

Capítulo 2

El Señor de Muruhuay

En el capítulo anterior se definieron las bases históricas, mitológicas y espaciales del culto al Señor de Muruhuay. En el presente, se analiza la naturaleza del Señor, la que se traza desde los elementos anteriormente mencionados. La pregunta por la *naturaleza* se remite, fundamentalmente, a lo que –desde los peregrinos– se conoce, se atribuye y se identifica con el Señor de Muruhuay. Para abordar este tema, he dividido el capítulo en tres secciones. La primera es un esfuerzo por captar las características que son asociadas al Señor en el imaginario de los peregrinos. La sección de "Milagros y ofrendas" describe el mecanismo de intercambio entre el Señor y sus fieles: los tipos de dones que se intercambian y el modelo bajo el que funcionan. La última parte trata del sistema de parentesco en que está enmarcado el Señor de Muruhuay: en primer lugar, con los otros cultos de peregrinación de las regiones aledañas y en segundo lugar, con el Señor de los Milagros, quien se ha convertido en la divinidad más extendida en el Perú y la más celebrada por los peruanos organizados en el extranjero. Las comparaciones con la época prehispánica son recurrentes a lo largo del capítulo y buscan extender un hilo analítico entre el pasado y el presente.

2.1 La naturaleza del Señor

La concepción del Señor de Muruhuay está definida, en primera instancia, por elementos físicos determinados (registrados en el mito). Para entender las vinculaciones entre el Señor y la geografía, hago una introducción sobre el manejo del espacio en la época prehispánica, el cual es comparado con la actual territorialidad del culto de Muruhuay. Otro nivel se refiere a las características "psicológicas" del Señor: el ser poderoso, celoso y castigador. En base a ambas consideraciones surge la imagen del Señor de Muruhuay como el padre de los tarmeños.

Elementos del Señor

El Señor de Muruhuay es una imagen sagrada que basa su especificidad en los elementos naturales de su entorno. En este sentido difiere de la concepción católica de que las distintas representaciones de Jesucristo son únicamente diferentes apelaciones de la misma divinidad (Marzal 1971).³⁵ En el tratamiento de los mitos en el capítulo anterior se vio cómo

³⁵ Por esa confusión, es que Marzal define a los Cristos andinos como "santos", pues no se toman como atribuciones de la misma divinidad, sino que cada uno es una entidad independiente, una "imagen sagrada" (Marzal 1971:116).

la aparición del Señor es relacionada con dos elementos: un manantial de aguas curativas y una peña (en la que se manifestó la imagen del Crucificado: por donde entró un jinete en un blanco caballo, o de la que se desprendió una laja ante un picapedrero). Ambos se encuentran frente al espacio de Abuelomarca/Vilcabamba, tenido como sagrado por los indígenas (con las connotaciones de respeto y peligro que entrañaba por encontrarse allí los restos de los antiguos). En el ritual de los peregrinos individuales se confirma esta conexión del Señor con las aguas del manantial y la roca: se lavan con las aguas, tocan la roca; se llevan el agua y los guijarros como señales de la protección del Señor para el futuro –hasta la siguiente visita–. Tal conexión no es extraña en el mundo católico: en muchos de los santuarios marianos europeos, la aparición de la Virgen está relacionada con manantiales de aguas curativas; varias iglesias en Roma tienen entre sus reliquias piedras con las huellas de Jesús o de San Pedro, y en Jerusalén se venera la piedra del Santo Sepulcro. En Lourdes los peregrinos tocan la roca donde apareció la Virgen y recogen agua del manantial (Giuriati y Gemo 1999), en Jerusalén se suele echar agua sobre la piedra del sepulcro y luego echarse sobre ésta. Tanto el agua como la piedra derivan sus propiedades milagrosas del hecho de haber estado en contacto estrecho con la persona sagrada, porque ésta quiso manifestarse a través de un signo material (el agua que cura, la piedra con huella).³⁶

