

Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas
Anuario de Historia de América Latina

61 | 2024 | 47-78

Taylor Fulkerson, S.J.

Pontificia Universidad Gregoriana

Modelos de renovación. El catolicismo social del clero local y de los misioneros extranjeros en el sur andino peruano, 1940-1965



hosted by



Except where otherwise noted, this article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0)

<https://doi.org/10.18716/ojs/jbla.61.2225>

Modelos de renovación. El catolicismo social del clero local y de los misioneros extranjeros en el sur andino peruano, 1940-1965

*Taylor Fulkerson, S.J.*¹

Abstract. – The Catholic Church in Cusco, Peru, experienced a pastoral renewal in the decades preceding the Second Vatican Council: the clergy of Cusco, oriented by indigenismo and seeking answers to the question of concentrated landholding and the future of the peasantry, proposed a pro-indigenous pastoral method. At the same time, the Vatican created new structures and missions destined for the abundant clergy of North America, which arrived in the same region with a different model of social Catholicism focused on modernization. This essay proposes to describe and compare the social Catholicisms present in the southern Peruvian Andes between 1940 and 1965. On the basis of archival materials from Peru and the United States, this research seeks the points of agreement and disagreement between the two pastoral styles on the eve of the conciliar reforms.

Keywords: Missionaries, Church Reform, Carmelities, Indigenismo.

Resumen. – La Iglesia católica en Cusco, Perú, vivió una renovación pastoral en las décadas antes del Concilio Vaticano Segundo: el clero cusqueño, orientado por el indigenismo y buscando respuestas a la cuestión de la tierra y el futuro del campesinado, proponía una pastoral pro-indígena. A la misma vez, el Vaticano impulsaba la creación de nuevas estructuras y misiones para el clero norteamericano, que llegó a la misma región con otro modelo del catolicismo social basado en la modernización. Este ensayo propone describir y comparar los catolicismos sociales en el sur de los Andes entre 1940 y 1965. Partiendo de archivos en Perú y los Estados Unidos, esta investigación busca los

¹ Quisiera agradecer a los participantes en la conferencia “Los catolicismos contemporáneos en América y el Perú” en Lima en 2022, Joseph Carola, S.J., Iván Dobson, S.J. y los revisores del *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* por sus valiosos comentarios y sugerencias en el proceso de redacción de esta investigación.

encuentros y desencuentros entre dos estilos pastorales en la víspera de las reformas conciliares.

Palabras clave: misioneros, reforma eclesial, Carmelitas, indigenismo.

1. Introducción

Antes del Concilio Vaticano Segundo (1962–1965), la idea de renovación surgía en varios ámbitos de la Iglesia católica. Diversas corrientes reformistas convergían en América Latina entre la Segunda Guerra Mundial y el Concilio: la Santa Sede alentaba reformas estructurales en América Latina y alistaba el apoyo de la Iglesia estadounidense y sus considerables recursos para llevarlas a cabo. La confluencia de esfuerzos locales y extranjeros a veces resultaba en el choque entre distintos modelos de renovación, como en el sur andino peruano.

La Iglesia en el sur andino, como es conocida la región desde Cusco hacia el sur del país hasta la frontera con Bolivia, se mostraba dinámica en el siglo XX. La Iglesia cusqueña —la Arquidiócesis de Cusco y las jurisdicciones eclesiásticas creadas de ella— era foco de una fuerte pastoral pro-campesina que se transformaba en agresiva acción eclesial para con los sectores populares entre fines del siglo XIX y la década de 1980. Queda un vacío historiográfico al respecto: entre el auge del indigenismo eclesiástico y las vívidas experiencias posconciliares en la región, viene una serie de reformas realizadas bajo los pontificados de Pío XII (1939–1958) y Juan XXIII (1958–1963), las cuales transformaron la geografía eclesial y composición del clero. El efecto de ellas fue la presencia de dos cleros, uno local y el otro extranjero, muchas veces con distintas concepciones de su apostolado.

Esta investigación propone que los dos cuerpos clericales —el clero cusqueño y el clero misionero extranjero, trabajando en la Arquidiócesis del Cusco y sus jurisdicciones sufragáneas de la Prelatura de Sicuani y la Diócesis de Abancay— proyectaban visiones de la renovación de la Iglesia marcadamente distintas en cuanto a la cultura parroquial y la cultura material de la Iglesia en las décadas antes de las reformas conciliares. Sus conceptos de renovación reposaban sobre dos nexos de ideas: primero, ideas acerca de la cultura andina en el siglo XX y cómo debería evolucionar en el contexto de la modernidad y, segundo,

ideas acerca del régimen de la tierra y la participación de la Iglesia en él. Para situar esta historia de la renovación eclesial, se debería partir de la historiografía reciente de las reformas conciliares.

La Iglesia latinoamericana es recordada por su vívida experiencia posconciliar. Varios estudios enfatizan la interpretación particular del Concilio en el continente: la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín fue “un logro hermenéutico” y el momento en que la Iglesia dejó de ser reflejo de Europa y se convirtió en una “Iglesia fuente que dio origen a una nueva conciencia eclesial”.² Estas observaciones han sido profundizadas en recientes colecciones de ensayos que tratan de la época conciliar y sus antecedentes. El estudio de los nacionalcatolicismos y del activismo laico ha vislumbrado el fermento ya presente en la Iglesia preconiliar y las diversas reacciones a cambios tanto sociales como eclesiales; además, el enfoque en la historia vivida del proceso conciliar ha ayudado a descentralizar nuestra comprensión de la reforma de un evento en Roma a una experiencia global.³

Si bien los estudios indagan con cada vez mayor claridad las raíces y experiencia de las reformas, otros buscan romper con antiguas tendencias historiográficas, como la marginalidad de la participación latinoamericana.⁴ En general, la historiografía de la Iglesia peruana ha

² O. Ernesto Valiente, “The Reception of Vatican II in Latin America”: *Theological Studies*, 73 (2012), p. 805; Rafael Luciani, “Medellín: 50 años después. De Iglesia reflejo a Iglesia fuente”: *Medellín*, 171 (2018), p. 11.

³ Natalia Núñez Bargueño / José Ramón Rodríguez Lago (eds.), *Más allá de los nacionalcatolicismos. Redes transnacionales de los catolicismos hispánicos*, Madrid: Sílex, 2021; Kathleen Sprows Cummings / Timothy Matovina / Robert A. Orsi (eds.), *Catholicism in the Vatican II Era. Local Histories of a Global Event*, New York: Cambridge University Press, 2018; Stephen J. C. Andes / Julia G. Young (eds.), *Local Church, Global Church. Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2016; Christian Büschges / Andrea Müller / Noah Oehri (eds.), *Liberation Theology and the Others. Contextualizing Catholic Activism in 20th Century Latin America*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2021.

⁴ Gustavo Morello, “El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo”: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 49: 199 (2007), pp. 81–104; José Manuel Rodríguez Canales, “Apuntes sobre la recepción del Concilio Vaticano II en América Latina y la

tratado de la historia nacional o jerárquica, especialmente aquella del período conciliar.⁵ En la última década aparecen nuevos rumbos en el estudio del Concilio: sobre las primeras respuestas al Concilio en el Perú, el impacto particular del Cardenal Landázuri de Lima y los *vota* del episcopado en la región andina.⁶ Este estudio, entonces, busca ofrecer una perspectiva local peruana para dar a conocer el alcance real de la renovación preconiliar.

Esta investigación se nutre también de la historiografía que ha plasmado la experiencia de particulares jurisdicciones y regiones, proyectos eclesiales de desarrollo, grupos misioneros y asociaciones clericales, recogiendo el dinamismo de la Iglesia local en el Perú y sus redes de apoyo.⁷ La presente intervención amplía los alcances de las

teología de la liberación”: *Boletín de Doctrina Social de la Iglesia*, 6: 16 (2013), pp. 19–26.

⁵ Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996 (1988); Luis Pásara, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*, Lima: El Virrey, 1986; Catalina Romero, *Iglesia en el Perú. Compromiso y renovación (1958–1984)*, Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, 1987; Catalina Romero / Cecilia Tovar, “Cambios en la Iglesia peruana”: Jeffrey Klaiber, S.J. (ed.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987 (volumen 8: Perú, Bolivia y Ecuador), pp. 417–446.

⁶ José Antonio Benito Rodríguez, “Apuntes sobre el Concilio Vaticano II en el Perú: 50 años después. Actas del V Congreso Nacional de Historia 2012”: *Nueva Corónica*, 1 (2013), pp. 837–851; Jeffrey Klaiber, “El Concilio Vaticano II y el Perú”: *Intercambio. Revista Jesuita de Cultura Social*, 20 (2012), pp. 34–36; Rolando Iberico Ruiz, “Searching for Ecclesial Compromise: The Role of Juan Landázuri Ricketts, Archbishop of Lima (Peru), during the Preparatory Phase of Vatican II (1961–1962)”: *The Catholic Historical Review*, 109: 4 (2023), pp. 724–749; Rolando Iberico Ruiz, “The Vota of the Episcopate of the Andean Region on Ecclesiology and Laity”: Mathijs Lamberigts / Antonia Pizzey / Karim Schelkens (eds.), *Vatican II after Sixty Years: Developments and Expectations Prior to the Council*, Turnhout, Belgium: Brepols, 2023, pp. 131–154.

