

LA DEMOCRACIA CRISTIANA
EN HISPANOAMÉRICA

CHRISTIAN DEMOCRACY
IN SPANISH AMERICA

MIGUEL AYUSO

Universidad Pontificia Comillas de Madrid

JUAN FERNANDO SEGOVIA

Universidad de Mendoza-CONICET

RESUMEN. Luego de cuatro números dedicados a estudiar el origen y las transformaciones de la democracia cristiana en Hispanoamérica, *Fuego y Raya* ha creído conveniente realizar un balance y trazar una perspectiva comparada de los estudios publicados que resalte las coincidencias y antinomias desde una visión general.

PALABRAS CLAVE. Democracia cristiana. Hispanoamérica. *Fuego y Raya*.

ABSTRACT. After four issues dedicated to studying the origin and the transformation of Christian democracy in Spanish

America, *Fuego y Raya* believed convenient to take stock and draw a comparative perspective of published studies, highlighting the coincidences and antinomies from an overview.

KEY WORDS. Christian democracy. Spanish America. *Fuego y Raya*.

1. Introducción

A lo largo de cuatro números de la revista *Fuego y Raya* han visto la luz una serie de ensayos, de diferente factura, pero sustancialmente coherentes en las claves de lectura que ofrecen, sobre la democracia cristiana en el mundo hispanoamericano. Evidentemente no agotan la temática, entre otras razones porque falta la consideración de no pocos de los países (en algunos casos importantes para el tema de que se trata, tales como Venezuela, la República Dominicana o varias repúblicas centroamericanas) en que se fragmentó la unidad política de la monarquía hispánica. Suponen, en todo caso, una primera piedra para un futuro trabajo más orgánico y coherente. En el despliegue temático encontramos, en primer lugar, un cuadro teórico acompañado de la presentación sintética de las experiencias más importantes ajenas al campo acotado escogido, pero sin embargo ilustrativas por su carácter ejemplar. Son los casos de Francia, Italia y los mismos Estados Unidos, particularmente relevantes respectivamente en los ámbitos doctrinal, organizativo y sociológico.

Pues era intención de la *Revista* establecer inicialmente un marco doctrinal que permitiera a los lectores entender la fractura teórico-práctica que significó la democracia cristiana en cuadro general del pensamiento y de las instituciones de la Iglesia y de la tradición intelectual católicas; y, también, lograr una visión actual del significado del democratismo cristiano en Europa a más de medio siglo de su aparición, para contrastarlo con lo vivido en la América Hispana, teniendo como telón de fondo las novedades del Concilio Vaticano II. Esto último, fue lo que propuso la colaboración de Christophe Ré-

veillard¹; y el primer propósito se desplegó en dos momentos: a través de la contribución de Danilo Castellano² y por la línea doctrinal de ciertos textos clásicos reeditados.

En efecto, en cada uno de los números la sección *Documentos* incluyó textos de diversos pensadores católicos que marcan el contraste entre la continuidad (y la defensa) de las enseñanzas tradicionales y las modernas tesis democristianas³, develando en todos los casos la influencia del personalismo de Maritain e inclusive el trasfondo protestante, luterano, de la novedosa opción democrática de los católicos.

La otra cuestión consistía en realizar un examen abarcador de la experiencia democristiana hispanoamericana a ambos lados del Atlántico. Los casos europeos fueron encargados a Miguel Ayuso⁴ y Luís Andrade dos Santos⁵, que trataron de España y Portugal respectivamente; y se completaron con una investigación sobre el origen de la democracia cristiana en Italia, a cargo de Samuel Cecotti⁶. Italia resulta importante para las otras democracias cristianas por varios motivos: antes que nada, porque en ella está el Vaticano y ejerce el poder espacial y temporalmente el Papa; en segundo lugar, por la experiencia fascista que, si bien no se repetirá en Hispanoamérica,

1. «La democracia cristiana e incidencias políticas de las opciones conciliares. Una visión desde Francia», *Fuego y Raya*, núm. 6 (2013), págs. 181-200.

2. «De la democracia y de la democracia cristiana», *Fuego y Raya*, núm. 6 (2013), págs. 57-80.

