

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DEL PERÚ**

**Escuela de Posgrado**



Redes translocales y tensiones locales:  
los cimientos de la Prelatura de Sicuani, 1959–1970

Tesis para obtener el grado académico de Magíster en Historia que  
presenta:

*Taylor Quentin Fulkerson, S.J.*

Asesor:

*Jorge Luis Lossio Chávez*

Lima, 2022

## Resumen

A mediados del siglo XX, la Iglesia católica en América Latina experimentó una renovación institucional: por un lado, articuló nuevas redes entre los episcopados nacionales para crear una Iglesia continental, y por otro, se estableció un "triángulo" entre Latinoamérica, el Vaticano y los países norteamericanos y de Europa occidental. Los principales resultados — nuevas jurisdicciones eclesiásticas y nuevos agentes pastorales— se convirtieron en espacios y modos de praxis disputados a través de los cuales se intentó llevar a cabo las reformas del Concilio Vaticano Segundo y Medellín.

Esta tesis investiga estas dinámicas translocales a través de la experiencia de la Prelatura de Sicuani, que se fundó en 1959 como una nueva jurisdicción eclesiástica para las provincias altas de Cusco. Como caso ejemplar, vemos que la prelatura recibió a misioneros carmelitas de Estados Unidos y Canadá y sus colaboradores: clero secular extranjero, hermanas y voluntarios laicos. Con el optimismo mundial de la década del sesenta, estos actores crearon redes para dirigir recursos, ideas y personas hacia las provincias altas de Cusco, generando a la misma vez tensiones entre su línea pastoral de catolicismo purificado y el catolicismo altoandino.

Este estudio parte del supuesto de que la fundación y reorientación de la Iglesia local en la Prelatura de Sicuani respondió a una extensa red translocal de influencias, la cual marcó la historia social de las provincias altas de Cusco. El método de análisis incluye el cruce de fuentes y narrativas, empleando documentos del archivo de los carmelitas norteamericanos que asumieron la prelatura, del Archivo Arzobispal del Cusco y los periódicos cusqueños *El Sol* y *El Comercio*.

**Palabras claves:** Iglesia católica; Cusco; Perú; misioneros; translocalidad

## Abstract

In the mid-20th century, the Catholic Church in Latin America experienced an institutional renovation: on the one hand, it articulated networks between the national episcopacies to create a continental Church, and on the other, a "triangle" between Latin America, the Vatican, and the countries of North America and Western Europe was established. The principal results — new ecclesiastical jurisdictions and new pastoral agents — would become disputed spaces and modes of praxis through which the Church tried to bring about the reforms of the Second Vatican Council and Medellín.

This thesis investigates these translocal dynamics through the experience of the Prelature of Sicuani, which was founded in 1959 as a new ecclesiastical jurisdiction for the high provinces of Cusco. An exemplary case, the prelature received Carmelite missionaries from the United States and Canada and their collaborators: foreign secular clergy, sisters, and lay volunteers. With the optimism of the global 60s, these actors

created networks to direct resources, ideas, and people toward the high provinces of Cusco, at the same time generating tensions between their pastoral line of purified Catholicism and the Catholicism of the high Andes.

This study sets off from the presupposition that the foundation and reorientation of the local Church in the Prelature of Sicuani responded to an extensive, translocal network of influences, which marked the social history of the high provinces. The method of analysis includes the crossing of sources and narratives, employing documents from the archive of the North American Carmelites who assumed the prelatore, from the Archdiocesan Archive of Cusco and the Cusco newspapers *El Sol* and *El Comercio*.

**Key words:** Catholic Church; Cusco; Peru; missionaries; translocality



## Agradecimientos

Aproximadamente un año antes de mudarme a Lima, hubo dos momentos que me ayudaron a comprender cuan poco entendía de la Iglesia católica en América Latina. Aquel verano estaba leyendo *Cry of the People* por la periodista Penny Lernoux, un análisis de la Iglesia latinoamericana en las décadas de 1960 y 1970. Mis estudios en pregrado se habían enfocado más en Centroamérica y el Cono Sur de tal manera que México y la región andina eran casi desconocidos para mí. Las detalladas descripciones de Lernoux pintaron una región con dinámicas complejas y mucha tensión social, lo que me hizo entender que yo desconocía mucho de un continente tan grande y rico. Varios meses después, ya con los ojos puestos en el Perú, me topé con un mapa de las jurisdicciones eclesiásticas del país. Me tomó por sorpresa que casi la mitad del Perú no estaba organizado en diócesis, sino en prelaturas y vicariatos, jurisdicciones alternativas que desconocía en ese entonces. El itinerario de investigación que he seguido a través de mis estudios en la PUCP ha buscado satisfacer mi curiosidad suscitada por estos momentos, pero aún he arañado la superficie. Esta tesis es una primera aproximación a una sola dinámica clave en la Iglesia en los años 50 y 60.

Mi investigación ha sido posible, primero que nada, gracias al programa de historia de la PUCP. Quiero agradecer en particular a los siguientes profesores que tuvieron gran impacto en mi pensamiento: Scarlett O'Phelan Godoy, Nils Jacobsen, Iván Hinojosa y Fernando Armas Asín. Además, quiero agradecer a Jorge Lossio, mi asesor de tesis, por su flexibilidad y paciencia en estos años tumultuosos, y a los jurados, por sus valiosos comentarios.

No puedo dejar de reconocer que esta tesis habría sido imposible sin el trabajo cuidadoso de tantos archivistas y bibliotecarios. La lista es interminable, pero por lo menos quisiera agradecer a los carmelitas del archivo provincial en Chicago, el personal del Archivo Arzobispal del Cusco y el personal de la Biblioteca Municipal del Cusco. La alegría con que desempeñan sus labores me hizo sentir como en casa cada vez que visitaba el archivo, tanto en Chicago como en Cusco. Que el Señor les pague.

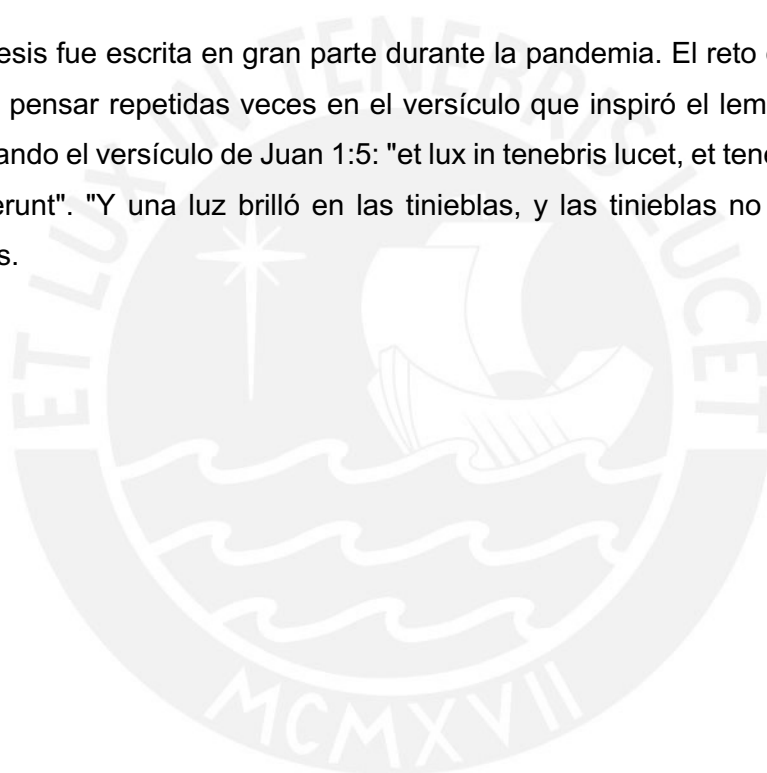
También agradezco a Juan Miguel Espinoza Portocarrero, Rolando Iberico Ruiz, Noah Oehri y Mark Rice, por sus sabios consejos, su cautela, y su ayuda en localizar algunas fuentes muy útiles para mi investigación.


De manera especial quisiera expresar mi aprecio para los carmelitas de Chicago y de la prelatura: al P. Bob Boley, O.Carm, quien facilitó mi investigación en el archivo de los carmelitas y me recibió no como un visitante, sino como un hermano. Y al P. Ed Adelman, O.Carm., el último carmelita trabajando en la Prelatura de Sicuani, quien es un ejemplo de largos años de servicio y entrega. Con su hospitalidad y generosidad me

abrió los ojos a las dificultades que vivían los misioneros presentes en la prelatura, dándome una simpatía imprescindible para contar bien esta historia.

Finalmente, agradezco de corazón a mis compañeros jesuitas de Perú, Ecuador, Bolivia, España, Chile, África y Estados Unidos. Sin su apoyo este proyecto no habría sido posible. En particular agradezco a Jero, Víctor y Jorge de la comunidad jesuita del Cusco por su hospitalidad y compañerismo durante mis estancias en Cusco. Agradezco a mis compañeros de Estados Unidos que me precedieron en el Perú y me introdujeron a la historia de la Iglesia a través de su rica experiencia personal, especialmente Mateo y Kevin. También agradezco a mis superiores: a Brian, Karl, Tim, Charlie, Pepe, José Luis y Pat. Mil gracias a Jayme por acompañarme espiritualmente como jesuita, amigo y académico.

Esta tesis fue escrita en gran parte durante la pandemia. El reto de completarla me ha hecho pensar repetidas veces en el versículo que inspiró el lema de la PUCP, pero completando el versículo de Juan 1:5: "et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt". "Y una luz brilló en las tinieblas, y las tinieblas no la superaron", gracias a Dios.





*"Me han contado ... lo bien que te has portado ... hasta el punto de dejar tu patria y tus padres para venirte a un país totalmente desconocido para ti. Que Yavé te recompense tus buenas obras y que el Dios de Israel, bajo cuyas alas te has cobijado, te dé el premio que mereces".*

*Rut 2:11–12*

*"Toda historia es una historia de viaje —una práctica espacial—"*

*Michel de Certeau, S.J. (2013: 115)*

## Índice

Introducción.....	9
1. El nacimiento de la Prelatura de Sicuani.....	9
2. La Prelatura de Sicuani: ¿qué historia falta ser contada?.....	13
3. Metodología: los archivos a la luz de la translocalidad .....	20
4. Objetivos y esquema.....	23
Capítulo 1. El triángulo de las misiones modernas antes de la creación de la Prelatura de Sicuani .....	25
1.1. El triángulo de las misiones modernas.....	25
1.2. El Vaticano y la renovación de la Iglesia latinoamericana .....	28
1.2.1. La configuración de una Iglesia continental .....	28
1.2.2. Romolo Carboni: la carrera de un nuncio apostólico en el Perú .....	33
1.3. La Arquidiócesis de Cusco, protagonista de la Iglesia latinoamericana .....	35
1.3.1. La Iglesia cusqueña hasta 1955.....	35
1.3.2. La fragmentación de la arquidiócesis .....	38
1.4. La Iglesia estadounidense.....	39
1.5. Los carmelitas buscan una prelatura .....	41
Capítulo 2. La prelatura preconiliar, 1959–1965 .....	49
2.1. Teófilo Uscamaita y el perfil del clero local en los años 50 y 60 .....	49
2.2. Nevin Hayes y el perfil de los carmelitas.....	54
2.3. Los recursos translocales de la prelatura.....	58
2.3.1. Visión de una nueva Iglesia.....	59
2.3.2. Nuevos agentes pastorales .....	61
2.3.3. Los recursos materiales .....	65
Capítulo 3. La lenta reforma conciliar en Sicuani, 1966–1970.....	71
3.1. Un proyecto en peligro .....	71
3.2. Los múltiples vectores de las reformas .....	78
3.3. Autoevaluación y análisis de la realidad .....	81
3.4. El crac de misioneros y la partida del prelado.....	85
Conclusiones.....	87
1. La Prelatura de Sicuani desde 1971 hasta 2020 .....	87
2. Para repensar la historia de la Iglesia: la translocalidad .....	92
Fuentes y bibliografía.....	95
Archivos.....	95
Fuentes primarias.....	95
Fuentes de consulta .....	98

Anexos .....	110
Anexo 1: Glosario.....	110
Anexo 2. Los linajes eclesiásticos en el Perú en el siglo XX .....	113

### **Fotografías, tablas e Imágenes**

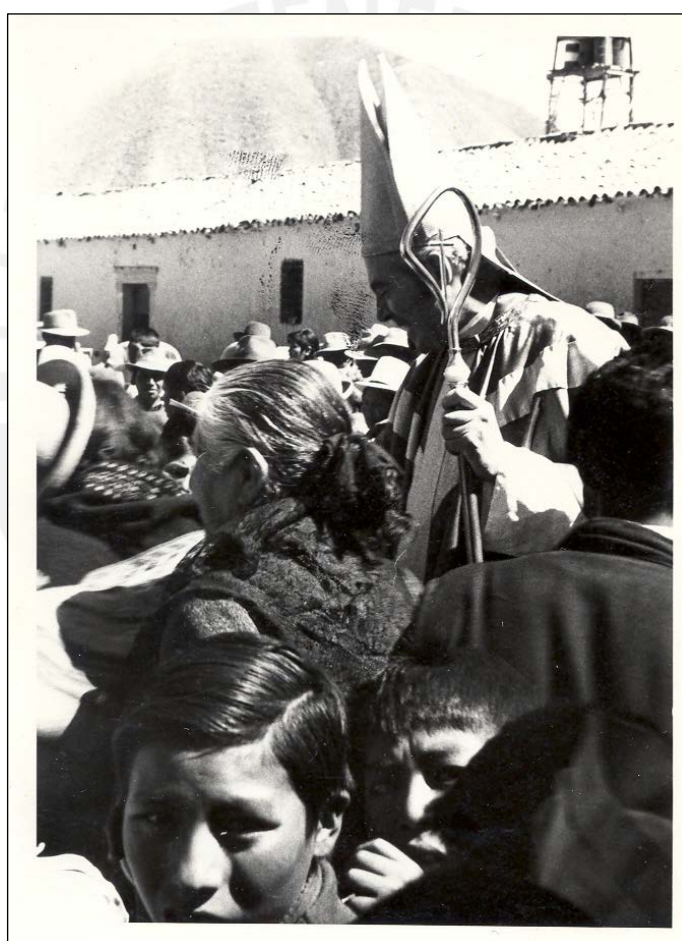
Fotografía 1. El prelado en la parroquia de San Pablo. ....	9
Tabla 1. Nuevas jurisdicciones erigidas entre 1900 y 1975 en las repúblicas andinas. .....	31
Imagen 1. Mapa mostrando la ubicación de las prelaturas cerca del Lago Titicaca.....	43
Imagen 2. Dibujo del Nuncio Lardone de la Prelatura de Ayaviri, indicando las carreteras y la ruta del ferrocarril .....	45
Imagen 3. Las redes translocales de la Prelatura de Sicuani .....	47
Fotografía 2. Teófilo Uscamaita y Nevin Hayes en la inauguración de la estatua a Túpac Amaru en Yanaoca.....	53
Tabla 2. Número de carmelitas en la Prelatura de Sicuani durante las primeras dos décadas de su presencia .....	54
Fotografía 3. La casa de los Mejía, donde vivía Hayes al llegar en Sicuani.....	66
Fotografía 4. Nevin Hayes en la estación de tren de Sicuani en 1962. ....	71
Fotografía 5. La catedral de Sicuani. ....	76
Fotografía 6. Partida del P. Albano Quinn para Cusco o Puno.....	87



## Introducción

### 1. El nacimiento de la Prelatura de Sicuani

El 11 de marzo de 1959 el P. Nevin Hayes emprendió el viaje a la ciudad de Sicuani en compañía de Mons. José María Jurgens, entonces arzobispo de Cusco, tres compañeros carmelitas y cuatro sacerdotes de las provincias altas de Cusco —Canas, Canchis, Chumbivilcas y Espinar—. Ese mismo día, Hayes sería instalado como el prelado de la Prelatura de Sicuani, una nueva jurisdicción eclesiástica. Tanto la erección de la prelatura como el nombre del nuevo prelado se anunciaron a través de los periódicos y la radio locales, y la noticia de la nueva prelatura y la llegada de Hayes ocasionaron gran alegría.



*Fotografía 1. El prelado en la parroquia de San Pablo (CPCMPA).*

El séquito de clérigos viajó por el tren que atravesaba la región sur andina, haciendo paradas en cada pueblo. "Este dio lugar a que todos los pueblos del itinerario, incluso los caseríos, salieran hasta la vía férrea a exteriorizar con demostraciones de júbilo, su saludo de bienvenida al nuevo Pastor. De esta manera, entre aplausos y vítores, también saludos en lengua quechua, el tren llegó a la estación de Sicuani" (Del Busto 1974: 193). La gente felicitaba a Hayes, en quechua, y echaba flores sobre su

cabeza, y bandas musicales tocaban en su honor en cada paradero (McEvoy 1988: 89). Al llegar a Sicuani, "Monseñor fue recibido en la estación del ferrocarril por las autoridades políticas y por la totalidad del pueblo" (Del Busto 1974: 193).

Semanas antes, P. Renato Castro, entonces párroco de Sicuani, presentó la figura de Hayes al pueblo sicuanense en *La Verdad*, el periódico de la ciudad. La nueva prelatura traería una renovación pastoral, y "[a] todo esto se suma la calidad del Prelado que, por suerte, le ha cabido a la nueva Prelatura. Por las escasas noticias que tenemos de Mons. Nevín [sic], se trata de un sacerdote dinámico, quiero decir, lleno de mejor celo sacerdotal por el bien de las almas, y capacidad [sic], pues cuenta con una amplia trayectoria de estudios y conocimiento de lenguas" (R. Castro 1959). Sin duda, el misionero norteamericano suscitaba altas expectativas.

El séquito se detuvo al llegar a Sicuani para vestirse conforme con la imagen de la jerarquía católica: "En Sicuani el tren paró en el 'Club de Tennis', donde nos vestimos en mitra y báculo, mantelete y muceta [...] Frente a la *Municipalidad* nos paramos mientras algún personaje en el balcón leyó un discurso de bienvenida" (Hayes 1960).

Cumplida la procesión desde la estación del tren hasta el templo parroquial de Sicuani, unas seis cuadras, los congregados participaron en una liturgia para formalizar el cambio jurisdiccional e instalar al nuevo prelado:

se realizó una ceremonia oficial de recepción con presencia de las autoridades, sacerdotes y feligreses en general. En dicha ceremonia se leyeron cuatro Bulas papales: una dirigida al Arzobispo del Cusco, informándole oficialmente de la desmembración de su arquidiócesis; la segunda, de la erección canónica de la Prelatura de Sicuani; la tercera, dirigida a los sacerdotes y fieles de la nueva jurisdicción, exhortándolos a recibir con el más sincero espíritu de amor y obediencia a su nuevo Prelado, y por último, la cuarta, dirigida al propio Monseñor Hayes, encargándole oficialmente la nueva jurisdicción eclesiástica (Porcel & Hinde 1999: 78).

Después de la primera lectura de las bulas en latín por Jurgens, el P. Jeffrey Fairfield, O.Carm. leyó las mismas bulas en castellano. En palabras de Hayes, "entonces el clero se acercó para besar mi anillo, después del cual dije la misa [...] Procedimos a la municipalidad para una bienvenida oficial, recepción simbólica de las llaves a la ciudad y champán. Entonces al 'Club' para el banquete y unos discursos más" (McEvoy 1988: 89).

La extravagante recepción que se dio en marzo de 1959 fue imitada, en miniatura, en los próximos años para cada visita pastoral que hacía el nuevo prelado a las parroquias de su prelatura. En adelante Hayes "fue recibido con todos los honores de su investidura eclesial, era el nuevo Obispo y la gente lo esperaba con palio, arcos

ornamentados y con lluvia de flores" (Porcel & Hinde 1999: 79).

A pesar del aire festivo del día de la erección de la prelatura y la investidura del prelado, era un día incómodo para Hayes. El viaje a Sicuani fue desagradable. Las paradas eran frecuentes y abrumaban a Hayes. "Las mujeres tenían canastas de pétalos de flores mojados que me dispararon (sobre toda mi cabeza, en mi cara, ojos, etc.). Después de cada parada, subía al tren y los sacerdotes me limpiaban, sólo para hacer lo mismo en la próxima parada" (McEvoy 1988: 89). Durante la procesión en Sicuani "siguieron arrojándonos flores". El día fue largo, y al final, Hayes cuenta, "estuve absolutamente agotado y fastidiado". En una carta a su provincial en Estados Unidos, fechada a menos de una semana después de los sucesos descritos, Hayes relataba lo incómodo y tenso que todo resultó para él. El choque cultural lo tomó por sorpresa, sin dejar de mencionar la altitud.

Había algo más: le había caído mal al clero de la nueva prelatura. Cuando se había anunciado la erección de la prelatura en enero, se difundió por radio en Lima y Cusco, y por periódico en Sicuani, pero la noticia salió por los medios antes de que el arzobispo del Cusco avisara a su clero, incluso a los que serían destinados (o exiliados) a las provincias altas. Hayes y un carmelita habían llegado al Cusco el día 8, tres días antes del viaje a Sicuani; cuando desembarcaron en el aeropuerto, Mons. Jurgens y cuatro sacerdotes de la prelatura les recibieron, pero supuestamente Hayes no saludó a los cuatro sacerdotes que habían viajado desde las provincias altas para acompañarlo a su nueva misión (Fulkerson 2019). Ellos no eran simples curas, sino los vicarios foráneos que ejercían responsabilidad sobre todas las parroquias de una provincia (véase anexo 1). Uno de ellos, Teófilo Uscamaita, sería sin duda el clérigo más conocido de todo el departamento después del arzobispo de Cusco a fines de los 50 y a comienzos de los 60, pues tenía un perfil público más importante que el de Hayes y contaba con el respaldo del pueblo para resistir los planes del prelado. Fuera el que fuera el motivo, ese "no saludo" ciertamente agravó cualquier animosidad que el clero local ya guardaba para con los extranjeros.

Los eventos de marzo de 1959 eran solo el comienzo de sus dificultades. Durante el primer año y medio, hacía falta la presencia de otros carmelitas en la prelatura, y al aceptar la prelatura como una misión, el provincial carmelita en Chicago accedió mandar por lo menos tres religiosos de la orden, pero solo Gordon Brady acompañó a Hayes en sus labores, y lo hizo únicamente por seis meses. La soledad sería casi insoportable para Hayes. En las provincias altas, las distancias geográficas y culturales eran insuperables. No hablaba quechua, y no entendía el mundo andino. Además, no tenía ni residencia ni oficina en la ciudad y vivía como huésped en una casa de la familia Mejía, dueña de una Fábrica de Tejidos en Maranganí, a unos cinco

kilómetros de Sicuani. Esto también fue un mal paso, pues mostraba más lealtad a los ricos que preocupación por los pobres y los obreros de la fábrica que reclamaba un aumento de sueldo.

Como la llegada de Nevin Hayes revela, la constitución de la Prelatura de Sicuani como el nuevo orden eclesial en las provincias altas de Cusco no fue tan sencilla como una procesión o la lectura de las bulas pontificias. Más bien, la creación de la prelatura y su identidad era un proyecto de décadas y había dos ejes principales en su conformación: *desde afuera*, con relación a la prelatura se articuló una red de personas que apostaban por el proyecto de la prelatura y dirigían los recursos a su disposición hacia ella. Desde otras partes del mundo andino, Lima y los apostolados carmelitas en Norteamérica y Europa, la prelatura recibía apoyo; y *hacia adentro* había que lidiar con las tensiones locales que surgían gracias a la presencia de los extranjeros en las provincias altas. Repetidamente había que retroceder y recalcularse frente a un clero local y un pueblo que desafiaban los cambios implementados por el nuevo clero extranjero.

La Prelatura de Sicuani y muchas prelaturas más en el Perú capturaban el fervor de la década de los 1960 alrededor del mundo. El "monopolio perezoso" de la Iglesia católica, que con el apoyo estatal ejercía un poder desproporcional con su capacidad real de llegar a toda la población de manera regular y eficaz, estaba en declive (Levine 2012: 21). La Iglesia tenía que aumentar su presencia en la sociedad o aceptar su irrelevancia. El sueño de hacer reformas (en parte para prevenir la revolución) motivó el traslado de religiosos poco preparados desde aquellos países, gozando del boom en vocaciones de la posguerra hacia América Latina, ahora amenazada por la triple amenaza del protestantismo, ateísmo y comunismo (Hartch 2014: 12–13). La nueva ola misionera aseguraría no solo la suerte de este continente, sino de todo el mundo: las misiones purificarían y darían nuevo aliento al catolicismo, y a la vez, serían la manifestación del *soft power* del occidente que anhelaba construir un mundo seguro para la religión.

Con el aliento del *Zeitgeist* de la década de 1960 y la nueva transnacionalización católica de mediados del siglo XX, la prelatura movilizó saberes, personas y recursos desde lugares foráneos hacia las provincias altas de Cusco. De esta manera la Prelatura de Sicuani se convirtió en un proyecto *translocal* —en un proyecto cuya cultura y contexto social son definidos por una historia (o historias) de migración—. Debido a la presencia de los carmelitas norteamericanos, Sicuani y las provincias altas sintieron la influencia de los padres Maryknoll trabajando en Puno, la nunciatura apostólica en la capital, las parroquias de los carmelitas en Lima y Estados Unidos, y los programas de voluntariado católico que competían con los Cuerpos de Paz y campañas vocacionales en Irlanda.

Lo translocal en la historia de Sicuani afectó el tejido social de las provincias altas y a misma ciudad de Sicuani, generando tensiones y violencia. La incómoda presencia de los extranjeros y la imposición de su interpretación de catolicismo ortodoxo explotaron en conflictos a lo largo del período estudiado, desvelando discrepancias más profundas entre el *Lebenswelt* histórico-cultural de los agentes pastorales extranjeros en las provincias altas y el del clero y población locales. Sicuani y las provincias altas fueron percibidas por los recién llegados como una zona rural, pobre y atrasada cuando, en realidad, era una de las subregiones más importantes del departamento, en competencia con la ciudad de Quillabamba y los valles de La Convención. Los extranjeros no se daban cuenta de la importancia cultural y religiosa que el clero y la gente locales daban a su tierra. Las provincias altas fueron el foco de una revolución reivindicatoria de la población indígena durante el tránsito del virreinato a la república. El legado de Túpac Amaru estaba vivo en el sur andino y el nacionalismo en auge, y la población no tenía por qué hacerles caso a los prepotentes misioneros extranjeros. Estas tensiones sociales fueron marcadas no solo por el orgullo e historia regionales, sino también por sensibilidades religiosas, los conflictos por la tierra y pugnas entre los agentes pastorales de la prelatura. Muchas de éstas se generaron por cómo se vivía la nueva dinámica translocal de la Prelatura de Sicuani.

Esta tesis propone analizar el carácter translocal de la Prelatura de Sicuani y las complejidades sociales ocasionadas por ello. Tanto las novedades que provenían de fuera de la región como las tensiones dentro de la región de las provincias altas son claves para comprender el objeto de estudio que involucra no sólo a clérigos, sino también a religiosas, laicos extranjeros y la población local. En efecto, contar la historia temprana de la Prelatura de Sicuani significa contar la historia de nuevas dinámicas sociales en el sur de Cusco a mediados del siglo XX.

## **2. La Prelatura de Sicuani: ¿qué historia falta ser contada?**

En cierto sentido, esta tesis tiene un objeto de estudio claro, tanto en sus límites espaciales como temporales: abarca la Iglesia católica en las provincias de Canchis, Canas, Chumbivilcas y Espinar en el Departamento de Cusco, desde el 11 de marzo de 1959, el día de la erección de la Prelatura de Sicuani, hasta fines de 1970, el último año de la gobernanza de Mons. Nevin Hayes. Sin embargo, desde "adentro" de esta historia, los espacios y tiempos se ven borrosos, ya sea por la acción de fuerzas exteriores como también a dinámicas locales. Dado que el primer capítulo trata de las fuerzas translocales y la expansión de la presencia de la Iglesia católica en el sur andino, es clave entender que estas fuerzas introducen nuevas tensiones y divisiones en la Iglesia y la sociedad en que es enredada. Por consiguiente, las acciones de la Iglesia en la coyuntura social de las provincias altas refuerzan el regionalismo en esta parte del

Cusco. Por todas estas razones, tenemos que definir la historia regional como el contexto en que ubicamos la historia eclesial.

Las "provincias altas" incorporadas a la Prelatura de Sicuani son solo una concepción de este espacio regional. Por ejemplo, Benjamin Orlove, en su estudio antropológico-económico de la industria lanera, muestra solo las cuatro provincias antes mencionadas como parte de "la región sicuanense" (1977: 34). A veces se ha considerado a otras provincias más allá de Canas, Canchis, Chumbivilcas y Espinar como una de las provincias altas propiamente, como Paruro, u otras como provincias constituyentes del espacio económico articulado en torno a la ciudad de Sicuani, como Acomayo o Quispicanchi, (Negre Rigol & Bustillos Galvez 1969: 90–91; Walker 1999). No obstante, Canas, Canchis, Chumbivilcas y Espinar forman el meollo de esta región. Las divisiones administrativas de educación, agricultura, salud y justicia en el sur del departamento de Cusco han diferido entre sí a lo largo del siglo XX, pero siempre centrando el aparato estatal en la ciudad de Sicuani (Ruiz Bravo 1986: 101). También vale recordar que las repetidas reivindicaciones por la departamentalización de esta región casi siempre han pedido llevarse algunas provincias de otros departamentos que estaban bajo la influencia económica de la ciudad de Sicuani. A comienzo de la década de 1920, Oscar Valer presentó un plan para crear un nuevo departamento de las provincias altas con la Provincia de Cailloma de Arequipa y la de Ayaviri en Puno, y en 1949 cuando el diario sicuanense *La Verdad* propuso separar territorio para un nuevo departamento del Vilcanota, la provincia puneña de Carabaya fue incluida con las provincias altas (Ruiz Bravo 1986: 39, 108 n. 26). Durante la visita del general Velasco en 1971 y en presencia de los campesinos de la zona, el alcalde de Sicuani pidió la creación de un nuevo departamento con el nombre de Túpac Amaru, el que sería constituido por las cuatro provincias de la Prelatura de Sicuani más Melgar, de Puno (Castro 1971: 1; Manya 1971: 4). En efecto, este espacio regional era maleable según criterios económicos y sociales, y la proyección de la Iglesia sobre este espacio era una aproximación más, citada como un ejemplo a seguir en la vida civil.

Las provincias altas, que siempre han sido una zona de paso entre Cusco y Puno, han jugado un rol importante en el rumbo político y económico del sur andino. Fueron el foco de violencia prerrevolucionaria a fines de la colonia y la cuna de la insurrección de Túpac Amaru en 1780 y 1781; las provincias altas proveyeron tropas para Mateo Pumacahua en 1814, y él mismo fue ejecutado en Sicuani un año después. Sicuani se figuró como el sitio para el congreso que fundó el Estado Sud-Peruano dentro del proyecto confederado de Andrés de Santa Cruz en 1836 (Sobrevilla Perea 2011: 140). A lo largo del siglo XIX, igual como el resto de la macrorregión sur andina, las provincias altas carecían de nuevas oportunidades económicas, pero debido al giro

económico de la minería hacia la producción lanera para la exportación, más la construcción del ferrocarril, hubo nuevo vigor en la economía al comenzar el siglo XX. Esta "modernización conservadora" se basaba en las mismas instituciones sociales capaces de absorber y moldear las nuevas ideas económicas y científicas (Jacobsen 1993: 9–10). La continuidad social potenció la transición económica en el campo alrededor de Sicuani.

En las primeras décadas del siglo XX "debido a su favorable localización ... ubicada entre los centros regionales andinos más importantes del Sur del Perú" y con acceso al sistema ferroviario y vial, Sicuani se convirtió en "un puerto comercial obligado y la ciudad creció con su función de nudo y de mercado, constituyéndose en uno de los centros de intercambio importantes que operó en la región Sur del departamento del Cuzco y del Perú [...] Allí convergían inclusive comerciantes de Bolivia, Chile y Argentina", sin dejar de mencionar los vínculos de los que gozaba con el exterior, gracias a la exportación de lanas hacia EE. UU. y Gran Bretaña (Negre Rigol & Bustillos Galvez 1969: 130). Su carácter cosmopolita y la articulación de la región a través de redes económicas se debían casi exclusivamente a la lana. No obstante, la prosperidad que trajo el boom lanero era una prosperidad precaria para la ciudad.

Sicuani fue una víctima de su propio éxito y rápido crecimiento, viendo su economía estancada más de una vez, y "los años 40–60 están marcados por un conjunto de problemas socioeconómicos dentro de los cuales la caída de la feria dominical de Sicuani, el decaimiento urbano y el acentuamiento de la crisis en el campo son los más gravitantes" (Ruiz Bravo 1986: 133). La introducción de otras ferias y mercados en la región, combinados con la construcción de carreteras que daban acceso directo entre Cusco o Arequipa y otras capitales provinciales y centros distritales en las provincias altas, parecía perjudicar el futuro de la ciudad de Sicuani. La emigración de campesinos y la falta de una clase empresarial dejaban la ciudad con poco futuro. En 1969, un equipo de investigadores escribió que "desde hace más de una década, la intensa actividad de Sicuani va decayendo en forma notoria. Es opinión de los entrevistados y nuestra, que de no ser la administración pública 'Sicuani habría muerto' [...] La agricultura es precaria; no existe la industria" (Negre Rigol & Bustillos Galvez 1969: 137). Es en esta pésima coyuntura y en medio de un boom temporal a punto de colapsarse, gracias a cambios en el mercado y pocas alternativas económicas, que entra la Iglesia.

En las próximas décadas, la rearticulación de la coyuntura regional de manera total —el rol de Sicuani para los mercados regionales, la rentabilidad de productos agropecuarios nuevos y las relaciones sociales del campo entre ex-hacendados y gamonales con los campesinos— dio otra cara a Sicuani y a las provincias altas. Como

sostiene Patricia Ruiz Bravo, los años 60 eran un ciclo de recesión económica que provocó una restructuración: "Este estancamiento se revierte recién a partir de los años 68 y 70, y es en esta década cuando la ciudad logra retomar su rol articulador en la zona alta del Cusco" (Ruiz Bravo 1986: 56). Sicuani se convirtió de un "puerto terrestre" en un "paradero", "una 'sede' central desde la cual se irradia el comercio en la zona", una "receptora y distribuidora de productos y fuerza de trabajo" (Ruiz Bravo 1986: 102). El auge económico también trajo aspiraciones regionalistas, a las cuales la Iglesia contribuyó simbólicamente.

Aunque esta tesis no trata directamente de la historia regional de las provincias altas, sino del restablecimiento de la Iglesia en esta región, los aportes de los historiadores y antropólogos expertos en la historia social cusqueña serán relevantes para contextualizar a nuestros actores en su entorno social (de la Cadena 2004; Handelman 1975; Orlove 1977; Paponnet-Cantat 1991; Poole 1994; Rénique 1991; Seligmann 1995; Skar 1982; Tamayo Herrera 1981; Weismantel 1997).

Por otra parte, tenemos que ubicarnos en el *Zeitgeist* del momento histórico. Si bien hemos definido la periodización en términos de hitos en la vida de la Iglesia local, hay que tomar en cuenta los tiempos que se vivía en el país y su efecto en el sur de Cusco. El período bajo consideración en esta tesis incluye el movimiento campesino y el golpe de estado que dio al Perú el temprano régimen de Velasco, historias tangenciales para nuestro objeto de estudio.

También es la época de plena Guerra Fría. En general, el Perú no es estudiado como un ámbito de la temprana Guerra Fría (Grandin & Joseph 2010; Joseph & Spenser 2008; Field, Krepp & Pettinà 2020; Kirby 2013; Muehlenbeck 2012). No obstante, algunos análisis, como la tesis de doctorado de Matthew Casey (2018), han buscado contextualizar los cambios en el Perú como parte del conflicto ideológico global. Aunque las provincias altas no fueron muy marcadas por las dinámicas ideológicas propias de la Guerra Fría, se nota la sombra de este conflicto global sobre los conflictos sociales en las provincias altas. Al igual que pasaba con los proyectos de los voluntarios de los Cuerpos de Paz, la Iglesia sería una "zona de contacto" entre actores eclesiales que hacían eco de discursos anticomunistas frente a una minoría de campesinos que tenían compromisos políticos radicales, pero la Iglesia no desarrolló iniciativas de "contención ideológica directa" (Purcell 2019: 167, 170), aunque algunos misioneros de esta época vieron el anticomunismo como una dimensión de su vocación, como el Cardenal Richard Cushing, fundador de los sacerdotes de la Sociedad de Santiago Apóstol (Garneau 2004). Por otro lado, los "actores latinoamericanos" —en este caso, el clero y pueblo de las provincias altas— "guardaban y ejercían una agencia que la sabiduría convencional a veces esconde", aprovechando las ideologías vigentes para avanzar sus propias



metas, incluso frente a los extranjeros (Williams 2017: 916). El nacionalismo y el regionalismo fueron los vehículos ideológicos favorecidos, pero algunos actores izquierdistas sí militaban en la región.

