. Mientras la masculinidad se vincula con la fuerza, el poder

y el liderazgo, lo femenino se relaciona con la delicadeza, la ternura y la pasividad. No encajar en los estándares hegemónicos de cada categoría y en lo que se espera de cada persona resulta en una afectación individual. Sin perjuicio de ello, es claro que lo masculino detenta una jerarquía mayor frente a la femineidad, que afecta a las mujeres en general y también a aquellos hombres que expresan actitudes y comportamientos tradicionalmente asociados a lo femenino o a otras formas de entender lo masculino. En este nivel, nos estamos moviendo en un problema de estatus, pero que también denota una falta de reconocimiento pleno (Fraser, 2003).

El elemento que permitiría alcanzar esta justicia bidimensional es la paridad de participación, que implica, en primer lugar, asegurar la voz de los actores sociales de manera independiente —condición objetiva— y, en segundo lugar, establecer patrones culturales de respeto para todas las personas que participan —condición intersubjetiva—. Se trata de un criterio que permitiría evaluar la legitimidad de los reclamos de los individuos y grupos a través de un análisis intergrupal (entre minorías y mayorías) e intra-grupal (cuando se identifican prácticas excluyentes dentro de un grupo). No todo reconocimiento de la diferencia termina siendo legítimo; lo será solo en la medida que exijan una paridad de participación y en su propio contexto (Fraser, 2003). El debate entre Honneth y Fraser encontró sentido en un mundo globalizado, donde tanto los reclamos de los movimientos sociales, minorías y grupos marginalizados, como las respuestas de

los Estados frente a esas demandas de inclusión y justicia social, han adoptado una gramática del reconocimiento desde lo identitario.

En el Perú, ello se hizo notar tras el fin del conflicto armado interno y el retorno a la democracia, cuando se abrió una ventana de oportunidad para visibilizar e incluir en la agenda pública las demandas de las víctimas de la violencia. Es así como el Estado comienza a responder a estas demandas desde el paradigma de la justicia transicional, teniendo como hito fundacional la creación de la CVR. A partir de allí, se han ido implementando distintas medidas en materia de verdad, justicia, reparación, garantías de no repetición y memoria. Más allá del balance de estas acciones o qué tanto las víctimas se han sentido reparadas y dignificadas, los aportes y limitaciones de la justicia transicional en el Perú pueden leerse desde las teorías del reconocimiento y redistribución de Honneth y Fraser, respectivamente. En el siguiente apartado se brinda una mirada a la manera en que se ha concebido los mecanismos de justicia en el Perú tras el fin del conflicto armado y cómo se halla en su centro un modelo de reconocimiento a partir de la condición de víctima.

2.- EL POSTCONFLICTO EN EL PERÚ: LA JUSTICIA TRANSICIONAL Y EL PARADIGMA DEL RECONOCIMIENTO

Hay dos elementos del legado de la CVR que merecen ser resaltados, pues muchas de las políticas que el Estado ha implementado luego de la entrega del Informe Final parten

de ello: la elaboración de la categoría de víctima y la manera en que se construyó la narrativa del conflicto armado. Sobre lo primero, la recopilación de testimonios que la CVR realizó para conocer los hechos del pasado reciente permitió dar cuenta que había una relación directa entre pobreza e incidencia de violencia. El conflicto afectó a todo un país, pero no todos lo sufrieron igual. La violencia golpeó con mayor fuerza en regiones con un alto índice de pobreza, menos conectadas y predominantemente rurales. Ello llevó a la CVR a identificar una serie de características entre las personas afectadas por la violencia: la mayoría de las personas afectadas fue campesina, rural, con bajo nivel educativo y con una lengua distinta al castellano (CVR, 2004). A esto Gustavo Gutiérrez llamó in-significantes (Degregori, 2014), aquellas que no representaban un aporte sustancial en lo económico, en lo político y lo cultural. Este conjunto de rasgos llevó a la construcción de un perfil: una víctima pobre, indígena y, sobre todo, inocente (Robin Azevedo y Delacroix, 2020), que se halla en el centro de las políticas de justicia transicional diseñadas posteriormente. A la vez, con esta categoría se establecía su contraparte —la del perpetrador o victimario—, utilizada tanto para señalar los abusos y crímenes por parte de los actores armados, como para bloquear sus propias demandas y perspectivas sobre el conflicto y el rol que desempeñaron.

