

EL RETRATO DE UN CURA INDÍGENA DEL CUSCO TARDÍO VIRREINAL: VIDA Y RELACIONES DE DON FERNANDO RAMOS TITU ATAUCHI

Portrait of an Indian Priest in Late Colonial Cusco:
the Life and Relations of Don Fernando Ramos Titu Atauchi

Carlos Benjamín Zegarra Moretti
Universidad de Bonn, Alemania

Resumen: La biografía, las relaciones y las estrategias de un cura indígena en la etapa tardovirreinal son el tema del presente estudio. Se reconstruyen aspectos importantes de un miembro de la élite nativa cusqueña, que resaltó por ejercer de doctrinero y armar una compleja red de interacciones con diferentes grupos de poder, tanto españoles como indígenas. A lo largo de casi tres décadas a cargo de una iglesia rural altoandina (Umachiri, Puno), Fernando Ramos Titu Atauchi se consolidó como un actor clave manteniendo relaciones sociales y económicas que traspasaban los límites de su jurisdicción, pero que no resistieron a la muerte de este.

Palabras clave: Fernando Ramos Titu Atauchi, curas indios, secularización, élites indígenas, Umachiri-Puno.

Abstract: The life, relationships, and strategies of an indigenous priest in Peru's late viceregal period are the main subject of this paper. Important aspects are reconstructed of the life of a member of the Cusco native elite, who stood out as a parish priest and put together a complex network of interactions between different power groups, both Spanish and indigenous, in his rural doctrine. In charge of an Andean parish (Umachiri, Puno) for almost three decades, Fernando Ramos Titu Atauchi was consolidated as a key figure maintaining social and economic relations that went beyond the limits of his parish, but didn't survive his death.

Keywords: Fernando Ramos Titu Atauchi, secularization, indian priests, indigenous elites, Umachiri-Puno.

1. Introducción

Es poco lo que sabemos sobre los indígenas que recibieron el orden sacerdotal en tiempos virreinales. A pesar de que se ha detectado que la práctica de incor-

porar a miembros de la «nación índica» en las filas de la clerecía secular se volvió más recurrente en la etapa borbónica, no se dispone de ningún estudio centrado en estos personajes para el virreinato peruano. Los escasos estudios han subrayado la existencia de este fenómeno tardío virreinal y han propuesto sugerentes explicaciones de su proliferación.¹ Sin embargo, quedan aún por conocer muchas aristas y complejidades de estos personajes, como, por ejemplo, sus actividades económicas y la interrelación con otros actores sociales.

Nuestra intención en este artículo es ofrecer una primera valoración de la apuesta por la vía eclesiástica de los indígenas. Por medio de un estudio de caso, se analizan las alianzas emprendidas por un cura indígena y, para ello, se contrastan los negocios que realizó en vida con la situación tras su muerte. En ese sentido, se pretende demostrar que los beneficios económicos familiares obtenidos gracias a las múltiples redes que este eclesiástico forjó no pudieron prolongarse tras su fallecimiento, y que de hecho se produjo incluso un enérgico enfrentamiento legal entre los bandos sobrevivientes. Se propone que, a pesar de lo lucrativo, los vínculos no resistieron debido a que, entre otros motivos, las formas de sucesión de los doctrineros no podían ser controladas por ninguno de los sectores involucrados. Como se verá, don Fernando Ramos Titu Atauchi, sacerdote y miembro de la élite indígena, fue una pieza clave e irremplazable en los negocios que armonizaban los intereses de su parentela asentada en Cusco y los socios españoles provenientes de su destino en Umachiri, entorno ganadero en el altiplano peruano (partido de Lampa, intendencia de Puno).

2. Los caminos sagrados de una noble familia indígena cusqueña

Si computamos la historiografía que se ocupa de la élite indígena cusqueña durante el último medio siglo de dominio español, el nombre de Fernando Ramos Titu Atauchi no será ajeno. Ha llamado la atención por ser un cura aborígen (O'Phelan, 1995: 63; Garrett, 2009: 228) y por su actuación en la rebelión de Túpac Amaru (Rowe, 2003; Temple, 1949: 57; Walker, 2015). La investigadora Temple (1949) fue posiblemente la primera en introducir, aunque escasamente, a este individuo en los estudios etnohistóricos como integrante de un preclaro linaje que se extendió por el período virreinal.²

Efectivamente, don Fernando era uno de los tantos hijos de la noble pareja indígena formada por Asencio Ramos Titu Atauchi y María Vásquez Obando. El padre era, según se autopresentaba ante las autoridades virreinales, «descen-

1. Véase: Olaechea (1969: 382-391); O'Phelan (1995, 2002); Lavallé (1999, 2011); Flores (2001: 23-26); Garrett (2002, 2009); Dueñas (2010: 158-188). El caso de Nueva España ha causado más atención: Brading (1994: 83); Taylor (1996: 87); Menegus y Aguirre (2006: 22-33, 195-221); Aguirre (2006); Menegus (2009); y para un intento de síntesis, principalmente, en los siglos XVI y XVII en México, véase: Lundberg (2008). La categoría «cura indio» no deja de ser problemática debido al constante y creciente mestizaje entre las élites indígenas producido en el siglo XVIII (O'Phelan, 2013) y, además, porque la autodefinición como «indio» llegó a ser variable y contextual.

2. Este pionero artículo ha sido el punto de trabajo en los trabajos de O'Phelan (1995), Flores (2001), Dean (2002), Garrett (2009), entre otros.

diente del Gran Inga Guaynacapac» y la madre era hija de uno de los curacas del barrio de Santa Ana en Cusco.³ Fue en esta vecindad donde el matrimonio empezó a residir en los años posteriores a la devastadora epidemia que azotó la región en 1720 (Garrett, 2009: 161). Esta alianza le resultó de gran beneficio a Asencio, ya que le permitió ser nombrado cacique y gobernador de los ayllus Chachapoya y Yanacona, adscritos a su nueva jurisdicción (Dean, 2002: 224),⁴ cargo que desempeñaba aún en 1740.⁵ Aprovechando las facultades y el poder que le dispensaba este título, pudo amasar un considerable patrimonio (bienes raíces, vestimenta, joyas, utensilios en plata y tierras agrícolas), el cual sería valorado en, aproximadamente, 10.000 pesos (Garrett, 2009: 212) y que utilizaría para garantizar el bienestar de su descendencia.⁶

La pareja procreó una extensa prole compuesta por seis hijas y dos varones. Las primeras fueron: María, Tomasa, Bernarda, Martina, Teresa y Ana. Salvo Teresa, que se convirtió en beata, las hijas se casaron con indígenas o españoles.⁷ Los hijos fueron Fernando y José. Sin quedar aún muy claro quién de los dos fue el primogénito varón —posiblemente Fernando—, José heredó el cacicazgo familiar, obtuvo el título de capitán de infantería de indios patricios y el de cabilante de los 24 electores (Temple, 1949: 57),⁸ y fue el responsable de velar ante la justicia por la prosperidad familiar.

El futuro de Fernando, en cambio, tenía otro camino. Fue bautizado en la parroquia de San Cristóbal;⁹ en enero de 1749, cuando se le considera menor de edad, era alumno del real colegio, seminario y universidad de San Antonio Abad.¹⁰ La decisión de incorporarlo desde pequeño a la institución antoniana buscaba su preparación para el futuro destino eclesiástico, ya que contar con estudios universitarios —lo cual no garantizaba el colegio destinado para los indígenas nobles, que era el San Borja— jugaba a favor en el proceso de ordenación (Aguirre, 2006: 84).¹¹ Aunque no han podido encontrarse registros de la obtención de grados académicos ni su prueba de limpieza de sangre, don Fernando siguió la carrera eclesiástica en el obispado de Cusco, y debió de recibir las órdenes mayores a partir de los 25 años, siguiendo la norma (Ganster, 1986: 147). La elección de la vía secular, tendencia entre los indígenas durante este período, como

3. Archivo Regional de Cusco (ARC), Real Audiencia (RA), legajo (leg.) 173, expediente (exp.) 64, f. 8r.

4. Ídem.

5. ARC, Corregimiento, leg. 33, exp. 700, f. 20r.

6. Sobre la transcripción de referencias textuales documentales, se debe anotar que todas las abreviaturas han sido desarrolladas; de la misma manera, se ha adecuado el texto a las reglas ortográficas actualmente vigentes. Estas medidas van destinadas a ofrecer una mayor legibilidad, sin alterar el mensaje original.

