

# Responsabilidad y debate público Sobre el vigésimo aniversario de la entrega del IF-CVR

*Responsibility and public debate  
On the twentieth anniversary of the delivery of the IF-CVR*

Alessandro Caviglia Marconi  
Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8106-7201>  
Contacto: [a.caviglia@pucp.pe](mailto:a.caviglia@pucp.pe)

## RESUMEN

El presente artículo evalúa los veinte años transcurridos desde la recepción del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación a la luz de la pregunta ético-política central, a saber: ¿quiénes somos y quiénes queremos ser? De esta manera, se enfoca en el Informe Final y su contenido –el conflicto armado interno– desde la perspectiva ético-política de la primera persona y desde la comunidad política que da y recibe razones. Así, toma distancia del punto de vista de las ciencias sociales que se ubican en la perspectiva tanto de la tercera persona como de las explicaciones. Desde esa perspectiva, el texto sugiere que la sociedad peruana debe asumir la pregunta política y enfrentarse a los problemas que ella plantea: en primer lugar, asumiendo la responsabilidad por lo sucedido durante el conflicto, así como por el Informe Final en sí mismo; en segundo término, enfrentándose a los desafíos de la pluralidad y la fragmentación tanto social como política, propias de la sociedad peruana. Finalmente, el artículo presenta una recons-

trucción histórica de la manera en que la sociedad peruana ha recibido el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en estos veinte años, para mostrar cómo se le ha expulsado de la agenda política en Perú y de qué modo ello terminó por colocar al país en una situación de crisis social y política radical.

**Palabras clave:** IF-CVR; explicación; razones; pregunta ético-política; responsabilidad.

## **ABSTRACT**

This article evaluates the twenty years since the reception of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission in light of the central ethical-political question, namely: who are we and who do we want to be? In this way, it approaches the Final Report and its content –the internal armed conflict– from the ethical-political perspective of the first person and from the political community that gives and receives reasons. Thus, it distances itself from the point of view of the social sciences that are located in the perspective of both the third person and the explanations. From this perspective, the text suggests that peruvian society must assume the political question and must face the problems that it raises: in the first place, it has to assume responsibility for what happened during the conflict, as it must also take responsibility for the Final Report itself; secondly, it has to face the challenges within the plurality and fragmentation, both social and political, characteristic of the peruvian society. Finally, the article presents a historical reconstruction of the way in which Peruvian society has received the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission over these twenty years, to show how it has been expelled from the political agenda in Peru and how did this end up placing the country in a situation of radical social and political crisis.

**Keywords:** IF-CVR; explanation; reasons; ethical-political question; responsibility

## Introducción

El 28 de agosto del 2023 se conmemora el vigésimo aniversario de la entrega del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (en adelante, IF-CVR). Existen dos maneras de reflexionar acerca de dicho acontecimiento. La primera es entendiéndolo como un fenómeno histórico, visto desde la perspectiva de la tercera persona que da cuenta de sus causas y efectos en términos explicativos. La segunda manera es entenderlo al interior de la pregunta política central, a saber: ¿quiénes somos y quiénes queremos ser? Esta segunda mirada nos coloca en la perspectiva de la primera persona del plural y no puede responderse por medio del lenguaje de las explicaciones, sino por medio de las razones.

El significado del término “política” utilizada en la expresión «pregunta política» no debe ser malentendido. Éste no refiere a la política partidaria o sectaria, la cual se orienta a hacer valer los intereses políticos, económicos y sociales de un sector específico de la sociedad. De esta manera, no se trata de la política en el sentido en que la realizan los partidos o los movimientos políticos y sociales. Así, el concepto de lo político que se está utilizando aquí no tiene que ver con la actividad vinculada al acceso al poder político y, menos aún, al concepto schmittiano de lo político como contradistinción amigo - enemigo (Schmitt, 2004)<sup>1</sup>.

Aquí estamos utilizando el término político en el sentido «ético-político» de comprensión hermenéutica de una comunidad política (Habermas, 2008, p. 228). Es decir, se trata de la forma en la que una sociedad, que se entiende a sí misma como una comunidad política, es capaz de comprenderse como un sujeto colectivo capaz de preguntarse quién es y qué quiere ser de forma que va aclarando, definiendo y redefiniendo su identidad como agente moral colectivo. Por eso, la comunidad políti-

---

<sup>1</sup> Tampoco se trata de la concepción desarrollada por Laclau, Mouffre, o Rancière.

ca se entiende a sí misma como un «nosotros» al interior del cual existe una pluralidad de personas y grupos diferentes que van constantemente articulando y rearticulando sus identidades morales individuales en relación con su comprensión como miembros de una comunidad política. El «nosotros» de la comunidad política en cuestión no es un todo homogéneo (como lo presenta Schmitt en su concepción de la política) ni tampoco se trata del todo homogéneo que se supone «moralmente bueno» y que se opone a la élite corrupta tal como lo presenta el populismo (Mudde, 2017). Ese «nosotros» de la comunidad política tiene una alta diferenciación en su interior y una gran complejidad, razón por la cual es necesario que la misma comunidad política renueve constantemente el ejercicio de comprenderse como comunidad política para pensar la gran complejidad y diferenciación propias de una sociedad moderna<sup>2</sup>.

Hecha la aclaración del término «político o política», es necesario señalar que la pregunta política que el segundo enfoque tiene en su corazón implica dos elementos centrales. El primer elemento en cuestión es el siguiente: ciertamente resulta complejo responder a la pregunta sobre la identidad moral en términos de la primera persona del singular, es decir, la pregunta «¿quién soy y quién quiero ser?»<sup>3</sup>; pero termina por ser más complejo encarar dicha pregunta desde la primera persona del plural, es decir desde la perspectiva de la comunidad política. Tal complejidad se debe no solo a que dicha comunidad incluye a varios agentes, sino también a que la sociedad peruana que formula la pregunta se encuentra caracterizada por relaciones de desprecio, sos-

---

<sup>2</sup> Estoy en deuda con Gonzalo Gamio por sus comentarios que me han permitido aclarar estos aspectos de la pregunta política y de la comunidad política.

<sup>3</sup> La complejidad de la pregunta sobre la identidad práctica en primera persona reside, entre otras cosas, en que consiste en un esfuerzo hermenéutico de comprender de los elementos heredados de la misma (como son la cultura, la etnia, la pertenencia a un pueblo, etc.) y las diferentes facetas de la misma identidad práctica personal que se van articulando por medio de las decisiones y las opciones que cada persona va tomando a lo largo de su vida. La comprensión de la identidad individual se complejiza aún más cuando se añade el elemento que representa el querer ser una persona que expresa un carácter moral.

pecha, polarización y fragmentación (Agüero, 2022). Para una sociedad con tales características resulta mucho más difícil enfrentarse a dicha pregunta. El segundo elemento es que ella invoca a la responsabilidad, en el sentido de asumirla respecto de lo que hemos sido en el pasado, lo que somos en el presente y lo que queremos ser en el futuro. En el horizonte del IF-CVR, la responsabilidad tiene como centro el conflicto armado interno, la forma en que se la ha asumido a partir de lo relatado en el IF-CVR, y lo que vamos a hacer y ser como sociedad desde el presente y en el futuro. Este segundo elemento involucra a la vez dos cuestiones que es necesario distinguir: en primer lugar, se encuentra la responsabilidad sobre lo sucedido durante el conflicto armado interno; y, en segundo lugar, la responsabilidad respecto de recibir y asumir el IF-CVR en la cultura política pública de la sociedad peruana<sup>4</sup>.

El presente texto busca hacer frente a la pregunta política que plantea la conmemoración de los veinte años de la entrega del IF-CVR en sus dos implicaciones, a saber, la cuestión de la responsabilidad y la de la identidad práctica. En este sentido, comenzaré presentando la distinción entre explicaciones y razones (1) a fin de ubicar la pregunta política «¿quiénes somos y quiénes queremos ser?» tanto en el terreno de las razones como en el de la identidad práctica (2). Seguidamente abordaré la implicación de la responsabilidad (3) y la de la fragmentación (4). Ambas implicaciones las discutiré de cara al vigésimo aniversario de la entrega del IF-CVR. En este sentido, el IF resulta ser un insumo valioso para encarar la pregunta política (5).