La CVR recogió y visibilizó las historias de violencia que padecieron pueblos y comunidades enteras dentro de un país que no las sintió como suyas; historias que fueron marginalizadas y cayeron en la indiferencia. No fue la primera vez que lo hacían. En muchos casos, venían demandando justicia y verdad desde los años más álgidos de la violencia, ya sea de forma individual o colectiva. Lo que hizo la CVR fue crear condiciones para romper los silencios impuestos y fuesen los propios protagonistas los que diesen su testimonio a través de las audiencias públicas descentralizadas. Estas fueron un espacio de escucha para que el rostro y testimonio de las víctimas pudiese ser visto y oído, llegando a interlocutores del Estado y a una audiencia nacional para acortar esa distancia entre peruanos (Degregori, 2014). Sin embargo, esta agencia o resistencia se difuminó en una categoría identitaria que tenía que guardar relación con una narrativa del conflicto, lo que nos lleva al segundo punto.

La CVR construyó una narrativa del pasado que se opuso a la visión y discurso del conflicto impuesto por Alberto Fujimori. Esta narrativa puede entenderse como una “memoria de las víctimas” o de los derechos humanos que va a contraponerse a la “memoria salvadora” del conflicto, elaborada por Fujimori, en un contexto de batallas y pugnas por dar sentido al pasado (Degregori, Portugal, Salazar y Aroni, 2015). Desde esta última memoria, las muertes de los civiles habían sido negadas,

minimizadas o incluso justificadas, asumiendo que todos eran terroristas y enemigos de la patria, o que estas muertes eran un coste necesario. No había víctimas o, en todo caso, no eran personas, sino el Estado y el imaginario de nación lo que estaba en peligro, mientras que la dupla Fujimori-Montesinos eran los salvadores de un país que cayó en la crisis económica y fue sometida a la amenaza subversiva (Degregori, 2014). La narrativa construida por la CVR se contrapuso a este discurso y con el tiempo devino en memoria emblemática, permeando tanto en el trabajo de las organizaciones de derechos humanos y la academia, como en las respuestas estatales en materia de justicia transicional.

Según Stern (2000), las memorias emblemáticas son marcos que albergan y articulan, a modo de paraguas, un conjunto de recuerdos individuales o colectivos, que el autor llama memorias sueltas, dándoles un sentido en un contexto más amplio. Las memorias emblemáticas pueden llevar a la generación de relatos en directa oposición a estas —contra-memorias— y orientar las discusiones sobre el pasado en un sentido u otro. En el caso del Perú, la narrativa salvadora de Fujimori condujo en el contexto del trabajo de la CVR, a las memorias de las víctimas del conflicto; si bien no de todas, de los casos más representativos. Estas memorias fueron organizadas bajo la narrativa de “entre dos fuegos”; el de la violencia subversiva y el de las Fuerzas Armadas y Policiales.

Ambas construcciones —la categoría identitaria de víctima y la memoria emblemática de las víctimas— pueden ser leídas a través del prisma de la teoría del reconocimiento. A partir del recojo, análisis y visibilidad de los testimonios de los grupos afectados por la violencia, la CVR pudo dar a conocer que se había vulnerado la dignidad humana de miles de peruanos con el incumplimiento de las normas intersubjetivas para el reconocimiento mutuo identificadas por Honneth (1997). Primero, en el ámbito familiar, cuando se produce un daño en la auto-confianza de las personas, al negar una dedicación emocional que permita satisfacer la necesidad de afecto y de amor por una violencia que destruyó la composición familiar e inclusive motivó una guerra entre parientes, amigos y prójimos (Theidon, 2004). Segundo, en y con el Estado, cuando la guerra afectó de manera más letal y directa a las poblaciones más vulnerables y excluidas del país negando su condición de sujetos plenos de derecho, como personas de igual valor, y generando un daño en el auto-respeto. Y, tercero, en la sociedad, cuando se justificaron las violaciones a los derechos humanos de las poblaciones campesinas de los Andes y la Amazonía como un coste necesario, tanto para las organizaciones subversivas como para las fuerzas del Estado, al considerarlas como sacrificables o insignificantes para la reproducción de la sociedad, dañando su auto-estima.