7. ARC, RA, leg. 66, exp. 7, f. 16v. Sobre beatas indígenas cusqueñas, véase Burns (2002).

8. Ídem. Si bien el tema del cabildo de 24 electores del alférez real inca ha suscitado estudios profundos (García, 1931; Amado, 2017), aún queda mucho por conocer sobre la relación de esta institución con otros aspectos de la vida virreinal.

9. ARC, RA, leg. 173, exp. 64, f. 13r.

10. ARC, Notario (Not.), Juan Bautista Gamarra, Protocolo (Prot.) 142 (antes Prot. 133).

11. Estudios sobre el colegio San Francisco de Borja son los de Alaperrine-Bouyer (2007) y, en menor medida, Escobari de Querejazu (2009; 2012: 265-279).

se puede comprobar en la bibliografía referida anteriormente, podía suponer ventajas de mayor margen de actuación —sobre todo si obtenían beneficios rurales— frente a la limitación por las normas de las órdenes regulares (ibídem: 151).

Para asegurar su manutención, requisito para ser admitido en la orden sagrada, sus padres le dieron en herencia parte de su rico patrimonio (Garrett, 2009: 228).¹² En ese sentido, se estableció en el testamento de don Asencio, registrado en enero de 1749, una capellanía familiar impuesta «en la Chacarilla que tenía» para asegurar el mantenimiento de su hijo; además se le otorgó el quinto y tercio de sus bienes.¹³ Igualmente, su madre, dos años después, declaró: «[...] es mi voluntad que al dicho mi hijo don Fernando Ramos Tito Atauchi se le mejore como desde luego le mejoro, en el tercio y quinto de mis bienes».¹⁴ Si bien el traspaso de bienes en línea descendiente era la norma en la época, lo relevante es el manifiesto fin de esta herencia: «[...] para que a título de ella [la capellanía] se ordenase de sacerdote». En caso de que no se ordenase, «corriese con ella el dicho su hijo mandando decir las misas correspondientes por su alma y la de sus padres», y nombra a Fernando patrón de esta, la cual sería perpetua «para sus ascendientes y descendientes».¹⁵ Sin duda, la inscripción temprana en el seminario y la explícita herencia de su padres indican fuertemente que la carrera sacerdotal de Fernando fue una decisión familiar y, si bien pudieron haberse dado dudas acerca de que alcanzara la meta, cumplió el cometido.¹⁶ Fue nombrado clérigo y asumió, hasta su muerte, el puesto de cura propio de Umachiri en la región del Collao.¹⁷

El acceso de don Fernando al mundo eclesiástico se debe entender como una tendencia en la época, en contraste con los casos excepcionales de los siglos anteriores. A falta de un estudio global que defina la cuota indígena en las filas sacerdotales, se puede afirmar un ligero aumento de la ordenación de indígenas en el siglo XVIII (Aguirre, 2016). Contribuyó a ello la real cédula de 1691, respaldada por el virrey Castelfuerte en 1725, que cedía a los nativos nobles y principales el acceso al orden sagrado (O'Phelan, 2002: 312). Incluso, una real cédula de 1769 ordenaba que los seminarios dispusieran de una cuota indígena de un tercio o cuarto «para que estos naturales se arraiguen en el amor de la fe católica cuando vean a sus hijos y parientes incorporados en el clero» (ibídem: 323). El sector eclesiástico hizo eco de esta prerrogativa real y decretó en

12. Se debe anotar que, si bien en la regla, para ser admitido a las órdenes sagradas, el postulante debía probar disponer de los medios económicos para su subsistencia (Ganster, 1986: 146), algunos casos muestran diferentes estrategias para sortear ese requisito (Lavallé, 1999: 331-336).

13. ARC, Not., Juan Bautista Gamarra, Prot. 142 (antes Prot. 133).

14. Ibídem.

15. Ibídem.

16. Resulta interesante revisar la vida de don Fernando en paralelo con la de otro cura indígena de la Nueva España, Luciano Páez Mendoza (Menegus y Aguirre, 2006: 216-221).

17. Dueñas apuntó que Fernando Ramos recibió una beca para estudiar en el seminario de Cusco, tras lo cual fue ordenado por el arzobispo; ejerció de cura interino de Carabaya y, en 1809, fue promocionado a Soraya y Angaraes, donde ejerció de vicario foráneo. Cita como fuente de tales afirmaciones a O'Phelan (1995: 67), pero es producto de una lectura poco precisa, ya que la historiadora peruana, si bien proporciona esos datos, no los atribuye a Fernando sino a Justo Sahuaraura (Dueñas, 2010: 192 nota 60; O'Phelan, 1995: 67).

el Concilio Limense de 1772 «que los obispos y demás a quienes incumbiere cuiden de educar a los Indios de modo que adquieran las calidades necesarias para ascender a los Órdenes» (Vargas Ugarte, 1952: 32). En mayor o menor medida, esta orden fue acatada por las diócesis peruanas, entre ellas la cusqueña, en la que se han registrado varios indígenas curas, algunos de ellos familiares de don Fernando.

Amparados en tal legislación, cuatro sobrinos de don Fernando recibieron, igualmente, el orden sacerdotal: José Rafael Sahuaraura, Leandro Jiménez Sahuaraura, Gregorio Soria Condorsupa y Melchor Obando. El primero era hijo de María Tito Atauchi, hermana de don Fernando, y del cacique Nicolás Apu Sahuaraura. Leandro era su hermanastro por parte de padre (O'Phelan, 1995: 62). Gregorio, que fue el primer capellán de la Audiencia de Cusco era, por su parte, hijo de Pablo Soria y Bernarda Ramos Titu Atauchi, igualmente hermana de don Fernando (Garrett, 2002: 304). A diferencia de los tres primeros casos, que pertenecieron al bajo clero diocesano, Melchor, vástago del hermano varón del cura de Umachiri, apostó por la orden franciscana, y llegó a ser, hacia 1810, el superior del convento de la Recoleta en Urubamba.¹⁸ Don Melchor, fraile indígena, debió de ser un caso particular, ya que, a causa del proceso de secularización del clero y la disminución de la confianza a las órdenes regulares, el clero secular se volvió más atractivo y apoyó el acceso al sacerdocio de indígenas.

De José Rafael y Leandro Jiménez conocemos que actuaron en calidad de ayudantes en destinos cercanos al de su tío e, incluso, en el mismo Umachiri. Así, José Rafael apoyó en Umachiri en calidad de cura teniente entre el 10 de febrero y el 14 de diciembre de 1778,¹⁹ y, nuevamente, el 15 de enero de 1779.²⁰ Asimismo, estuvo con el mismo cargo en Orurillo en, al menos, dos ocasiones breves: de marzo a mayo de 1780, y de enero de 1783 a abril de 1784.²¹ Por su parte, de Leandro se han hallado evidencias durante períodos contemporáneos a su tío Fernando y en puntos cercanos a Umachiri: en Santa Rosa (entre mayo y junio de 1780), Ayaviri (setiembre de 1782 y mayo de 1785), y Cupi (entre mayo de 1795 y agosto de 1797).²² Las fechas de la presencia de sus sobrinos en la

18. ARC, RA, leg. 66, exp. 7, f. 88r.

19. Archivo de la Prelatura de Ayaviri (APA), Libros Parroquiales (LP), Umachiri, Libro de Entierros (LE), 1; Archivo General de la Nación (AGN), Reales Cajas, leg. 325, exp. 773, ff. 3r-3v.

20. Archivo Arzobispal de Cusco (AAC), Colonia, xiv, 2, 35, ff. 5r-5v.

21. APA, LP, Orurillo, Libro de Bautizos (LB), 4; APA, LP, Orurillo, LB, 5; APA, LP, Orurillo, Libro de Matrimonios (LM), 1.

22. Véase: Catálogo APS, 2012: 51, 68, 169. Estos datos sobre el itinerario se han podido obtener en base a la información que proporcionan los libros parroquiales, fuente poco consultada por los especialistas. Este material permite, a su vez, cuestionar referencias propuestas en la historiografía. Así, no hemos podido encontrar en este corpus huellas de la presencia de Leandro en Nuñoa durante la rebelión tupacamarista (O'Phelan, 1995: 67). Asimismo, ha sido propuesto que José Rafael fue en 1784 cura adjutor y vicario de Juliaca, pero, como se ha mencionado, otras evidencias señalan que hasta 1797 ocupó el puesto de asistente de cura. Además, el que el eclesiástico Carlos Diez Mestas se encuentre como cura propio de Juliaca en 1779 (AAC, Colonia, xiv, 2, 35), en 1786 (ARC, Asuntos Eclesiásticos, leg. 10, exp. s/n) y en 1812 (AAC, Colonia, xiii, 4, 75) contribuye aún más a poner en duda la presencia de José Rafael en dicha doctrina en la fecha propuesta. Muchos de los estudios que mencionan a estos curas se basan en el trabajo de Temple (1949: 66, 68), usado por O'Phelan (1995: 66-67), el cual es citado, a su vez, por Dueñas (2010).

zona norte de Puno coinciden con el lapso de don Fernando a cargo de Umachiri. Entre ellos se establecían relaciones de subordinación al tío y cura propio, debido a la jerarquía eclesiástica y familiar. ¿Qué ventajas pudieron obtener varios miembros de un clan de la nobleza indígena proveniente del Cusco urbano que coincidieron en esta región?