## **1.- Explicaciones y razones**

Dar una explicación no es lo mismo que dar una razón, si bien ambos términos apelan a la idea de fundamentar algo (Korsgaard, 2009, pp. 31-32). Las explicaciones recurren al lenguaje de las cadenas causales operantes en el mundo. Así, uno podría preguntarse por qué un árbol va

---

<sup>4</sup> Me encuentro en deuda con Ronald Reyes respecto de esta distinción.

a dar fruto o por qué un volcán va a erupcionar. Resulta absurdo pedirle al árbol que dé razones de por qué va a dar fruto, así como lo es pedirle al volcán (Scanlon, 2003, p. 34 ss.). Lo que podemos hacer es ofrecer una explicación de aquello en términos de la tercera persona que dé cuenta de las relaciones existentes entre las causas y los efectos que se encuentran operando en dichos fenómenos. Normalmente, recurrimos a las ciencias naturales, como la botánica y la geología, para encontrar las causas que operan como fundamento de fenómenos como esos. Cuando nos encontramos ante fenómenos sociales también recurrimos al lenguaje causal y buscamos dar una explicación de ellos. La sociología o la ciencia política ofrecen explicaciones desde la perspectiva de la tercera persona. Es por ello que el científico social busca ganar objetividad frente a su objeto de estudio. Esta es la misma razón por la cual también busca tomar distancia del lenguaje del sentido común, y explicar lo que sucede a través de una mediación, recurriendo a teorías como las desarrolladas por Marx, por Weber o por el psicoanálisis. Lo mismo ocurre con los estudios culturales y la crítica literaria<sup>5</sup>. Igualmente sucede en las ciencias naturales en las cuales se introduce la mediación de lo matemático y la consecuente abstracción. A través de tal recurso, tales disciplinas buscan ganar distancia de los fenómenos que intentan explicar a fin de afinar sus reflexiones. Pero dicha mediación hace que las explicaciones que resulten de ellas se alejen de la observación del sentido común y se tornen completamente contraintuitivas<sup>6</sup>. Esta es la razón por la cual las personas que no se encuentran familiarizadas con

---

<sup>5</sup> Como me lo ha hecho notar Ronald Reyes, es posible distinguir dos niveles claramente diferenciados. El primero es el del científico social mientras que el segundo corresponde al teórico social. Mientras que el científico social se apoya normalmente en una teoría de rango medio (*middle-range theory*) la cual orienta su actividad empírica, el teórico social trata de desarrollar las categorías pertinentes para el análisis sociológico. Es el teórico social el que es más consciente acerca de la necesidad de una mediación adecuada que pueda iluminar aquellos aspectos de la realidad social que han sido ocultados por otros enfoques. Por esta razón, la sociología tiene un abanico de marcos conceptuales para fenómenos distintos (vg. La teoría del conflicto, el interaccionismo simbólico, la sociología cultural, etc.). En todo caso, el científico social depende en este sentido de la teoría. Agradezco a Ronald Reyes por esta aclaración.

<sup>6</sup> Me encuentro en deuda respecto de esta idea con Ronald Reyes.

las ciencias naturales o las ciencias sociales terminan cultivando cierta sospecha frente al discurso que viene desde la academia. El auge de las teorías de la conspiración ha abonado el terreno para esa desconfianza y ha jugado a favor de los movimientos populistas. Esto permite entender por qué teorías como las del terraplanismo o las teorías antivacunas son tan populares. A fin de cuentas, si nos asentamos en la observación del sentido común, no podemos ver ni que la tierra es esférica ni podemos detectar la existencia de determinados virus.

¿Por qué el expresidente Pedro Castillo decidió dar un Golpe de Estado el miércoles 7 de diciembre del 2022? ¿O por qué gran parte de la población peruana, especialmente del Sur Andino, decidió manifestarse desde el 8 de diciembre en contra del gobierno de Dina Boluarte? Sin duda los sociólogos y los científicos políticos tendrán explicaciones convincentes de las causas que llevaron al expresidente Castillo a realizar tales acciones, o a los manifestantes presentar su protesta. Dichas explicaciones recurrirán, con seguridad, a las suficientes mediaciones para lograr afinar la observación. Otra cosa distinta es preguntarle al mismo agente, al expresidente Castillo, por qué lo hizo, o a las personas de dichas comunidades el motivo de su protesta. Nótese que en ambos casos utilizamos la expresión «por qué», ya que inquirimos por algo que funcione como «fundamento». Pero cuando exponemos al exmandatario (o a los manifestantes) a dicha pregunta, no esperamos de él (y de ellos) una explicación, sino que se nos dé (y nos expongan) razones de sus acciones. Una razón funciona como un fundamento, pero a diferencia de las explicaciones, no depende de las relaciones causales (Korsgaard, 2009, p. 31 ss.). Esto último significa que una razón no se encuentra determinada por la posición que ubicamos en el mundo, sino que quien tiene una razón para creer o para hacer algo es libre y, por lo tanto, responsable de lo que cree y hace.

Es importante tener en cuenta que el terreno de las explicaciones y el de las razones son muy diferentes y se encuentran en el registro de la distinción kantiana entre uso teórico y uso práctico de la razón (AA, KrV: A797 ss./B825 ss.). Se podría tener la tentación de pensar

que el lenguaje de las explicaciones es objetivo mientras que el de las razones es subjetivo. En contra de ello es necesario señalar que ambos lenguajes pertenecen al territorio de la intersubjetividad. Por otro lado, se podría pensar que las razones no cuentan con el mismo valor epistemológico que tienen las explicaciones y, por lo tanto, las mismas ciencias sociales. Sin embargo, las razones también garantizan su valor epistemológico en el establecimiento de principios prácticos por medio del intercambio de razones (las cuales se pueden examinar con claridad entre los interlocutores) y que estabilizan los principios prácticos por medio del asentamiento del juicio<sup>7</sup>.

El lenguaje de las razones se ubica en el terreno de la primera persona, es decir, el punto de vista de quien cree algo o actúa de determinada manera. Mientras que las explicaciones tienen un contenido conceptual, las razones tienen un contenido y un carácter: son buenas o malas, son morales o no (Alegría, 2019, p. 27). Como señala Ciro Alegría Varona, «una razón se diferencia de una causa en que sale del encadenamiento de las condiciones necesarias y les añade un principio estrictamente práctico» (Alegría, 2022, p. 22). Y continúa diciendo que «toda razón propiamente dicha es, prospectivamente, una razón para actuar o, recursivamente, una justificación de haber actuado de cierta forma» (Alegría, 2022, pp. 22-23). Una razón es moral cuando cuenta con una justificación dada ante otros y puede ser plausible o «seguible» (O'Neill, 2002, p. 51.), se puede exponer a cualquier interlocutor y él puede ver con claridad si tiene consistencia. Las explicaciones pueden ser estudiadas con las herramientas de las diferentes ciencias, cosa que no sucede con las razones. Es por lo que los científicos sociales miran con sospecha los términos morales como «bueno» o «malo», «correcto» o «incorrecto», y «justo» o «injusto», puesto que no refieren a «hechos observables del mundo social». Dichos términos se fundan en la idea moral que apunta a la diferencia entre personas y cosas. Esto hace que los científicos sociales se refieran a esos términos con la palabra

---

<sup>7</sup> Estoy en deuda con Gonzalo Gamio respecto de esta aclaración.



«ideología». Lo que ocurre con tales términos es que brotan de la experiencia desde la situación de la primera persona. Quien se encuentra sometido a la dominación de un poder arbitrario experimenta el abuso que se ejerce sobre él. Los científicos sociales pueden dar cuenta de las relaciones causales que existen entre la conducta de una persona sobre otra, pero de ese análisis no se puede extraer que se trata de una relación de injusticia. La relación de injusticia que surge de la relación entre el torturador y el torturado no se puede determinar desde el punto de vista del observador, sino solamente desde la relación tú-yo en la que el torturado es capaz de preguntar a su torturador por qué lo trata de esa manera. Lo que se está exigiendo en esa situación es que el torturador exponga las razones por las cuales trata así a su torturado, es decir, que justifique sus acciones por medio de razones.