Las provincias altas también sintieron el efecto lo que pasaba en el mundo en la década del 60 —los llamados “60 globales—. De acuerdo con Zolov (2014), un eje predominante de la época era el cambio religioso, incluso el Concilio Vaticano Segundo y la teología de la liberación, y estos “60 globales católicos” llegaron gracias a la translocalidad. Además, la llegada de una ola de extranjeros trajo consigo el optimismo y *soft power* de los EE. UU. a través de proyectos de desarrollo y la rápida inyección de nueva tecnología y personal capacitado para modernizar los servicios de salud y mejorar la educación. Si el poder blando es el poder de la atracción hacia un estilo de vida promovido por la metrópoli en vez de la coerción, entonces el proyecto de los carmelitas seguramente intentaba representar la modernización y la abundancia de recursos que podía proveer los EE. UU. (Kearn 2011: 67). La Iglesia era un vector para el poder blando a través del apoyo material y el personal capacitado en instituciones estadounidenses que brindaron nuevas perspectivas educativas y sanitarias, avanzando la percepción positiva de la hegemonía estadounidense (Nye 1990: 167–168). Esta tesis busca matizar estos cambios sociales a través de las redes translocales.

Dentro de la Iglesia, hay otras corrientes históricas que tenemos que enfrentar para ubicar la historia de la prelatura. La Iglesia en el Perú floreció a mediados del siglo XX gracias a una renovación que se debe tanto a factores exógenos como endógenos. La amenaza triple —de protestantes, comunistas y ateos— causó una preocupación enorme para la jerarquía latinoamericana, que percibía su continente como el bastión del catolicismo fuera de Europa. La escasez de clero, un problema de larga data no solo en el Perú, exponía las periferias urbanas y el campo a la penetración de agentes subversivos. Dos medidas ayudaron a fortalecer el cuerpo apostólico: primero, la introducción de nuevos agentes pastorales extranjeros, ahora disponibles después de la expulsión de misioneros cristianos de la China y las repetidas llamadas pontificias por misioneros para el sur global; y segundo, una reconfiguración de espacios eclesiales a través de la erección de nuevas jurisdicciones (Dammert Bellido 1998; Demélas & Saint-Geours 1986; Klaiber 1992: 263 *et passim*; Prelatura de Chuquibambilla 1993; Puig Tarrats 2010). A la vez, hay un despertar en el episcopado nacional, más atento que nunca a los problemas sociales de la nación. Entre la Primera Conferencia Episcopal en Rio de Janeiro (1955) y el Concilio Vaticano Segundo (1962–1965), bajo el liderazgo del Cardenal Juan Landázuri Ricketts, una mentalidad de renovación distingue la jerarquía peruana y el impacto posterior del Concilio sería innegable.

Según Jeffrey Klaiber, S.J., las reformas conciliares no inspiraron “igual impacto

en América Latina como en Europa y EE. UU.", pues estas últimas regiones habían dominado el Concilio (1992: 259). No obstante, otros historiadores, sociólogos y antropólogos de este período han mostrado la importancia de la época conciliar en cambios en las costumbres y mentalidad en la Iglesia peruana, indicando que, sea lo que sea lo que ocasionó esos cambios, fueron significativos (Marzal 1988; Romero 1987). La época posconciliar ha sido estudiada primeramente por sociólogos, con énfasis en el laicado y en los movimientos sociales asociados con la teología de la liberación o respuestas contestatarias a ella. Otros, como Luis Pásara, han planteado la historia reciente de la Iglesia peruana en términos de radicalización, enfocando sobre todo en "un proceso interno de diversificación de posiciones religiosas y políticas" (1986: 10). Por ende, la translocalidad como enfoque podría explicar la aparente discrepancia entre la posición de Klaiber (que el concilio no reflejaba la coyuntura latinoamericana) y la clara realidad de una Iglesia nacional vigorosamente viviendo los efectos del concilio, a veces radicalmente. En general, esta corriente historiográfica hace poco para detallar las diferencias regionales en el Perú y su importancia para el desarrollo pre y posconciliar.

Mientras la historia de la Iglesia católica en el Perú se escribe desde un marco nacional en general, en los últimos años han proliferado estudios sobre jurisdicciones o regiones. Hay varias publicaciones sobre la Iglesia en el sur andino (en los departamentos de Cusco, Apurímac y Puno); la primera sección del largo ensayo de Lupe Jara en *Ser Iglesia en tiempos de violencia*, el cual trata de los años del Conflicto Armado Interno, es el bosquejo histórico más completo de esta Iglesia regional (2006: 401–441). Los proyectos de desarrollo en el sur andino han sido un objeto de estudio reciente (Müller y Oehri 2020; Fulkerson 2020). Cajamarca, Apurímac y la Prelatura de Yauyos han recibido atención (Mujica Bermúdez 2005; Lee 2019a; 2019b; Puig Tarrats 2010). También hay varios estudios sobre órdenes religiosas o asociaciones, como el libro de Susan Fitzpatrick-Behrens (2012) sobre los padres Maryknoll o el de Young-Hyun Jo (2005) sobre los sacerdotes del ONIS. Sin embargo, hay cierto vacío en cuanto a estudios detallados de la Iglesia en ciertas regiones en este período complejo de reformas. Sin duda, Cusco y Puno necesitan mayor atención al respecto.

El estudio de la relación entre la Iglesia y la política es un tema delicado; por su magnitud, los estudios más valiosos tratan de fenómenos muy concretos, como, por ejemplo, la importancia del anticomunismo preconconciliar o el desarrollismo eclesiástico (Bruneau 1980; Garneau 2004; Pike 1966). Klaiber y otros mencionan la Iglesia durante el gobierno de Belaúnde, pero esta etapa queda a la sombra de las reformas conciliares que comienzan ya a partir de la primera sesión del Concilio Vaticano Segundo en 1962. Con respecto al régimen militar de Velasco, el hecho de que este gobierno y la

implementación de las reformas coincidan, significa que las dos han sido interpretadas, sobre todo, por su radicalidad o falta de ella. A pesar de los múltiples estudios y compilaciones que tratan del velasquismo y el gobierno militar a fondo, muy pocos ensayos han desarrollado su relación con la Iglesia (Aguirre & Drinot 2017; Cant 2017; Kruijt 2008; Lowenthal 1975; McClintock & Lowenthal 1983; McCurry 1972; Pásara 2019). Si bien no abordo este tema directamente, es tangencial al objeto de estudio, como podrá notarse. El estudio del anticomunismo eclesial temprano en el Perú aún requiere un estudio propio, y el enfoque de la translocalidad sería útil para ello.

Las investigaciones acerca del desarrollo de la Prelatura de Sicuani y la misión de los carmelitas en el Perú son escasas, pero ricas en documentación. A causa de la naturaleza translocal de la prelatura, las fuentes acerca de ella se encuentran en más de un lugar y las investigaciones acerca de ella no han superado este inconveniente geográfico. El objeto de estudio, por su naturaleza, exige una investigación que también es translocal, y esta tesis pretende llenar tal laguna.

En 1974, José Antonio del Busto, un historiador destacado y también feligrés de la parroquia carmelita de San Antonio de Miraflores en Lima, publicó un bosquejo histórico de las actividades pastorales de la Orden de Carmelitas de la Antigua Observancia. Con relación a nuestro objeto de estudio, este documento nos proporciona datos sobre todas las obras carmelitas en el Perú en el siglo XX, incluidas la parroquia de San Antonio en Miraflores, la Prelatura de Sicuani (ambas de los carmelitas norteamericanos) y la Prelatura de Chuquibamba (obra de los carmelitas malteses).

A finales de la misma década, un equipo del Instituto de Pastoral Andina (IPA) realizó un esfuerzo enorme para recopilar y sintetizar, desde un enfoque eclesiológico, la experiencia de pastoral de la Prelatura de Sicuani. *El Bosquejo histórico de las experiencias pastorales en la Prelatura de Sicuani*, que fue terminado en 1979 y cuenta con 500 páginas, recopila documentos y testimonios provenientes del archivo de la nunciatura en Lima y del archivo de la prelatura. Indaga las distintas líneas pastorales y eclesiológicas que definieron el trabajo de la prelatura durante sus primeros veinte años, empleando correspondencia e informes del personal eclesial local. Además, hace uso de entrevistas a catequistas y equipos pastorales activos en el momento de la redacción.

Pasaría casi una década más antes del próximo estudio: la tesis de maestría de David McEvoy, O.Carm. (1988) es el primer estudio que utilizó fuentes guardadas fuera del Perú. McEvoy trata de la presencia carmelita en el Perú entre 1949, el año en que se instalan los primeros padres en Lima, y 1974, las bodas de plata de la misión carmelita. Este texto remite a una perspectiva sobre los carmelitas como cuerpo misionero tanto en Sicuani como en Lima, y no sobre la prelatura en sí. Se basa casi completamente en el archivo de los carmelitas en Chicago, especialmente en la

correspondencia entre los padres carmelitas. Como una primera aproximación académica, el autor se enfoca en la expansión de los carmelitas desde Lima y los cambios conciliares luego del Concilio Vaticano Segundo.

La publicación más reciente sobre la prelatura es *Una Iglesia en marcha con el pueblo* que traza la historia de la prelatura entre 1959 y 1999 (Riedel 1999). El libro desarrolla una narrativa de la historia de la prelatura desde los mismos agentes pastorales pues, salvo una introducción por Catalina Romero, todos los capítulos son redactados por actores de la misma prelatura y no por historiadores. Por supuesto, recurren a fuentes primarias como se espera de una investigación histórica, pero el texto no es estrictamente académico y a veces incorpora perspectivas sin referirse a ninguna fuente.

Antes de 2008, el prelado de Sicuani contrató a un historiador para realizar un estudio de la historia de la prelatura, anticipando sus bodas de oro. La investigación nunca llegó a completarse, pero sus avances de investigación y otros documentos del archivo de los carmelitas representan un avance historiográfico como el primer texto que esperaba incorporar fuentes de Sud y Norteamérica. Aún así contamos con el trabajo sobre la historia de la prelatura del P. Francisco Roy, quien después de décadas de trabajo en las provincias altas, compiló una historia breve de la prelatura y luego una "revista" fotográfica para celebrar las bodas de oro (Roy 1993). Estas últimas aproximaciones también fueron consultadas para este estudio.

A manera de balance, podemos decir que los estudios sobre la prelatura han avanzado más allá de un simple recuento de los hechos y datos, y nos muestran las dinámicas entre los religiosos carmelitas, otros extranjeros y los agentes pastorales locales. Algunos estudios llegan a describir el impacto de la pastoral de la prelatura. Sin embargo, ningún estudio ha logrado explicar las tensiones sociales ni a clarificar el alcance de las redes translocales a través de las cuales circulaban personal, perspectivas pastorales y dinero. Este estudio, entonces, dará un enfoque distinto para estudiar a la Iglesia de la época: desde la dinámica de la vida local, pero también consciente del contexto cada vez más global para el catolicismo de la época. Romperá con narrativas ya asentadas de la Iglesia nacional en el posconcilio desde un caso estudiado parcialmente hasta el momento: la Prelatura de Sicuani. Las herramientas metodológicas y el trabajo archivístico, que es por su propia cuenta un trabajo translocal, serán claves para cumplir esta meta.

### **3. Metodología: los archivos a la luz de la translocalidad**

Como los estudios anteriores constatan, no son escasas las fuentes para estudiar la historia de la prelatura, pero hasta el momento no se han aprovechado completamente. Esta tesis cruza fuentes de archivos en diferentes países, además de

una revisión de prensa para lograr una perspectiva singular sobre la construcción del nuevo espacio eclesial en las provincias altas.

El Archivo de la Provincia Carmelita de Chicago (CPCMPA) es la colección de documentos más importante para esta investigación. Los carmelitas me facilitaron acceso a correspondencia *ad intra* y *ad extra* (e.g., cartas relacionadas con el nuncio apostólico acerca de la fundación de la prelatura y también sobre la consagración de Nevin Hayes como obispo en 1965), documentos internos (e.g., evaluaciones entre los carmelitas de su presencia pastoral, historias tempranas no publicadas) y publicaciones de la prelatura y los padres carmelitas, incluso el *Boletín informativo*, una publicación de la prelatura, y *The Sword*, una publicación interna de los Carmelitas de la Antigua Observancia en EE. UU.

Lamentablemente, el Archivo Histórico de la Prelatura de Sicuani (AHPS) conserva poca documentación útil para los fines de esta tesis, siendo la más importante el citado *Bosquejo histórico*.

El Archivo Arzobispal de Cusco (AAC), Sección Republicana, tiene una gama amplia de documentos del Arzobispado del Cusco, incluso correspondencia con el nuncio apostólico, inventarios de propiedades de la Iglesia, documentos relacionados con la reforma agraria eclesiástica (que coincidió con las reformas agrarias realizadas durante la presidencia de Belaúnde) y evidencias de la separación de la prelatura, así como un índice de documentos que fueron transferidos a la nueva jurisdicción. Esta fuente documental también será importante para marcar las diferencias pastorales que plantearon los carmelitas recién llegados.

Entre la hemeroteca de la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco (UNSAAC) y la Biblioteca Municipal de Cusco (BMC), he podido revisar todos los números conservados de *El Sol*, uno de los periódicos principales de la ciudad de Cusco, entre los años 1956 y 1979. Supuestamente, *El Sol* tenía más alcance en las provincias que *El Comercio* de Cusco, por lo que aproveché mi trabajo de archivo para revisar el primero. Hago referencia a *El Comercio* para fechas importantes, y también al periódico sicuanense, ya moribundo cuando la prelatura se fundó, *La Verdad*. Este último está almacenado en la Biblioteca Municipal de Sicuani (BMS), pero la colección está bastante incompleta.

Más allá de cruzar fuentes, esta tesis incorporará un enfoque antropológico e histórico todavía novedoso en el estudio de la historia eclesial: la translocalidad. Este concepto presupone un conocimiento tanto del contexto que define otros sitios y que comparten conocimientos, personas y recursos, como las provincias altas que son nuestro ámbito local. En contraste con lo transnacional, lo translocal precisa los espacios particulares que participan en un intercambio, pues una nación o un país

pueden ser demasiado grandes para describir eficazmente el tipo de transferencia. En efecto, veremos cómo los carmelitas llevan a cabo un diálogo entre su mundo del catolicismo norteamericano y reformista, y la vida local de los católicos andinos del sur de Cusco.

Como concepto, la translocalidad parece nacer de las investigaciones del antropólogo Arjun Appadurai acerca de los espacios en que se vive la modernidad. En varios ensayos a mediados de los 90, invocó el neologismo para expresar la prioridad de lo local, que la antropología siempre había valorado, pero haciendo incidencia en los cambios efectuados por la globalización. Lo local tendría que ser "relacional y contextual en vez de escalar o espacial" (Appadurai 1996: 178). Ahora, se producía a nivel global relaciones con los elementos de lo local, incluso con sus propios rasgos políticos, sociales y económicos, pero con distorsiones espaciales. La meta es "disminuir la escala de observación", como plantea la microhistoria, pero sin dejar de reconocer la novedad de dinámicas globales (Bandieri 2017). Después de Appadurai, varios antropólogos innovaron en sus métodos en relación a la globalización: George Marcus (1995, 2002) propuso una etnografía multi-ubicada en el sistema mundial, Michael Burawoy (2000), una etnografía global y Néstor García Canclini (1990), la hibridización cultural.

Pronto la translocalidad saltó a otra disciplina: Peter Mandaville (1999) aplicó la translocalidad al estudio de las relaciones internacionales, resaltando varios avances tempranos. Mandaville arguye que la translocalidad puede ayudar a romper la imaginación política de la disciplina de relaciones internacionales, un campo de estudio que en ese momento seguía concibiendo la política dentro de territorios definidos, la territorialidad firmemente delimitada siendo el *sine qua non* de la legitimidad del estado (que ejerce su soberanía sobre el territorio) y también del sujeto (que ejerce su ciudadanía dentro de él).

Al ser reutilizada para *area studies*, la translocalidad se desplegó para desafiar no sólo convenciones académicas, sino también las historias contadas por la disciplina. Para Freitag y Von Oppen, la translocalidad es tanto una perspectiva teórica como una realidad concreta. Como herramienta conceptual, "la translocalidad" abre "la suma de los fenómenos que resultan de una multitud de circulaciones y transferencias", pero desde una perspectiva empírica (2010: 7-8). Es la "adaptación, reestructuración y limitación locales", que ayuda a "romper con la tradición de estudios de lo 'local' como una unidad contenida" (Freitag y Von Oppen 2010: 7-8). Como modelo, busca animar la "multiperspectividad" en tres maneras. Primero, considera a espacios apartados como agentes en las transferencias. Segundo, da atención a la semántica en la lectura de documentos, prestando atención a la connotación local de las palabras (y los mal entendimientos). Finalmente, anima el cruce de fuentes y archivos desde la metrópoli y

el espacio colonial. Este modelo sigue enriqueciéndose con el tiempo, siendo evidente en los nuevos libros editados y ensayos historiográficos (Light 2018; Greiner y Sakdapolrak 2013).

Brickell y Datta ven su utilidad en la geografía cultural para revelar "la materialidad, corporalidad y subjetividad cotidianas del movimiento" (Brickell & Datta 2016: 4). No obstante, lo translocal también afecta nuestro sentido del espacio, pues "cuando las personas se hacen más móviles, así también las localidades se vuelven más estiradas y transformadas" (Brickell & Datta 2016: 6). Al mismo tiempo, se reflexiona cada vez más sobre los efectos religiosos y espirituales de la translocalidad, tomando la forma de nuevas capacidades imaginativas para las prácticas religiosas y también las políticas del espacio que tocan la religiosidad (Knott 2010).

Como hemos visto, es evidente que el concepto sigue evolucionando, especialmente gracias a aplicaciones novedosas. Para nuestro caso, el antecedente más inmediato es el trabajo de Andrew Orta (2004), que da una lectura translocal de los catequistas aimaras en Jesús de Machaca, en Bolivia. Orta muestra que las influencias locales actúan en la formación de la identidad de los catequistas como personas multiubicadas entre campo y ciudad, entre el clero y el laicado, y entre un pasado católico anti-indígena y la nueva sincretización de los 80 y 90. Otra aplicación latinoamericana relevante es el estudio de Ryan Centner (2016), que postula que lo translocal no es simplemente la idea de multilocalidad en un sujeto migrante o parte de una comunidad en diáspora, sino que también es la territorialización de lo local, gracias a recursos e influencias desde fuera. Centner cuenta como en Buenos Aires, durante la reestructuración económica de los 2000, la movilización de recursos hacia Buenos Aires para constituir espacios "pitucos" —como en todas las ciudades con carácter "global" en ese momento— contrastaba con la incapacidad de movilizar recursos para la mayoría de los porteños quienes sufrían la austeridad.

Por nuestra parte, los misioneros carmelitas y sus colaboradores sacerdotes, religiosos y laicos eran tanto migrantes a la zona como portadores de conexiones translocales. Su influencia sobre la nueva territorialización católica daría forma a la Prelatura de Sicuani como un espacio translocal, es decir, tanto una coyuntura local como un foco en la conformación de nuevas articulaciones internacionales.

Por ende, será imprescindible explicar la historia local del espacio, como se hará en el capítulo dos, pero también haremos referencia a los 60 globales católicos, que significaban la institucionalización y circulación de cierta cultura católica que empezó a cambiar en las décadas de los 1950, 1960 y 1970. Esto lo veremos en el primer capítulo.

#### **4. Objetivos y esquema**

Según hemos visto, el objetivo principal de esta tesis es demostrar el vínculo

entre *las redes translocales*, que moldeaban las reformas pre y posconciliares en la Prelatura de Sicuani, y *las tensiones sociales* generadas en torno a la reconfigurada presencia de la Iglesia en las provincias altas. Estos dos ejes transversales —la translocalidad y el conflicto social local— se manifestarán a lo largo de la tesis.

Esta tesis comprende tres capítulos. En el primer capítulo mostraré las influencias translocales que determinaron cómo la nueva prelatura tomaría forma. El Vaticano, los religiosos y religiosas norteamericanos y la Arquidiócesis del Cusco jugaron un rol notorio en la creación de la Prelatura de Sicuani, y las dinámicas internas de la prelatura dependerían de estas fuerzas, especialmente en los primeros años, cuando le costaba equilibrarse.

El segundo capítulo toma la historia de la prelatura desde la llegada del primer prelado, P. Nevin Hayes, O.Carm., hasta los primeros cambios efectuados por las reformas conciliares. Haré un perfil de los actores según sus mentalidades, especialmente su sentido de misión y de historia local, las cuales diferían bastante dependiendo de sus orígenes, ya sean cusqueños o extranjeros. Con esta base, podremos entender el aporte material-profesional de los nuevos agentes pastorales y la tensa recepción que tuvieron.

El tercer capítulo abarca el fin de una etapa de cambios translocales: la lenta recepción de las reformas posconciliares en la prelatura y la amenaza de una crisis. Aquí trataré de cómo los carmelitas buscaban modificar su propia presencia y la autopercepción de su misión, es decir, su sentido de ser misioneros en el posconcilio. Su nuevo autoconocimiento acabaría con la ambición de inundar la prelatura con nuevo personal, abriendo otra etapa en la vida institucional de la Iglesia católica en las provincias altas.

La conclusión resume la historia de la Prelatura de Sicuani desde 1971 hasta 2020 y recoge los aportes de esta investigación.



## Capítulo 1.

### El triángulo de las misiones modernas antes de la creación de la Prelatura de Sicuani

La Prelatura de Sicuani nace gracias a las redes que se establecieron a lo largo del siglo XX, pero con mayor rapidez a partir de la Segunda Guerra Mundial. Este capítulo tratará de los tres vértices del "triángulo de las misiones modernas", un modelo de estas redes propuesto por el periodista Gerald Costello. Veremos cómo, a partir de estos focos de poder institucional, se crearon, no sólo las condiciones para una Iglesia continental latinoamericana enriquecida por la presencia de misioneros extranjeros, sino también las redes translocales específicas de la Prelatura de Sicuani. Con este modelo podremos visualizar cómo las reformas del siglo XX esperaban que la translocalidad fuera una solución temporal para problemas eclesiales en varios continentes.

#### 1.1. El triángulo de las misiones modernas

La globalización política y cultural de la posguerra, nuevamente evidente en la década de los 60, comprendió una gama de estrategias para acoger al tercer mundo occidental bajo la protección simbólica del sistema capitalista y de los Estados Unidos. El poder duro y el poder blando, la diplomacia cultural y la atracción del estilo de vida moderno funcionaban en conjunto para articular un bloque unido en contra de la intrusión del comunismo. La Iglesia católica, no menos emprendedora en fomentar el proyecto cultural global de desarrollo y modernización, también montó un nuevo acercamiento hacia el sur, especialmente hacia el bastión de fe que representaban las repúblicas latinoamericanas. Para la década de 1960, este catolicismo global tomó la forma de un "triángulo" entre tres focos: el Vaticano, América Latina y el Norte Occidental (Estados Unidos, Canadá, Francia, Italia y España). Por el enfoque en la Prelatura de Sicuani, me limito a describir la formación de este triángulo con un solo vértice, Norteamérica, pero otros han documentado este proceso para otros países; por ejemplo, la *Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana* representa los esfuerzos del episcopado español en esta área (Casas Rabasa 2019).

Este triángulo era tanto un paradigma de organización como una realidad concreta. Los actores constitutivos del triángulo tenían la idea de destinar los recursos, aparentemente abundantes, de una región eclesial (el Norte Occidental) a otra (América Latina) para resolver la escasez clerical del sur a través de la directiva católica universal de la Santa Sede. Para 1962, según Demélas y Saint-Geours, el Perú tenía un sacerdote por cada 5,085 habitantes (1986: 67). En 1973, el 61.5% del total de sacerdotes en el Perú era extranjero, pero el número proporcional de sacerdotes siguió bajando en el tardío siglo XX (Klaiber 1992: 38). La *Semana Interamericana de Acción Católica* organizada en Chimbote en 1953, afirmaba este sentimiento, por lo menos en los

informes de los participantes (Coleman 1958; Hartch 2014: 13). En todo el continente se sentía, en mayor o menor grado, la urgencia de fortalecer las sociedades católicas frente a la amenaza protestante, comunista y atea. El supuesto estancamiento de la Iglesia frente a la inquietud social y la radicalización política de mediados del siglo XX fue una causa de preocupación importante.

Dos clérigos en particular cimentaron la relación entre la Iglesia en EE. UU. y la de América Latina: Luigi Ligutti y Antonio Samorè. Ligutti nació en la provincia de Udine, en Italia, y migró con su familia a EE. UU. en 1911, donde prosiguió sus estudios en el seminario para ordenarse sacerdote en 1917 para la Diócesis de Des Moines, Iowa, a los 22 años. Su amistad con Mons. Edwin O'Hara, el prelado que fundó el National Catholic Rural Life Conference (Conferencia Católica National de Vida Rural), le llevó a viajar a Colombia en 1953, Panamá en 1955, Venezuela en 1957 y Chile en 1959 (Costello 1979: 27–28). Con sus viajes puso los cimientos para el intercambio de ideas que mejorarían la proyección eclesial hacia el campo, pero también abrió redes de comunicación entre el norte y el sur. Como comenta Costello, "La comunicación triple abierta por Mons. Ligutti llevó a amistades personales entre obispos de tres continentes—no grandes en número, quizás, pero significativos por la importancia de los obispos involucrados—" (Costello 1979: 31). Ligutti tendió puentes entre influyentes prelados como el Cardenal Joseph Ritter, arzobispo de Saint Louis, Missouri; el Cardenal Richard James Cushing, arzobispo de Boston; el Mons. Gabriel Larraín, obispo auxiliar de Santiago de Chile; y el Dom Hélder Câmara, arzobispo de Olinde y Recife, Brasil.

Según Costello, los alcances de Ligutti fueron dobles. Por un lado, "Ligutti había logrado soldar una red de realistas en la jerarquía latinoamericana", una articulación importante en el momento que la jerarquía continental estaba creando nuevas estructuras, como veremos más adelante (Costello 1979: 33). Por otro lado, Ligutti también fue "el técnico detrás de la creciente preocupación de la Iglesia estadounidense por América Latina", proporcionando a los clérigos norteamericanos una nueva visión de misión en el "siglo americano" (Costello 1979:35).

Las amistades que se formaron alrededor de Ligutti fueron la referencia para un mayor nivel de cooperación. A través de conexiones personales, Ligutti presionaba para institucionalizar un nuevo modo de proceder desde la Santa Sede: "gracias en parte a la insistencia de Ligutti, el interés de Roma en América Latina se reavivó" (Costello 1979: 33). Según Joseph Gremillion, secretario del Pontificio Consejo de Paz y Justicia,

'Ligutti desarrolló un triángulo entre Latinoamérica, Norteamérica y Roma ... Conocía bien a Montini [luego Pablo VI], y al Arzobispo Samorè, quien fue el especialista en América Latina para Papa Pío [XII]. Mimeografiaba sus informes sobre América Latina y los enviaba a obispos claves en ese triángulo. Esto no

sólo reforzó la preocupación norteamericana por Latinoamérica, sino también abrió los ojos romanos a la no-relación entre los dos (Costello 1979: 29).

El jefe de asuntos latinoamericanos para el Vaticano en la época preconiliar fue Antonio Samorè, quien fue un diplomático de carrera del cuerpo diplomático de la Santa Sede; después de ocupar puestos en Colombia y Estados Unidos, tanto sus observaciones sobre la situación de la Iglesia como sus contactos personales le dieron la perspectiva suficiente para proponer pasos concretos hacia una mayor coordinación. Su visión para el traslado de personal clerical de un continente a otro le ganó una posición en la nueva Pontificia Comisión para América Latina (PCAL), creada en 1958, donde Samorè buscó crear un "patrón de tráfico" para la actividad misionera (Costello 1979:33–34).

A pesar de sus mejores intenciones, el triángulo que emergió de los esfuerzos de Ligutti y Samorè pareció más un caos y un flujo aplastante de misioneros que un triángulo bien organizado. La ola misionera que comenzó con fuerza en 1960, gracias a la famosa convocatoria por un "diezmo" del clero de la Iglesia de EE. UU. y Canadá para América Latina, nunca fue organizada por PCAL (Costello 1979: 47). Más bien, cada diócesis y cada orden religiosa determinaba cuántos sacerdotes, hermanas y laicos enviaría y gestionaba su relación sin la mediación de cualquier "puesto de control", ni en sus países de origen ni en América Latina. Los 3,391 misioneros católicos de Estados Unidos que llegaron antes de 1968 aterrizaron con formación desigual y muchas veces hacía falta la integración esperada con la diócesis o misión local (Costello 1979: 163).

Este triángulo, articulado y afirmado por varios actores en entrevistas realizadas por Gerald Costello en la década de 1970, fue quizás sólo una manifestación superficial de corrientes más profundas en la Iglesia global. Yo propongo una clarificación importante para el paradigma del triángulo de misiones con respecto al rol de EE. UU. Había raíces mucho más profundas para la cooperación entre el Vaticano y América Latina que precedían el involucramiento de la Iglesia estadounidense. El Vaticano aprendió su *modus vivendi* durante la transición al mundo moderno de repúblicas y secularización, en parte, gracias a su experiencia con las repúblicas latinoamericanas en el siglo XIX (de Roux 2014). Aún en los 1960, EE. UU. fue un actor todavía marginal para esta relación. Mientras que, por un lado, la relación entre la Iglesia latinoamericana y la estadounidense marcó a la Iglesia en EE. UU. de forma permanente con la influencia de teología de la liberación y el ejemplo de una Iglesia comprometida de otra forma, que se había visto en el Norte, la relación entre el Vaticano y Latinoamérica siguió su propia dinámica, con una vida propia. La creciente autonomía de la Iglesia latinoamericana se soportaba cada vez menos después de la década de los 1970, especialmente bajo el pontificado de Juan Pablo II. No obstante, la emergencia de nuevas empresas como la

renovación del espíritu misionero bajo el nombre de una "nueva evangelización" (la reevangelización de los países católicos o los que son cristianos sólo en nombre) en las conferencias generales del episcopado latinoamericano en 1992, en Santo Domingo, y 2007, en Aparecida, han mostrado la durabilidad de los vínculos entre Roma y Latinoamérica.

Entonces, debemos leer este triángulo como una reorganización tentativa de estas relaciones intraeclesiales durante las décadas de 1950, 1960 y 1970, y no como una reorganización permanente. En el resto de este capítulo veremos las raíces de este triángulo y su manifestación particular para el caso de la Prelatura de Sicuani, que reúne a los nuncios apostólicos, representantes del Vaticano en el Perú; los obispos de la Iglesia peruana; y los carmelitas de la Provincia del Purísimo Corazón de María, quien es el actor colectivo protagonista del proyecto de la prelatura.

## **1.2. El Vaticano y la renovación de la Iglesia latinoamericana**

### **1.2.1. La configuración de una Iglesia continental**

Luego de las independencias en el continente americano, la Santa Sede se concentró en trabajar para prevenir la fracción de la Iglesia católica en distintas iglesias nacionales que tuvieran políticas propias, fenómeno que en esta época fue llamada la "galicanización", gracias a la agresiva arrogación de derechos por parte de la monarquía francesa. La existencia de iglesias nacionales con influencia correspondiente a su poder geopolítico causó grandes turbulencias para la Santa Sede a lo largo de los siglos XVIII y XIX. La supresión de la Compañía de Jesús, la pérdida de los Estados Pontificios y el cautiverio del pontífice marcaron un punto bajo en la influencia global de la Iglesia. Su estrategia para recuperar su poder fue la "romanización": el rechazo del liberalismo para crear un "orden social cristiano" y el fomento de un espíritu ultramontano (orientado hacia Roma y no hacia la nación) en el clero, para fortalecer así a la Iglesia, de tal manera que se convierta en una institución independiente del Estado y dependiente de la Santa Sede (de Roux 2014: 36). El patronato fue debilitado en muchos países, y la Iglesia se hizo más intransigente según de Roux, o en palabras de Jeffrey Klaiber, S.J., la Iglesia se hizo más militante para conservar su posición o expandir su influencia (1992: 20).

Mientras este espíritu militante también significó la reapertura de misiones fronterizas en la selva peruana, en gran parte cerradas gracias a las reformas borbónicas a fines del siglo XVIII, una gama de reformas en el temprano siglo XX dio nueva estructura y espíritu a las misiones modernas, y puso los cimientos para una reforma completa de la Iglesia latinoamericana.

Primero, había un renovado esfuerzo para promover y formalizar las misiones en las fronteras del mundo "civilizado". La reestructuración de ciertos sectores y políticas

dentro de la Curia Romana fue clave. Por un lado, "[l]a reorganización de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe por Papa Pío X en 1908 animó la renovación misionera en la primera mitad del siglo veinte", y el Derecho Canónico, sistematizado por primera vez desde el medioevo, fue promulgado en 1917 con varias opciones para territorios misioneros (Foisy 2012: 8–9; La Santa Sede 1917: cánon 216 §§1–2). Por otro lado, esto fue complementado por un renovado interés intelectual en la cuestión de las misiones. A pesar de una larga historia de reflexión teológica y antropológica por misioneros sobre sus labores, la misiología recién se constituyó como una subdisciplina de la teología a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX (Endres 2010: 31–32; Foisy 2012: 15 n. 27).

Además, el Vaticano había laborado desde el cierre del siglo XIX para articular una Iglesia latinoamericana, tanto a través de la jerarquía como del laicado. Por primera vez hubo una reunión de obispos en Roma en 1899, y después, una conferencia de obispos en Rio de Janeiro en 1955 (de Roux 2014: 38, 44). En el continente americano existió una *de facto* complementariedad con el auge de misiones laicas antes de la Segunda Guerra Mundial bajo el auspicio de la Acción Católica. La renovada influencia católica en la vida social y la determinación de valores compartidos formó una nueva conciencia en la Iglesia. Este impulso de configurar una Iglesia a nivel continental, eventualmente suscitó una inquietud acerca del estado de la creencia popular en Latinoamérica. No sólo los misioneros norteamericanos, sino también los clérigos y laicos latinoamericanos, juzgaron inadecuada la práctica popular de la fe (Hartch 2014: 13–14).

En la posguerra, el tenor de la renovación jurisdiccional y la actividad misionera cambiaron de manera significativa. Si bien el Papa Pío XII es recordado como el papa silencioso de la Segunda Guerra Mundial y un aliado de EE. UU. y Occidente contra la Unión Soviética, su legado no deja de tener importancia para la diplomacia pontificia y el crecimiento de la Iglesia en el tercer mundo (Coppa 2013b; Ventresca 2013; Coppa 2013a; Kent 2013; Pollard 2013). El Papa Pío XII aumentó el número de delegaciones diplomáticas vaticanas acreditadas, dando legitimidad a la existencia de la Santa Sede como Estado soberano, así como credibilidad a su capacidad de mediación internacional (Leoni 1966:8–11). Aunque mantenía su neutralidad de una manera que parecía ser inconsistente, hasta "Moscú consideró que la Santa Sede era una vía de acceso a las democracias liberales", es decir, un actor confiable a pesar de las tensiones de la Guerra Fría (Somavilla 2017: 131). Durante este pontificado, "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 (1939–1958), las jerarquías episcopales latinoamericanas habían pasado de 168 a 436 obispos

para los 22 países de la región" (Bastian 1997: 39–40). El mismo papa lanzó convocatorias para nuevas misiones, enfocándose en el sur global, y "publicó dos documentos mayores sobre las misiones durante los años de 1950: la [carta] encíclica *Evangelii Praecones* (1951) sobre la promoción de misiones, especialmente en América Latina, y la encíclica *Fidei Donum* (1957), llamando por un esfuerzo especial del movimiento misionero a la África" (Foisy 2012: 24). También en *Ad Ecclesiam Christi* (1955), su carta a los obispos reunidos en Rio de Janeiro en 1955, llamaba a poner atención a las condiciones particulares de América Latina (Elizalde Prada 2016).