3. Umachiri: una doctrina atractiva

Don Fernando tomó posesión de Umachiri, curato ubicado cerca de puntos clave en la ruta Cusco – Alto Perú – Arequipa, en el norte de la meseta del Collao (partido de Lampa, intendencia de Puno), hacia la primera quincena de octubre de 1777, y permaneció allí hasta su muerte, tres décadas después.²³ La obtención de este centro no se realizó por medio de un concurso de curatos, sino por la vía de la permuta. Un pasaje del escrito del oidor decano y juez de bienes de difuntos de la Audiencia de Cusco, Pedro Cernadas, prueba la obtención del destino:

[...] constaba por sus Cartas [del cura secular Francisco Martínez Dacosta] la permuta que hicieron entre dicho Martínez, y Ramos Tito-Atauchi del Curato de la Doctrina de Umachiri en el Partido de Lampa con Capellanías de Quinientos pesos de Renta anual cuyo principal de Diez mil pesos estaba situado en Fincas que poseía el mismo Ramos Tito-Atauchi.²⁴

No es arriesgado pensar que, para acumular el monto necesario para el canje, el interesado tuvo que utilizar la ya mencionada herencia de sus padres.

Umachiri era una doctrina.²⁵ Por eso, debió de pesar a favor del interesado el poder desarrollar una evangelización y catequesis en el «idioma índico».²⁶ Esta competencia lingüística se convirtió, en el contexto de la política de reemplazo de regulares por seculares en la administración parroquial a partir de 1753, en un requisito para el ministerio en un curato indígena (Brading, 1994: 77; Gansster, 1986: 146; O'Phelan, 2002: 323-325). Por este motivo, los indígenas —de quienes se esperaba que dominasen algún idioma indígena como lengua materna— podían suplir la deficiencia del clero secular y ser ordenados «a título de lengua» (Menegus y Aguirre, 2006: 21; Lundberg, 2008: 58; Lavalley, 2011). Otra habilidad a favor de don Fernando debió de ser su dominio sobresaliente de la

23. Un investigador que ha proporcionado datos valiosos sobre Fernando ha fijado en 1778 el inicio de su actividad en Umachiri (Garrett, 2009: 228). Sin embargo, la revisión de los libros parroquiales de la doctrina nos ofrece otra fecha: ha quedado registrada la firma de dicho sacerdote en actas que datan del 12 de octubre de 1777 (APA, LP, Umachiri, LE, 1).

24. ARC, RA, leg. 66, exp. 7, ff. 4r-4v. Investigaciones sobre perfiles y actuaciones del clero peruano, en Acosta (2014) y Ganster (1974).

25. A finales del siglo xvii, una contabilización demográfica señalaba medio millar de «almas de confesión de yndios e yndias, y de los que no lo son llamados españoles abra ocho personas casadas». Igualmente, para Llalli se consignan 250 «almas de confesión de yndios e yndias, de los dichos españoles veinte» (Villanueva, 1982: 60).

26. AGN, Asuntos Eclesiásticos, leg. 73, exp. 138, f. 2r.

oratoria sagrada, por lo cual recopiló una considerable cantidad de impresos sobre sermones y adoctrinamiento.²⁷

La permuta era un mecanismo que, si bien requería la aprobación de las autoridades canónicas y civiles, nos permite entrever el interés del solicitante por el curato que desea. Umachiri se caracterizaba, como aún hoy, por su potencial ganadero, pues disponía de amplios terrenos para el pastoreo vacuno y ovino, lo cual contribuía a hacer de Lampa el partido que más aportaba a la caja de diezmos del obispado con casi la séptima parte del presupuesto.²⁸ Muchos de los hacendados eran de origen español, y entre ellos destacan los hermanos Cornejo: Buenaventura y Andrés. Como mostraremos más adelante, ellos lograron establecer —por medio de matrimonios y compadrazgo— una fuerte vinculación con el eclesiástico indígena don Fernando.

Además del atractivo ganadero, Umachiri representaba, debido a la actuación de las autoridades indígenas y eclesiásticas, un bastión realista y, por ende, de relativa confianza para los funcionarios virreinales. Bernardo Sucacahua, cacique que hacia 1799, es considerado por la historiografía un líder del bando español en la rebelión de Túpac Amaru (Garrett, 2009: 244 nota 18; 302; 308 nota 64; O'Phelan, 2012: 255). Amén de tales méritos, fue distinguido con el grado de capitán de ejército y gozó de una pensión vitalicia que ascendía a 400 pesos anuales.²⁹ El cura Ramos tuvo, del mismo modo, una activa participación en la rebelión de 1791. En primer lugar, ejerció de capellán en la avanzada liderada por el cacique Pedro Sahuaraura (O'Phelan, 1995: 67). Esta buena relación con el curaca, quien era su sobrino, le había servido anteriormente, cuando, por algún motivo aún no esclarecido, Fernando había sido depuesto de su cargo parroquial por el obispo Moscoso y Peralta. Fue gracias al cercano vínculo de su familiar con el prelado que este cambió de opinión y restituyó al cura propio medio año después, en noviembre de 1780.³⁰

Pero el papel de Fernando Ramos en las campañas militares no se limitó al de acompañante espiritual, pues también encabezó una comitiva para reunirse con el líder rebelde (Rowe, 2003: 403). En un escrito, fechado el 25 de agosto de 1784 y elaborado a requerimiento del obispo Moscoso, Fernando Ramos relató un encuentro acontecido el 12 de marzo de 1781 (Walker, 2015: 160-161): «[...] haviendome confiado el señor vicitador general don Josef Antonio de Areche un pliego cerrado para que lo conduxese al pueblo de Tinta, y pusiese en manos del insurgente traidor Josef Gabriel Tupa Amaro a quien le entregue»

27. El hallazgo del inventario de sus libros nos ofrece más indicaciones sobre las lecturas de este doctrinero indígena a fines del período virreinal. Se viene preparando, por Agnes Gehbald y el autor, un análisis más detallado de esta biblioteca.

28. Durante el sexenio de 1774 a 1779, los diezmos provenientes del partido de Lampa alcanzaron la cifra de 45.134 pesos y 4 reales de un total acumulado de 331.525 pesos que recibió el obispado cusqueño (Unanue, 1793: 234).

29. AGN, Reales Cajas, leg. 135, exp. 324.

30. Colección Documental del Bicentenario de la Revolución Emancipadora de Túpac Amaru (CDBTA) 1980a, I: 90, 110-111). Entre Pedro José Sahuaraura, quien falleció en la batalla de Sangarará al inicio de la rebelión (Walker, 2015: 160), y el obispo Moscoso se produjo un intercambio epistolar que trató sobre la rebelión de Túpac Amaru (ibídem: 89-90).

(CDBTA, 1980b: 256). El contenido del folio sería una respuesta a una comunicación del rebelde donde informaba de los abusos de los corregidores (Walker, 2015: 160-161). Sin embargo, Ramos dejó entrever que el propósito oculto del encargo del visitador Areche era insertar un informante dentro de las filas insurgentes. Quizá confiando en una deferencia por parte de José Gabriel en la investidura clerical y el origen noble de don Fernando, se planificó esa estrategia. Así, Ramos aclaró al obispo: «Mediante el encargo privado que me hizo el señor vicitador general a fin de que yo pudiese descubrirle al revelde algunas palabras en que se dexase conocer de algunos ynfluyentes o partidarios, que fomentasen su atrevida reveldia» (CDBTA, 1980b: 258). Parece que la visita ocasionó que el enemigo del bando realista ofreciera su confianza al noble cura indígena: «[...] me estreche con el y no menos logre que una noche me conversase hasta quasi el amanecer» (idem).