3. Leopoldo-Eulogio PALACIOS, «Maritain», *Fuego y Raya*, núm. 6 (2013), págs. 203-208; Gustavo CORÇAO, «Cristianismo y humanismo», *Fuego y Raya*, núm. 7 (2014), págs. 143-148; Osvaldo LIRA, «Reducción de Maritain», *Fuego y Raya*, núm. 8 (2014), págs. 183-192; y Frederick D. WILHELMSSEN, «El error democristiano», *Fuego y Raya*, núm. 9 (2015), págs. 129-132.

4. «La Democracia Cristiana en España: una visión panorámica», *Fuego y Raya*, núm. 7 (2014), págs. 55-80.

5. «A Democracia Cristã em Portugal: casamentos de conveniencia e filhos pródigos», *Fuego y Raya*, núm. 9 (2015), págs. 89-106.

6. «La opción democrático-cristiana en Italia», *Fuego y Raya*, núm. 6 (2013), págs. 81-179.

adoptará otras formas también autoritarias (o «antidemocráticas»); también, porque fue más de medio siglo el país de mayor predominio político del partido; y por último, porque siendo la cuna de la democracia cristiana, se miraba hacia ella como en un espejo para aprender tanto doctrina como programas.

Los casos americanos se confiaron a Rodrigo Ruiz Velasco Barba para México⁷, Juan David Gómez Rubio para Colombia⁸, César Félix Sánchez Martínez para Perú⁹, Marcelo Andrade y Ricardo Dip para Brasil¹⁰, José Díaz Nieva y Mario Valdés Urrutia para Chile¹¹, y Juan Fernando Segovia para Argentina¹². Finalmente, aunque no forma parte de la experiencia hispanoamericana, por la actualidad y gravitación se encomendó el examen del caso norteamericano a John Rao¹³.

2. La formación ideológica

Tanto en el plano ideológico como en el de las opciones políticas concretas se ha podido comprobar en general el vuelco de los partidos

7. «Un vistazo al trayecto de la Democracia Cristiana en México», *Fuego y Raya*, núm. 8 (2014), págs. 85-118.

8. «La Democracia Cristiana en Colombia: mecanismo conservador para la implantación del liberalismo y el socialismo», *Fuego y Raya*, núm. 9 (2015), págs. 61-88.

9. «El fin de la ilusión republicana. Demócratas y cristianos en el origen y ocaso de la república criolla peruana (1821-1980)», *Fuego y Raya*, núm. 7 (2014), págs. 101-140.

10. «Um excursão sobre a Democracia Cristã Brasileira», *Fuego y Raya*, núm. 7 (2014), págs. 81-100.

11. «Chile: la tentación marxista de la Democracia-Cristiana», *Fuego y Raya*, núm. 8 (2014), págs. 119-162.

12. «Entre liberalismo, peronismo y socialismo. La imperceptible existencia de la Democracia Cristiana en Argentina», *Fuego y Raya*, núm. 8 (2014), págs. 163-180.

13. «“Toda armadura prestada nos ahoga”. Americanismo y Democracia Cristiana», *Fuego y Raya*, núm. 9 (2015), págs. 107-125.

democristianos de posiciones liberal-sociales a otras socialistas si no francamente marxistas. Giro que no debe extrañar pues todos los casos reconocen en Jacques Maritain a su mentor intelectual, y en menor medida a Emmanuel Mounier, pues es sabido que el personalismo como humanismo integral y/o comunitario posee en su armazón ideológica tanto la inclinación al individualismo como una corriente socializante. Lo singular de los casos hispanoamericanos aparece en esta segunda tendencia, pues las influencias en esta oportunidad son menos conocidas: el P. dominico Louis Joseph Lebret y el P. jesuita belga Roger Vecquemans, que tuvo reconocida actuación en Chile. Además, en el caso de Brasil aparece la huella de otro jesuita, el P. Teilhard de Chardin, también influyente en otros países en materias no tan políticas.