El culto al Señor de Muruhuay podría parecer ser el mismo caso: la valoración del agua y la piedra por ser manifestaciones del poder y la gracia divina. Esta suposición no parece ser adecuada en este caso, pues el énfasis de los testimonios y rituales sugiere que el agua y la piedra son parte de lo que es el Señor. Él no se podría explicar sin la presencia de la piedra y del manantial. Su existencia es indesligable del entorno geográfico, más aún, es el mismo entorno geográfico: en Muruhuay, la piedra, el agua y el cerro son una unidad indisoluble. Esta unidad es el Señor de Muruhuay. "El cerro del Señor", "la piedra del Señor", "el agua del Señor", son los términos con los que se refieren los peregrinos a estos elementos. El cerro está infundido de la presencia divina, el agua que brota de él es agua bendita, cura dolores, aclara ideas, sana heridas; los guijarros que de él se desprenden serán un regalo para los devotos, los signos de la presencia del Señor entre ellos.

Esta sacralidad del paisaje es una atribución que se remonta a la época prehispánica. Y sigue siendo esta relación con el paisaje y los elementos del agua, la piedra y el cerro la que se encuentra en el centro del concepto que los peregrinos tienen del Señor de Muruhuay y la base de la expansión de su culto. Una señora proveniente del pueblo de Apaycancha (empresa agrícola convertida por la reforma agraria en una comunidad campesina) me contó que cuando esta empresa había pasado a manos de los campesinos-trabajadores, se inició la costumbre de hacer la peregrinación a Muruhuay cada 22 de mayo. Un socio propuso en la asamblea el hacer dicha fiesta. Los convenció diciéndoles que el Señor era milagroso, que estaba en una piedra, que tenía aguas curativas ("¿por qué no vamos?, es lindo, el Señor está en la misma piedra").

El Señor de Muruhuay está efectivamente presente en esa geografía de cerro–piedra–manantial, vivo y accesible para los devotos por medios de los regalos que les da: los guijarros y el agua. Esta presencia viva que invade la geografía es una certeza para los peregrinos, y una garantía de que las ofrendas que ellos realizan serán recibidas por una divinidad que es efectivamente activa y poderosa. La manera en que es entendida esta

³⁶ La naturaleza sacra de ambos elementos es algo universal, véase Eliade 1987. Por ejemplo entre los musulmanes existe un extendido culto a las piedras, siendo el mejor ejemplo la piedra de la Kaaba, el símbolo dominante de La Meca. Acerca de este culto: "It was not, of course, the stones that were being worshipped but an animated spirit within them" (Peters 1994:21).

presencia es peculiar en los Andes. Para entenderla, hagamos una rápida comparación con los santuarios españoles. Christian afirma que los santuarios son:

"lugares especiales para transacciones sobrenaturales que cuentan con bien probados intermediarios para la comunicación con Dios. Están arraigados en el paisaje. Algunos de los santuarios poseen denominaciones que son exclusivas, como Nuestra Señora de las Lindes. (...). Su exclusividad se le confiere por su localización. La misma localización, impregnada por una tradición de culto, confiere a menudo un territorio de gracia a una imagen. Estas devociones exclusivas, esos santuarios únicos en su espacio, deben su exclusividad a sus relaciones con el paisaje. Son, como hemos dicho, imágenes localizadas (...). Parece que han existido desde la Edad Media y hay pruebas de que algunos santuarios han precedido al cristianismo" (Christian 1978:67).

Su definición enfatiza la relación entre la imagen de culto y el paisaje. Concretamente, la existencia de un "territorio de devoción" para esta imagen.³⁷ Las personas que habitan en dicho territorio, conciben a la imagen como un símbolo de su identidad colectiva, definida según la pertenencia a una región (lo cual no es solamente una instancia geográfica, sino también social y cultural). Los santuarios están situados en picos de montañas, manantiales y cuevas, los que "parece que fueran puntos de contacto con los mundos de abajo y de arriba; santuarios de frontera con otros mundos terrenos" (Christian 1978:201). Estas divinidades ubicadas en lugares específicos del paisaje son intercesoras con la naturaleza y se encargan del desenvolvimiento normal del ciclo natural y humano. Las capillas "se emplazan en los puntos más lógicos de compromiso con esos poderes remotos" (Christian 1978:201). Las semejanzas con el caso del Señor de Muruhuay saltan a la vista: una naturaleza animada, una comunidad humana que depende del "buen funcionamiento" de aquella, la necesidad de un diálogo con las divinidades que controlan el paisaje. Pero la diferencia en cuanto a la concepción del santuario como espacio sagrado persiste. En Muruhuay, el templo no es solamente un "lugar para transacciones sobrenaturales", ni un "santuario de frontera con otros mundos terrenos", tampoco el "punto más lógico de compromiso con un poder remoto". Es el *lugar de residencia* del Señor, donde se manifestó a través de condiciones materiales específicas –la piedra, el manantial–, en las que sigue estando presente. "El cerro del Señor" es todo el espacio en donde el Señor de Muruhuay vive.