Aplacada la rebelión, el doctrinero de Umachiri aprovechó las oportunidades para mostrar su fidelidad a la Corona y, de este modo, renovar sus buenas relaciones con autoridades virreinales. Además, con ocasión de la guerra contra Gran Bretaña, Fernando Ramos colaboró donando 251 pesos y 5 reales entre septiembre de 1799 y marzo de 1801.³¹ Del mismo modo, en mayo de 1807 figuró entre los que aportaron 24 pesos como donativo «para el auxilio de las armas en Buenos Aires».³²

Ahora, ¿cuál pudo ser para un cura indígena y una familia de la nobleza cusqueña el interés en una zona rural altoandina y no una doctrina con mayor prestigio social, mayores emolumentos y más cercana a la jerarquía eclesiástica? Hemos anotado que Umachiri representaba una tierra ideal para una actividad ganadera y que contaba con cierto beneplácito real. Sin embargo, económicamente, la iglesia San Francisco de Asís de Umachiri no era más atractiva que otras de Lampa o de Puno. En cuanto a sínodos, el caudal llegaba a 558 pesos y 6 reales por los dos tercios del año 1801, apenas 3 reales por encima del recibido en 1786.³³ En Lampa, el promedio de ingresos por este mismo concepto rondaba los 818 pesos.³⁴ En cuanto a los egresos, debía de satisfacerse la cuo-

31. Archivo Regional de Puno (ARPU), Intendencia, caja 8, exp. 307, f. 4r.

32. AAC, Colonia, xx, 1, 10, f. 1r. Cabe recordar que Lampa, partido al que pertenecía Umachiri, integró la Intendencia de Puno (creada en 1784), la cual se incorporó, en 1776, al recién creado virreinato del Río de La Plata, y se mantuvo hasta su reintegro al virreinato peruano en 1796 (Luque Talaván, 1999). Esta zona fronteriza convertía a este territorio en un corredor de noticias y comunicación entre ambos virreinos.

33. Significaba un aumento predecible de lo recibido poco más de un siglo anterior: 491 pesos de sínodo (tributos y tasas de indios) (Villanueva, 1982: 60).

34. Este promedio se obtiene considerando que, por los 13 curatos que conformaban Lampa en 1816, se pagaba por sínodos de dichos curas el monto total de 10.643 pesos y 1 real. Los curas de Lampa, Cabanilla, Cabana, Hatuncolla, Santa Rosa y Orurillo percibían 909 pesos y 3 reales cada uno en 1786. La media de 818 pesos en Lampa era incluso menor a la de Azángaro (894 pesos, calculada considerando los nueve curatos, por los que se pagaba de sínodo un total de 8.050 pesos y 3 reales) y de Carabaya (892 pesos, calculada considerando los cinco curatos, por los que se desembolsaba por sínodo un total de 4.464 pesos y 2 reales) (ARC, Asuntos Eclesiásticos, leg. 10, exp. s/n). San Juan Bautista de Juli, al sur de la intendencia puneña, recibía aún menos: 575 pesos en el semestre de San Juan de 1800 (AGN, Corregimiento e Intendencia, leg. 5, exp. 194); sin mencionar los 453 pesos que obtuvo Juliaca en 1786 (ARC, Asuntos Eclesiásticos, leg. 10, s/n).

ta bianual de las bulas de la Santa Cruzada.³⁵ Si bien la doctrina de Umachiri no poseía haciendas propias, sí contaba con ganado repartido entre el centro y los anexos dependientes.³⁶ Así, hacia finales del siglo xvii, la iglesia umachireña recibía un monto de 600 pesos de renta; y el anexo de Llalli, ubicado a 3 leguas de distancia, 400 pesos. Es posible que se recabaran ingresos de las otras vicedoctrinas, como Macarí (Villanueva, 1982: 59-60) y Ocuvirí.³⁷

Defendemos la tesis de que Umachiri tenía otros rasgos de interés: su ubicación, el apoyo local indígena y librarse de las medidas borbónicas. El curato se encontraba en un punto medianamente alejado del centro de Cusco, que evitaba una erosión por la vida licenciosa del cura —tuvo, al menos, tres hijos carnales—, pero que no lo aislaba de los circuitos comerciales. Asimismo, la visión compartida con el curaca Sucacahua del orden social le libraba de posibles enfrentamientos con él. Igualmente, al provenir de una estirpe que descendía del inca, podía asegurar una imagen de respeto entre su grey indígena. Por último, las reformas borbónicas pretendían un control de las finanzas eclesiásticas y la administración parroquial. Por ejemplo, la disminución del número de indígenas al servicio religioso, la supervisión de las ausencias de los párrocos, la revisión de las cuentas y los aranceles, todo ello por los intendentes y subdelegados (O'Higgins 1826 [1804]: 647-625; Sala i Vila 1991: 365). La aplicación de estas medidas pudo sentirse con más lentitud en provincias lejanas y menos opulentas, como lo fue Umachiri. Y el establecimiento de redes con personajes de la localidad podía mitigar la aplicación de estas.

4. Desplegando redes

Cumpliendo sus labores eclesiásticas, don Fernando tuvo la oportunidad de aumentar sus redes de contacto con autoridades y hacendados locales. La doctrina, según detalla el testamento de don Fernando, recibió, después de la rebelión de Túpac Amaru, 7.000 ovejas, las cuales, cumpliendo la orden del visitador pastoral José Gallegos, fueron dadas en alquiler al curaca Bernardo Sucacahua (3.000 ovejas), Miguel Zea (1.000 ovejas), Matías Macedo (1.000 ovejas), Antonio Pérez (1.000 ovejas) y Apolinar Valencia (1.000 ovejas).³⁸ Ello le permitió conocer los mecanismos de esta actividad económica, que utilizará para sus intereses. De la misma manera, la especial relación que entabló con los hermanos Cornejo, estancieros españoles de Umachiri, facilitó que don Fernando ingresara en la red de hacendados y dispusiera de recursos humanos para adquirir te-

35. AGN, Asuntos Eclesiásticos, leg. 73, exp. 138, ff. 2r-3v.

36. APA, LP, Umachiri, Libro de Fábrica (LF), 2.

37. ARPu, Intendencia, caja 8, exp. 307.

38. Durante el período de Fernando Ramos como cura párroco, recibió tres visitas pastorales. La primera la efectuaron, el 26 de octubre de 1779, el prelado Juan Manuel Moscoso y Peralta y el secretario de visita Josef Moscoso (APA, LP, Umachiri, LE, 1, ff. 72v-73r). Luego, en mayo de 1783, tuvo otra del visitador Josef Gallegos y Henrico Pacheco como secretario de visita (APA, LP, Umachiri, LE, 1, f. 87v). Y, por último, el 9 de noviembre de 1792, fue visitado por el obispo Bartolomé María de las Heras acompañado del secretario Gallegos.

rrenos. Con el fin de estrechar un vínculo fuerte, el doctrinero hizo recurso de sus propias hijas.

Previamente a recibir el orden sagrado, Fernando mantuvo una relación carnal, lo que devino en la concepción de quien luego sería el segundo procurador de naturales de la Audiencia de Cusco.³⁹ Luis Sequeyros Ramos Titu Atauchí Obando y Vega fue su *hijo natural* engendrado con la española Pascuala Vega.⁴⁰ Don Luis Ramos no será el único hijo de Fernando: Anselma y Polonia Ramos fueron otras dos hijas suyas.⁴¹ Ellas, al parecer, eran vecinas de Umachiri, lo que sugiere que se mantuvieron al lado de su eclesiástico progenitor y bajo su control. El clérigo se aseguró de que su hija Anselma fuera considerada «española» en la documentación parroquial, para que esta tuviera mayores beneficios con sectores españoles.⁴² Las hijas tomaron parte en la construcción de redes al casarse con los mencionados hermanos Buenaventura y Andrés Cornejo, respectivamente.⁴³ Las buenas relaciones se patentizan cuando la hija de la primera pareja, Anselma Ramos y Buenaventura Cornejo, tuvo como padrino de bautizo —realizado el 2 de septiembre de 1801— al propio cura y abuelo de la neonata.⁴⁴

Una primera evidencia de que la alianza tuvo tintes económicos es la referencia a «una esquila de remisión de 150 pesos de don Buenaventura Cornejo», encontrada en el archivo personal del párroco.⁴⁵ Sin disponer de más detalle sobre la transacción aludida, no es arriesgado intuir que esta relación sirvió para fortalecer el vínculo con otros hacendados españoles locales. Así, en la causa testamentaria de don Fernando, la parte representada por el hermano de este incluyó el testimonio de varios estancieros españoles de Umachiri que expresaron haber tenido trato cercano con el para entonces fallecido cura Fernando.⁴⁶

Estas relaciones llegaron a incluir hacendados de poblados locales. Por ejemplo, se encuentra la referencia del siguiente documento: «Una Carta de don Vi-

39. Parece ser que esta práctica, totalmente considerable inmoral, pudo ser más común de lo que se quisiera aceptar en la contemporaneidad. Antonio Porlier, miembro del Consejo de Indias, con vasta experiencia en Charcas y Lima, señaló que «en el país abunda mucho en ilegítimos», reconociendo que entre estos hijos de eclesiásticos abundan «un competente número de honrados y literatos» (Suárez, 1995: 261). Un estudio para el caso sur peruano revelará, sin duda, varios ejemplos ilustrativos y fascinantes. Sobre el nombramiento de indígenas en el puesto de procuradores generales de naturales en las audiencias peruanas (Zegarra, 2020).