Al visibilizar este desprecio social hacia las víctimas, se permitió que ingresen al espacio

público como tales para reclamar un reconocimiento como ciudadanos, lo que se les había negado históricamente. Podría señalarse que la CVR buscó promover (o recordar) un sentido de responsabilidad en la intersubjetividad, en la reconstrucción de la relación con el otro (Martínez Guzmán, 2015). Quedó establecido que el conflicto fue originado por la decisión de Sendero Luminoso de declararle la guerra al Estado. Sin embargo, también se evidenció que para muchos peruanos la violencia se desplegó en pueblos ajenos al país. Hubo un sentido reducido de la responsabilidad intersubjetiva, en tanto no hubo consciencia ni de lo que le hicimos al otro, ni de lo que vimos o fuimos testigos de lo que le hicieron, por lo que la reconciliación debía versar en la constitución de un nuevo pacto social. Esto es, un “proceso de restablecimiento y refundación de los vínculos fundamentales entre los peruanos, vínculos que quedaron destruidos o deteriorados por el conflicto vivido en las dos últimas décadas” (CVR, 2004, p. 411). La propuesta de reconciliación de la CVR tuvo una dimensión interpersonal, una social y una política que podía responder también a los distintos ámbitos para el reconocimiento mutuo, el fomento de la autonomía y la construcción de una identidad individual y colectiva: la dedicación emocional (en lo familiar), el reconocimiento jurídico (en y con el Estado) y la adhesión solidaria (en la sociedad). Se trata de un proceso de reconocimiento de doble vía: primero, en el sentido de conocer y aceptar la afectación y formas de

menosprecio hacia y entre peruanos durante las dos décadas de conflicto. Segundo, de emprender un camino de re-conocimiento mutuo entre peruanos para la reconstrucción de los lazos sociales y políticos como parte de una misma sociedad, a la vez pluricultural.

Tras la publicación de su Informe Final, el Estado fue implementando parte de las recomendaciones planteadas por la CVR. En poco más de 20 años de postconflicto, el avance ha sido tortuoso, lento y *revictimizador*. El Estado fue asumiendo su responsabilidad por presión de las organizaciones de derechos humanos y, por momentos, a regañadientes. Entre las principales medidas, se diseñó el Plan Integral de Reparaciones, se aprobó una ley y un Plan Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas y se construyó un espacio nacional de memoria tras un proceso de diálogo multiactores. Aunque la conexión no ha sido absoluta, ni necesariamente explícita, es clara la influencia del trabajo de la CVR en estas políticas de justicia transicional y su alineamiento a los estándares internacionales en derechos humanos; así como a unos enfoques cada vez más transnacionales y técnicos que permite a este paradigma ser generalizable y exportable como modelo, a la vez que adaptable a las realidades particulares de cada país o territorio.

Uno de los enfoques más presentes en las políticas de justicia en el Perú es la centralidad de las víctimas, lo que implica que los

