

EL FIN DE LA ILUSIÓN REPUBLICANA.
DEMÓCRATAS Y CRISTIANOS
EN EL OCASO DE LA REPÚBLICA
CRIOLLA PERUANA (1821-1980)

CÉSAR FÉLIX SÁNCHEZ MARTÍNEZ

Centro de Estudios Peruanos-Universidad Católica San Pablo
Arequipa, Perú

RESUMEN. No fue la Democracia Cristiana en el Perú un partido de masas ni de significativo peso electoral, pero sí ejerció una gran influencia en la configuración del proceso militar revolucionario de signo socialista que marcaría profundamente la historia del país por décadas. Nutriéndose del legado del clericalismo liberal de inicios del siglo XIX, acabaría a fines de los 60 y durante los 70 asumiendo posiciones cercanas a un totalitarismo de izquierdas. El estudio de esta experiencia nos sirve para comprobar el *fin de la ilusión republicana* en el catolicismo político peruano.

PALABRAS CLAVE. Democracia Cristiana. Luna Pizarro. Cornejo Chávez. «Revolución Peruana».

ABSTRACT. Peruvian Christian Democrats were not a mass-based party and had quite modest electoral results, but they achieved a great deal of influence in the political configuration of the military socialist revolution in the 70s, whose impact would be enormous in Peru for many decades. Nurtured by the clerical-liberal tradition from early 19th Century, the Christian Democrats ended up embracing political positions close to left-wing totalitarianism. Studying this experience is useful for reviewing the *end of the republican illusion* in Peruvian political Catholicism.

KEY WORDS. Christian Democracy. Luna Pizarro. Cornejo Chávez. «Peruvian Revolution».

1. Introducción

La experiencia democristiana en el Perú reviste unas cualidades específicas que la hacen ciertamente disímil a las de otros países hispanoamericanos. No se enraíza en un partido conservador tradicional preexistente, como en Ecuador o Colombia; ni logra configurarse en un partido de masas, como es el caso del PDC chileno o el COPEI venezolano, ni se trata de un partido testimonial de bajísima intensidad y escasa influencia, aislado en el contexto de la pugna entre nacional-populismo y radicalismo de izquierda, como el caso de Argentina o Bolivia.

Podríamos caracterizarla como una *sociedad de pensamiento*, reducida en número, pero de influencia perdurable y permanente, no tanto por la asunción de sus principios por parte de los actores políticos principales, como por su capacidad para generar las causas primeras y las condiciones necesarias de procesos revolucionarios, impensables sin su concurso, y que acaban escapando a toda previsión.

El estudio de la Democracia Cristiana en el Perú resulta, además, significativo para comprobar la necesaria deriva totalitaria de

todo liberalismo, aun si católico, en cuestión de algunas décadas y de la mano de un puñado de figuras representativas, no debido en esencia a un trasbordo ideológico o a un precipitado *aggiornamento*, sino al despliegue de elementos doctrinales existentes desde su origen.

2. Los clérigos radicales

Antonino Espinosa Laña (1928-2013), miembro fundador de la Democracia Cristiana peruana y de su posterior escisión moderada, el Partido Popular Cristiano, en *La peripecia de las Ideas Socialcristianas en el Perú* señalaba como precursores del pensamiento socialcristiano en el Perú a figuras de los albores de la vida independiente del país, como Toribio Rodríguez de Mendoza, Francisco Javier de Luna Pizarro y Mariano José de Arce, «los tres aceptando su rol de católicos y políticos afiliados [...] a ideas inspiradas por la Revolución Francesa»¹. «Para los cuales –añade Espinosa en entrevista con Jaime Rey de Castro–, a diferencia de lo que pasaba en otros países, el ser demócrata no implicaba conflicto de ninguna naturaleza con el ser cristiano, de manera que eran demócratas cristianos “avant le letre” (sic). Esos hombres no vivían el conflicto como se vivía, por ejemplo, en Francia, donde había ultramontanos para los cuales la democracia era una creación monstruosa. Aquí no, aquí estos hombres luchaban por crear un Estado democrático y cristiano. Estos son los antecedentes más remotos»².

Es ciertamente sugerente remontarse a la primera generación liberal de la república –a sus fundadores, propiamente– en pos de los orígenes del democristianismo peruano; pero lo cierto es que las tres figuras mencionadas fueron clérigos e intelectuales radicales, que procuraron sintetizar su papel como católicos con su vocación revolucionaria.

1. «Anexo I. La peripecia de las Ideas Socialcristianas en el Perú», en Jaime REY DE CASTRO (ed.), *Testimonio de una generación: Los social cristianos*, Lima, Universidad del Pacífico, 1985, pág. 265.

2. Entrevista a Antonino Espinosa Laña, en *ibid.*, pág. 227.

Producida la invasión sanmartiniana y tomada Lima, emergieron estas figuras clericales mesocráticas que, en el contexto de desarticulación de la vieja élite proconsular y togada de la capital virreinal, alcanzaron gran predicamento, especialmente al momento de elaborar la primera constitución de la república, la de 1823, utópica aun para los cánones del liberalismo actual, pues otorgaba la preeminencia casi absoluta al poder legislativo, asegurando además un régimen de economía individualista y de reordenamiento jurídico uniformizante y desconocedor de las particularidades del país, especialmente de las mayorías indígenas, cuyos organismos de poder y representación –las comunidades y la nobleza india– buscó destruir, en aras de un prurito modernizador³. Si bien la vigencia de la constitución utópica de 1823 sería efímera, los elementos mencionados a partir de ella contribuirían de forma significativa a la construcción de la república criolla una vez consumada la separación en 1825.

Aun antes de la asamblea constituyente, la misma trinidad sacerdotal radical (Rodríguez de Mendoza, Luna Pizarro y Arce) había destacado como la más decidida defensora del republicanismo en los debates ocurridos en el seno de la Sociedad Patriótica, contra las opiniones monárquicas del ministro Monteagudo –anticlerical y ene-

3. Jorge Basadre, ante el reparo de «algunos historiadores marxistas (en coincidencia con historiadores españoles de extrema derecha)» de presentar a la independencia como una «turbia conjura de los latifundistas criollos para aumentar y fortalecer sus privilegios», aduce como argumentos que «San Martín y Bolívar, Sánchez Carrión y Luna Pizarro “no fueron terratenientes” y procedieron con una esencial buena fe» (Jorge BASADRE, *Historia de la República del Perú*, t. XI, Lima, Editorial Universitaria, 1983, págs. 257-258). Sin embargo, a raíz de los decretos bolivarianos de 1824 y 1825, el ilustre historiador tacneño no duda en reconocer que «ocurrió, sin embargo, un proceso que los hombres que consumaron la Independencia no habían sospechado. [...] A la unidad comunitaria aborígen siguió la pluralidad de parcelas por la división de las tierras y tras ella vino la unidad del latifundio. El nuevo régimen de la tierra no benefició a los campesinos pobres sino a los poseedores del dinero o del poder político o social.» (Íd., pág. 259). El tributo indígena fue rápidamente restablecido apenas acabada la guerra y se prolongó, en el caso del Perú, hasta mediados de la década de 1850. Incluso el servicio personal indígena, gran acusación contra el régimen hispánico en el Perú, fue amparado y expandido, bajo la forma de la irrestricta libertad de las partes para contratar, en el liberal Código Civil de 1852.

migo de la nobleza tradicional pero fautor del establecimiento de un régimen revolucionario de *orden*— y del mismo Protector⁴.

Pero donde se manifiesta de forma aún más patente el utopismo del bando clerical-liberal fue en el debate constitucional sobre la libertad religiosa, que en un país casi absolutamente católico, representaba el colmo del exotismo ideológico y de la reingeniería social ilustrada. Casi la tercera parte de los constituyentes eran exalumnos del liberal Convictorio de San Carlos y buena de parte de ellos eran sacerdotes. Dice Jeffrey Klaiber S. J.: «En su conjunto, el clero con otros delegados laicos formaron el ala más avanzada ideológicamente de la asamblea. Cuando se propuso dar una ley concediendo la libertad de culto, los que más favorecieron la medida fueron los sacerdotes, mientras los políticos laicos, más conservadores, la derrotaron...»⁵. Aunque la representación ante el congreso constituyente era mayoritariamente liberal, el radicalismo de los sacerdotes respecto a este punto provocó el quiebre momentáneo de esa mayoría.

El primer precursor democristiano digno de mencionar es Toribio Rodríguez de Mendoza (1750-1825), originario de la norteña y casi selvática ciudad de Chachapoyas, rector del Real Convictorio de San Carlos, donde propugnó la enseñanza de las doctrinas ilustradas y combatió áspicamente la escolástica tradicional durante sus casi treinta años de director. Defendió el uso exclusivo del vernáculo en la enseñanza y toleró la lectura de libros prohibidos, especialmente de materias referidas al nuevo derecho público y a la nueva filosofía. En 1822, siendo más de treinta de los congresistas constituyentes electos discípulos suyos, es investido con el cargo de presidente de las juntas preparatorias de la asamblea constituyente.

Rodríguez de Mendoza había sido formado en los principios ilustrados por una figura bastante peculiar, fray Diego de Cisneros (1737-1812), monje jerónimo andaluz, antiguo confesor de la princesa María Luisa de Parma, esposa del futuro Carlos IV. Llegó a

4. Jeffrey KLAIBER, *Independencia, Iglesia y clases populares*, Lima, Universidad del Pacífico, 1980, pág. 52.

5. *Ibid.*, pág. 53.

Lima como administrador de los intereses del monasterio de El Escorial en el Perú, desempeñándose luego como bibliotecario de San Marcos y gran introductor y lector de literatura prohibida. Fue acusado ante el Santo Oficio de «portorrealista», es decir, jansenista⁶, pero nunca sufrió persecución, pues cultivó la amistad del virrey Croix –del que consiguió, incluso, el nombramiento de Rodríguez de Mendoza como rector de San Carlos– y del virrey Guirior, quien llegó a nombrarlo inspector de la aduana de libros de Lima, quizá en burla a la Inquisición que venía solicitándole que se ocupe con prontitud ese puesto. El historiador Jorge Guillermo Leguía lo calificó de «fraile preclaro, obsesionado con el fecundo propósito de la ilustración y del liberalismo»⁷. Tanto la trayectoria vital de Cisneros como su profundo *furor theologicus* antijesuita, su erastianismo de visos totalitarios, su combate por expungar los estudios escolásticos y la influencia que tendría en las generaciones liberal-clericales posteriores lo convierten en una especie de padre filosófico de la independencia peruana⁸.

«Es un hombre de talento, de agradables maneras; muy republicano en sus principios y parece tener de sacerdote sólo muy poco más que el vestido», decía en 1822 el cónsul norteamericano William Tudor⁹, refiriéndose al líder indiscutido del liberalismo peruano y presidente del Congreso Constituyente, el clérigo arequi-

6. Sobre fray Diego de Cisneros hemos consultado dos artículos muy valiosos y documentados de Francisco Javier CAMPOS, «Del Escorial a Lima: fray Diego Cisneros, bibliotecario e ilustrado», en *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid), v. CCVI/II (2009), págs. 177-229; y «El monje jerónimo español fray Diego Cisneros, el Santo Oficio de Lima y el Inquisidor General», en *Anuario Jurídico y Económico Escurialense* (San Lorenzo del Escorial), núm. XLII (2009), págs. 511-530, de donde tomamos las informaciones aquí expuestas sobre tan interesante personaje.