40. ARC, RA, leg. 173, exp. 64, f. 13r. Don Fernando y don Luis no fueron hermanos, como se ha señalado (Temple, 1949: 57) y repetido (Flores, 2001: 24), sino padre e hijo, respectivamente.

41. Polonia aseveró, en un escrito presentado a la Audiencia de Cusco y fechado en agosto de 1809, ser mayor de 25 años (ARC, RA, leg. 66, exp. 7, ff. 33v-34r). Ello significa una alta posibilidad de que ella fuera concebida cuando don Fernando era doctrinero de Umachiri.

42. Ídem. APA, LP, Umachiri, LB, 3.

43. ARC, RA, leg. 66, exp. 7, ff. 32r-32v.

44. APA, LP, Umachiri, LB, 3.

45. ARC, Cabildo, leg. 76, exp. 1889, ff. 15v, 16v.

46. ARC, RA, leg. 66, exp. 7, ff. 62v-67r. Tras la muerte de Fernando, los responsables del inventario tuvieron que registrar más de un centenar de documentos, sin incluir «una petaca de papeles inútiles» y «un legajo de papeles». Si bien no mencionan muchos datos, llaman la atención los folios sobre préstamos económicos (por ejemplo, abundan los recibos, boletas, obligaciones, documentos de pago y libranzas, por no mencionar las bulas, diezmos y sínodos), lo cual ofrece una imagen de las actividades económicas de don Fernando, rasgo que no era extraño entre los hombres de la Iglesia (Ganster, 1986: 159).

cente Béjar, donde aparece haber comprado Borregos»; y, también, «un recibo de don Vicente Béjar de 2.000 Ovejas, con sus correspondientes Padres por el Capital de Totorani». El aludido subteniente Vicente Béjar era un personaje relevante en el pueblo cercano de Ayaviri (Zegarra Moretti, 2012: 128-129).⁴⁷

No fue únicamente con personajes españoles, también con autoridades indígenas estableció vínculos económicos. Con el ya mencionado curaca Sucahua tuvo una transacción valorada en 140 pesos. Y existe un documento en el que el cura deja constancia de haber recibido, por parte de don Bernardo, «varias piezas de Plata labrada que le empeñó». Esto confirma, a la vez, las relaciones favorables entre estas dos autoridades indígenas.

Por último, cabe decir que su familia también estuvo presente. Podemos mencionar al previamente aludido Melchor Obando, sobrino suyo y fraile franciscano.⁴⁸ Melchor firmó una obligación de 25 pesos, un recibo de 62 pesos y otro por el valor de 100 pesos.⁴⁹ De la misma manera, hemos podido conocer la relación comercial con José Ramos, hermano suyo y padre de Fr. Obando.⁵⁰ El también vástago de Asencio y María Vásquez y residente en Cusco firmó una carta donde confirmó la recepción de fanegas de maíz, trigo y arroz y de cabezas de ovejas.⁵¹ Es justamente en el comercio de ganado en lo que don Fernando mostrará interés, y unirá sus vínculos en Cusco con los de Umachiri, de modo que pudo insertarse en la producción de textiles en obrajes y chorrillos cusqueños (Escandell-Tur, 1997).

La producción ganadera se venía recuperando tras los estragos ocasionados por la rebelión de Túpac Amaru, cuyas tropas, que incursionaron en el poblado cercano de Ayaviri el 6 de diciembre de 1780, ocasionaron un fuerte saqueo de piezas de ganado vacuno y ovejuno y de las cosechas (Walker, 2015: 111-112). Se adelantó que la doctrina de Umachiri poseía, en desmedro de estancias, cabezas de ganado, lo que le ofreció al párroco una idea de la rentabilidad de esta industria. Él mismo, según se anotará seguidamente, afirmó poseer un rebaño. Asimismo, para la explotación ganadera son necesarios, además de ganado, pastizales. Para la adquisición de estas tierras, su yerno Cornejo le sirvió de ayuda.

Dos fueron las haciendas en las que tuvo interés don Fernando: Totorani e Iniquilla. De la primera se mencionan, en el archivo de don Fernando, un auto, un testimonio y «un legajo de tres escrituras sobre redención de censo» de dicha estancia. Antes de ser controlada por Ramos, este terreno pertenecía al cura Francisco Martínez Dacosta, quien luego fue elevado al cargo de deán de la catedral de Santa Fe de Bogotá.⁵² Según la testamentaria de este, Fernando Ra-

47. ARC, Cabildo, leg. 76, exp. 1889, ff. 15r-15v.

48. ARC, Cabildo, leg. 83, exp. 2063, ff. 26v, 31v; ARC, RA, leg. 66, exp. 7, f. 88r. También se encuentra un documento que alude al préstamo a otro religioso: «[...] un pagaré de 20 pesos del P. Fr. Bernardo Bárcena» (ARC, Cabildo, leg. 83, exp. 2063, ff. 26v, 31v), lo que evidencia la activa labor prestamista de don Fernando con diferentes sectores de la sociedad.

49. ARC, Cabildo, leg. 76, exp. 1889, ff. 14v-16r.

50. ARC, Cabildo, leg. 83, exp. 2063.

51. ARC, Cabildo, leg. 76, exp. 1889, ff. 15r-15v.

52. Dacosta, natural de Valencia, en España, se trasladó a América siendo ya eclesiástico. Su ascenso al cabildo de Santa Fe ocurre en enero de 1789. Fue literato y poseedor de una biblioteca.

mos no había pagado los réditos de una capellanía impuesta en dicha hacienda, por lo que hubo una denuncia en 1808.⁵³

Será en el proceso de adquirir las tierras de Iniquilla, ubicadas alrededor de la laguna del mismo nombre, dentro del partido de Lampa, donde Cornejo jugará un rol decisivo. El interés de don Fernando proviene de 1786, y lo expresó durante la visita de tierras emprendida por Ramón Moscoso Pérez, regidor perpetuo de Cusco y juez de visita de tierras para Lampa y Azángaro. Si bien don Fernando Ramos hizo la denuncia y se procedió con la mensura y el amojonamiento, no se ejecutó ni la tasación ni la venta final. Según el postor, la documentación fue resguardada por el visitador y se perdió en algún momento.⁵⁴ A pesar de ello, Fernando pudo sacar provecho de los campos, donde pastaba un ganado vacuno (pequeño, en el relato del cura). Los líderes nativos afirmaron que ellos tenían entendido que el párroco era el propietario de la finca y los españoles que ahí residían se encargaban de ella o la tenían alquilada.⁵⁵

Años después, más postores se mostraron interesados en estas tierras, que fueron tasadas en 120 pesos, «considerando los pocos pastos y de mala condición que contiene las tierras»: Domingo Portugal (dueño de tierras de Chulpia, colindantes a la de Iniquilla), Buenaventura Cornejo y Jacinto Aréstegui. Los dos últimos pujaron hasta 545 pesos; finalmente, los terrenos fueron otorgados a Cornejo en marzo de 1806 en forma de «censo redimible y quitable a favor de bienes de comunidad».⁵⁶

Es muy posible que el doctrinero Ramos lograra concretar su deseo de poseer los terrenos de Iniquilla por medio de la compra dirigida por su yerno y socio Cornejo. Esta sugerencia toma mayor sustento en la declaración de Diego Sánchez, hacendado de Umachiri, quien declaró, en enero de 1810, que la estancia mencionada fue comprada por Buenaventura «con la plata de sínodos que el cura le suplió». Esta versión es confirmada por otro hacendado de la zona, Manuel Miranda, quien agrega que la hacienda fue trabajada tanto por Fernando como por Buenaventura.⁵⁷

De esta forma se completa el circuito alrededor del comercio ovejuno. En Umachiri, don Fernando procuró obtener las cabezas de ganado y las tierras, e incluso se podría pensar que no tuvo mayor dificultad para conseguir mano de obra por los vínculos con el cacique local (es más, por ser cura propio se le asignaban ayudantes, quienes pudieron colaborar en las faenas campesinas). El

Murió en Bogotá en noviembre de 1794 (Restrepo, 1971: 112-114). Agradezco profundamente a la investigadora Carolina Abadía Quintero que haya compartido la referencia bibliográfica previamente aludida.