mecanismos estén dirigidos a satisfacer las demandas de las personas afectadas y de sus familiares y, adicionalmente, que estos puedan intervenir activamente en la concepción de estos mecanismos, procurando tener un efecto reparador (Méndez, 2016). Este enfoque responde a una visión de las políticas de justicia que busca alejarse del legalismo para priorizar las necesidades de las personas y grupos afectados: la reconstrucción de sus proyectos de vida, el restablecimiento de sus vínculos con el resto de la sociedad y con el Estado, y la garantía de que los hechos del pasado no volverán a repetirse. A su vez, es una mirada que busca romper con la pasividad de las víctimas, incluyendo como un aspecto clave mecanismos de participación y el acceso a la información y a los espacios de decisión desde la elaboración de las medidas de justicia. En ese sentido, el discurso de “nada sin las víctimas” ha comenzado a estar cada vez más presente en el discurso de las organizaciones de víctimas y familiares en sus demandas hacia el Estado, como un reclamo por el reconocimiento de la afectación por la violencia, pero también como reflejo de una ciudadanía que exige transparencia, rendición de cuentas y expansión del proceso de toma de decisiones. Es un enfoque que en el modelo actual transicional parece darse por sentado. No obstante, no deja de estar exenta de limitaciones. En el siguiente acápite, se examinan algunos de los retos para la justicia transicional en el Perú y para el paradigma del reconocimiento.

3.- LOS LÍMITES DEL PARADIGMA DEL RECONOCIMIENTO EN EL PERÚ Y LOS CAMINOS HACIA UNA JUSTICIA TRANSICIONAL TRANSFORMATIVA

Hay dos aspectos problemáticos en la aplicación de la justicia transicional en el Perú que se hallan en el núcleo de su concepción. El primero está relacionado con la manera en la que se piensa la centralidad de las víctimas al momento de diseñar o implementar las políticas de justicia. Es un enfoque anclado a un paradigma de reconocimiento que tiene como base un modelo de identidad restringida. Para acceder al espacio público, reclamar y demandar acciones del Estado, y tener visibilidad, las personas y grupos afectados por la violencia han debido asumir y depender de la etiqueta de víctima. Si bien gracias a esta condición, miles de campesinos, trabajadores, profesores, estudiantes, madres, hijos y viudas pudieron ingresar a la arena pública para ejercer su ciudadanía, no fue un reconocimiento completo. Lo fue en un sentido negativo, desde la vulneración, el menosprecio y la pasividad. Se las encajonó en esa condición subjetiva, que por lo demás era arquetípica —una víctima *indigenizada* e inocente— que no tenía, se le ocultó o se le negó, *actoría* y subjetividad política (Robin Azevedo y Delacroix, 2020).

El modelo de reconocimiento de la identidad ha buscado que se reconozca y fortalezca la categoría de víctima como tal, en lugar de adoptar una aproximación que, siguiendo a Fraser (2000), busque cambiar el estatus al

interior de la sociedad de las personas afectadas por la violencia. Las personas y comunidades afectadas por la violencia en el Perú, especialmente en las zonas de mayor incidencia como en los Andes y la Amazonía tienen una triple afectación: sufrieron una violencia directa durante el conflicto que afectó su supervivencia, bienestar, libertades e identidad; una estructural por las condiciones de dominación y explotación que impuso barreras para la denuncia de las violaciones que padecieron por ser campesinos e indígenas en situación de pobreza; y una de tipo cultural que justificó discursivamente las otras dos (Galtung, 2016). Es decir, se debe tanto por las diferencias culturales como de estatus. No hay una distribución justa de los recursos y de la riqueza, tampoco del poder, lo que lleva a discutir la necesidad de abordar el problema tanto desde la lógica de la redistribución como del reconocimiento. Ambas pueden y deben ir de la mano en la medida en que se examinen y transformen las posiciones relativas de los actores sociales, lo que implica repensar el modelo de la identidad y sus implicancias.

Ciertamente, se dio cuenta de una agencia por parte de las víctimas, en especial de los familiares de las personas desaparecidas para dar con el destino y el paradero de sus seres queridos. No obstante, fue una agencia apolítica, en el sentido que tuvo que ir en sintonía con la narrativa de “entre dos fuegos”. Gatti (2016) menciona que, cuando las víctimas hablan no logran alcanzar una gran audibilidad si no es

a través de mediaciones; específicamente la de terapia (como sujetos de trauma y objetos de cura) y la del testimonio (cuya palabra es de denuncia, literaria o terapéutica). Estas, a su vez, se despliegan a través de una serie de dispositivos, espacios y performances. La palabra de las víctimas de la violencia en el Perú es una palabra mediada y subalterna, ajustable a unos marcos humanitarios transnacionales que las permite ser catalogadas como “buenas víctimas” (Gatti, 2016, p.183).