7. Jorge Guillermo LEGUÍA, *El precursor. Ensayo biográfico de D. Toribio Rodríguez de Mendoza*, Lima, Librería Francesa Científica y Casa Editorial E. Rosay, 1922, pág. 26.

8. En lo que respecta al Perú, nada parece indicar que la segunda escolástica haya tenido alguna influencia doctrinal esencial en los líderes ideológicos del movimiento independentista.

9. Víctor Andrés BELAUNDE, *Bolívar y el Pensamiento Político de la Revolución Hispanoamericana*, (1938), Lima, JOMM, 1983, pág. 221.

peño Francisco Javier de Luna Pizarro (1780-1855). Formado en el Seminario de San Jerónimo y discípulo del obispo de Arequipa Pedro José Chávez de la Rosa, otra figura, junto con Cisneros, representativa del protoliberalismo ilustrado de fines del siglo XVIII en el Perú, fue un hombre de elocuencia, vuelo intelectual y astucia política poco comunes. Destacaría durante las siguientes décadas como el líder de la oposición liberal a San Martín, Riva Agüero, Bolívar y Gamarra, y como *alfarero* de sucesivas constituciones liberales, sucesivamente descartadas en medio de cuartelazos y guerras civiles. Conoció el aplauso enfervorizado de las multitudes y las durezas intempestivas del exilio. Entrando ya en la senectud, renegó de su regalismo y radicalismo anteriores sin mucho estruendo, muriendo como arzobispo de Lima, pues nueve años antes había sido propuesto para tal cargo por el gobierno del Perú a la Santa Sede, en virtud del Patronato republicano. Había dedicado sus últimos años a hacer obras piadosas y quizá penitenciales, como condenar a su compañero de estudios en el seminario de Arequipa y antiguo correligionario de heterodoxias Francisco de Paula González-Vigil por impugnar la primacía papal —que había sido *doctrina común* en los ambientes del liberalismo clerical de 1820— y apoyar a las *jesuitizantes* hermanas del *Sacré Coeur*, primera congregación religiosa en llegar al Perú —de forma imprevista— después de la independencia y que pretendió remediar el algo más que ruinoso estado de la educación católica en Lima.

Si Rodríguez de Mendoza representa al ideólogo que atestigua en su vejez la anhelada concreción política de sus doctrinas por obra de sus discípulos; Luna Pizarro, al inteligente constitucionalista y al sagaz político, tanto de plazas como de corrillos, que, a pesar de su radicalismo, sabe «leer los signos de los tiempos» para reciclarse cuando fuera menester, Mariano José de Arce (1781-1851), el tercero de los precursores mencionados por Espinosa, representa el radicalismo furioso y poético. Ya desde la aparición de los primeros brotes juntistas en América, el joven sacerdote destacó por su extravagancia jacobina: caminaba por las calles de su Arequipa natal con una escarapela celeste y blanca en el sombrero y, siendo maestro de escuela, castigaba a los alumnos que en el patio de juegos tomaban el partido de Goyeneche contra el de

Castelli¹⁰. Mientras que Luna Pizarro y Rodríguez de Mendoza hacían apostolado revolucionario intelectual en la Lima realista, disfrutando prudentemente de cargos y prebendas oficiales, Arce no vacilaba en secundar la rebelión cuzqueña de los hermanos Angulo de 1814, destinada a batir la retaguardia del ejército del Alto Perú y abrir paso a los insurgentes de Buenos Aires. Cuando los revolucionarios tomaron Arequipa y convocaron a un cabildo abierto, que se aprestó al juramento formal de fidelidad a Fernando VII –dispositivo retórico-publicitario usual de la insurgencia junta–, el clérigo Arce tomó la palabra y, enfervorizado, luego de tachar de usurpadores a Fernando VII, a todos los reyes de España e incluso a «todos los que mandan», clamó: «Los españoles no han hecho sino oprimir y esclavizar a los americanos, no distinguir en éstos ni mérito ni virtud, negarles la ilustración, privarles de los medios de progreso. No desperdiciemos tan bello momento para declarar la independencia de nuestra Patria, separándola de la monarquía española»¹¹. Vencida la insurrección, Arce reaparece en Lima en el momento de la proclamación de la independencia en 1821, donde se une al bando liberal liderado por su paisano Luna Pizarro, ocupando un escaño en el congreso. Su última actuación política fue promover esa especie de *ley habilitante* que otorgó el congreso peruano a Bolívar, prorrogando su dictadura indefinidamente y disolviéndose. El ultraliberal pasaba a ser abiertamente autoritario. Luego se retiró a la vida privada, desengañándose de la política, falleciendo décadas después, en el disfrute de una canonjía y al parecer renegando de su doctrina y acción política previas e incluso de la independencia misma¹².

10. La anécdota es narrada por Raúl Porras Barrenechea en su estudio sobre Arce de 1927. Francisco Mostajo la menciona en su *Elogio* de 1931.

11. Las palabras de Arce fueron recogidas en el expediente formado contra él por el obispo De La Encina, una vez sofocada la rebelión en 1815. Francisco Mostajo las cita en su «Elogio de Mariano José de Arce», en *El Derecho* (Arequipa), Año XVI, núm. 120 (agosto 1931), en Francisco MOSTAJO, *Antología. Historia. Personajes*, t. V, Arequipa, Compañía Cervecera del Sur, 2002, págs. 17-40.

12. Arce participaría en la elaboración de las virulentas *Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú y causas del mal éxito que ha tenido ésta* (1858), del P. Pruvonena, seudónimo que esconde al mariscal José de la Riva Agüero, otro insurgente de primera hora desencantado. Cfr.: Jorge BASADRE, *La Iniciación de la República* (1929), t. I, Lima, Fondo Editorial UNMSN, 2002, pág. 95.

Existe en la Biblioteca Nacional del Perú un folleto laudatorio titulado *Sueños de un masón, o sea la masonería en transparencia, dedicado a todas las logias del oriente peruano* (1855), firmado por «M. C. Arístides». Allí figuran como miembros iniciados en las logias tanto Mariano José de Arce como Francisco Javier de Luna Pizarro. Al margen de la validez histórica de esas afirmaciones, podemos distinguir en ambos clérigos un rasgo común a los de los miembros de aquellas asociaciones secretas revolucionarias tan activas en Europa en la segunda mitad del siglo XVIII: un utopismo ilustrado radical atemperado en ocasiones por grandes ansias de ascenso político y social. Rasgo que se repetiría en sus descendientes democristianos en otra coyuntura revolucionaria más de cien años después.

3. Las masas ultramontanas

Preguntándose por la ausencia en el Perú republicano de persecuciones anticlericales y de guerras civiles entre conservadores y liberales, como en México, Colombia o Ecuador, José Tamayo Herrera describe así el panorama de relaciones entre Iglesia y clases dirigentes en el Perú de fines del siglo XIX e inicios del XX: «En el Perú, la Iglesia no era poderosa en lo económico y en lo ideológico como en el Ecuador; era una Iglesia un tanto en decadencia, y los miembros del dominante Partido Civil, partido de la oligarquía agroexportadora, si bien eran católicos de nombre, no eran ultramontanos ni fundamentalistas y tenían más bien un cierto grado de indiferencia religiosa. De modo que en Lima la Iglesia, si bien respetada, no era un poder determinante como en Quito o Bogotá. En cambio en Arequipa, tierra de clase media, blanco mestiza, con una élite de ideólogos de segunda categoría, el catolicismo conservador era poderoso y controlaba la vida intelectual y cultural de la Ciudad Blanca»¹³.

13. J. TAMAYO HERRERA, *Liberalismo, indigenismo y violencia en los países andinos (1850-1995)*, Lima, Universidad de Lima - Fondo de Desarrollo Editorial, 1998, págs. 78-79.

El gran estrago que había significado la independencia peruana para la Iglesia peruana todavía se dejaba sentir a fines de siglo. Si bien, gracias a figuras eclesiásticas individuales, como el obispo Goyeneche, Bartolomé Herrera y otros, así como por la llegada de clero extranjero, el retorno de la Compañía de Jesús y la regularización de relaciones fluidas con la Santa Sede, ocupada por pontífices contrarrevolucionarios y restauradores, se había remediado en algo el colapso doctrinal regalista e ilustrado de las primeras décadas del siglo. A esto contribuyó también el despertar de un laicado militante intuitivamente ultramontano en la diócesis del extremo sur del país, Arequipa, que serviría como un factor de equilibrio y presión ante diversos intentos liberales y laicistas.

Pero la situación de la Iglesia peruana a inicios de la república era ciertamente crítica. «La mayor parte de las diócesis quedaba vacante, un fenómeno que dio origen al conflicto entre Roma y los distintos gobiernos republicanos sobre el patronato eclesiástico y la sucesión episcopal. Muchos religiosos en los primeros años después de la independencia tuvieron que abandonar el país, si eran españoles, o pedir la secularización, si eran peruanos, como consecuencia de la presión ejercida por los liberales que vieron en la vida religiosa un símbolo del antiguo régimen. Casi todos los seminarios tuvieron que cerrarse, así como muchos colegios y conventos»¹⁴.

Para 1827, José Sebastián de Goyeneche, el obispo criollo de Arequipa desde 1817, era el único ordinario que permanecía en su diócesis no solo en el Perú, sino en las regiones de Charcas, Quito, Paraguay, Río de la Plata y Chile. El arzobispo de Lima, Bartolomé de las Heras, había sido expulsado por el anticlerical Monteagudo cinco años antes. Igual suerte corrieron los obispos de Maynas, Trujillo y Huamanga. Orihuela, del Cusco, había tenido que retirarse de su diócesis por motivos de salud. Buenos Aires, Santiago de Chile y otras importantes sedes permanecían vacantes. Como señalaba el mismo Goyeneche en carta confidencial al papa León XII (1826), en América: «...la irreligión e impía Filosofía ha desplegado sus negras banderas», prolifera-

14. J. KLAIBER, *Independencia, Iglesia y clases populares*, cit., pág. 55.

ban las logias masónicas, estando las «Iglesias viudas y entregadas al Gobierno de Sacerdotes, a las veses obsequiosos al Gobierno liberal, como dicen: Cabildos compuestos de Presbíteros fomentadores de guerra, y cuyos méritos militares los han colocado en los Coros: Sabios amoldados en J. J. Rousseau, Voltaire y el perverso Llorente, no son motivos de consuelo para un Obispo Católico»¹⁵.

Aunque detestado por los patriotas y especialmente por Bolívar, que había intentado presionarlo personalmente para que renuncie en una tensa entrevista que tuvieron en ocasión de la entrada triunfal del dictador a Arequipa después de la batalla de Ayacucho (1825), no se le pudo destituir. Escribe Jeffrey Klaiber al respecto: «A pesar de su conocida postura realista –su hermano fue el general realista José Manuel Goyeneche (sic)– Goyeneche pudo resistir los proyectos del mismo Bolívar para destituirlo, principalmente debido al apoyo de los arequipeños en favor de su obispo»¹⁶. Sometido a intolerables presiones por parte del regalismo patriota –que llegaba al extremo de pretender controlar a la Iglesia, calificando la idoneidad de su clero, decidiendo premios y castigos e intentando rodearlo de personajes liberales–, a cupos innumerables durante la anarquía de caudillos subsiguiente y a la difamación y combate por parte de figuras revolucionarias apoyadas por el gobierno (v.g.: el deán Juan Gualberto Valdivia¹⁷), mantuvo la fidelidad a la Sede Romana y la defensa de los

15. José Sebastián DE GOYENECHÉ, *Informe a León XII* (1826), Colección Vargas Ugarte, M-14, n. 77 ff. 545s., en Ernesto ROJAS INGUNZA, *El báculo y la espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la "Iniciación de la República"*, Lima, Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente – Instituto Riva Agüero, 2006, pág. 93.