Dada la paternidad de la democracia cristiana italiana, sus líderes aparecen en las historias de sus hijas hispanoamericanas (por caso, Alcide De Gasperi y Mariano Rumor, entre otros); y con el avance de los años van surgiendo otros agentes democratizadores como la alemana Fundación Konrad Adenauer o el escritor suizo Arthur F. Utz, O.P., especialista en doctrina social.

Al mismo tiempo, no se puede pasar por alto el escaso relieve intelectual de los democristianos, pálido perfil que en algunos casos los llevó a intentar enlazar con sus viejos antecesores, los liberales católicos, e inclusive, en otros, con el prestigio de los tradicionalistas (como sucede en España). Pero, en general, se valen de las palabras y textos de los políticos y escritores democristianos europeos. Reformulando una apreciación de Réveillard, podría decirse que el encanto europeo —especialmente italiano— actuó como una «ideología de sustitución» al vaciamiento de todo contenido cristiano.

Lo afirmamos porque la lectura de las colaboraciones no deja duda de que los democristianos eran demócratas —con todo lo equívoco y confuso que la etiqueta tiene y que sus virajes y piroetas confirman— pero no se alcanza a percibir la especificidad cristiana de sus ideas. En cierto sentido, lo de «cristiana» les viene de la fe personal de sus dirigentes o del apoyo de los obispos locales o de las fuentes con las que definen su ideario; mas en todos los casos —salvo, quizá, Portugal— se echa de menos un programa político auténticamente cristiano, es decir, católico. Y no basta a tal fin la afirmación

voluntarista de que la democracia es evangélica, posee raíz cristiana¹⁴, pues eso es justamente lo que ha cuestionado en el plano doctrinario y magisterial Danilo Castellano.

Castellano ha destacado en su colaboración dos aspectos a considerar: el primero es la conversión de la cuestión acerca de la democracia de una forma de gobierno al fundamento del gobierno; el segundo es la enseñanza del magisterio contrapuesta el inmanentismo que postula la democracia moderna. En efecto, en la doctrina pontificia la democracia ha sido considerada siempre como una forma de gobierno, tan legítima como las otras, salvando siempre el origen divino del poder incompatible con la soberanía del pueblo. Sintéticamente, la democracia es principio de legitimidad de cualquier forma política sino «una forma de gobierno fuertemente orientada y verdaderamente comprometida hacia la búsqueda del bien común, condición de la legitimidad de la propia democracia»¹⁵.

Al contrario, lo que se advierte en los partidos democristianos es lo que se señala en la colaboración de Miguel Ayuso sobre España y que se constata en todos los casos examinados: la inversión de los fines, esto es, no se busca la instauración de una sociedad cristiana que preserve los derechos de los Iglesia sino la formación de una sociedad democrática en la que la Iglesia se someta –gustosa– a la igualdad de las religiones. Tal trastrocamiento de los fines había sido ya censurado en cuanto erróneo por San Pío X: «Nos no tenemos que demostrar que el advenimiento de la democracia universal no significa nada para la acción de la Iglesia en el mundo [...] hay un error y un peligro de enfeudar, por principio, el catolicismo a una forma de gobierno; error y peligro que son tanto más grandes cuando se identifica la religión con un género de democracia cuyas doctrinas son erróneas»¹⁶.

14. Como ocurre en Brasil, pero que bien puede generalizarse a las otras experiencias, pues es un discurso común heredado de los católicos liberales. Cfr. ANDRADE y DIP, «Um excursão sobre a Democracia Cristã Brasileira», *loc. cit.*, pág. 99.