En el motivo mítico del jinete huiracocha se especifica que éste salió de una piedra y volvió a entrar en ella.³⁸ Los pastores cavaron y encontraron a un Crucificado borroso. Es decir, que ese jinete entró en la piedra y en ella se quedó. O vivía normalmente en la piedra y salía de vez en cuando a cabalgar. En ambos casos, el jinete *se grabó* en la piedra. Pienso que el uso de este término es adecuado, a pesar de no ser mencionado explícitamente en los textos mitológicos de Muruhuay.³⁹ El verbo *grabar* relaciona el *ser* y el *habitar*, porque da a entender que existe una presencia que habita en un determinado lugar y, a la vez, que el lugar es la presencia. Para los devotos de Muruhuay, el Señor es uno mismo con el paisaje: una entidad viva y única de ese lugar. Ellos van a visitar al Señor de Muruhuay, quien vive en él

³⁷ Llamo "territorio de devoción" a lo que Christian llamó "territorio de gracia": el rango geográfico dentro del que la acción de una determinada divinidad es efectiva: "un área en la cual su benéfico poder [de los santos] parece ponerse particularmente de manifiesto" (Christian 1978:65).

³⁸ Según Harris y Bouysse-Cassagne (1998), un gringo con botas altas es una personificación del cerro. Este dato apoya la hipótesis de que la figura del jinete huiracocha materializa el ser/ánimo del cerro.

³⁹ Escuché el término en Huarochirí y me parece que es excepcionalmente adecuado para describir el fenómeno expuesto (véase Lecaros 1996a).

cerro Shalacoto y no es el mismo que el vecino Señor de Paca (Jauja) ni algún otro Jesús en la Cruz. Ya su existencia está referida a la geografía del lugar: a la conjunción cerro-roca-manantial.⁴⁰

La pintura tiene una gran importancia en este complejo. Es una condensación clara del, de otro modo, inconmensurable espacio. Precisamente por eso, se enfatiza el contacto con la imagen y la piedra alrededor de ésta. Por otro lado, la pintura es la representación visible y particular de Muruhuay ("su cara"), la que figura en las estampas, escapularios, recuerdos. Entre la pintura y la divinidad del santuario existe una profunda identidad: lo que le pase a la una le pasa a la otra. Cuando ocurrió el incendio en mayo de 1996, el cristal de la urna estalló, la pintura se dañó, se vivieron extrañas escenas: fuera del templo había personas que lloraban, en el atrio reinaba la desesperación. Abajo, en la cancha de baile, se seguía bailando, en las carpas se seguía comiendo. Sólo más tarde se corrió la voz, entonces la confusión se apoderó de todo el santuario. Al día siguiente del incendio, las puertas del templo permanecieron cerradas. Fuera de ellas, se agolpaban los peregrinos. No se sabía lo que había pasado con el Señor. Los encargados del santuario decían parcamente que se estaba rehabilitando el interior. Respecto a la imagen, se le estaban dando apenas unos retoques para volver a fijar los colores que con el humo se habían debilitado. Mucha gente no creía que el Señor se había quemado (porque los rumores no se limitaban al fuego en el templo, sino al daño que sufrió la pintura). Cuando se abrieron las puertas, la pintura lucía distinta, con nuevos colores, más claros. Los comentarios no se hicieron esperar: "el Señor es otro, lo cambiaron". Con el tiempo, sigue en la memoria la historia del incendio, no como un hecho dado, sino puesto siempre en duda. Las historias se multiplican entre los tarmeños que hasta hoy no creen, no pueden creer, que el Señor se quemó.