Finalmente, la creación de una oficina específica para América, la Pontificia Comisión para América Latina bajo la dirección de Antonio Samorè, mostró un alto nivel de preocupación por América. El balance de misioneros cambió definitivamente en los 1940 y 1950. A la vez que los misioneros europeos volvieron a sus países después de la guerra para reconstruir sus sociedades, la revolución comunista cerró el oriente a los norteamericanos, y ambos factores influyeron en la redirección de éstos últimos clérigos hacia el sur (Foisy 2012: 9). Estos factores en los tres vértices del triángulo de misiones favorecieron una recomposición de la Iglesia en los países latinoamericanos.

Las repúblicas andinas (Ecuador, Perú y Bolivia), pero especialmente el Perú, tenían un lugar importante en la reconfiguración eclesial latinoamericana. Se consideraba a sus obispos como expertos en temas relevantes para todo el continente, especialmente en la pastoral entre los pueblos indígenas, pero les faltaba el personal necesario para desarrollar iniciativas al respecto (Consejo Episcopal Latinoamericano 1955: 93 *et passim*). Como solución, el Perú recibió a 150 congregaciones religiosas distintas, y también al 68% de todos los sacerdotes diocesanos estadounidenses destinados al sur. Según Vincent Mallon, un sacerdote Maryknoll entrevistado por Costello, hasta 1965 "el número de sacerdotes y hermanos que habían venido al Perú igualaron todos que habían ido al resto de los países sudamericanos" (Costello 1979: 55).

Más allá de la significancia numérica, en las repúblicas andinas se observa también una restructuración jurídica notable. La fundación de misiones en la selva baja tuvo la forma de vicariatos apostólicos, con una jurisdicción denominada como tierra misional propiamente, respondiendo directamente a la Congregación de Propagación de la Fe. En Ecuador, los vicariatos fueron erigidos por primera vez en la década de 1870, pero tendrían su auge entre 1900 y 1960, período durante el cual 17 de ellos serían creados en la selva de las repúblicas andinas. Luego, el ímpetu misional en la sierra aprovechó la estructura de la prelatura *nullius*, que no fue un territorio misionero como tal sino una "división celular" de la Iglesia diocesana. Esta prelatura sirvió para abordar un rango de problemas, entre los que destacan resolver la escasez de clero y

atender mejor a la población creciente del país, en particular en las zonas rurales; además, tenía dos ventajas principales por encima de la diócesis o el vicariato: jugaban con un vacío legal entre el derecho peruano y el derecho canónico, y también con el fervor misionero.

Primero, la prelatura, como estructura, usó el derecho canónico para eludir el derecho civil. Según el nuncio apostólico en esta época, fue ilegal en el Perú que el obispo de una diócesis no sea peruano. Hasta qué punto se hacía cumplir tal reglamento no queda claro; de todas maneras, esta condición moldeaba el modo de proceder de la Iglesia. Según el derecho canónico, una prelatura puede ser gobernada lícitamente por un prelado no consagrado (un sacerdote en vez de un obispo) mientras que una diócesis requiere de un obispo para gobernarla. Aprovechar esta distinción se puede tomar como un ejemplo moderno de *jurisdiction jockeying*, o el explotar la pluralidad legal para efectuar un resultado deseado. Como el nuncio Mons. Carboni explicó a los carmelitas, el "Prelado *Nullius* es la ficción legal usada por el Nuncio para evitar la ley peruana que permita que sólo peruanos nativos sean Obispos" (McEvoy 1988: 82–83). Por consiguiente, la mayoría de las prelaturas fueron establecidas en el Perú en este ambiente legal ambiguo. Entre 1948 y 1968, 17 prelaturas fueron creadas en las repúblicas andinas, 14 de ellas en el Perú.

Segundo, una prelatura ofrecía una oportunidad única para congregaciones religiosas: la de encargarse de una diócesis en potencia y de tener, gracias a ella, un futuro obispo. En realidad, una prelatura era una oportunidad agridulce, pues exigía un gran compromiso de una media docena de sacerdotes, y a veces más, en la difícil labor de organizar todas las estructuras necesarias para una diócesis.

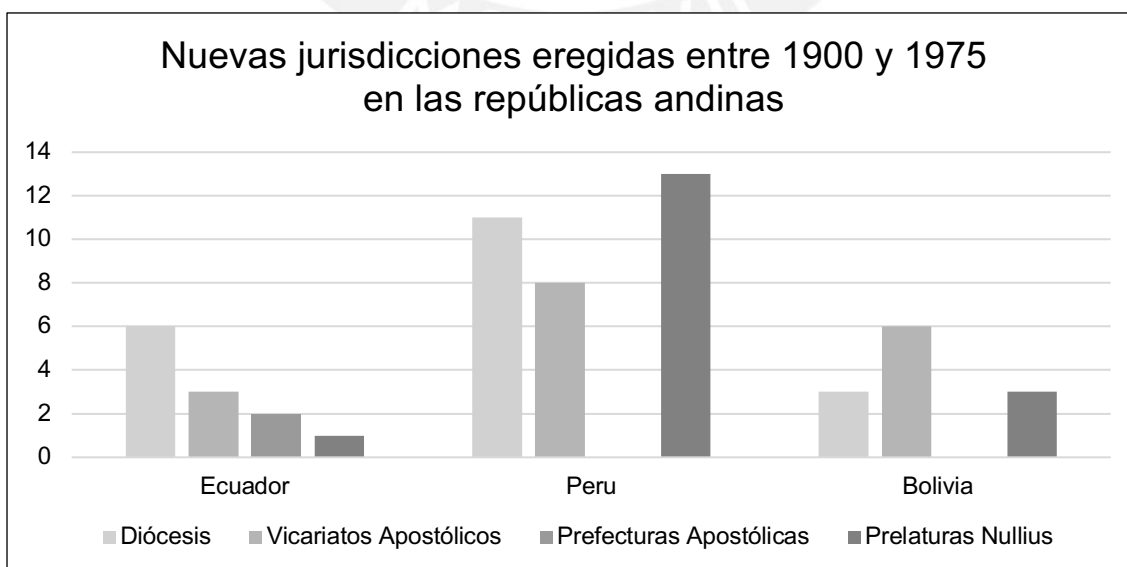


Tabla 1. Nuevas jurisdicciones erigidas entre 1900 y 1975 en las repúblicas andinas (Demélas y Saint-Geours 1986: 66).

Estas iniciativas, tanto las reformas jurisdiccionales como la logística de enviar y recibir a misioneros, caían en las manos de los representantes pontificios de cada país, es decir, los nuncios apostólicos. Como bien han notado Rodolfo de Roux (2014) y Stephen Andes (2016), si bien el cuerpo diplomático del Vaticano aparece en la época de las revoluciones e independencias, fue a inicios del siglo XX en que se profesionalizó, según los estándares de la época. El nuncio tenía varias funciones, las cuales se volvían cada vez más complejas a lo largo del siglo XX. Por ejemplo, el nuncio tenía que informar al papa sobre las condiciones políticas y sociales en el país, y también, como el apoderado del papa, expresar los deseos de la Santa Sede. Podía opinar sobre los asuntos eclesiásticos del país, pero no tenía derecho a interferir. Como intermediario entre el ámbito internacional y el nacional, podía dirigir el superávit misionero de otros países a las diócesis más necesitadas, pero solo con la aprobación de los dos obispos (de la diócesis que lo envió y la diócesis que lo aceptó).

Así fue el caso para los Maryknoll, que estaban en búsqueda de nuevos campos misioneros en la década de 1940. En palabras de un padre de este grupo:

Su excelencia, Fray Salvador Herrera, OFM, vino a Puno [en 1933]. En ese momento Puno tenía 55 parroquias y sólo 28 sacerdotes para cuidarlas. Entendiendo la grave necesidad por sacerdotes, solicitó al Nuncio Apostólico en Lima para sacerdotes extranjeros. Fue entonces que tuvo contacto con Mons. James E. Walsh, Superior General de Maryknoll, quien estuvo visitando Sudamérica buscando nuevos campos misionales para los hombres que no podían ir a China por la Segunda Guerra Mundial que arrasaba al Pacífico. Llegaron a un acuerdo y los Maryknoll accedieron venir a Puno para trabajar en la Diócesis. El año fue 1942 (Kearns s.f.: 11).

El papel del nuncio también llegaría a incluir el avance de las batallas ideológicas de la Guerra Fría y la provisión del apoyo material asociado con el poder blando del Norte. Antes de la fundación de Cáritas en el Perú, organización caritativa de la Iglesia católica, por el futuro obispo del Cusco Ricardo Durand, S.J., el nuncio proveyó alimentos durante la sequía que afectó la región cusqueña a mediados de los años 50. En 1954 Mons. Lardone prometió cuatro toneladas de leche en polvo al arzobispo de Cusco, pero hizo llegar mucho más: "Es posible que para la Navidad pueda poner a su disposición dos mil paquetes de comestibles para distribución entre los necesitados de su Diócesis. Cada paquete pesa unos 7 kilos neto; de manera que el peso total de estos paquetes es más o menos de 18 toneladas", e incluía arroz, mantequilla, leche, frejoles, carne y harina (Lardone 1954: 7-8). El arzobispado tenía que subvencionar los gastos de transporte, y los donantes habían impuesto condiciones: "los Donantes exigen que la ofrenda sea distribuída [sic] exclusivamente entre los pobres, y por tanto hay que



evitar aun la apariencia de negociación como sería, por ejemplo, cambiarlas con otros productos o vender parte para sufragar gastos de transporte" (Lardone 1954: 7-8). No obstante, estas redes de caridad con un impacto real se hicieron posibles a través del nuncio apostólico mucho años antes de la globalización de la Iglesia en los años 60.

Todas estas medidas preconciiliares servían no solo para fortalecer, sino también para dar una nueva urgencia a la Iglesia en Latinoamérica. Sin embargo, una cierta línea de interpretación posconciliar lee el reformismo de esta época como fundamentalmente insuficiente, o en otras palabras, como una medida superficial que luego sería superado por un quiebre definitivo con el pasado, representado por el Concilio Vaticano Segundo. Había que hacer revolución en vez de reforma, y rechazar la institución a favor del espíritu. Como dice la periodista estadounidense Penny Lernoux, "la reforma fue solo un medio, no el final, y por eso fracasó. Todos estuvieron tan preocupados en concebir estrategias para vencer al comunismo que pasaron por alto la causa real de la miseria del pueblo: casi cinco siglos de opresión social y económica" (1982: 25). No obstante, las reformas estructurales de índole institucional desmienten en parte el mito de una Iglesia presidiendo sobre "un monopolio confesional perezoso" que desatendía a la población católica por falta de competencia con otros credos, y señalan una Iglesia en evolución hacia un nuevo modo de proceder, reconocido como propio del posconcilio desde el punto de vista del presente (Levine 2012: 21).

Ahora, veremos el caso particular de los nuncios peruanos a mediados del siglo XX, y especialmente, al más influyente de ellos, Mons. Romolo Carboni.

### **1.2.2. Romolo Carboni: la carrera de un nuncio apostólico en el Perú**

En el siglo XX, Perú fue un destino regular para los diplomáticos de la Santa Sede entre los puestos en el Tercer Mundo no católico (África o Asia) y en Europa. Los nuncios enviados al Perú nunca pasaron más de una década en la Ciudad de los Reyes; entre 1936 y 1990, los nuncios en Perú pasaron, en promedio, un poco más de seis años en el puesto antes de partir para un país del primer mundo. Para este período, las carreras de los nuncios en Perú muestran una "carrera típica". Más que una ruta más o menos definida, con labores parecidas, los diplomáticos enviados al Perú llevaron los mismos cargos, uno tras otro, en muchas instancias. Como una colonia ya antigua, pero con una Iglesia compleja, Perú requería experiencia previa en alguna zona de desarrollo. Dos nuncios trabajaron en Australia y Nueva Zelanda (Panico y Carboni) antes de llegar a Lima; dos más vinieron de África Central (Poggi y Tagliaferri) (Cheney).

Trabajar en la capital del antiguo virreinato de toda Sudamérica con una seria falta de clero, por lo visto inspiraba confianza; los nuncios que estuvieron en Perú casi siempre llegaron a posiciones privilegiadas en Norteamérica y Europa. De nuevo las carreras de varios nuncios coinciden exactamente. Después de ser nuncio en Perú, dos

llegaron a ser nuncio en Portugal (Cento y Panico). Tres llenaban un cargo de alta importancia: ser nuncio en Italia (Carboni, Poggi y Furno), el puesto diplomático más cercano al Vaticano mismo (Cheney).

Entre todos los nuncios en Perú a mediados del siglo XX, Romolo Carboni fue quien ejerció más influencia sobre la Iglesia en Perú en el largo plazo. Sólo Fernando Cento llevó el cargo tanto tiempo como Carboni, pero por suerte, Carboni llegó en medio del gran reajuste de jurisdicciones de las décadas de 1950 y 1960, y por ende, dejó un legado en el mapa jurisdiccional de la Iglesia peruana. Cuando llegó en el país, sus predecesores ya habían separado territorio de varias diócesis para formar ocho prelaturas, y bajo su nunciatura entre 1959 y 1969 Carboni gestionó la formación de seis más.

Carboni no solo tuvo ambición, sino que también tuvo capacidad organizacional y celo para buscar nuevo personal para encargarse de estas jurisdicciones. Carboni recopiló información para facilitar la llegada de nuevos misioneros. Consultando con cada obispo en el territorio nacional, elaboró una hoja para cada jurisdicción con "su ubicación, población, temperatura, altitud; qué tipo de comunicaciones y vías tenía; cuántos templos y capillas —y cuánto personal se necesitaba—. Todo esto traducimos al inglés ... y las enviamos a los obispos y superiores religiosos en Estados Unidos y Canadá. Fue muy práctico" (Costello 1979: 53). Además, conocía bien el territorio. En sus diez años como nuncio, Carboni logró viajar por todo el país; según su secretario, el sacerdote Maryknoll Vincent Mallon, "parecía haber una competencia en cada rincón remoto del Perú acerca de quién llegaría primero —el presidente, Belaúnde, o el nuncio—. Creo que Carboni ganaba más que perdía" (Costello 1979: 54).

Debido a los esfuerzos de Carboni, Perú "recibió un número desproporcionadamente grande de misioneros en los años sesenta" para las nuevas jurisdicciones formadas en toda la sierra y otros proyectos eclesiales, como la fundación de nuevas parroquias en los "pueblos jóvenes" de Lima y otras ciudades costeñas (Costello 1979: 53). A pesar de sus tremendos esfuerzos y logros, muchos consideraban que Carboni era abusivo en sus relaciones con la Iglesia peruana. Los norteamericanos y los peruanos opinaban, años después, que usaba tácticas cuestionables. Los carmelitas sentirían la presión que ejercía a lo largo de los 1960, pues Carboni tenía la meta de obligar que el provincial carmelita enviara más sacerdotes para trabajar en la Prelatura de Sicuani (Carboni 1961).

Justamente sería su estilo agresivo el que originaría su final como nuncio. Carboni fue dimitido de su posición por una pugna que tuvo con los sacerdotes progresistas de la Oficina Nacional de Información Social (ONIS) en Trujillo, donde

Carlos María Jurgens era el arzobispo.<sup>1</sup> En 1969 un redentorista italiano, Luis Baldo Riva, fue nombrado obispo auxiliar de Trujillo. Baldo Riva fue percibido como conservador por los integrantes de ONIS, así que "rechazaron su designación e impidieron su consagración. Aunque la intervención del arzobispo Jurgens logró calmar el enfrentamiento, el daño a la imagen tanto del nuevo obispo como del nuncio papal fue grave" (Young-Hyun 2005: 118). Después, Carboni envió cartas a los "sacerdotes rebeldes", acusándoles de hacer "un mal inmenso a no pocos sacerdotes, religiosos, religiosas y fieles del Perú", al Cardenal Landázuri, a otros obispos y al ministro del Interior, Gen. Armando Ártola. "Estas cartas provocaron indignación en muchos grupos de la Iglesia, por la intervención del nuncio papal en asuntos que no eran de su competencia. [...] Finalmente, a fines de mayo, el nuncio Carboni tuvo que dejar su cargo en Perú para ir a Roma" (Young-Hyun 2005: 119; Costello 1979: 161).

No obstante, su capacidad para gestionar relaciones intraeclesiales y su larga experiencia, ambas concretadas en el Perú, llegaron a ser muy apreciadas en Roma. Carboni sería también el innovador de un nuevo modelo jurisdiccional, la prelatura personal, una jurisdicción no geográfica creada en 1983 para dar mayor autonomía y prestigio a la organización laica Opus Dei y a su correspondiente jerarquía clerical.

Los nuncios en general, y Carboni en particular, fueron importantes para el triángulo de misiones modernas. Figuraban como un intermedio para dos focos de él (el Vaticano y la jerarquía peruana), pero, como vemos en el caso de Carboni, pusieron los cimientos para movilizar personal de lugares como EE. UU. y Canadá hacia América Latina, compartiendo datos sobre una Iglesia pobre de clérigos, pero creciendo en feligreses. Los nuncios abarcaron esta laguna con misioneros, pero no actuaban por su propia autoridad. El nuncio no tenía derecho de interferir en los asuntos de una diócesis, y si lo hacía podría arriesgar su credibilidad y hasta su posición, como hizo Carboni en 1969. Por ende, es importante considerar también la vida interior de la Iglesia local, en nuestro caso, de la Arquidiócesis de Cusco, que tenía gran impacto sobre el nacimiento y primeros años de la nueva prelatura en las provincias altas.

### **1.3. La Arquidiócesis de Cusco, protagonista de la Iglesia latinoamericana**

#### **1.3.1. La Iglesia cusqueña hasta 1955**

La Diócesis de Cusco, la primera del Perú, fue erigida en 1537. Como sede del imperio incaico y centro simbólico del vasto espacio económico andino entre Lima y Buenos Aires, la ciudad de Cusco no tenía rival. La Iglesia cusqueña había construido su patrimonio por encima del capital incaico, bautizando los lugares y las prácticas

---

<sup>1</sup> Antes Jurgens era el arzobispo de Cusco, donde llevó a cabo la Reforma Agraria Eclesiástica. Esta reforma efectuó la enajenación de alrededor de 10 mil hectáreas y fue objeto de la admiración pública de Mons. Carboni (Fulkerson 2020).

sagrados para la cristianización de la población. Aprovechó la concentración de la población indígena en reducciones para construir lujosos templos pintados con escenas bíblicas y visiones de la próxima vida para enseñar la fe (Cohen Suarez 2016). Se fabricaron enormes retablos laminados con oro para congregar a santos y ángeles, y estatuas suntuosas para recalcar la cosmovisión cristiana con un sabor andino en cada pueblo (Bailey 2010). Con las extensas haciendas de la Iglesia diocesana y las congregaciones religiosas, la Iglesia se hizo uno de los rasgos más visibles de la sociedad virreinal.

Cusco vivía de cerca los enfrentamientos que señalaron el final del virreinato, como la sublevación de Túpac Amaru II en 1780 y 1781, y la rebelión de Mateo Pumacahua en 1814. La Iglesia no se alejó de los conflictos, más bien hubo muchos clérigos cusqueños que jugaron su rol movilizándolo al campesinado y dando voz a las insurrecciones independentistas. No solo los caciques sino también los párrocos "demostraron tener gran influencia y don de mando sobre sus parroquianos" en la insurrección de Túpac Amaru II (O'Phelan Godoy 1987: 172). A principios del siglo XIX, el clero daba apoyo más abierto a los movimientos anticoloniales. Por ejemplo, el canónigo Francisco Carrascón y Solá argüía públicamente que la ciudad incaica "era un templo y un accidente geográfico al que había que conceder un particular significado — la oposición central y 'angular' predestinaba a la ciudad a unir los polos opuestos de América—", y Cusco "sería pronto cabeza de toda la América libre" (Demélas 1997). Pronunciándose a favor del caudillo José Angulo, el canónigo creía que Dios había bendecido la ciudad especialmente para ser sede de la libertad. Cumplida la independencia, el clero volvería a su rol en el statu quo.

Mientras la Iglesia cusqueña sufrió por el tumulto social de la independencia y su clero se dividió, hubo cierta continuidad, en el paso del virreinato a la república, para la Iglesia como institución. Era una constante en el régimen de haciendas en que participaba como legitimador del orden social y de las relaciones entre patrones y campesinos. Sufrió de una reducción temporal en los diezmos que le correspondían a inicios del siglo XIX, pero sus extensas propiedades eran garantía de su manutención (Huertas Vallejos & Carnero Albarrán 1983: 45). En el siglo XIX, la diócesis lentamente separaría territorio para crear nuevas jurisdicciones. La diócesis de Puno, erigida en 1861 y la Prefectura Apostólica de Urubamba (luego, el Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado), creado en 1900, redujeron la extensión de la Diócesis de Cusco.

Lo distintivo del Cusco del siglo XX fue la participación entusiasta del obispo y del clero en el indigenismo, corriente prevalente entre las élites cusqueñas a principios del siglo. Mons. Pedro Farfán de los Godos y también el canónigo Isaías Vargas prestaban atención especial a la población quechuahablante (Vega-Centeno 1993;

Cubas Ramacciotti 2017). Mons. Farfán publicó una carta pastoral en quechua antes de ser trasladado a Lima para encargarse de la sede capitalina, pero la atención especial que dedicó a los indígenas de su diócesis no se evaporó, sino que sería el punto de inicio para iniciativas innovadoras en la arquidiócesis a mediados del siglo XX, como la Reforma Agraria Eclesiástica y los proyectos de desarrollo de la Iglesia designadas a prestar recursos y capacitación al campesinado.

A mediados del siglo XX, el sucesor de Mons. Farfán, Mons. Santiago Hermoza y Sarmiento, intentaba poner la diócesis al tanto de los avances pastorales de la época. Invitaba a las nuevas congregaciones a establecerse en la diócesis, y a las que habían estado ausentes durante mucho tiempo, las invitaba a retornar a la ciudad, como ocurrió con la Compañía de Jesús. Además, participó como delegado del Perú en la primera conferencia general del episcopado latinoamericano en Rio de Janeiro, donde pensaba participar en la comisión para misiones e indios (Consejo Episcopal Latinoamericano 1955: 93 et passim). En 1941 su diócesis tuvo un congreso eucarístico "como homenaje del obrero y en conmemoración del Aureo [sic] Aniversario de la Encíclica Rerum Novarum", la carta encíclica del Papa León XIII dedicada al tema de la justicia social (de Monteagudo 1941: 5). Además, algunos clérigos, como el P. Manuel Tacinto Esquivel, párroco de Rondocan en la provincia de Acomayo, enviaron "delegados indígenas de esta Doctrina, para asistir al Congreso Eucarístico Diocesano Homenaje al Obrero, para tomar parte en la conscentracion [sic] de la raza indígena", aprovechando la oportunidad para reforzar la línea indigenista de la pastoral diocesana de las últimas décadas (de Monteagudo 1941: 10). Como era el prelado de Cusco, cuando la diócesis fue elevada a ser una arquidiócesis, Mons. Hermoza se convirtió en el primer arzobispo de ella. Cusco fue elevado por su importancia simbólica, y quizás para servir como la sede metropolitana para la expansión de jurisdicciones que el Papa Pío XII quería realizar. Los obispos de Cusco en la primera mitad del siglo XX cimentaron su importancia no solo en la región sino también en la Iglesia peruana.

Es evidente que, a pesar su rol en el statu quo, la Iglesia siempre tuvo cierta cercanía con el campesinado, lo que podía aprovechar oportunamente gracias a la facilidad que el clero tenía con el quechua y su acceso a comunidades lejanas de los centros de poder. Desde las sublevaciones del siglo XVIII hasta la reforma agraria en el siglo XX, la Iglesia cusqueña mantenía una posición maleable, para adaptarse según las circunstancias que le tocaba vivir. Como veremos en el caso de la Prelatura de Sicuani, esta flexibilidad tenía sus límites, pero los sacerdotes de la región formados dentro de una diócesis indigenista sabían bien cómo sacar el máximo provecho de su posición social como párrocos.

### **1.3.2. La fragmentación de la arquidiócesis**

En adición a los intentos de Mons. Hermoza a actualizar su diócesis, a comienzos de los años 40 y de nuevo en los años 50, la Arquidiócesis de Cusco iba definiendo sus fronteras y separando territorios para nuevas jurisdicciones. Por un lado, trazando una línea definitiva entre la selva y la sierra, excluyendo la primera como una realidad geográfica y cultural totalmente aparte de su misión andina, y por otro, reduciendo la extensión geográfica que cada prelado tenía que gobernar en la sierra.

En 1942, con el apoyo del nuncio apostólico Fernando Cento, Mons. Hermoza preparó "un estudio y croquis de la región limítrofe de la diócesis del Cuzco con el Vicariato", pues "la región de los valles de Marcapata y las zonas colindantes de la hoya del Madre de Dios, se han visto invadidas por una fuerte invasión de gentes, que allí se dedican a extraer oro de los ríos y quebradas ... [y los habitantes] demandan servicios religiosos, sin saberse bien si deben ser atendidos por el Obispado del Cuzco o por el Vicariato" (Hermoza Santiago y Sarasola 1942: 2, 4). Los dos obispos firmaron un convenio estableciendo el límite, pero la cuestión sería abierta de nuevo en 1955. Hermoza inició el proceso "con el propósito de facilitar el desarrollo y mejor atención de las Misiones", y el resultado ya no sería un convenio entre los obispos, sino que sería uno aprobado y determinado de forma permanente por la Santa Sede (Hermoza Santiago 1955: 1). A pesar del resultado buscado por Hermoza, el límite entre la Arquidiócesis de Cusco y el Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado siguió siendo un límite poroso, pues los misioneros dominicos, que se encargaban del vicariato, también atendían la parroquia de Marcapata en la provincia de Quispicanchi, aún en 1957, y posiblemente hasta que los jesuitas llegaron en la región, casi una década después, para encargarse de esta parroquia y las vecinas (Ferrero 1957: 10).

No solo los límites jurisdiccionales estaban en juego, sino también las dimensiones de la diócesis, luego de la adjudicación de la frontera entre la selva y la sierra. Como en 1861 y 1900, la diócesis estaba por dividirse de nuevo para crear nuevos espacios eclesiales. En 1958 y 1959 se separó territorio para dos jurisdicciones nuevas, las cuales fueron fijadas, sin duda, por el arzobispo de Cusco. Al tomar posesión de la arquidiócesis en 1957, Mons. Jurgens anunció que llegaría a cada provincia de Cusco, una meta que cumplió al inicio de la década siguiente y después de múltiples viajes apostólicos cada año, incluso a veces a caballo (El Sol 1957).

En el curso de sus viajes Jurgens visitó la mayoría de las parroquias de las provincias altas en 1958, durante una gira que duró varios meses. A pesar de un aparente intento de presentarse en las partes de su jurisdicción que estaban por separarse en 1958, se dice anecdóticamente, que la primera noticia de la erección de la prelatura llegó al clero de las provincias altas públicamente, por radio y en la prensa,

y que los sacerdotes que terminaron en la nueva prelatura fueron, efectivamente, exiliados a la nueva jurisdicción (Fulkerson 2019).

La Diócesis de Abancay, que comprende el Departamento de Apurímac, se erigió en 1958 con el obispo auxiliar de Mons. Jurgens, Mons. Alcides Mendoza, como su primer obispo. Un año después, como veremos, se erigió la Prelatura de Sicuani en el sur del Departamento de Cusco. Las dos jurisdicciones tenían que enfrentar un problema parecido: la escasez del clero. Mientras la Diócesis de Abancay no fue entregada a una congregación extranjera que podría proveer nuevos agentes pastorales, Mons. Mendoza dio la bienvenida a los sacerdotes misioneros de la Sociedad de Santiago Apóstol, gracias al P. Frank Kennard, de la misma sociedad. En 1963 Mons. Mendoza reflexionó sobre este acontecimiento, alabando el gran efecto que tuvo:

Tenía solo 11 sacerdotes en una diócesis que necesita 120. Entonces, el Cardenal Cushing me envió a 12 de los suyos, y ya han realizado una transformación de la cual ellos mismos no se han dado cuenta, en cuanto han introducido la posibilidad de un progreso y renacimiento donde ninguna existía. Ya no temo a Khrushchev. Ya no temo a Castro. Sus agitadores tenían éxito porque llenaban un vacío. El vacío ya no existe. Estos sacerdotes lo han llenado (Costello 1979: 82–83).

En las décadas de 1950 y 1960 se entendía la escasez del clero como un riesgo para la sociedad rural. Supuestamente, la presencia clerical sería un disuasivo para los comunistas. De acuerdo con esta idea, Mendoza no solo resolvía la escasez de clero, sino también prevenía la amenaza comunista con la presencia de los sacerdotes estadounidenses fundados con un espíritu anticomunista (Garneau 2004).

Si bien la escasez de clero afectaba a toda la región, y mientras la estrategia en la Diócesis de Abancay y la Arquidiócesis de Cusco sería la de reclutar clérigos extranjeros, habría una marcada diferencia en grandes partes del sur andino donde los extranjeros no serían incorporados a las estructuras ya existentes, sino que mandarían en sus propias jurisdicciones.

#### **1.4. La Iglesia estadounidense**

Los misioneros de Estados Unidos habían vuelto su mirada desde Asia hacia América Latina por motivos de la Guerra Fría, alrededor de 1950. El cierre de China llevó a los padres de Maryknoll, el cuerpo misionero estadounidense por excelencia, a Sudamérica. Con el ambiente de la Guerra Fría y la exportación cultural del Norte hacia el Sur de los 60 globales, las misiones serían una "zona de contacto" más, donde el poder blando del estado podría ser "desplegado (y disputado) a través de una serie de representaciones, sistemas simbólicos y nuevas tecnologías, involucrando agentes que

trascienden el estado" (Joseph 2008: 17). Las misiones siempre habían servido como una zona de contacto entre el Estado y las poblaciones colonizadas, pero en el contexto de la Guerra Fría, esta dinámica cobró un nuevo sentido. Ahora las misiones constituían zonas de contacto e influencia concretas entre la Iglesia norteamericana y la peruana, donde otro catolicismo sería introducido y cuestionado, adaptado y rechazado. Esto es visible también a través de redes translocales, creadas por agentes pastorales que, simultáneamente, expandieron la presencia real de la Iglesia en los Andes y presentaron otra vía del poder blando estadounidense en la región.

Estas redes se multiplicaron marcadamente después de los años 50. Como ya se explicó, varios actores importantes, en particular Luigi Ligutti y Antonio Samorè, crearon vínculos entre el episcopado estadounidense y el latinoamericano para expandir la presencia misionera en el sur. Sus contactos personales precedieron cualquier esfuerzo institucional, pero este también emergió a fines de los 50 y comienzos de los 60. Gracias a los contactos personales de Ligutti y Samorè, algunos obispos se reunieron para crear nuevas oportunidades de colaboración mutua. Los días 2 y 3 de noviembre de 1959, hubo una reunión entre seis obispos latinoamericanos, seis canadienses y seis estadounidenses (entre ellos, Mons. Cushing de Boston), más representantes del Vaticano (Costello 1979: 42). Posiblemente basado en las amistades de Ligutti, que comprendían todo el continente, este tímido inicio sería sobrepasado un par de años después, cuando el pontífice romano intervendría para acelerar el proceso.

En agosto de 1961 Mons. Casaroli, un joven diplomático del Vaticano que reemplazó al Mons. Samorè, el cual estaba inesperadamente ausente para la ocasión, se dirigió a la Conferencia de Superiores Mayores de Hombres (los superiores religiosos para congregaciones masculinas en EE. UU.) en la Universidad de Notre Dame. Por parte del Vaticano, propuso un plan para ayudar a América Latina. Presentado como el deseo del Papa, pero en realidad inspirado por el sacerdote Maryknoll John Considine, Casaroli pidió que todas las congregaciones religiosas ofrecieran un "diezmo" —literalmente, el 10% de sus sacerdotes— para las misiones en América Latina. Además, Casaroli comunicó que habría un "plan concreto de asistencia" y un millón de dólares para PCAL (Costello 1979: 44). Una semana después presentó la misma idea en Canadá, tanto a los superiores de hombres como las de mujeres (Costello 1979: 48). El "diezmo" para Latinoamérica se hizo famoso, y otros países también recibieron el pedido, como Francia, donde el Papa Juan XXIII había sido el nuncio apostólico años antes de su elección como el pontífice romano. Obispos diocesanos libremente ofrecieron sacerdotes para las misiones también.

Los voluntarios nunca llegaron a constituir el 10% del total de los religiosos de EE. UU. o Canadá, pero el número de misioneros en América Latina en los años 60 fue



impresionante. Solo en los años 1962 y 1963, 761 nuevos misioneros de EE. UU. se mudaron a Latinoamérica —244 sacerdotes, 335 hermanas y 182 laicos— (Costello 1979: 57). En EE. UU., 50 de 140 obispos habían respondido al llamado del papa, y el 88% de las diócesis en América Latina expresaron interés en recibir a misioneros. También la Iglesia francesa logró enviar a 350 sacerdotes (Costello 1979: 48–49). Casi una década después, en 1970, había 373 sacerdotes diocesanos trabajando en América Latina, y en 1971, Canadá igualó su contribución (Costello 1979: 73, 70). Los carmelitas, aquí estudiados, no eran excepcionales en muchos aspectos, y en realidad formaron parte de una verdadera ola misionera que duraría toda la década de los 60 hasta su declive, a partir de 1968.

Considerando la prosperidad económica de la posguerra en EE. UU. y la expansión del apostolado educativo de muchas congregaciones en los suburbios, los carmelitas, no siendo excepcionales al respecto, y la aparente abundancia de recursos, significó que la Iglesia estadounidense tendría fácil acceso a nuevas tierras misioneras. El Vaticano quería gestionar el boom vocacional para beneficiar a toda la Iglesia y los obispos latinoamericanos sabían que los recursos adicionales podrían hacer una diferencia enorme para concentrar sus esfuerzos en menos territorio, como en el caso de la Arquidiócesis de Cusco, e incluso frenar una revolución, según Mons. Alcides Mendoza. La historia de los carmelitas es distinta a la de Cusco y Abancay, pero es imprescindible entender cómo aprendían de otros en la región y dependían de otras congregaciones y laicos, también inspirados por la vocación misionera y el optimismo de los 60, para realizar sus grandes aspiraciones para la Prelatura de Sicuani.

### **1.5. Los carmelitas buscan una prelatura**

Estas tendencias en la Iglesia —la organización impuesta por el Vaticano y los nuncios, el desarrollo de la Arquidiócesis de Cusco y el nuevo impulso misionero norteamericano— convergían a fines de los 50, en el momento en que se gestionaba la separación de territorio de la arquidiócesis que el nuncio apostólico pensaba poner en manos de una congregación extranjera. El resultado sería la Prelatura de Sicuani, encomendada a los carmelitas de Chicago.

Como explica David McEvoy, O.Carm., los carmelitas ya buscaban expandir su trabajo hacia América Latina "[c]asi una década antes de que Papas Pío XII y Juan XXIII desafiarían a la Iglesia norteamericana a enviar misioneros" (1988: 21). Ya en 1939, los estudiantes carmelitas, cursando la teología, mostraron un interés en las misiones, compartiendo con la Catholic Students' Mission Crusade (Cruzada Misionera de Estudiantes Católicos) el apostolado de los carmelitas en Java, Palestina, Puerto Rico, Venezuela, Brasil y Australia durante la convención, y luego formando un "club de misión" en 1944 para fomentar un espíritu misionero (McEvoy 1988: 22). Finalmente, en

1948, dos padres carmelitas hicieron una gira por América Latina, pasando por Barranquilla, Medellín y Cali, en Colombia; Lima y Arequipa, en Perú; Santiago y Talca, en Chile; y Rio de Janeiro, en Brasil, donde los carmelitas holandeses ya estaban presentes. Durante este viaje eligieron tomar una parroquia en Lima, quizás por el beneficio de estar cerca a los padres Maryknoll, que les darían consejo y ejemplo durante décadas, y la actitud pragmática del obispo auxiliar de Lima, Frederico Pérez Silva (McEvoy 1988: 25–27).