15. CASTELLANO, «De la democracia y de la democracia cristiana», *loc. cit.*, págs. 64-65.

16. Pío X, *Notre charge apostolique* (1910), núm. 31.

En tal sentido, el artículo de John Rao resulta esclarecedor, pues aunque los democristianos de Hispanoamérica no se hayan valido de la experiencia norteamericana, ésta resulta ejemplar –antes y después del Concilio Vaticano II, pero especialmente con posterioridad– respecto del curso de las ideas y opciones de aquéllos. Efectivamente, el americanismo, esto es: la idea de que el sistema y el método norteamericano –liberal y protestante, al modo de John Locke– es el único que permite en todo el mundo defender y promover la verdadera religión en sociedades pluralistas; el americanismo, decimos, fue impulsado por la tesis liberal del P. John Courtney Murray sobre la Iglesia y el Estado, que fue avalada y difundida por la nueva Cristiandad de Maritain¹⁷. La crítica de la Iglesia politizada que sacraliza el Estado hace cifrar en la experiencia estadounidense las esperanzas de una nueva vida para la Iglesia libre y la cristianización de la sociedad («evangelizar el orden social»), confianza sustentada en la libertad religiosa y el respeto a la dignidad humana, ancladas en la libertad de conciencia.

Cabe aquí recalcar una notable coincidencia. Tras el Concilio Vaticano II se produce un aceleramiento del proceso de democratización de las ideas y las prácticas entre los católicos, no sólo en razón del abandono del magisterio preconiliar –especialmente el formulado por León XIII (*Graves de communi*) y Pío X (*Au milieu des sollicitudes*)– sino además por la aceptación ora tácita ora expresa de la autonomía de las opciones prácticas del laicado¹⁸.

17. Cfr. Olivier COMPAGNON, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2003; Gustavo CORÇÃO, *O século do nada*, Rio de Janeiro – São Paulo, Distribuidora Record, 1973; Julio MEINVILLE, *De Lamennais a Maritain* (1945), 2ª ed., Buenos Aires, Theoria, 1967; Leopoldo-Eulogio PALACIOS, *El mito de la nueva Cristiandad* (1951), 4ª ed., Buenos Aires, Dictio, 1980; etc.

18. Las enseñanzas del Vaticano II y del magisterio posterior se tomaron como una ratificación de esta doctrina democrática. Cfr. Bernard DUMONT, Danilo CASTELLANO y Miguel AYUSO (dir.), *Église et politique. Changer de paradigme*, Perpignan, Éditions Artège, 2013 (hay versión en español: *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013).

3. Misma madre, distintos partos

En todos los casos examinados se confirma que la democracia cristiana tiene sus orígenes en las opciones políticas y las posturas intelectuales que vienen desde el s. XIX (como deformación y corrupción de las ideas católicas), pero que desde fines de la II Guerra Mundial cobran forma definida y se articulan como una opción práctica avalada por la Iglesia.

Los colaboradores han sabido marcar los primeros vestigios de un catolicismo democrático a partir de las independencias hispano-americanas, pero han señalado también que, más tarde o más temprano, las nuevas repúblicas vivieron su *Aufklärung* como una circunstancia que reclamaba el ingenio de los católicos para no perderse en el ostracismo político nacional. Hay coincidencia en destacar que los católicos o bien se sumaron a las fuerzas políticas conservadoras del país o bien impulsaron la formación de partidos católicos; en el primer caso se adaptaron a la mentalidad católica liberal europea y en el segundo vivieron una suerte funesta.

Hay, por lo mismo, causas comunes a todas las experiencias, que se pueden reducir a la revolución como guerra contra la Iglesia y el orden político cristiano subsistente, en cierta forma, en el s. XIX. En tal sentido, la democracia cristiana asimilará la herencia revolucionaria –al modo del liberalismo católico– como adaptación al mundo moderno (progresismo), adoptando y asumiendo de modo variable la secularización (laicidad) como un fenómeno inevitable si no deseable (ya que también es una idea cristiana). En la gran mayoría de las experiencias, esta primera opción democristiana contó con el apoyo de la Iglesia local, lo que explica que la enfermedad modernista no era sólo de los laicos sino también del clero.

Sin embargo, el nacimiento específico admite cuando menos dos variantes. La primera forma de parto es la italiana. Su caso resulta paradigmático: la raíz democristiana se hunde en el *Risorgimento* y la propuesta de reforma liberal de la nación y de la Iglesia (según la prédica de un Mazzini o de un Gioberti); y en un segundo momento tiende a la formación de un partido o fuerza política más nítidamente cristiano, como se advierte en la Liga democrática de

Murri y luego en el Partido Popular Italiano de Sturzo. Con el fin de la IIª Guerra Mundial y la confusión reinante, la Democracia Cristiana logrará imponerse como partido oficial de los católicos. Es la vía de democratización del cristianismo.