Lo que en el fondo nos cuenta este suceso es la concepción del Señor de Muruhuay como un ser vivo, el que es afectado por los cambios físicos que suceden en su entorno. La leyenda del Señor de Chacos (Huánuco) ilustra más claramente este aspecto. En las celebraciones de cada 3 de mayo se solían cortar las uñas y los cabellos "que crecían" cada año a la escultura de madera del Cristo en la Cruz. Hasta que ocurrió el incendio de 1978. El Cristo que era blanco se volvió moreno y dejaron de crecerle uñas y cabellos. Algunos afirman que murió allí. Otros dicen que fue un milagro que se haya salvado el cuerpo del Señor, quedando intacto, aun cuando la Cruz se haya quemado totalmente. Así también, el Señor de Muruhuay fue afectado por el incendio, le fue cambiada la fisonomía. Pero, al continuar sus otros elementos incólumes (la piedra, el cerro, el manantial), no fue cuestionada su permanencia en el santuario.

El espacio prehispánico

Esta característica de interrelación entre espacio y divinidad tiene sus raíces en épocas prehispánicas, cuando el espacio estaba identificado con presencias sobrenaturales, malévolas o benévolas, femeninas o masculinas. En Arriaga, por ejemplo, se encuentra un listado de los "demonios" que había que perseguir, seres en los que creían los indios y no eran más que manifestaciones del infierno. Dichos seres tenían un vínculo esencial con la tierra, sobre todo con algún tipo de manifestación específica de ella. Piedras descomunales, cerros, manantiales o cuevas eran tenidas por presencias y residencias de seres pertenecientes a un "mundo sobrenatural" (Casaverde 1970) o "sociedad extra-humana" (van den Berg 1989). Las huacas

⁴⁰ En esta identificación entre los elementos materiales/geográficos y la imagen sagrada, estaría operando la lógica de la metonimia (Hocquenghem 1987).

eran seres sagrados que protegían un espacio físico y las criaturas que moraban en éste y que, además, cumplían roles sociales y políticos:

"The wak'as of Huarochirí were intimately involved in the destinies of their devotees. They were on the one hand the guarantors of the natural order, their continued veneration ensuring the annual round of seasons and the fertility of human beings, crops, and livestock. Conversely, they were held responsible for breaches in that order, from personal misfortunes such as illness and injury to the cosmic calamities of earthquake and flood" (Sallnow 1987:30).

La mitología de Huarochirí –basada en el Manuscrito del mismo nombre–⁴¹ será utilizada para examinar de qué manera interactuaban las huacas con el territorio, proponiendo también una clasificación de las huacas. En el capítulo 31 del Manuscrito hay un pasaje que ilustra la estrecha relación existente entre huacas y dominio geográfico, narrando la historia de la conquista de los yuncas de Conchasica –el pueblo actual tiene el mismo nombre– por tres hermanos concha (cuyos orígenes en las alturas los clasifica como pertenecientes a los yauyos). En la fuga de los yuncas, un muchacho quedó olvidado. Descubierta por los tres hermanos, la vida le fue perdonada por el mayor, Llacsamisa, para que le enseñe la localización de chacras, casas y huacas: "cuando Llacsamisa llegó junto con sus otros hermanos a [la tierra de los] concha, [cada uno] recibió ([un territorio y el huaca local que le correspondía y aprendieron]) las costumbres ([asociadas con su culto])" (Taylor 1987: 453). Es claro el vínculo que existía entre el espacio y la huaca. Una tierra invadida no era una tierra vacía de sentidos, sino que seguía habitada por deidades, cuya existencia era independiente de los humanos y de la religión que éstos tuvieran.⁴²

Ese episodio se mueve en el nivel de la micro-etnia: la huaca Llacsamisa deviene en la deidad local, de la cual pasarán a depender el territorio y sus criaturas. Pero en el Manuscrito no se narran únicamente historias de huacas locales, sino que se hace un intento explícito de registrar la historia –mítica– de la etnia de los yauyos.⁴³ Pariacaca era su divinidad tutelar, la que venció en un combate al dios de los yuncas, Huallallo Carhuincho, expulsándolo al otro lado de la cordillera: "Entonces, [Pariacaca] decidió que sus hijos iban a poblar aquel territorio y alejó a todos los yuncas hacia la tierra baja. A cada uno de los que vencieron a estos [yuncas, le dieron] el nombre de hijo de Pariacaca. Es verdad que [en] cada [comunidad se] declara hijo de Pariacaca a un [héroe] diferente" (Taylor 1987:163).