⁷ Susan Fitzpatrick-Behrens, *The Maryknoll Catholic Mission in Peru, 1943–1989. Transnational Faith and Transformation*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2012; Taylor Fulkerson, “Tierra santa para quien la trabaja”: *Historia Agraria de América Latina*, 1: 2 (2020), pp. 100–125; Lupe Jara, “El sur andino, una Iglesia que responde a los signos de los tiempos”: Cecilia Tovar (ed.), *Ser iglesia en tiempos de violencia*, Lima: Centro de Estudios y Publicaciones-Instituto Bartolomé de las Casas, 2006, pp. 397–632; Christine Lee, “The Ironic Legacy of an Opus Dei Bishop”: *Latin American Perspectives*, 46: 5 (2019), pp. 59–

investigaciones previas por medio de un estudio regional, buscando superar los límites de afiliación diocesana o religiosa y las fronteras de jurisdicciones; el resultado será una aproximación más cerca a la realidad vivida, la experiencia de los clérigos que trabajaban en la misma región cusqueña.

Las múltiples formas que tomaba el catolicismo social en el sur andino comunican “visiones del mundo” —del mundo secular y lo sagrado, de la historia y la modernidad, de la Iglesia y el papel de ella en la sociedad—. ⁸ Los escritos clericales que transmitan la realidad que buscaban construir y las medidas apostólicas respectivas abundan: el epistolario de religiosos, las respuestas de párrocos frente a demandas legales y solicitudes de venta de las tierras de la Iglesia, la correspondencia interna del arzobispado de Cusco y aquella entre obispos, las evaluaciones de misioneros por agencias externas y la nunciatura, artículos periodísticos y las autobiografías de sacerdotes. Tales fuentes ofrecen una apertura a la lógica detrás de las grandes acciones institucionales y enseñan los sabores particulares del catolicismo social en Cusco a mediados del siglo XX.

Partiendo de estas fuentes clericales, esta investigación estudiará la doble renovación de la Iglesia en la región cusqueña. No se pretende rígidamente contrastar el apostolado de los sacerdotes cusqueños como bloque con aquello de los misioneros norteamericanos y europeos en

72; Luis Mujica Bermúdez, *Poncho y sombrero, alforja y bastón. La iglesia en Cajamarca, 1962-1992*, Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-Instituto Superior de Estudios Teológicos Juan XXIII-Centro de Estudios y Publicaciones, 2005; Andrea Müller / Noah Oehri, “Mountains, <Indios> and Cheese. A Multi-Sited Approach to Swiss Development Aid in the Andes”: *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 80 (2020), pp. 23-37; Esteban Puig Tarrats, “Los inicios de la Prelatura de Yauyos (Perú) 1957-1968. Antecedentes y recuerdos documentados”: *Studia et Documenta Rivista dell'Istituto Storico San Josemaría Escrivá*, 4 (2010), pp. 295-338; Young-Huyn Jo, *Sacerdotes y transformación social en Perú (1968-1975)*, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2005.

⁸ Michel Vovelle, *Ideologies & Mentalities*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. 5. El “catolicismo social” describe la respuesta católica al mundo moderno —las nuevas corrientes políticas, los retos económicos y la dignidad de obreros y campesinos— en los siglos XIX y XX. Véase Ricardo Cubas Ramacciotti, *The Politics of Religion and the Rise of Social Catholicism in Peru (1884-1935)*, Leiden, Los Países Bajos: Brill, 2018, pp. 13-14, 20.

otro bloque, sino de señalar corrientes generales. El peso de la documentación indica tendencias generales que serían superados después de este período, con excepciones particulares. La intención es de captar el espíritu de distintas variedades de renovación, que se puede aplicar a individuos solo según los méritos del caso particular.

Primero, me centraré en la Iglesia local y el indigenismo que posibilitó una nueva pastoral con la población campesina, la cuestión de la tierra y la vigilancia de la cual que eventualmente llevó a la medida drástica de una reforma agraria en el seno de la Iglesia. Después, describiré los cambios en la geografía eclesial bajo el pontificado de Pío XII y el arribo del clero misionero extranjero, en particular los Carmelitas de la Antigua Observancia en la Prelatura de Sicuani. Al narrar sus motivos como misioneros y la ideología de modernización que guio su pastoral, veremos el desarrollo de una pastoral distinta. A modo de conclusión, se contrastarán estos modos de renovación de la Iglesia.

2. El catolicismo social y las tierras eclesiales en Cusco, 1918–1965

2.1. El desarrollo de una pastoral indigenista

La diócesis del Cusco es de larga data; fue erigida en 1536, y ha sido madre de muchas diócesis y jurisdicciones más a lo largo de su historia, incluso la Diócesis de Puno en 1861 y la Prefectura Apostólica de Urubamba en 1900 (luego el Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado). Fue convertida en arquidiócesis en 1943, momento en que su aporte eclesial sería estimado tanto por su potencia institucional para transformar y consolidar el perfil de la Iglesia en la región como por sus innovaciones pastorales.

Mucho antes de la expansión institucional de la Iglesia cusqueña a mediados del siglo XX, el clero de Cusco desarrolló una pastoral atenta a la población local, que era mayormente indígena, en el mismo momento en que el indigenismo se desarrollaba en la sociedad civil. El indigenismo, un movimiento literario, político y legal que estudiaba la condición del "indio" y buscaba promover e incorporar al sujeto indígena en la sociedad civil, también tenía una dimensión popular en el sur del Perú. El Cusco de la primera mitad del siglo XX rebotaba de iniciativas orientadas hacia su pasado incaico glorioso. Como ha

mostrado Zoila Mendoza, la creación y difusión del folclor proliferó en la música, el teatro y también en nuevas instituciones.⁹ Además, se restableció la celebración pública de fiestas incaicas como el *Inti Raymi* con recreaciones intrincadas, asesoradas por grandes intelectuales indigenistas como Luis Valcárcel y José María Arguedas.¹⁰ La educación de la época celebraba una nueva identidad moderna y serrana que, en vez de sacrificar la identidad andina para integrarse en la cultura “nacional” de la costa, abrazaba la noción de que uno debería “hacerse serrano para hacerse peruano”, una inversión rebelde de la cultura criolla reinante.¹¹

El clero mostraba “una cercanía [...] hacia los sectores populares” y un nuevo interés en conocer a la población quechua hablante.¹² Después de varias reformas tempranas codificadas en el VII Concilio Provincial de Lima en 1912, el liderazgo de Mons. Pedro Pascual Farfán de los Godos consolidó la línea indigenista en la Arquidiócesis de Cusco: el obispo publicó una carta pastoral en quechua en 1918 y una exhortación pastoral dos años después sobre “la protección a la raza indígena”.¹³ A pesar del traslado de Farfán de los Godos a la Arquidiócesis de Lima, el indigenismo eclesiástico no sufrió un declive. Se publicó un catecismo en quechua en 1940, el cual se reeditó en 1950.¹⁴ En el Seminario San Antonio Abad de Cusco, donde se estudiaba la secundaria y los cursos eclesiásticos en el seminario, el quechua sería una materia discutida pero reivindicada en estas décadas. Según el P.

⁹ Zoila Mendoza, *Crear y sentir lo nuestro. Folclor, identidad regional y nacional en el Cuzco, siglo XX*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.

¹⁰ Marisol de la Cadena, *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004, pp. 152–197.

¹¹ Javier García Liendo, “Teachers, Folklore, and the Crafting of Serrano Cultural Identity in Peru”: *Latin American Research Review*, 52: 3 (2017), p. 388.

¹² Ricardo Cubas Ramacciotti, “Notas sobre el catolicismo social cusqueño. El canónigo Isaías Vargas y sus Apuntes críticos sobre asuntos indigenistas”: *Revista del Instituto Riva-Agüero*, 2: 2 (2017), p. 159.

¹³ Cubas, *The Politics of Religion*, p. 222; Imelda Vega-Centeno, *Pedro Pascual Farfán de los Godos. Obispo de Indios (1870–1945)*, Sicuani, Perú: Instituto de Pastoral Andina, 1993, pp. 205–226.

¹⁴ Cubas, *The Politics of Religion*, p. 224; carta del P. Joaquín P. Sánchez al Vicario General de la Diócesis, 2 de junio de 1940, Archivo Arzobispal del Cusco (en adelante ACC), Sección Republicana (AAC), XIV, 2, 30, folio 1; carta de 25 de noviembre de 1950, AAC, XIV, 2, 30, folio 2.

Ángel Ojeda Ortiz, un sacerdote diocesano, la formación a cargo de los padres claretianos españoles en aquel época “era al estilo antiguo, muy estricto”. A pesar de las indicaciones del VII Concilio Provincial de Lima, los formadores

“nos prohibieron hablar el quechua, porque hablándolo —nos decían— pronuncian mal el castellano ... pero terminaron poniéndonos hasta un profesor de quechua (el mercedario P. Julio Francisco Macutela) que en la gramática era muy difícil. [...] En todo este tiempo conservábamos nuestra lengua materna [...] y además para nuestro trabajo pastoral requeríamos tenerla presente”.¹⁵

A pesar de los ideales culturales de los profesores españoles, la formación en el seminario se adecuó a una de las necesidades prácticas de los “curas de aldea”, el manejo elocuente del idioma de sus feligreses. El uso del quechua creaba vínculos estrechos entre el clero que lo hablaba y el pueblo, tanto al nivel social como religioso.

Diversos clérigos cusqueños encarnaban el indigenismo y sus efectos a mediados del siglo XX. El canónigo Isaías Vargas Bueno, estrecho colaborador del arzobispado, ejercía un activo apostolado pro-indígena a lo largo de su carrera en la Iglesia. Se ordenó sacerdote en 1901, llegó a ejercer varios cargos eclesiásticos y civiles; entre ellos, presidía sobre la junta provincial del Patronato de la Raza Indígena para brindar apoyo legal a la población indígena y garantizar la justicia ante la ausencia del gobierno en el “Perú profundo”.¹⁶ Se dedicaba a la escritura e investigación, publicando múltiples obras acerca de “las causas del estado de marginación de la población indígena de su época”.¹⁷ Desde su lectura del magisterio pontificio, se oponía tanto al darwinismo social como a Mariátegui, y propuso medidas concretas pero radicales para la “regeneración del indio”: nuevas políticas educativas, cambios al régimen de propiedad y una reforma judicial.¹⁸ Vargas creía que era posible imaginar otro futuro para los Andes desde las enseñanzas de la Iglesia y una evaluación honesta de la condición del campesinado.