Portugal señala el otro camino: la cristianización de la democracia. La división entre católicos liberales y tradicionalistas en el siglo XIX se opera –como en la mayoría de los casos examinados– en una situación marcadamente anticatólica. En este ambiente el catolicismo pasa por diversas fases de reacción para la defensa de los derechos de la Iglesia: el asociacionismo, el sindicalismo, hasta llegar en 1917 a la formación del Centro Católico Portugués. En estos diversos momentos se va mutando de una concepción instrumental de la democracia a una visión católico-democrática de carácter corporativo. Es aquí donde emerge la figura de Antonio de Oliveira Salazar y su idea de convertir la democracia al catolicismo, esto es: volver cristianos a los demócratas y no a la inversa. Con el salazarismo (1933-1974), sin embargo, se desvirtúa el corporativismo del integrismo católico lusitano –sometido a la comedia electoral– y se mediatiza la democracia –por el imperio del partido único; además se conservó la institución liberal que separa Iglesia de Estado.

Por otro lado, la Acción Católica Portuguesa comienza a volcarse a formas de catolicismo social, y una posición más progresista en las filas católicas se aprovecha de las tirantes relaciones entre el gobierno portugués y Roma para, después del Concilio Vaticano II, acabar dando forma a una oposición católica al salazarismo. Tras la caída del Estado Nuevo en 1974 aparece el Partido de la Democracia Cristiana, que dura tres décadas con escasa incidencia electoral; y también el Centro Democrático Social, de ambigua doctrina, aliado a los socialdemócratas y al socialismo, que marcará el tono del nuevo y actual período: un humanismo cristiano de carácter conservador y eurocéntrico.

En síntesis, sea que los católicos pretendieran democratizar el cristianismo, sea que ambicionaran cristianizar la democracia, el resultado fue semejante pues por ambas vías se llegó una democracia cristiana en la que ha quedado disuelto el componente cristiano de la fórmula.

4. Las democracias cristianas hispanoamericanas

Una serie de coincidencias –con rasgos antinómicos locales– pueden formularse a la vista de los casos explanados en la *Revista*. Por lo pronto, parece confirmarse la tesis sostenida para España¹⁹ según la cual la estrategia del montaje de unos partidos políticos católicos se usó para enfrentar la prohibición del magisterio romano, es decir, la política del hecho consumado. Pues así fue en la América Hispana donde son evidentes los intentos anteriores al siglo XX de formación de partidos católicos (salvo contados casos: Chile y Colombia).

Tal como sucede con la pertinaz vitalidad del catolicismo liberal francés, y su capacidad de mutar hacia formas sociales y democráticas²⁰, los liberales católicos hispanoamericanos encontraron pronto un aliado en los católicos sociales y de la confluencia de ambos sectores nacen los primeros intentos claramente democristianos.

En este ámbito de confluencia, sin embargo, surgen las diferencias. La peculiaridad del caso mexicano parece ser irrepetible en Hispanoamérica: es el país en el cual el catolicismo tuvo que desarrollarse en un ambiente republicano-masónico abiertamente hostil, más hostil que en cualquiera otra nación.

Como en la mayoría de los otros países, la democracia cristiana mexicana nace del catolicismo social (con el que no se confunde, empero) que a su vez es, de algún modo, una reacción contra los católicos liberales del porfiriato. El Partido Católico Nacional aparece en 1911, coincidente con los inicios de la revolución mexicana; apoya en un comienzo al demoliberal Francisco Madero y cuando éste es derrocado, el partido se deshace en numerosos conflictos. Vienen los años de resistencia al radicalismo laicista revolucionario: los cristeros, el sinarquismo; hasta que a comienzos de la década de 1940

19. AYUSO, «La Democracia Cristiana en España: una visión panorámica», *loc. cit.*, pág. 64.

20. Cfr. el clásico de Georges WEILL, *Histoire du catholicisme libéral en France 1828-1908*, Paris, Alcan, 1909; y el más moderno de Marcel PRÉLOT y Françoise GALLOUÉDEC GENUYS, *Le libéralisme catholique*, Paris, Colin, 1969.

se forma la Unión Nacional Sinárquica de Abascal, de tono tradicionalista, aunque no exenta de ambigüedades, que se enfrenta al opositor Partido de Acción Nacional (PAN) que engloba a los democristianos.