La denominación "yauyos" remite a una instancia étnica (una macroetnia en términos de Rostworowski)⁴⁴ que subsumía a las varias micro-etnias (quintis, checas, conchas, etc.) y que, según el Manuscrito, basaban su unidad en el culto común a Pariacaca. Esta era la deidad que definía la macroetnia yauyo, estableciendo la filiación en forma de parentesco: las huacas locales –las que definían una micro-etnia– eran sus hijos. Al templo ubicado en el nevado de

⁴¹ El Manuscrito Quechua de Huarochirí (utilizo la versión de Taylor [1987]) es una fuente única en su tipo, pues constituye una recopilación mítica regional indígena, escrita en quechua. Los mitos de Huarochirí narran la conquista de los yauyos, grupo étnico venido de las alturas, que venció a los antiguos habitantes yuncas. Los lugares mencionados en el Manuscrito son claramente identificables en la actualidad. Están ubicados en su mayoría dentro de la provincia de Huarochirí, departamento de Lima.

⁴² Tal vínculo existe aún en la misma región de Huarochirí (véase Lecaros 1996a).

⁴³ "y hasta ahora no se las ha puesto por escrito, voy a relatar aquí las tradiciones de los antiguos hombres de Huarochirí, todos protegidos por el mismo padre, la fe que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días" (Taylor 1987:41).

⁴⁴ "Macroetnia es una palabra que empleamos para señalar las grandes divisiones sociopolíticas independientes que existían en los Andes" (Rostworowski 1992:88).

Pariacaca⁴⁵ (en donde se había "grabado" luego del combate con Huallallo Carhuincho), llegaban tanto los yauyos como los yuncas –los vencidos, quienes participaban del mismo sistema ritual–, para celebrar su fiesta anual, en la que ofrecían bailes, animales y diversas ofrendas rituales (capítulos 9 y 10):

"... dicen que, en los tiempos antiguos, toda la gente iba hasta [el santuario] mismo de Pariacaca.

Todos los yuncas de Colli, de Carhuayllo, de Ruricancho, de Lati{m}, de Huanchohuaylla, de Pariacha, de Yañac, de Chichima y de Mama, todos los yuncas de ese río así como los sacicaya y también y todos los del otro río y los pachacamac también; así como los caringa y los chilca; así como la gente que vivía en el curso inferior del río Huarochirí, todos los caranco, todos los yunca sin excepción, todos los yuncas de dichos ríos venían al [santuario] mismo de Pariacaca con **ticti**, coca y todas las demás ofrendas rituales" (Taylor 1987:189).

Pariacaca era una huaca cuyo poder trascendía un específico emplazamiento geográfico pues, si bien se daba por cierto que habitaba en el nevado, no tenía un territorio contiguo con el que estuviera identificado –como las huacas locales–. Su territorio de devoción estaba determinado por los vínculos con unidades locales, que se expresaban de manera ritual, participando en el peregrinaje al nevado en donde se hallaba el santuario. Esta ubicación geográfica (en las alturas y fuera de los grandes y medianos asentamientos humanos) estaba, por un lado, alejada de las "jurisdicciones" particulares de las huacas de micro-etnias y, por otro, constituía el centro religioso de un gran territorio. La configuración de este último, dependía del estado de relaciones políticas entre las diferentes unidades locales, es decir, de la particular conformación histórica del señorío. Sin llegar a profundizar sobre las relaciones específicas entre sociedad, organización política y religión que existieron en la época y lugar del Manuscrito, me interesa resaltar la diferencia entre una huaca local y un santuario de peregrinación. Mientras que la primera tenía una fijación a un espacio físico (tanto así que los invasores debían realizar un reconocimiento del espacio y la "sociedad extra-humana" que allí habitaba), la segunda esbozaba un territorio mayor, que coincidía con una identidad común basada en el reconocimiento de una deidad tutelar compartida y, probablemente, con una administración política central.