En el Perú, la categoría de víctima elaborada por la CVR y reproducida en sendas políticas de justicia transicional, nos remite únicamente a las víctimas emblemáticas. Quiere decir, a aquellas personas a quienes se les puede identificar con claridad un tipo de vulneración dentro del espectro de violaciones a los derechos humanos recogidas por la CVR, proyectando un relato de violencia lloroso, indignado y con un grado de denuncia, que puede ser encapsulado y asumido por los márgenes humanitarios de la justicia transicional o inclusive de una política social de desarrollo. Dentro del universo de víctimas, los miembros de las Fuerzas Armadas que fueron levados o los miembros subversivos que fueron ejecutados, desaparecidos o torturados ocupan una posición marginal. Son víctimas en el lenguaje del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, pero no desde un punto de vista moral, ni tampoco político. Y, en el caso de los senderistas, ni siquiera son víctimas en términos

legales, pues fueron excluidos formalmente de las políticas de reparación.

Y esto sucede porque el modelo transicional peruano ha encerrado a las personas afectadas por la violencia en una identidad subjetiva y rígida —la de víctima— que además tiene un matiz étnico, lingüístico y geográfico predominante. No es una identidad con una base cultural claramente definida, pero sí una inclinación que hace que cuanto más se acerque al arquetipo construido, más se convierte en una víctima buena o emblemática. El problema no es la autoidentificación como víctima, sino los encierros humanitarios a los que se la somete, como menciona Gatti (2016).

El segundo problema es que el modelo del reconocimiento en la justicia transicional en el Perú omite los factores que obstaculizan una participación igualitaria (Fraser, 2000). El primero de estos factores son las normas institucionalizadas que regulan de forma jerárquica las interacciones entre las personas a partir de categorías (etnicidad, género, raza, etc.) negando a miembros de la sociedad el estatus de participantes plenos en la vida social, privándoles una ciudadanía completa o un reconocimiento pleno. El segundo es la falta de recursos para participar en igualdad de condiciones, lo que agudiza una posición de subordinación y de injusticia social. Así, aunque cada vez se viene fomentando una participación de las víctimas en los mecanismos de justicia transicional, esta sigue siendo regulada por esas

normas sociales arraigadas que definen quién puede intervenir, en qué aspectos en concreto y qué participación se valora. Dentro del universo de víctimas, no todos han podido acumular los mismos capitales sociales, políticos y simbólicos para incidir exitosamente en la agenda pública y ante el Estado. La tendencia a homogenizar a las personas afectadas por la violencia bajo la identidad de víctimas lleva a esconder las diferencias y desigualdades internas, empujándolas a performar como tales y a proyectar una imagen de unidad en su interlocución con el Estado, aun cuando se producen tensiones internas (Rudling, 2019).

Dentro de este paradigma de justicia transicional, es pertinente repensar el rol que desempeñan los llamados “emprendedores de la justicia transicional” (Madlingozi, 2010, p. 225) en la producción y reproducción de los encierros humanitarios. Estos son actores sociales con mucha movilidad transfronteriza que teoriza sobre el campo de la justicia transicional; establece la agenda; legitima las normas y mecanismos apropiados para ese paradigma; influye en el flujo de los recursos financieros; asesora a los gobiernos en transición; colabora con ONG y organizaciones de base; y, sobre todo, produce, representa y habla en nombre de la víctima. Madlingozi (2010) explica que, a pesar de las recurrentes referencias y esfuerzos porque las voces de las víctimas se oigan o por tener un enfoque de centralidad de las personas afectadas o procesos de justicia transicional de abajo hacia arriba, estos actores han

terminado por definir una marcada línea entre quienes, de un lado, retienen el conocimiento técnico y las herramientas para ayudar, y, del otro lado, quienes necesitan ser salvados.