Pocos años después de llegar a Lima en 1949, la comunidad carmelita buscaba cómo proyectar su presencia fuera del ámbito urbano de clase media, que era Miraflores, para estar ya sea en las barriadas de la capital o en las parroquias rurales y exóticas que avivaban la imaginación misionera norteamericana. Los carmelitas buscaban el asesoramiento de varios clérigos y congregaciones para asumir una nueva misión. Inicialmente, pensaban establecer una comunidad en México; Norb Piper, el entonces superior de la misión en Lima, escribió al provincial que "Fui al Obispo de Chilapa acerca de Acapulco" para hablar de una parroquia, pero antes de tomar una decisión, el obispo esperaba enterarse de los proyectos de desarrollo del Gobierno (Piper, O.Carm. 1952). También habló con los columbanos, los marianistas y los padres Maryknoll. Se entrevistó con el recién consagrado arzobispo de Lima, que luego lideraría la Iglesia peruana a través de la expansión misionera y las reformas conciliares:

El nuevo Arzobispo coadjutor, un franciscano llamado Landázuri, cenó con nosotros aquí ayer. Le pregunté qué sería más recomendable, pensar abrir un colegio aquí o pensar enviar pequeños grupos de sacerdotes a la sierra donde los sacerdotes son escasos. Me contestó que ambos son necesidades críticas. [...] A mí me parece que los dos tipos de trabajo deben hacerse. Algunos de nuestros hombres encontrarán un encanto especial en el altiplano... verdadera labor misionera de tipo glamoroso... mientras el trabajo de colegios hasta aquí en el Perú... parecerá aburrido... a pesar de la necesidad de la *re catolicización* [sic] de los *hombres* del país en particular... y la posibilidad de producir un clero eficiente, entrenado por estadounidenses, nativo (Piper 1952).

Según Landázuri, la educación católica tenía el potencial de resolver el problema que motivó el impulso misionero, en primer lugar: la formación de jóvenes, los cuales aliviarían la escasez de vocaciones. Sin embargo, el romanticismo de las misiones en las fronteras de la civilización, con la recompensa de adversidad y sacrificio, tenía un encanto que los colegios no tenían.

Por consiguiente, Landázuri ofreció a los carmelitas una gama de opciones, e intentó convencerles de asumir una parroquia de la Arquidiócesis de Lima, pero alejada de la ciudad. Visitas a parroquias en Viñac y Pacarán dejaron a los carmelitas

sintiéndose "bamboozled", o engañados; la pobreza de las instalaciones parroquiales no igualaba la descripción optimista del obispo. Landázuri escribió a Kieffer de nuevo para proponer otra misión en las provincias de Yauyos y Huarochirí, donde una prelatura sería erigida en 1957 (Landázuri Ricketts 1954; Puig Tarrats 2010). También sugirió la posibilidad de que se encargaran de otra parroquia urbana, pero esta vez en uno de los pueblos jóvenes (Fairfield 1955).

En 1955, los carmelitas reevaluaron sus aspiraciones. Consultando con el provincial en EE. UU., la comunidad de Lima presionó para encargarse de otra misión, y el provincial tentativamente prometió 20 sacerdotes carmelitas más para el Perú (Hayes 1960). No obstante, fue la intervención del nuncio que hizo la diferencia. Mons. Lardone les ofreció no sólo una parroquia, sino una prelatura, donde un carmelita sería

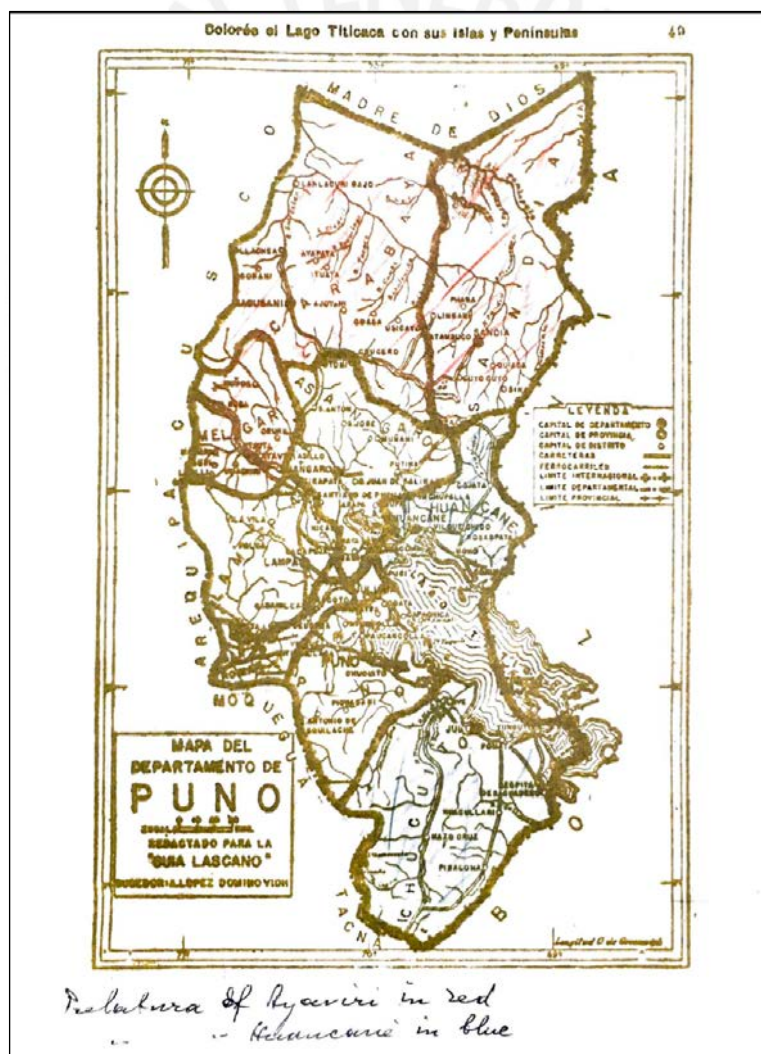


Imagen 1. Mapa mostrando la ubicación de las prelaturas cerca del Lago Titicaca (Lardone 1957). En azul se muestra la propuesta Prelatura de Huanacán, luego dada el nombre de la Prelatura de Juli; en rojo, la propuesta Prelatura de Ayaviri.

el prelado y luego un obispo, donde la orden tendría que contribuir significativamente, pero con los beneficios simbólicos de ser misioneros autónomos. Así se les ofreció la Prelatura de Ayaviri, que estaba por erigirse como la jurisdicción eclesiástica para las provincias puneñas de Melgar, Carabaya y Sandía. Además, Ayaviri tenía un beneficio particular: los todavía recién llegados carmelitas estarían muy cerca a los Maryknoll, que les habían asesorado en varios momentos. Los Maryknoll habían trabajado en la Diócesis de Puno desde 1943, pero estaban por aceptar una prelatura en la misma región. "Sus Padres estarán contentos de tener como vecinos los Padres de Maryknoll, que recientemente han aceptado la Prelatura de Huancané, y quienes actualmente residen en Ayaviri", escribió el nuncio (Lardone 1957). Aquella jurisdicción, que se llamaría la Prelatura de Juli, fue una división ambiciosa, tanto por la composición geográfica como por la población, y este era un desafío bien conocido por el nuncio: "Esta división es un poco torpe porque incluye sólo pueblos hispano y quechua hablantes. Es un gran secreto aun, pero los Maryknoll están tomando otra sección que limita con ésta al sur, comprendido de pueblos aimara e hispanohablantes. La suya, de hecho, tendrá dos secciones. Una al noroeste y otra al sudoeste del lago Titicaca" (Battle 1957). Es así como los carmelitas tenían la oportunidad de situarse cerca de un proyecto innovador y de misioneros experimentados.

Para mostrar la sinceridad de la oferta, el nuncio compartió los datos relevantes sobre la Prelatura de Ayaviri con los carmelitas. Con una extensión geográfica de 26,000 kilómetros cuadrados y una población de más de 166,000 personas, la Prelatura de Ayaviri tendría 27 parroquias, un templo apto para ser catedral y también fundos para el seminario (Battle 1957). La Iglesia en la sierra siempre financiaba sus instituciones a través de los ingresos regulares de haciendas o pequeñas propiedades agrícolas vinculadas a las parroquias rurales. El nuncio y el obispo de Puno, cuya diócesis cedería el territorio para la nueva jurisdicción, no habían olvidado esta necesidad. En su carta a los carmelitas, el nuncio incluyó un apéndice explicando que habría cuatro fundos en las Provincias de Melgar y Carabaya para financiar el nuevo seminario: "el Obispo de Puno pone estos fundos a libre disposición de la Prelatura de Ayaviri, para la manutención de su futuro Seminario Menor" (Lardone 1957). El P. Leon Battle, uno de los padres carmelitas, relató los mismos datos sobre la jurisdicción al provincial. Solo había diez sacerdotes en la nueva jurisdicción, y tres de ellos eran padres de Maryknoll temporalmente apoyando en esta zona. Como los carmelitas tendrían que enviar muchos religiosos para hacer viable la prelatura, querían conversar con los Maryknoll y hacer una visita antes de tomar la prelatura.

Finalmente, los carmelitas decidieron no aceptar la Prelatura. Las obras de los carmelitas en EE. UU. y Canadá crecían a la par con sus esfuerzos en el Perú, si no

más rápidamente. En particular, el provincial notaba la carencia de sacerdotes: "[d]ebido a la expansión necesaria de nuestro trabajo apostólico aquí en los Estados Unidos, no tenemos sacerdotes para emprender esta nueva obra en el campo de misión. Si podría proponer una oferta parecida en cinco a seis años, podríamos considerar esta obra importante con mayor facilidad y comodidad" (Kieffer 1957).

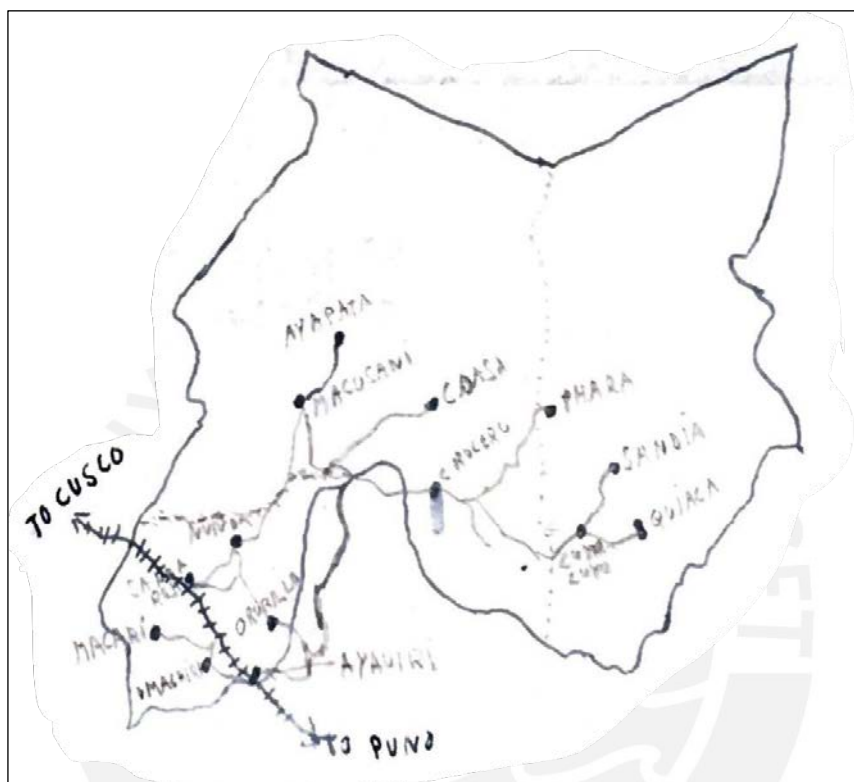


Imagen 2. Dibujo del Nuncio Lardone de la Prelatura de Ayaviri, indicando las carreteras y la ruta del ferrocarril (Lardone 1957).

Sin embargo, no tendrían que esperar cinco o seis años para recibir otra oferta. El año siguiente, el nuncio de nuevo les presionó para encargarse de una prelatura. Como lo cuenta Nevin Hayes, "[e]n 1958 el Nuncio de nuevo se acercó a la comunidad en Lima, insistiendo que fuera la voluntad de la Santa Sede que los carmelitas estadounidenses se encargaran de una Prelatura", explicándoles el plan de prelaturas que la Santa Sede había aprobado.

El Nuncio hizo al menos 4 visitas a la casa en Lima, y llamó al prior, P. Jeffrey un par de veces, insistiendo en la necesidad de que los carmelitas se encargaran de una Prelatura. Adujimos una falta de hombres. Nos dijo que la obra podría comenzar con un prelado y dos hombres, agregando más cada año. Gracias a la insistencia del Nuncio, la demanda pareció seria a la comunidad. Cada comunidad [religiosa] representada en Lima, incluso algunos que recién habían llegado en el país, han respondido a la demanda de la Santa Sede (Hayes 1960).

El nuncio adelantó el proyecto en secreto, exhortando a los carmelitas a que mantuvieran silencio sobre los planes, según los protocolos para secretos del Vaticano, marcando toda su correspondencia con ellos como "*sub secreto*". No fue solo por motivos de discreción, sino también porque el nuncio daba la vuelta a una ley peruana. Como el nuncio confirmó años después, Hayes explicó a su provincial que "el acuerdo entero fue guardado como un secreto pues el Nuncio no quería que el Gobierno peruano supiera que un extranjero fue nombrado como el ordinario de una diócesis. Existe una ley en el Perú que exige que el ordinario de una diócesis sea un peruano de nacimiento. Por esta razón estas nuevas jurisdicciones eclesásticas son llamadas 'prelaturas nullius'" (Hayes 1960). Como Carboni diría años después, incluso con mayor claridad, "La intención de la Santa Sede de erigir ocho Prelaturas en el Perú tenía doble propósito": primero, crear una administración eficaz con administradores extranjeros capaces, y segundo, atraer a congregaciones religiosas para encargarse de las prelaturas (1961).

Esta situación anormal sería solo una medida intermedia, pues la condición irregular de la prelatura debería resolverse cuando la Iglesia local tuviera la capacidad o madurez para su autonomía. Lardone explicó a los carmelitas que "la Prelatura es una preparación para una Diócesis, y un objetivo principal, por supuesto, será el de desarrollar vocaciones nativas" (Lardone 1958). Por ahora, el nuncio creía que los norteamericanos tenían una aptitud organizativa que potenciaría su trabajo más que sus pares peruanos. Como escribió a los carmelitas, "Yo creo que el talento organizacional y el celo estadounidenses pueden lograr maravillas en una situación como ésta" (Lardone 1958). En otras palabras, iban a preparar el terreno para que la Iglesia local echara raíces.

A cambio de lo que se les había pedido para la Prelatura de Ayaviri, esta vez tenían que dedicar solo tres sacerdotes al proyecto de la prelatura, uno como el prelado, otro como su secretario y un tercero como el vicario general, pero también más sacerdotes "cuando la necesidad surja y como la problemática de personal permita". Ejerciendo su rol de coordinador de personal eclesástico, Lardone también liberó a los carmelitas del compromiso con Landázuri de asumir otra parroquia en Lima, en la barriada de Ciudad de Dios (Lardone 1958).

Meses después de la oferta, el provincial carmelita en Chicago respondió positivamente y "comenzó correspondencia oficial con el Nuncio Apostólico, ofreciendo nombres y referencias para candidatos probables para el oficio de prelado nullius de Sicuani". Antes de fin de año de 1958, el nuncio optó por Nevin Hayes como el prelado. Hayes contó su versión de la historia en una carta varios años después:

El 30 o 31 de diciembre de 1958, recibí una llamada de la Nunciatura pidiendo que me presentara allí *quam primum*. El Nuncio primero preguntó por algunos datos sobre un feligrés en nuestra parroquia, y después me saludó con "habemus novum pontificiem" informándome que debería ir a Sicuani como el nuevo prelado [...] Estando muy feliz y contento en la parroquia de San Antonio (Lima), no tenía ambición o deseo para abandonarla o para ser un prelado. Le dije al Nuncio que tendría que pensarlo y platicarlo con los hombres [sacerdotes] en nuestra parroquia. Me dijo que yo estaba obligado por conciencia a no decir nada a nadie, y no podía platicar del tema, y que solo ruegue por las gracias que necesitaría. Mi reacción y mi deseo fueron rehusar la posición, pero siendo requerido a firmar la carta al provincial, y creyendo sinceramente que fue el deber de los carmelitas aceptar esta empresa misionera, no vi cómo podría rehusar la obligación. El Nuncio dijo que me informaría cuando la noticia sería publicada en Roma; tenía que ser secreto hasta entonces porque nadie en el gobierno o en la Iglesia en el Perú sabía de ello, salvo el personal de la Nunciatura y mi persona. Finalmente, el 17 de enero de 1959, la noticia fue transmitida en la radio y publicada en los periódicos en Lima (Hayes 1960).

Con poco tiempo para anticipar la erección de la prelatura o su instalación como prelado, seguramente Hayes aún estaba adaptándose a estas nuevas circunstancias cuando llegó en Sicuani, solo dos meses después del anuncio. Este breve lapso significó que el

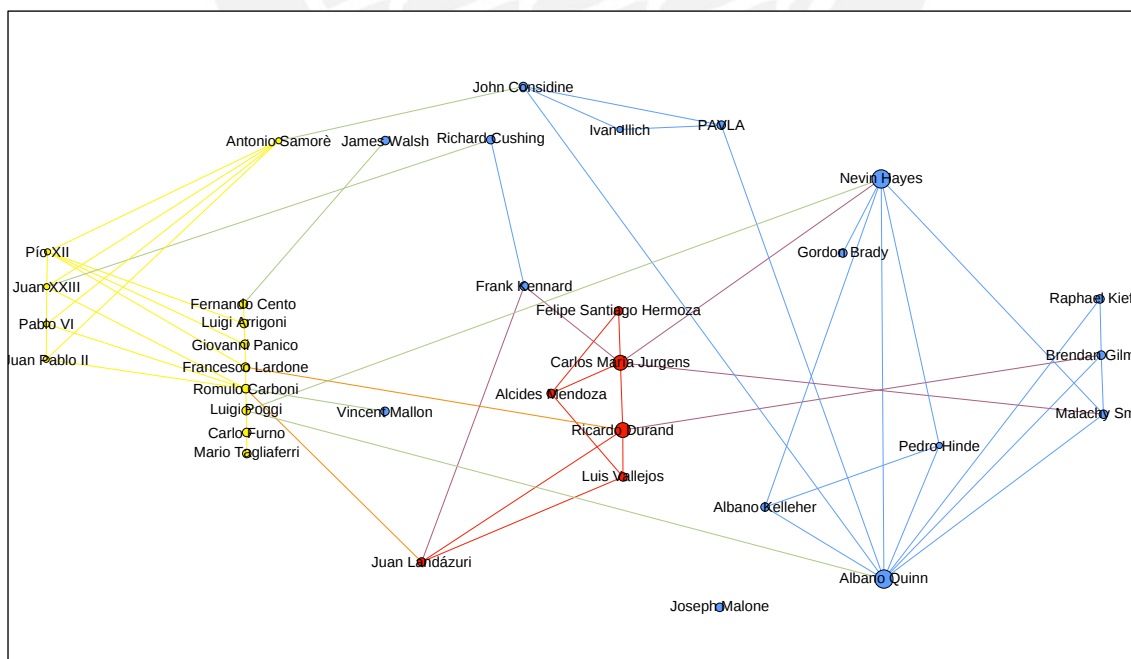


Imagen 3. Las redes translocales de la Prelatura de Sicuani, con los norteamericanos en azul, los peruanos en rojo y los agentes de la Santa Sede en amarillo. Elaboración del autor a través de Gephi.

provincial carmelita en Chicago no tendría un sacerdote disponible para acompañarlo o para ser destinado a la nueva prelatura de forma permanente, y mucho menos la cantidad de clérigos norteamericanos que esperaba el nuncio.

El establecimiento de los lazos translocales iniciales no fue un desafío en comparación con lo que vendría; más bien, proyectos como la Prelatura de Sicuani reflejaban el espíritu de los tiempos, con la labor ordinaria de una Iglesia en expansión. En cambio, vivir y movilizar estas redes translocales sería increíblemente difícil para Hayes y los demás misioneros en las provincias altas a comienzos de los 60.





## Capítulo 2.

### La prelatura preconiliar, 1959–1965

Como Hayes y otros relataron acerca del día en que nació la prelatura, la Prelatura de Sicuani sufría de fuertes tensiones desde el inicio. Este capítulo explorará las discrepantes mentalidades históricas y culturales durante los primeros años de la prelatura, en particular, a través de las dos figuras más prominentes en ese entonces: Teófilo Uscamaita y Nevin Hayes. Las tensiones existían no sólo al nivel de las mentalidades, sino también a causa del nuevo personal religioso y laico, y los nuevos recursos materiales, los cuales impondrían un modo de proceder distinto del clero y catequistas locales. En sus primeros seis años, la prelatura fue un proyecto translocal en peligro gracias a estas tensiones.

#### 2.1. Teófilo Uscamaita y el perfil del clero local en los años 50 y 60

No existen muchos datos sobre el clero secular de la prelatura para esta época. Los trece sacerdotes incardinados (véase el anexo 1) en la nueva jurisdicción se habían formado en el Seminario San Antonio Abad de Cusco, fundado en el siglo XVI. Estudiaban la secundaria y sus cursos eclesiásticos en el seminario, que estuvo a cargo de los padres claretianos españoles, a mediados del siglo XX. Los padres ordenados antes de la erección de la Prelatura de Sicuani no habían recibido educación superior.

La formación "era al estilo antiguo, muy estricto", según P. Ángel Ojeda Ortiz, un sacerdote diocesano de la prelatura. 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" (Instituto de Pastoral Andina 1979: 14). Con dificultad la formación en el seminario bajo profesores españoles se adecuó a una de las necesidades prácticas de los "curas de aldea", la de dominar el idioma de sus feligreses, un hecho que tendría gran efecto en la relación entre este clero y el pueblo.

La llegada de los carmelitas reproducía parecidos enfrentamientos culturales. No entendían ni la realidad local ni la cultura, y dominaban pobremente el castellano. Al parecer del clero local, eran sacerdotes extranjeros y prepotentes, con poco contexto para mandar. Nevin Hayes, por ejemplo, cuestionaba la formación y eficacia de su clero. Consideraba al clero secular como uno de los problemas mayores para la nueva prelatura. Escribiendo al nuncio Carboni, el 28 de septiembre de 1960, explicaba que "tenemos que hacer muchas preparaciones entre el mismo clero, antes de iniciar las obras vocacionales", pues era "un clero, escaso, mal [sic] preparado y desmoralizado" (Instituto de Pastoral Andina 1979: 45). Si bien la reforma y purificación del clero

primaban, el aumento numérico de sacerdotes era otra prioridad. En otra carta a la nunciatura, fechada el 22 de mayo de 1961, Hayes daba voz a su exasperación por la falta de clero, agravado por la salud y edad de los curas:

a mi llegada aquí, hace dos años he encontrado a 13 sacerdotes nacionales del clero secular. Tres de ellos están enfermos y pasan grandes ratos en el Cuzco curándose. Otro tiene 82 años. Aparte de las doce parroquias que estos sacerdotes atienden, con muy relativa eficiencia, tengo once parroquias sin ninguna asistencia sacerdotal. Mi preocupación más grande es la de cubrir las necesidades espirituales más básicas de mis ovejas (Instituto de Pastoral Andina 1979: 46).

La falta y condición del clero eran graves y la erección de la prelatura como tal no había solucionado este problema, sino que había elevado a un clérigo, con otras redes que las del arzobispo del Cusco, para resolver el problema.

En contraposición, la posición del clero local hacia los carmelitas variaba bastante, desde el colaboracionismo fiel del P. Leonidas Hinojosa, quien intentaba conciliar las tensiones entre los recién llegados padres norteamericanos y los orgullosos sacerdotes cusqueños, hasta la obstinada oposición del P. Teófilo Uscamaita. Resulta difícil generalizar la reacción del nuevo clero secular en la prelatura frente a las novedades traídas por su separación de la arquidiócesis y la llegada lenta de los carmelitas. No obstante, tomaremos a Teófilo Uscamaita como un ejemplo de la mentalidad del clero secular trabajando en la nueva prelatura, no por representar el clérigo típico, pues Uscamaita era en muchos aspectos excepcional, sino por lo que nos indica acerca de la mentalidad cusqueñista, orgullosa de la región, su historia y su cultura.

Teófilo Uscamaita Huamán nació en Urubamba. Fue ordenado en la década de 1940, y fue nombrado párroco de Yanaoca en noviembre de 1949 (Uscamaita Huamán 1981: 35). Como él relató años después, "Llegué con gratas emociones que agitan el corazón de un joven Sacerdote. Pero, el Templo se había desplomado completamente, existía solamente una pequeña Capilla con techo de paja, inadecuado para el culto divino" (Uscamaita Huamán 1981: 35). En la próxima década, llegaría a ser alcalde de Yanaoca también.

Uscamaita era un cura de aldea modelo. En los 50, movilizaba al pueblo para reconstruir el templo a mano, sin la ayuda de la Corporación de Reconstrucción y Fomento del Cusco, la agencia gubernamental encargada con la reconstrucción de los daños sufridos durante el terremoto de 1950 (El Sol 1956b). No se sabe si Uscamaita simplemente prefería formas tradicionales de movilizar recursos por motivos de cultura o si desconfiaba de las autoridades radicadas en Cusco ciudad y Lima, pero, en todo

caso, era exitoso. Además, con un "incesante empuje en favor del quechua", sintonizaba con el pueblo (Asensio 2017: 65). Ayudaba como confesor y predicador en quechua para devociones populares, incluso para la festividad del Señor de Huanca, cuyo santuario queda en la provincia de Calca. El P. Macutela, el profesor de quechua del seminario y entonces, Vicario General de la arquidiócesis, identificó a varios sacerdotes seculares para colaborar con los padres mercedarios en atender a los peregrinos, entre ellos, Uscamaita (Macutela 1957: 12–13).

De mayor interés para nosotros es el hecho de que Uscamaita fue el autor de la iniciativa para elaborar la primera estatua a Túpac Amaru II. La idea nació en 1956, y durante toda una década, Uscamaita organizó una larga campaña para levantar una estatua al prócer de las provincias altas. Solicitaba apoyo de los presidentes de la república y recorrió todo el país para pedir donaciones, para finalmente erigir la primera estatua a Túpac Amaru II en Yanaoca, el 26 de mayo de 1966.

Al contar los hitos del proyecto en un libro publicado en 1981, Uscamaita recalca su educación como fuente de orgullo: "En mi adolescencia mis maestros me recalcaron, que nuestros héroes son las estrellas rutilantes, que nos dieron esta hermosa tierra que es nuestra Patria; porque después de Dios se ama a la Patria" (Uscamaita Huamán 1981: 35). Uscamaita fue beneficiado por los maestros típicos de su época, muchos de ellos influenciados por el indigenismo y el nacionalismo. En la sierra, a mediados del siglo XX los maestros de escuela servían como mediadores culturales que ayudaban a formar una subjetividad popular y abogar por una evolución cultural. Postulaban rescatar la cultura andina dentro de un mundo modernizante y colocar al sujeto serrano dentro del imaginario nacional peruano. Según García Liendo, el profesorado convirtió las culturas andinas en *folklore*, una selección e interpretación de ciertos aspectos históricos de la vida andina para promover una nueva cohesión cultural, más apta para confrontar la modernización del siglo XX. Una nueva "tradicción" unificaba al pueblo: "Mientras la modernización amenazaba cortar los lazos de las generaciones más jóvenes de indios y mestizos con las culturas de sus mayores, la folklorización ofrecía un camino para reapropiarse de este último, 'inventando una tradición' que los unificaba y les proporcionaba un nuevo valor, para que los serranos pudieran identificarse orgullosamente con ella" (García Liendo 2017: 384). Esta folklorización se debía, primero, a indigenistas y antropólogos como José María Arguedas y Emilio Barrantes, pero también a los concursos folklóricos que surgieron en toda la región a partir de 1948. La Escuela Normal de Tinta, en la provincia de Canas, sería un foco de actividad indigenista, pues los profesores formados por ella "contribuyen a la síntesis de agrarismo, indigenismo e impulso modernizador que caracteriza la primera etapa del tupacamarismo rural" (Asensio 2017: 63). El resultado

fue una identidad regional fuerte, moderna y nacionalista, que reivindicaba el lugar de figuras como Túpac Amaru II en el imaginario nacional. Uscamaita simpatizaba con estas tendencias y representaba una generación con fuertes compromisos culturales en medio de una sociedad cambiante.

Dando cara a una idea de Alberto Vergara, Raúl Asensio asevera que Uscamaita cabe dentro de un nuevo grupo de "élites regionales antioligárquicas emergentes" que son "equidistantes entre los atajos revolucionarios de la izquierda y el inmovilismo de la derecha reaccionaria" (Vergara 2015: 70–71). No simpatizaba ni con una facción ni la otra, sino trazaba su propio camino en la política regional. A muchos jóvenes de la época, incluso al mismo Uscamaita, la educación los animaba a "hacerse serrano para hacerse peruano", y en el caso de Uscamaita, a sacudir el polvo de un héroe local y regional para levantarlo como un héroe nacional y modelo para la participación en la sociedad civil como mestizos modernos (García Liendo 2017: 388). Para Uscamaita, el pasado, presente y futuro de Cusco y de todo el Perú giraban alrededor de la figura de Túpac Amaru II.

El valor trascendental de Túpac Amaru II orientaba su patriotismo. Vale la pena citarlo largamente:

Pocos países en América y aún en el mundo, sin duda alguna, tienen un pasado tan remoto, una historia tan gloriosa y sorprendente como nuestros países y dentro del ámbito nacional, es el Cusco, el departamento que se lleva todos los méritos ... Todos hablan de la calidad excelsa de las manifestaciones culturales y de sus grandes hombres, pero entre ellos, los grandes héroes en la etapa de la emancipación, sobresale con luz propia, opacando a muchos falsos héroes, la figura del gran mestizo: Túpac Amaru. Es el Héroe más grande de la etapa de influencia hispánica y a su vez el símbolo máximo del Perú y América de la reivindicación de la raza aborígen (Uscamaita Huamán 1981: 9).

Para el autor, la historia de Cusco era larga y llena de luchas y reivindicaciones, de la cual Túpac Amaru II fue la apoteosis. Su persona acrecentaba la trascendencia del Cusco milenario. Era el apogeo, no solo del Cusco, sino también del Perú, pues Túpac Amaru II, "sacudiendo los prejuicios de su época se encarna en el corazón de sus hermanos; llama, incita y levanta a la hora del reencuentro y unión de su pueblo" (Uscamaita Huamán 1981: 10).

Además, Túpac Amaru II daba sentido a la vocación sacerdotal de Uscamaita, pues este vinculaba explícitamente su identidad de sacerdote con su identidad tupacamarista. Para el sacerdote y quechuólogo que rescató su legado, "[m]e toca una época gloriosa, de sacudir los siglos, desempolvar los archivos, sacar en flote y resucitar el nombre glorioso de Túpac Amaru II" (Uscamaita Huamán 1981: 10). Ser

tupacamarista reconocido fue un orgullo y un éxito para el cura de aldea. 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!" (Uscamaita Huamán 1981: 111). Uscamaita encontró una manera de ejercer influencia y animar al pueblo sin traicionar su ser serrano, como en la faena para reconstruir el templo de su parroquia. Si bien Uscamaita prefería usar formas tradicionales de organización social en vez del apoyo brindado por la CRYF, razonaba según un cálculo político orientado por el indigenismo cusqueño.



*Fotografía 2. Teófilo Uscamaita (extrema izquierda) y Nevin Hayes (extrema derecha) en la inauguración de la estatua a Túpac Amaru en Yanaoca (Uscamaita Huamán 1981: 105).*

Ante los carmelitas extranjeros, Uscamaita mantenía una indiferencia hacia sus planes y autoridad en el mejor de los casos, y quizás una rivalidad con el nuevo prelado. Por su capital cultural como autor del homenaje a Túpac Amaru II y corresponsal del diario cusqueño *El Sol*, Uscamaita tenía más fama que el nuevo prelado, Nevin Hayes, pero tenía poca voz en la dirigencia institucional de la Iglesia. Usaba su reputación y vínculos con el pueblo para resistir al prelado. Se nota el poder de la lealtad recíproca entre Uscamaita y el pueblo en varios momentos. En 1965, Hayes trató de trasladarlo de Yanaoca a otra parroquia, pero esta era una meta casi imposible. Su influencia local y cercanía al pueblo eran tantos que tan pronto salió el anuncio de su traslado, el pueblo se quejó y pidió "la reposición del indicado sacerdote, ya que cambiarlo sería una

injusticia y un desconocimiento de la realidad católica del pueblo" (Infantas 1965a). Además, Uscamaita estaba dispuesto a estar más de parte del pueblo que de sus hermanos sacerdotes extranjeros: según un testigo, en el aniversario de la revuelta de Túpac Amaru II, en 1980, un grupo de campesinos agredió verbalmente a tres sacerdotes extranjeros que habían llegado para celebrar la misa, pero Uscamaita no intervino (Fulkerson 2019). Si bien esta actitud y cercanía no se pueden generalizar para todo el clero local, la historia de Uscamaita sí representa una posición que también se encontraba entre algunos feligreses.

Veremos ahora el contrapunto de Uscamaita, con su orgullo regional y sentirse heredero de una historia rica y en pleno desarrollo todavía. Nevin Hayes, el primer carmelita norteamericano en trabajar en la prelatura, representa otra perspectiva sobre las provincias altas y su potencia.

## 2.2. Nevin Hayes y el perfil de los carmelitas

Nevin Hayes nació en Chicago en 1922. Ingresó a la orden de los Carmelitas de la Antigua Observancia, y después de seguir el curso normal de estudios en Niagara Falls, Canadá, se ordenó sacerdote en 1946, casi un contemporáneo de Uscamaita para la fecha de ordenación. En 1951, con 29 años, llegó como el cuarto carmelita enviado a Lima para trabajar en la parroquia de San Antonio de Miraflores (McEvoy 1988:43). Como ya hemos visto, fue elegido por el nuncio Carboni como el primer prelado de Sicuani, pocos meses antes de la erección de la prelatura.

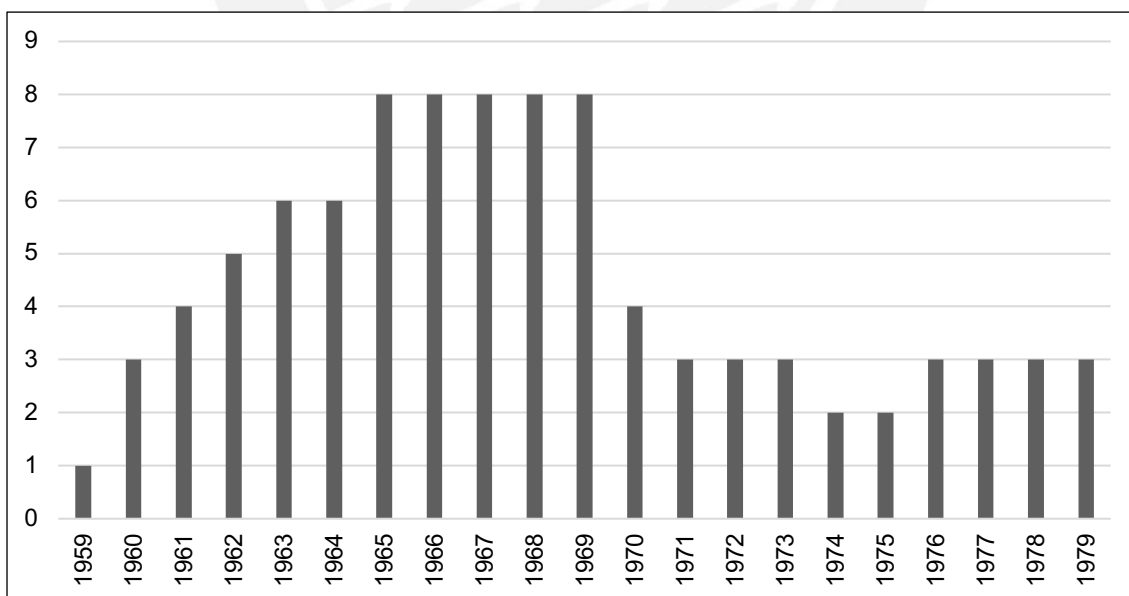


Tabla 2. Número de carmelitas en la Prelatura de Sicuani durante las primeras dos décadas de su presencia (Autor desconocido s.f.).

Hayes pasó varios meses solo en la nueva prelatura, una experiencia que marcó tanto el rumbo del proyecto como el de Hayes como religioso. No obstante, después de

poco tiempo, habría un flujo suave pero constante de carmelitas hacia Sicuani, durante la década de los 60.