En el Manuscrito hay referencias a un tercer tipo de huacas o divinidades, que se movían en un ámbito aún más extenso: Pachacámac, Tiahuanaco y el Cusco incaico. En varios capítulos (14, 18, 20, 22, 23) se narran historias acerca de la relación entre las deidades de Huarochirí (Pariacaca y sus hijos) y las del imperio (relacionadas con cualquiera de los tres lugares-huacas mencionados arriba), originadas a partir de la anexión territorial y política incaica. Pachacámac y el inca envían huacas a Huarochirí (capítulo 20), Pariacaca envía un hijo al Cusco atendiendo un pedido del inca a todas las huacas del imperio (capítulo 23), Cuniraya –deidad anterior a Pariacaca y relacionado con él– va con el inca a Titicaca (capítulo 14), en una comunidad yauyo se cuidaban llamas de Pachacámac (capítulo 22), el inca envía sacerdotes para el culto de Pariacaca (capítulo 18). En todas estas historias se da cuenta de los intercambios rituales y simbólicos entre la unidad macroétnica y una organización mayor: el imperio incaico. Tales intercambios se situaban en el marco de la expansión y consolidación del Incanato. Pero la existencia de Pachacámac y Tiahuanaco como santuarios de

⁴⁵ Como en el caso del Señor de Muruhuay, el templo de Pariacaca se encontraba al pie del nevado, en donde se consideraba que él habitaba, siendo el templo y dentro de éste una piedra que lo representaba –o encarnaba– especialmente.

peregrinación interandinos es previa al imperio incaico.⁴⁶ De hecho, fue por su importancia que fueron reconocidos por los incas como santuarios imperiales oficiales.

"/Se dice que,/ cuando los ingas estaban en las tierras altas, celebraban el culto del sol al que adoraban en [su santuario de] Titicaca diciendo: 'Es éste quien nos ha animado a nosotros los ingas'.

Cuando estaban en las tierras bajas, adoraban a Pachacamac diciendo: 'Es éste quien nos ha animado a nosotros los ingas'.

Sólo a estos dos huacas adoraban por encima de todos los demás enriqueciéndolos y embelleciéndolos [con sus ofrendas] de plata y oro; disponían a varios centenares de hombres [para servirles] como yanás y colocaban las llamas [dedicadas a su culto] en las tierras de todas las comunidades" (Taylor 1987:330).

Este tercer tipo de deidades pueden ser llamadas supra-étnicas, pues reunían en un solo culto (de peregrinación) a varias etnias, entre las que existía algún tipo de relación política o económica. Entre los tres tipos de deidades se establece una jerarquía con múltiples variables. Mientras más restringidas territorialmente sean las deidades, más directa es su intervención en este espacio y sus habitantes, aunque son menos poderosas que las huacas "mayores" (véase cuadro 2.1).

CUADRO 2.1 CLASIFICACIÓN DE LAS HUACAS PREHISPÁNICAS

INDICADOR	HUACAS		
	Huaca microétnica	Huaca macroétnica	Huaca supraétnica
Territorio	Local	Regional	Suprarregional
Influencia	Directa		Indirecta
Poder	Menor		Mayor

La relación que existía entre sociedad y territorio en la época prehispánica no tenía que ver con la concepción de un espacio continuo, sino que lo definitivo para determinar la inclusión de tierras como parte de la propiedad comunal estaba ligado a factores sociales. Según Wilson (1999), el modelo espacial prehispánico se caracterizaba por ser un centro territorial rodeado de áreas que también se consideraban pertenecientes, en tanto existan conexiones –sociales, políticas, económicas y rituales– entre los pobladores de aquellas y los del centro. La lógica del máximo aprovechamiento de pisos ecológicos (Murra 1975) llevaba a la consolidación de colonias ubicadas en lugares estratégicos de explotación de recursos naturales. Los colonos –o *mitmas*– se seguían sintiendo identificados con su comunidad de origen, conservando en la memoria colectiva la pertenencia a aquella, y practicando periódicamente rituales que mantenían los lazos parentales y simbólicos (véase capítulo 3). Ya que el espacio no estaba concebido como una dimensión abstracta, sino concreta y estaba determinado por las personas involucradas, por lo que las tierras ocupadas por los colonos eran consideradas parte del territorio de su comunidad madre.