Teófilo Uscamaita Huamán representa otro corte de sacerdote pro-indígena. A partir de 1949, Uscamaita era párroco de Yanaoca, en la

¹⁵ Instituto de Pastoral Andina (en adelante IPA), “Bosquejo histórico de las experiencias pastorales en la Prelatura de Sicuani”, Archivo Histórico de la Prelatura de Sicuani, p. 14.

¹⁶ Cubas, *The Politics of Religion*, p. 233.

¹⁷ Cubas, “Notas sobre el catolicismo”, p. 171.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 174–177.

provincia de Canas en el sur de Cusco, y luego sería incardinado en la nueva Prelatura de Sicuani. Logró una cercanía con el pueblo por diversos motivos. Como párroco, reconstruyó el templo del pueblo, apoyaba devociones populares, como el Señor de Huanca, y manifestaba un “incesante empuje en favor del quechua”.¹⁹ Era una figura no solo eclesiástica, sino también civil, pues llegó a ser alcalde de Yanaoca (tal encargo era prohibido a los clérigos por el derecho canónico, como parece recordar el nuncio al arzobispo en 1956) y luego era corresponsal para el diario El Sol.²⁰ Entre 1956 y 1966, organizó una campaña para erigir la primera estatua a Túpac Amaru II. Según Uscamaita, el prócer del Cusco daba sentido a su vocación sacerdotal, y vinculaba explícitamente su identidad de sacerdote con el tupacamarismo. Como exclamó el día de la inauguración de la estatua, “¡Un cura te educó, un cura te traicionó y este cura te levanta tu primer monumento!”.²¹ Como sacerdote cusqueño, cercano al pueblo, Uscamaita representa la consolidación de una identidad regional, moderna y nacionalista. Diversos clérigos encarnaban el espíritu del indigenismo eclesiástico, pero este compromiso eclesial iba más allá del apostolado de sacerdotes particulares.

Para adentrar en la vida del campesinado de manera corporativa, la Arquidiócesis realizó varios estudios sobre la condición de vida y práctica religiosa de la población indígena en la década de 1940. En el Archivo Arzobispal del Cusco se conserva una carta del arzobispo al nuncio, informándolo sobre “la degradación del indio” y la reputación del clero, pues “se habla i se escribe que los protestantes civilizan al indio mientras que el clero lo explota i embrutece”.²² Por ende, había

¹⁹ “Refacción de templo de Yanaoca reinician”, El Sol, Cusco, (21 de septiembre de 1956), p. 7; P. Julio Francisco Macutela al vicario general, “Nomina de los señores sacerdotes misioneros”, 12 de agosto de 1957, AAC, LXII, 2, 19, folio 13; Raúl Asensio, El apóstol de los Andes. El culto a Túpac Amaru en Cusco durante la revolución velasquista, 1968–1975, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2017, p. 65.

²⁰ Carta del Mons. Francesco Lardone al arzobispo, 6 de marzo de 1956, AAC, VI, 1, 4, folio 1.

²¹ Teófilo Uscamaita Huamán, Historia y odisea del primer monumento a Túpac Amaru II, Lima: Editorial Universo, 1981, p. 111.

²² Carta en respuesta al nuncio apostólico, s.f., AAC, XLVI, 1, 8. En los informes y pleitos redactados por los sacerdotes de esta época, existen muchos errores

que reflexionar en torno a la instrucción religiosa, que era “deficiente i defectuosa”: deficiente por la negligencia de párrocos y las distancias, la “falta de apoyo en las autoridades” y sobre todo “la natural incapacidad del indio”, y defectuosa porque, entre otras razones, los abusos de blancos y sacerdotes hacen que el indio crea “en cosas vedadas por la misma Religión”.²³ Otro documento, titulado “Diagnóstico de la fe”, se queja de la influencia de protestantes y comunistas en el sistema educativo, pero también de las prácticas religiosas de la población indígena. Receta una interiorización de la fe:

“Se impone la necesidad de suprimir en parte las formalidades externas y procurar incrementar la enseñanza del Catecismo al indio y habituarle a la recepción de los Sacramentos. A este respecto, se ha logrado difundir en algunas Diócesis catecismos en lengua quechua y han dado magníficos resultados”.²⁴

Pero la competencia confesional ofrecía lo que la Iglesia o no podía o tildaba de propaganda: “escuelas, clínicas, dispensarios, ... visitas domiciliarias frecuentes, proyecciones cinematográficas etc” son “medios de propaganda empleados por las sectas protestantes”, ante los cuales “la acción de la Iglesia, carente de sacerdotes y de medios económicos suficientes, es muy limitada”.²⁵

Desde el estudio de la realidad, se proponía pasos concretos hacia mayor incorporación pastoral. Aparte de nuevos recursos catequéticos y doctrinales disponibles en quechua, se planteaba la participación pastoral desde la identidad indígena. En el Segundo Congreso Eucarístico Diocesano en 1942 que conmemoraba el quincuagésimo aniversario de Rerum Novarum y que era en homenaje al obrero, delegados indígenas fueron invitados de varias comunidades.²⁶ El catolicismo social en su encarnación cusqueña hallaba un lugar para la población campesina.

Después de varias décadas del apostolado indígena, la Iglesia cusqueña pudo asesorar al episcopado de otros países durante el primer encuentro continental de obispos en el siglo XX. La Primera

ortográficos y aún gramática fuera de uso hoy en día. Todos los documentos provenientes del AAC se reproducen aquí fielmente sin el uso repetitivo de sic.

²³ Ibidem.

²⁴ “Diagnóstico de la fe”, s.f., AAC, II, 1, 9, folio 4.

²⁵ Ibidem, folio 5.

²⁶ Carta del P. Manuel Tacinto Esquivel al Mons. Felipe Santiago Hermoza y Sarmiento, 22 de octubre de 1941, AAC, VI, 2, 43, folio 10.

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Rio de Janeiro en 1955 “fue un escenario propicio para establecer un estado del arte sobre la situación de la Iglesia en América Latina y su postura frente a diversas cuestiones que urgían una renovada acción pastoral”, entre ellas la cuestión del apostolado con pueblos indígenas.²⁷ No sorprende, entonces, que en las preparaciones participaron dos arzobispos del Cusco, el Mons. Felipe Santiago Hermoza y el Mons. Carlos María Jurgens, en la sexta comisión dedicada a las misiones, indios y gente de color.²⁸ Gracias al desarrollo de una pastoral indigenista a lo largo de décadas, la Arquidiócesis del Cusco podría servir como modelo para la planificación pastoral del continente.

Las iniciativas del Arzobispado del Cusco y clérigos como Isaías Vargas y Teófilo Uscamaita no se limitaban al nivel discursivo ni a los centros urbanos de la zona, sino también se desplegaban en las zonas rurales a través del clero cusqueño en la “zona de contacto” por excelencia con la población campesina: la parroquia.²⁹

2.2. La administración de la tierra y la relación con el pueblo

Si bien el catolicismo social en Cusco a mediados del siglo XX se manifestaba visiblemente en la pastoral indigenista, la atención espiritual y tutelaje moral no eran las únicas maneras en que la Iglesia mostraba su preocupación por la vida del campesinado. Otro eje clave de evolución para la Iglesia cusqueña en esta época es su relación con la tierra, que comienza a modificarse gracias al Mons. Hermoza.

La tierra devino una cuestión central de la sociedad andina en el siglo XX. La población campesina e indígena, que alcanzaba el 75% de la población en la sierra, poseía entre el 10 y 15 por ciento de las tierras.³⁰ Mientras siempre había hasta cierto punto casos de la usurpación individual de terrenos, con la organización de sindicatos campesinos en

²⁷ Óscar Augusto Elizalde Prada, “Consejo Episcopal Latinoamericano. Aproximación histórica e inspiración para la universidad católica”: *Revista de la Universidad de la Salle*, 71 (2016), p. 56.

²⁸ Documentos de la Primera Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano, s.f., AAC, XXIX, 2, 35, folio 93 et passim.

²⁹ Taylor Fulkerson, *Redes translocales y tensiones locales: los cimientos de la Prelatura de Sicuani, 1959–1970*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2020 (tesis de maestría), pp. 16, 39–40.

³⁰ Howard Handelman, *Struggle in the Andes: Peasant Political Mobilization in Peru*, Austin, Texas: University of Texas Press, 1975, p. 30.

las décadas de 1950 y 1960 esta amenaza se concretizó por medio de acción colectiva.³¹ La presión por la tierra aumentaba aceleradamente en la década de 1950 de tal manera que, “Hacia fines de la década del 50 los terratenientes no estaban en condiciones de imponer a voluntad su autoridad”.³² La Iglesia, rica en tierras y clave en el mantenimiento del régimen de la tierra, no fue exenta de estas tensiones.³³ Algunos propietarios buscaban modernizar sus empresas y otros elegían abandonar sus haciendas, pero la Iglesia inicialmente buscó una alternativa para favorecer el campesinado. Esto tendría doble filo: se crearon nuevas políticas para la administración de tierras que favorecerían a los campesinos como arrendires, pero las mismas invitaban mayor vigilancia de los bienes inmobiliarios de la Iglesia, creando desencuentros entre el clero y el pueblo.