En México existe, como no ocurre en otros países Hispanoamericanos –salvo España y Portugal, y en cierto modo Brasil²¹–, un catolicismo más tradicional en doctrina que resiste las corrientes progresistas, actuando los democristianos como una suerte de moderantismo neocatólico para contrarrestar a los grupos tradicionalistas –en España representados por el carlismo y en Portugal por el miguelismo; en Brasil, por una combinación de ambos.

En las demás naciones, no existiendo una opción política católica de corte más tradicional, el democratismo católico pudo desenvolverse del liberalismo católico al catolicismo social hasta desenmascarse como tal en las décadas de 1930 y 1940. El desarrollo más tardío parece ser el colombiano, pues con el fin de la Segunda Gran Guerra en la mayoría de las naciones las fuerzas democristianas ya están formadas: en Brasil con base en la demoliberal y modernista Acción Católica Brasileira (que tiene como figura a Alceu Amoroso Lima²²); en Perú a partir del centro FIDES de Lima (1930), propulsor del catolicismo social, del que nacerá la Unión Popular (1931) de V. A. Belaunde y, más tarde, el Frente Democrático Nacional; en Chile, la más importante de las fuerzas nacidas del catolicismo social fue la Falange Nacional, claramente enfrentada al Partido Conservador; en Argentina los democristianos ya están or-

21. Sin olvidar a Italia y el catolicismo tradicionalista en el siglo XX de Carlo Francesco D'Agostino, entre otros. Cfr. Samuel CECOTTI, «La opción democrático-cristiana en Italia», *loc. cit.*, págs. 171 y sigs.; y Danilo CASTELLANO, *De christiana republica. Carlo Francesco D'Agostino e il problema politico (italiano)*, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane, 2004.

22. Su obra escrita con el seudónimo Tristán de Athayde es difundida y apreciada en la América hispana. Desde muy temprano se lo sindicó como un democristiano al estilo de Maritain; cfr. Samuel PUTNAM, «The Christian humanism of Alceu Amoroso Lima», *Books Abroad* (Oklahoma), vol. 21, núm. 4 (1947), págs. 379-383.

ganizados desde mediados de 1940, aunque no aparecerán en público sino en la década siguiente; etc.

Es esta una segunda coincidencia, que lleva a una tercera: los partidos democristianos se nutrieron casi siempre de los laicos de la Acción Católica, que pasó de ser una asociación formativa a un vehículo de la actividad partidista. Esa conexión Acción Católica-Democracia Cristiana constituye otra pista para descubrir los errores más que tácticos estratégicos de las jerarquías eclesásticas, y aun de las que no cabía sospechar aromas de modernismo, a lo largo del siglo pasado. Con todas sus mutaciones además, ya que aunque funcionales al principio a un liberalismo conservador, alcanzado cierto punto no se libraron (ni la Acción Católica ni la Democracia Cristiana), como vamos a ver seguidamente, de la marxistización.

Volviendo a la inexistencia en Hispanoamérica de una oposición católica más coherente con la enseñanza tradicional de la Iglesia, cabría preguntarse si no hubo algún tipo de sucedáneo que contrarrestara el democratismo cristiano. En principio pareciera que así fue, pues los partidos y los gobiernos populistas –a falta de un nombre mejor– fueron en cierta medida un factor retardatario si no un claro impedimento. Así se puede decir de Argentina y el Partido Peronista gobernante, también de Perú y el APRA (a cuya sombra se desenvuelve la democracia cristiana); pero resulta menos claro en el Brasil –cuya experiencia de un Estado Nuevo es la primera en el subcontinente– y en Chile, pues sí puede hablarse aquí de una tendencia populista está en el mismo sector católico social del que nacerá la democracia cristiana (el Partido Popular de la década de 1920, el Partido Social Sindical y el Partido Corporativista Popular, de la década del 30, la Falange, etc.).