16. J. KLAIBER, *Independencia, Iglesia y clases populares*, cit., p. 51.

17. El deán Valdivia, como muchos otros clérigos liberales, acabaría abrazando el ultramontanismo en sus años de ancianidad. En el contexto de la instalación de la filial arequipeña de la Sociedad Católica Peruana, el 13 de julio de 1868, llegó a manifestar lo siguiente: «El actual estado de la religión en el Perú es de pelea franca del materialismo, del protestantismo, del panteísmo, del deísmo, del filosofismo, del racionalismo y de toda secta en combinación contra el catolicismo. La contienda no sólo es en el Perú: Está abierta la campaña en todo el universo», en Héctor BALLÓN LOZADA, *La vida política en la Arequipa Republicana (1890-2009)*, Arequipa, UCSM, 2009, pág. 40. El «torvo deán Valdivia, audacia / racial perdida en el tumulto

principios católicos en su integridad; gracias, en buena medida, al apoyo casi unánime de sus diocesanos, especialmente de la plebe.

¿Qué pueblo era este, entonces, que había dado origen tanto a las cabezas radicales del partido clerical-liberal como prohijaba ahora al único obispo católico y romano, amén de realista nunca arrepentido?

Arequipa, desde el inicio de la insurgencia del Alto Perú en 1809, había servido como núcleo de la resistencia realista, proveyendo, durante los primeros años de la guerra, la casi integridad de recursos logísticos y humanos del ejército de José Manuel de Goyeneche, que se aprestaría para apaciguar las regiones insurgentes. Durante los próximos quince años seguiría sosteniendo el esfuerzo bélico de los monárquicos, hasta la capitulación de Ayacucho. Esta notoria circunstancia había llevado a Bolívar, célebre por sus frases lapidarias, a considerar que «Arequipa está llena de godos y egoístas [...]. Es el pueblo que menos ha sufrido por la patria, y el que menos la quiere»¹⁸. En carta al obispo Goyeneche, el secretario del dictador, José Gabriel Pérez, se refería así a la «incorrección política» de la comarca, en oblicua amenaza al prelado: «Este departamento está plagado de personas adictas aun á la Monarquía Española, y que ven como un crimen profesar los principios de nuestro sistema»¹⁹. Experto también en definiciones —recordemos su famoso *oro y esclavos* de 1815 para referirse al Perú—, Bolívar caracterizó a Arequipa de la siguiente forma: «Unos cuantos godos y los demás contemporizadores de los godos» y «Arequipa es el Pasto del Perú»²⁰.

/ de nuestra absurda democracia», como cantara el poeta Renato Morales de Rivera a principios del siglo XX, había pasado de jacobino y detractor del celibato sacerdotal a contrarrevolucionario puro. El camino a Damasco del clérigo estuvo jalonado por el fracaso estrepitoso del utopismo liberal durante la anarquía de los años posteriores a la independencia y por el magisterio vivo de Pío IX *contra mundum*, que serviría de forma incomparable a la reconstrucción doctrinal y moral del catolicismo decimonónico después de las conmociones revolucionarias mundiales (1789-1848).

18. «Carta a Hipólito Unanue», 22 de julio de 1825, en ROJAS INGUNZA, *El báculo y la espada*, cit., págs. 58-59.

19. José Gabriel PERÉZ, «Carta a Goyeneche», 26 de mayo de 1825, en *ibid.*, págs. 66-67.

20. MOSTAJO, *Antología. Historia. Personajes*, cit., pág. 39.

Sería este substrato el que configuraría la identidad doctrinal de Arequipa durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX, «conocida por su fidelidad al Pontificado Romano al grado de haber sido apodada la “Roma del Perú”»²¹. Gracias a Goyeneche y su sucesor en la sede, Bartolomé Herrera, se lograría consolidar un núcleo de clero formado en la ortodoxia, que, durante los próximos cien años, sería el favorito de la Santa Sede para promociones episcopales²² en un contexto de mucha mayor distensión en las relaciones entre la Iglesia y el gobierno republicano²³. Las masas ultramontanas, por su parte, eran aquello que el liberal anticatólico Francisco Mostajo denominaba «antiguos cholos arequipeños» o «cholada soez» del campo²⁴ que hacían de Arequipa «el cubil de la fiera»²⁵ del «fanatismo» católico y reaccionario. Insurgieron en 1856 y 1867, contra intentos de promulgar constituciones liberales; la rebelión de 1867 surgió espontáneamente contra el intento de la Asamblea Constituyente de Lima de alterar la confesionalidad del Estado y acabó derrocando al gobierno dictatorial de Mariano Ignacio Prado. Las posibilidades del utopismo liberal de ganar terreno en una reconfiguración que profundizase los elementos liberales en el estado republicano se vieron permanentemente frenadas por Arequipa, «esa

21. Miguel AYUSO, «Bartolomé Herrera y la contrarrevolución», en Fernán ALTUVE-FEBRES (comp.), *Bartolomé Herrera y su tiempo*, Lima, Quinto Reino, 2010, pág. 112.

22. Arequipeños fueron monseñor Emilio Lissón y Chávez (1872-1961), arzobispo de Lima, muerto en olor de santidad en Málaga; monseñor Mariano Holguín (1866-1945), arzobispo de Arequipa, administrador apostólico de Lima luego de la renuncia de monseñor Lissón y brevemente presidente de la república en 1931; el primer cardenal peruano, Juan Gualberto Guevara (1882-1954), ordinario de Lima y primado del Perú, y el cardenal Juan Landázuri Ricketts (1913-97), segundo cardenal peruano y factótum del *aggiornamento* revolucionario tanto de la Iglesia como del país entre las décadas de 1960 y 1980.

23. Cabe recordar que el Patronato del estado republicano sobre la Iglesia estuvo formalmente vigente hasta 1980; aunque para fines del siglo XIX se había alcanzado un *modus vivendi* donde la Iglesia gozaba de una relativa libertad *de facto*.

24. MOSTAJO, *Antología. Historia. Personajes*, cit., pág. 234.

25. *Ibid.*, pág. 235.

pistola apuntando al corazón de Lima», en palabras del historiador Jorge Basadre. Era un ultramontanismo popular intuitivo pero intenso, cuyo liderazgo, especialmente a partir de comienzos del siglo XX, empezaría a ser copado por figuras de la élite local, asociadas todavía al medio católico, pero cada vez más liberales; la expansión económica de la región, el crecimiento de la infraestructura vial ferrocarrilera y la consolidación de una gran burguesía exportadora en torno al *cártel de la alpaca* y a la expansión ganadera en el *hinterland* puneño, de notoria anglofilia cuando no de origen inglés, amenazaban con *modernizar* al viejo patriciado conservador.

Pero sería en el contexto de la posguerra con Chile, que —ante la amenaza de un anticatolicismo agresivo «regeneracionista» en la prensa y en ciertos sectores sociales, expresada luego en el intento parlamentario de expulsión de la Compañía de Jesús (1886)—, se fundan organizaciones cercanas al modelo de viejo partido conservador defensor de los derechos de la Iglesia, tan común en otros contextos hispanoamericanos. La primera organización nuclear de la reacción ultramontana fue la Sociedad Católica Peruana, impulsada por monseñor Manuel Teodoro del Valle, arzobispo titular de Berito, a raíz de las algaradas laicistas de 1867, el efímero Partido Conservador limeño, fundado por el publicista Pedro José Calderón, discípulo y heredero doctrinal de Bartolomé Herrera, en 1886 y la Unión Católica de Arequipa, constituida en el mismo año, cuyo objetivo expreso era el «establecimiento de un Centro Católico, llamado a extender su acción a toda la República»²⁶ y que debía, según su inspirador, el obispo José Ambrosio Huerta, participar activamente en la política. Una organización similar se estableció en Lima.

Para 1896, Arequipa contaba con un gremio transversal orientado a la promoción de los trabajadores, los Círculos de Obreros Católicos de Arequipa, cuya acción se extendería en las próximas décadas, cortándole el paso a los intentos del agresivo radicalismo

26. Pilar GARCÍA JORDÁN, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*, Cusco, CBC, 2001, págs. 320-321.

anticlerical de Mariano Lino Urquieta y Francisco Mostajo, de orientar a los crecientes sectores obreros a tendencias revolucionarias. A la acción de los Círculos de Obreros Católicos quizás se deba la mínima presencia del anarcosindicalismo en la región, a diferencia de lo que ocurriría en Trujillo y Lima, donde la agitación de este signo prepararía el camino para el surgimiento del APRA²⁷.

Los sectores más políticos de la UC se reestructuraron en el Partido Católico de Arequipa, de alcance regional, cuya actividad se oficializa el 7 de noviembre de 1915. En su manifiesto pueden apreciarse ya matices reformistas y modernizadores: «... las masas se sienten decepcionadas de todos los partidos políticos. Porque pensamos que este país necesita una renovación y porque pensamos que la única acción renovadora eficaz, es difundir en nuestra vida nacional, los ideales políticos de nuestra fe religiosa, por eso nos llamamos lo que somos: Católicos; no conservadores»²⁸.

En el Cusco, por su parte, se había formado en 1896 un Centro Conservador, que pasaría a denominarse Partido Conservador en 1916. A diferencia de los católicos arequipeños, mantuvieron el nombre usual de los partidos decimonónicos ultramontanos en Hispanoamérica por instancias del obispo local, José G. Castro, que no quería comprometer el nombre de la Iglesia en un partido.

Por lo general, estos grupos católicos eran aliados del Partido Demócrata, fundado por el antiguo seminarista arequipeño Nicolás de Piérola, que gobernara el país entre 1895 y 1903. A lo largo de algunos años se fueron agostando hasta tornarse simbólicos.

27. De ahí que el APRA nunca pudiese arraigar en la región. alcanzaría mayor arraigo en el futuro el marxismo ortodoxo, que tendría tempranos representantes en dos figuras provenientes de la aristocracia local, como el rector de la Universidad Nacional de San Agustín, Francisco Gómez de la Torre (1865-1939), autor de *Algo sobre el socialismo* (1906) y Máximo Guinassi Morán (1871-1935), que se manifestó como un marxista sorprendentemente profundo y erudito en un discurso del 1 de mayo de 1908 ante el Centro Social Obrero de Arequipa, rival «independiente» de los Círculos de Obreros Católicos.

28. BALLÓN LOZADA, *La vida política en la Arequipa Republicana (1890-2009)*, cit., pág. 46. Cfr. también la, por ahora inédita, *Historia de los Partidos Políticos en el Perú (1812-1912)*, de Fernán ALTUVE-FEBRES.

La llamada *República Aristocrática*, esa alianza, en palabras de Víctor Andrés Belaunde, de la «plutocracia costeña, la burocracia militar y el caciquismo serrano», se acercaba a su fin en 1919, el primer año del «bienio rojo» global posterior a la Gran Guerra. Representando a los sectores emergentes antioligárquicos, se haría con el poder por once años Augusto B. Leguía. A partir de este periodo, el catolicismo político en el Perú tendría que afrontar retos inéditos que acabarían transformándolo permanentemente.

4. Víctor Andrés Belaunde y los primeros socialcristianos

El año de 1930 marca una línea divisoria en la historia de la República Criolla. La oligarquía, surgida del nuevo orden de 1821 y consolidada durante la posguerra con Chile, cultora de un liberalismo modernizante de baja intensidad, atestiguaba la emergencia tumultuosa de masas radicalizadas, especialmente a través del naciente Partido Aprista Peruano, adaptación populista y vernácula del marxismo.