## **2.- La identidad práctica y el IF-CVR**

Es posible estudiar el conflicto armado interno y el IF-CVR desde la perspectiva de las ciencias sociales y buscar establecer las conexiones causales en una explicación coherente asumiendo el punto de vista de la tercera persona. Un ejemplo de dicho tipo de abordaje lo constituye el trabajo de Martín Tanaka, quien intenta explicar las causas por las que el IF-CVR había quedado desplazado de la agenda pública antes del 2013 alegando que la causa de ello reside en su inconsistencia interna. En ese sentido afirma el científico político que «el IF de la CVR no logró articular un discurso coherente en la explicación de las causas y dinámica del conflicto armado interno» (Tanaka, 2013). De acuerdo con él, el IF presenta tres tipos de explicaciones que entran en conflicto entre sí. De un lado se encontraría aquella que pone el acento en el voluntarismo y en la ideologización presente en los integrantes de Sendero Luminoso; de otro lado, estarían las brechas históricas de marginación y de discriminación que se encontraban en la sociedad peruana y que Sendero Luminoso supo aprovechar con relativo éxito; y, finalmente, se encontrarían los procesos de modernización que quedaron truncados o inacabados y que dejaron a parte de la sociedad

peruana en situación de frustración. La conclusión a la que arriba el argumento de Tanaka es que identificar la incoherencia entre esos tres tipos de explicación, que se encuentran en el IF, permitiría avanzar en el estudio del fenómeno ya que:

ayuda a entender el aislamiento político del IF de la CVR y la dificultad para implementar sus recomendaciones, y plantean la necesidad de asumir a este como el punto de partida para la construcción de una explicación de las causas y dinámica del conflicto armado interno, todavía pendiente, para lo cual se requiere de mucha más investigación y debate (Tanaka, 2013: párrafo 1).

Probablemente el diagnóstico del fenómeno que estudia Tanaka en su texto, a saber, las causas por las cuales el IF-CVR quedó marginado antes del 2013, podría ser visto como correcto. También es posible afirmar que las tres explicaciones que concurren en el IF-CVR no conducen a ninguna ambigüedad y que resulta posible entender que un fenómeno tan complejo, como lo sucedido durante el conflicto armado interno en Perú entre los años 1980 y 2000, implica la necesidad de ofrecer una explicación por medio de diferentes causas. En esa dirección se encuentra la crítica que Caviglia hace de la propuesta de Tanaka, así señala que «[l]as tres explicaciones no son contradictorias entre sí, realmente. Tal vez el énfasis que el Informe final le da a cada una en diferentes momentos sea lo que genere esa impresión, pero ese es un problema de otra índole» (Caviglia, 2014, p. 13). Y continúa su argumentación en los siguientes términos:

Por ejemplo, el Informe final señala que la ideología violenta y voluntarista de Sendero sería la chispa que incendia la pradera, pues ella encuentra las condiciones favorables para que su discurso sea acogido por la población. Sin embargo, el mismo trabajo señala que el inicio de la violencia, por parte de Sendero, tomó por sorpresa al país. En esto Tanaka encuentra una contradicción insalvable. Sin embargo, podría

entenderse que las condiciones estaban dadas, pero no se esperaba que alguien aprovechara de ellas con la violencia y radicalidad ideológica asumidas por Sendero. También es cierto que pueden existir causas históricas, pero ellas no necesariamente devienen una causa ineludible de la violencia. Las injusticias no llevan necesariamente a la violencia (“chispa que incendió la pradera”). La presencia de injusticias históricas no es contradictoria con la idea de que Sendero Luminoso tomara por sorpresa a la sociedad peruana, ya sea por la naturaleza de su actuar o porque los otros grupos revolucionarios del pasado no generaron tal efecto. De hecho, Sendero Luminoso fue uno de los escasos grupos de inspiración maoísta no sólo en el Perú, sino en América Latina (Caviglia, 2014, pp. 13-14).

Pero, más allá del resultado de dicho debate, éste se ubica en el terreno de las explicaciones y en el punto de vista de la tercera persona. El mismo Caviglia lo señala al momento en el que da cuenta de la epistemología que se encuentra detrás de esta clase de análisis:

El problema del análisis que realiza el científico político reside en la epistemología subyacente. Dicha epistemología es heredera de la presentada por René Descartes, según la cual a) debe existir una distancia entre el sujeto y el objeto para poder tener un conocimiento objetivo de la verdad, además b) puede haber dos descripciones posibles de la realidad; la primera es falsa y es la que se realiza a través de los sentidos y que expresa un involucramiento con los fenómenos estudiados, mientras que la segunda es la que se articula a través de la razón mediante un método matemático seguro e infalible (Caviglia, 2014, pp. 14-15).

En ese sentido, sugiere entender el IF-CVR como un trabajo de carácter político y que se ubica mejor desde el punto de vista de la primera persona del singular o del plural, y señala que “en vez de en-

contrarnos con un sujeto desvinculado y que asume la posición de la tercera persona, nos encontramos con una persona o una comunidad comprometida [cursivas añadidas] que asume la posición de la primera persona” (Caviglia, 2014, p. 15). Lo que podemos ver en este giro que el autor califica como «epistemológico» –que pasa de la tercera a la primera persona– es lo siguiente: nos encontramos en el paso del terreno de las explicaciones al terreno de las razones. El IF-CVR se ubica en el terreno de las razones. Esto quiere decir que se trata de las razones que da el agente para dar respuesta a la pregunta política. El IF-CVR y todo el acervo discursivo que lo acompaña (desde entrevistas, ensayos, libros, testimonios, obras de teatro, etcétera) son parte de un gran patrimonio histórico-político. En él, se encuentran las entrevistas, declaraciones y artículos del presidente de la CVR, el Dr. Salomón Lerner Febres, o los trabajos del Dr. Gonzalo Gamio –especialmente Tiempos de Memoria–, o el trabajo de José Carlos Agüero, en especial Los rendidos. También forman parte de él novelas como Rosa cuchillo de Óscar Colchado y obras de teatro, como La cautiva, bajo la dirección de Mariana de Althaus. Por otro lado, el Lugar de la Memoria (LUM), El Ojo que Lloro y otros memoriales presentes en el país ocupan un lugar muy importante dentro de ese acervo.

Todo ese acervo que se asocia al IF-CVR tiene un significado político, no explicativo ni epistemológico. El recurso al término «Verdad» presente en el nombre de la comisión (Comisión de la Verdad y Reconciliación) tampoco tiene un objetivo epistemológico (y menos aún, el objetivo de arribar a una supuesta «verdad como correspondencia con la realidad»), sino que se trata de una «verdad práctica». Incluso, a veces, se recurre a la expresión «verdad ética o moral» (Bennett, 2020, p. 73). Así lo indica en la Introducción al IF: «Se trata de una verdad en sentido «práctico» o en sentido «moral», pues lo que nos toca juzgar son hechos humanos –acciones– indesligables de la voluntad, las intenciones y las interpretaciones de sus protagonistas» (CVR, 2003, p. 32). De este modo se refiere a la Verdad en términos de «un relato éticamente articulado ... [que trata] sobre hechos humanos, en los que están involucrados la voluntad, las intenciones y los afectos de los agentes,

es decir, sobre hechos morales» (CVR, 2003, p. 32). En el ítem 5.1 de la Introducción del IF-CVR se presentan las características que la comisión atribuye al término Verdad. Además de ser de carácter moral o ético, se trata de «un relato científicamente respaldado» (CVR, 2003, p. 32), de «un relato contrastado intersubjetivamente» (CVR, 2003b, p. 33), de «un relato hilvanado en términos narrativos» (CVR, 2003b, p. 33), de «un relato afectivamente concernido» (CVR, 2003b, p. 33) y de «un relato perfectible» (CVR, 2003, p. 34). Además, la CVR fue consciente de que su tarea implicaba comprender un proceso altamente complejo. En tal sentido, señala en el Tomo 1 del IF que:

En directa relación con la necesidad de comprender el papel de todos los involucrados en el conflicto, la CVR reconoció desde el principio que debía ejercer una permanente mirada crítica sobre sí misma. Era consciente de que, aunque buscaba arrojar luces sobre hechos largamente silenciados, habría aspectos de la violencia que serían más difíciles de mostrar que otros. La experiencia de las mujeres, por ejemplo, ha sido sistemáticamente subsumida en la de los hombres, y muchas veces los crímenes sufridos por ellas han sido ignorados tanto por la sociedad como por ellas mismas, que han preferido relatar las tragedias sufridas por sus seres queridos. La CVR adoptó por ello, desde muy temprano, un enfoque de género que recorre de manera transversal todas sus investigaciones. Del mismo modo, ha tratado de ser sensible a las experiencias de grupos cultural y étnicamente discriminados, como las comunidades andinas y amazónicas, por lo que adoptó la política de emplear a un personal profesional originario de las zonas donde ubicó sus oficinas de campo, hablante de los idiomas nacionales y conocedores de los códigos culturales de cada región. ... [Además], miles de peruanos han sufrido la violencia o han sido testigos de actos de violencia; de ellos, diecisiete mil se acercaron voluntariamente a las oficinas de la CVR a rendir su testimonio. La mayoría de ellos corresponden a víctimas de la violencia. Ese sesgo ha resultado inevitable, habida cuenta

que los potenciales declarantes eran conscientes de que la CVR tenía el encargo explícito de contribuir a la justicia, por lo que muchos perpetradores se abstuvieron de brindar sus testimonios (CVR, 2003, p. 41-42).

Estas maneras de hablar de la Verdad en el contexto del IF-CVR, y la propia comprensión del trabajo que los comisionados tenían que realizar, adquiere el objetivo de tratar de dar respuesta a la pregunta política central: «¿Quiénes somos y quiénes queremos ser?». Como señalamos arriba, el término «político» refiere a la «identidad práctica» de los miembros de la sociedad tomados en conjunto. La identidad práctica a nivel individual tiene que ver con la pregunta «¿En qué tipo de persona quiero constituirme?». En cambio, a nivel de la comunidad social se centra en la pregunta «¿Quiénes somos y quiénes queremos ser?». Es en ese sentido que Salomón Lerner Febres, presidente de la CVR, dijo lo siguiente durante el acto de entrega del IF: «La historia que aquí se cuenta habla de nosotros, de lo que fuimos y de lo que debemos dejar de ser» (Lerner, 2003, párrafo 1 de la versión digital).

Con ello se hace referencia a la idea de lo político que Habermas expresa a través del término «ético-político». En tal sentido, señala que:

Las cuestiones ético-políticas se plantean desde la perspectiva de los miembros que en cuestiones de vital importancia quieren aclararse acerca de cuál es la forma de vida que comparten y en función de qué ideales quieren proyectar su vida en común. La cuestión ético-existencial planteada en singular acerca de quién soy y quién quiero ser, de qué forma de vida es buena para mí, se repite en plural, mudando con ello su sentido. La identidad de un grupo se refiere a las situaciones en las que los miembros pueden decir enfáticamente «nosotros»; no es la identidad del yo en formato ampliado, sino que constituye el complemento de la identidad del yo. Pues según nos apropiemos de las tradiciones y

formas de vida en las que hemos crecido, prosiguiéndolas de forma selectiva, de ello dependerá el cómo nos reconocemos en estas tradiciones culturales, el quiénes somos y quiénes queremos ser como ciudadanos (Habermas, 2008, p. 228).

Y más adelante presenta los «discursos ético-políticos» en términos comunicativos:

Los discursos ético-políticos han de cumplir las condiciones comunicativas que requieren el autoentendimiento hermenéutico de colectivos. Han de hacer posible una autocomprensión caracterizada por su autenticidad y conducir a la crítica o al robustecimiento de una proyección de la propia identidad. El consenso en el que desemboca el autocercoramiento colectivo logrado, no es ni expresión de un concierto o convenio, como ocurre en el caso de un compromiso negociado, ni tampoco, como ocurre en el caso del acuerdo alcanzado discursivamente sobre cuestiones de hecho y cuestiones de justicia, una convicción motivada de modo exclusivamente racional. En él se expresan ambas cosas a la vez: el autoconocimiento y también la decisión por una determinada forma de vida (Habermas, 2008, p. 250).

Como lo señala Habermas, la pregunta política exige un esfuerzo de autoentendimiento hermenéutico, a fin de poder comprender quiénes somos y quiénes queremos ser. Es así como implica un esfuerzo de autocomprensión como comunidad política. Siguiendo estas pistas, los miembros de la CVR y el equipo que trabajó con ellos fueron desde un inicio conscientes –y siguen siéndolo en la actualidad– de que el IF es el punto de partida para un debate público que debemos llevar a cabo como sociedad, a fin de seguir dando respuesta a la pregunta sobre quiénes somos y quiénes queremos ser. Dicho debate se presenta como un deber que tenemos como sociedad a fin de articular nuestra identidad práctica y organizar de mejor manera nuestra vida en común como país. En él, todos deben tener la capacidad de que su voz valga en sentido político, es decir, que sea tomada en cuenta al momento de ar-

ricular y rearticular las relaciones interpersonales, sociales e institucionales. Esta tarea conjunta supone incluso escuchar y hacer el esfuerzo de interpretar el grito de quienes se alzan en protesta. Esta tarea supone ir más allá de pretender dialogar sólo con quienes quieren dialogar. Se trata de acoger el sufrimiento del otro y esforzarse por interpretar su dolor, su quejido y su llanto. Incluir el sufrimiento del excluido en la discusión política no significa «politizar el sufrimiento». Dicha «politicización» no significa que los excluidos y relegados cuenten políticamente, sino que se trataría de utilizar el dolor del otro como un instrumento para conseguir objetivos políticos sectarios, cosa que sería una actitud verdaderamente miserable. Hacer que el sufrimiento del otro cuente políticamente es dar señales políticas de que sabemos por lo que está pasando y podemos mirarlo con empatía. El grito, como tal, no deja de ser estridente y es natural que así sea. Dicha estridencia indica que sus demandas pueden estar sobredimensionadas, pero es necesario dar los gestos necesarios para que se pueda ir sanando las heridas.

### **3.- El IF-CVR y la responsabilidad**

El IF-CVR asigna una serie de responsabilidades a diferentes actores que estuvieron presentes durante el conflicto armado interno. Así, señala a Sendero Luminoso como el mayor violador de derechos humanos. Pero también señala la responsabilidad del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), de las Fuerzas Armadas y de otros actores. Asimismo, señala la responsabilidad de otros sectores de la sociedad. La sociedad en su conjunto también puede ser presentada como responsable por haber generado las condiciones para que la prédica de Abimael Guzmán pueda conseguir las repercusiones que tuvo (CVR, 2003).

En este contexto, el término «responsabilidad» puede tener tres acepciones que es necesario distinguir. En primer lugar, se encuentra la responsabilidad de quien ha causado un daño a otra persona; en segundo lugar, la responsabilidad de la persona que puede evitar un daño a otra o que puede asistir a alguien que ha sufrido un daño, pero que no



es causante del daño. En tercer lugar, se encuentra la responsabilidad que una sociedad tiene sobre sí misma y que se asocia a la pregunta política central «¿Quiénes somos y quiénes queremos ser?».