Poco después de la elevación de la diócesis de Cusco en arquidiócesis, en septiembre de 1945 se realizó el VI Sínodo para estudiar varios problemas, entre ellos el asunto de la administración de los bienes eclesiásticos, tanto templos e inmuebles como tierras rústicas.³⁴ La arquidiócesis optó por “arrendar a los comuneros no a los gamonales ni a los semi- gamonales, [y] solo por tres años”.³⁵ Mons. Hermoza prosiguió esta línea en los próximos años, haciendo el asunto de la tierra central en su administración de la arquidiócesis. La creación de la Sindicatura Eclesiástica en 1948 —

“para salvar, conservar, mejorar é incrementar los bienes de la Iglesia confiada a nuestro cuidado pastoral; para subvenir a muchas necesidades de orden temporal que sufre el gremio parroquial y sacerdotal, así como para proveer a la defensa de los bienes de la Iglesia y a la conservación de sus templos y casas parroquiales”

³¹ Fulkerson, “Tierra santa”, pp. 108–109.

³² José Luis Rénique, *Los sueños de la sierra. Cusco en el siglo XX*, Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales, 1991, p. 203. Véase también Manuel Burga / Alberto Flores Galindo, “Feudalismo andino y movimientos sociales (1866-1965)”: Juan Mejía Baca (ed.), *Historia del Perú*, Lima: Editorial Juan Mejía Baca, 1980, (tomo XI), p. 74.

³³ Fulkerson, “Tierra santa”, p. 108.

³⁴ Comisiones del VI Sínodo de la arquidiócesis, 12 de julio de 1945, AAC, LVI, 2, 27, folio 16.

³⁵ Carta del P. Policarpo Atayupanqui, s.f., AAC, IX, 2, 8, folio 17 verso.

— consolidó aún más la supervisión de los bienes de la arquidiócesis.³⁶

Varios años después, en enero de 1952, el Mons. Hermoza intervino nuevamente e introdujo normas explícitas acerca de las tierras de la Iglesia: los párrocos casi siempre tenían la primera palabra en cualquier acuerdo de arrendamiento, pero siempre con la aprobación del prelado arquidiocesano o hasta la de la Santa Sede para acuerdos con un canon conductivo anual alto.³⁷ Los acuerdos deberían cumplir con la ley civil, como en el caso “del arrendamiento de inmuebles rústicos de buena o regular extensión”, pero también “obsérvase lo establecido por la costumbre”, como el arrendamiento rotativo en comunidades indígenas.³⁸

Un tipo de tierra era diferente, exento de las reglas sobre los arrendamientos pero bajo la misma lógica: “Los bienes que usan y usufructuaban las Economías, los organistas o cantores, los sacristanes y los mayordomos y priostes, según sus fundaciones o la costumbre inmemorial, continuarán en los mismos usos y usufructos, pues, no se consideran como locaciones, sino como remuneración de servicios”.³⁹ En suma, la cuidadosa gestión de los terrenos eclesiásticos en general debería favorecer al campesinado como clase social, respetando sus costumbres y exigiendo de los párrocos no poca atención a la vida material de sus parroquias.

Para cumplir con la nueva estructura de administración, el arzobispado parece haber mandado a copiar los libros de margesí (un registro o inventario de tierras con los linderos bien definidos) de las parroquias a fines de la década de 1940, un nuevo reglamento según indican los comentarios de varios sacerdotes. Por ejemplo, el párroco de Urubamba Nemesio Zúñiga Carola escribió al arzobispo en 1949 para informarle que

“recién se ha podido hacer el margesí de los terrenos de esta Doctrina de Urubamba, que en ningún libro de los inventarios existía, [...] cuya copia remito en cumplimiento de su mandato Superior”.⁴⁰

³⁶ Acto de creación de la Sindicatura Eclesiástica, 1948, AAC, XVII, 1, 6, folio 1.

³⁷ Normas de la Administración de los Bienes, enero de 1952, AAC, IX, 2, 8, folio 38.

³⁸ *Ibidem*, folio 39.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Carta del P. Nemesio Zúñiga Cazorla al arzobispo, 11 de agosto de 1949, AAC, VII, 2, 38B, folio 68.

Otro ejemplo viene de 1953, cuando el párroco de San Jerónimo mandó el margesí de arrendatarios a la arquidiócesis “de conformidad a lo que prescribe el Derecho Canónico [...] y cumpliendo disposiciones de los Superiores i de la Santa Sede”.⁴¹ Muchas parroquias hacían y rehacían este registro o inventario de tierras en el temprano siglo XX, como en el templo de Tintay, que conservaba su inventario de 1912 hasta en 1943 para defenderse contra la usurpación de tierras, o la parroquia de Acomayo, que contaba con su margesí de 1916 y también el de 1926 para enfrentar un caso de usurpación en 1952.⁴²

A pesar de esta medida de grabar un registro detallado, la falta de documentación todavía generaba disputas. El párroco de Sicuani Mauro Cuizano Gadea alegaba que un terreno de la Iglesia en Ccanccahua había sido usurpado y

“en dicho terreno el Patronato Escolar ha construido un local para la Escuela, que según un expediente que existe en la Notaría, dicho terreno ha sido cedido por mi antecesor Párroco, Dr. Jenaro Gutierrez”.⁴³

Al quedarse en dudas acerca de un terreno, los párrocos recomendaban que el arzobispado consultara al párroco o párrocos anteriores, como lo hicieron los padres Ángel Soto y Angel Recharte.⁴⁴

Algunos feligreses en disputa con sus párrocos también escribían al arzobispado, alegando errores en la administración de tierras. María Urcunuyo, de San Pedro en la provincia de Canchis, presentó un reclamo diciendo, “por error, se ha hecho aparecer como que la otra mitad de dicho terreno pertenece a la Iglesia”; según comprobaba el mismo párroco, “posee el terreno en referencia hace más de 50 años sin ninguna interrupción”.⁴⁵ En este caso el arzobispado pidió que se presentara el título de propiedad dentro de una semana. En otro caso, Estanislao Solís Escalante escribió al arzobispo que, “por malas informaciones de gente”, “seguramente por un error”, el párroco pedía la restitución de un terreno a la parroquia, pero “es injusta la

⁴¹ Carta de la parroquia de San Jerónimo, 1953, AAC, VII, 2, 38B, folio 72.

⁴² Carta del P. Ángel Soto, 17 de mayo de 1943, AAC, IX, 2, 8, folio 1; carta de Eulogio Mujica Perez, juez de paz de Acomayo, s.f., AAC, IX, 2, 8, folio 23.

⁴³ Carta de Erasmo Esquibel, ecónomo, al arzobispo, 14 de marzo de 1958, AAC, XXXIV, 3, 11, folio 2.

⁴⁴ Carta del P. Ángel Soto, 17 de mayo de 1943, AAC, IX, 2, 8, folio 1; carta del P. J. Angel Recharte Z. al vicario general, 1 de octubre de 1952, AAC, IX, 2, 8, folio 17.

⁴⁵ María Urcunuyo al arzobispo, 11 de agosto de 1951, AAC, LXXX, 2, 38, folio 9.

reclamación que hace el Párroco” según debería indicar el margesí de 1903.⁴⁶ El arzobispado no encontró fundamento para la posición de Solís, pues nunca presentó un título mientras los margesíes de 1916 y 1926 favorecían la posesión de la Iglesia.

Una manera de preservar la propiedad de la Iglesia era la de prevenir el arrendamiento de largo plazo, conforme con las disposiciones del VI Sínodo de la arquidiócesis. En teoría, el cambio de conductor abría la posibilidad de que la Iglesia fuera menos parcial a familias ricas, pero también que debiera indicar los linderos del terreno en cuestión nuevamente, así fijando su integridad con el paso del tiempo. Siguiendo este razonamiento, en 1951 el párroco de Checcacupe escribió al arzobispado para prevenir la renovación de un acuerdo de arrendamiento:

“No conviene a los intereses de la Parroquia, que los mismos arrendatarios continúen conduciendo el fundo, porque comprometen seriamente el derecho de propiedad de la Iglesia, que con el tiempo pueden aducir derecho de posesión”.⁴⁷

Con varios posibles conductores para el terreno y la terrible amenaza de la usurpación, la posesión indudable de la parroquia se convirtió en la prioridad más alta.

No solo se apelaba a la autoridad del arzobispado, sino también se aplicaban castigos espirituales por la usurpación. En 1952 cuando el párroco Angel Recharte recurrió a las autoridades de la arquidiócesis para un caso difícil contra Melchor Álvarez, notó que su predecesor Policarpo Atayupanqui lo había excomulgado.⁴⁸ El Vicario General de la arquidiócesis Isaías Vargas usó el mismo castigo para apoyar al párroco Ezequiel Quispe en abril del mismo año.⁴⁹

Cuando la autoridad de la Iglesia no era suficiente, se luchaba por defender las propiedades parroquiales por medio de las cortes civiles. El párroco de Yaurisque Gumercindo Lovatón, después de tres años de disputa con Martín Haumani y Laurencio Concho, apeló al Juez de la Paz en Paruro en septiembre de 1952, escribiendo, “Los indígenas ... han

⁴⁶ Solicitud de Estanislao Solís Escalante, AAC, IX, 2, 8, folio 25.

⁴⁷ AAC, XXV, 2, legajo único, parte de Pitumarca. En Gustavo Adolfo Benza Pflucker, *Las tierras de los santos de las comunidades indígenas cusqueñas y los cambios sociales en la región, 1890–1965*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983 (tesis de bachillerato), p. 66.

⁴⁸ Carta de Atayupanqui, AAC, IX, 2, 8, folio 17 verso.