También resulta un punto de cisura en la historia del catolicismo político y social peruano. En base a los núcleos de acción católica juveniles, la famosa y dinámica Acción Social de la Juventud (1926), surgiría el Centro FIDES de Lima (1930), *think tank* de pensamiento social católico. En ambas organizaciones se empezó a enfatizar el estudio de la doctrina social de la Iglesia, a través de las encíclicas de León XIII y Pío XI y de los aportes del renacimiento católico europeo: Maritain, Chesterton, Massis, Hillaire Belloc, entre otros. Descollaron figuras que luego influirían directamente sobre la Democracia Cristiana peruana: Gerardo Alarco, genio precoz de las humanidades y futuro sacerdote e introductor de la *nouvelle théologie* en el Perú a partir de los años 50, César Arróspide de la Flor, Juan Jiménez Borja, Ernesto Alayza, etc... De allí saldrían los cuadros para formar la Unión Popular (1931), primer intento de un partido socialcristiano en el Perú a nivel nacional²⁹. La polarización electoral de ese mismo año

²⁹ Sobre la Acción Social de la Juventud, los Centros FIDES y la auroral Unión

entre el profascismo del muy popular comandante Luis Miguel Sánchez Cerro y el APRA de Víctor Raúl Haya de la Torre, partido de masas, de tendencia izquierdista a la «mejicana», ahogó al naciente partido, quedando relegada la coalición de la que formaba parte a un distante tercer lugar. Sin embargo, algunos de los candidatos que la UP apoyó fueron elegidos para el congreso constituyente de aquel año; entre ellos Víctor Andrés Belaunde y Diez Canseco, promovido por el partido católico arequipeño, y que defendería con vigor y solvencia los puntos de vista socialcristianos en esa asamblea, en un contexto de gran crispación política e incluso abierta guerra civil.

La figura de Belaunde (1883-1966) merece especial atención. Originario de Arequipa e hijo de un acaudalado hidalgo ultramontano que llegó a ser ministro de estado, apostató en su juventud hacia un liberalismo positivista regenerador y antioligárquico. Exiliado por el gobierno de Leguía, recuperó la fe de la infancia en el extranjero, convirtiéndose en el principal intelectual católico peruano hasta el momento y en una figura destacada del servicio diplomático, llegando a ocupar la presidencia de la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1959. *La Realidad Nacional* (1931), escrita como una refutación a la interpretación marxista de la realidad peruana de José Carlos Mariátegui, continúa siendo una suerte de libro de cabecera del socialcristianismo peruano. Allí, de forma sosegada y razonada, reivindica como solución para la crisis presente del país un «reformismo sincero [que] supone la convicción sobre la injusticia de la organización social presente y el propósito de llevar a cabo las reformas, en el máximum posible (...). A esta clase de reformismo parecen corresponder la democracia cristiana o el cristianismo social en Bélgica, Alemania y Austria y el laboralismo inglés»³⁰. Reivindicó también en aquel libro, contra la ideologización intoxicante del in-

Popular versa el excelente estudio de Pedro PLANAS, *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú (1926-1956)*, Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima – Konrad Adenauer-Stiftung, 1996.

30. Víctor Andrés BELAUNDE, *La Realidad Nacional*, París, Le Livre Livre, 1931, págs. 312-313.

digenismo, general en los ambientes intelectuales de la época, la identidad indohispánica y cristiana del Perú.

Aunque comprendió el peligro del comunismo de forma mucho más intensa que la de muchos de sus futuros discípulos y socios democristianos³¹, y conservó siempre gran admiración por el profetismo contrarrevolucionario de Donoso Cortés, a quien había leído en su época escolar, no pudo substraerse a la ilusión republicana modernizante; algo en su visión del país transpira un nacionalismo *peruanista*, mucho más sereno que otros nacionalismos hispánicos de la época, quizá por ideal, pero que acaba convirtiéndose, para todo efecto práctico, en una vía hacia la revolución, sea como estatismo socialista o como ideología apuntaladora de un estado nación liberal uniformizante y necesariamente laicista, pero que, en ambos casos, a largo plazo, termina por minar aquellos bienes espirituales que comienza afirmando. Intuyó la vocación imperial del Perú, rescatando en *Peruanidad* (1942) la figura de Abascal y de la resistencia realista peruana, acto inédito y de *leso patriotismo* en aquella época, pero la falta de *integralidad* en su visión católica del Perú —aun con todos los méritos que tuvo— le impide revisar críticamente la herencia republicana e incluso expungar filosóficamente el núcleo ideológico revolucionario común al comunismo y sus sucedáneos y precursores embozados.

Romántico confeso, siempre fue más agustiniano que tomista, admiraba a Pascal y Blondel, destilando en algunos de sus escritos filosóficos efusiones de subjetivismo incluso de matices filomodernistas. En su ancianidad, aunque conservando el rechazo a la izquierda, miró con expectativa el espíritu de *aggiornamento* que recorría el mundo, representado por Kennedy y el Concilio Vaticano II; entusiasmándose casi al final de su vida con Pierre Teilhard de Chardin³².

31. Nunca cayó en la censura, aun si sibilina, de un Maritain, un Tristán de At-hayde o incluso de don Luigi Sturzo hacia el bando nacional durante la guerra civil española. Luchó durante la década de 1950 en ámbitos diplomáticos contra los intentos de aislar internacionalmente a España.

32. Ya desde su exilio parisino en la década de 1920, Belaunde tenido temprano contacto con el teilhardismo: «Bergson había dejado su curso en el Colegio de Fran-

5. Bustamante y Rivero y la formación de la Democracia Cristiana

Durante los años que van desde el congreso constituyente de 1931 hasta 1945, el país vive un periodo de gobiernos autoritarios signados por el combate al APRA y, en menor medida, al comunismo, y una reducción al *mínimo indispensable* de la «regularidad democrática». Se produce una reacción hispanista en el ámbito de las artes y de la cultura; inédita hasta la fecha, de aquel tiempo data el florecimiento de la historiografía peruana, liderado por José de la Riva Agüero y Osma (1885- 1944) y su escuela. En lo que respecta a la Iglesia, por primera vez desde finales del siglo XVIII, goza de gran libertad y prestigio. El antiguo flagelo de la escasez de vocaciones parecía revertirse. Prosperaban diversas congregaciones y órdenes religiosas; la llegada casi masiva de clero extranjero contribuyó a elevar el nivel del apostolado. Por lo general, la fidelidad a la doctrina, la disciplina y la comunión con la Santa Sede alcanzaban niveles inéditos; la imagen de una Iglesia decadente del siglo anterior parecía haber quedado atrás. La aparición de un laicado militante, muchas veces de élite, en torno a la Acción Católica y a la naciente Unión Nacional de Estudiantes Católicos, auguraba un porvenir bastante promisorio para el catolicismo. Los Congresos Eucarísticos Nacionales de Lima (1935) y Arequipa

cia a su ilustre discípulo Edward Leroi (sic); en una de sus clases oí por primera vez el nombre del Padre Teilhard de Chardin, cuya concepción filosófica había de interesarme profundamente», en *Trayectoria y Destino. Memorias Completas*, Lima, t. II, Ediventas, 1967, pág. 731. Algunas proposiciones de Edouard Le Roy, bergsoniano católico, habían sido condenadas años atrás en el decreto *Lamentabili* del Santo Oficio (1907) contra el modernismo, cfr. Dominique BOURMAUD, *Cien años de modernismo*, Buenos Aires, Ediciones Fundación San Pío X, 2006, pág. 197. Pero es en su ancianidad en que la influencia del teólogo heterodoxo francés se incrementa significativamente en él: «Viejo y cansado como estoy, siento que renacen mis energías cuando leo los libros *El fenómeno humano* y *El medio divino*», BELAUNDE, *Trayectoria y Destino*, cit., pág. 1006. Su secretario Pacheco Vélez, lo recuerda leyendo el poético himno a la creación», de Teilhard de Chardin, «con entusiasmo en sus últimos días», César PACHECO VÉLEZ, «Estudio preliminar», en *ibid.*, pág. LVI.

(1940) fueron la expresión multitudinaria de este florecimiento. Los versos de la última estrofa del himno eucarístico de 1935, compuestos por el agustino Francisco Jambrina, reflejan de manera elocuente el ambiente de triunfo y de restauración que la Iglesia vivía en aquellos años: *Triunfal sobre los Andes / rendidos a tus plantas, / oh, Cristo en la Hostia Santa / por siempre reines Tú / y sean de tu nombre / por honda fe alentados; / intrépidos cruzados / los hijos del Perú.*

Los vientos de democratización surgidos del triunfo aliado se reflejaron en la aparición de Frente Democrático Nacional en 1944, conformado por sectores vinculados al civilista mariscal Oscar R. Benavides –sucesor de Sánchez Cerro entre 1933 y 1939 e implacable perseguidor del APRA–, y el APRA, que buscaba volver a la legalidad. Sin embargo, la impronta mayor de esta alianza la daría el democristianismo, de la mano de su verdadero creador e inspirador en el Perú, el abogado arequipeño José Luis Bustamante y Rivero (1894-1989), quien sería su candidato en las elecciones de 1945.

Descendía de varias generaciones de líderes ultramontanos y desde muy joven estuvo vinculado a los medios católicos, especialmente a la Acción Católica. Asociado al inicio con Sánchez Cerro –había redactado en 1930 el manifiesto programático de la insurrección del comandante–, pronto se desencantó, procurando buscar un espacio donde proyectar su avanzado espíritu reformista. Para 1934, Bustamante prestaba su apoyo a un sector diametralmente opuesto; según el entonces joven militante y futuro *zar* vitalicio del Partido Comunista Peruano, Jorge del Prado Chávez: «Nosotros sabíamos que algunos personajes notables de Arequipa cotizaban con el Partido y era [Carlos] Oquendo [de Amat] quien los había ganado para que colaboren, de esa manera le entregaban a él el dinero, debido a Oquendo colaboraba José Luis Bustamante y Rivero»³³. Conside-

33. Testimonio de Jorge del Prado Chávez, secretario general del Partido Comunista Peruano, 23 de abril de 1980, en José Luis AYALA, *Carlos Oquendo de Amat*, Lima, Editorial Horizonte, 1998, pág. 306.

rando las recientes condenas pontificias al comunismo y su condición clandestina y perseguida en el Perú, la contribución de Bustamante revelaba un compromiso revolucionario bastante intenso. Ya se había acercado, en significativo quiebre con la tradición previa de la militancia católica arequipeña, a figuras liberales anticlericales, como Francisco Mostajo (1874-1953), famoso *comecuras* de inicios del siglo XX y gran enemigo militante del antiguo sector ultramontano; que incluso para 1953 reivindicaba como modelo a la Checoslovaquia soviética en lo que respecta al control absoluto de la Iglesia por parte del estado³⁴. A él, Bustamante lo consideraba como el «mentor moral de su pueblo y modelo cívico de su generación», alabando las «excelencias de su vida» y sus «calidades humanas envidiables»³⁵.

En la actuación política y en la labor doctrinal de Bustamante en la década de 1930, se vislumbra ya el ulterior viraje total del catolicismo político hacia la izquierda. El *intermezzo* ultramontano de fines del siglo XIX parecería entonces haberse diluido, asomándose nuevamente la vieja utopía revolucionaria del clericalismo liberal de los tiempos de la independencia³⁶.