En los últimos años, el campo de la justicia transicional y sus formas de aplicación vienen siendo repensados, así como sus alcances y limitaciones. En el Perú, la dualidad víctima/perpetrador viene siendo cada vez más discutida y repensada. De la misma manera, las memorias hegemónicas, con las que se sigue mirando e interpretando el pasado, están cediendo espacio a otras narrativas que eran estigmatizadas o relegadas al ámbito privado, tanto la de los licenciados del Ejército como la de los subversivos. Sin embargo, el modelo clásico en las políticas de justicia continúa casi intacto.

La justicia transicional transformativa plantea remover el marco con que se implementan y piensan las respuestas de verdad, justicia, reparación y no repetición, enfatizando lo local y los procesos, en lugar de los resultados a nivel macro. Este enfoque propone virar, por un lado, de la aproximación legalista hacia la social y política; y, por otro lado, del Estado y de las instituciones públicas a las comunidades y problemas cotidianos. Este énfasis en lo local y en los procesos micro es una reacción a ese modelo de justicia transicional que fue diseminado en el marco de la globalización y estrechamente vinculado con el neoliberalismo, deviniendo ahora en un discurso hegemónico (Gready y Robins, 2014).

Sin dejar de abordar la demanda de reconocimiento a causa de la vulneración padecida, en las dimensiones de verdad, justicia, reparación y no repetición, una justicia transicional transformativa podría colocar más luces en las condiciones estructurales. Ello supone adentrarse en raíces más profundas y que ciertamente van más allá de las causas directas de los conflictos y episodios sistemáticos de violencia. No obstante, implicaría comenzar a asumir las demandas (históricas) de reconocimiento no a partir de un modelo de la identidad, sino del estatus social y al rol que las instituciones y normas desempeñan en ello. Ello llevaría a que la categoría de víctima sea efectivamente transitoria, visible para reclamar una vulneración, mas no una identidad social apolítica y mediada por el humanitarismo que solo lleva al ejercicio de una ciudadanía en un sentido restringido.

CONCLUSIONES

La teoría del reconocimiento ha permitido dar cuenta de la condición intersubjetiva del ser humano y de la imposibilidad de existir sin el otro. El reconocimiento mutuo es una condición básica para la reproducción social, sobre todo ahora que las sociedades son cada vez más heterogéneas y culturalmente diversas. En sociedades que han atravesado un episodio de violencia que resquebrajó el tejido social como es el Perú, el reconocimiento continúa siendo un objeto de lucha, tensión y reclamo, sobre todo en lo que concierne al reconocimiento jurídico

y la adhesión solidaria entre los miembros de una comunidad imaginada. Las demandas por el reconocimiento continúan siendo la punta de lanza de las organizaciones de derechos humanos, académicos y activistas, pero en el caso de las personas afectadas por la violencia lo es a partir de un modelo de identidad, antes que en un modelo de estatus.

Esa identidad es la de “víctima”, *indigenizada*, inocente y apolítica, que juega en pared con una narrativa del conflicto armado elaborada por la CVR en su Informe Final que la coloca “entre dos fuegos”. Ello ha llevado a que el paradigma de la justicia transicional en el Perú vuelque toda su atención y respuesta hacia este sujeto/objeto desde un encierro humanitario que no solo la encajona en una subjetividad mayoritariamente pasiva y carente de agencia política, sino que además la somete a una posición de subordinación, en tanto no se transforma su estatus al interior de la sociedad. Ello constituye la gran limitación, a la vez que la gran oportunidad transformativa del marco de la justicia transicional, pues si bien esa lucha por el reconocimiento recíproco entre peruanos constituye el eje de la aspiración de reconciliación tras el conflicto armado interno, debe trascender las categorías identitarias que impiden un reclamo de una ciudadanía plena y hacia una sociedad plural y equitativa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Comins Mingol, I. y Martínez Guzmán, V.

2010. Del miedo a la alteridad al reconocimiento del cuerpo: una perspectiva desde la filosofía para la paz. *Investigaciones Fenomenológicas*, 2, pp. 37-60. <https://doi.org/10.5944/rif.2.2010.5572>.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)

2004. Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Lima: CVR.