⁴⁹ Resolución de Isaías Vargas, 7 de abril de 1952, AAC, IX, 2, 8, folio 21 verso.

tratado burlarse de la justicia apelando a medios de la calumnia i desprestigio sacerdotal, por usurpar de hecho el terreno de la Iglesia”.⁵⁰ El párroco sentía que no solo la propiedad sino también su reputación estaba en juego. El próximo mes llegó ante la corte otro caso de usurpación, que también resultó en un éxito para Lovatón.⁵¹

En realidad, el párroco y el arzobispado no se encargaban de la integridad de las tierras y la tarea de cobrar los cánones de arrendamiento sin otro apoyo, sino que las tierras de la Iglesia eran vigiladas y cuidadas por medio de una cadena de custodia. De primera instancia, un ecónomo laico (en general alfabeto, pero a veces analfabeto) resultaba electo de una terna de tres candidatos de buena reputación; se encargaba de la administración de las tierras de la capilla o del templo.⁵² Después, el párroco supervisaba todos los inmuebles y terrenos pertenecientes a su parroquia y sus capillas correspondientes, y apelaba a otras autoridades para resolver disputas entre él y los feligreses. La autoridad de última instancia en la administración de las tierras era el arzobispo o, en casos extremos, un visitador canónico. A veces las comunidades campesinas vigilaban la calidad e integridad de las tierras tanto como sus párrocos, especialmente donde la comunidad tenía una memoria viva de la donación de un terreno específico a la parroquia.

Se vigilaba cuidadosamente la tierra, y se encontraba pocas razones para enajenarla. Según la documentación disponible, con muy poca frecuencia y solo a través de un letárgico trámite se vendían terrenos eclesiásticos antes de la década de 1960. En la provincia de Chumbivilcas, Felipe Negrón Romero pidió comparar un canchón en la parroquia de Santo Tomás: la parroquia tenía diez canchones y “necesita de dinero”, según la solicitud. No obstante, el vicario foráneo (el sacerdote encargado con la supervisión de las parroquias de una provincia civil) recomendó que no se lo vendiera, con lo cual estaba de

⁵⁰ Carta del P. Gumercindo Lovatón, AAC, IX, 2, 8, folio 12.

⁵¹ Juicio de Lucas Yañez, juez de paz de Paccarectambo, 2 de octubre de 1952, AAC, IX, 2, 8, folio 4.

⁵² Véase AAC, LXXXVI, 1, 47 y AAC, C3, 1, folio 6 para ejemplos de una terna, y AAC, C1, 59 para evidencia de que no era necesario ser alfabeto.

acuerdo el vicario del arzobispado.⁵³ Otro ejemplo es el de Ccatcca, en la provincia de Quispicanchi, donde los pobladores

“habian formado [...] chosas a su modo y siguién formando chosas o casas hasta para arrendar sin dar parte al Párroco; por lo que ésos terrenos no rentan ningun centavo a la Yglesia”,

situación en la cual, según estimaba el párroco, “Los terrenos referidos están en peligro de que sean apropiados por los conductores actuales”.⁵⁴ El arzobispado demoró seis meses en finalizar la venta, motivada por la amenaza inminente de la usurpación.

Después de más de una década de favorecer al campesinado por medio del control cuidadoso de las tierras eclesiales, las enormes presiones para la tierra y las tensiones sociopolíticas dejaban la Iglesia en necesidad de articular otra política. Para resolverlas y “para dar acceso a la propiedad privada al mayor número de familias”, había que pensar con la vanguardia, anticipar la innovación doctrinal y proponer una reforma agraria en el seno de la Iglesia.⁵⁵

2.3. La tierra en la época de la reforma conciliar

En gran parte olvidada, la Reforma Agraria Eclesiástica (RAE) organizada en la Arquidiócesis de Cusco y sus jurisdicciones sufragáneas marcó un cambio drástico de política institucional. Entre 1961 y 1971, durante las preparaciones del Concilio, su desarrollo y la implementación de sus reformas, la RAE enajenó “alrededor de 20 mil hectáreas en casi todas las provincias del departamento de Cusco, un hecho sin precedentes para la Iglesia en el Perú”.⁵⁶ Modificó también la relación entre el clero y el pueblo, pues el proceso de la venta y posterior transición hacia programas de formación y educación para el campesinado dieron nueva vida a la pastoral indigenista bajo otro aspecto.

⁵³ Carta de Felipe Negrón Romero al arzobispo, 27 de abril de 1956, AAC, XXXIV, 3, 8-B, folio 2; respuesta de Isaías Vargas, 20 de junio de 1956, AAC, XXXIV, 3, 8-B, folio 4.

⁵⁴ Carta de Pedro Vargas C. al arzobispo, 12 de diciembre de 1947, AAC, LXXX, 1, 17, folio 2.

⁵⁵ “Reforma agraria”: La Prensa, (1 de octubre de 1963), p. 4, en AAC, V, legajo único, folio 51. Fulkerson, “Tierra santa”, pp. 109–110.

⁵⁶ Fulkerson, “Tierra santa”, p. 121.

Son muy pocas las voces clericales que atestiguan la reacción a la RAE, pero se detecta un clero dividido. Por un lado, se infiere por la gran cantidad de pedidos de venta que en algunos distritos el éxito de esta reforma “se debe a la iniciativa del párroco y la presencia de un notario para redactar los pedidos”.⁵⁷ Si bien se registraban muy pocas quejas de los clérigos del Arzobispado del Cusco, en la Prelatura de Sicuani, encabezada por un prelado norteamericano y dirigida por los Carmelitas provenientes de los Estados Unidos, el clero local registraba otra reacción. Lamentaban los curas cusqueños que carecerían de ingresos para sus parroquias sin las tierras de la Iglesia:

“Los sacerdotes nacionales que sostenían los gastos de mantenimiento de sus parroquias con los ingresos de los terrenos planteaban conservar las propiedades de la Iglesia”,

necesarias sin acceso a donaciones extranjeras.⁵⁸

En fin, a mediados del siglo XX florecía una pastoral indigenista en la región cusqueña. Algunos sacerdotes, como Isaías Vargas y Teófilo Uscamaita, proyectaban con gusto una visión indigenista de la Iglesia, mientras otros párrocos implementaban políticas creadas en el arzobispado pensando en “la condición del indio”. El clero local tenía la capacidad lingüística para encontrar, catequizar y predicar a sus feligreses en su lengua natal, y el deber de conocerlos para vigilar los bienes de la Iglesia. Las políticas pro-campesinas culminaron en la RAE, que retaba la viabilidad económica de algunas parroquias. No obstante, esta Iglesia local que revitalizaba su propia presencia social y material para acompañar mejor al campesinado no era la única manera de ser Iglesia en el contexto cusqueño. Otro modelo vendría con los misioneros, arraigado en otra visión de la historia y futuro de la fe en los Andes.

⁵⁷ Ibidem, p. 114.

⁵⁸ Elva Porcel / Pedro Hinde, “Primera etapa: 1959-1970. Creación y organización de la Prelatura: Mons. Nevin Hayes”: Franz Riedel (ed.), *Una Iglesia en marcha con el pueblo. Prelatura de Sicuani: 40 años, 1959-1999*, Lima: Prelatura de Sicuani-Centro de Estudios y Publicaciones, 1991, p. 62. La realidad de la dependencia económica del clero local es también atestiguado por Fitzpatrick-Behrens, *The Maryknoll Catholic Mission*, p. 70.

3. El catolicismo social de los misioneros extranjeros, 1955–1965

3.1. La renovación eclesial bajo Pío XII y la llegada de misioneros

La llegada del clero misionero extranjero en la región del Cusco se debe a la reorganización de la Iglesia latinoamericana en la década de 1950. El pontificado del diplomático Eugenio Pacelli, que tomó el nombre Pío XII, atestiguó una expansión notable de la representación oficial del Vaticano alrededor del mundo, así elevando la legitimidad de la Santa Sede en asuntos internacionales mientras la Iglesia daba apoyo a movimientos populares y a la integración regional.⁵⁹ Además,

“se observaba en cada Estado-nación una Iglesia católica fuertemente organizada con extraordinaria expansión episcopal, si se toma en cuenta que bajo el pontificado de Pío XII, las jerarquías episcopales latinoamericanas habían pasado de 168 a 436 obispos para los 22 países de la región”.⁶⁰

Pío XII animaba a las conferencias de obispos a tomar bajo consideración las condiciones particulares de su contexto, tal como instruyó a los obispos latinoamericanos reunidos en Rio de Janeiro en 1955 en su carta *Ad Ecclesiam Christi*.⁶¹

Para América Latina, uno de los problemas más serios era la falta de clero, el cual abría las puertas a un conjunto de amenazas, especialmente en aquellas zonas desatendidas por el clero. El protestantismo, ateísmo y comunismo, entre otras, constituían las preocupaciones principales para el pontífice, el episcopado continental y también los laicos latinoamericanos. Tales ansiedades se manifestaban y en los discursos del papa y entre los laicos en la reunión

⁵⁹ Francesco Leoni, “Política exterior de la Santa Sede”: *Revista de Política Internacional*, 86 (1966), pp. 8–11; John Agnew, “Deus Vult: The Geopolitics of the Catholic Church”: *Geopolitics*, 15: 1 (2010), p. 47; Andrés Rivarola Puntigliano, “The geopolitics of the Catholic Church in Latin America”: *Territory, Politics, Governance*, 9: 3 (2021), pp. 461–463.

⁶⁰ Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 39–40.