Las diferencias entre el clero local y los carmelitas se notan, sobre todo, en sus sensibilidades histórico-culturales. Como recalca Fernando Purcell (2019) en su estudio sobre los voluntarios de los Cuerpos de Paz de EE. UU., su sensibilidad acerca del flujo de la historia marcaba una línea divisora entre el pueblo local y los voluntarios estadounidenses seculares en los años 60, la cual podemos aplicar también a los actores eclesiales. Según el autor, "Nociones distintas del tiempo distinguían la sociedad moderna de los voluntarios de las sociedades tradicionales donde trabajaban. Parte de la misión de los voluntarios fue disminuir esta brecha en tiempo" (Purcell 2019: 127). En otras palabras, la modernización implicaba no solo el avance material, sino también un cambio total de mentalidad. A mi parecer, las tensiones entre el clero local y los carmelitas se deben, en parte, a la laguna entre sus percepciones de la historia y cultura del pueblo.

Como hemos visto, Uscamaita y muchas personas más en la región abrazaban una visión indigenista del pasado y un cariño evidente por su pueblo. En sus palabras, al salir de una parroquia para asumir otra: "fue la despedida triste sobre todo, por parte de mis pueblos cholos, mi raza india, que les predicaba en mi lenguaje autóctono" (Uscamaita Huamán 1981: 113). La "raza paciente y sufrida" fue su propia raza, el objeto de sus esfuerzos (Uscamaita Huamán 1981: 41).

Mientras tanto, Hayes y los demás carmelitas concebían a las provincias altas como un lugar congelado en el tiempo, que no había cambiado desde el siglo XV o XVI. Nunca hubo progreso, y la gente vivía en las mismas condiciones desde hace siglos, sufriendo y en necesidad de atención espiritual y material. Es decir, entendían su aporte a la Iglesia y sociedad en las provincias altas como un soplo de modernidad que jamás había llegado. Para ellos, el indigenismo fue una imposibilidad, y mucho menos, una síntesis entre el legado de los pueblos originarios y la modernidad para forjar la nación en el siglo XX. Los carmelitas y otros misioneros en la región, como hombres de su época, compartían prejuicios raciales, a veces explícitos y a veces no. Hay tres rasgos en la documentación existente que muestran sus actitudes raciales claramente: el uso de términos específicos, la manera en que describen a la gente y cómo describen las prácticas religiosas existentes y esperadas.

Primero, llama la atención que entre los Maryknoll y los carmelitas se emplean ciertos términos con una continuidad sorprendente. El significado de algunas palabras referentes a la identidad étnica en el inglés original no cambia durante mucho tiempo, a pesar de que los dos grupos trabajaron en distintos contextos y que llegaron en distintos momentos. En particular, usaban la frase "native priests" para indicar sacerdotes

peruanos o nacionales. La palabra "native" aquí no se refiere al ser indígena, sino a ser "lugareño", pero evoca discursos raciales de EE. UU. que menospreciaban a los "natives" por ser incivilizados. Además, estos clérigos adoptaban lentamente la nomenclatura peruana de "mestizos" y "cholos", definiendo estas palabras en inglés para sus superiores en EE. UU. No obstante, para ellos las palabras "cholo" y "mestizo" eran equivalentes, dejando de lado la connotación negativa que tiene la primera y ocultando la dimensión de clase entre los "cholos" aspirantes a la clase profesional y los mestizos establecidos en las ciudades.

El uso de la palabra "nativo" para indicar "peruano" podría ser significativo, por lo menos en el caso de los padres Maryknoll trabajando en Puno. Sobre todo, para los Maryknoll, la distinción entre mestizos e "indios" les resultó casi incomprensible. En sus primeros años, los Maryknoll enfocaron casi todo su apostolado en los indígenas, no solo dejando de lado a los mestizos sino "circunvalando las élites misti y los oficiales locales", también rehusando cobrar por sus servicios, lo cual tenía un efecto negativo para el clero local que dependía de estos ingresos (Fitzpatrick-Behrens 2012: 70). Fitzpatrick-Behrens sostiene que esto era por su actitud igualitaria, como buenos estadounidenses, pero cabe la posibilidad de que realmente no entendieran la distinción entre los campesinos quechua hablantes y los mestizos urbanos e hispanohablantes, que habían cambiado su modo de vestir y hablar por motivos de movilidad social. La autora insinúa que podría haber una meta en esta ignorancia social, para efectuar cambios en la estructura social. Ella arguye que, "[s]implemente por enfocarse en los indígenas, sugiriendo la posibilidad de la igualdad religiosa, y ofreciendo servicios religiosos y ayuda sin pedir recompensa, los padres Maryknoll iniciaron un proceso de erosionar la jerarquía de Puno" (Fitzpatrick-Behrens 2012: 63). El caso de los carmelitas podría ser parecido, empleando la palabra "nativo" para referirse a todos en flagrante oposición a la jerarquía local, pero es improbable.

Segundo, vemos que los padres expresaban actitudes raciales acerca de la etnicidad de la gente, analizando el apego a la identidad indígena negativamente. Primeramente, para los misioneros, el pueblo (indígena) en sí se consideraba como un problema para solucionar. Como escribió el P. Robert Kearns, M.M. años después, "El pueblo fue un reto. ¿Cómo pueden aprender los extranjeros sobre las costumbres y hábitos de un pueblo? ¿Cómo llegas al pueblo, dónde está? Fue menester aprender el idioma y vivir con el pueblo en condiciones bastante difíciles" (s.f.: 1). Su lengua, su geografía, su modo de vestirse: todo fue percibido como una condición del ser humano que era indescifrable. Kearns menciona que "algunos etnólogos apuntan a [los aimara] como la gente más sucia en el mundo" (s.f.: 19). Además, se nota que Kearns emplea la palabra "costumes", una palabra despectiva para hablar de su vestimenta, tal vez



indicando que, para él, el usar ropa indígena no era nada más que otra terquedad que inhibía la participación en la modernidad. La "actitud triste sobre la vida" del indio se mostraba en la arquitectura de los templos, y su pesimismo y preocupación por el futuro se evidenciaban en las continuas ofrendas de coca como actos de adivinación (Kearns s.f.: 18–19). Los misioneros manejaban algunas ideas sobre las diferencias entre los quechua y los aimara. Para ellos, las diferencias étnicas tenían que ver con el estilo de vida, las actividades agrícolas y su disposición fundamental (Kearns s.f.: 16 et passim). Por cuestiones de conveniencia pastoral, se pensaba separar en regiones pastorales distintas a los quechua y los aimara, pero fue un proyecto que no se realizó, pues la Prelatura de Juli llegó a incorporar a campesinos de los dos grupos lingüísticos (Battle 1957). Los estereotipos tenían bastante influencia sobre los misioneros en todo el sur andino, pero sus prejuicios cuentan más de las raíces culturales de ellos que de la coyuntura local.

Tercero, es notorio que la gente fue identificada como un producto enteramente determinado no solo por los elementos naturales y su identidad étnica, sino también por su religiosidad particular. Más allá de las menciones de brujería y adivinación, el problema de un catolicismo incompleto, sincrético y en necesidad de reforma, hacía alarde a un determinismo, uno que menospreciaba la capacidad racional del campesino. Por ejemplo, Kearns escribe que "[c]uando no hacía sol el frío realmente penetraba en los huesos. No sorprende que el Inca alabara al sol" (s.f.: 16). La etnicidad supuestamente limitaba su comprensión de lo trascendental a englobar nada más que el terreno que habitaba, haciendo un dios de la fuerza natural más poderosa. Los sacerdotes aprendieron a permitir algunas incongruencias, pero insistían en imponer su catolicismo norteamericano en varias instancias (Fitzpatrick-Behrens 2012: 77).

A pesar de esta percepción sobre los "nativos", una prioridad para casi todos los misioneros era fomentar un clero "nativo". Los misioneros estaban en Cusco y Puno para cubrir la falta de clero local, y un clero "nativo" era el remedio más apropiado e inmediato para solucionar la falta de atención pastoral que les había traído a la zona. El clero local sí debería incluir a los campesinos y no solo a los mestizos, una propuesta todavía radical para estos años. Fitzpatrick-Behrens cita al padre Maryknoll Thomas Verhoeven al respecto: "Si los indios pueden tener suficientes sacerdotes algún día, y hermanas y catequistas para instruirles para que reciban los Sacramentos, serán el renacimiento de la Iglesia en el Perú" (2012: 77). Para romper con la posibilidad inconcebible de ser indio y sacerdote a la vez, los Maryknoll crearon una película sobre un sacerdote católico indígena, para mostrarlo a los que consideraban posibles candidatos para el seminario menor que los Maryknoll administraban para la Diócesis de Puno (Fitzpatrick-Behrens 2012: 82). Aunque se veía como algo casi imposible, salvo

en la imaginación de extranjeros aun no aculturados, el sueño de tener a sacerdotes indígenas trabajando al lado de los estadounidenses persistió hasta los años 70, cuando se solicitó permiso del Vaticano para ordenar a sacerdotes aimaras casados, una barrera cultural insuperable según los misioneros, pero el Vaticano respondió en negativo (Lernoux 1982: 415).

No todos eran tan optimistas como los Maryknoll. Para algunos carmelitas en sus primeros años en el altiplano, les resultaba imposible imaginar un clero "nativo", quizás por la pésima formación y las malas costumbres que percibían en los mestizos y alrededor de ellos. Una carta del prelado de Sicuani a su provincial, indica la posición más radical: "Hay, como sabes, mucha oposición por parte del clero nativo cholo, a la presencia de obispos y prelados extranjeros. [Yo soy] indeseable porque 1) no oculto mi disgusto por el clero nativo; ... 4) No quiero vocaciones nativas" (Hayes 1961: 2). Para Hayes y otros norteamericanos, el clero "nativo" cohabitaba o mantenía familias escondidas con demasiada frecuencia, y guardaban simpatías "comunistas" (más probablemente, nacionalistas), ambas graves faltas para el estado clerical. Muchos sacerdotes locales no eran confiables para los carmelitas tempranos, pero junto con algunas preocupaciones reales se ve el doble filo de ignorancia y de prejuicios raciales en su pensamiento.

Como hemos visto, los misioneros tenían varios prejuicios raciales, algunos informados por la antropología, otros por sus experiencias. Su visión del pasado y presente de la región difería enormemente de la de sus pares entre el clero local, y muy probablemente del pueblo. Esta discrepancia formaba el trasfondo para la movilización de nuevos recursos a la región para reconstruir la Iglesia. Los recursos empleados y cómo fueron empleados se basan en la visión eclesial que los carmelitas tenían, así que suscitarían conflictos, como veremos en el siguiente capítulo.

### **2.3. Los recursos translocales de la prelatura**

Luego de su primera visita a Canas y una reunión con el clero local, Hayes sentía cierta inquietud. Necesitaba más recursos para realizar su visión para el nuevo espacio eclesial, y tenía las conexiones para movilizarlos hacia las provincias altas. El trabajo de estos primeros años se definía con una pregunta sencilla: "Día tras día me preguntaba, '¿qué hacemos primero? No tenemos nada, necesitamos de todo, y todas las cosas son importantes'" (Hayes 1965: 1).

Solo siete meses después de su llegada, ya pensaba viajar. Con el apoyo de un carmelita recién llegado al Perú, Gordon Brady, arregló una visita a su tierra natal. "Tan pronto como llegó octubre de 1959, Brady estuvo de acuerdo [con la realidad] de que Nevin Hayes necesitaba recaudar fondos en los Estados Unidos para iniciar programas necesarios en la Prelatura. Hayes quería crear un programa de radio para la educación

de los indios, mejorar las condiciones de vida de los sacerdotes de la prelatura y construir una casa carmelita en Sicuani, también" (McEvoy 1988: 94). Brady se quedó en Sicuani durante los seis meses de la ausencia del prelado.

A cambio del arzobispo del Cusco, cuyos viajes fueron bien documentados en las páginas de los periódicos cusqueños, la ausencia de Hayes pasó sin comentario, o más bien, desapercibida u ocultada. A pesar de que su viaje a Canas y su reunión con el clero prelaticio recibieran artículos, viajar en búsqueda de nuevos agentes pastorales y dinero, eran viajes de otra índole, pues señalaban la debilidad de la nueva jurisdicción después de la fundación con un tono tan triunfante.

El viaje tuvo resultados mixtos: la prelatura recibió a nuevo personal (en forma de religiosas y voluntarios laicos) y dinero, gracias a las parroquias y colegios carmelitas en EE. UU. y Lima. Estos apoyos translocales darían un nuevo rostro al espacio prelativo, ahora dominado por gringos, en número y autoridad suficientes para ahogar la voz y las iniciativas del clero local. Sin embargo, para esta época ya toman forma ciertos cambios propios de la Iglesia local, como la formación de un cuerpo de catequistas y la venta de propiedades de la Iglesia durante las primeras reformas agrarias. Sin embargo, como veremos, estos cambios locales fueron condicionados también por procesos translocales.

### **2.3.1. Visión de una nueva Iglesia**

Al llegar a las provincias altas, los carmelitas y otros misioneros norteamericanos tenían su propia mentalidad cultural, la que difería marcadamente del clero y otros agentes pastorales locales. Como hemos visto, mientras estos últimos habitaban un mundo dinámico, con orgullo de su historia y su región, donde el avance del nacionalismo serrano juntó la identidad indígena con la modernidad, los carmelitas veían el mismo mundo de las provincias altas como uno congelado en el siglo XVI, en el mejor de los casos. Esta discrepancia se extendía a su visión de la Iglesia, también. La necesidad de reformar o purificar el catolicismo se sentía entre las élites de todo el continente, pero quedaba la cuestión de cómo realizar tal purificación, y según los criterios de quién. Aun con la llegada de los carmelitas, como en muchos lugares, "[l]a iglesia era mucho más el socio de riqueza y poder que la conciencia social que se haría en los sesenta y setenta, pero signos de un desarrollo futuro comenzaban a aparecer" (Costello 1979: 31). Es decir, los compromisos subyacentes de la Iglesia no cambiaron, pero la forma de realizar su misión sí se transformó con nuevas redes y fuentes de inspiración. Éstas serían la base para las reformas conciliares en la región.

Los carmelitas trajeron consigo un ideal de catolicismo purificado basado, en gran parte, en el modelo de parroquia que florecía en las ciudades del Medio Oeste de EE. UU., donde los barrios étnicos de inmigrantes europeos y sus hijos se reunían y se

educaban a través de la parroquia local. Este modelo de parroquia es descrito mejor por Fitzpatrick-Behrens (2012) en su obra sobre los Maryknoll en el Perú. En el proceso de migración desde Europa, los antepasados de los misioneros de los años 1950 y 1960 llegaban a los EE. UU. y tenían que crear sus propias instituciones, así que los Maryknoll y otros misioneros "llevaban consigo los ideales específicos basados en la experiencia de sus ancestros inmigrantes", incluso modelos para "el compromiso activo laical, la organización sindical, cooperativas, vida cristiana familiar y colegios parroquiales" (Fitzpatrick-Behrens 2012: 36). Gracias al "New Deal" después de la Gran Depresión, los católicos mantenían confianza en su gobierno y en su capacidad para eliminar la pobreza; el traslado de la misma confianza al ámbito internacional era natural, hasta que veían que los mismos métodos no funcionaban en América Latina, a pesar de los motivos imperialistas de EE. UU. en el hemisferio.

Este modelo, hasta cierto punto, se basaba en el asistencialismo. Los fieles acudían a la parroquia para recibir los sacramentos del clero, su educación de las hermanas religiosas y las limosnas. Por ende, el trabajo social de los norteamericanos tomaría la forma de asistencialismo: el aporte de recursos desde afuera para mejorar el nivel de vida local. Estos incluían dinero, proyectos de educación y formación clerical, y también personal técnico y profesional. Los carmelitas recién llegados a la sierra, traían otras ideas acerca del campo de misión, de cómo reforzar la falta de clero y de cómo financiar los proyectos sociales.

Específicamente, los carmelitas buscaban implementar las cuatro "C" en la parroquia de Sicuani, probablemente imitando las parroquias que conocían en su país: la casa, para fundamentar bien el hogar cristiano; la capilla, para nutrir el alma; el colegio, para educar a la persona que "[v]ive con los pies [sic] en la tierra y sus pensamientos en el cielo, [que] busca reconciliar éstos dos extremos"; y la cancha, "donde estar con sus amigos" (Instituto de Pastoral Andina 1979: 60–61). La formación integral de la persona es el enfoque, pero desde un ideal norteamericano. Según el informe del IPA, "se plantearán fórmulas de solución cuyo contenido se forja hasta un cierto punto fuera de contexto", entre las cuales "queda poco espacio para recoger las propias experiencias vívidas [sic] por el pueblo urbano o campesino" (Instituto de Pastoral Andina 1979: 61). Los carmelitas se ocuparon en fundar grupos y diversificar su apostolado para re-crear una parroquia intensamente activa en la ciudad de Sicuani. Por ejemplo, fundaron un programa de cursillistas y la Legión de María, establecieron el Movimiento de la Juventud Cristiana en la prelatura, ofrecieron un programa de scouts para los jóvenes, fundaron un coro y un grupo de reflexión (Negre Rigol & Bustillos Galvez 1969: 167). También fundaron una cooperativa y emplearon el apoyo de catequistas rurales. Como se verá a continuación, no sólo atendían las necesidades

espirituales del pueblo, sino que, desde el inicio, aportaban personal y recursos para la vida social, la educación y la salud en la ciudad.

Inicialmente, en vez de financiar sus proyectos más audaces —la radio y la reconstrucción de la catedral, que no tomarían forma hasta fines de la década— Hayes buscó mejorar la materia prima de la Iglesia local, es decir, su clero local. En su estimación, el clero local tenía un nivel de vida inadecuado, y necesitaba de recursos y formación continua para hacer factible el nuevo modelo de parroquia. Aunque su modelo era propiamente un modelo urbano, mejor calibrado para las ciudades densas, sus ideas se ajustarían a la situación del campo en algunos aspectos. Escandalizado por su estilo de vida, su nivel de formación y las viviendas adecuadas, Hayes dedicó dinero a cambios materiales, que también tendrían efectos simbólicos:

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 suscripciones 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— (Hayes 1965: 1–2).

Aquí Hayes utiliza la palabra "rectory" para las residencias de los sacerdotes, pero entre comillas, indicando que las consideraba inferiores a las de EE. UU. Por lo menos en el campo, la casa cural debía ser un símbolo de la modernidad. El cura del pueblo también debía serlo: un hombre educado, lector, con horizontes intelectuales internacionales.

A través de estas medidas, Hayes esperaba hacer avanzar su visión de la Iglesia en la vida cotidiana de su clero, y la infraestructura de la Iglesia en la región. Aunque tenía que ajustar sus expectativas, esta visión de una Iglesia modernizada seguiría en boga hasta el Concilio y Medellín, cuando incluso los carmelitas llegarían a cuestionar la eclesiología que les guiaba y sus efectos. En contraste, la Iglesia no carecía de modernidad para el clero local, y hasta abrazaba la modernidad a través de su integración con el culto civil a Tupac Amaru II y la refacción de su parroquia natal, igual como otros esfuerzos por Teófilo Uscamaita.

Ahora que se ha visto algo del ideal que animaba sus labores, pasemos a las personas y los recursos movilizadas para realizarlo.

### **2.3.2. Nuevos agentes pastorales**

El recurso más importante para la nueva prelatuza era sus agentes pastorales. Aparte de los carmelitas, que contaban con hasta ocho sacerdotes y hermanos a la vez para el final de la década de 1960, otros clérigos venían para trabajar en la Prelatura de Sicuani, gracias a las redes translocales de Nevin Hayes. Menos de un año después de su instalación como prelado, Hayes fue a EE. UU. para buscar a carmelitas y dinero

para hacer viable la joven prelatura, pero el viaje llegó a tener la meta de reclutar a nuevo personal para trabajar en Sicuani con él. El clero diocesano era insuficiente para todas sus parroquias, y mirando hacia sus vecinos que tenían prelaturas —los Maryknoll, los Opus Dei y los Sagrados Corazones que tenían 18, 16 y 6 religiosos de sus congregaciones, respectivamente— Hayes suplicó al provincial carmelita que enviara más carmelitas. Era imposible en ese momento, y así su viaje cambió. Como cuenta Hayes, "Mientras [estaba] en los Estados [Unidos], fui por todas partes buscando la ayuda de seculares y religiosos", a quienquiera que podría ayudar (Hayes 1960).

Los pedidos cada vez más desesperados de Hayes coincidieron con la gran ola misionera estadounidense entre 1961 y 1963. Hayes amplió su búsqueda durante sus viajes, buscando a clérigos para la nueva prelatura y logró no sólo atraer a más carmelitas y religiosas a trabajar en las provincias altas, sino también laicos comprometidos que se sumaron a la labor apostólica. "Entre 1961 y 1968, un total de 57 misioneros extranjeros entraron a Sicuani", entre ellos "21 sacerdotes, un hermano religioso, 16 hermanas religiosas y 20 voluntarios laicos" (McEvoy 1988: 147). No obstante, unos 63% de estos también se fueron de la prelatura antes de 1968 (Negre Rigol & Bustillos Galvez 1969: 171). El nivel de reemplazo de personal extranjero indica una dinámica constante de aculturación y aprendizaje, que traía tanto la infusión de celo apostólico como la inexperiencia de nuevos extranjeros.

Son notables, entre los agentes pastorales que llegaron a la prelatura, las Hermanas de la Misericordia. Estuvieron entre las primeras en responder al llamado de Hayes. Cuatro llegaron en 1961 para dedicarse a la educación en el Colegio de Nuestra Señora del Carmen y a la gestión del hospital en Sicuani; dos salieron el siguiente año, pero tres llegaron en su lugar (Negre Rigol & Bustillos Galvez 1969: 156–157; Instituto de Pastoral Andina 1979: 53). Sus labores fueron complementadas por la visita de dos médicos estadounidenses y dos grupos de universitarios de Notre Dame en 1963 y 1964. Su presencia formaba la mayoría del apostolado social inicial de la prelatura, pero el arribo de los voluntarios laicos del programa de Papal Action Volunteers for Latin America (PAVLA) expandió marcadamente este sector de la prelatura.

En 1959, el padre Maryknoll John Considine propuso formar equipos de "voluntarios del Papa" para América Latina para complementar el envío de clérigos a la región (Costello 1979: 90). PAVLA fue fundado en mayo de 1960, y la primera convocatoria fue en la reunión de la Cruzada Misionera de Alumnos Católicos (Catholic Student Mission Crusade, CSMC) del 25 al 28 de agosto en la universidad Notre Dame (Endres 2010: 121). Esto fue dos meses antes del discurso del candidato presidencial John F. Kennedy en Ann Arbor, Michigan, que proyectó la fundación de los Cuerpos de Paz, un año después. Entre 1960 y 1970, casi mil jóvenes laicos estadounidenses se

dedicaron al voluntariado en Latinoamérica a través de PAVLA (Costello 1979: 90).

Los carmelitas, en el altiplano y en Lima, buscaban colaboradores laicos para su misión. Hayes pidió el apoyo de PAVLA antes de 1961 y recibió a tres voluntarios (McEvoy, O.Carm. 1988: 103). Su número fue en aumento, pues unos más llegaron en 1963 y dos más para 1965 (Negre Rigol & Bustillos Galvez 1969: 156; Instituto de Pastoral Andina 1979: 53). Eran cuatro enfermeras en total, más una profesora, una técnica en cooperativas, un ingeniero y un arquitecto. Antes del fin de la década, 17 voluntarios en total, incluso algunos peruanos, llegaron a trabajar en la Prelatura de Sicuani, pero "sólo siete de ellos terminaron el período para el cual se habían comprometido" (del Busto 1974: 205–206; Negre Rigol & Bustillos Galvez 1969: 171). Albano Quinn, el futuro superior regional de los carmelitas y prelado de Sicuani, gestionó la llegada de los voluntarios del Papa en Lima directamente con el P. Considine, luego de una visita personal al centro de capacitación, organizado por P. Ivan Illich en Cuernavaca, México (McEvoy, O.Carm. 1988: 120–121).

Para Hayes, estos voluntarios cuadraron perfectamente con las necesidades del proyecto de la prelatura. El programa no pidió remuneración para los voluntarios, sino que una diócesis de EE. UU. u otro benefactor pagaba sus gastos de comida y un pequeño estipendio mensual; la diócesis que los recibía solo tenía que proporcionar una casa para ellos. De esa manera, fueron repartidos en diversos sectores apostólicos según sus competencias, desde la catequesis hasta la construcción de casas (Niehaus 1961). Servían por un período de tres años después de su capacitación en EE. UU. y en un centro latinoamericano, como el de Cuernavaca o el de Ponce, Puerto Rico (Costello 1979: 92). Su perfil ideológico era muy parecido al perfil de los misioneros típicos de la época —anticomunista y antiprotestante, enfocado en el desarrollo social para evitar la revolución y dedicado al progreso material— (Hugenberg 1960; Costello 1979: 91–92).

Los voluntarios de PAVLA y sus pares en los Cuerpos de Paz eran muy parecidos en algunos aspectos. Los dos compartían un "discurso popular de sacrificio" que animaba su servicio (Purcell 2019: 5). Las dos organizaciones sufrían de la falta de organización local o de conflictos locales; la falta de apoyo de sus anfitriones nacionales, la organización ineficaz y los trámites burocráticos fueron los principales problemas para los voluntarios de los Cuerpos de Paz en sus primeros años, pero PAVLA experimentaba una carencia de trabajos (Costello 1979: 93). Vale notar que los voluntarios de PAVLA en la Prelatura de Sicuani parecen no haber sufrido a causa de este problema, pues tenían una red regional a través del clero y las religiosas para orientar sus labores y no dependían de agencias u ONGs para orientar su trabajo. Además, los voluntarios de PAVLA a veces sufrían de una crisis de identidad: ¿eran

misioneros o se dedicaban al desarrollo, y cuál era la verdadera prioridad? Las dos organizaciones realizaban una suerte de "estrategia de ingeniería social para la pobreza", pero los voluntarios del Papa eran también agentes de la Iglesia (Purcell 2019: 121). Los voluntarios de los Cuerpos de Paz también tenían un "espíritu misionero" que animaba sus labores, el cual promovía valores seculares con fervor religioso (Purcell 2019: 114 et passim).

PAVLA se expandió por todo el continente, y representó un producto ideal del triángulo de misiones modernas: convocado por el Papa, trasladaba jóvenes apasionados para servir la Iglesia y su país hacia el sur, promoviendo conexiones y el intercambio de ideas a lo largo del continente. Su identidad fundamentalmente translocal reflejaba las aspiraciones translocales del prelado para las provincias altas. Para fines de la década de 1960, PAVLA sufrió un declive por su imagen negativa y la desilusión generalizada entre misioneros norteamericanos. Este declive se analizará en el capítulo siguiente.

En cuanto a los agentes pastorales locales, se nota que tenían mayor dispersión que los extranjeros, la mayoría de los cuales radicaban en la ciudad de Sicuani. Para 1968, 28 de los agentes pastorales profesionales de la prelatura realizaban sus actividades principalmente en la ciudad de Sicuani, y 21 de ellos eran extranjeros. En contraste, un poco más de la mitad —7 de los 13— que trabajaban en el campo, eran peruanos (Negre Rigol & Bustillos Galvez 1969: 163). Como observaron los autores del estudio *Sicuani — 1968*, se nota "la desigualdad en la distribución del personal en relación a la población de la prelatura. Con una población aproximada de 10.000 habitantes en la localidad de Sicuani y de 275.000 habitantes en toda la Prelatura, se encuentra un 68,3% de los misioneros atendiendo a menos del 4% de la población de la prelatura. El otro 96%, está atendido por el 31,7% de los misioneros (Negre Rigol & Bustillos Galvez 1969: 164)". En otras palabras, la translocalidad para la mayoría de los agentes pastorales traídos por los carmelitas, se vivía en la forma de un enclave, como otras comunidades misioneras en el sur andino (Fitzpatrick-Behrens 2012: 63, 95).

Fuera de este enclave, el clero secular seguía un modo apostólico bien parecido a la vida arquidiocesana anterior: cada párroco solo en su parroquia. El clero secular, además, padecía un lento declive. De trece sacerdotes en 1959, pasaron a tener solo ocho en 1964, pero la prelatura esperaba la ordenación de unos seminaristas (Negre Rigol & Bustillos Galvez 1969: 156–157; Instituto de Pastoral Andina 1979: 46). Además del clero local, la prelatura contaba con el apoyo de catequistas laicos en las comunidades.

Un nuevo programa para la formación de catequistas indígenas, aconsejado por los obispos reunidos en Rio de Janeiro y promovido por los Maryknoll, coincidió



con la llegada de los carmelitas (Fitzpatrick-Behrens 2012: 94–106). Cuando llegaron en 1959, no había catequistas formados para ser intermediarios para los sacerdotes en las comunidades lejanas. Para 1963, ya se había enviado a 212 de ellos de la Prelatura de Sicuani a Cusco para su capacitación, y para 1965 eran 300 los que habían asistido al curso en Cusco (Instituto de Pastoral Andina 1979: 47, 54). Algunas discrepancias entre la documentación indica que quizás no todos fueron a Cusco para su capacitación, sino que el P. Bertrand Malone, un carmelita, también les orientaba (McEvoy, O.Carm. 1988: 111). Como nuevo rol para católicos andinos e indígenas, el catequista merece más atención, como ha señalado Orta (2004) en su estudio de catequistas en Jesús de Machaqa, en Bolivia. La formación del cuerpo de catequistas también tenía ciertas dimensiones translocales, siendo motivada por el episcopado continental y realizada en la sede del departamento y la metrópoli eclesiástica, Cusco. No obstante, el tema cae, en gran parte, fuera del enfoque de translocalidad que estudia en esta tesis.

Aun con la llegada de numerosos extranjeros para colaborar en la misión de la prelatura, éstos dependían de la experiencia del clero local y los catequistas. El aumento total de agentes pastorales fue distorsionado por la concentración de extranjeros en el ámbito urbano y por las nuevas estructuras de autoridad que favorecían a los carmelitas norteamericanos. Además, el acceso a recursos materiales les daba una ventaja en la negociación de las transformaciones que habían de reformar el catolicismo andino en las provincias altas.

### **2.3.3. Los recursos materiales**

Aparte de los recursos invertidos en la imagen del clero o la financiación de nuevo personal en la Prelatura de Sicuani, Hayes y los carmelitas buscaban cómo aprovechar los recursos de su red de contactos para el beneficio de las provincias altas. La colaboración de benefactores peruanos y estadounidenses cambiaron radicalmente el rostro de la prelatura, pero a costo de la imagen de los carmelitas ante la población y el clero locales.

Al llegar a Sicuani, no había ni catedral ni residencia episcopal para el prelado, pues la nueva jurisdicción no contaba con la infraestructura para ser una pseudo-diócesis. Como notó un equipo del IPA años después, "no se recibió nada desde el punto de vista económico, [de la Arquidiócesis] del Cuzco ... No se tienen rentas de ninguna clase, depende de los amigos de los Estados Unidos y de Lima. Parroquias ... en sus fábricas tienen unas chacras y fundos para el sostén de los párrocos, pero son en su mayoría pobres ... las casas curales son antiguas e incómodas" (Instituto de Pastoral Andina 1979: 47–48). Esto hizo que tuvieran que transformar los recursos disponibles y usar sus redes para hacer viable el proyecto de la prelatura.

Para comenzar, la parroquia de Sicuani se convirtió en la catedral, pero en los primeros cinco años de la prelatura no había una residencia propia para el prelado. Gracias a su estadía en la parroquia San Antonio de los carmelitas en Miraflores, antes de aceptar su designación como prelado, Hayes conocía a los Mejía, una familia adinerada de Arequipa que residía en Lima (Fulkerson 2019). Los Mejía tenían una fábrica de tejidos en Maranganí y también una casa a unos cinco kilómetros de Sicuani, la cual prestaron a Hayes para los primeros años de su ministerio en las provincias altas. A pesar de este gesto conveniente para los norteamericanos recién llegados, de parte de los Mejía, esto creó problemas con la población local.

A mediados de los años 50, los trabajadores de la Fábrica de Tejidos Maranganí habían protestado repentinamente para aumentar sus sueldos, llevando al cierre temporal de la fábrica en varios momentos (*El Sol* 1956a; *El Sol* 1956c). Como relató un informe décadas después, los carmelitas terminaron identificándose, no con el pueblo, sino con uno de los hombres más ricos en las provincias altas. "Interpretar lo que significó para el pueblo tal gesto, (por 5 años) nos lleva a señalar que ciertamente la nueva Iglesia estaba tan cerca, compartiendo su estilo de vida, de los sectores dominantes" (Instituto de Pastoral Andina 1979: 44). Se supone que tal consecuencia



*Fotografía 3. La casa de los Mejía, donde vivía Hayes al llegar en Sicuani (CPCMPA).*

no era prevista por los carmelitas cuando optaron aprovechar este recurso; no obstante, amistades entre el clero y el sector dominante eran más comunes todavía y "[l]a Iglesia era mucho más el socio de la riqueza y el poder que la conciencia social que sería en los años 60 y 70" (Costello 1979: 33). Por ende, el usar la residencia Mejía cabe dentro de un patrón general para la Iglesia.

Además, en determinados momentos, los carmelitas parecían priorizar la salud financiera de la prelatura por encima de su cercanía con el pueblo. Por ejemplo, cuando Nevin Hayes iba a consagrarse obispo en 1965, entre los carmelitas había un debate acerca de dónde deberían celebrar esta ordenación —o en Sicuani, la sede de la prelatura, o en Chicago, la sede de la provincia carmelita—. El entonces superior religioso de la misión carmelita en el Perú, Albano Quinn, hizo un balance de las dos opciones, notando que "la única ventaja en hacerlo en EE. UU. sería la posibilidad de recoger más dinero —pero, a la vez, podría costar mucho más hacerlo allí—" (Quinn 1965). Hayes fue consagrado en su ciudad natal, Chicago, en 1965.

La cercanía de los carmelitas con sus compañeros e instituciones en EE. UU. sí dio resultados, pues su campaña en el mismo año para recaudar fondos para las obras carmelitas en el Perú fue un éxito. Como relató Quinn, "Estamos en medio de un recaudo de fondos, y hasta el momento es muy exitoso. Nos apuntamos para los \$100,000.00 que pedí. Si somos exitosos estaremos más adelantados sin el préstamo" (Quinn 1965).

Más allá de estos esfuerzos por aprovechar sus conexiones fuera de Sicuani, el recurso más importante, y todavía inaccesible para la Iglesia en la región, ya conformaba parte de la prelatura: sus tierras. El equipo del IPA observó que "[l]a década del 50 estará marcada por las movilizaciones campesinas y por acontecimientos que van a permitir cuestionar seriamente al bloque dominante ... Este proceso colocará a la gran burguesía y a otros sectores dominantes en la ruta de sacrificar a los hacendados tradicionales con el fin de salvar su hegemonía" (1979: 6). El Sr. Mejía, "uno de los más prósperos propietarios latifundistas", está entre aquellos terratenientes que "determinan la venta de sus propiedades entre sus propios campesinos" (Instituto de Pastoral Andina 1979: 6). Quizás inspirados por los Mejía, los carmelitas también vendieron los terrenos de la prelatura con entusiasmo luego del anuncio de una reforma agraria eclesiástica por la sede metropolitana, Cusco (Fulkerson 2020: 116).

El arzobispo del Cusco, Mons. Carlos María Jurgens, escribió al Vaticano en 1961 para pedir la autorización para vender las propiedades eclesiásticas de su arquidiócesis. Amenazado por la movilización de campesinos, quería anticipar el probable resultado de perder las propiedades por las acciones, o del gobierno o del campesinado: "Con el fin de que no se pierdan esos terrenos, que en total son más de diez mil hectáreas aproximadamente y que pueden ser objeto de expropiación por la

nueva ley agraria proyectada, o de invasión de agricultores bajo la presión de la propaganda adversaria, he pensado parcelarlas y venderlas a pequeños propietarios" (Jurgens 1961). Con el visto bueno del papa, el arzobispo creó una oficina propia para realizar la reforma agraria, distinta de la Sindicatura Eclesiástica que normalmente gestionaba las propiedades de la arquidiócesis. El arzobispo pidió que la Reforma Agraria Eclesiástica fuera implementada también por las jurisdicciones sufragáneas, la Diócesis de Abancay y la Prelatura de Sicuani (*El Sol* 1963).

A pesar de esta apertura de la Iglesia a negociar su relación con la tierra, los padres norteamericanos no entendían que la tierra en los Andes, incluso la que poseía la Prelatura de Sicuani, servía como la base material del tejido social. Además, estas tierras eran una fuente de rentas para subvencionar los gastos de las parroquias rurales y la manutención de los párrocos y los oficiales menores de cada templo, por lo que para los carmelitas, eran simplemente un recurso como cualquier otro que podría venderse.