La instauración de la colonia ocasionó la desactivación de las estructuras mayores políticas y sociales (Wachtel 1971), lo que trajo consigo una desarticulación de los sistemas rituales macro y supraétnicos. Las reformas coloniales causaron una atomización en el orden

⁴⁶ El templo de Chavín de Huántar fue al parecer el primer santuario de este tipo, que se originó en el contexto del Primer Horizonte cultural andino (Sallnow 1987).

político, siendo la administración imperial incaica lo primero en ser desmontado. Las estructuras intermedias no tardaron en debilitarse, pues el balance de fuerzas había cambiado dramáticamente, subsistiendo –o resistiendo– únicamente las antiguas organizaciones, los rituales y las creencias en el nivel local. La celebración de la fiesta del Corpus Christi en el Cusco es un ejemplo de cómo repercutió dicho proceso en lo ritual. La que fue en las primeras décadas de la colonia el rezago de una fiesta regional en la que participaban, se medían y competían las unidades sociales que se remontaban directamente a la época incaica, se convirtió luego de las reformas toledanas en una celebración restringida a la ciudad del Cusco (Sallnow 1987). Los santuarios y las peregrinaciones cayeron en el olvido, o continuaron como cultos locales (como fue al parecer el caso de Qoyllur R'iti) durante la mayor parte de la época colonial. Fue en el siglo XVIII, cuando sobrevinieron determinadas circunstancias históricas (la rebelión de Túpac Amaru para Qoyllur R'iti, la rebeliones de Juan Santos Atahualpa y de Huarochirí para Muruhuay), se volvieron a practicar cultos que trascendían el ámbito local, dirigidos entonces a imágenes cristianas. El resurgimiento de los santuarios se realizó bajo las condiciones coloniales, cuando la sociedad, la política y la religión constituían dimensiones independientes. Las innegables relaciones entre las tres instancias no es comparable a la integración que existía en la época prehispánica. Cuando reaparecen los cultos de peregrinación y se implementa una instancia ritual intermedia que articula a las unidades de una región, parece retornarse a un patrón prehispánico. Indudablemente, el contexto histórico diferente introdujo cambios en los cultos de peregrinación. Debido a la separación entre política y religión, la asistencia a un santuario no confirmaba la pertenencia a una estructura integral delimitada (como lo era el señorío preincaico, que incorporaba los aspectos social, político y religioso), sino era un reconocimiento de algo menos definido: una noción de región .

La territorialidad del Señor de Muruhuay

La exposición de las relaciones espacio/culto/ser humano en la época prehispánica ilustra dos aspectos importantes en el fenómeno de las peregrinaciones actuales: por un lado, la fuerte concepción de una geografía sagrada y por otro, la definición étnica del territorio de devoción. El asunto de la "geografía sagrada" (término que tomo de Sallnow [1987]) es un punto de encuentro de las etnografías andinas; véase por ejemplo: Albó 1991, Allen 1988, van den Berg 1989, Isbell 1978, van Kessel 1987, Rösing 1994, Schlegelberger 1993). Este concepto ha sido aludido en varias oportunidades a lo largo de las páginas anteriores. Cada uno de los autores arriba mencionados utiliza su propia terminología para referirse al mismo fenómeno: la concepción andina de un mundo inmanente, invisible y real, en el que hay seres emplazados en el paisaje con una activa influencia en la vida humana. Tal concepto es de origen prehispánico y sobrevivió la evangelización cristiana debido a la compulsiva costumbre de los conquistadores de "sembrar cruces": "By the practice of planting crosses on pagan sites and shrines that could not be physically destroyed, moreover, Christian missionaries merely confirmed in the eyes of the natives the sacred status of the locals" (Sallnow 1987:52).⁴⁷ El culto cristiano se insertó en este rasgo del pensamiento andino, de

⁴⁷ Dicha percepción del mundo no se oponía a la que existía en España misma. Christian, afirma que: "Bajo el antiguo sistema, tanto la filosofía del pueblo como la de la Iglesia hacían posible que la gente percibiera un mundo subyacente al suyo propio. La inmanencia era una realidad. Prácticamente, toda devoción introducida por los curas y todo santuario comenzó, según la tradición indígena, mediante revelación, por la aparición de un ser sobrenatural en la tierra que demostró la utilidad de la devoción, que señaló las ceremonias y rituales que debían realizarse, y que, en esencia, selló sagrados contratos en virtud de los cuales se condicionaba el desarrollo natural de la vida. Ese es el verdadero mensaje de la mayoría de las leyendas de los santuarios. Detrás de todos los

manera que muchas imágenes de culto se caracterizan por tener un componente espacial. El Señor de Muruhuay es entendido desde una determinada realidad geográfica: el cerro Shalacoto es su residencia, y la conjunción del manantial, la piedra y la pintura expresiones de esa presencia. Podríamos decir que su esencia es indesligable del espacio físico en el que se sitúa el santuario.