Aunque en el *Memorándum de La Paz* (1945), donde acepta la candidatura presidencial del Frente Democrático Nacional, tranquilizó a los sectores católicos temerosos del APRA: «Mi profesión religiosa de católico elimina de mi parte la posibilidad de cualquier acto de gobierno que modifique el status constitucional en esta materia o que implique la persecución a la religión del Estado. Respeto las creencias religiosas individuales y creo en la conveniencia de proscribir la intervención del Clero en la política: Me inclino a la consecución de una democracia cristiana»³⁷, en su mul-

34. MOSTAJO, *Antología. Historia. Personajes*, cit., pág. 214.

35. *Íd.*, pág. 11.

36. Su llegada a la presidencia no menguó su *cordialidad* hacia el comunismo: «Ya en 1946, para la inauguración del II Congreso Nacional del PCP, el presidente José Luis Bustamante y Rivero asiste a dicho acto realizado en el teatro Bolívar», BALLÓN LOZADA, *La vida política en la Arequipa Republicana (1890-2009)* cit., pág. 220.

37. JOSÉ LUIS BUSTAMANTE Y RIVERO, «Memorándum de La Paz» (13 de marzo

titudinario recibimiento en Lima el 8 de abril de 1945 en el Estado Nacional, proclamó, ante cien mil personas, que «para algunos las izquierdas son sinónimo de maldad y de anarquía, al paso que las derechas lo son de rectitud y selección. Quienes se hacen portavoces de estos conceptos olvidan que en realidad, mayor número de males le debe el mundo moderno al derechismo egoísta, ciego e intolerante, que al izquierdismo idealista, avizor y en cierto modo evangélico»³⁸.

Era la mitificación de una izquierda «profética» de «cristianos anónimos», poseedores de una gran superioridad moral sobre las demás corrientes políticas, que se convertiría, dos décadas después, en un lugar común de la Democracia Cristiana radicalizada e incluso de amplios sectores eclesiásticos³⁹.

Elegido con casi dos tercios del electorado, pronto el gobierno del Frente Democrático Nacional sucumbe a sus contradicciones; el APRA, aspirando a copar totalmente el gobierno, rompe con Bustamante e inicia un proceso de agitación y abierta conspiración contra el régimen; por otra parte, un importante sector antiaprista del Frente acusa al presidente de inacción y, junto con la derecha liberal extraparlamentaria, asociada a los agroexportadores, agobiados por el rígido controlismo económico, pasan a la oposición. Se avecinaba una crisis de consecuencias imprevisibles; Bustamante planeó entonces

de 1945), en REY DE CASTRO, *Testimonio de una generación*, cit., pág. 417. El memorándum fue emitido cuando su autor se desempeñaba como embajador en la capital boliviana.

38. Sergio FERREYROS PINASCO (ed.), *El Mensaje Cívico de José Luis Bustamante y Rivero*, Arequipa, Instituto del Sur – Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, 1996, pág. 253.

39. Cada Lunes Santo, acompañando a la imagen del Cristo de la Caridad, patrón de Arequipa, sale en procesión un relicario con el *lignum crucis* donado a los carmelitas de la iglesia de Santa Marta por José Luis Bustamante y Rivero, quien lo recibiera como regalo especial de Paulo VI cuando el jurista se desempeñaba como presidente del Tribunal Internacional de La Haya (1967-1969). Al igual que en el caso del futuro líder democristiano Héctor Cornejo Chávez, las simpatías izquierdistas no supusieron en Bustamante un menoscabo de una piedad y práctica sacramental bastante intensas.

una asamblea constituyente y, en vistas a conseguir un apoyo político independiente, ideó la formación de un partido socialcristiano, el Movimiento Popular Democrático, asociado, especialmente, a las juventudes católicas y a los herederos de la Unión Popular de más de quince años atrás.

De poco sirvió el tardío mensaje radial del 28 de junio de 1948: «Mi gobierno está decidido a que, por unos u otros medios, impere la democracia en el Perú. La verdadera democracia no está en el grito demagógico, en el libertinaje anárquico o en el gesto insultante del resentimiento, sino en el orden, en el respeto a las garantías humanas y en el sacrificio de las prerrogativas personales ante las exigencias del bien público»⁴⁰. El 3 de octubre, la marinería aprista de El Callao se sublevó, siendo develada la insurrección después de varias horas de combate. Menos de un mes después, un cuartelazo militar terminaría con los tres años de la experiencia del Frente Democrático Nacional.

Durante los ocho años siguientes, los simpatizantes del gobierno derrocado y los sectores juveniles e intelectuales democristianos lograron consolidarse, especialmente en Arequipa, al calor de la lucha contra el gobierno del general Odría. El 28 de septiembre de 1955 se emite en Arequipa el *Documento de constitución del Movimiento Demócrata Cristiano*, con una plataforma democratizadora y descentralista. Lo suscriben como comité organizador Mario Polar Ugarteche (1912-1988), antiguo secretario personal de Bustamante y Rivero, catedrático universitario y futuro vicepresidente de la república, Héctor Cornejo Chávez (1918-2012), jurista y catedrático universitario, Javier de Belaunde Ruiz de Somocurcio (1909-2013), antiguo diputado por Arequipa (1939-1948), Jaime Rey de Castro López de Romaña (1921-1999), dirigente estudiantil durante los tiempos de formación del Frente Democrático Nacional, Roberto Ramírez del Villar Beaumont (1920-1999), abogado de formación secular pero simpatizante de la doctrina social de la Iglesia, entre otros. Tanto Polar como Cornejo Chávez habían trabajado personalmente

40. «Mensaje radial del Dr. José Luis Bustamante y Rivero del 28 de junio de 1948», en REY DE CASTRO, *Testimonio de una generación*, cit., pág. 419.

con Bustamante y Rivero durante el trienio en puestos de confianza. Polar y Javier de Belaunde habían manifestado brevemente simpatías comunista en la primera mitad de la década de 1930⁴¹. Rey de Castro, por su parte, había sido dirigente juvenil del APRA clandestino durante los años 40⁴². Cornejo Chávez, sin embargo, provenía de la Acción Católica y había destacado siempre por la ortodoxia de sus posiciones e incluso por su anticomunismo. Todos pertenecían al patriciado de la ciudad; en el caso de Rey de Castro y de Belaunde, a la aristocracia.

Paralelamente, en octubre del mismo año se fundaba el Movimiento Demócrata Cristiano de Lima, con una declaración doctrinalmente más sustanciosa que sostenía la defensa de la democracia, la primacía del bien común y una concepción espiritualista de la persona humana. En el comité organizador figuraban antiguos militantes de la Acción Social de la Juventud y del Centro FIDES, como Ernesto Alayza Grundy; cuadros de la Acción Católica y de la UNEC, como Luis Bedoya Reyes y Antonino Espinosa Laña; profesores de la Universidad Católica con destacada trayectoria intelectual, especialmente en el campo de la filosofía, como Mario Alzamora y Carlos Fernández Sessarego; Honorio Delgado, un gran intelectual conser-

41. Mario Polar UGARTECHE, en su bello libro de memorias *Viejos y nuevos tiempos. Cartas a mi nieto*, Lima, Francisco Moncloa Editores – Campodónico Ediciones S.A., 1969, págs. 111-117. describe su militancia como líder de un «soviet» de estudiantes de secundaria y su posterior participación en la agitación universitaria posterior a la caída de Leguía. En lo que respecta a De Belaunde, empapado de lecturas marxistas y de la mano del grupo universitario comunista Vanguardia Roja, lograría ser elegido secretario general de la Federación Universitaria de Arequipa en 1933, cfr.: JAVIER DE BELAUNDE RUIZ DE SOMOCURCIO, *Político por vocación. Testimonio y memorias*, Lima, Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, 1996, págs. 82-89. Ambos abandonarían muy pronto sus simpatías marxistas. Polar sería uno de los principales detractores de la deriva radical de la DC, siendo el primer presidente del PPC recién fundado. De Belaunde abandonaría también el partido, pero en 1970, ante la abierta colaboración de Cornejo Chávez con el régimen militar, pasando a militar en Acción Popular.

42. Eusebio QUIROZ PAZ-SOLDÁN, «Jaime Rey de Castro. Hombre ejemplar», en AA.VV., *Jaime Rey de Castro. Biografía – Testimonios – Antología*, Lima, Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, 2003, pág. 24.

vador, entre otros. Bedoya Reyes había sido alto funcionario del gobierno bustamantista e incluso había sido abogado del expresidente, cuando a inicios de 1955 se le prohibió regresar al país, y había sido instruido por él –igual que Cornejo Chávez y Polar en Arequipa– para organizar el partido.

En diciembre de 1955, una huelga general en Arequipa, dirigida por los miembros del joven movimiento, logró provocar la caída del odiado ministro de gobierno Esparza Zañartu y orillar al general Odría a desistir de sus aparentes propósitos reeleccionistas.

El año siguiente se celebraron elecciones, la Democracia Cristiana peruana, presentando solo candidatas a las cámaras, alcanzó resultados halagüeños, teniendo en cuenta los obstáculos puestos por el gobierno. Catorce diputados y cinco senadores democristianos se unieron al parlamento a partir de julio de 1956, formando, en palabras del senador gobiernista e historiador Raúl Porras Barrenechea, el «partido de la inteligencia peruana tan respetable por sus componentes como por su doctrina»⁴³. La bancada destacó por su calidad doctrinal y dialéctica y su afán moralizador, especialmente con respecto al pasado gobierno de Odría. Héctor Cornejo Chávez se proyectaba como un agudo y a veces virulento crítico del régimen pradista. Mario Polar Ugarteche destacó, por su parte, por el ingenio y la solvencia técnica de sus intervenciones.

La presidencia la ocupaba Manuel Prado, antiguo civilista y representante de la oligarquía liberal. Había recibido el endoso de los votos del APRA, ilegalizado por Odría, produciéndose, una vez llegado al poder, el llamado «régimen de la convivencia». Durante su primer gobierno, Prado había sido un implacable perseguidor de ese partido. Sin embargo, en segundo lugar, venciendo al candidato oficialista Lavalle, había llegado un joven arquitecto reformista y carismático, diputado bustamantista entre 1945 y 1948 y sobrino de Víctor Andrés Belaunde: Fernando Belaunde Terry. Encarnaba un

43. «Discurso pronunciado por el Sr. Dr. Raúl Porras Barrenechea, Senador de la República, enero de 1958», REY DE CASTRO, *Testimonio de una generación*, cit., pág. 19.

reformismo no despojado de cierto aire revolucionario, gozando de predicamento entre las clases medias y en las regiones del sur del país e incluso entre las masas indígenas y ciertos círculos filocomunistas⁴⁴. Aunque la DC no había apoyado a ningún candidato presidencial, estaba claro que muchos de sus electores se habían inclinado por el representante del Frente de Juventudes Democráticas, que en el transcurso de 1956 pasaría a denominarse Acción Popular.