Degregori, C.

2014. Heridas abiertas, derechos esquivos: Derechos humanos, memoria y Comisión de la Verdad y Reconciliación (Obras escogidas IX). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Degregori, C., Portugal, T., Salazar, G. y Aroni, R.

2015. *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Fraser, N.

2000. Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento. *New Left Review*, (4), 55-68.

2003. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation. En N. Fraser y A. Honneth (Eds.), *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange* (pp. 7-109). Londres, Nueva York: Verso.

Galtung, J.

2016. La violencia: cultural, estructural y directa. *Cuadernos de estrategia*, (183), pp. 147-168.

Gatti, G.

2016. ¿Puede hablar la víctima? Sobre dos textos para escapar de los encierros humanitarismo. *Nuevo Texto Crítico*, 29 (52), pp. 181-190. <https://dx.doi.org/10.1353/ntc.2016.0014>.

Giusti, M.

2007. Autonomía y reconocimiento. *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 56 (133), pp. 39-56. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1115>.

Gready, P. y Robins, S.

2014. From transitional to transformative justice: a new agenda for practice. *International Journal of Transitional Justice*, 8, (3), pp. 339-361. <https://doi.org/10.1093/ijtj/iju013>

Honneth, A.

1996. Reconocimiento y obligaciones morales. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, pp. 5-17. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.16430>

1997. La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales (Trad. Manuel Ballester). Barcelona: Crítica.

Hurtado, E.

2021. Reconocimiento y justicia transicional: la centralidad de las víctimas de la violencia en el posconflicto [Trabajo de Suficiencia Profesional, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Digital de Tesis y Trabajos de Investigación PUCP.

Madlingozi, T.

2010. On transitional justice entrepreneurs and the production of victims. *Journal of Human Rights Practice*, 2(2), pp. 208-228. <https://doi.org/10.1093/jhuman/huq005>.

Martínez Guzmán, V.

2015. Intersubjetividad, interculturalidad y política desde la filosofía para la paz. *THÉMATA. Revista de Filosofía*, (52), pp. 147-158. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/3406>.

Méndez, J.

2016. Victims as protagonists in transitional justice. *International Journal of Transitional Justice*, 10(1), pp. 1-5. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijv037>.

París Albert, S.

2018. El reconocimiento recíproco en la filosofía de Axel Honneth: contribuciones a la transformación pacífica de los conflictos. *Pensamiento*, 74(280), pp. 369-385.

Prada Londoño, M.

2015. La idea de reconocimiento en el Hegel de Jena. Una lectura con Paul Ricœur. *Franciscanum*, 163(LVII), pp. 21-49. <https://doi.org/10.21500/01201468.683>.

Robin Azevedo, V. y Delacroix, D.

2020. Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post-Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). En P. Sandoval (Ed.) *Antropologías hechas en Perú* (pp. 449-472). Asociación Latinoamericana de Antropología.

Rudling, A.

2019. What's inside the box? Mapping agency and conflict within victim's organizations. *International Journal of Transitional Justice*, Vol. 13(3), pp. 458-477.

Stern, S.

2000. De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico. En M. Garcés; P. Milos; M. Olguín; J. Pinto; M. T. Rojas y M. Urrutia (Comp.) *Memoria para el nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX* (pp. 11-29). Santiago de Chile: LOM.

Teitel, R.

2011. Genealogía de la justicia transicional. En F. Reátegui (Ed.). *Justicia transicional: manual para América Latina* (pp. 47-72). Brasilia: Comisión de Amnistía, Ministerio de Justicia de Brasil; Nueva York: Centro Internacional para la Justicia Transicional.

Theidon, K.

2004. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Ulfe, M. y Trinidad, R.

2017. No hay dos sin tres: alteridad, diversidad y reconocimiento. En M. Ulfe y R. Trinidad (Eds.). *En busca de reconocimiento. Reflexiones desde el Perú diverso* (pp. 15-30). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.