En cambio sí puede decirse que los gobiernos militares por lo general acabaron facilitando la acción de los partidos demócrata cristianos: de Colombia a Argentina, pasando por Perú y Brasil, se advierte que estos partidos recibieron favores –directos o indirectos por su oposición– de los gobiernos de fuerza²³. La diferencia la hace

23. Lo que también puede extenderse a España y Portugal pues las tendencias democristianas emergen o se consolidan en el seno del franquismo y del salazarismo, respectivamente.

Chile y su legalismo: la democracia cristiana chilena tuvo un ascenso fulgurante desde su formación en 1957 hasta que en 1964 obtiene la presidencia de la nación con Eduardo Frei. Y todavía en el caso peruano hay que hacer una excepción, pues la democracia cristiana alcanzó el triunfo en las elecciones presidenciales de 1963 en alianza con la Acción Popular, llevando a la presidencia a Fernando Belaunde Terry, que fue derrocado en 1968.

Una nueva coincidencia nace de la evolución político-ideológica de los partidos democristianos: en todos los casos, sin excepción, acompañan la tendencia socialista del catolicismo por la injerencia de la teología de la liberación, la revolución cubana y la guerrilla marxista, entre otros factores. Tras la revolución de 1968, ciertos sectores de la democracia cristiana peruana giran a la izquierda por influencia de los sacerdotes tercermundistas y las nuevas corrientes posconciliares, con el apoyo del episcopado y la Universidad Católica de Lima. En Argentina y Brasil el fenómeno es semejante, llevando a la división de partido. En México, entre los 50 y los 60 la democracia cristiana es infiltrada por el clero progresista amparado por las interpretaciones del Concilio Vaticano II, recibiendo el modernismo teológico y girando en política hacia el socialismo.

Chile es la experiencia más extrema. La democracia cristiana, inclusive ya bajo el gobierno de Frei, no puede sobrevivir a las divisiones internas por cuestionamiento ideológicos, produciéndose la fractura de los sectores más jóvenes, admiradores del socialismo cubano y el marxismo. Se forma el Movimiento Camilo Torres, de clara adhesión castrista, y más tarde el MAPU que apoyó al candidato marxista a la presidencia, Salvador Allende.

Impar es la experiencia colombiana, pues la voltereta hacia el socialismo se produce por la misma sinergia del liberalismo que nutre a la democracia cristiana. El partido aparece en 1959 –muy tardíamente– como fuerza opositora al Frente Nacional (una alianza de sectores liberales y conservadores), manifestándose contra la violencia, anticomunista, apegado al liberalismo católico, con una doctrina de corte personalista. En su evolución destaca el marco social de violencia guerrillera marxista que preña el ambiente político colombiano; pero también resulta singularísimo el argumento que puso a

la Democracia Cristiana en el centro de la discusión: el rechazo de las políticas anticonceptivas del gobierno frentista. De escasa repercusión electoral, termina identificándose con el Partido Conservador que se presenta a sí mismo como democristiano. La Democracia Cristiana en Colombia –como sostiene Gómez Rubio– ha sido impulsora del liberalismo político y moral, con inclinación al socialismo.

Pero, claro está, esta propuesta socialista democristiana se ha hecho usualmente compatible con su cristianismo. La idea de una revolución pacífica o en libertad (una versión izquierdista del clericalismo²⁴), como fórmula programática de la revolución cristiana, es lo que la diferencia de la marxista, pues el humanismo cristiano buscaría una revolución con rostro humano. Aunque en Chile, junto a esta prédica revolucionaria, se haya dado también la inclinación a la revolución violenta en los sectores más radicalizados²⁵.