El primer tipo de responsabilidad, basado en el enfoque republicano, se puede presentar de la siguiente manera: la persona a es responsable por el daño que ha propinado a la persona b. La responsabilidad de a por el daño causado a b se incrementa por la fuerza de la intención de la acción y se mengua por medio de atenuantes. Esta concepción de responsabilidad es tomada del concepto de imputación legal, tal como Hart lo presenta (Hart, 2008, pp. 3-6). Esta concepción de la responsabilidad es denominada «republicana» en vistas de que el republicanismo se define como libertad o justicia como no dominación (Forst, 2013; Gosepath, 2007; Pettit, 1999, 2013). La segunda concepción de responsabilidad representa una ampliación de la justicia y de la misma responsabilidad. Ésta consiste en la obligación moral que tiene a de asistir a b por un daño que él no ha causado, o intervenir para que b no sufra el daño. El daño en cuestión puede ser causado por un agente humano, puede tener causas naturales o ser un daño que proviene de la casualidad (lo que la literatura anglosajona denomina *acts of God*). El agente a, aunque no es causante del daño, tiene una obligación moral que proviene de la asunción de responsabilidad respecto del daño sufrido por b (Caviglia, 2020; Gosepath, 2007, 2015). Es en ese sentido que José Carlos Agüero acusa el peso de la obligación moral que cae sobre él por los daños propinados por Sendero Luminoso durante el conflicto armado interno. Ciertamente, Agüero no tiene las categorías para poder tematizar adecuadamente lo que Rousseau llamaría «la voz moral que brota de su propio corazón». Pero, claramente, se trata de la exigencia que brota de la responsabilidad por un daño que otros han causado a terceros. Un ejemplo se encuentra en el pasaje en el que dice: «Me he preguntado largo tiempo, como otros, ¿puede la culpa heredarse, transformada en vergüenza por el origen y los antepasados? Si no soy una víctima legítima para la sociedad y el Estado ¿puedo reclamar para mí algo de consuelo? Más aún, ¿puedo atribuirme el derecho a perdonar a alguien?» (Agüero, 2015, p. 119).

Tanto la concepción republicana de la responsabilidad como la concepción basada en la concepción ampliada de la justicia (o post republicana) tienen su valor, pero quiero centrarme en una tercera forma de responsabilidad, a saber, la que uno tiene respecto de su propia persona. Esta tercera concepción es la que se deriva de los deberes para con uno mismo que Kant presenta en *La metafísica de las costumbres*. En la tercera parte de dicha obra, dedicada a *La doctrina de la virtud*, se introduce la distinción entre deberes amplios (vinculados, en su mayoría, a la virtud) y deberes estrictos (asociados mayormente a la justicia) (AA, MdS, 06: 390); y, entre los deberes amplios, se establece la diferencia entre «deberes para con uno mismo» y «deberes para con los demás». Al identificar los deberes para con uno mismo, Kant está señalando, de manera implícita, la responsabilidad que uno tiene respecto a tales deberes. Él identifica tres tipos de deberes para con uno mismo, que los identifica como deberes de perfeccionamiento: el deber de perfeccionamiento físico, el de perfeccionamiento mental y el de perfeccionamiento moral (AA, MdS, 06: 391-393). Estos son deberes amplios, en el sentido de que no demarcan una exigencia que no es perentoria, sino de aproximación constante. Se trata de exigencias que nunca terminan y que debemos seguir realizándolas indefinidamente y que implican lo que Kant denomina «fines que son a la vez deberes». De esta manera Kant señala que:

Todos los deberes encierran el concepto de una coerción por la ley; los éticos implican una coerción para la que sólo es posible una legislación interna, mientras que los deberes jurídicos encierran una coerción para la que también es posible una legislación externa (AA, MdS, 06: 394).

Y más abajo señala que:

Aquello que es virtud hacer todavía no es por eso ya propiamente un deber de virtud. Aquello puede afectar sólo a lo formal de las máximas, mientras que el deber de virtud concierne a la materia de las mismas, es decir, a un fin que es pensado a la vez como deber (AA, MdS, 06: 394-395)

De este modo, los deberes de virtud conciernen a fines que son obligatorios para toda persona. El derecho representa un conjunto de leyes que demarcan lo que las personas pueden o no pueden hacer, dentro de lo cual pueden proponerse los fines que deseen para sus vidas. De allí surge la idea extendida de que el derecho señala que «los derechos de una persona terminan donde comienzan los derechos de los demás», a fin de hacer posible la articulación de la libertad externa de cada persona. La virtud, en cambio, especifica aquellos fines que toda persona tiene el deber de adoptar. Así, una persona debe buscar constantemente el perfeccionamiento físico, cuidando permanentemente su salud, ejercitando su propio cuerpo, etcétera. Lo mismo sucede respecto del perfeccionamiento mental, que debe buscar permanentemente. El perfeccionamiento moral tiene la misma dinámica en el sentido de que una persona debe consolidar permanentemente su carácter moral.

Estos perfeccionamientos son fines que se presentan a la persona como deberes debido a que se trata de fines que la razón coloca a la persona. Kant distingue dos tipos de fines. El primero se refiere a aquellos que se vinculan con bienes que podemos buscar debido a que proyectamos valor sobre determinados bienes materiales o no materiales y, en ese sentido, se propone la búsqueda de dichos bienes como sus fines, pero siendo tales fines de carácter condicional (AA, GMS: 04: 427). El segundo tipo de fines brotan de la conciencia de que la persona (y la humanidad, en cuanto tal) es quien coloca el valor en el mundo, y por ello mismo, la persona tiene un valor incondicionado (AA, GMS, 04: 428). Mientras que los demás fines que podemos perseguir en nuestra vida son condicionados, la humanidad en mi persona como en la de cualquier otro es un fin en sí, es decir, tiene un valor incondicional. Este valor incondicional, que se expresa ya en la segunda formulación del imperativo categórico, es el que se encuentra en «el fin que es a la vez deber» que es el corazón de los deberes amplios de virtud. Por eso comprometerse con ese fin es una obligación incondicional. El autoperfeccionamiento no es opcional, como tampoco lo es el comprometerse con la felicidad de los demás (siempre que sea por medios morales).

De esta forma Kant nos ayuda a demarcar una forma específica de responsabilidad, que es aquella que uno tiene para con uno mismo. Este tipo de responsabilidad se encuentra en la constitución de la identidad práctica de la persona. Lo mismo sucede con la identidad práctica de una sociedad. Una sociedad tiene el deber de buscar ser un tipo de sociedad en la que las relaciones entre las personas estén basadas en la valoración recíproca de las personas. La respuesta a la pregunta «¿quiénes queremos ser?» se encuentra en el debido respeto mutuo y recíproco. Ese respeto es simplemente nominal cuando no está sustentado por medio del acceso a los bienes necesarios para la reproducción de la vida material y cultural.

#### **4.- La pregunta política, el IF-CVR y la fragmentación de la sociedad peruana**

Como hemos visto, responder a la pregunta sobre la identidad práctica en primera persona del singular es una tarea compleja, pero resulta más difícil cuando tratamos de enfrentarla en tanto que comunidad política. La pregunta política «¿quiénes somos y quiénes queremos ser?» no sólo tiene la dificultad de tener que aclarar quiénes queremos ser, sino tratar de precisar quiénes somos. El IF-CVR y el vigésimo aniversario se presentan como dos cosas al mismo tiempo. En primer lugar, resulta ser una exigencia el enfrentar la pregunta política y, por consiguiente, aclarar los dos aspectos de la pregunta política, tanto la pregunta «¿quiénes somos?», así como la referente a «¿quiénes queremos ser?». De otro lado, se ofrece como un elemento importante para alimentar la reflexión sobre la pregunta política misma. En la sección 2 y 3 hemos esbozado una respuesta a la pregunta «¿quiénes queremos ser?». En la presente sección presentaremos parte de las dificultades que tenemos para enfrentar la pregunta «¿quiénes somos?». En la quinta y última sección presentaremos de manera esquemática y breve cómo el IF-CVR resulta ser un insumo importante para seguir elaborando, como sociedad, una respuesta a la pregunta política.

Responder a la pregunta «¿quiénes somos en tanto que sociedad peruana?» tiene un gran escollo en la experiencia de la fragmentación social que vivimos. La sociedad peruana se caracteriza no solo por la desigualdad social y económica, y el pluralismo entre diferentes visiones de la vida y posiciones político-partidarias, sino que se trata sobre todo de una sociedad fragmentada. En los últimos años, el colapso de los partidos políticos ha generado una fragmentación política que tiene como consecuencia la fragmentación del voto y de la representación política. Martín Tanaka ha mostrado de qué manera el fujimorato terminó por destruir a los partidos políticos, y cómo entre el 2000 y el 2005 se ha producido la erosión de los partidos políticos, de modo que el sistema político peruano carece desde entonces de las herramientas necesarias para la intermediación entre los ciudadanos y el Estado (Tanaka, 2005, p. 28).