⁶¹ Óscar Augusto Elizalde Prada, “Consejo Episcopal Latinoamericano. Aproximación histórica e inspiración para la universidad católica”: *Revista de la Universidad de la Salle*, 71 (2016), p. 56.

continental de Acción Católica en Chimbote, Perú, en 1953.⁶² Junto con dos cartas encíclicas que servían como convocatorias para misiones en África y América Latina, las súplicas urgentes de la Santa Sede a la Iglesia estadounidense ayudaron a multiplicar el clero, religiosos y laicos disponibles para suplir la aguda falta de clero nativo.⁶³ Bajo el asesoramiento del Vaticano, se creó lo que el periodista Gerald Costello describe como un “triángulo” de las misiones modernas entre tres focos: el Vaticano, Norteamérica y Latinoamérica.⁶⁴

Todas estas dinámicas en conjunto —un servicio diplomático aumentado, un episcopado en expansión, atención particular a los problemas regionales y nuevos misioneros destinados al continente— transformaron la Iglesia institucional, pero también su presencia social.

Primero, la nueva atención a la institucionalidad de la Iglesia marcó de múltiples maneras la Iglesia cusqueña. Con el apoyo del nuncio apostólico Fernando Cento, los obispos de la región se empeñaron en definir bien sus jurisdicciones eclesiásticas. En 1942 y otra vez en 1955 se gestionó un estudio para definir con precisión dónde quedaba la frontera entre el territorio de la Arquidiócesis del Cusco y el del Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado.⁶⁵ En 1958 y 1959 se separaron de la arquidiócesis dos nuevas jurisdicciones eclesiásticas, la Diócesis de Abancay y la Prelatura de Sicuani. La expansión de capacidad institucional en las zonas rurales debería alentar la atención pastoral y, por consiguiente, hacer llegar la religión católica hasta a los pueblos alejados y desatendidos.

⁶² Pío XII, “*Lis qui interfuerunt Conventui alteri catholicorum ex universo orbe, pro Laicorum Apostolatu*”: *Acta Apostolicae Sedis*. Volumen 49, Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1957, pp. 935–936; William J. Coleman, M.M., *Latin-American Catholicism. A Self-Evaluation*, Maryknoll, New York: Maryknoll Publications, 1958, pp. 46, 55.

⁶³ Catherine Foisy, “Preparing the Québec Church for Vatican II. Missionary Lessons from Asia, Africa, and Latin America, 1945-1962”: *CCHA Historical Studies*, 78 (2012), p. 24.

⁶⁴ Gerald Costello, *Mission to Latin America. The Successes and Failures of a 20th Century Crusade*, Maryknoll, New York: Orbis, 1979, p. 29. Véase también Fulkerson, “Redes translocales”, pp. 25–28.

⁶⁵ “Delimitación de la Diócesis de Cusco y del Vicariato Apostólico del Urubamba y Madre de Dios”, 1942, AAC, LXXX 1, 8; Carta de Mons. Hermoza al presidente de la Basílica Metropolitana, 7 de junio de 1955, AAC, XXXVIII 1, 21, folios 1–2.

Después, un clero extranjero, mayoritariamente norteamericano con una presencia francesa y española notable, compuesto de sacerdotes religiosos, sacerdotes diocesanos "*Fidei Donum*" y los de la Sociedad de Santiago Apóstol, comenzó a llegar en el sur andino en la década de 1940.⁶⁶ Gracias al cierre de China a los misioneros al inicio de la década de 1940, el regreso de muchos misioneros europeos a su continente después de la Segunda Guerra Mundial y un boom de vocaciones en Estados Unidos y Canadá en la posguerra, la Iglesia norteamericana podía proyectar su éxito numérico a la misma vez que este clero apoyaba una nueva *pax americana*, capitalista y cristiana en su concepción.

Llegando al sur andino como misioneros y, a veces, como los nuevos "dueños" de jurisdicciones recién creadas eran los Maryknoll de los Estados Unidos en la Diócesis de Puno y luego en la Prelatura de Juli, los Sagrados Corazones de Francia en la Prelatura de Ayaviri, los Carmelitas norteamericanos en la Prelatura de Sicuani y la Sociedad de Santiago Apóstol en la Diócesis de Abancay, los últimos dos siendo vecinas y sufragáneas del Arzobispado del Cusco. Aquí se relata principalmente la experiencia de los Carmelitas provenientes de los Estados Unidos y Canadá. Los misioneros fueron motivados por un conjunto de razones, las cuales condicionaban su concepto de renovación eclesial en el contexto andino.

3.2. Las motivaciones de los misioneros

Primero, ¿por qué vinieron estos misioneros extranjeros? Cuatro motivos aparecen: uno religioso, otro vinculado con la obediencia religiosa, el tercero en la cultura y modernización y, finalmente, el anticomunismo.

Primero, los sacerdotes y religiosos que serían enviados a Latinoamérica como misioneros en las vísperas del Concilio entendían

⁶⁶ Con respecto a los sacerdotes "*Fidei Donum*", véase Mario Aguilar, "Desde España a Chile y a Nicaragua en tiempos de revolución. Los misioneros '*Fidei Donum*' en las décadas de los 70 y 80": Núñez / Rodríguez (eds.), *Más allá*, pp. 449–466, y Francisco d'Alteroche, *Testimonio de un caminar. Vivir el evangelio en América Latina*, Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 2011, pp. 26, 34. Sobre la Sociedad de Santiago Apóstol, véase James F. Garneau, "'Santiago Matacomunistas'? Cardinal Cushing's Crusade against Communism in Latin America and the St. James Society": *U.S. Catholic Historian* 22: 4 (2004), pp. 97–115.

que tenían un deber religioso: el de acrecentar el número de fieles y aumentar la fe de aquellos católicos insuficientemente evangelizados; por consiguiente, recibían su envío como una consagración especial.

Para expresar esta realidad, existían liturgias para el envío a la misión. Por ejemplo, el cardenal Richard Cushing, arzobispo de Boston y el fundador de la Sociedad de Santiago Apóstol, organizó una "Ceremonia de Envío" en la catedral de Boston para los sacerdotes de la Sociedad de Santiago Apóstol.⁶⁷ Los Carmelitas también tenían una liturgia para la partida de misioneros: después de un sermón y la renovación de sus votos religiosos con un énfasis especial en la obediencia, se bendecía la cruz del misionero y se la entregaba a cada misionero, que afirmaba, "No gloriaré salvo en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por medio de la cual el mundo es crucificado a mí y yo al mundo".⁶⁸ La misión era encomendada por medio de la oración y la bendición, pero también por medio de las autoridades de la Iglesia.

Segundo, las convocatorias de misioneros de Pío XII ejercían un peso notable en el discernimiento de misioneros. Obispos y sacerdotes empleaban la idea de que su encargo era recibido directamente del Papa. El famoso "diezmo" de religiosos que el Papa pidió de la Iglesia estadounidense en 1961 en realidad era la idea del P. John Considine de Maryknoll, pero venía mejor acogida como una iniciativa pontificia.⁶⁹ En la designación del padre carmelita Nevin Hayes como el primer prelado de Sicuani, se expresaba la misma idea. Cuando el nuncio apostólico al Perú Romolo Carboni se acercó a los Carmelitas para pedir que se encargaran de una prelatura, insistía en que primaba "una orden del Vaticano", aun antes de compromisos ya hechos con la Arquidiócesis de Lima.⁷⁰ Cuando Hayes recibió la noticia del nuncio apostólico de que fue nombrado el primer prelado de Sicuani, hacía eco de este sentimiento:

"Mi reacción y deseo eran de rehusar el puesto, pero habiendo sido partícipe de la firma de la carta al provincial [pidiendo que aceptara una prelatura], y

⁶⁷ John Henry Cutler, *Cardinal Cushing of Boston*, New York: Hawthorn Books, 1970, p. 192.

⁶⁸ "The Call of Christ is Answered", s.f., Carmelite "Purissimum Cor Mariae" Provincial Archives (CPCMPA), B-1 Box 6.

⁶⁹ Costello, *Mission*, pp. 44, 47-48.

⁷⁰ Carta de Nevin Hayes, O.Carm. a Brendan Gilmore, O.Carm., 10 agosto de 1960, CPCMPA, Brendan Gilmore, Peru, Lima (Correspondence 1960-63), p. 2.

creyendo sinceramente que era el deber de los Carmelitas de aceptar esta empresa misionera, no veía como podría rehusar la obligación”.⁷¹

La voluntad de la Santa Sede no solo suscitaba deseos misioneros sino también servía como lógica para fijar los detalles específicos de la misión.

Tercero, la misión comprendía un elemento cultural. El envío a América Latina no era solo una misión para suplir el clero latinoamericano según los designios el papa, sino también para aportar un estilo particular de catolicismo norteamericano para el mundo en desarrollo. Este estilo se concebía como un reflejo del orden y buen gobierno, de los valores de la civilización moderna y el desarrollo, manifestados por excelencia en la cultura de los Estados Unidos. La modernización en las décadas de 1950 y 1960 servía como

“un marco conceptual que articulaba un conjunto común de preconcepciones sobre la naturaleza de la sociedad estadounidense y su capacidad de transformar un mundo percibido como material y culturalmente deficiente”.⁷²

Esta ideología postulaba que toda sociedad seguía un patrón estable de desarrollo, y que los países más desarrollados (como los Estados Unidos) podrían infundir los valores, tecnología y recursos para desarrollar aceleradamente las naciones aun subdesarrolladas (como las de América Latina). Con la inserción de misioneros para importar el catolicismo influenciado por su cultura se pensaba civilizar y modernizar Latinoamérica.