53. ARC, Cabildo, leg. 76, exp. 1889.

54. ARPu, Intendencia, caja 8, exp. s/n.

55. *Ibidem*, f. 6r. Los principales de Ocuviro convocados fueron: Miguel Surco, Miguel Yucra y los alcaldes Buenaventura Asero y Domingo Guanca.

56. En julio de 1810 se realizó una remeida de las tierras por orden del intendente de Puno, que fue ejecutada por el juez comisionado José Martín Echenique. Ello para evitar «el desagravio de naturales» de Lampa a raíz del auto de la real hacienda de 16 de agosto de 1809. Se devolvieron a Marcos Vilca y Clemente «las tierras de que fueron desposeídos en la venta que se practicó de esta dicha hacienda» (ARPu, Intendencia, caja 8, exp. s/n, ff. 10v-11r).

57. ARC, RA, leg. 66, exp. 7, ff. 62v-67r.

acceso a compradores y a haciendas se vio facilitado por el estrecho vínculo adquirido con Cornejo mediante el enlace matrimonial de la hija del cura. Sus sobrinos, que orbitaban en derredor ejerciendo de curas tenientes, debieron, asimismo, colaborar entablado los lazos comerciales con sus familiares en Cusco, debido a que tenían más opciones de traslado que un cura propio. Todo era posible por el singular perfil de don Fernando, quien no solo actuó en beneficio familiar, sino personal.

Don Fernando, a pesar de estar destinado a Umachiri, mantuvo intereses en la ciudad de Cusco, específicamente con el barrio de Santa Ana. Ahí disponía de una casa y una hacienda de pan llevar «más allá del camino blanco y términos de la doctrina o parroquia de Santa Ana». La primera se ubicaba en la cuesta de Santa Ana «contiguo al callejón primero del arco que la divide» y fue tasada en 791 pesos y medio real.⁵⁸ En su testamento, otorgó esta casa a María Ramos, «quien vive en ella», y declaró que en ella «descansan cincuenta pesos de principal, como pertenecientes al Capellán que sea llamado, los que mando sean oblatos, y quedando libre la referida Casa».⁵⁹ Junto con esa vivienda, el patrimonio del cura Ramos incluía la estancia Ccotohuayco, tasada en 2.181 pesos 5 reales.⁶⁰ Ambas propiedades suman, entonces, alrededor de 3.000 pesos; no se ha podido descubrir si fueron heredadas o compradas por el sacerdote.

Además de estas posesiones en la ciudad de Cusco, Ramos aumentó sus pertenencias, comprando una vivienda cercana al lugar donde fue doctrinero. Adquirió una casa en Ocuvi por compra realizada a Felipa de la Cruz, pero no sabemos ni el monto pagado ni por cuánto tiempo la poseyó.⁶¹ Sobre esta posesión declararía en su testamento que se encuentra «en algunos enredos» que espera sean liberados por su albacea Buenaventura Cornejo.⁶² También formó parte de sus propiedades su casa en Umachiri. En su interior, el cura Ramos poseía objetos de plata (tasados en 251 marcos), vestimenta (donde resaltan prendas como capas de colores oscuros), biblioteca y archivo personal. Varias sirvientas atendían las labores domésticas de este hombre de la Iglesia.⁶³

5. Fin de un intento de alianza indígena-española

En los últimos tres años de su vida y tras casi tres décadas de servicio pastoral en las planicies umachireñas, don Fernando experimentó una fuerte dolencia

58. ARC, Cabildo, leg. 76, exp. 1889, ff. 2r-2v. Esto corresponde a la tasación realizada por Luis Salas y Valdés en 27 de febrero de 1809. Solo un par de semanas después, la propiedad fue vuelta a tasar dentro de la misma causa por Rafael Cerén de Urbina. El valor de la nueva tasación se estableció en 804 pesos y 2 reales, para lo cual se consideró el «comercio y entrada de víveres que se conducen por el dicho barrio» (Ibidem, f. 6r).

59. ARC, RA, leg. 69, exp. 25, f. 3r.

60. ARC, Cabildo, leg. 76, exp. 1889, ff. 3r-3v. Igual que en el caso de la vivienda, la hacienda fue tasada por, primero, Salas y Valdés y, luego, Urbina, todo en menos de un mes. Urbina tasa la hacienda en 2.057 pesos (Ibidem, f. 9r).

61. Ibidem, f. 14r.

62. ARC, RA, leg. 69, exp. 25, f. 3r.

63. ARC, Cabildo, leg. 76, exp. 1889, ff. 12r-12v.

que lo inhabilitó para ejercer sus labores habituales. Así lo sostenemos, puesto que la última firma encontrada en un acta sacramental es muy anterior a la fecha de la partida más tardía que consigna su nombre. De esta manera, del 24 de mayo de 1807 proviene la última firma estampada por don Fernando en libros sacramentales, cuando se consigna su nombre en los registros, pero sin contar con su firma, hasta el 13 de marzo de 1809.⁶⁴

Vecinos y allegados al cura Ramos en Umachiri coincidieron en que la gravedad del estado de salud del sacerdote se debía a una terrible enfermedad, por la cual se encontraba decumbente sin poder comunicarse ni controlar sus sentidos. La ya aludida Polonia declaró en 1807 que su padre se encontraba en una situación «de no poder hablar, abrir los ojos, distinguir a los sujetos que se le ponían delante, ni hacer uso de los demás sentidos, o por decirlo de una vez: estando como un Tronco».⁶⁵

A pesar de los achaques, nuestro protagonista logró recuperarse, pero el paroxismo regresó trágicamente. Cerró sus ojos para siempre el 24 de abril de 1809, siendo su cuerpo sepultado en su doctrina el día 28 (figura 1).⁶⁶ Con su muerte no solo se extinguía la singular y activa vida de un cura indígena, el primero de una familia indígena de la nobleza cusqueña, sino que la red que llegó a construir se desbarató casi de forma inmediata.

La desaparición de don Fernando hizo que la relación provechosa con Cornejo no continuase y que, además, se revelasen las fricciones existentes. Tras la muerte del cura Ramos, su hermano José pone en cuestión la autenticidad de una memoria dada por el doctrinero en Umachiri en sus días de enfermedad, en la cual —con fecha de 1807— Buenaventura Cornejo era nombrado el principal albacea. Este documento es considerado como falso y malintencionado por la otra parte querellante, quien reclama que José sea reconocido como único heredero universal en calidad de abintestato.⁶⁷ En este largo pleito se deja evidenciada la insalvable desavenencia que impedía que continuara la colaboración tras la desaparición del vínculo formado por décadas.

La magnitud de la ruptura se evidenció cuando una de las hijas casadas por don Fernando se alejó de su esposo, Andrés Cornejo, para refugiarse en un beaterio en Cusco. Ella misma, Polonia Ramos, sindicó, por medio de su tío José, a su cónyuge de saquear «las Arcas con los Papeles de importancia, plata sellada, Alhajas, y demas especies allí contenidas».⁶⁸ Por su parte, Andrés, en su escrito

64. APA, LP, Umachiri, LE, 3.

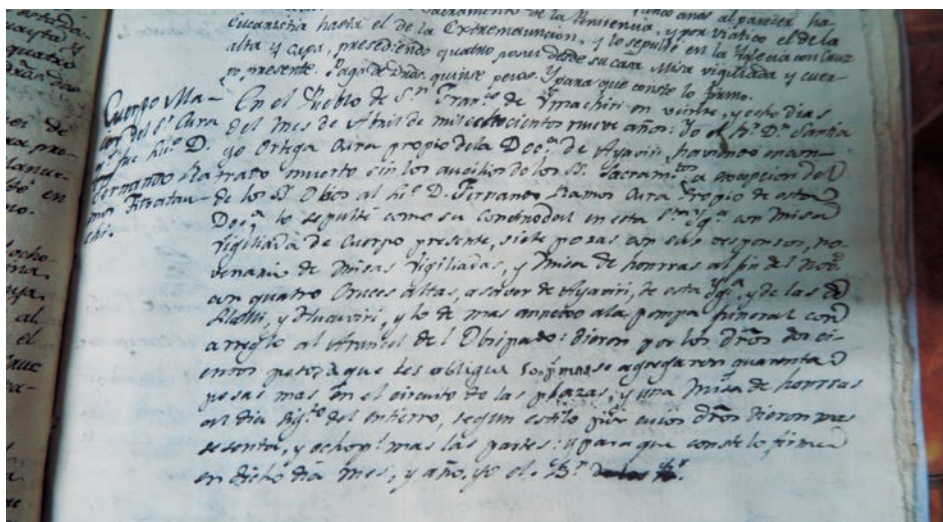
65. ARC, RA, leg. 66, exp. 7, ff. 32r-32v.