Varias fuentes atestiguan que la tierra ya fue una preocupación mayor para los padres carmelitas en las vísperas de su llegada. Nevin Hayes veía los terrenos como una solución para los grandes problemas sociales de las provincias altas que eran la "agitación comunista, clamor por reforma agraria, pobreza espantosa" (Hayes 1965: 1). Sin la intervención del Estado y antes de la aprobación del arzobispo de Cusco o del Vaticano, la prelatura inició su propia venta de tierras tan temprano como 1961. Alentado a partir de 1963 por el ejemplo de la Arquidiócesis del Cusco y Mons. Jurgens, Hayes comenzaba a indexar los terrenos de la prelatura y a ponerlos a venta. Se registraron todos los terrenos de la prelatura en 1962 y 1964 (Instituto de Pastoral Andina 1979: 76–78). Se estima que, excluyendo tres haciendas y dos fundos más, la prelatura contaba con terrenos entre 9,415 has. y 11,753 has. antes de la reforma agraria (Fulkerson 2020: 116–117). Comparando las dos listas, parece ser que la prelatura enajenaba activamente propiedades durante su propia revisión de cuentas, notablemente los bienes de la curia, los bienes de la catedral y parroquia de Sicuani, y posiblemente varios fundos en la parroquia de Santo Tomás.

Tanto en la Prelatura de Sicuani como en la Arquidiócesis de Cusco, el campesinado inicialmente resistía una reforma agraria eclesial. Son escasas las fuentes que dan voz a su protesta, pero fragmentos de las cartas de las comunidades aluden a lo injusto que parecía la enajenación de las "tierras de los santos", aquellos terrenos que financiaban las fiestas de los santos patronos de los pueblos rurales. Entre las quejas, contamos con una carta de septiembre de 1961 de los feligreses en la Parroquia de Checacupe en la provincia de Cuzco:

los terrenos que actualmente posee la Iglesia de Checacupe, son donaciones que nuestros antepasados han hecho a la Iglesia con fines de culto, destinadas a las diferentes imágenes que existen en este recinto sagrado. ... en caso de venta el dinero estaría propenso a desaparecer, mientras los bienes de la Iglesia, como son los terrenos han de permanecer ... Por lo que nosotros, nos oponemos a la venta de los terrenos (Instituto de Pastoral Andina 1979: 74–75).

A diferencia de los carmelitas, los campesinos consideraban a estas tierras como el legado de sus antepasados y la garantía de su futura participación en la Iglesia. El acto de enajenar este recurso ofendía seriamente a algunos pobladores.

Además, el clero local se expresaba en contra de una reforma agraria en la prelatura. A diferencia de los carmelitas que dependían de fondos recaudados en EE. UU. y Lima por sus correligionarios para la misión de la prelatura, el clero local no contaba con otra fuente de ingresos, como Porcel y Hinde recuerdan: "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" (1999: 62). En efecto, a los ojos de la Iglesia local, la venta de tierras parecía una solución impuesta sin tomar en cuenta la realidad local.

Los campesinos protestarían por las ventas, pero la reforma agraria instigada por Belaúnde y la reforma agraria de Velasco serían oportunidades para desprenderse de las tierras por encima de las quejas. Más que estas medidas gubernamentales, la violencia forzó el avance de la Reforma Agraria Eclesiástica en la prelatura. En abril de 1964, hubo un enfrentamiento entre miles de campesinos y la policía nacional cerca de San Pablo, en la provincia de Canchis; dicho enfrentamiento terminó con la masacre de Puccachupa (o Solterapampa), con más de 19 muertes y por lo menos 28 heridos (Collantes 1964). Porcel y Hinde comentan que la masacre "fue la que urgió a la toma de decisiones de Mons. Nevin sobre las propiedades de la Iglesia" (1999: 63). El prelado "optó por dos soluciones": primero, un proceso de venta "a compradores campesinos organizados" en cooperativas; segundo, la entrega de los terrenos parroquiales a la reforma agraria de Velasco. El resultado fue que la Iglesia en la Prelatura de Sicuani "dejó de percibir ingresos que los antiguos feligreses les proporcionaban con la propiedad de terrenos y ganado" y llegó a ser "una Prelatura andina y pobre que necesitaba de la ayuda de otras iglesias hermanas solidarias" (Porcel & Hinde 1999: 63). Esto parece indicar que la Iglesia dejó de poseer la mayor parte de sus terrenos, una percepción positiva si no inocua para los carmelitas, pero una pérdida para muchos laicos y el clero local de las provincias altas.

La creación de un ambiente translocal y los efectos reales de las redes translocales marcaron las tempranas experiencias de la prelatura a través de los

recursos ideológicos y modelos para renovar la Iglesia, del nuevo personal y sus recursos materiales-financieros. A pesar de los éxitos limitados de estos años, la misma translocalidad que potenció el proyecto de la Iglesia en las provincias altas la dejaría expuesta a varias vulnerabilidades, entre ellas, el rechazo de las dimensiones del proyecto y la translocalidad de la Iglesia. Veremos en el próximo capítulo cómo la prelatura llegó a cuestionar su proyecto y, en hacerlo, dar aliento a una segunda fase de su existencia y su translocalidad.





### Capítulo 3.

#### La lenta reforma conciliar en Sicuani, 1966–1970

A partir de 1966, el espíritu del Concilio Vaticano Segundo llegaba, poco a poco, a la Prelatura de Sicuani. La prelatura estaba plagada de problemas, y por si no fuera poco, múltiples vectores traían las reformas conciliares que inspiraban abruptos cambios cuestionados por el pueblo. Este capítulo tratará del agobiante proceso de cambio en la prelatura, los vectores de las reformas, el poner en práctica las mismas reformas y las disputas en torno a ellas.

##### 3.1. Un proyecto en peligro

A pesar de los éxitos que Nevin Hayes tuvo al llevar una nueva ola de voluntarios religiosos y laicos a las provincias altas, la Prelatura de Sicuani fue, en muchos aspectos, un proyecto en peligro. Cuatro factores amenazaban la reconfiguración de la Iglesia: la ausencia, inestabilidad e inadecuada preparación del nuevo personal; la división entre el clero local y los agentes pastorales extranjeros; la relación complicada entre la prelatura y los carmelitas; y la violencia persistente en la región.



*Fotografía 4. Nevin Hayes en la estación de tren de Sicuani en 1962, partiendo para Roma para la primera sesión del Concilio Vaticano Segundo (CPCMPA).*

Desde la fundación de la prelatura, la falta o inestabilidad del personal clerical, además de la corta duración del servicio de los voluntarios laicos, amenazaban la

coherencia del nuevo proyecto. En primer lugar, como se mencionó en el último capítulo, en los primeros dos años de la existencia de la prelatura, Hayes fue de viaje por largos períodos de tiempo para reclutar nuevos voluntarios, tanto religiosos como laicos e incluso carmelitas de otros países. La ausencia del mismo prelado contrastaba con su par en la arquidiócesis limítrofe. El arzobispo de Cusco tenía una presencia constante, no sólo en la ciudad de Cusco, sino también en las provincias, y sus viajes eran cuidadosamente documentados por los periódicos diarios de Cusco. Para hacer más difíciles las cosas, Hayes viajó para las sesiones del Concilio Vaticano Segundo en Roma, así que estuvo ausente durante varios meses en cada año entre 1962 y 1965.

Este problema se extendía a todo el personal extranjero de la prelatura. La trayectoria básica de la prelatura —el modelo de la parroquia ideal que los norteamericanos trajeron consigo y la movilización exitosa de recursos hacia las provincias altas— dependía en gran parte del nuevo personal que había venido desde Norteamérica y otros lugares. Sí bien se promovieron nuevas organizaciones laicales y los apostolados de educación y salud, encomendados a los colaboradores de los carmelitas, el constante cambio de sacerdotes, en su mayoría poco preparados para las labores particulares de la prelatura y las costumbres andinas, socavaba las ventajas del modelo carmelita. "Entre 1961 y 1968, un total de cincuenta y ocho misioneros extranjeros entraron a Sicuani, un promedio de 7.3 cada año. [...] Aun así, de este número de misioneros extranjeros entrantes, treinta y siete, o sesenta y ocho por ciento, había salido de Sicuani" (McEvoy 1988: 147). Estos números incluían a sacerdotes, hermanos religiosos, religiosas y voluntarios laicos, y salieron por una gama de motivos, entre ellos salud, falta de adaptación cultural, matrimonio, los órdenes de sus superiores religiosos y el final planificado de su turno de servicio (McEvoy 1988: 147). Si para Hayes el clero local era "escaso, mal preparado y desmoralizado", la rotación de sacerdotes extranjeros no era una solución adecuada (Instituto de Pastoral Andina 1979: 45). Los sacerdotes no peruanos tenían otra mentalidad acerca del ritmo de labor apostólica; pensaban tomar vacaciones o volver a su país cada año, dejando pocas personas para continuar el trabajo. Por ejemplo, entre enero y marzo de 1968, el tiempo de vacaciones escolares, la mitad del personal extranjero asignado a la prelatura —11 de los 22— estaba ausente (Negre Rigol & Bustillos Galvez 1969: 172). Algunas actividades, como las del Movimiento Cristiano Familiar y las con la juventud, tenían que suspenderse por falta de personal integrante del equipo.

El programa de PAVLA también tenía problemas. El turno de tres años de servicio exigía demasiado de muchos jóvenes, así "sólo siete de ellos terminaron el período para el cual se habían comprometido" (Negre Rigol & Bustillos Galvez 1969: 171). Se estimaba que el 50% del total de los voluntarios en todo el continente no



terminaron su plazo de voluntariado, por lo que eran más las quejas de que los voluntarios enviados no satisfacían las necesidades de las diócesis que los recibían (Costello 1979: 169). Como un voluntario reportó a PAVLA en un informe de 1968, "La mayoría de los voluntarios necesitaban por lo menos un año para adaptarse a la cultura, hacerse proficiente en la lengua y volverse eficaz en el trabajo. [...] Misioneros religiosos tenían los mismos problemas, pero eran establecidos y estaban para el largo plazo. Los Cuerpos de Paz también tenían tales problemas, pero tenían los recursos para absorber sus errores" (Sebastian 2012). Debidos a estos problemas y otros en su relación con la conferencia episcopal de EE. UU., el programa de PAVLA estaba en caos hacia el final de la década de los 60, tanto por la desilusión de los voluntarios como la de la dirección nacional de la organización. El director, P. Raymond Kevane, renunció en 1969 y PAVLA se cerró dos años después (Costello 1979: 139, 171).

Además, a Hayes le costaba gobernar a algunos sacerdotes que pertenecían a la prelatura. Teófilo Uscamaita, que se identificaba con el pueblo de Canas y sus esfuerzos por erigir una estatua en honor a Tupac Amaru II, resistió su traslado a otra parroquia. Un artículo apareció en *El Sol*, donde Uscamaita había sido corresponsal anteriormente, explicando que las "autoridades y vecinos de la provincia de Canas han elevado un memorial al Prelado Nullius de Sicuani solicitando la permanencia" (Infantas 1965b). El autor cita cuatro razones: su "capacidad, entusiasmo y voluntad" en sus labores en la parroquia, la construcción del templo en 1943, después del temblor, el movimiento Túpac Amaru II y su servicio como alcalde, especialmente durante la sequía una década antes (Infantas 1965). Sabiendo que Uscamaita tenía dones para movilizar al pueblo en el pasado, es difícil no ver sus huellas en la resistencia a los planes del prelado, pero tampoco se puede descontar la movilización popular a favor de un párroco quechua hablante y orgulloso de ser cusqueño. Menos de un mes después, se anunció en *El Sol* que Uscamaita estaba por emprender la reconstrucción del templo de Surimana (*El Sol* 1965). La estatua de Tupac Amaru II se instaló seis meses después (*El Sol* 1966). No es hasta 1967 que finalmente tuvo efecto su traslado (*El Sol* 1967b). En sus memorias, recuerda el día de su partida, que muestra un vínculo con sus feligreses que sobresalía en comparación con la recepción escéptica de los carmelitas. Uscamaita fue acompañado en su traslado no solo por el pueblo de Canas, sino también por los pobladores de su nueva parroquia:

Dicho y hecho, fui nombrado Párroco de Tocroyo, Pichigua, Occoruro y Condorama, en la Provincia de Espinar-Yauri. Todo el Pueblo de Tocroyo se trasladó para llevarme, después del primer Aniversario, fui despedido por la Provincia, teatro de mis actuaciones, como Vicario Foráneo de Canas, Ex-alcalde, Co-creador del Colegio Túpac Amaru, Constructor del Histórico Templo

Matriz de Yanaoca y Refacción del Templo de Surimana, fue la despedida triste sobre todo, por parte de mis pueblos cholos, mi raza india, que les predicaba en mi lenguaje autóctono (Uscamaita Huamán 1981: 113).

Uscamaita resalta lo que tenía en común con su "pueblo cholo, mi raza india, que les predicaba en mi lenguaje autóctono", lazos inaccesibles para los carmelitas, fueran presentes y competentes para el trabajo o no. Estas divisiones se alimentaban no solo de diferencias pastorales sino también una cuestión de legitimidad, de quiénes eran más aptos para gobernar: ¿los carmelitas, que tenían más recursos para mejorar la Iglesia en las provincias altas, o sacerdotes como Uscamaita, que hablaban el quechua y promovían un nacionalismo mestizo y andino?

Es difícil medir cuánta resistencia o intransigencia hubiera en la prelatura, pero otros feligreses también se organizaban para apoyar a sus párrocos al momento del traslado. Esto ocurrió años atrás en la parroquia de Sicuani, cuando se pensaba que el P. Renato Castro sería trasladado a otra parroquia (Porcel & Hinde 1999: 86). Luego, en la provincia de Chumbivilcas, en abril de 1967, el pueblo solicitó "la permanencia en Santo Tomás del Párroco doctor Fidel Bocángel. Ha sido recibida con sorpresa la noticia del cambio de dicho sacerdote", se escribió en *El Sol*. "La sorpresa es aún mayor al considerar que en varios pueblos atienden sacerdotes norteamericanos que no conocen el idioma quechua" (*El Sol* 1967a). Los carmelitas tomaron esta parroquia entre 1967 y 1968, como se analiza más adelante.

Es evidente que las divisiones entre los agentes pastorales locales y los extranjeros se alimentaban tanto de prejuicios (que a veces irrumpían como incidentes de violencia) como del modo en que los carmelitas se habían integrado en las provincias altas. Como era común entre norteamericanos en esta época, se había creado un "gueto misionero", la limitación de los misioneros a un solo pueblo, en este caso, Sicuani (Costello 1979: 70). Sus planes pastorales eran fundamentalmente diferentes; los misioneros extranjeros insistían en la creación de una multiplicidad de organizaciones en la parroquia de Sicuani que imitaban la parroquia norteamericana y el mejoramiento del estilo de vida clerical a través de la construcción de mejores residencias, mientras el clero local enfatizaba una relación positiva e informada por la cultura compartida con su pueblo. Con el traslado de sacerdotes, estos dos modos de proceder se hicieron irreconciliables. Unos años después, P. Pedro Hinde comentó al provincial que "la desaparición de las comunidades gueto-gringas y la integración de sus monumentos [plantas parroquiales] fuerzan un cambio de estilo de vida para el clero, en particular el extranjero, sobre todo [para] el misionero norteamericano" (Hinde 1971). Es decir, esta integración causó más problemas que soluciones al inicio.

La división entre clero local y extranjero no era la única división que plagaba la prelatura; la relación entre la provincia de los carmelitas en Norteamérica y la prelatura, que fue predicada en la expectativa de su presencia, era también problemática. Como se vio en el capítulo anterior, Hayes tenía que rogar a la provincia por más carmelitas en la prelatura. Siguieron ciertas tensiones entre el prelado y la provincia, pues Hayes no era el superior de la misión de los carmelitas, así que no podía mandarles a cualquier tarea, sino que tenía que hablar con el provincial, el superior de la misión en Lima y los carmelitas en la prelatura para gobernar la prelatura. Era imposible gobernar rápidamente o sin la intervención de varias partes interesadas. Por ejemplo, después del capítulo provincial de los carmelitas en 1966, hubo un mínimo de nueve cambios de personal entre los carmelitas (McEvoy 1988: 114–115). Las mismas redes translocales que potenciaron la Prelatura de Sicuani en el primer lugar creaban retos que parecían ser insuperables al tratar de gobernar una jurisdicción dividida, y hasta "los suyos" a veces presentaban un frente de oposición interna a Hayes o, por lo menos, crítica del estilo pastoral de la Prelatura de Sicuani.

Finalmente, hay que examinar varios incidentes de violencia en la prelatura. Hay tres acontecimientos notables, y después de describirlos se puede intentar algunas interpretaciones tentativas de los motivos detrás de ellos.

El primer caso que llama la atención es el de un carmelita que estaba por ser apedreado durante un funeral. Se desconoce la fecha exacta del evento, pero probablemente viene a finales de los años 1960, pues se nota la influencia de discursos que parecen a la teología de la liberación, pero bien podría ser antes. Fue el entierro de un obrero en que habló un dirigente popular. Al escuchar al dirigente decir en la sepultura que el difunto murió pobre como Jesucristo, "que fue el primer comunista", un carmelita "le arrebató el papel del discurso ... La gente se indignó y empezó a decir '*chaqueychis... chaqueychis...*' que quiere decir 'hay que apedrearlo'" (Porcel & Hinde 1999: 87). El padre se retiró y no hubo violencia.

Otro momento de violencia que ya se ha examinado fue la matanza de Solterapampa, ocurrida en 1964, después del inicio de la Reforma Agraria Eclesiástica. Este evento motivó a Hayes a acelerar la reforma agraria en la prelatura. Esta masacre, junto con las pugnas entre la familia Mejía y los obreros de la Fábrica de Tejidos en Maranganí, habría dejado a los carmelitas con la impresión de que la violencia brotaba, en parte, de la represión a los trabajadores, un hecho que cabe dentro de la larga sombra de la Guerra Fría y sus matices ideológicos. Ellos mismos habían llegado a la región para prevenir el contagio del comunismo; no obstante, veían los efectos de la radicalización con sus propios ojos.

Finalmente, el episodio más destacado llegó en 1967. Conforme con las remodelaciones comunes después del concilio y el impulso de simplificar la liturgia, los carmelitas pensaban refaccionar la catedral, pero las fuentes no están de acuerdo en las medidas exactas. McEvoy dice que los padres iban a remover el púlpito de la catedral y reducir los altares al costado del templo (1988: 144). Porcel y Hinde hablan de remodelaciones más extensas: "desatar el altillo donde se ubicaban los músicos y el coro, ... habilitar unos confesionarios, dañando las paredes laterales del templo y estar desarmando el púlpito tallado en madera" (1999: 87). En todo caso, la gente acudió para ver las alteraciones; los carmelitas fueron acusados de ladrones, una acusación común por los robos en toda la región que eran documentados por *El Sol* (McEvoy 1988: 144). Específicamente, estaban "diciendo que iban a llevarse la campana de bronce, ... las joyas de la Virgen, los cuadros y otros enseres" (Porcel & Hinde 1999: 87–88). Después, "[u]na muchedumbre entró en la catedral e intentó acosar físicamente a Gregor Geaney. El incidente provocó cinco días de motines anti-americanistas en Sicuani", los cuales son descritos por los padres como un sitio durante el cual su carro iba a ser tirado al río Vilcanota y que solo terminaron con la llegada de tropas de Cusco "con rifles y bombas lacrimógenas" (McEvoy 1988: 144–145). Los carmelitas recuerdan el evento como un motín motivado por ideología, inspirado por "políticos comunistas baratos" que incitaron al pueblo (McEvoy 1988: 144). Este último incidente violento era "un evento de gran importancia psicológica" para los extranjeros que les hizo cuestionar su presencia en las provincias altas (McEvoy 1988: 143, 145).



Fotografía 5. La catedral de Sicuani (CPCMPA).

Al examinar estos incidentes en conjunto, aparecen ciertas similitudes. Los carmelitas claramente percibían un elemento político en todos ellos, pues recurrían a su matiz de la Guerra Fría, de una civilización cristiana lidiando con la barbarie comunista y atea. Con la distancia crítica, el asunto es menos claro. Los reclamos de los obreros parecen ser menos políticos, y más bien motivados por el deseo de un mejor nivel de vida. Los carmelitas no eran directamente afectados por las confrontaciones entre el movimiento campesino y la policía, las cuales eran muy violentas en Cusco; más bien, eran testigos y hasta se beneficiaban de la represión (Handelman 1975: 102). Lo que los carmelitas no veían eran las repercusiones culturales de su presencia como extranjeros en las provincias altas.

Para poder entender los hechos que se usaban para interpretar la imposición de los misioneros carmelitas y sus colaboradores en el ámbito social de las provincias altas, podemos recurrir a una figura mítica que es identificada con el hombre blanco y extranjero: el pistaco. Para varios antropólogos, el pishtaco define la jerarquía racial en el mundo andino. Para el antropólogo Anthony Oliver-Smith, colaborador con el Proyecto Perú-Cornell en la hacienda Vicos en Áncash, el pishtaco es "un varón blanco o mestizo, ... visto por los indios como un hombre grande, de apariencia malvada" (1969: 363). Como extranjero, es símbolo de la impunidad y el privilegio, de la extracción de la vida de las personas como una extensión de la industria extractiva. Como mito, ha tenido la función de control y distancia sociales, a veces empleado por los hacendados, pero también siendo el estereotipo para mantener distancia de los ingenieros y otros agentes de desarrollo (Oliver-Smith 1969: 365, 367). Mary Weismantel ha agregado otro elemento a este perfil del hombre blanco y extranjero: también puede ser depredador sexual (1997: 10). Varias figuras sociales pueden ser identificados como posibles pishtacos más allá del agente extranjero de la modernización, como los sacerdotes, hacendados u otros "mistis" (Weismantel 1997: 22, 11).

En cuanto a la presencia de la Iglesia, como Weismantel ha comentado, los sacerdotes locales, por su oficio y su ser mestizo (pues los "indios" eran excluidos del sacerdocio durante siglos), fácilmente caben dentro de los mitos como posibles personas violentas y no seguras para la gente plebeya. Los sacerdotes no participaban en la comunidad y sus relaciones de reciprocidad, así que su presencia representa una fuerza que drena las energías de los comuneros (Canessa 2012: 179). Sin embargo, la introducción de nuevos sujetos, aún más blancos y extranjeros, con poco dominio del castellano y nada del quechua, sería un desafío para la jerarquía racial. No eran ni como los hacendados ni tampoco como los sacerdotes de la región. No tenían un lugar establecido en la percepción de los campesinos. Encima, los norteamericanos llegaron

con una mentalidad de ser de la metrópoli o de países desarrollados, con un catolicismo más ortodoxo, y así se percibieron a sí mismos como como católicos más puros.

Esta marcada diferencia de percepción sirve para explicar la aparente diferencia en la violencia hacia los sacerdotes extranjeros en comparación con sus pares cusqueños. No existe ninguna evidencia de que eran considerados pishtacos en algún momento, pero su mera presencia sería entendida como una amenaza, más extraña que la del clero quechua hablante y local. En la jerarquía racial del mundo andino, el lugar donde cabían estos sacerdotes se asociaba con el peligro para la comunidad. De hecho, es posible que la llegada del prelado norteamericano hubiera reforzado los lazos de apoyo mutuo entre el clero local y el pueblo. A mi parecer, los episodios de violencia en particular parecen indicar animosidades que se explican mejor a través del matiz étnico-cultural que del matiz político.

Por encima de todos los desafíos locales y translocales nombrados aquí, la jerarquía de la Iglesia católica consolidó la tendencia mundial hacia la reforma y el cambio a través del Concilio Vaticano Segundo en Roma entre 1962 y 1965, y su interpretación latinoamericana en Medellín, en 1968. Una minoría de obispos del mundo y del continente, respectivamente, se reunieron para discutir el rumbo de la Iglesia y, en palabras del Papa Juan XXIII al inicio del concilio, abrir las ventanas de la Iglesia. Para la Prelatura de Sicuani, ni el concilio ni Medellín respondieron eficazmente a la situación de los católicos de las provincias altas. De cierta manera, estos eventos y la transformación de la Iglesia que los siguió, reforzaron el puesto de privilegio que tenían los carmelitas y otros actores translocales que tenían acceso a las reformas que el concilio soñó para la Iglesia a través de sus redes, pero también reforzó su alteridad y la alteridad de su catolicismo.

### **3.2. Los múltiples vectores de las reformas**

Entre los católicos, el Concilio Vaticano Segundo se imagina como un gran momento de ruptura; aun reconociendo que ya existían ciertos cambios antes del concilio, fue en el concilio donde se "buscó modificar la rigidez institucional y liturgia anacrónica" (Lernoux 1982: 31). "El Concilio señaló una conversión global", según Enrique Dussel (1981: 140). Para el historiador John O'Malley, "ningún otro concilio podría compararse con [el Concilio Vaticano Segundo] por su impacto directo en la vida de cada católico" (O'Malley 2008: 36). Mientras el concilio sí provocó grandes cambios en la vida de la Iglesia católica, esta impresión se debe, en parte, al hecho de que la historiografía ha favorecido la narración de las reuniones en el concilio y las redes formadas entre el episcopado, tanto en el concilio como en Medellín. Investigaciones recientes han vislumbrado cómo las redes y contactos, establecidos en el concilio y también en el todavía naciente Consejo Episcopal Latinoamericano, crearon las

condiciones para la gira radical de la Iglesia latinoamericana después de Medellín (Elizalde Prada 2016; Luciani 2018: 11–15). Como escribe el teólogo Rafael Luciani, la "recepción ... en el magisterio universal" de las conclusiones de la reunión de Medellín es lo que convierte a la Iglesia latinoamericana, de una Iglesia reflejo de la teología europea, a una Iglesia fuente de nueva vida y orientaciones para la Iglesia universal (Luciani 2018b; 2018a).

En el caso de Sicutani, se sabe que Nevin Hayes, junto con el 22% del episcopado latinoamericano y sus expertos teológicos (*periti*), estaba presente en las sesiones del Concilio Vaticano Segundo (McEvoy 1988: 106, 109; Dussel 1981:139). Se supone que a través del prelado llega una gran parte del "espíritu conciliar", tanto por los documentos que llevó del concilio como sus cartas, y el compartir oralmente sus experiencias al volver a la prelatura.

A pesar de estos avances, el énfasis jerárquico en la reforma de la Iglesia ha ocultado o ignorado las condiciones locales que han condicionado la recepción de las reformas eclesiales. Esta tendencia historiográfica sigue dando vida a la equivocada percepción de que los documentos publicados por los obispos en estas dos reuniones, unidos con la experiencia de conversión de los mismos obispos y una nueva permisividad para los teólogos, marcan casi exclusivamente el rumbo de cambio en el posconcilio. No obstante, como veremos en el caso de la prelatura, esta idea es errónea. El estudio de casos particulares nos exige otro modelo para la "difusión" del espíritu conciliar y la identificación de los múltiples vectores de ella. Además de teorizar la recepción gradual de estos cambios, por medio de una diversidad de rutas, hay que medir, en cuanto sea posible, la reacción de los fieles.

Para cumplir esta meta, nos sirve recurrir a las teorías del historiador y teórico ecléctico, Michel de Certeau, S.J. De Certeau estudiaba el vacío entre lo normativo y la experiencia vivida, es decir, las prácticas reales de las personas habitando el mundo. Tomemos un ejemplo icónico de su obra: el autor, al observar la ciudad de Nueva York desde el punto de vista de un mapa o rascacielos, un punto de vista que parece ser ideal para estudiar una ciudad, propone que esta vista es una idea deficiente de una ciudad. Una ciudad no se puede definir de esta manera, pues "[l]a ciudad-panorama es un simulacro "teorético" (es decir, visual), en breve una foto, cuya condición de posibilidad es un olvido y mal entendimiento de las prácticas" (de Certeau 2013: 93). Al ver la ciudad desde arriba, solo tenemos una configuración ideal de cómo usar la ciudad y habitar sus espacios. Esta mirada no da acceso a la vida diaria, a cómo los peatones usan, abusan e ignoran espacios. "Estos practicantes hacen uso de los espacios que no se puede ver" (de Certeau 2013: 93). Cruzan la calle fuera del paso peatonal, salen de los caminos pavimentados en los parques y aprovechan sus departamentos para

empresas ilícitas. La ciudad-panorama no aproxima la realidad de lo que significa vivir en una ciudad como Nueva York o Lima. En efecto, la ciudad-panorama no es la ciudad de nuestra experiencia, sino "[l]os practicantes ordinarios de la ciudad viven 'allí abajo', debajo del umbral en que comienza la visibilidad" (de Certeau 2013: 93). De hecho, en vez de definir la ciudad real por nuestra capacidad de visualizarla, de Certeau dice que la ciudad escapa, esencialmente, a nuestros poderes de observación. "Es como si las prácticas, organizando una ciudad atestada, fueran caracterizadas por su ceguera", pues solo los practicantes pueden definir la ciudad, y solo en el momento de actuar (de Certeau 2013: 93).

El estudio de la translocalidad nos aleja de aquellas perspectivas historiográficas que centran la jerarquía, pues al estudiar a los actores presentes en la Prelatura de Sicuani, se evidencia el hecho de que las reformas de la época conciliar llegan a través de múltiples vectores. La perspectiva jerárquica es como la ciudad-panorama, mientras que la translocalidad nos acerca más a las diversas prácticas que hacen llegar esta ola de reforma. Ni la estructura jerárquica del Vaticano, nuncios y obispos, ni el mundo idealizado de la teología desde las raíces, ni la organización de comunidades de base, describen con precisión el flujo, intercambio y contestación del Concilio y Medellín en la Prelatura de Sicuani. Por esta razón, se necesita trazar cómo las redes translocales hicieron llegar las reformas a la comunidad eclesial de las provincias altas.

Las reformas no provienen exclusivamente de Nevin Hayes, sino también de la correspondencia de los carmelitas con otros carmelitas, de la lectura contextual de los documentos del concilio sin la mediación interpretativa del prelado, de la llegada de nuevos actores que ya se habían contagiado del espíritu del concilio, de los periódicos cusqueños y de las innovaciones de otros religiosos extranjeros trabajando en la región. Más que la influencia del prelado que estaba presente en Roma, son las reacciones de los demás carmelitas, las hermanas religiosas y los voluntarios laicos, sin dejar de mencionar la de los laicos locales, las que definen la época conciliar para Sicuani. Muchos de estos vectores del espíritu conciliar son invisibles, pero algunos han hecho aparente la discrepancia entre lo ideal y lo real en la recepción de la reforma. Por consiguiente, las reformas son lentas y cuestionadas.

Una complicación en la recepción es la alteridad cultural de los mismos carmelitas. Como ya se ha visto, los carmelitas presentes en la Prelatura de Sicuani ya tenían el reto de entender la cultura andina, y ahora también tenían el mandato de las reformas conciliares. Para McEvoy, este es un tema principal en la historia de los carmelitas en el Perú a partir de 1949: "Mientras carmelitas canadienses y estadounidenses intentaban reconciliarse con lo distintivo de la cultura peruana ... se enfocaron en ajustarse a las agitaciones tumultuosas en la Iglesia traídas por el Concilio



Vaticano Segundo y su implementación latinoamericana en Medellín" (1988: 3). Estos dos desafíos llegaron a estar íntimamente entrelazados. Las barreras culturales representaban, también, una barrera para el espíritu del concilio.

Cuando los cambios se hicieron más evidentes, el resultado fue incompreensión y violencia. El último episodio de violencia descrito arriba estalló luego del intento de remodelar la catedral, así que también debe considerarse como parte de la recepción del concilio. La reacción explosiva, frente al intento de modificar la estructura de los templos, en particular el de la catedral en Sicuani, dejó a los carmelitas perplejos y cuestionando los frutos de sus labores.

En general, no se lee la historia del concilio como la historia de misiones y la asociación de éstas con poderes imperiales; no obstante, este camino no explorado es una dimensión inevitable de las reformas conciliares en el mundo andino. Otra experiencia fuertemente vinculada con la recepción del Concilio Vaticano Segundo y con su interpretación en Medellín, fue una nueva autoevaluación del rol de la Iglesia, la que se realizó por medio de un análisis de la realidad social, acompañado por un análisis teológico. Existen varios ejemplos de esta tendencia para la Prelatura de Sicuani.

### **3.3. Autoevaluación y análisis de la realidad**

A través de una serie de informes y estudios comisionados, los carmelitas evaluaron su apostolado y llegaron a un nuevo entendimiento al respecto, en los años que siguieron el Concilio Vaticano Segundo. Sin embargo, también justificaban su modo de proceder en la provincia carmelita, a través de artículos de índole teológica, publicados en EE. UU., en la revista carmelita *The Sword* (Quinn 1967; Quinn 1968). Teniendo como motivo principal el de reforzar su presencia ministerial, intentaron articular los desafíos sociales y económicos que afectaban las provincias altas. Aquí se enfocan en los estudios que describían la obra de la prelatura en términos reales en vez de ideales.

Un informe, redactado durante el período conciliar, en 1964, a través del cual los carmelitas solicitaron apoyo económico de Raskob Foundation for Catholic Activities, para una clínica móvil para atender a la población rural, articuló una variedad de factores claves para el apostolado en la prelatura. El P. Joe Malone buscó explicar los desafíos geográficos, agrarios, educativos y médicos para la población local dentro del matiz de la organización étnica-social andina. Muchos asuntos detallados en dicho informe, entre ellos las supersticiones religiosas y sanitarias, la deficiencia de los edificios, la corrupción y la "modernidad retrasada" de la región, serían citados luego como factores que afectaban la empresa misionera. Además, vale notar que la protagonista nombrada es "la comunidad misionera católica de la Prelatura de Sicuani", la cual tenía el potencial para dar ejemplo a las autoridades peruanas de lo que se podía hacer con la

administración correcta de fondos. Los carmelitas admitieron en este informe que existía un "gran antagonismo hacia Norteamericanos, perjudicando el trabajo de los sacerdotes", una realidad de la que nunca escaparon en esta época completamente (Malone, s.f.: 9).

Otro informe evaluativo fue presentado en enero de 1966, pero con un propósito drásticamente distinto. Nuevamente, el P. Joe Malone buscó articular lo que se debía cambiar para que la misión fuera exitosa; no se enfocó, esta vez, en los recursos materiales necesarios, sino, más bien, en los recursos espirituales de los carmelitas. Al final de una visita solicitada por la comunidad de Sicuani, un tal P. Aloysius, delegado de la provincia carmelita, "les preguntó por qué no había más mención de la vida espiritual". En respuesta, el P. Malone escribió: "yo comencé a poner mis ideas y problemas en esta área, también reaccionando a algunos puntos sacados durante la visita. Desde entonces hemos tenido dos visitantes más, una para las Hermanas de la Misericordia y otro para los voluntarios del papa. Ambos ofrecieron muchas críticas, muy similares" (Malone, 1966). El resultado fue un documento de doce páginas sobre "la espiritualidad del misionero carmelita", una síntesis del profesionalismo, estilo de vida y formación propios del apostolado, según la perspectiva de las tres misiones sudamericanas, pero en particular desde las experiencias de Sicuani.

Finalmente, dos documentos más representan el espíritu de autoevaluación, y con mucho más rigor. Estos estudios resultaron del motín en Sicuani. En 1968, la prelatura encargó al Instituto Boliviano de Estudios y Acción Social (IBEAS) que realizara dos estudios sociológicos, uno de índole religioso y el otro, educativo. El vínculo con IBEAS, ubicado en La Paz, era otro signo de la translocalidad de la prelatura y de la amistad entre los carmelitas y los Maryknoll, quienes trabajaban con la población aimara en ambos lados de la frontera. Lamentablemente, tras un ataque xenofóbico y la expropiación del local por el Gobierno boliviano, IBEAS se cerró en 1970, y su aporte de análisis social en la región sur andina sería reemplazada por el del Instituto de Pastoral Andina (IPA) (Klaiber 1997: 210). La primera de las investigaciones realizadas por IBEAS fue publicada, no solo en La Paz, sino también en Cuernavaca, México. El Centro Intercultural de Documentación —dirigido por Iván Illich, otro "misionero" del triángulo descrito en el primer capítulo— también lo difundió (McEvoy 1988: 146; Costello 1979: 107). El equipo que IBEAS envió a Sicuani contaba con un sociólogo, un economista, un teólogo y un pedagogo, pero también dependía de los agentes pastorales y alumnos de la Escuela Normal de Sicuani y la Facultad de Antropología de la UNSAAC para recopilar los datos.