Recientemente, Alberto Vergara ha lanzado la hipótesis según la cual en el Perú no sólo tendríamos una democracia sin partidos, sino también una democracia sin demócratas, es decir, «una situación en la que el consenso democrático voló por los aires» (Chincha & Vergara, 2023, 8min 39s). Vergara realiza tal afirmación a la luz del desarrollo que ha vivido la democracia peruana desde el 2016 en adelante. En ese año, Keiko Fujimori no aceptó su derrota electoral y utilizó su mayoría en el Congreso para presionar al ejecutivo en dirección a su agenda partidaria y personal. De allí, el desgaste de la democracia peruana ha ido aumentando, lo que condujo a que en el 2021 las y los peruanos tuviéramos que elegir entre un abanico grande de partidos, lo que generó que después de la primera vuelta el resultado sea que ninguno de los candidatos obtuvo más del 20% de la votación (El Comercio, 2021). Como consecuencia de ello, durante la segunda vuelta, tuvimos que votar por dos candidatos abiertamente autoritarios: Keiko Fujimori, quien enarbolaba un autoritarismo de derecha, y Pedro Castillo, quien representaba uno de izquierda. Al ganar Castillo la Presidencia de la República, la tesis del fraude electoral, levantada por la derecha autoritaria, intentó eliminar doscientos mil votos, correspondientes a 802 actas (France 24, 2021). Así, el auge de las posiciones autoritarias y populistas fueron dañando la

democracia aún más y los ciudadanos comenzaron a desconfiar de la misma democracia (Chincha & Vergara, 2023, 8 m 39 s). Sin embargo, la crisis de la democracia no parece ser un problema local, sino que es un fenómeno muy extendido. El asalto al Capitolio de parte de los seguidores de Donald Trump en enero del 2021 y la embestida contra la democracia en Brasil en enero del 2023, son una muestra de la crisis global de la democracia. No es casual que los científicos políticos estén estudiando la manera en la que las democracias agonizan (Levitsky & Ziblatt, 2022).

Pero la fragmentación no es sólo política sino también social. Durante el conflicto armado interno dicha fragmentación se manifestó con claridad. Así lo mostraron las investigaciones que Kimberly Theidon realizó desde la antropología y la psicología. En su libro titulado *Entre prójimos*, ella desarrolla la tesis de que el enfrentamiento que se desarrolló durante los años de violencia no era del tipo «fuego cruzado» entre Sendero Luminoso y Las Fuerzas Armadas, en las que la sociedad se encontró en el medio. Más bien, en las zonas de Ayacucho donde Theidon realizó su investigación, sucedía que se trataba de un conflicto también entre comunidades y al interior de ellas. Así señala que:

Enfatizamos que el conflicto armado fue entre Sendero Luminoso, las fuerzas armadas y los campesinos mismos. Sin negar las presiones ejercidas tanto por los cabecillas de Sendero cuanto por las fuerzas armadas, la idea de “estar entre dos fuegos” no nos ayuda a entender la violencia brutal que involucró a pueblos enteros ni que había un tercer fuego, compuesto por los mismos campesinos (Theidon, 2004, p. 20).

Ella recoge un testimonio inicial que señala lo siguiente: «cuando la violencia apareció teníamos miedo de nuestros prójimos, de nuestros hermanos» (Theidon, 2004, p. 17). Este fenómeno particular sucede especialmente en el caso de los arrepentidos, como lo señala la autora con claridad:

Como dicen en referencia a los procesos de arrepentimiento, 'Después de arrepentir, andamos con el corazón limpio. Ya no somos quienes éramos antes. Somos musaq runakuna, nueva gente'. Esto nos hace pensar en una conversación que sostuvimos con el curandero El Piki, un día en el que le preguntamos acerca de la reconciliación. 'Nos habló de un amigo de su promoción de la escuela primaria que había sido parte de Sendero: Fue difícil, pero podemos aceptar a los arrepentidos. Mientras que se comportan como runakuna [seres humanos], pueden regresar. Tenemos que perdonarles o les odiamos. Dios Tayta dice que debemos perdonarles para que podamos vivir con un corazón tranquilo' (Theidon, 2004, p. 70).

Como se puede ver en el pasaje citado, la fragmentación social invoca políticas relativa a la reconciliación. Pero aquí se puede detectar dos tipos de política de reparación, la relativa al país oficial –que incluye la reparación respecto de las víctimas del conflicto– y las relativas al país no oficial –constituido por las comunidades que se enfrentaron unas a otras o dentro de las cuales hubo enfrentamiento–. Tal fragmentación social subsiste todavía. Lo muestran las encuestas que acusan un alto grado de desconfianza entre los peruanos (IPSOS, 2021). Todos estos fenómenos críticos que atraviesa el país hacen que la respuesta a la pregunta respecto de quiénes somos sea muy difícil de articular. La sociedad peruana es un sujeto político que requiere tiempo y de echar a andar una voluntad conjunta para rearticular su identidad práctica. Sin duda, el IF-CVR puede ser un elemento que puede abonar en esa dirección.

## **5.- El IF-CVR como insumo valioso para encarar la pregunta política**

La CVR no planteó nunca que su IF fuese una verdad definitiva, escrita en piedra. Más bien, los miembros de la comisión tenían en claro que su trabajo consistía en ofrecer un documento que sirva a la sociedad peruana como un punto de partida para discutir juntos lo sucedido en el Perú durante los años del conflicto armado in-

terno. La propuesta era ofrecer un instrumento para poder debatir como sociedad y poder articular de mejor manera nuestra identidad práctica como sociedad. La experiencia que se quería desarrollar en el país se proponía, no de manera explícita, como una similar al episodio sucedido en Alemania y que fue conocido como la *Historikerstreit* (el conflicto entre los historiadores). Recurriré a esta experiencia para ensayar un planteamiento de la pregunta respecto a quiénes somos y quienes queremos ser en clave reconstructiva.

En 1986, Ernst Nolte, profesor de la Universidad Libre de Berlín y especialista en el fascismo, publicó un artículo titulado «El pasado que no quiere pasar» (*Vergangenheit, die nicht vergehen will*) en la sección cultural del diario alemán *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. La tesis principal del artículo afirmaba la necesidad de negar «la singularidad del régimen nacionalsocialista», argumentando que bajo el estalinismo se habían cometido crímenes que incluso superaban a las atrocidades de Hitler y sus acólitos, por lo que la causa última del auge del fascismo alemán no fue otra que una reacción defensiva ideada para hacer frente al expansionismo bolchevique (Mees, 2006, p. 1), de manera que «los crímenes de Stalin eran más originarios que los de Hitler, y que éste no era una consecuencia lógica de la historia alemana, sino un lamentable accidente provocado por una amenaza externa» (Mees, 2006, p. 2).

La respuesta a la tesis de Nolte y otros historiadores (como Stürmer, Hillgruber y Hildebrand) no se hizo esperar y fue liderada por Jürgen Habermas. El filósofo de Frankfurt cuestionó a los historiadores revisionistas y los acusó de tergiversar la historia con fines claramente políticos. Tales historiadores habrían aprovechado la coyuntura política forjada por el Gobierno conservador de Helmut Kohl. De acuerdo con Kohl y los revisionistas, «se trataba de recuperar una sana identidad nacional sin la cual el pueblo alemán y su Estado no podían tener futuro» (Mees, 2006, p. 2), para lo cual sería necesario liberarse de la mala conciencia debido al pasado Nazi y poder mirar al futuro con orgullo. Habermas, en cambio, veía en todo ello una estrategia histórico-política para hacer valer las políticas conservadoras en la República Federal Ale-



mana. El debate se prolongó por una década y contó con el seguimiento mediático suficiente que permitió incorporar a un amplio sector de la ciudadanía alemana. El comprometer a los ciudadanos en el debate generó un efecto positivo en el fortalecimiento de la democracia alemana, incluso después de la caída del muro de Berlín (Mees, 2006; Mary Nolan, 1988; Rutschmann, 2011). Lo que queda claro de la experiencia alemana es que el debate público sobre lo que el historiador alemán Friedrich Meinecke denominó en 1946 como «el desastre alemán», es decir, el ascenso de la extrema derecha bajo el partido Nazi, siguió presente en la conciencia pública alemana. Ello hizo que se consolidara el acuerdo político básico de establecer un «cordón sanitario» que impidiese que la extrema derecha volviese al poder. Esta estrategia ha funcionado con relativo éxito, no sólo en Alemania, sino en varios países europeos, hasta que a partir del 2008 (a causa de la crisis económica) los ciudadanos empezaron a abrazar la idea de que votar a la extrema derecha no tiene nada de malo (Mudde, 2021, pp. 29-43).