Finalmente, había un motivo político: el anticomunismo. A pesar de su importancia en la cultura política de los Estados Unidos, esta ideología política parece ser un motivo secundario que no se explicitaba tanto como los demás. No obstante, servía como un trasfondo para interpretar y legitimar otras iniciativas, como la reforma jurisdiccional de la Santa Sede y la modernización, o más bien como clave de interpretación para las dinámicas locales incomprensibles a los extranjeros.

Entonces, los misioneros fueron alentados por diversos motivos — religiosos, institucionales, sociales y políticos—. Para interpretar el

⁷¹ Ibidem.

⁷² Michael E. Latham, *Modernization as Ideology. American Social Science and “Nation Building” in the Kennedy Era*, Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press, 2000, p. 5.

modelo de renovación que pusieron en práctica, es menester tomar en consideración sobre todo su percepción del mundo andino.

3.3. Misioneros modernizadores en el sur andino

3.3.1. La lectura misionera del mundo andino

Mientras el clero local vivía un indigenismo a través de la Iglesia institucional, los misioneros extranjeros provenían de otro contexto y, por ende, traían consigo otra mentalidad cultural. En particular, veían la historia y geografía de los Andes de manera distinta, y sus conceptos étnico-raciales y culturales se adaptaban solo con dificultades.

Hayes, escribiendo para lectores en los Estados Unidos, presentaba las provincias altas de Cusco como un lugar congelado en el tiempo que no había cambiado desde el siglo XV o XVI.⁷³ Según el prelado, nunca hubo progreso, y la gente vivía en las mismas condiciones de miseria desde hace siglos, sufriendo y en necesidad de atención espiritual y material. Este sentimiento fue reiterado por otros misioneros. Mons. Enrique Pèlach, el obispo español de Apurímac de 1968 a 1992, veía la vida agraria, analfabetismo y falta de instituciones públicas como reflejos del paisaje invariable: “El sabio Antonio Raymondi describía al departamento de Apurímac como ‘un papel arrugado en donde el tiempo se detuvo hace siglos’. No le faltaba razón”.⁷⁴

En cuanto a su comprensión de la etnicidad y la raza, los misioneros adoptaron la nomenclatura peruana de “mestizos” y “cholos”, tratando de definir estas palabras en inglés para sus superiores norteamericanos. Según entendían, las palabras “cholo” y “mestizo” eran equivalentes, pues no veían las distinciones presentes en la sociedad andina. Su discurso racial reflejaba el “imaginario hegemónico” que nació con la Ilustración y se difundía con pretensiones científicas en el siglo XIX, como ha observado Cecilia Méndez: la sierra era un espacio “indio”, asociado con la falta de civilización, la superstición y una debilidad moral casi insuperable.⁷⁵ No veían las dimensiones de clase, lengua, poder y geografía asociadas con el ser

⁷³ Nevin Hayes, O.Carm., “SICUANI. What Is It?”, s.f., CPCMPA, Peru, Sicuani/Prelature 1 of 2.

⁷⁴ Enrique Pèlach, Abancay. Un obispo en los Andes peruanos, Madrid: Ediciones Rialp, 2005, p. 49.

⁷⁵ Cecilia Méndez Gastelumendi, “De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII–XXI)”: *Histórica* 35: 1 (2011), pp. 96, 99–101.

“indio”, “cholo” o “misti”, ni la flexibilidad posible en la autoidentificación étnica.⁷⁶ Esquivando la maraña terminológica en español, el clero extranjero también usaba la frase “*native priests*” para indicar sacerdotes peruanos o nacionales, una expresión con ambigüedad en el contexto norteamericano. La frase en inglés puede leerse como vocaciones *locales* o *lugareños* o, más bien, como vocaciones *autóctonas* o *indígenas*; este último sentido podría interpretarse como un desprecio por los “*natives*” por ser incivilizados. A veces usaban epítetos despectivos abiertamente en sus cartas.

Más allá del lenguaje impreciso y los prejuicios, los extranjeros dejaban en claro que el clero local era deficiente según sus criterios. Según el nuncio Carboni, “era difícil encontrar candidatos aptos en el ámbito local” para servir como los nuevos preladados en la sierra, una opinión que Hayes llegó a compartir.⁷⁷ En una carta, Hayes dice explícitamente, “no quiero vocaciones nativas”, y enumera varias razones.⁷⁸ Según él, los curas locales habían recibido una pésima formación y tenían malas, hasta escandalosas, costumbres, incluso problemas con mujeres, alcohol o avaricia. Eran ingenuos:

“Estos pobres, ignorantes cholos se tragan el cuento de la propaganda [comunista] completamente [*fall for the propaganda hook, line, and sinker*]”.⁷⁹

Evidentemente, no encontraba distinciones entre los sacerdotes de mala fama y aquellos conocidos como cultos y devotos, promotores del progreso del pueblo.

Sea por prejuicio o sea por un sincero espíritu reformista, antes del Concilio el clero misionero no veía benignamente el catolicismo andino. Se relata que

⁷⁶ Andrew Canessa, *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*, Durham, North Carolina: Duke University Press, 2012, pp. 163–165; Deborah Poole, “Introduction: Anthropological Perspectives on Violence and Culture — A View from the Peruvian High Provinces”: Deborah Poole (ed.), *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1994, pp. 6–7.

⁷⁷ David McEvoy, *Twenty-Five Years of Modern Mission. The North American Carmelites in Peru, 1949–1974*, Silver Spring, Maryland: Washington Theological Union, 1988 (tesis de maestría), p. 92.

⁷⁸ Carta de Hayes a Gilmore, 25 de septiembre de 1961, CPCMPA, Brendan Gilmore, Peru, Lima (Correspondence 1960-63), p. 2.

⁷⁹ *Ibidem*.

“algunos padres norteamericanos eran intolerantes con las costumbres tradicionales del lugar, por ejemplo botaban las velas que los devotos solían prender para los santos de su devoción, arrancaban las flores que adornaban las andas y los altares de los santos, pateaban los recipientes de los licores preparados para la festividad”

y más.⁸⁰ Según Albano Quinn, el segundo prelado de Sicuani,

“los nuevos [agentes pastorales] venían de Irlanda, de USA, etc. con la misión de catequizar, atender y organizar la iglesia local. Era la visión de la Iglesia Americana. [...] Por eso para los sacerdotes que venían a trabajar a la Prelatura, con esa idea de Iglesia parroquial, nunca llegaron a entender que la gente que nunca pisaba la Iglesia pidiera misas en las fiestas u otras ocasiones”.⁸¹

El modelo devocional legado a las fiestas y la realidad parroquial de grandes partes de América Latina (capillas alejadas del templo central, una configuración necesaria por la distribución de la población) exigía otro estilo de atención pastoral. Junto con diversos estándares de lo que conocían para el comportamiento del clero, la realidad religiosa que veían hacía indeseable una síntesis entre la cultura andina y un catolicismo modernizado.

En lugar de una modernización que celebraba e integraba el pasado incaico, otra modernidad debería llegar a los Andes y transformar un mundo atrasado. Esta modernidad tomaría forma por medio de la reorganización de la parroquia, la reformación del clero y el uso eficiente de recursos eclesiales.

3.3.2. La renovación eclesial por medio de la modernización

Al llegar, los misioneros trajeron consigo un ideal de catolicismo basado, en gran parte, en el modelo de parroquia que florecía en las ciudades norteamericanas, donde los barrios étnicos de inmigrantes europeos giraban en torno de la parroquia local.⁸² Del clero recibían los sacramentos, de las hermanas religiosas recibían una educación en su madre lengua y de la generosidad de su propia comunidad recibían las limosnas; la vida social se apoyaba en las asociaciones laicas para

⁸⁰ Porcel / Hinde, “Primera etapa”, p. 87.

⁸¹ IPA, “Bosquejo”, pp. 38–39.

⁸² James Hennesey, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States*, New York: Oxford University Press, 1981, p. 237.

hombres, mujeres y jóvenes.⁸³ El progreso de la comunidad se asociaba con la parroquia.

Por ende, en la Prelatura de Sicuani los Carmelitas buscaban implementar lo que llamaban las cuatro "C": la casa, para fundamentar bien el hogar cristiano; la capilla, para nutrir el alma; el colegio, para educar; y la cancha, "donde estar con sus amigos".⁸⁴ La formación integral de la persona era el enfoque, pero desde un ideal norteamericano. Los Carmelitas se ocuparon en fundar grupos laicos y diversificar los programas disponibles para re-crear una parroquia intensamente activa en la ciudad de Sicuani: un programa de cursillistas y la Legión de María, el Movimiento de la Juventud Cristiana, un programa de scouts para los jóvenes, un coro y un grupo de reflexión en la parroquia.⁸⁵ También fundaron una cooperativa y emplearon el apoyo de catequistas rurales para ampliar el alcance de su apostolado.

Este modelo parroquial que gozaba de grandes éxitos en los Estados Unidos tendría limitaciones en el contexto peruano. La parroquia del barrio norteamericano crecía desde la organización social entre los feligreses, una cualidad orgánica perdida en la imposición del modelo. Por ende, el trabajo social de los norteamericanos solía tomar la forma de asistencialismo en vez de apoyo mutuo: trajeron recursos desde afuera para mejorar el nivel de vida local a través de proyectos de educación y formación clerical, y también personal técnico y profesional en la forma de misioneros laicos, como los Voluntarios del Papa para América Latina (PAVLA).⁸⁶

Era imprescindible, además, modernizar al clero local. Hayes hizo una de sus primeras prioridades una inversión monetaria en el clero de la prelatura:

"Yo pedía limosnas en EE. UU. y compré un calefactor de kerosene para las 'casas curales'. Adobe caliente será un poco más cómodo, en todo caso. Les compré

⁸³ Fitzpatrick-Behrens, *The Maryknoll Catholic Mission*, p. 36.