66. Este dato contradice otras fechas propuestas, como la realizada por Flores, quien sitúa el deceso en «la década de 1820» (Flores, 2001: 23), y, con mayor precisión, por Garrett, en 1806 (Garrett, 2009: 228). Sin embargo, el fallecimiento ocurrió el 24 de abril de 1809. El subdelegado de Lampa, Juan Francisco de Reyes, confirma la fecha personándose al día siguiente en Umachiri (ARC, Cabildo, leg. 76, exp. 1889, f. 10r). De la misma manera, una nota inscrita en el libro de entierros de la parroquia de Umachiri consigna que Fernando Ramos fue sepultado el 28 de abril de 1809 en dicha doctrina (APA, LP, Umachiri, LE, 3), tal como pidió en su testamento (ARC, RA, leg. 69, exp. 25, f. 1v). Asimismo, tal fecha es difundida entre las autoridades de la Audiencia de Cusco (ARC, Cabildo, leg. 76, exp. 1889, f. 7r).

67. ARC, RA, leg. 65, exp. 27; ARC, RA, leg. 69, exp. 25, f. 5r.

68. ARC, RA, leg. 66, exp. 7, ff. 3r-3v.

Figura 1. Partida de entierro de don Fernando Ramos Titu Atauchi, del 28 de abril de 1809.



Fuente: APA, LP, Umachiri, LE, 3. Fotografía del autor, tomada el 6 de mayo de 2017.

dirigido a su hermano Buenaventura, le significó «de la substracion que mi mujer y el frayle Obando han hecho de todas mis cosas». El franciscano Melchor Obando mantuvo, acorde a Andrés, «concubinato escandaloso [...] todas las Noches en la Casa Cural» con Polonia, su prima directa.⁶⁹ Estas graves denuncias entre parejas forzadas debieron acarrear tensiones latentes y terminaron explotando tras el fallecimiento de don Fernando. El juego de enlaces que este imbricó en vida pudo tener cierta utilidad con la presencia de una personalidad como la suya, pero no demoró en desarmarse y producir un despojo como el descrito.

Las mismas partes debieron ser conscientes de que, luego de la muerte de don Fernando, la empresa no daría más frutos. Era altamente difícil que el sucesor en el puesto de cura fuera controlado por otro integrante de la familia Ramos Titu Atauchi y que, además, pudiese renovar las múltiples alianzas que cosechó don Fernando. Estas decisiones dependían de la sede episcopal, donde, según parece, apenas tenían influencia. El experimento de un nuevo camino de negociación entre indígenas nobles cusqueños y hacendados locales forjado por un cura nativo en una parroquia rural terminó desmoronándose tras la desaparición de este.

6. Conclusiones

La proliferación de curas indígenas ha sido un tema de estudio pendiente en la historiografía peruana. Salvo algunos investigadores ya indicados, los curas in-

69. *Ibidem*, ff. 39v-40r.

dígenas han sido vistos como agentes sujetos a las estrategias de sus familias para «la conservación y reproducción del poder» (Garrett, 2002: 307). En ese sentido, se ha considerado que la carrera eclesiástica fue un modo de establecer una nueva forma de contacto con la sociedad española. Sin embargo, esta idea ha sido expuesta historiográficamente en la forma de una declaración de la agenda de las élites indígenas, sin analizar con detalle las estrategias de formación de redes y la valoración de sus actividades.

En el presente texto hemos continuado y pretendido extender la línea de pensamiento anterior, confirmando la trascendencia del establecimiento de una alianza entre un hacendado local español con el cura indígena de Umachiri. Este vínculo resultó en beneficio de los planes de don Fernando dirigidos a una actividad en pleno resurgimiento como lo fue la producción y comercio de ganado para un mercado local y, por medio de sus familiares, cusqueño. La materia prima lanar obtenida del ganado ovino podía alimentar los obrajes que proliferaban en Cusco, cuyos productos se distribuían en el mercado surandino y altiplánico (Escandell-Tur, 1997).

Fue gracias al matrimonio de las hijas del párroco con los hermanos Cornejo que se pudo sellar esta red económica. Esta especial estrategia resultó beneficiosa, pero difícilmente podía ser utilizada recurrentemente, ya que, si bien la existencia de eclesiásticos con prole natural aparenta ser una práctica más frecuente de lo que podría pensarse, no era la regla y podía ser causa de suscitar un traslado de parroquia.

La larga duración de tres décadas de don Fernando en su doctrina fortalece la idea de que Umachiri no fue un destino arbitrario. Aumentó las posibilidades para obtener provecho de las redes establecidas —por ejemplo, la obtención de las tierras de Iniquilla, gracias a su yerno—. La permanencia del cura en un entorno rural hasta su muerte, a pesar de evidentes muestras de apoyo al poder virreinal, rompe con el modelo que se suele considerar para los eclesiásticos indígenas, quienes después de una corta estadía en parroquias provinciales buscaban dirigirse a capitales diocesanas (Ganster, 1986).⁷⁰ Aunque se podría aceptar que algunos rasgos de Fernando Ramos (ser indígena con prole natural) le hacían no apto para ocupar puestos mayores en la jerarquía religiosa, podemos considerar que no esperó una promoción, ya que desde su doctrina obtenía los beneficios esperados por medio de las actividades previamente descritas. Umachiri, en ese mismo sentido, como otros destinos rurales, no debería ser visto únicamente como el escalafón inferior de una carrera en puestos virreinales sino, en algunos casos, como el destino ideal.

Si bien las alianzas indígenas-españolas no eran nuevas, sí era nuevo que se haya realizado teniendo a un cura indígena de eje central. Pero estas dinámicas de interacción —que bien se asemejan a las de los curacas (dígase, el matrimonio de sus vástagos con socios estratégicos y la larga permanencia en el pue-

70. Es más, este patrón se cumple con los antecesores de don Fernando en Umachiri en las décadas previas, quienes ocuparon puestos de alta jerarquía en diócesis americanas. Francisco Martínez Dacosta ascendió a la dignidad de deán del cabildo eclesiástico de Santa Fe y Francisco José de Marán fue nombrado obispo de Concepción y, seguidamente, de Santiago de Chile.

to)— eran difícilmente de poder perdurar en el tiempo, considerando el rasgo eclesiástico de don Fernando y que la sucesión en la silla parroquial de Umachiri dependía de la sede cusqueña. Esto debió contribuir a que, tras la muerte del clérigo, se desarrollase una larga disputa legal entre el hacendado Cornejo y los familiares del cura en Cusco, lo cual hizo imposible una continuación.⁷¹

Basándonos en este caso, las nuevas formas de alianza pueden representar, más que soluciones efectivas, intentos explorativos de alternativas. Sumando el apoyo económico de sus padres más la cooperación de sus hermanos y sus familiares curas, fue un esfuerzo importante el emprendido por esta familia indígena cusqueña, aunque fue beneficioso solo durante la vida de don Fernando. Serviría, pero al desaparecer lo que los unía, cada bando luchó por sus intereses. Las estrategias no produjeron lazos estables, su éxito dependió de una personalidad como la del cura estudiado, que pudo ganarse la confianza de caciques realistas y rebeldes, y de hacendados españoles.

La historiografía peruana señala que los curas indios tendieron a experimentar una carrera ascendente, definiendo su «éxito» según la importancia del puesto ocupado en la organización clerical (O'Phelan, 1995: 56; Garrett, 2002: 304).⁷² Considerando ese criterio y lo antes expuesto, ¿cómo se podría valorar el desempeño de don Fernando? Por todo lo dicho, podríamos ponderar que el camino utilizado —prolongada permanencia en una parroquia rural— resultó parcialmente provechoso, pero no trascendental ni atractivo para los demás curas indígenas. Lo que sí queda claro son las complejidades de los desenvolvimientos de las vidas de los curas indígenas.

Cierto es que aún nos falta mucho por conocer sobre las dinámicas y roles cumplidos por los curas indígenas. Esperamos que este sea un aporte para acercarnos a contemplar con más detalle el retrato de un cura indígena del Cusco tardío virreinal.

Bibliografía

ACOSTA, Antonio (2014). *Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú. Siglos XVI y XVII*. Sevilla: Aconcagua Libros.

AGUIRRE, Rodolfo (2006). «El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México, 1691-1822». *Takwá*, Ciudad de México, 9, págs. 75-108.