Para las elecciones de 1962, contra el parecer de la mayoría de miembros fundadores que aconsejaban una alianza con Belaunde, la Democracia Cristiana decidió ir sola a las elecciones, con Héctor Cornejo Chávez como candidato a la presidencia y Rafael Cubas Vinatea a la vicepresidencia. Se había producido un fenómeno bastante peculiar, en palabras de Mario Polar Ugarteche: «Ahí cometimos un error los del grupo fundador que se convirtió en minoritario. Nos dedicamos casi exclusivamente a la labor parlamentaria y abandonamos en gran medida el Partido como organización; ese fue el gran error, lo perdimos. Héctor, en cambio, sin descuidar su labor parlamentaria, tomó en sus manos la organización»⁴⁵. Aunque Cornejo Chávez todavía rechazaba acremente el comunismo⁴⁶, señalando en *Una ter-*

44. «A inicios de los sesenta —reportaba el joven Hugo Neira para el diario Ex-preso—, las enardecidas masas campesinas del sur peruano solo se serenaban ante el nombre de Huiracocha Belaunde. Si Haya de la Torre había surgido del moderno norte peruano, Belaunde contaba con el apoyo del sur profundo. Tras la dictadura de Odría, Fernando Belaunde dio aire a un país sofocado. Profesor universitario, incluyó masivamente a los jóvenes en su proyecto y se conectó con el Perú rural como ningún otro líder nacional lo había hecho antes, a través de un programa de gobierno que prometía una reforma agraria que había de liberar al campesino. Pueblo por pueblo, Belaunde y Acción Popular establecieron un vínculo con un país que estaba al margen de la vida política. El proyecto de Belaunde fue un nuevo momento de renovación política. Y, como siempre, por aguar el exclusivo festín político, el outsider —él, sus ideas y sus electores— pasaba por comunista». Alberto VERGARA, «Elogio del Outsider», en *Revista Poder* (Lima), núm. 360 (diciembre del 2010).

45. Entrevista a Mario Polar Ugarteche, en REY DE CASTRO, *Testimonio de una generación*, cit., págs. 338-339.

46. Parte de este rechazo se expresó en la negativa a aliarse con Acción Popular en 1962, que, según Pedro Planas era víctima de «una campaña que hacían dirigentes políticos y medios periodísticos del pradismo, del aprismo y del odriismo, incluyendo

cera posición (1960) «la incompatibilidad entre la democracia cristiana y el comunismo parece notoria; parecería no necesitar demostración ninguna y sin embargo vale la pena señalarla»; el partido, sin embargo, en los últimos momentos del gobierno de Prado entró en una fase de oposición radical e «intemperancia [...], ahí comenzaron las dificultades internas y la radicalización del grupo bajo la presión de hombres nuevos, como Cubas Vinatea⁴⁷, que creían que solos podíamos dominar a todas las fuerzas políticas. Ahí comenzó el descontento de los fundadores, del grupo original»⁴⁸.

Paralelamente, en las bases del partido se expandía el culto a la personalidad de Cornejo Chávez, que llegó a extremos, en palabras de Antonino Espinosa Laña «verdaderamente repugnantes. A mí me resultaban imposibles de admitir. Slogans, por ejemplo, como aquél de “HCCCH, Héctor Cornejo Chávez, gloria del Perú”. A mí me resultaba digno de rechazo el que la biblioteca del PDC, que debería ser el foco de iluminación doctrinaria, se le denominara “Biblioteca Héctor Cornejo Chávez”, como si se tratara, qué sé yo, de un ideólogo eminente, de una figura fallecida que mereciera estos homenajes. Había un clima irrespirable de encumbramiento de este líder. [...]. De otro lado, la radicalización verbalista de los planteamientos de Cornejo y sus amigos, la manera como entendían la democracia cristiana era a base de exclusiones, de condenas, de encendido fervor por las reformas, pero al mismo tiempo, con esta temperatura al rojo vivo, y con una incapacidad de concretar y de especificar, lo que es gravísimo en política. Porque al pueblo no se lo puede alimentar de condenas ni de sueños proféticos, sino que hay que darle medidas calculadas, precisas, realizables. En nada de eso se pensaba»⁴⁹.

el diario “La Prensa”, calificando de “comunista”» a Belaunde, cfr.: PLANAS, *Biografía del Movimiento Social-Cristiano en el Perú*, cit., págs. 52-53.

47. El hombre «nuevo» Rafael Cubas Vinatea acabaría migrando a una especie de falangismo nacional-católico, expresado en su libro *Razón de Patria* (1978). Postularía a la vicepresidencia en la fórmula de la candidatura testimonial del general Francisco Morales Bermúdez en 1985, expresidente de la «segunda fase» del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1975-1980).

48. REY DE CASTRO, *Testimonio de una generación*, cit., págs. 339-340.

49. Entrevista a Antonino Espinosa Laña, en *ibid.*, págs. 242-243.

Había regresado el viejo utopismo de los clérigos insurgentes del siglo XIX, con matices totalitarios de culto a la personalidad y radicalismo psicológico, pero estas efusiones no se compararían a lo que estaba por venir menos de diez años después.

La estrepitosa derrota de Cornejo Chávez en las elecciones de 1962 –alcanzó cerca del tres por ciento de los votos, superado tres veces en votación por su propia lista parlamentaria– dio un respiro a los sectores moderados del partido. A raíz del resultado, la prensa limeña, de habitual vena satírica y criolla en el periodo, motejó al «partido de la inteligencia» como «los cuatro gatos»⁵⁰.

La elección había sido muy reñida entre los candidatos que disputaban el primer lugar: Víctor Raúl Haya de la Torre, por la alianza entre el APRA y el pradismo gobernante, cada vez menos revolucionario e incluso francamente conservador; y Fernando Belaunde, que había quedado segundo por una mínima cantidad de votos. En tercer lugar se encontraba el general Odría, que había logrado sorprendentemente cohesionar a sectores populares y oligárquicos en torno a su figura. Como ninguno de los tres había superado el tercio requerido, la elección debía consumarse en el parlamento, donde, ante el veto sempiterno del ejército contra Haya, el APRA y sus aliados decidieron dar sus votos a Odría, antiguo perseguidor suyo, antes que a un Belaunde que denunciaba un fraude apro-pradista perpetrado contra él y del que desconfiaban por razones de diversa índole⁵¹. El ejército, distanciado de Odría, decidió dar un golpe de estado y convocar a elecciones para el año siguiente.

50. El periodista Alfonso Baella Tuesta sintetizó la peripecia democristiana de 1962 de la siguiente forma: «La campaña de Cornejo se hizo bajo el signo del anti-aprismo, del anti-comunismo y del anti-belaundismo. El pueblo agregó, por su cuenta, un término más, antipático».

51. Las razones iban desde el rechazo al aparente copamiento de Acción Popular por sectores izquierdistas, que el APRA detestaba, hasta desconfianzas por parte de algún sector masónico del «Partido del Pueblo» que ya desde el tiempo de Bustamante y Rivero –cuyo primer ministro fuera Rafael Belaunde Diez Canseco, padre de Fernando, hermano de Víctor Andrés y antiguo cuadro ultramontano– rechazaba cualquier entendimiento con los «católicos de Arequipa», además de un temor instintivo a todo aquel que le pudiese «robar las masas».

La Democracia Cristiana, merced de sus sectores moderados, pudo consumir una alianza con Acción Popular; los democristianos ponían las ideas y el arquitecto, las masas. La campaña electoral de 1963 se desarrolló en medio de una ola entusiasmo popular ante el candidato Belaunde, buen orador y dotado de un carisma particular entre paternal y cercano con las masas, que le valiera el mote de *Señor del Gesto*. Este entusiasmo llegó a ser delirante, especialmente en Arequipa y en otras ciudades del sur del país. Un anciano Víctor Andrés Belaunde se dirigió al Perú por televisión, apoyando públicamente a la alianza en un discurso memorable. El triunfo fue relativamente holgado, aunque no alcanzó una mayoría parlamentaria.

El entusiasmo pasaría rápidamente. El ambiente político y cultural del país había variado sensiblemente desde la elección de 1956. La revolución castrista en Cuba revitalizó, especialmente en los ámbitos intelectuales y universitarios, a una pequeña izquierda marxista, antes reducida a la persecución o a la colaboración con los regímenes de fuerza surgidos a partir de 1930⁵². Pero el fenómeno que acabaría provocando la radicalización de la sociedad entera, que entraría en poco tiempo en un proceso de *sinistrisme* de consecuencias trágicas sería el *aggiornamento* progresista de la Iglesia, por obra del Concilio Vaticano II y del cardenal de Lima, Juan Landázuri Ricketts, arequipeño y democristiano.

5. El fin de la ilusión republicana

El 3 de enero de 1977, el año de su muerte, aparecía en la revista *Caretas* una entrevista de César Hildebrandt al general Juan Velasco Alvarado, líder de la primera fase del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968-1975), ya depuesto y enfermo. Allí, con

52. Empezando con las aurales *variaciones* del antiguo hombre del Kremlin, Eudocio Ravines, hasta la facción del Partido Comunista que apoyó el gobierno del general Manuel A. Odría, liderada por Gustavo Gorriti, pasando por el apoyo general del PCP al primer (1939-1945) y segundo gobiernos (1956-1962) de Manuel Prado. Aunque no participó directamente en el Frente Democrático Nacional por veto del APRA, sí apoyó a Bustamante y Rivero.

su usual estilo dicharachero pero matizado en algo por la amargura, hacía un balance de su actuación política. Ante la pregunta de por cuál partido había sentido afinidad, Velasco afirmó: «Yo tenía ciertas simpatías hacia la Democracia Cristiana, por los principios. El único partido que tenía puntos de vista precisos y concretos era la Democracia Cristiana. Los demás, puro blablablá»⁵³.

Ese año se caracterizaría por la gran agitación callejera en casi todo el país, auspiciada por el maoísta Partido Comunista del Perú, facción *Patria Roja*, escisión del Partido Comunista del Perú, *Bandera Roja* primer núcleo «pekinés» desgajado en 1964 del antiguo Partido Comunista Peruano. *Patria Roja* era especialmente popular y activo entre los maestros de escuela –cuyo sindicato aún controla en nuestros días– y en las universidades. El prestigio que había ganado esta facción se debía a que, de entre la múltiple variedad de grupos, sectas y facciones marxistas que habían ido apareciendo desde 1965 –fecha auroral de la «nueva izquierda» peruana–, era la que había manifestado con mayor contundencia su rechazo al régimen velasquista. El viejo Partido Comunista Peruano, en cambio, lo había apoyado fervorosamente, conociendo un crecimiento inusitado bajo su auspicio; de haber manejado solo un par de gremios provincianos, pues el APRA dominaba hasta ese momento la sindicalización nacional, había pasado a controlar a la inmensa mayoría de los obreros del país, bajo la CGTP, la Confederación General de los Trabajadores del Perú. Además, el general Velasco había dejado en sus manos la recién fundada CCP, la Confederación Campesina del Perú, que agrupaba a las «masas campesinas», supuestas beneficiarias de la extensa Reforma Agraria de 1969, solo comparable en extensión e intensidad en el hemisferio occidental a la cubana y cuyo fin último era la práctica abolición de la propiedad privada agraria y su reemplazo por comunidades supuestamente autogestionarias y cooperativas estatales.