⁸⁴ IPA, "Bosquejo", pp. 60–61.

⁸⁵ Pedro Negre Rigol / Franklin Bustillos Galvez, *Sicuani — 1968. Estudio socio religioso*, La Paz: Instituto Boliviano de Estudio y Acción Social, 1969, p. 167.

⁸⁶ Costello, *Mission*, pp. 89–102, 139–142 y 169–173; Angelyn Dries, *The Missionary Movement in American Catholic History*, Maryknoll, New York: Orbis, 1998, pp. 189–196; Taylor Fulkerson, "A Mission of Their Own: Catholic Laity and Transnational Missions in Peru and Brazil, 1955–1970": *American Catholic Historical Association*, 2023.

subcripciones a una buena [revista] mensual clerical española. Este año por fin logré comprar un generador de gasolina para cada sacerdote. Ahora la casa parroquial es un lugar importante —la única casa en cada pueblo con luz eléctrica—. ⁸⁷

Las mejoras para la vida material del clero tendrían un doble efecto: en términos prácticos, le permitiría leer de noche y mantenerse al tanto de la teología y la espiritualidad a través de revistas católicas, pero simbólicamente, el sacerdote sería “la luz del mundo” (Mt. 5,14) y la puerta de ingreso para la modernidad. Por medio de la vida moderna, el sacerdote se convertiría en “un hombre educado, lector, con horizontes intelectuales internacionales”, un logro para toda la comunidad. ⁸⁸

El vínculo cercano entre la modernización y el imperialismo cultural se hizo más evidente años después. Como reflexionaron un sacerdote y una laica,

“Los padres, hermanas y misioneros laicos, aunque inconscientemente, impusieron muchas veces su propia cultura en las relaciones con el pueblo de Sicuani con la idea de traer lo mejor de su cultura pragmática, técnica y 'desarrollada' a un pueblo 'subdesarrollado'”. ⁸⁹

Si bien la renovación de la Iglesia se manifestaba sobre todo en un programa cultural, ya se ve que la dimensión material no era ausente del programa misionero para re-imaginar el catolicismo andino.

3.3.3. La cultura material de la Iglesia y la modernización

Finalmente, los recursos de la Iglesia deberían ser modernizados. Como ya se ha visto, la tierra era un tema de alta importancia para el clero local, tanto en su conservación como en el desarrollo de su enajenación a través de la RAE, en cuales procesos los párrocos ejercían su autoridad. En contraste, los clérigos extranjeros percibían la tierra como un impedimento a la modernización. Por ejemplo,

“Considerando la posesión de la tierra por la Iglesia como un vestigio de los tiempos feudales, Cushing esperaba que el gobierno comprara la tierra a un costo mínimo para darla a los campesinos, junto con herramientas agrícolas del socorro estadounidense”. ⁹⁰

⁸⁷ Hayes, “SICUANI. What Is It?”, pp. 1–2.

⁸⁸ Fulkerson, “Redes translocales”, p. 61.

⁸⁹ Porcel / Hinde, “Primera etapa”, p. 86.

⁹⁰ Cutler, Cardinal Cushing, p. 192.

Cushing sufría la desventaja de la distancia, pero la opinión entre los misioneros locales no difería mucho, revelando la fuerza de la ideología de la modernización. Hayes veía en las tierras de la Iglesia “una solución para la mayor parte de los problemas de la nueva jurisdicción”, tanto políticos como sociales.⁹¹ Bajo su gobierno, la Iglesia en Sicuani no enajenó las tierras progresivamente, sino repentinamente: inicialmente, las vendió después de la masacre de casi veinte personas por la policía cerca de San Pablo en la provincia de Canchis en 1964, y luego entregó lo que quedaba de las propiedades para la reforma agraria de la régimen del General Velasco Alvarado, que comenzó en 1969.⁹² Por lo visto, el clero extranjero no contemplaba sino vulnerabilidades en la tierra.

En vez de hallar los fondos necesarios para la vida parroquial por medio de la actividad agraria, como hacía el clero local indirectamente, el clero misionero recibía apoyo económico a través de extensas redes de financiamiento. Los Carmelitas recibían donaciones desde sus parroquias y escuelas para sus misiones sudamericanas. El cardenal Cushing vinculaba el catolicismo con el progreso material, y por ende financió un programa agresivo de construcción financiado por sus feligreses en Boston y de sus propios fondos.⁹³ La misión era “un programa colosal de socorro material y espiritual”, organizada para una victoria política y religiosa.⁹⁴ El sentido material de la misión era inseparable del sentido espiritual.

La nueva orden que se introducía en la Iglesia por medio de la reforma jurisdiccional y la llegada de misioneros socavaba la estabilidad económica del clero local. Según Mons. Thomas Daily, obispo y miembro de la Pontificia Comisión para América Latina y la junta directiva de la Sociedad de Santiago Apóstol, la creación de nuevas diócesis reducía los ingresos del clero secular:

“Recuerdo que algunos sacerdotes peruanos estaban molestos [...] porque antes llegamos como un equipo y dividimos su territorio en dos. Esto significaba que

⁹¹ Fulkerson, “Tierra santa”, p. 116.

⁹² Ibidem, p. 117.

⁹³ Cutler, Cardinal Cushing, p. 194.

⁹⁴ Ibidem, p. 198.

perderían dinero, y, aunque ministraban imperfectamente, esto era algo —los honorarios de las fiestas y otras cosas— que necesitaban para sobrevivir”.⁹⁵

Además, algunos misioneros religiosos no cobraban por sus servicios, como los Maryknoll, haciéndose favorables a la población local en comparación con el clero cusqueño y puneño, también perjudicando su estabilidad económica.⁹⁶ La pérdida de tierras de la Iglesia por encima de los cambios jurisdiccionales y culturales suscitaba reacciones fuertes. Según testigos de la Prelatura de Sicuani,

“Éstas decisiones tuvieron sus secuelas, pues quedaron descontentos algunos párrocos que no querían perder los ingresos que les daban los terrenos, así mismo [*sic*] los sacristanes, rezadores, cantores y demás colaboradores de la Parroquia que no pudieron obtener los terrenos para sí y los feligreses que querían seguir manteniendo las tradiciones religiosas de sus Santos con el usufruto de los terrenos”.⁹⁷

Por lo menos en áreas rurales, que comprendía la mayoría de la Prelatura de Sicuani, la modernización extranjera amenazaba no solo la economía parroquial, sino todo el modelo establecido y el tejido social en torno al templo.

La renovación misionera de la Iglesia operaba según un modelo modernizador, tanto en la estructura de la parroquia como en la vida material de la Iglesia. Se pensaba importar una modernidad completamente ausente, en gran parte ignorando la modernidad ya presente en el sur andino y la presencia de clérigos que luchaban por el progreso del campesinado. Aprovechando la reforma jurisdiccional bajo el pontificado de Pío XII, el clero extranjero tenía a su alcance espacios y autoridad suficientes para imponer su programa de renovación y experimentar con nuevas formas eclesiales en el contexto andino a pesar de las protestas del clero local. Ahora, a modo de conclusión, busquemos los puntos de encuentro y desencuentro entre estos dos modelos de renovación.

⁹⁵ Costello, *Mission*, p. 38.

⁹⁶ Fitzpatrick-Behrens, *The Maryknoll Catholic Mission*, p. 70.

⁹⁷ Porcel / Hinde, “Primera etapa”, p. 63.

4. Modelos de renovación eclesial en el sur andino en la víspera del Concilio

Hemos identificado dos modelos de renovación entre el clero local del Cusco y el clero misionero extranjero en las décadas antes del Concilio Vaticano II en el sur andino, dos corrientes ideológicas y eclesiológicas que informaban los intentos de crear un catolicismo atento a las problemáticas sociales. Dos temas en particular marcan la diferencia entre el catolicismo social del clero andino y aquello del clero misionero: la modernidad y la tierra.

Primero, mientras el clero cusqueño vivía el indigenismo, un renacimiento de la identidad serrana y una reivindicación de los héroes locales, como Túpac Amaru II, el clero extranjero era muchas veces ciego a la historia regional y su eco contemporáneo. Buscaban importar e imponer la modernidad donde pensaban que era ausente, pero no habían desarrollado todavía los matices culturales para ver el dinamismo de la región. Por consiguiente, buscaban implementar el modelo parroquial más probado y exitoso en su propia cultura, pero sin la base orgánica que necesitaba.

Segundo, los recursos materiales de la Iglesia, y de manera particular la tierra, venían concebidos bajo criterios distintos. Para el clero cusqueño la tierra era un recurso precioso, cuidadosamente supervisado y progresivamente enajenado en un momento de altísimo peligro social en la víspera de las reformas agrarias estatales. Había una continuidad de motivación indigenista, no siempre clara, detrás de las políticas sobre los terrenos eclesiásticos. En contraste, el clero misionero solo veía valor monetario y un freno para la revolución marxista que estaba por irrumpir por donde fuera un descontento social. Las dos políticas de la tierra favorecían la estabilidad social, pero la ruta hacia ella sería completamente distinta.

En fin, se puede aducir que estos dos catolicismos sociales —uno indigenista y atento a las condiciones locales, y el otro partiendo de la experiencia inmigrante norteamericana de Iglesia y con ganas de introducir la modernidad— compartían algunas metas, como el progreso y la creación o preservación de condiciones de estabilidad para el catolicismo en un mundo convulso y agitado. No obstante, los caminos diversos hacia esas metas serían incompatibles. Un nuevo

camino común, en cambio, sería posible para la Iglesia del sur andino después del Concilio.⁹⁸

⁹⁸ Jara, “El sur andino”, pp. 397-441 narra sintéticamente la experiencia posconciliar de la región.