De todos modos, el debate público sobre el pasado traumático es importante para una democracia. Dicho debate debe incluir en qué medida es importante y pertinente la memoria, pero en los veinte años que nos separan de la presentación del IF-CVR el debate sobre su contenido ha sido paralizado. Es cierto que diferentes grupos de la sociedad han presentado una versión de lo sucedido durante el conflicto: así, la Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú publicó en el año 2010 el libro titulado *En honor a la Verdad*, en el cual presenta su versión sobre su participación en el conflicto armado interno. Si bien ese tipo de publicaciones fueron intentos de contribuir con el debate sobre el pasado terrible, las fuerzas políticas dominantes se encargaron de dejar la cuestión del pasado fuera de la agenda del país. La razón de eso es que muchos de los actores políticos presentes durante el conflicto han seguido teniendo presencia en la política nacional, ya sea directamente o por medio de sus representantes.

La exclusión del IF-CVR ha pasado por cuatro etapas claramente definidas. La primera se caracterizó como una batalla campal, la cual se

desarrolló desde el momento en el que se conformó la Comisión hasta el final del gobierno de Toledo (2001-2006). Dicha batalla incluyó ataques frecuentes contra la Pontificia Universidad Católica del Perú y sus representantes, así como ataques contra el Dr. Lerner y otros miembros de la comisión. Pero, en esta etapa, se realizaron avances importantes, como la incorporación del contenido del IF en los textos de Historia en la escuela pública, los juicios contra Senderistas y miembros de las FF.AA. por violaciones a los derechos humanos; además, se articuló el Plan Nacional de Reparaciones.

La segunda etapa (2006-2016), se encuentra representada por el triunfo del discurso «hortelánista», durante el gobierno de Alan García y continuado –en cierta medida– por el de Ollanta Humala. El tenor de esta etapa tomó como objetivo sepultar el pasado con la «prosperidad» del presente y se basó en el artículo de García llamado «El síndrome del perro del hortelano». Ese discurso fue el que sirvió como justificación a la actitud de enfrentamiento del Gobierno de García en el 2009, en la tragedia conocida como «El Baguazo». En esta misma etapa, se desactivó la implementación de las ideas del IF en los textos escolares, aunque se siguió con el Plan Nacional de Reparaciones –pero se cuestionó la idea de las reparaciones individuales debido a que ellas implicaban identificar a los perpetradores de las violaciones de los derechos humanos. En esta segunda etapa se produce también la reconstitución del fujimorismo como fuerza política.

La tercera etapa se desarrolla entre el 2016 y el 2021, durante los gobiernos de Pedro Pablo Kuczynski, Martín Vizcarra, Manuel Merino y Francisco Sagasti. Este periodo representa el máximo esplendor y el debilitamiento parcial del poder de Keiko Fujimori. Hasta antes de la disolución del Congreso en el 2019, Fuerza Popular (movimiento liderado de manera vertical por la hija de Alberto Fujimori) tenía el control del Congreso. Al no haber podido ganar las elecciones del 2016, la señora Fujimori decidió tomar revancha e intentó «gobernar desde su poder en el Congreso». En ese proceso de demostración de fuerzas, se produce la renuncia de Kuczynski, la disolución del Congreso por parte de Vizca-

rra, la vacancia de este por el nuevo Congreso, el gobierno efímero de Merino y las marchas en todo el país que terminaron derrocando a Merino y entronizando a Sagasti. Gran parte de ese proceso se desarrolló en el contexto de la pandemia del COVID-19, que afectó severamente las condiciones sanitarias y económicas del país. De esta forma, toda la tercera etapa de estos veinte años representó el debilitamiento de las instituciones de la democracia peruana y el hundimiento del centro político. El efecto que tuvo esto en cuestiones de derechos humanos y de la vigencia social del IF-CVR fue devastador. La radicalización política terminó dejando fuera de juego el mensaje político del IF, aunque los aspectos más técnico-jurídicos se mantuviesen aún de pie (por ejemplo, los cumplimientos de las sentencias, el Plan de Reparaciones Colectivas, entre otras acciones de carácter técnico).

La cuarta etapa hereda el clima polarizado y el debilitamiento del centro democrático. En la campaña para las elecciones de la primera vuelta del 2021, la oferta política se fragmenta y una porción del voto se va radicalizando entre la opción de las derechas autoritarias (Fujimori, López Aliaga y De Soto) y la izquierda radical, representada por Perú Libre. Durante la segunda vuelta, los políticos hicieron un gran esfuerzo por radicalizar a los ciudadanos. Las redes sociales fueron tomadas por asalto por los embates del radicalismo político. El Sur Andino, que había votado el 2016 por una Verónica Mendoza orientada hacia la socialdemocracia, terminó ya en la primera vuelta del 2021 votando por la versión autoritaria de la izquierda representada por Vladimir Cerrón, líder de Perú Libre. Con todo ello, la agenda del IF-CVR quedó completamente fuera de juego. El gobierno de Castillo debilitó aún más las instituciones del Estado y de la democracia y cuando el 7 de diciembre de 2022 decide cerrar el Congreso y dar un Golpe de Estado que fue desactivado rápidamente, la sociedad peruana entra en un período de violencia por las protestas desbordadas y la acción del Estado. El gobierno de Dina Boluarte no manejó adecuadamente la delicadísima situación política y social en la que el país entró entre diciembre y febrero, situación que aún no se resuelve con claridad hasta la fecha en la que estas páginas han sido escritas.

El proceso que inició en 2016 ha empujado al país a una situación muy delicada de pronóstico reservado. En este contexto, los derechos humanos y el IF-CVR parecen no tener ninguna relevancia. Las facciones políticas preponderantes, que representan el autoritarismo de derecha y el de izquierda han logrado dañar profundamente el ánimo de los ciudadanos. En ese contexto, con más de cincuenta muertos fruto del enfrentamiento entre las fuerzas del orden y los ciudadanos manifestantes, la situación de los derechos humanos y el IF-CVR se encuentra en «cuidados intensivos».

En estas etapas se ha producido un constante ataque contra la narrativa expresada por el IF-CVR y todos los textos y obras culturales que la expresan. Uno de los elementos más significativos es el LUM (El Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social). El LUM, también conocido como «El Museo de la Memoria», es el memorial que hay en el Perú levantado como espacio para que la sociedad vaya procesando y discutiendo lo sucedido durante el conflicto. Éste tiene dos objetivos centrales servir de un espacio para el proceso que viven las víctimas y los deudos de la violencia, y un espacio para el debate público en el sentido de fortalecer la democracia en el país. Pero, en un contexto en el que se ha buscado debilitar la democracia y atacar todo lo que representa el IF-CVR, el LUM resulta ser algo que va a sufrir el embate de diferentes sectores de la sociedad.

El LUM, fundado en el 2010, sufrió tres ataques de parte de sectores adversos a la memoria. El primero fue el en el 2017. Se trató de la denuncia contra una muestra llamada «Resistencia Visual 1992», curada por Karen Bernardo, la cual fue acusada de «antifujimorista», lo que causó la destitución del director del LUM, Guillermo Nugent. Poco tiempo después se produce el segundo ataque de parte del congresista Octavio Salazar Miranda, de Fuerza Popular. Él acusó al LUM de trabajar coordinadamente con el grupo ANFASEP (Asociación de familiares de secuestrados y desaparecidos), grupo del que pendía las sospechas de estar asociado a Sendero Luminoso. El tercer ataque sucedió el 26 de abril de 2018 de parte del congresista Edwin Do-

mayre, de Alianza Para el Progreso, quien visitó el LUM disfrazado para no ser reconocido y acompañado de tres personas más. El congresista se hizo pasar por una víctima de la violencia en Colombia. Esa visita fue atendida por Gabriel Eguren, profesor y miembro del staff del LUM quien fue víctima de una emboscada por parte del congresista en una visita de tres horas y media en la que se le presionada para que hablara mal de la FF.AA. y a favor de la excarcelación de Abimael Guzmán. El congresista grabó la visita, la editó de manera tendenciosa y la difundió por las redes sociales. A consecuencia de ello, Gabriela Eguren fue despedida del LUM.