Marquemos para el final algunas coincidencias últimas. La democracia cristiana tiene, desde sus orígenes, pretensiones continentales, como lo prueba la tempranera declaración de Montevideo (1947) y la Organización Demócrata Cristiana de América surgida de esa reunión; y en su desarrollo sobrepasa el continente para afiliarse a la Internacional Demócrata Cristiana (1961). Al mismo tiempo que los partidos tienden a unirse en el exterior, en lo interno tienden a la dispersión y fragmentación. Es un hecho que en todos los casos examinados la democracia cristiana se ha dividido en diversos momentos en varios grupos o sectores distanciados por intereses políticos o consignas ideológicas. Finalmente, es de advertir también el escaso o nulo peso electoral –«democrático»– de los partidos democristianos de Hispanoamérica, pues con excepción de Venezuela y Chile –o Perú– no fueron más allá de una fuerza de representación parlamentaria.

24. En el sentido que le da CASTELLANO, «De la democracia y de la democracia cristiana», *loc. cit.*, pág. 63, nota 8.

25. Y no cabe duda que lo mismo puede decirse de Argentina.

5. Colofón

Los trabajos que ha publicado *Fuego y Raya* no han agotado –no lo pretendía tampoco²⁶– el estudio de la democracia cristiana en Hispanoamérica. Un enfoque comparado ha permitido establecer las coincidencias y las antinomias de las diversas experiencias nacionales, que pueden servir ya como primeras conclusiones. Sin embargo, algunas ideas finales pueden ayudar a una última síntesis.

Los partidos demócrata-cristianos hispanoamericanos –dejando de lado el caso portugués– son hijos de los viejos partidos católico liberales y de las tendencias sociales del catolicismo de fines del siglo XIX; y evolucionan de posturas demoliberales a opciones e ideas socialistas más o menos radicales según los casos. La política del hecho consumado se ve favorecida por el clero local y, a partir del Vaticano II, en tanto se confirma la tendencia a la democracia de la Iglesia y, con la autonomía de lo temporal y la libertad protagónica concedida a los laicos, se avala la acción de la democracia cristiana como partido. Entre ambos momentos no parece operarse una ruptura sino una continuidad.

En algunos casos (Portugal, España, Brasil) los democristianos emergen como una fuerza católica opositora al más arraigado tradicionalismo político con el propósito de debilitarlo; pero en otros nacen enfrentados a los sectores más liberales de los católicos, enarbolando banderas sociales. En ambas hipótesis, la democracia cristiana es una nueva modalidad de adaptación del catolicismo al mundo moderno, marcando el paso de una visión transhistórica (trascendente) de la política a un evolucionismo de corte historicista: se trata de seguir el tren de la historia, lo que explica tanto el origen como el giro del liberalismo social al socialismo.

El suceso político de los partidos democristianos ha sido variado, pero en general (con excepción de Chile, Venezuela y quizá Perú) han padecido de un flaco potencial electoral. Causa –no única–

26. Lamentablemente no se ha podido encontrar un colaborador para Venezuela.

de sus divisiones intestinas y de la propensión a formar alianzas con otros partidos, lo que ha contribuido además a deformar más aun su perfil «cristiano».

La impronta cristiana de estos partidos demócratas es tal vez su elemento más discutible: por su origen, están en contradicción con el magisterio de la Iglesia; en su formación intelectual se alimentan de las ideas descristianizantes del personalismo y el humanismo; en su desenvolvimiento van acogiendo las modas radicales del modernismo e incluso algunas extrañas como el marxismo y sus variantes. Finalmente, se tiene la impresión de que lo de «cristiano» es lo mismo que «democrático» pues la democracia es evangélica –como afirmaban ya los liberales católicos. La identificación lisa y llana de democracia y democracia cristiana es una muestra más de la confusión moderna en el campo católico.

Varios de los colaboradores han sugerido que las mutaciones de los últimos años importarían el final de la democracia cristiana, como si hubiera alcanzado el pico de su evolución y comenzado un acelerado agotamiento. Es posible que así sea si nos atenemos a los datos electorales que indican su franco retroceso. Empero, parece haber ganado la batalla de las ideas: han sido factor vital en la licuación de las fuerzas católicas más ortodoxas y se ha reproducido insensiblemente en la mentalidad católica, al punto que no es extravagante decir que hoy son mayoría los que piensan como democristianos aunque no tengan actividad política partidaria.