Las investigaciones resultantes, *Sicuani — 1968. Estudio socio religioso y La Misión Educativa de la Iglesia en Sicuani*, reflejaban las experiencias de los carmelitas

como norteamericanos, mas no las necesidades generales del cuerpo apostólico de la Iglesia. Además, se enfocaban en la parroquia urbana de Sicuani, atendida por los carmelitas, en vez de examinar la realidad de la mayoría de las parroquias rurales de la prelatura. Como nota la introducción del estudio sociológico general,

La gran preocupación era un juicio objetivo sobre la labor pastoral de su parroquia en la ciudad. Dicha labor se había caracterizado en el pasado por cierta inestabilidad y falta de planificación. Y en el fondo de todo, latía la problemática del choque cultural. Concretamente éste se manifestaba en la falta de comprensión, por parte del pueblo, de las reformas litúrgicas y pastorales propias de una época post-conciliar. [...] Hacía falta abrir la puerta a un conocimiento sistemático de las determinantes sociales que moldean la personalidad del pueblo, y a una confrontación entre las actitudes de los pastores y de los fieles (Negre Rigol & Bustillos Galvez 1969: i).

Aquel "juicio objetivo" se consiguió a través de encuestas y estadísticas dentro del matiz de una investigación sociológica, analizando las condiciones materiales y culturales que creaban retos intransigentes para la evangelización. Las realidades económicas y religiosas de Sicuani ciudad eran los dos factores predominantes analizados a lo largo de las 350 páginas del informe. Los autores no sólo consultaron las investigaciones existentes acerca de la región y las estadísticas del Gobierno peruano, sino que también realizaron entrevistas y un censo de la ciudad, gracias a la colaboración de universitarios voluntarios. Esta investigación serviría como contrapunto a las recomendaciones de Malone, pues en vez de articular las debilidades de los misioneros, ahora se buscaba identificar la falta de disposición hacia el modelo de los carmelitas y las prácticas religiosas y populares que no se dejaban desterrar por la religión, supuestamente más auténtica de las reformas conciliares.

Para realizar un estudio más cuidadoso de la cultura andina y alimentados por una reflexión teológica, se fundó, en julio de 1969, el Instituto de Pastoral Andina (IPA). Por iniciativa del arzobispo de Cusco, se lanzó un curso de pastoral, el año anterior, en el Seminario San Antonio Abad de Cusco para capacitar a los obispos y prelados de la región y sus colaboradores, y que puedan responder a "las inquietudes pastorales del momento" a través de varias herramientas teóricas: "etnología, métodos y técnicas de investigación social, antropología social aplicada, antropología religiosa, liturgia aplicada" (Gallego 1984: 11). En particular, el programa respondía a los agentes pastorales extranjeros, pues, como decía el programa, "No es exageración afirmar que el alma del indio es un misterio *para quienes son extraños a su medio* ... por la gran diferencia de psicología, de visión de las cosas y el retraso cultural de siglos" (Gallego 1984: 12; énfasis mío). De este curso nacieron dos iniciativas bajo una sola

organización; por un lado, el IPA organizaría estudios etnográficos para investigar la religiosidad y la sociedad andinas, y, por otra, coordinaría la formación continua, tanto para catequistas como para el clero y otros colaboradores. El estudio más recordado de esta fase de la vida de IPA es un estudio de Urcos, pueblo de la provincia de Quispicanchi, por Manuel Marzal, S.J. (1971). Otro jesuita, Mateo Garr, S.J., (1972) imitó este estudio, un año después y en el sur, en la Prelatura de Ayaviri. Todos los obispos y prelados en la región, desde la frontera con Bolivia (la Prelatura de Juli) hasta el norte de Cusco hacia Abancay (la Prelatura de Chuquibambilla), incluso Nevin Hayes, apoyaron esta iniciativa (Gallego 1984: 13).

Un efecto concreto de la reevaluación continua de la misión fue una expansión tentativa. Los carmelitas apenas se habían expandido fuera de la ciudad de Sicuani, en la prelatura hasta después del concilio, cuando eligieron tomar la parroquia de Santo Tomás en 1967. Otros misioneros en la región también intentaron salir de la ciudad para estar entre el pueblo, como los Maryknoll en Puno, que establecieron una casa en Lampa Chica y otra comunidad religiosa experimental en Mocachi, pero también comenzaron a modificar sus prácticas pastorales para incorporar la cultura y religión andina de una manera más intencional (Fitzpatrick-Behrens 2012: 162–171). A pesar de una inversión económica seria y la presencia de cuatro carmelitas en la nueva comunidad en Santo Tomás, el nuevo ambiente no era propicio para los cambios deseados por los misioneros norteamericanos. Menos de un año y medio después, tres de los cuatro carmelitas que fueron misionados a Santo Tomás votaron retirarse de este sitio. El P. Malone, de nuevo, reflexionó sobre las fallas de los padres en esta nueva misión, y concluyó que, entre otros problemas, los carmelitas habían subestimado lo difícil que es el clima de Santo Tomás, dejando de aprovechar la colaboración con catequistas locales o con los jóvenes (un énfasis que distinguía su apostolado en Sicuani) y, a reiterar una inquietud permanente de esta etapa de cambio, "no lograron desarrollar una filosofía misionera realista, respetando las sensibilidades del pueblo de Santo Tomás" (McEvoy 1988: 142–143). La mística del concilio no era suficiente para renovar tan rápidamente su estilo apostólico.

La clara progresión de la autoevaluación de la prelatura, la cual culminó en investigaciones profesionales que satisficieron el hambre por reflexión objetiva y sistemática sobre el impacto social de la Iglesia, es un rasgo clave, no sólo para la Iglesia en las provincias altas, sino para toda la Iglesia posconciliar en la región. El auto cuestionamiento sirvió para purificar los motivos y prácticas de los actores eclesiales, y darle sentido a lo experimentado en la primera década de su presencia en la nueva prelatura. Además, se puede leer el conjunto de las autoevaluaciones como una experiencia vivida de práctica posconciliar que no fue mandada por los documentos del

Concilio Vaticano Segundo, pero que sí fue una parte integral de su recepción. El impulso de reformar y hacer más auténtica la evangelización de las provincias altas, bajo la dirección de los carmelitas, muestra los múltiples vectores de las ideas conciliares: desde los mismos carmelitas, pero también incorporando las perspectivas de católicos laicos o respondiendo a estas. Además, podemos ver que, aunque el impulso evaluativo se enraizaba en experiencias locales, los criterios e instrumentos empleados para medir el éxito eran importados. En otras palabras, la translocalidad se hizo visible durante este mirar en el espejo intenso del posconcilio.

### **3.4. El crac de misioneros y la partida del prelado**

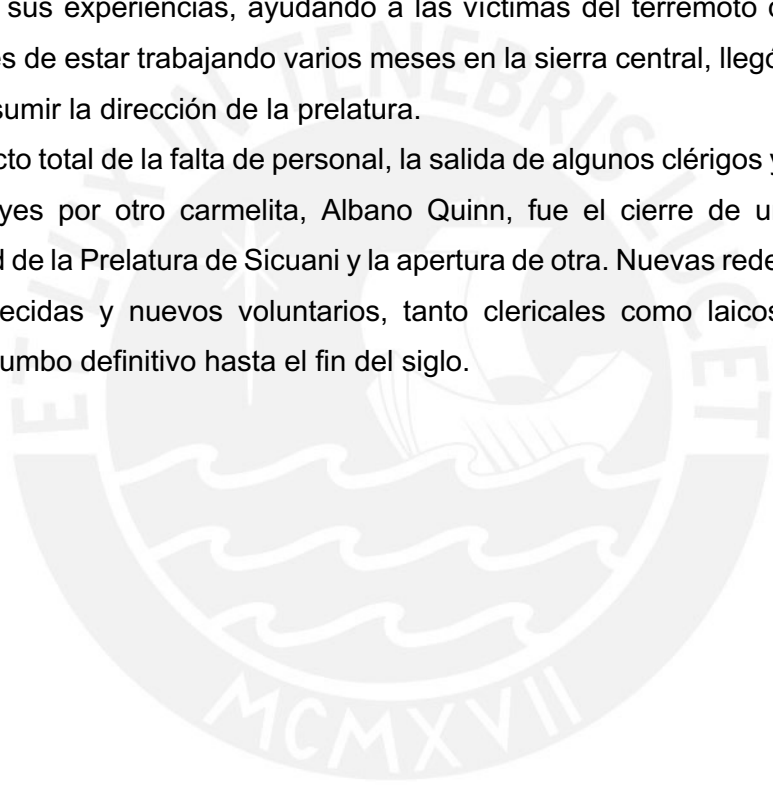
Al final de la década de 1960, los problemas surgidos del contexto posconciliar crearon las condiciones para un cambio en el liderazgo y en la composición de personal de la prelatura, dándole nueva vida a partir de 1971. El conjunto de los problemas, ya identificados por los carmelitas —la ausencia y falta de preparación de agentes pastorales, las tensiones entre el prelado y su clero y la violencia que enfrentaban los misioneros extranjeros—, agravados por la inestabilidad de la época conciliar, originó una crisis.

Primero, la falta de confianza en la misma empresa misionera (es decir, en el estilo apostólico de los carmelitas y sus colaboradores) y en ciertas verdades, ahora cuestionadas, como la idea de que las personas no bautizadas o que los protestantes serían condenados automáticamente al limbo o al infierno, desestabilizó las vocaciones para la orden y enfrió el entusiasmo para cumplir sus labores en Sudamérica. Algunos volverían a EE. UU., mientras otros dejaron el sacerdocio y la vida religiosa, como el P. Aquinas Houle, que se casó con una de las voluntarias laicas (McEvoy 1988: 115). Esta tendencia era generalizada entre misioneros estadounidenses en Latinoamérica: los años que siguieron a 1968, se vio la reducción de su mano de obra a dos tercios de lo que antes era (Costello 1979: 210). El declive precipitoso del número de carmelitas y sus colaboradores laicos demandó un "reemplazo seriamente perjudicial de personal" (Kelleher, Battle & Hinde 1969). Los mismos carmelitas disminuyeron de ocho a cuatro en la prelatura entre 1969 y 1970. Al año siguiente, dejó de existir el programa de PAVLA, cerrando una fuente de voluntarios laicos que complementaban el trabajo del clero. Los carmelitas de la prelatura sugirieron solicitar que llegara una congregación que ya había enviado hermanas a la Prelatura de Sicuani para resolver el crac de misioneros: "Así, mientras buscamos voluntarios potenciales para Sicuani, topamos en primer lugar con las Hermanas de la Misericordia de Chicago. Algunas de ellas, aunque pocas, podrían volver y sería una verdadera alegría e inspiración para el pueblo y el equipo apostólico" (Kelleher, Battle & Hinde 1969).

Esta crisis de personal, con las altas tensiones entre facciones y las presiones para implementar las reformas conciliares, dejaron al prelado sin los recursos que necesitaba para gobernar la nueva jurisdicción. Hayes eligió renunciar a su sede y volvió a su país. Ya en Estados Unidos, Hayes sería obispo auxiliar en Chicago, pero también sería el presidente del Comité para la Iglesia en América Latina de la conferencia episcopal nacional (Costello 1979: 256).

Su sucesor era el superior regional para todos los carmelitas trabajando en Sudamérica, el P. Albano Quinn, quien abrazó el espíritu conciliar y animó a los carmelitas a "agarrar el momento del presente, para transformar la realidad alrededor de ellos en el espíritu del concilio" (McEvoy 1988: 130). Quinn fue particularmente inspirado por sus experiencias, ayudando a las víctimas del terremoto de Huaraz, en 1970; después de estar trabajando varios meses en la sierra central, llegó a Sicuani, en 1971, para asumir la dirección de la prelatura.

El efecto total de la falta de personal, la salida de algunos clérigos y el reemplazo de Nevin Hayes por otro carmelita, Albano Quinn, fue el cierre de una fase de la translocalidad de la Prelatura de Sicuani y la apertura de otra. Nuevas redes translocales serían establecidas y nuevos voluntarios, tanto clericales como laicos, darían a la prelatura un rumbo definitivo hasta el fin del siglo.



## Conclusiones

El proyecto translocal de la Prelatura de Sicuani no colapsó con la partida de Nevin Hayes; más bien, renació bajo el liderazgo de Albano Quinn, como rostro nuevo. Aquí me propongo analizar el legado de los cimientos de la Prelatura de Sicuani, establecidos entre 1959 y 1970; después, resumiré los efectos de la translocalidad eclesial en las provincias altas del Cusco.

### 1. La Prelatura de Sicuani desde 1971 hasta 2020

Con la llegada del nuevo prelado, Albano Quinn, llegaron también "los años gozosos" en el sur andino, esto según Rosario Valdeavellano, una religiosa que trabajaba en la región en aquella época. Quinn asumió el rol de prelado el 10 de julio de 1971; igual como Hayes, fue acompañado por el arzobispo de Cusco, Ricardo Durand, pero también por otros prelados de la región. Quinn era percibido como "Sacerdote Joven, sencillo, campechano y don de gentes" (*El Comercio* 1971a). Por lo visto, era popular entre el clero también, pues "El Clero de la Prelatura de Sicuani, por sus dotes personales, elevó, mediante el Nuncio Apostólico a su Santidad Paulo VI, una petición



Fotografía 6. Partida del P. Albano Quinn para Cusco o Puno (CPCMPA).

colectiva pidiendo que su Prelado sea, el actual Vicario General P. Albano Quinn. La Santa Sede acaba de nombrar a satisfacción general del Clero y feligreses" (*El Comercio* 1971a).

Con la llegada de Albano Quinn, se daría un giro definitivo en la Prelatura de Sicuani: de una Iglesia, buscando la estabilidad, a una Iglesia de sabor posconciliar. Es decir, las tensiones parecieron calmarse en esta nueva década y empezó a marcar un rumbo compartido en la Iglesia. Este fenómeno era general, según Costello, "los líderes de la iglesia institucional de América Latina —sus obispos— luchaban para desarrollar un sentido de identidad más sólido durante los años setenta. Una nota positiva fue el sentido continuo de sanación de las amargas divisiones liberal-conservadoras de los años post-Vaticano II, Medellín" (1979: 259). En efecto, hacia fines de los años 70 "la reconciliación fue genuina" entre los obispos latinoamericanos. Algo parecido ocurrió en la Prelatura de Sicuani, donde la mayoría del clero se unió detrás de Albano Quinn para su nombramiento, a pesar de sus pugnas de solo unos años antes. Además, según la historiadora Lupe Jara (2006), una teología orgánica propia de la región del sur andino apareció en esta época. Brotó de la autoconciencia de los agentes pastorales en el sur andino, que veían sus propias labores marcadas por paternalismo y asistencialismo. El IPA ayudó a consolidar una visión de la realidad andina y fomentar el diálogo teológico. Luego, "[e]sta naciente visión empató con la teología de la liberación" (Jara 2006: 414). La resultante síntesis en toda la región sería una pastoral de conjunto, un modelo de acción también implementado en la Prelatura de Sicuani.

En la prelatura, esto se describió como "un desarrollo integral". Los servicios de apoyo material en las áreas de salud y educación, que se proporcionaban antes de 1970, fueron aumentados, pero fueron expresados a través de este cruce del desarrollismo con el entendimiento católico del ser humano. El *Boletín Informativo*, una revista de la prelatura que comenzó a publicarse tras la llegada de Quinn, compartía perspectivas sobre esta línea pastoral, tanto para clérigos como laicos. La pastoral proponía el "desarrollo integral del hombre y el desarrollo solidario de la humanidad" (Prelatura de Sicuani 1971: 2). Por medio de proyectos de desarrollo, la Iglesia apostaba por un programa combinado de liberación espiritual y material: "Combatir la miseria y luchar contra la injusticia es promover ... el progreso humano y espiritual de todos, y por consiguiente el bien común de la humanidad" (Prelatura de Sicuani 1971: 2) Quinn define su misión como prelado con la esperanza de que las provincias altas "reciban el mensaje de salvación y su completa liberación de toda clase de esclavitud, injusticia, miseria e ignorancia" (Prelatura de Sicuani 1971: 8). El *Boletín Informativo* ayudó a marcar la senda de esta Iglesia posconciliar hacia una teología y praxis correspondiente, orientados hacia un compromiso con la transformación del mundo.



Concretamente, la prelatura comenzó a ofrecer cursos para los laicos orientados a mejorar su formación política y religiosa: "Cursos son ofrecidos sobre la Biblia, la realidad política del País, Elecciones, Leyes y la Reforma Agraria, salud, cuidado de animales, Sacramentos, Comunidad Cristiana, etcétera" (Quinn, s.f.: 7). Estos programas se distinguían de los grupos laicales como los cursillistas o la Legión de María. Eran más prácticos y menos espirituales en cierto sentido, pero los carmelitas y otros agentes pastorales en el sur andino buscaban abrir la espiritualidad a las experiencias vividas de los campesinos y sus necesidades. Como declaró el nuevo prelado, "la Iglesia en Sicuani se identifica con los 'campesinos' en su lucha para poseer la tierra, organizarse, defender sus derechos e intereses" y menos con las clases media y alta (Quinn s.f.: 6–7).

Estos cambios discursivos y apostólicos eran acompañados por una renovación de la translocalidad del personal apostólico de la prelatura. "Aparte de sacerdotes diocesanos, ahora somos carmelitas, franciscanos, misioneros de [Nuestra Señora de] la Salette y salesianos. Las Hermanas son de varias Congregaciones", siete en total (Quinn s.f.: 4). Esta diversidad eclesial —diversa en sus raíces también— se había comprometido con el proyecto de la Prelatura de Sicuani, una cosa que fue impensable diez años antes, cuando recién se había formado la nueva jurisdicción. "¡A pesar de nuestros orígenes y antecedentes variados, nos sentimos bastante parte de esta Iglesia local: Perú, España, EE. UU., Canadá, Irlanda, Italia, Francia, Alemania, Colombia, México y Liechtenstein" (Quinn s.f.: 4). A pesar del impresionante alcance de las redes translocales de Quinn y el aumento de carmelitas, ahora de tres provincias distintas, todavía hacía falta más agentes pastorales: "para sobrellevar nuestras necesidades en la Prelatura, necesitamos unos sacerdotes y religiosos más", escribió el prelado a sus compañeros carmelitas en EE. UU. (Quinn s.f.: 9).

Mientras Quinn y la Prelatura de Sicuani andaban sembrando nuevas ideas y praxis para la época posconciliar, dos temas sociales se alimentaron de la reorganización de la Iglesia en las provincias altas: el regionalismo sicuanense y la reforma agraria.

En septiembre de 1971, el General Velasco viajaba por Sicuani rumbo a Juliaca, durante una gira por las ciudades del sur del país, en parte para promover la reforma agraria. La visita tenía propósito tanto para Velasco como para Sicuani; Velasco recibió una medalla con la figura de Tupac Amaru II y legitimó su estatus como el sucesor simbólico de este, y Sicuani pidió que su región fuera reconocida como un departamento propio. El alcalde de Sicuani movilizó a miles de campesinos a la ciudad, incluso "30 comunidades campesinas quienes han empezado a invadir la capital canchina" (*El Comercio* 1971b). Con la llegada del general, reclamaron su independencia de Cusco:

"Los canchinos han pedido al Presidente de la República Juan Velasco Alvarado la creación de un nuevo Departamento al que lo llamarían 'Túpac Amaru' en homenaje al hijo de esta provincia y precursor de la Independencia Nacional" (H. Castro 1971). Esta noticia fue recibida en Cusco como un golpe, según el titular de *El Sol*.

Sicuani había pedido su departamentalización décadas antes, pero esta vez la Iglesia fue citada como un ejemplo de la administración eficaz. *El Sol* alabó el ejemplo del Papa Juan XXIII, "El Gran Benefactor de la humanidad" que había buscado "la unificación de los creyentes del universo en el Concilio Ecuménico", quien "ha creado acertadamente los Obispos de Apurímac y Sicuani para la efectiva y eficiente administración moralización concientización, secularización [*sic*] sobre todo dividiendo la extensa Arquidiócesis del Cuzco" (Manya 1971). La prelatura, que en esta fase de su existencia intentaba concientizar al campesinado, ya había dado señales para los sentimientos regionalistas con la fundación de la Prelatura de Sicuani. Los extranjeros parecen no haber entendido las implicaciones de la nueva jurisdicción para la región en su primera década, y ahora daba frutos inesperados.

En contraste, la reforma agraria de la Iglesia, una iniciativa bastante intencional por parte del Arzobispado de Cusco y sus jurisdicciones sufragáneas, suscitó la ira del Gobierno peruano. La Reforma Agraria Eclesiástica trataba de reforzar la relación entre los campesinos y la Iglesia católica a través de la enajenación de tierras a familias campesinas. La Iglesia quería potenciar a individuales en vez de colectivos. Esto, en parte, debería frenar el comunismo por medio de la incorporación del campesinado a la propiedad privada. En contraste, los Gobiernos de Velasco y su sucesor optaron por el cooperativismo. Aunque la conclusión de la reforma agraria de la Iglesia fue realizada con la entrega de tierras al Gobierno peruano, la meta de la Iglesia fue cumplida y, por consiguiente, la oposición del Gobierno a la Iglesia era una posibilidad real. Aunando en ese sentido, los discursos eclesiales de desarrollo en toda la región sugirieron demasiado una competencia entre Iglesia y Gobierno.

No sorprende, entonces, que ciertos sectores del Gobierno identificaran a la Iglesia católica como una fuerza contrarrevolucionaria. El Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), la agencia creada por Velasco para impulsar la participación desde abajo y ser el guardián de la línea de la revolución, tenía que lidiar, por un lado, con la antigua clase dominante, y por otro, con los izquierdistas más radicales (Rénique 1991: 250; Cant 2019: 335). La reforma alternativa de la Iglesia, que supuestamente "buscaba reemplazar a la Reforma Agraria del Gobierno", quitaba esta base de apoyo en varias regiones (Benza Pflucker 1983: 80). Por ejemplo, SINAMOS culpaba a la Iglesia en Cajamarca, por la fría recepción que tenía en comunidades campesinas (Klaiber 1992: 261). También en Cusco, la oficina zonal de SINAMOS

identificaba a la Iglesia entre los sectores sociales que más impedían el avance de sus proyectos. La Iglesia, "por evadir la reforma agraria por medio de vender las tierras de la Iglesia" y predicar contra el gobierno, se convirtió en la oposición (Cant 2017: 229). Velasco denunció esta pugna y declaró, en 1971, que la "Antirevolución pretende enfrentar a Gobierno con Iglesia", según un titular en *El Sol* (*El Sol* 1971). Esta protesta fue inadecuada para bajar las tensiones.

Luego, durante el régimen del General Morales Bermúdez, la Iglesia emprendió una oposición más intencional. Aprovechando las diversas perspectivas disponibles a través de sus redes translocales, Albano Quinn creó nuevas estructuras para defender los derechos humanos. Según un sacerdote activo en la prelatura en aquella época, "Siguiendo la delantera de la Iglesia chilena durante los años de Pinochet, nuestra Prelatura formó un Vicariato de Solidaridad para defender los derechos humanos contra los abusos por la policía, autoridades judiciales y penales, los crímenes masivos de terrorista, la distribución injusta de becas y donaciones porque uno es de partido equivocado" (Roy 1993: 10–11). No solo fue el ejemplo chileno, sino que Quinn decía que el compromiso de la Iglesia de las provincias altas fue informado por otras experiencias latinoamericanas. "Intentamos aprovecharnos de la preocupación de un Gobierno dictatorial, militar por la decencia y respetabilidad en círculos internacionales a través de publicar inmediatamente actos de violencia o crímenes contra el pueblo. Sí sentimos que esta táctica ayudó, pues las cosas empeoraron en los países vecinos y la Iglesia allí mantenía un silencio discreto, o más bien una distancia cómoda" (Quinn s.f.: 6). Mientras Quinn no cita ningún ejemplo negativo en particular, agrega que el Mons. Romero fue un modelo.

Con el fin de los años 70 y la apertura de los 80, se vivió unos años de fuertes cambios: otra conferencia general de los obispos del continente, esta vez en México; un nuevo papa, Juan Pablo II, el primero no italiano en siglos; el retorno a la democracia en el Perú, pero también el comienzo del Conflicto Armado Interno.

Al nivel de la Iglesia, Lernoux caracteriza a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, México, en 1979 como una conferencia turbulenta, y a los primeros años del pontificado de Juan Pablo II como un "crackdown" (Lernoux 1982: 413 *et passim*). La línea radical formulada en Medellín fue ablandada, y los contravientos, ya presentes antes de Puebla, tendrían nuevo aliento en el papa polaco. Una manera de entender el pontificado de Juan Pablo II es como la imposición de una sola estrategia de principios para hacer cara al mundo moderno (Lernoux 1989: 36). Se acabó una época de experimentación, tanto por el papa como por la moderación del episcopado.

No obstante, la Iglesia en el sur andino y el papa coincidieron en ciertos temas claves acerca de la misión de la Iglesia. Juan Pablo II enfatizaba los derechos humanos, que la Iglesia en Latinoamérica y en las provincias altas defendía. Además, El Papa Juan Pablo II indicó su apoyo a una reforma agraria en varios momentos, entre ellos durante su visita al Perú en 1985 (Calderón, d'Alteroche, Quinn & Briggs 1994: 222). Luego del régimen militar y el retorno a la democracia, la Iglesia en el sur andino volvería a proclamarse a favor del avance de la reforma agraria. Como dijeron los prelados de la región, "aumentan las tensiones y se agudizan los conflictos en torno a la repartición de la tierra", y la solución más sensible para ellos era que el Estado dispusiera "el acceso a los medios de producción" y "una tecnología al alcance del campesinado", y otras medidas para responder a las necesidades particulares del agro andino (Calderón, d'Alteroche, Quinn & Briggs 1994: 227, 231). Además, hubo un esfuerzo serio para llegar a la consciencia del campesinado, incluso con nuevas tácticas, como la formulación de una espiritualidad campesina y los *comics* (Caravias 1983; Instituto de Pastoral Andina 1986). La lucha por la tierra seguiría, pero la mayor agitación ya no sería en Cusco, sino al sur, en Puno; la Iglesia organizaría sus recursos en la zona, abogando por la paz amenazada por Sendero Luminoso (Klaiber 2008: 383–384). Podríamos decir que los puntos de acuerdo entre el papa y la Iglesia local representan, junto con las experiencias de El Salvador y Chile que Albano Quinn examinó para crear su propia oficina de defensa de derechos humanos, otro vector translocal de ideas que han influido en el catolicismo en las provincias altas.

La inercia de la integración de la prelatura con la Iglesia sur andina le llevaría hacia audaces proyectos, como un seminario compartido entre prelaturas y diócesis. Esta integración (o hasta regionalismo eclesial) comenzó bajo Nevin Hayes, pero avanzó en los tiempos de Albano Quinn. Hasta el fin del siglo y bien entrado el siglo XXI, los carmelitas seguían trabajando en la prelatura, pero el experimento de la reforma jurisdiccional se va suprimiendo en la actualidad. Como yo atestigüé, el 16 de julio de 2019, el prelado de Sicuani, Pedro Bustamante López, anunció que la prelatura ya había iniciado los trámites para convertirse en una diócesis, y esto se logró el 29 de septiembre de 2020 (Oficina de Prensa de la Santa Sede 2020). No obstante, en las celebraciones de 2019, se notó la presencia de muchos sacerdotes extranjeros, no solo de Norteamérica o Europa, sino también de Asia. Por lo visto, la Iglesia en las provincias altas todavía vive de la translocalidad.

## **2. Para repensar la historia de la Iglesia: la translocalidad**

Esta tesis, que toma como objeto principal una sola jurisdicción de la Iglesia católica en la sierra sur del país, la Prelatura de Sicuani, ha demostrado que tanto las dinámicas interiores de la Iglesia en las provincias altas de Cusco en la década después

de la fundación de la prelatura en 1959 como las repercusiones de esta primera etapa en la vida de la nueva estructura eran definidas por ideas, personas y apoyo material que dependían de actores que intencionalmente creaban lazos entre la localidad de Sicuani y otros puntos en el Perú, Latinoamérica, Norteamérica y más allá, pero también por la cultura y expectativas de la población local.

Como hemos visto, varias dinámicas han ayudado a interpretar estas tendencias: primero y, ante todo, la translocalidad, concepto que podemos entender, en este caso, como una manifestación particular de los 60 globales; pero también, sabemos que la historia social de la región de las provincias altas ha alimentado esta investigación. Por un lado, lo translocal es imprescindible para contar esta historia: para entender el comportamiento de los carmelitas y las posiciones encontradas entre ellos y los católicos altoandinos, pero, también, para ubicar las fuentes necesarias para visualizar esta historia. Por otro lado, ha sido necesario recurrir a los aportes de antropólogos e investigadores de la zona para matizar las reacciones y reivindicaciones del clero y de la población locales, pues estos no han dejado tanta documentación para rescatar sus voces, pero, a pesar de ello, no son menos importantes para esta historia. En el marco teórico, esta tesis se ha beneficiado tanto de una exploración de una nueva teorización —la translocalidad, aún es poco empleada para la historia peruana— como de antiguos y probados aportes, como la antropología de las comunidades andinas.

Integrando estos marcos interpretativos, el caso de Sicuani nos brinda dos aportes a la historia social civil y eclesial: por un lado, resaltando la presencia de múltiples ideales de la modernidad en la región de Cusco y las varias modernizaciones correspondientes y, por otro lado, mostrando la contestación de la implementación de las reformas en la Iglesia, enriqueciendo nuestra comprensión de la época conciliar.

Como vimos en el primer capítulo, había un "triángulo" de las misiones modernas que, partiendo de la renovación de la Iglesia latinoamericana en los años 50, intencionalmente buscó crear un "tráfico" de clérigos entre Norteamérica y Latinoamérica, bajo la dirección del Vaticano, para suplementar el clero escaso del bastión mundial del catolicismo. La circulación de recursos económicos e ideas sobre la forma que una renovación eclesial debería tomar, llegaron a ser el contexto para la implementación de las reformas conciliares. Además, el caso peruano fue especial por el gran número de misioneros. Los tres partidos que crearon la Prelatura de Sicuani — primero, el nuncio, Mons. Romulo Carboni, que impuso una nueva Iglesia peruana a través de su gestión de misioneros; segundo, la Iglesia cusqueña, que intentó redefinir sus límites y separar territorio para nuevas circunscripciones eclesiásticas; y tercero, los carmelitas, que buscaron una misión entre los pobres y terminaron en las provincias altas— aprovecharon las dinámicas translocales existentes y crearon nuevas vías

translocales para hacer viable el proyecto de la prelatura.

Los primeros años de la prelatura estuvieron llenos de novedades en la Iglesia local, además de tensiones en torno a las mismas. El boom del nuevo personal y los recursos económicos disponibles para la prelatura llegaron a costa de las largas ausencias de Hayes y de otros agentes pastorales. La imposición de un catolicismo purificado de cualquier sincretismo residual o de la política radical, sin mencionar las nuevas estructuras sociales típicas de las parroquias norteamericanas, trajeron no sólo tensiones y violencia, sino también el cuestionamiento de los padres gringos detrás de ellos. Tanto la coyuntura local como el proceso de crear la institucionalidad de la Iglesia local desde la nada era un reto para la Prelatura de Sicuani, que dependía de estructuras más amplias para su supervivencia.

Este proyecto en peligro experimentaría nuevas inflexiones con las reformas conciliares, pues la llegada del Concilio tuvo sus propios rumbos a través de múltiples vectores; su implementación causaría dolor e indignación para la población local. Una serie de reflexiones por parte de los carmelitas y sus colaboradores acerca de su ser misioneros y las labores inciertas de la prelatura posconciliar darían pausa a una implementación completa de las reformas. Otra vez, redes translocales y condiciones locales conspiraron para moldear el destino de la Iglesia, su personal y los fieles de la zona.

Finalmente, bajo el liderazgo de Albano Quinn entre 1971 y el fin del siglo, emergió en la Prelatura de Sicuani otra fase en su translocalidad con otros resultados: una nueva línea pastoral de conjunto, una apuesta por la regionalización de la Iglesia a través del Instituto de Pastoral Andina, aún más colaboradores extranjeros, con los problemas consiguientes, y una movilización y organización de laicos, para enfrentar la opresión del campesinado desde las raíces. Con un nuevo pastor y una nueva cara, la Prelatura de Sicuani desafiaría su historia de precariedad institucional y se convertiría en un motor para la Iglesia sur andina y en una voz para la población local.

La historia de la Prelatura de Sicuani es una historia regional y translocal a la vez. Esta tesis ha buscado contarla, señalando la importancia de estas dinámicas y abriendo campo para verlas en historias afines de la región y de la Iglesia.

## Fuentes y bibliografía

### Archivos

AAC	Archivo Arzobispal de Cusco, Sección Republicana
AHPS	Archivo Histórico de la Prelatura de Sicuani
BMC	Biblioteca Municipal del Cusco
BMS	Biblioteca Municipal de Sicuani
BCBC	Biblioteca del Centro Bartolomé de las Casas, Cusco
BTPUCP	Biblioteca de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú
CPCMPA	Carmelite Purissimum Cor Mariae Provincial Archives (sede en Darien, Illinois, Estados Unidos)
UNSAAC	Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco, hemeroteca

### Fuentes primarias

AUTOR DESCONOCIDO

s/f. "Carmelites Serving Prelature of Sicuani (1960–1984)". Peru, Sicuani/Prelature 1 of 2. CPCMPA.

BATTLE, O.Carm., Leon

1957, 6 de junio. Kieffer, Raphael, Ayaviri, Peru/Correspondence 1957. CPCMPA.

CALDERÓN, Jesús M., Francisco D'ALTEROCHE, Albano QUINN O.Carm. y Miguel BRIGGS, M.M.

1994 "La tierra, don de Dios, derecho del pueblo". En GALLEGO, Andrés (editor). *La señal de cada momento. Documentos de los obispos del Sur Andino 1969-1994*. Lima: Instituto de Pastoral Andina, Centro de Estudios y Publicaciones, pp. 221–243. 30 de marzo de 1986.

CARBONI, Romolo

1961, 21 de diciembre. Brendan Gilmore, Peru, Lima (Correspondence, 1960–63). CPCMPA.

CASTRO, Herberth

1971 "Canchis da golpe a Cuzco. La creación del Departamento Túpac Amaru piden a Velasco". *El Sol*. Cusco, 30 de septiembre de 1971, p. 1.

CASTRO, Renato

1959 "Honor para Sicuani la creación de la Prelatura Nullíus". *La Verdad*. Sicuani, 17 de febrero de 1959, p. 1.

COLLANTES, Obdulio

1964 "Mueren 17 en sucesos de 'Puccachupa'". *El Sol*. Cusco, 6 de febrero de 1964, pp. 1, 7.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

1955. Caja XXIX, legajo 2, folio 35. AAC.

DE MONTEAGUDO, Asunción

1941, 9 de abril. Caja VI, legajo 2, folio 43. AAC.

*EL COMERCIO*

1971a “Mañana toma posesión nuevo Prelado de Sicuani Mons. A. Quinn”. *El Comercio*. Cusco, 12 de julio.

1971b “100 mil recibirán a Velasco en Sicuani”. *El Comercio*. Cusco, 28 de septiembre de 1971, pp. 1, 3.

*EL SOL*

1971 “Antirevolución pretende enfrentar a Gobierno con Iglesia”. *El Sol*. Cusco, 4 de octubre, pp. 1, 7.

1967a “Apoyan a Párroco”. *El Sol*. Cusco, 21 de abril, p. 5.

1967b “Nuevos homenajes al R. P. Uscamayta en Prov. de Canas”. *El Sol*. Cusco, 12 de julio, 6.

1966 “Monumento a T. Amaru se inaugura el domingo. Culmina obra de Padre Uscamayta”. *El Sol*. Cusco, 24 de junio, p. 5.

1965 “Templo de Surimana reconstruyen: Canas”. *El Sol*. Cusco, 3 de diciembre, p. 5.

1963 “Iglesia cuzqueña pondrá en marcha REFORMA AGRARIA”. *El Sol*. Cusco, 7 de abril, 7.

1957 “Mons. Jurgens visitará aún pueblos más apartados de su Arquidiócesis”. *El Sol*. Cusco, 21 de febrero, p. 1.

1956a “Ningún acuerdo se logró en problema Marangani”. *El Sol*. Cusco, 13 de abril, p. 1.

1956b “Refacción de templo de Yanaoca reinician”. *El Sol*. Cusco, 21 de septiembre, p. 7.