Después de esos ataques ya se había sembrado la idea de que el LUM se encontraba a favor de Sendero Luminoso y en contra de las FF.AA. En enero del 2023 asume la alcaldía de Lima Rafael López Aliaga, de Renovación Popular, un partido político de extrema derecha con vínculos con militares en retiro y con el Opus Dei. También asumió su correligionario de partido, Carlos Canales, la alcaldía de Miraflores, distrito en el que se ubica el LUM. Cuando Canales asume la alcaldía, recibe la indicación de cerrar el LUM de parte de López, tal como lo señala el portal Ojo Público:

En enero de este año, durante la toma de juramento de Carlos Canales –actual alcalde del distrito de Miraflores– el alcalde de Lima, Rafael López Aliaga –fundador y líder de Renovación Popular– le pidió públicamente que coordinen desde sus respectivas administraciones con el Ministerio de Cultura y con la Embajada de Alemania en Lima para que el LUM pase a ser administrado por las Fuerzas Armadas y la Policía. ‘Basta ya de estos museos de la memoria y la reconciliación que no tienen nada de memoria ni reconciliación. Allí se escribe una narrativa donde los mismos guías te mienten descaradamente poniendo a las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional como si fuera agresora, y eso no es así, han salido a defender a la patria porque esa es su misión’, dijo en ese momento el alcalde de Lima Metropolitana. (Ojo Público, 2023).

Es así que el 28 de marzo del 2023 el LUM es clausurado con el pretexto de no tener al día el Certificado de Inspección Técnica de Seguridad en Edificaciones (ITSE). Como destacó Ojo Público, de los 56 museos en el Perú, sólo 3 tenían al día dicho certificado. Y, en Miraflores, el Museo de la Huaca Pucllana tampoco contaba con él. Hasta el momento en el que se escriben estas líneas, el LUM sigue clausurado. Esta acción constituye, sin duda, un ataque más contra la narrativa del IF-CVR.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agüero, J. C. (2015). *Los rendidos: Sobre el don de perdonar*. Lima: IEP.

----- (13 de diciembre de 2022). Desprecio. *Noticias Ser. pe*.

Alegría, C. (Ed.). (2019). *Manual de principios y problemas éticos*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

----- (2022). Razones de la reciprocidad. En G. Casuso (Ed.), *Filosofía y cambio social. Contribuciones para una teoría crítica de la sociedad y la política* (pp. 15-39). Lima: Fondo Editorial PUCP.

Bennett, F. (2020). *Memoria, historia y verdad* (Tesis de Maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Caviglia, A. (2014). El Informe Final de la CVR y sus críticos. *Páginas*, (235), 6-17.

----- (2020). Asumiendo la responsabilidad. Calidad de vida y responsabilidad en tiempos de crisis. *Sílex*, 10 (2), 55-77.

Chincha, J., & Vergara, A. (Directores). (16 de Enero de 2023). Entrevista de Jaime Chincha a Alberto Vergara. *En VIII Mandamiento*. Lima: Canal N.

CVR. (2003a). *Conclusiones generales del Informe Final de la CVR*. Recuperado de <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/conclusiones.php>

CVR. (2003b). *Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*. Tomo 1.

Recuperado de <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

El Comercio. (29 de abril de 2021). *Resultados de la ONPE: Conoce aquí las cifras oficiales con miras a la segunda vuelta*.

Recuperado de <https://elcomercio.pe/elecciones-2021/resultados-onpe-elecciones-2021-conoce-aqui-las-cifras-oficiales-de-las-elecciones-generales-de-peru-segunda-vuelta-pedro-castillo-keiko-fujimori-6-de-junio-jne-nuevo-presidente-congresistas-y-parlamento-andino-resultados-oficiales-pandemia-de-covid-19-100-por-ciento-actas-procesadas-boca-de-urna-conteo-rapido-oficina-nacional-de-procesoselectorales-noticia/>

Forst, R. (2013). A Kantian Republican Conception of Justice. En A. Niederberger & P. Schink (Eds.), *Republican Democracy. Liberty, Law and Politics* (pp. 154-168.). Edinburgh: Edinburgh University Press.

France 24. (9 de junio de 2021). *Perú: Fujimori reitera denuncia de «fraude electoral» y se convocan movilizaciones en el país*.

Recuperado de <https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20210609-peru-castillo-dclara-ganador-sin-resultados-oficiales>

Gosepath, S. (2007). *Responsabilidad por eliminación de daños morales*. En M. Giusti & F. Cortés (Eds.), *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad* (pp.77-101). Bogotá: Siglo del Hombre.

----- (2015). Deprivation and Institutionally Bases Duties to Aid. En B. Buckinx, J. Trejo-Mathys, & T. Waligore (Eds.), *Domination and Global Political Justice* (pp. 251-290). New York: Routledge.

Habermas, J. (2008). *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.

Hart, H. L. A. (2008). *Punishment and responsibility: Essays in the philosophy of law* New York: Oxford University Press.

IPSOS. (2021). *Encuesta sobre desconfianza en el Perú*. Recuperado de <https://www.ipsos.com/es-pe/peru-es-el-segundo-pais-de-latinoamerica-donde-menos-se-confia-en-la-gente>

Kant, I. (2005). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.

----- (2009). *Crítica de la razón pura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

----- (2018). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.

Korsgaard, C. (2009). *The Activity of Reason. Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association*, 83(2), 23-43.

Lerner, S. (2003). *Discurso de presentación del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima.

Levitsky, S., & Ziblatt, D. (2022). *Cómo mueren las democracias. Lo que la historia revela sobre nuestro futuro*. Santiago de Chile: Ariel.

Mees, L. (14 de setiembre de 2006). El pasado que no quiere pasar. *El País*, pp. 1-4.



Mudde, C. (2017). Populism. An Ideational Approach. En *The Oxford Handbook of Populism* (pp. 46-70). Oxford: Oxford University Press.

Mudde, C. (2021). *La ultraderecha hoy*. Barcelona: Editorial Planeta.

Nolan, M (1988). The Historikerstreit and Social History. *New German Critique*, (44), 51-80.

Nolan, M (1988). 'The Historikerstreit is much more than an academic exercise. It is part of a larger controversy about the political uses of history and the relationship between historical consciousness and identity.'

Ojo Público. (28 de marzo de 2023). Clausura de la memoria: Municipio a cargo de partido de extrema derecha cierra el LUM en Miraflores. *Ojo Público*.

Recuperado de <https://ojo-publico.com/derechos-humanos/municipio-cargo-partido-extrema-derecha-cierra-el-lum>

O'Neill, O. (2002). *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pettit, P. (1999). *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.

----- (2013). Two Republican Traditions. En P. Niederberger, Andreas and Schink (Ed.), *Republican Democracy. Liberty, Law and Politics* (pp. 169-204). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Rutschmann, P. (2011). Vergangenheitsbewältigung: Historikerstreit and the Notion of Continued Responsibility. *New German Review: A Journal of Germanic Studies*, 25(1), 5-19.

Scanlon, T. (2003). *Lo que nos debemos unos a otros: ¿qué significa ser moral?* Barcelona: Paidós.

Schmitt, C. (2004). El concepto de lo «político». En H. O. Aguilar (Ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política* (pp. 167-223). Ciudad de México: FCE.

Tanaka, M. (2005). *Democracia sin partidos, Perú, 2000-2005: Los problemas de representación y las propuestas de reforma política*. Lima: IEP.

----- (2013). Las ambigüedades del IF de la CVR en la explicación. *Argumentos. Revista de Análisis y crítica*, (4), 20-33.

Theidon, K. S. (2004). *Entre prójimos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.