71. Otro ejemplo de relación —ahora, conflictiva— entre el padre Fernando y otra autoridad española local fue la causa con el cura de Cabanilla, quien exigía el cese del ejercicio pastoral de su símil en Umachiri por un agravio en la jurisdicción en la administración sacramental. Esta denuncia, sin embargo, puede reflejar un rechazo ante el creciente capital simbólico que iba acumulando el cura de Umachiri. La reacción del obispado fue intentar calmar la tensión suscitada por el párroco demandante, Jacinto Mariano Alcaide Monge Escalante (AAC, Colonia, XLIV, 3, 49).

72. Se suelen citar los casos de Justo Sahuaraura, quien llegó a ser tesorero en la catedral de Cusco y diputado en el Congreso Constituyente de 1825 (Garrett, 2002: 304-305) y de Gregorio Choquehuanca, natural de Azángaro (O'Phelan, 1995: 56); puede incluirse también el caso del mencionado franciscano Melchor Obando.

- ALAPERRINE-BOUYER, Monique (2007). *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Riva-Agüero.
- AMADO, Donato (2017). *El estandarte real y la mascapaycha: historia de una institución inca colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- BRADING, David (1994). *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. Traducción de Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica.
- BURNS, Kathryn (2002). «Beatas, “decencia” y poder: la formación de una elite indígena en el Cuzco colonial». En: DECOSTER, Jean-Jacques (ed.). *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, págs. 121-134.
- CATÁLOGO APS (2012). *Catálogo del Archivo Histórico de la Prelatura de Sicuani. Libros parroquiales*. Compilación de Carlos Zegarra Moretti. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- COLECCIÓN DOCUMENTAL DEL BICENTENARIO DE LA REVOLUCIÓN EMANCIPADORA DE TÚPAC AMARU (CDBTA) (1980a). *Documentos varios del Archivo General de Indias*, tomo I. Edición e introducción de Luis Durand Flórez. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru.
- COLECCIÓN DOCUMENTAL DEL BICENTENARIO DE LA REVOLUCIÓN EMANCIPADORA DE TÚPAC AMARU (CDBTA) (1980b). *Descargos del obispo del Cuzco Juan Manuel Moscoso y Peralta*, tomo II. Prólogo de Gustavo Bacacorzo. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru.
- DEAN, Carolyn (2002). *Los cuerpos de los incas y el cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco colonial*. Traducción de Javier Flores Espinoza. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- DUEÑAS, Alcira (2010). *Indians and mestizos in the «lettered city»*. Boulder: University Press of Colorado.
- ESCANDELL-TUR, Neus (1997). *Producción y comercio de tejidos coloniales: los obrajes y chorrillos del Cuzco, 1570-1820*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- ESCOBARI DE QUEREJAZU, Laura (2009). «La educación en la época colonial: Lima, Cuzco y Charcas, siglos XVI-XVIII». *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, La Paz, 15, págs. 155-182.
- ESCOBARI DE QUEREJAZU, Laura (2012). *Caciques, yanaconas y extravagantes. Sociedad y educación colonial en Charcas, siglos XVI-XVIII*. Tercera edición, corregida y aumentada. La Paz: Plural Editores / Embajada de España en Bolivia.
- FLORES, Javier (2001). «La añoranza del pasado. Justo Sahuaraura Inca y sus “Recuerdos de la monarquía peruana”». En: SAHUARAURA INCA, Justo Apu. *Recuerdos de la monarquía peruana o bosquejo de la historia de los incas*. Lima: Fundación Telefónica, págs. 11-46.
- GANSTER, Paul Bentley (1974). *A social history of the secular clergy of Lima during the middle decades of eighteenth century*. Tesis doctoral. Los Ángeles: University of California Press.
- GANSTER, Paul Bentley (1986). «Churchmen». En: HOBERMAN, Louisa Schell y SOCOLOW, Susan Migden (eds.). *Cities and society in colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, págs. 137-163.
- GARCÍA, José U. (1937). «El alferazgo real de indios en la época colonial». *Revista Universitaria*, Cusco, 26, págs. 188-208.
- GARRETT, David (2002). «La Iglesia y el poder social de la nobleza indígena cuzqueña, siglo XVIII». En: DECOSTER, Jean-Jacques (ed.). *Incas e indios cristianos. Elites indí-*

- genas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, págs. 295-310.
- GARRETT, David (2009). *Sombras del imperio*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- LAVALLÉ, Bernard (1999). «Nuevos rasgos del bajo clero en el obispado de Arequipa a finales del siglo XVIII». En: LAVALLÉ, Bernard. *Amor y opresión en los andes coloniales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, págs. 331-354.
- LAVALLÉ, Bernard (2011). «Hacia un nuevo clero en los Andes a finales del siglo XVIII: la ordenación "A título de lengua" en el Arzobispado de Lima». *Revista de Indias*, Madrid, 71 (252), págs. 391-414.
- LUNDBERG, Magnus (2008). «El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica». *Estudios de Historia Novohispana*, Ciudad de México, 38, págs. 39-62.
- LUQUE TALAVÁN, Miguel (1999). «La Intendencia de Puno: de circunscripción colonial a departamento de la República del Perú (1784-1824)». *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, 25, págs. 219-252.
- MENEGUS, Margarita (2009). «Las carreras académicas y eclesiásticas de algunos indígenas en el siglo XVIII». En: KOPRIVITZA ACUÑA, Milena; RAMOS MEDINA, Manuel; TORALES PACHECO, María Cristina et al. *Ilustración en el mundo hispánico: preámbulo de las independencias*. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala / Universidad Iberoamericana, págs. 277-289.
- MENEGUS, Margarita y AGUIRRE, Rodolfo (2006). *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés.
- O'HIGGINS, Demetrio (1826 [1804]). «Informe del intendente de Guamanga don Demetrio O'Higgins al ministro de Indias don Miguel Cayetano Soler». En: BARRY, David (ed.). *Noticias secretas de América [...] por don Jorge Juan, y don Antonio de Ulloa*. Londres: Imprenta de R. Taylor, págs. 615-690.
- O'PHELAN, Scarlett (1995). *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Katari*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- O'PHELAN, Scarlett (2002). «Ascender al estado eclesiástico». La ordenación de indios en Lima a mediados del siglo XVIII». En: DECOSTER, Jean-Jacques (ed.). *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, págs. 311-329.
- O'PHELAN, Scarlett (2012). *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos.
- O'PHELAN, Scarlett (2013). *Mestizos reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- OLAECHEA, Juan (1969). «Sacerdotes indios en América del Sur en el siglo XVIII». *Revista de Indias*, Madrid, 29 (115-118), págs. 371-391.
- RESTREPO Posada, José (1971). *Arquidiócesis de Bogotá*. Tomo IV: *Cabildo eclesiástico*. Bogotá: Kelly / Academia Colombiana de Historia.
- ROWE, John (2003). «Las circunstancias de la rebelión de Thupa Amaro en 1780». En: ROWE, John. *Los incas del Cuzco*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura, págs. 397-418.
- SALA I VILA, Nuria (1991). «La revuelta de Juli en 1806: crisis de subsistencia y economía campesina». *Revista de Indias*, Madrid, 51 (192), págs. 343-374.
- SUÁREZ, Santiago-Gerardo (1995). *Los fiscales indios. Origen y evolución del Ministerio Público*. Caracas: Academia Nacional de Historia.

- TAYLOR, William B. (1996). *Magistrates of the sacred. Priests and parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- TEMPLE, Ella Dunbar (1949). «Un linaje incaico durante la dominación española. Los Sahuara-raura». *Revista Histórica*, Lima, 18, págs. 45-77.
- UNANUE, Joseph Hipólito (1793). *Guía política, eclesiástica y militar del Virreynato del Perú, para el año de 1793*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos
- VARGAS UGARTE, Rubén (1952). *Concilios limenses (1551-1772)*. Tomo II. Lima: Tipografía Peruana.
- VILLANUEVA, Horario (1982). *Cuzco 1689: documentos*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- WALKER, Charles (2015). *La rebelión de Túpac Amaru*. Segunda edición revisada. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ZEGARRA Moretti, Carlos B. (2012). *La catedral de Ayaviri en el tiempo. Estudio histórico y artístico de la Iglesia San Francisco de Asís de Ayaviri desde el siglo XVI a la actualidad*. Arequipa: Universidad Católica San Pablo.
- ZEGARRA Moretti, Carlos B. (2020). «Los procuradores de naturales de las audiencias de Lima y Cusco: la etapa indígena y su impacto en la defensa legal a fines del periodo virreinal». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/79467>

Fecha de recepción: 17 de septiembre de 2019

Fecha de aceptación: 24 de enero de 2020

Fecha de publicación: 30 de junio de 2020