Aunque Fidel Castro, que se había convertido en eventual huésped del gobierno peruano, había invocado al apoyo incondicional al régimen, y las izquierdas marxistas, incluidos los voceros de las gue-

53. Revista *Caretas* (Lima), núm. 512 (3 de enero de 1977).

rillas de 1965, amnistiados por el régimen, e incluso el veterano insurrecto trotskista Hugo Blanco habían comenzado apoyando al régimen del general Velasco, a medida que pasaba el tiempo y se iba notando un aumento en el descontento popular hacia el régimen, debido a la crisis económica surgida del estatismo asfixiante, o a que, si queremos ser más *dialécticos*, el «régimen pequeño-burgués reformista exigía ser superado por la acumulación de fuerzas de las masas populares», se producida un debate intenso en los ámbitos del marxismo peruano. Sus legistas y escolásticos, muchos de ellos bastante bien cebados en puestos directivos de los diarios expropiados o en el SINAMOS, el Sistema Nacional de Movilización Social, una suerte de gran estructura oficialista de agitación y movilización de masas, entraron en un debate sobre la naturaleza del régimen. Hubo un parteaguas; por un lado, el grueso de la izquierda moscovita, castrista, cristiana y de las figuras de la exguerrilla decidieron apoyar *críticamente* al régimen, mientras que el maoísmo, convertido en una gran familia heterogénea de grupos extremistas, decidió oponerse al régimen, caracterizándolo como *fascista*. Así, a inicios de los 70, podía verse en las universidades del país –tanto nacionales como particulares–, una enconada pugna entre el Frente Estudiantil Revolucionario y el Frente Estudiantil Revolucionario Antifascista. En el clero, esta pugna se expresó en la lucha entre el movimiento sacerdotal ONIS, velasquista y castrista desde el principio, cuyo líder era para todos los efectos prácticos el padre Gustavo Gutiérrez, y el maoísta grupo sacerdotal CALAMA, liderado por sacerdotes extranjeros que vivían en barriadas⁵⁴. Para fines de la década, se había producido una multiplicación geométrica de sectas, facciones y bandas marxistas, cada una representativa de una ortodoxia particular y en intensa puja de radicalismo con las demás.

El general Velasco fue derrocado en 1975 por el que estaba destinado a ser su sucesor ya de antemano, el general Francisco Morales

54. Sobre este caso particular y el panorama de radicalización y politización de la Iglesia peruana en aquella época, cfr.: Alfredo GARLAND, *Como lobos rapaces. Perú: ¿una iglesia infiltrada?*, Lima, SAPEI, 1978, y en particular sobre la pugna entre Onis y Calama, *ibid.*, págs. 224-230.

Bermúdez quien, a pesar de asegurar muchas veces su afán de continuar «sin claudicaciones, la Revolución Peruana», inspirada «ideológicamente en el pensamiento humanista, libertario, socialista y cristiano»⁵⁵, inició un periodo relativamente moderado hasta 1980, donde le entregaría el poder a un anciano Fernando Belaunde, no sin antes condicionar una nueva constitución que consagrarse jurídicamente el régimen estatista de la «Revolución Peruana». Esta segunda fase del régimen sirvió como pretexto para que algunos sectores de la izquierda se tornasen en sus opositores, incluso armados.

En 1976 eran desarticulados Vanguardia Revolucionaria Político-Militar, primera guerrilla urbana de la historia del Perú (el MIR y el ELN de 1965 habían sido focos rurales), liderada por el padre Luis Brito Crabtree, exsacerdote del clero de Lima de origen mexicano y antiguo profesor del Seminario de Santo Toribio⁵⁶, y el Ejército Popular Peruano, asociado al entonces capitán Eloy Villacrez Riquelme y a otros oficiales del ejército.

El país había sufrido una serie de transformaciones radicales, inéditas en su historia, en los nueve años anteriores. Y a los sectores católicos, tanto de la jerarquía eclesiástica como del catolicismo político, les cabría una buena parte de responsabilidad en esto.

El episcopado peruano en su documento *Justicia en el mundo* de enero de 1969 pedía la socialización de los medios de producción en nombre de una visión evangélica *aggiornada*⁵⁷. El documento se difundió en colegios y parroquias a lo largo del país y tuvo como efecto generar una atmósfera de condena moral de la propiedad privada. En junio de ese año se emitió la ley de Reforma Agraria.

Como consta en la revista anual *Documenta* de 1973, órgano oficial de la Arquidiócesis de Lima, el Cardenal Landázuri, en nom-

55. FRANCISCO MORALES BERMÚDEZ, «Discurso en la ceremonia de clausura de la V Reunión de Ministros de Relaciones Exteriores de los Países No Alineados», Lima, 30 de agosto de 1975, en Henry PEASE GARCÍA y Alfredo FILOMENO, *Perú 1975. Cronología Política*, Lima, DESCO, 1977, pág. 1564.

56. Cfr. *ibid.*, págs. 1920-1921 y 2178.

57. Henry PEASE GARCÍA y Olga VERME INSÚA, *Perú 1968-1973. Cronología política*, t. I, Lima, DESCO, 1974, pág. 54.

bre de la conferencia episcopal, se dirigió al gobierno, felicitándole por las medidas socialistas y proponiéndole una «urgente» reforma urbana, ofreciendo los bienes de la Iglesia para comenzarla. El gobierno contestó agradeciendo la misiva pero sin comprometerse con una medida de tal envergadura.

La agitación y radicalización en las filas del clero llegó a extremos insólitos: huelgas de hambre, ocupación de edificios eclesiásticos con toma de rehenes –también eclesiásticos– por parte de eclesiásticos, manifestaciones callejeras e incluso la guerrilla clerical del padre Brito. La connivencia con el régimen generó un ambiente de tal enrarecimiento ideológico y presión intimidatoria que produjo la pulverización y el aislamiento de los sectores conservadores en el clero, que impidió incluso la consolidación de una resistencia a las innovaciones aun en materias meramente eclesiásticas. La Pontificia Universidad Católica del Perú, gracias al concurso de su rector, el jesuita Felipe McGregor, del clérigo limeño Gustavo Gutiérrez, profesor de teología y antiguo capellán de la democristiana Unión Nacional de Estudiantes Católicos, cuyo radicalización atestiguó y auspició, y de una generación de jóvenes catedráticos provenientes de la Democracia Cristiana, se transformó en un vivero de radicalismo revolucionario, que proveería generaciones de líderes para la izquierda marxista durante su despliegue político a fines de los 70 y durante los 80⁵⁸.

La Democracia Cristiana había implosionado en 1966, durante el gobierno de Belaunde; el sector cornejista, ya bastante escorado a

58. Sobre la deriva radical de la Pontificia Universidad Católica, es útil revisar el testimonio personal de quien fuera delegado estudiantil electo por el programa de Derecho, René PORRAS MELGAR, *Los ofidios. Ni católica, ni pontificia*, Lima, CONCYTEC, 1990. En 1973, Porras denunció junto con Fernando Berckemeyer, otro delegado estudiantil, el contenido marxista de los nuevos planes de estudio de la carrera y otras desviaciones de la identidad católica en la universidad por parte de las autoridades y de algunos docentes, especialmente una de especial gravedad por su naturaleza pública y contraria a la moral cristiana. La denuncia generó un escándalo que sirvió como pretexto para revelar la grave polarización en la Iglesia peruana en esos años. Incluso el mismo cardenal Landázuri acabó renunciando al título de Gran Canciller, (*ibid.*, pág. 71). A raíz de su denuncia, Porras y Berckemeyer serían expulsados de la PUCP el mismo año. Destaca también el libro por traer el testimonio del último discípulo del historiador y benefactor de la universidad José de la Riva Agüero, Ri-

la izquierda, rompió la alianza, mientras que el sector moderado continuó apuntalando al gobierno, formando el Partido Popular Cristiano. Belaunde se había visto imposibilitado de aplicar su programa de reformas por la oposición de la coalición del APRA con la Unión Nacional Odrriista, mayoritaria en el parlamento. Los sectores radicales de la alianza exigían medidas más violentas, mientras que el presidente se inclinaba por posturas dialogantes. La aparición repentina de las guerrillas rurales del MIR-ELN en 1965, aunque rápidamente desarticuladas, significó el definitivo viraje conservador de Belaunde y la alienación de elementos radicales tanto en la Democracia Cristiana como en Acción Popular. En los últimos meses anteriores al golpe de estado, el belaundismo sufrió la escisión de su ala radical, que pasó a denominarse Acción Popular Socialista, liderada por el vicepresidente del país, Edgardo Seoane Corrales, antiguo dirigente de la Acción Católica de la norteña ciudad de Chiclayo⁵⁹.

La división del partido democristiano se había producido, según Javier de Belaunde, porque «ya habían afiliados que estaban influenciados por el marxismo. Este sector fue un factor divisionista, al que hay que sumar el personalismo de algunos líderes [...]. Creo que fui uno de los primeros que detectó la desviación ideológica que sufrían algunos de los jóvenes del Partido. Expresé mi preocupación a Héctor Cornejo cuanto todavía éramos diputados. Héctor Cornejo me contestó que, dentro de la orientación social cristiana, era necesario presentar a la juventud una tendencia de izquierda para evitar que se

cardo Arbulú Vargas (*ibid.*, págs. 10-13), quien revela la pugna que ya existía en la universidad en 1944 entre una heterogénea y mayoritaria coalición de democristianos y liberales y los discípulos del historiador, orientados hacia posiciones más tradicionales. Incluso existió, según Arbulú, la posibilidad de que Riva Agüero revocase su testamento. Al parecer, el historiador vivió su último año de vida seriamente desengañado con el destino que tomaba la Pontificia Universidad Católica del Perú. En palabras del poeta Martín Adán a Arbulú: «Ricardo, el mayor católico del Perú ha sido asesinado por la universidad católica» (*ibid.*, págs. 12-13).

59. En palabras de Luis Bedoya Reyes: «Edgardo Seoane era un hombre que había tenido formación en la Acción Católica pues fue Presidente de la Acción Católica en Chiclayo (...); se sentía más próximo al teoricismo de un sector de la Democracia Cristiana y mucho más afín con ese sector», en REY DE CASTRO, *Testimonio de una generación*, cit., págs. 143-144.

fuese al marxismo. Le repliqué que, por temperamento, no era conveniente estimular la inclinación a la izquierda de los jóvenes porque había circunstancias que los inducirían (situación económica y social) al marxismo; pues, a un muchacho, puede parecerle más revolucionaria la tendencia del marxismo que la de la DC»⁶⁰.

La Democracia Cristiana, aunque había contribuido como ningún otro grupo político al linchamiento mediático y político de Belaunde, proveyendo el pretexto para el golpe militar, se apresuró a condenarlo al inicio, aunque no tardó en iniciar una franca colaboración con la junta.

En el panorama de su extensa colaboración con el régimen militar, destacó la actuación de Héctor Cornejo Chávez como autor de la ley de control de medios de comunicación de 1974, que adjudicó los medios de comunicación a la «sociedad organizada», es decir a los gremios controlados por el gobierno. En *Socialcristianismo y Revolución Peruana* (1975), Cornejo Chávez señaló las múltiples coincidencias programáticas y doctrinarias entre el régimen socialista militar y la Democracia Cristiana: «Sí, en efecto: la vastedad, hondura y significado de las coincidencias entre la Revolución y la Democracia Cristiana descubren, más allá de todo subjetivismo, no sólo que dos proyectos en verdad revolucionarios maduraron sin apenas conocerse y transitaron por sendas convergentes hasta que la coyuntura histórica los juntó en la encrucijada, sino que había, y hay, un largo trecho que la fuerza y la lógica maciza de los hechos obliga a recorrer juntos»⁶¹. La aparente modestia de Cornejo Chávez lo llevaba a negar algo evidente: el progresismo católico no era simplemente un movimiento paralelo al socialismo militar, sino que lo habían generado, desde los cursos del padre Louis Joseph Lebret en el Centro de Altos Estudios Militares en los años 50, hasta la militancia de la línea radical de la cúpula gobernante en el movimiento de Cursillos de Cristiandad, suerte de «capellanía» extraoficial del régimen⁶².

60. Entrevista a Javier de Belaunde Ruiz de Somocurcio, en *ibid.*, pág. 171.

61. Héctor CORNEJO CHÁVEZ, *Socialcristianismo y Revolución Peruana*, Lima, Centro Andino de Capacitación y Estudios, 1978, pág. 240.