1956c “Mas [sic] de 3 mil obreros protestaron por cierre Fabrica Marangani”. *El Sol*. Cusco, 25 de septiembre, pp. 1, 4.

FAIRFIELD, O.Carm., Jeffrey

1955, 14 de febrero. Kieffer, Raphael, Lima, Peru, Correspondence 1953–1960. CPCMPA.

FERRERO, Andrés

1957, 1 de julio. Caja LIII, legajo 2, folio 27. AAC.

FULKERSON, S.J., Taylor

2019 “Entrevista a Eduardo Adelman, O.Carm.”. 18 de julio.

HAYES, O.Carm., Nevin

1960, 8 de octubre de 1960. Brendan Gilmore, Peru, Lima (Correspondence 1960–63). CPCMPA.

1961, 25 de septiembre. Brendan Gilmore, Peru, Lima (Correspondence 1960–63). CPCMPA.

1965 “SICUANI. What is it?” Peru, Sicuani/Prelature 1 of 2. CPCMPA.

HERMOZA SANTIAGO, Felipe Santiago

1955, 6 de julio. Caja XXXVIII, legajo 1, folio 21. AAC.



- HERMOZA SANTIAGO, Felipe Santiago, y Sabas SARASOLA  
1942, 11 de agosto. Caja LXXX, legajo 1, folio 8. AAC.
- HINDE, O.Carm., Pedro  
1971, 2 de julio. Smith, Malachy. Provincial Correspondence/Sicuani, Peru (1969–1972). CPCMPA.
- HUGENBERG, Joyce  
1960 “Crucial Situations Faced By Church, Collegians Told”. *The Edgecliff*. Cincinnati, 21 de septiembre de 1960, p. 3.
- INFANTAS, Miguel  
1965a. “Canas clama por Párroco”. *El Sol*, 9 de septiembre, p. 5.  
1965b. “Padre Uscamayta debe permanecer en cap. de Canas”. *El Sol*. Cusco, 17 de noviembre, p. 3.
- INSTITUTO DE PASTORAL ANDINA  
1979 *Bosquejo histórico de las experiencias pastorales en la Prelatura de Sicuani*. s/l: s/e. AHPS.
- JURGENS, Carlos María  
1961. Caja XI, legajo único, folio 689. AAC.
- KEARNS, M.M., Robert  
s/f *Maryknoll Fathers in Peru 1943–1953. Volume 1*. s/l: s/e. BTPUCP.
- KELLEHER, O.Carm., Alban, Leon BATTLE, O.Carm. y Pedro HINDE, O.Carm.  
1969, 28 de julio. Smith, Malachy. Provincial Correspondence/Sicuani, Peru (1969–1972). CPCMPA.
- KIEFFER, O.Carm., Rafael  
1957, 21 de junio de 1957. Kieffer, Raphael, Lima, Peru, Correspondence 1953–1960. CPCMPA.
- LANDÁZURI RICKETTS, Juan  
1954, 6 de febrero. Kieffer, Raphael, Lima, Peru, Correspondence 1953–1960. CPCMPA.
- LARDONE, Francesco  
1954, 17 de noviembre. Caja XV, legajo 2, folio 30. AAC.  
1957, 6 de abril. Kieffer, Raphael, Ayaviri, Peru/Correspondence 1957. CPCMPA.  
1958, 14 de mayo. Kieffer, Raphael, Lima, Peru, Correspondence 1953–1960. CPCMPA.
- MACUTELA, Julio Francisco  
1957, 8 de diciembre. Caja LXXII, legajo 2, folio 19. AAC.
- MALONE, O.Carm., Joseph.  
1966, 31 de enero. Brendan Gilmore, Peru, Lima (Correspondence 1960–63). CPCMPA.  
s.f. Brendan Gilmore, Peru, Lima (Correspondence 1960–63). CPCMPA.
- MANYA, Juan Antonio.  
1971 “Nuevo Departamento de Túpaq Amaru”. *El Sol*. Cusco, 10 de julio, p. 4.

NIEHAUS, John  
1961 "Pope John Calls For Volunteers". *Xavier Newswire*. Cincinnati, 14 de abril, p. 3.

OFICINA DE PRENSA DE LA SANTA SEDE  
2020 "Renuncias y nombramientos". *Síntesis del Boletín*. Roma, 29 de septiembre.  
<https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2020/09/29/re mi.html>

PIPER, O.Carm., Norbert  
1952, 10 de julio. Kieffer, Raphael Lima, Peru/Correspondence (1952). CPCMPA.

PRELATURA DE CHUQUIBAMBILLA  
1993 *25 años haciendo Iglesia. Prelatura de Chuquibambilla, Apurímac, Perú: Bodas de Plata, 1968–1993*. s/l: s/e. BCBC.

PRELATURA DE SICUANI  
1971a "Educación básica laboral". *Boletín Informativo*. Sicuani, número 1, pp. 7–9.  
CPCMPA.

1971b "La Iglesia y el desarrollo". *Boletín Informativo*. Sicuani, número 1, p. 2.  
CPCMPA.

QUINN, O.Carm., Albano  
1968 "A Re-Evaluation: Pastoral Work in Latin America". *The Sword*. Downers Grove, Illinois, volumen XXVIII, número 2, pp. 41–47.

1967 "Missioners and The Missions". *The Sword*. Downers Grove, Illinois, volumen XXVII, número 2, pp. 13–16.

1965, 9 de mayo. Brendan Gilmore, Peru, Lima (Correspondence 1960–66). CPCMPA.

s.f. "The Prelature of Sicuani: Carmelite Presence, Pastoral Work. Vision of the Future".  
Quinn, V. Rev. Alban Edward. CPCMPA.

ROY, Francisco G.  
1993 "The Prelature of Sicuani 1959–1992". B-1 Box 6. CPCMPA.

### Fuentes de consulta

AGUIRRE, Carlos, y Paulo DRINOT (editores)  
2017 *The Peculiar Revolution: Rethinking the Peruvian Experiment under Military Rule*. Austin, Texas: University of Texas Press.

ANDES, Stephen J. C.  
2016 "Vatican Foreign Relations with Latin America since Independence". *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. Oxford University Press.  
Consulta: 17 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.40>

APPADURAI, Arjun  
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.

ASENSIO, Raúl  
2017 *El apóstol de los Andes: el culto a Túpac Amaru en Cusco durante la revolución velasquista, 1968–1975*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- BAILEY, Gauvin A.  
2010 *The Andean Hybrid Baroque: Convergent Cultures in the Churches of Colonial Peru*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- BANDIERI, Susana  
2017 “La historia en perspectiva regional. Aportes conceptuales y avances empíricos”. *Revista de Historia Americana y Argentina*. Cuyo, Argentina, volumen 52, número 1, pp. 11–30. Consulta: 17 de junio de 2022.  
  
<http://hdl.handle.net/11336/65532>
- BASTIAN, Jean-Pierre  
1997 *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BENZA PFLUCKER, Gustavo Adolfo  
1983 *Las tierras de los santos de las comunidades indígenas cusqueñas y los cambios sociales en la región, 1890–1965*. Tesis de bachillerato en Letras y Ciencias Humanas con especialidad en la Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- BRICKELL, Katherine, y Ayona DATTA  
2016 “Introduction: Translocal Geographies”. En BRICKELL, Katherine, y Ayona DATTA (editores). *Translocal Geographies: Spaces, Places, Connections*. London: Routledge, 3–20.
- BRUNEAU, Thomas C.  
1980 “The Catholic Church and Development in Latin America: The Role of the Basic Christian Communities”. *World Development*. Ámsterdam, Los Países Bajos, número 8, pp. 535–44. Consulta: 17 de junio de 2022.  
  
[https://doi.org/10.1016/0305-750X\(80\)90038-8](https://doi.org/10.1016/0305-750X(80)90038-8)
- BURAWOY, Michael  
2000 “Introduction: Reaching for the Global”. En BURAWOY, Michael et al. *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley: University of California Press, pp. 1–40.
- CANESSA, Andrew  
2012 *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- CANT, Anna  
2019 “Agrarian Reform and ‘Development’”. En SELIGMANN, Linda y Kathleen FINE-DARE (editoras). *The Andean World*. London: Routledge, pp. 325–39.  
  
2017 “Promoting the Revolution: SINAMOS in Three Different Regions of Peru”. En AGUIRRE, Carlos y Paulo DRINOT (editores). *The Peculiar Revolution: Rethinking the Peruvian Experiment under Military Rule*. Austin, Texas: University of Texas Press, 213–39.
- CARAVIAS, José Luis  
1983 *Luchar por la tierra. Inspiraciones bíblicas para las comunidades campesinas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

CASAS RABASA, Santiago

2019 “La Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana (OCSHA)”. *Chrétiens et sociétés. XVIe–XXIe siècles*. Traducción de Olivier Chatelan. Lyon, Francia, número especial 3. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.4000/chretienssocietes.4826>

CASEY, Matthew Peter

2018 *The Religion Question: How Christians Shaped Society during Peru’s Long Cold War*. Tesis de doctorado en Historia. Davis, California: University of California Davis.

CENTNER, Ryan

2016 “Ways Out of Crisis in Buenos Aires: Translocal Landscapes and the Activation of Mobile Resources”. En BRICKELL, Katharine y Ayona DATTA (editores). *Translocal Geographies: Spaces, Places, Connections*. London: Routledge, 109–24.

CHENEY, David M.

*Nunciature to Peru. The Hierarchy of the Catholic Church*. Consulta: 18 de junio de 2022.

<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dxxpe.html>

COHEN SUAREZ, Ananda

2016 *Heaven, Hell, and Everything in Between: Murals of the Colonial Andes*. Austin: University of Texas Press.

COLEMAN, M.M., William J.

1958 *Latin-American Catholicism: A Self-Evaluation*. Maryknoll, New York: Maryknoll Publications.

COPPA, Frank J.

2013a “Pope Pius XII and the Cold War: The Post-War Confrontation between Catholicism and Communism”. En KIRBY, Dianne (editora). *Religion and the Cold War*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, pp. 50–66.

2013b *The Life & Pontificate of Pope Pius XII: Between History & Controversy*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press.

COSTELLO, Gerald M.

1979 *Mission to Latin America: The Successes and Failures of a 20th Century Crusade*. Maryknoll, New York: Orbis.

CUBAS RAMACCIOTTI, Ricardo

2017 “Notas sobre el catolicismo social cusqueño: El canónigo Isaías Vargas y sus *Apuntes críticos sobre asuntos indigenistas*”. *Revista del Instituto Riva-Agüero* Lima, volumen 2, número 2, pp. 153–85. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.18800/revistaira.201702.004>

DAMMERT BELLIDO, José

1998 “Circunscripciones eclesiásticas”. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*. Cusco, número 6, pp. 9–32. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/131408>

DE CERTEAU, Michel

2013 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, California: University of California Press.

DE LA CADENA, Marisol

2004 *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEL BUSTO, José Antonio

1974 *Crónica de los Carmelitas del Perú llamado de la antigua Observancia*. Lima, Perú: Editorial Universitaria.

DEMÉLAS, Marie-Danielle

1997 “Las insurrecciones andinas (1809–1825): la guerra religiosa como modelo”. En BARRAGÁN, Rossana y Seemin QAYUM. *El siglo XIX: Bolivia y América latina*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. Consulta: 18 de junio de 2022.

<http://books.openedition.org/ifea/7398>

DEMÉLAS, Marie-Danielle e Yves SAINT-GEOURS

1986 “L’Eglise catholique dans les Andes : évolution de 1948 à 1984”. *Notes et Etudes Documentaires*. París, número 4815, pp. 65–96.

DUSSEL, Enrique

1981 *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing.

ELIZALDE PRADA, Óscar Augusto

2016 “Consejo Episcopal Latinoamericano: aproximación histórica e inspiración para la universidad católica”. *Revista de la Universidad de la Salle*. Bogotá, número 71, pp. 47–82. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5973691>

ENDRES, David J.

2010 *American Crusade: Catholic Youth in the World Mission Movement from World War I through Vatican II*. Wipf and Stock Publishers.

FIELD, Thomas C., Stella KREPP y Vanni PETTINÀ (editores)

2020 *Latin America and the Global Cold War*. Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press.

FITZPATRICK-BEHRENS, Susan

2012 *The Maryknoll Catholic Mission in Peru, 1943–1989: Transnational Faith and Transformation*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

FOISY, Catherine

2012 “Preparing the Québec Church for Vatican II: Missionary Lessons from Asia, Africa, and Latin America, 1945–1962”. *CCHA Historical Studies*. Ottawa, Canadá, número 78, pp. 7–26. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://cchahistory.ca/journal/pdf/Hist-Studies-vol-78-anglais-Final-proof.pdf>

FREITAG, Ulrike, y Achim VON OPPEN

2010 “Introduction. ‘Translocality’: An Approach to Connection and Transfer in Area Studies”. En FREITAG, Ulrike, y Achim VON OPPEN (editores). *Translocality: The Study of Globalising Processes from a Southern Perspective*. Leiden, Los Países Bajos: Brill, pp. 1–21.

FULKERSON, S.J., Taylor

2020 “Tierra santa para quien la trabaja”. *Historia Agraria de América Latina*. Santiago de Chile, volumen 1, número 2, pp. 100–125. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.53077/haal.v1i02.53>

GALLEGO, Andrés

1984 "El Instituto de Pastoral Andina. Un servicio a la Iglesia del Sur Andino". *Allpanchis*. Cusco, número 24, pp. 9–26.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

1990 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

GARCÍA LIENDO, Javier

2017 "Teachers, Folklore, and the Crafting of *Serrano* Cultural Identity in Peru". *Latin American Research Review*. s/l, volumen 52, número 3, pp. 378–92. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.25222/larr.78>

GARNEAU, James F.

2004 "'Santiago Matacomunistas'? Cardinal Cushing's Crusade against Communism in Latin America and the St. James Society". *U.S. Catholic Historian*. Washington, D.C., volumen 22, número 4, pp. 97–115. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://www.jstor.org/stable/25154935>

GARR, S.J., Thomas M.

1972 *Cristianismo y religión quechua en la Prelatura de Ayaviri*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

GRANDIN, Greg, y G. M. JOSEPH (editores)

2010 *A Century of Revolution: Insurgent and Counterinsurgent Violence during Latin America's Long Cold War*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

GREINER, Clemens, y Patrick SAKDAPOLRAK

2013 "Translocality: Concepts, Applications and Emerging Research Perspectives". *Geography Compass*. s/l, volumen 7, número 5, pp. 373–84. Consulta:

<https://doi.org/10.1111/gec3.12048>

HANDELMAN, Howard

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

HARTCH, Todd

2014 *The Rebirth of Latin American Christianity*. New York: Oxford University Press.

HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo, y Nadia CARNERO ALBARRÁN

1983 *Diezmos del Cuzco 1777–1853*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

INSTITUTO DE PASTORAL ANDINA

1986 *La tierra: don de Dios, derecho del pueblo. Basado en el Documento Pastoral de los Obispos del Sur Andino*. s/l: Instituto de Pastoral Andina.

JACOBSEN, Nils

1993 *Mirages of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780–1930*. Berkeley, California: University of California Press.

JARA, Lupe

2006 “El sur andino, una Iglesia que responde a los signos de los tiempos”. En TOVAR, Cecilia (editora). *Ser iglesia en tiempos de violencia*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, Instituto Bartolomé de las Casas, pp. 397–632.

JARA VIANCOS, Fernando

1960 “Los vicarios foráneos”. *Teología y vida*. Lugar, volumen 1, número 1, pp. 32–37. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://repositorio.uc.cl/handle/11534/5744>

JOSEPH, Gilbert M.

2008 “What We Now Know and Should Know: Bringing Latin America More Meaningfully into Cold War Studies”. En JOSEPH, Gilbert M., y Daniela SPENSER (editores). 2008. *In from the Cold: Latin America’s New Encounter with the Cold War*. Durham, North Carolina: Duke University Press, pp. 3–46.

JOSEPH, Gilbert M., y Daniela SPENSER (editores)

2008 *In from the Cold: Latin America’s New Encounter with the Cold War*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

KEARN, David W

2011 “The Hard Truths about Soft Power”. *Journal of Political Power*. s/l, volumen 4, número 1, pp. 65–85. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.1080/2158379X.2011.556869>

KENT, Peter C.

2013 “The Lonely Cold War of Pope Pius XII”. En KIRBY, Dianne (editora). *Religion and the Cold War*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, pp. 67–76.

KIRBY, Dianne (editora)

2013 *Religion and the Cold War*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

KLAIBER, S.J., Jeffrey

2008 “¡Somos Iglesia!: la Iglesia del sur andino, 1960–2006”. En ARMAS ASÍN, Fernando, Carlos ABUNTO COTRINA, Juan FONSECA ARIZA y José RAGAS ROJAS (editores). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, pp. 375–85.

1997 *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Lima, Perú: Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

1992 *The Catholic Church in Peru, 182–1985: A Social History*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.

KNOTT, Kim

2010 “Religion, Space, and Place: The Spatial Turn in Research on Religion”. *Religion and Society: Advances in Research*. s/l, número 1, pp. 29–43. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010103>

KRUIJT, Dirk

2008 *La revolución por decreto: el Perú durante el gobierno militar*. Lima: Instituto de Defensa Legal.

LA SANTA SEDE

1983 *Código de derecho canónico*. Roma: s/e. Consulta: 17 de junio de 2022.

[http://www.vatican.va/archive/ESL0020/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM)

1918 *Codex iuris canonici*. New York: P. J. Kenedy and Sons. Consulta: 17 de junio de 2022.

<https://archive.org/details/CodexIurisCanoniciPiiX/page/n7/mode/2up>

LEE, Christine

2019a “The Ironic Legacy of an Opus Dei Bishop: Native Priests and Andean Catholicism in Postconflict Apurímac, Peru”. *Latin American Perspectives*. s/l, volumen 46, número 5, pp. 59–72. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.1177/0094582X19854080>

2019b “The Long Road to an Andean Catholic Clergy: From Solórzano to Pèlach I Feliú”. *Religions*. Basilea, Suiza, volumen 10, número 4, pp. 1–13. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.3390/rel10040284>

LEONI, Francesco

1966 “Política exterior de la Santa Sede”. *Revista de Política Internacional*. Madrid, número 86, pp. 7–17. Consulta: 18 de junio de 2022.

<http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revista-de-politica-internacional/numero-86-julioagosto-1966/la-politica-exterior-de-la-santa-sede-1>

LERNOUX, Penny

1989 *People of God: The Struggle for World Catholicism*. New York: Viking.

1982 *Cry of the People: The Struggle for Human Rights in Latin America—The Catholic Church in Conflict with U.S. Policy*. New York: Penguin Books.

LEVINE, Daniel

2012 *Politics, Religion, & Society in Latin America*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers.

LIGHT, Nathan

2018 “Foreward”. En STEPHAN-EMMRICH, Manja y Philipp SCHRÖDER (editores). *Mobilities, Boundaries, and Travelling Ideas: Rethinking Translocality Beyond Central Asia and the Caucasus*. Cambridge, United Kingdom: Open Book Publishers, pp. 5–26. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://www.jstor.org/stable/j.ctv8j3t2?refreqid=excelsior%3A807b69b4ade4203cfc6f2e6c737fedb2>

LOWENTHAL, Abraham F. (editor)

1975 *The Peruvian Experiment: Continuity and Change under Military Rule*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.



LUCIANI, Rafael

2018a "Medellín: 50 años después. De Iglesia reflejo a Iglesia fuente". *Medellín*. Bogotá, número 171, pp. 9–24. Consulta: 18 de junio de 2022.

<http://documental.celam.org/pp/index.php/medellin/article/view/229>

2018b "Medellín 50 años después. Del desarrollo a la liberación (II)". *Revista Teología*. Buenos Aires, volumen 40, número 126, pp. 43–62. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1385>

MANDAVILLE, Peter G.

1999 "Territory and Translocality: Discrepant Idioms of Political Identity". *Millennium: Journal of International Studies*. s/l, volumen 28, número 3, pp. 653–73. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.1177/03058298990280030201>

MARCUS, George E.

2002 "Beyond Malinowski and After *Writing Culture*: On the Future of Cultural Anthropology and the Predicament of Ethnography". *The Australian Journal of Anthropology*. s/l, año 13, número 2, pp. 191–99. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.2002.tb00199.x>

1995 "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology*. s/l, número 24, pp. 95–117. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://www.jstor.org/stable/2155931>

MARZAL, S.J., Manuel.

1988 *Estudios sobre religión campesina*. Segunda edición. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, CONCYTEC.

1971 *El mundo religioso de Urcos*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

MCCLINTOCK, Cynthia, y Abraham F. LOWENTHAL (editores)

1983 *The Peruvian Experiment Reconsidered*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

MCCURRY, Dan C.

1972 "U.S. Church-Financed Missions in Peru". En SHARP, Daniel A. *U.S. Foreign Policy and Peru*. Austin, Texas: University of Texas Press, 379–415.

MCEVOY, O.Carm., David.

1988 *Twenty-Five Years of Modern Mission: The North American Carmelites in Peru, 1949–1974*. Tesis de maestría en Historia Eclesiástica. Silver Spring, Maryland: Washington Theological Union.

MUEHLENBECK, Philip E. (editor)

2012 *Religion and the Cold War: A Global Perspective*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press.

MUJICA BERMÚDEZ, Luis

2005 *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.

MÜLLER, Andrea, y Noah OEHRI

2020 “Mountains, <Indios> and Cheese: A Multi-Sited Approach to Swiss Development Aid in the Andes”. *Bulletin de La Société Suisse Des Américanistes*. Lugar, número 80, pp. 23–37. Consulta: 18 de junio de 2022.

[https://www.researchgate.net/publication/346604267\\_Muller\\_Andrea\\_Heidy\\_un\\_d\\_Noah\\_Oehri\\_Mountains\\_%27Indios%27\\_and\\_Cheese\\_A\\_Multi-Sited\\_Approach\\_to\\_Swiss\\_Development\\_Aid\\_in\\_the\\_Andes\\_in\\_Bulletin\\_de\\_la\\_Societe\\_Suisse\\_des\\_Americanistes\\_La\\_Revista\\_80\\_2020\\_S\\_23](https://www.researchgate.net/publication/346604267_Muller_Andrea_Heidy_un_d_Noah_Oehri_Mountains_%27Indios%27_and_Cheese_A_Multi-Sited_Approach_to_Swiss_Development_Aid_in_the_Andes_in_Bulletin_de_la_Societe_Suisse_des_Americanistes_La_Revista_80_2020_S_23)

NEGRE RIGOL, Pedro, y Franklin BUSTILLOS GALVEZ

1969 *Sicuni — 1968. Estudio socio religioso*. La Paz, Bolivia: Instituto Boliviano de Estudio y Acción Social.

NYE, Joseph S.

1990 “Soft Power”. *Foreign Policy*. s/l, número 80, pp. 153–71. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://www.jstor.org/stable/1148580>

OLIVER-SMITH, Anthony

1969 “The Pishtaco: Institutionalized Fear in Highland Peru”. *The Journal of American Folklore*. s/l, volumen 82, número 326, pp. 363–68. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://www.jstor.org/stable/539781>

O'MALLEY, S.J., John

2008 *What Happened at Vatican II*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.

O'PHELAN GODOY, Scarlett

1987 “El mito de la ‘independencia concedida’: los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y Alto Perú (1730–1814)”. En FLORES GALINDO, Alberto. *Independencia y revolución (1780–1840)*. Segundo volumen. Lima: Instituto Nacional de Cultura, pp. 145–99.

ORLOVE, Benjamin

1977 *Alpacas, Sheep, and Men: The Wool Export Economy and Regional Society in Southern Peru*. New York: Academic Press.

ORTA, Andrew

2004 *Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the “New Evangelization”*. New York: Columbia University Press.

PAPONNET-CANTAT, Chrstiane

1991 “Violent Heights in an Andean Community of Southern Peru”. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*. s/l, volumen 28, número 3, pp. 340–56. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.1111/j.1755-618X.1991.tb00159.x>

PÁSARA, Luis

2019 *Velasco: el fracaso de una revolución autoritaria*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

1986 *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*. Lima: El Virrey.

PIKE, Fredrick.

1966 "The Catholic Church and Modernization in Peru and Chile". *Journal of International Affairs*. New York, volumen 20, número 2, pp. 272–88.

POLLARD, John

2013 "The Vatican, Italy and the Cold War". En KIRBY, Dianne (editora). *Religion and the Cold War*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, pp. 103–117.

POOLE, Deborah

1994 "Performance, Domination, and Identity in the *Tierras Bravas* of Chumbivilcas (Cusco)". En POOLE, Deborah (editora). *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*. Boulder, Colorado: Westview Press, 97–132.

PORCEL, Elva, y Pedro HINDE

1999 "Primera etapa: 1959–1970. Creación y organización de la Prelatura: Mons. Nevin Hayes". En RIEDEL, Franz (editor). *Una Iglesia en marcha con el pueblo. Prelatura de Sicuani: 40 años, 1959–1999*. Lima, Perú: Prelatura de Sicuani; Centro de Estudios y Publicaciones, pp. 47–101.

PUIG TARRATS, Esteban

2010 "Los inicios de la Prelatura de Yauyos (Perú) 1957–1968. Antecedentes y recuerdos documentados". *Studia et Documenta Rivista dell'Istituto Storico San Josemaría Escrivá*. Roma, número 4, pp. 295–338. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3275359>

PURCELL, Fernando

2019 *The Peace Corps in South America: Volunteers and the Global War on Poverty in the 1960s*. New York: Palgrave Macmillan.

RÉNIQUE, José Luis

1991 *Los sueños de la sierra. Cusco en el siglo XX*. Lima, Perú: Centro Peruano de Estudios Sociales.

RIEDEL, Franz (editor)

1999 *Una Iglesia en marcha con el pueblo. Prelatura de Sicuani: 40 años, 1959–1999*. Lima, Perú: Prelatura de Sicuani; Centro de Estudios y Publicaciones.

ROMERO, Catalina

1987 *Iglesia en el Perú: compromiso y renovación (1958–1984)*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas.

DE ROUX, Rodolfo R.

2014 "La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración". *Pro-Posições*. Campinas-São Paulo, Brasil, volumen 25, número 1, pp. 31–54. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.1590/S0103-73072014000100003>

- RUIZ BRAVO, Patricia  
1986 *Sicuaní, la ciudad en el problema regional*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- SEBASTIAN, Paul  
2012 "(65) PAVLA After 50 Years (V) — Long Range Effects.....What Papal Volunteers Did in Latin America (Colleagues Too) and Have Been Doing Since". En *A Little Bit for God and His People*. Consulta: 18 de junio de 2022.  
  
<http://paulrsebastianphd.blogspot.com/2012/01/65-pavla-after-50-years-v-looking-back.html>
- SELIGMANN, Linda  
1995 *Between Reform and Revolution: Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969–1991*. Stanford, California: Stanford University Press.
- SKAR, Harald O.  
1982 *The Warm Valley People: Duality and Land Reform among Quechua Indians of Highland Peru*. Oslo, Noruega: Universitetsforlaget.
- SOBREVILLA PEREA, Natalia  
2011 *The Caudillo of the Andes: Andrés de Santa Cruz*. New York: Cambridge University Press.
- SOMAVILLA, Enrique  
2017 "Diplomacia vaticana y política exterior de la Santa Sede". *Estudios internacionales*. s/l, volumen 4, número 7, pp. 119–143. Consulta: 18 de junio de 2022.  
  
<https://doi.org/10.5944/eeii.vol.4.n.7.2017.19980>
- TAMAYO HERRERA, José  
1981 *Historia Social del Cuzco Republicano*. Lima: Editorial Universo.
- USCAMAITA HUAMÁN, Teófilo  
1981 *Historia y odisea del primer monumento a Túpac Amaru II*. Lima: Editorial Universo.
- VEGA-CENTENO, Imelda  
1993 *Pedro Pascual Farfán de los Godos. Obispo de Indios (1870–1945)*. Sicuaní: Instituto de Pastoral Andina.
- VENTRESCA, Robert  
2013 *Soldier of Christ: The Life of Pope Pius XII*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
- VERGARA, Alberto  
2015 *La danza hostil: poderes subnacionales y Estado central en Bolivia y Perú (1952–2012)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- WALKER, Charles  
1999 *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780–1840*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- WEISMANTTEL, Mary  
1997 "White Cannibals: Fantasies of Racial Violence in the Andes". *Identities*. s/l, volumen 4, número 1, pp. 9–43. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.1080/1070289X.1997.9962581>

WILLIAMS, Mark Eric

2017 "Revisiting the Cold War in Latin America". *Latin American Research Review*. s/l, volumen 52, número 5, pp. 916–24. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.25222/larr.229>

YOUNG-HYUN, Jo

2005 *Sacerdotes y transformación social en Perú (1968–1975)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.

ZOLOV, Eric

2014 "Introduction: Latin America in the Global Sixties". *The Americas*. s/l, volumen 70, número 3, pp. 349–62. Consulta: 18 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.1017/S0003161500003953>



## Anexos

### Anexo 1: Glosario

Agente pastoral — El término "agente pastoral" denota una persona que representa la doctrina de la Iglesia para los demás. Para el propósito de esta tesis, incluye tanto a clérigos y religiosas como a catequistas y misioneros laicos cuyas labores fueron motivadas por la religión. El término se remonta a la época estudiada como un modo de considerar a clérigos y a laicos como igualmente ocupados en la evangelización; por ejemplo, es el término que más predomina en el *Bosquejo histórico* para referirse a los representantes de la Iglesia (Instituto de Pastoral Andina 1979). El término se asocia con la nueva eclesiología posconciliar que se alejaba del clericalismo y sus manifestaciones en la cultura católica.

Catequista — En el contexto andino, el catequista es un intermediario lingüístico y cultural. Dada importancia particular en las discusiones de los obispos presentes en la Conferencia de Rio de Janeiro, la primera reunión del episcopado latinoamericano como tal en 1955, el catequista cobra importancia particular en zonas donde existe una aguda falta de clero.

Clero secular — El clero secular comprende los clérigos propios de una Iglesia particular, es decir, de la jurisdicción local, sea una arquidiócesis, una diócesis, una prelatura o un vicariato. Con frecuencia se dice "clero diocesano" en lugar del término jurídico.

Concilio Vaticano Segundo — Reunión del episcopado católico mundial en Roma en cuatro sesiones entre 1962 y 1965. Convocado por el Papa Juan XXIII, pero concluido bajo el pontificado de Papa Pablo VI, el concilio tenía una línea pastoral que terminó cambiando varias prácticas litúrgicas, como el uso casi exclusivo del latín en la Misa y la orientación del sacerdote cuando celebra la eucaristía (hacia el altar con espaldas al pueblo en el preconcilio versus hacia el pueblo en el posconcilio). Además, ciertos cambios teológicos abrieron la Iglesia a nuevas ideas, las cuales darían cupo a novedades como la teología de la liberación. Véase O'Malley (2008) al respecto.

Conferencia de Medellín — Reunión del episcopado católico latinoamericano tres años después del Concilio Vaticano Segundo para aplicar las reformas conciliares en esta región. Abrió con la visita del Papa Pablo VI a Colombia. Es generalmente considerada como un momento de reorientación retórica y de apertura a nuevas prácticas para la Iglesia en la mayoría del continente, pero no todos los obispos o agentes pastorales la recibieron con el mismo entusiasmo.

Incardinación — La incorporación de un clérigo a una jurisdicción eclesiástica por medio de transferencia; implica también la transferencia de sus promesas de obediencia y celibato al nuevo ordinario.

Jurisdicción — La circunscripción de un espacio determinado en el gobierno de la Iglesia. Las jurisdicciones muchas veces son determinadas según las jurisdicciones civiles, por las provincias en el caso del Perú. Alternativamente, se refiere a una jurisdicción como una *Iglesia particular*, es decir, la plenitud de la vida de la Iglesia en un lugar con su propio ordinario que asegura la administración de los sacramentos. Una *arquidiócesis metropolitana* tiene ciertos derechos sobre sus *jurisdicciones sufragáneas* que una diócesis no tiene (La Santa Sede 1983: canon 436).

Nuncio apostólico — El nuncio apostólico, o simplemente el nuncio, es el embajador y delegado del papa en un determinado país. El nuncio representa la voluntad de la Santa Sede no sólo ante el gobierno, sino también ante la Iglesia nacional en determinados asuntos, pero no tiene el derecho a interferir o a usurpar la autoridad de los obispos en el país donde es enviado.

Obispo — El estado clerical más alto de la Iglesia católica, que normalmente ejerce la dirección de una diócesis. Un arzobispo tiene, en general, una diócesis más grande o con importancia simbólica o histórica (una arquidiócesis), pero no todo obispo encabeza una diócesis. El obispo castrense es aquel obispo que se encarga de la pastoral para las fuerzas armadas de la nación.

Orden de Carmelitas de la Antigua Observancia — En el siglo XVI, comenzó una bifurcación en la Orden de Carmelitas debida a un intento de reforma de la misma en España a manos de Santa Teresa de Jesús (de Ávila), San Juan de la Cruz y otros, la cual llevó a la creación de institutos distintos. La Orden de Carmelitas de la Antigua Observancia no abrazó esta reforma interna, sino quedó con su observancia tradicional mientras la Orden de Carmelitas Descalzos sí hizo más estricta su observancia religiosa. Los padres y hermanos carmelitas presentes en la Prelatura de Sicuani son de la Orden de Carmelitas de la Antigua Observancia.

Prelado — El que gobierna una Iglesia particular (véase: *jurisdicción*). En general, es un obispo, pero hay excepciones que admiten el gobierno ordinario de un sacerdote, como en una prelatura. El *ordinario* es aquel prelado que, *ex officio*, recibe las promesas sacerdotales de su clero. (La Santa Sede 1983: cánones 131 §1, 134 §1).

Prelatura — La prelatura originó en el *Código de Derecho Canónico* de 1917 como prelatura *nullius*, es decir, prelatura *de nadie*, pues no cuenta con obispo; una

prelatura debería tener al menos tres parroquias (La Santa Sede 1917: canon 319, §2), y su prelado ejerce el mismo cargo de un obispo con los privilegios de este oficio, aun sin la consagración episcopal (La Santa Sede 1917: cánones 323, §1–2 y 325). Después, con la revisión del derecho canónico y la promulgación del *Código* de 1983, la prelatura pasó a tener dos formas distintas: la territorial, que reemplaza la *nullius*, "es una determinada porción del pueblo de Dios, delimitada territorialmente, cuya atención se encomienda por especiales circunstancias, a un Prelado o a un Abad, que la rige como su pastor propio, del mismo modo que un Obispo diocesano", mientras la personal da un estado semiautónoma a organizaciones laicas, como el Opus Dei a partir de 1983, como si fuera una jurisdicción eclesiásticas sin límites geográficos (La Santa Sede 1983: canon 370).

Religioso — Un religioso o una religiosa es una persona, sea clérigo o laica, que pertenece a una orden o congregación religiosa y profesa votos perpetuos de pobreza, castidad y obediencia. Casi siempre vive en una comunidad religiosa, pero no siempre.

Vicario foráneo — El clérigo que encabeza un vicariato foráneo o decanato, una subdivisión de parroquias con una sede menor fuera de la sede de la diócesis. El vicario foráneo sirve como intermediario entre el obispo y los párrocos. Véase Jara Viancos (1960) al respecto.



## **Anexo 2. Los linajes eclesiásticos en el Perú en el siglo XX**

### *Nuncios apostólicos al Perú:*

Lorenzo Lauri	1917–1921
Joseph Petrelli	1921–1926
Serafino Cimino	1926–1928
Gaetano Cicognani	1928–1935
Fernando Cento	1936–1946
Luigi Arrigoni	1946–1948
Giovanni Panico	1948–1953
Francesco Lardone	1953–1959
Romolo Carboni	1959–1969
Luigi Poggi	1969–1973
Carlo Furno	1973–1978
Mario Tagliaferri	1978–1985
Luigi Dossena	1985–1994
Fortunato Baldelli	1994–1999

### *Obispos y arzobispos de Cusco:*

Pedro Pascual Farfán de los Godos	1918–1935
Felipe Santiago Hermoza*	1935–1956
Carlos María Jurgens, C.Ss.R.*	1956–1965
Ricardo Durand, S.J.	1966–1975
Luis Vallejos	1975–1982
Alcides Mendoza*	1982–2003

\*obispo castrense en algún momento

### *Prelados de Sicuani:*

Nevin Hayes, O.Carm.	1959–1970
Albano Quinn, O.Carm.	1971–2008
Miguel La Fay, O.Carm.	2008–2013