62. «Asimismo, algunos de los generales, tales como Leónidas Rodríguez Figueroa, Alfredo Carpio Becerra y Jorge Fernández-Maldonado, tomaron “Cursillos

Se repetía un fenómeno en algo vislumbrado ya durante el proceso independentista: las dos organizaciones que más favorecían la utopía revolucionaria en el Perú eran la Iglesia y el Ejército. Pero había un matiz que diferenciaba a Héctor Cornejo Chávez y sus acólitos de Luna-Pizarro y los suyos, además de la proverbial cortesía y ponderación del sacerdote, muy distante de la violencia verbal del primero, que durante este periodo alcanzaría un paroxismo sorprendente, convirtiéndose en el principal sembrador del lenguaje de odio que se generalizaría en la política peruana en las siguientes décadas. Ese matiz diferenciador era el rechazo fundamental por parte de los democristianos de la democracia liberal: «Así, en lo que concierne a la estructura y dinámica políticas, la Democracia Cristiana desahucia el sistema tradicional “democrático representativo”, formalista e ineficaz; cuestiona radicalmente el esquema montesquiano de separación de los órganos del poder público; plantea su reemplazo por un esquema inédito, según el cual el órgano gubernativo reúne las funciones de planificar el desarrollo, legislar y administrar; y encarga la función fiscalizadora a los órganos de prensa, que deben pertenecer a los sectores significativos de la población organizada, y a las asambleas sectoriales del pueblo»⁶³. Ya en el Primer Congreso Ideológico de 1969, la Democracia

de cristiandad” para formar los (sic) líderes católicos a través de un breve retiro. Entre 1973 y 1974 nueve de los once miembros del Comité de Asesoramiento de la Presidencia eran cursillistas». Young-HYUN JO, *Sacerdotes y transformación social en Perú (1968-1975)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2005, pág. 188. Estos generales serían líderes del Partido Socialista Revolucionario. Rodríguez Figueroa, responsable de la cruenta represión del «Limazo», la rebelión popular y policial del 5 de febrero de 1975 y apostrofado como «general fusilador» por el veterano trotskista Hugo Blanco, sería candidato presidencial en 1980 por la Unidad de Izquierda, frente conformado por el PSR, el Partido Comunista Peruano prosoviético y otros grupos marxistas. Fernández-Maldonado, originario de un solar noble moqueguano emparentado con los condes de Alastaya, sería senador por Izquierda Unida entre 1985 y 1990. Sobre la influencia del movimiento de Cursillos de Cristiandad en la radicalización de la alta oficialidad militar, a través de la manipulación sentimental y de otras prácticas extravagantes de cambio de conducta e ideas, véase Alfonso BAELEA TUESTA, *El poder invisible*, Lima, Editorial Andina, 1976, págs. 79-80.

63. Héctor CORNEJO CHÁVEZ, *Socialcristianismo y Revolución Peruana*, cit., pág. 238.

Cristiana había planteado la «supresión del parlamento»⁶⁴. Aunque asumiendo la posibilidad de cierto multipartidismo, los democristianos sostenían que los «partidos ideológicos» deberían ser los únicos en sobrevivir, pero «adecuando sus estructuras y métodos a las circunstancias históricas creadas por la revolución»⁶⁵. A todo esto se añadía un planteamiento de radical laicismo, consistente en la separación del Iglesia y el Estado y la «desconfesionalización» (sic) total del Estado⁶⁶.

Era el fin de la ilusión republicana, con la que los clérigos liberales de inicios del siglo XIX se habían comprometido y a la que siguieron siendo fieles socialcristianos posteriores como Víctor Andrés Belaunde y Bustamante y Rivero.

Pero el futuro no sería propicio para la Democracia Cristiana ni para Cornejo Chávez; la puja de radicalismo dentro de su organización provocó la salida de gran parte de la juventud democristiana, cuyos líderes eran en su mayoría estudiantes o egresados de la PUCP⁶⁷, que pasó a formar el Partido Socialista Revolucionario, fundado el 29 de noviembre de 1976, junto con militares velasquistas, orientados a defender las «conquistas» de la primera fase ante la posibilidad de una revisión contrarrevolucionaria⁶⁸. Contaba este partido con una organización clandestina, que acabaría separándose para formar el Partido Socialista Revolucionario Marxista-Leninista, que, junto con otros grupos extremistas, conformaría en 1982 el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), organización terrorista activa hasta 1997.

El gobierno militar de Morales Bermúdez, ante la presión popular, convocó a la asamblea que elaboraría la constitución de 1978. La DC solo obtuvo dos representantes, fracaso histórico que la llevaría a su prác-

64. *Ibid.*, pág. 214.

65. *Ibid.*, pág. 252. Ningún partido «contrarrevolucionario» podría existir y participar en política. Sería entonces un sistema similar al de los frentes populares «multipartidistas» que servían como fachada parlamentaria al partido único comunista en las llamadas «democracias populares» en la Europa Oriental de la guerra fría.

66. *Ibid.*, pág. 230.

67. Entre ellos el actual rector de la PUCP, Marcial Rubio Correa.

68. Henry PEASE GARCÍA y Alfredo FILOMENO, *Perú 1976. Cronología Política*, Lima, DESCO, 1977, pág. 2299.

tica extinción, mientras que el socialcristianismo conservador del PPC se convertía en la primera minoría, siendo el APRA el triunfador indiscutible de las elecciones, mientras casi un tercio era ocupado por una variopinta representación de la izquierda marxista, que cerca de quince años atrás solo alcanzaba alrededor del dos por ciento de los votos.

En las elecciones del 18 de mayo de 1980, el sistema representativo regresaría con Belaunde, la detestada víctima insepulta de Cornejo Chávez, quien acabaría retirándose de la política para siempre. Ese mismo día, se producía una quema de ánforas en un pequeño pueblo andino de Ayacucho llamado Chuschi. Poco tiempo después, una guerra se manifestaría, «homeopática» y «primitiva», en palabras de Patricio Ricketts Rey de Castro, periodista arequipeño que lograra entrevistar tempranamente a un mando militar de esa suerte de horda itinerante y misteriosa.

Una de las múltiples capillas maoístas que a partir del régimen militar empezaron a proliferar había decidido echarse al monte, iniciado lo que denominaban «guerra popular prolongada», que acabaría convirtiéndose en la experiencia más cruenta de violencia en la historia del país.

Pero vamos unos años atrás, a 1954. Un estudiante de letras de veintitrés años en la Universidad Nacional de San Agustín, de Arequipa, alejándose de una primera vinculación al APRA, se había acercado al Movimiento Universitario Reformista, brazo universitario de los círculos democristianos locales, cuyo presidente, Roger Cáceres Velásquez –que sería vicepresidente de la juventud socialcristiana mundial en 1958 y diputado por la DC en 1956– publicó la siguiente semblanza en su elogio: «Abimael Guzmán Reinoso, delegado por minoría por la Facultad de Letras, es uno de los elementos que con su participación ha dado categoría y brillo a la Junta Directiva de la FUA [Federación Universitaria de Arequipa, órgano del cogobierno estudiantil en la universidad] y no podía ser de otro modo, por las excepcionales dotes intelectuales de que goza. Como Delegado Estudiantil ha hecho honor a la confianza en él depositada por sus compañeros»⁶⁹.

69. Juan REYNOSO DÍAZ, *La verdad en la UNSA*, t. I, Arequipa, Talleres del Centro de Artes Gráficas de la UNSA, 2007, págs. 283-284.

Para el fundador y líder máximo de Sendero Luminoso, el democristianismo sería un paso más a la izquierda en el proceso de su radicalización ideológica.

6. Se sentó la bestia a dictar puntos gravísimos: A manera de conclusión

No fue la Democracia Cristiana en el Perú un partido de masas ni de significativo peso electoral, pero sí ejerció una gran influencia en la configuración del proceso revolucionario de signo socialista que marcaría profundamente la historia del país por décadas.

Sin embargo, aunque la radicalización política y eclesial a partir de la década del sesenta llevaría la deriva izquierdista de la Democracia Cristiana a un paroxismo de increíbles proporciones, no representó esta deriva una desviación o negación de una tradición conservadora preexistente, como en otras experiencias hispanoamericanas. Exceptuando el breve intermedio ultramontano de la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, intuitivo y circunscrito a un ámbito geográfico determinado, no hubo en el catolicismo político peruano durante la república una elaboración doctrinaria ni una actuación política que supusiese, aun si en bosquejo, una alternativa medianamente contrarrevolucionaria.

A partir de finales del siglo XVIII va tomando forma un catolicismo liberal ilustrado, de raíces jansenistas y regalistas, que sería el horizonte doctrinal en el que se desenvolverían los clérigos liberales, que cohonestaron sus proyectos utópicos y modernizadores, nacidos de Rousseau, con una visión teológica de signo semejante. La imposibilidad del catolicismo político peruano e incluso del catolicismo intelectual –con excepciones aisladas, tardías y muy limitadas– de asumir posiciones integrales se debió a este liberalismo clerical, que se mantuvo latente durante todo el periodo posterior. A favor de su supervivencia jugó el hecho de que el liderazgo católico peruano casi en su totalidad evitó revisar críticamente la tradición republicana y el proceso de independencia. Si a esto se suma la ausencia de una escuela tomista de pensamiento –que a pesar de contar en el siglo XVII con

figuras de la talla de Espinosa Medrano, fue combatida desde el siglo XVIII hasta mediados del XX, donde vivió un breve renacimiento antes de perder su identidad, en medio de la crisis absoluta de la cultura católica— tendremos a unas instituciones y figuras católicas a merced del subjetivismo irracionalista y de la frivolidad del exotismo ideológico, que siempre son el caldo de cultivo de la utopía radical.

Corruptio optimi pesima. Así como en el Perú la primera revolución en 1821 no fue concretada ni por los herejes ni extremistas de la primera hora, como el apóstata Vidaurre o el alumbrado Aguilar, ni por las masas indígenas tupacamaristas o por cualesquiera elementos civiles, sino por clérigos que disfrutaban de cargos oficiales en la capital del reino y por oficiales realistas tránsfugas de último minuto, como el trágico Torre-Tagle, la segunda revolución de 1968, en su concreción estatista y colectivista y en su ulterior correlato de terrorismo sangriento, no vendría por obra del indo-marxismo de matiz masónico de Haya ni del pequeño y domesticado Partido Comunista, sino por democristianos radicalizados y clérigos y jefes *aggiornados*, codo a codo con altos oficiales del ejército.

Esta *autodemolición* del imperio y del sacerdocio, esta tragedia de ver tomadas las cabezas dirigentes de la sociedad por el frenesí revolucionario, fue vislumbrada por una monja criolla, realista y visionaria, la madre María Manuela de la Ascensión Ripa (m. 1824) del monasterio de Santa Catalina de Arequipa: «Lucifer que no perdió la ciencia iba viendo nuestras relajaciones y las ponía a crítica de los seculares, tanto de los religiosos como de las monjas. Estas críticas tomaron cuerpo agigantado. Llegó la época de la persecución de la Santa Iglesia, se sentó la bestia a dictar puntos gravísimos en asuntos eclesiásticos y como autor [al] enemigo de Dios»⁷⁰.

70. Carta del 22 de agosto de 1822, en «Transcripción de varios capítulos del manuscrito de la Madre María Manuela de la Ascensión Ripa», en ASUNCIÓN LAVRÍN y ROSALVA LORETO (ed.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006, pág. 259.