Existe una jerarquía dentro de los seres que son parte de esta geografía; desde los que tienen una existencia circunscrita a un determinado lugar (un manantial, una chullpa, etc.), hasta los que tienen una presencia en un vasto radio geográfico alrededor de su localización específica. Acerca de estos últimos se planteó una jerarquía en el cuadro 2.1 basada en las historias del Manuscrito de Huarochirí. En dichas narraciones de conquistas y dominios se esconden contenidos sociales: las huacas extendían su control sobre un área de extensión variable. El control incluía a los seres humanos que vivían dentro de esa área. Esta inclusión de los seres humanos dentro del espacio a cargo de las huacas, introduce una variable social a la conexión entre divinidad y territorio. Las huacas eran consideradas los seres protectores de una determinada comunidad humana, la que se pensaba como descendiente de su determinada huaca. La filiación simbólica a una huaca constituía uno de los factores fundamentales de identidad étnica de un grupo. En la actualidad persiste este lazo entre imagen de culto – cristiana naturalmente– e identidad cultural, cuando aquella se convierte en un símbolo de la comunidad (Albó 1986).⁴⁸

La extensión del territorio y la comunidad protegidos –ahora como antes– está en función de la categoría que tenga la imagen. La clasificación de las huacas expuesta en el cuadro 2.1 es útil para una clasificación de las imágenes de culto, pues se cumplen los niveles de proyección territorial y étnica. Las antiguas huacas microétnicas son los santos patronos, y las huacas de proyección macroétnica y supraétnica son los santuarios regionales y nacionales, respectivamente.⁴⁹ Interesa establecer cuál es el territorio de devoción del Señor de Muruhuay (vinculado a los factores de grupo social e identidad cultural).

La formación del territorio de devoción de un santuario se hace más comprensible si se hace una comparación con los cultos patronales. Los santos patronos son los protectores de una sola comunidad social y del área geográfica de la que ésta hace uso: el pueblo, las chacras, los pastos, los ríos, lagos y manantiales (dentro de límites que por lo general están, política y administrativamente, debidamente definidos). Ellos tienen injerencia sobre su territorio, sobre todo en lo relativo a los fenómenos climatológicos que ocurran dentro de estos límites (presencia/ausencia de lluvias, heladas y lo que esto acarrea en cuanto a la provisión de agua y pastos). Dichos fenómenos afectan la situación de cultivos y ganados y, debido a la economía fundamentalmente campesina de estos pueblos, la repercusión de las acciones de los santos patronos es inmediata en la vida de las personas (Sallnow 1987).

La relación de un culto de santuario con el territorio es diferente, a la vez estrecha y difusa. Las posibilidades de acción son más generales, en primer lugar, porque no existe la

sucesos estaba el significado para quienes tuvieran ojos para ver y cuyos oídos estuvieran abiertos" (Christian 1978:205).

⁴⁸ No es mi propósito guiar la discusión acerca de la naturaleza de la imagen en dirección al tema sincretismo. Utilizo el término de identidad cultural en vez de identidad étnica, pues en el Perú, a diferencia de otros países andinos, la reivindicación por lo "étnico" no se ha mostrado como demasiado genuina (véase Degregori 1998).

⁴⁹ La equivalencia entre la clasificación de las divinidades en la época prehispánica y la actual, está basada en Sallnow (1987). Existe un tercer tipo de santuarios, relativos a toda la cristiandad; los grandes centros de peregrinación: Roma, Jerusalén; que son conocidos en los Andes. Aunque en la práctica sea improbable que un poblador andino acceda a ellos, el que sean conocidos es una constatación de la inserción del mundo andino en una sociedad globalizada.

delimitación clara que tiene un culto local. En este último, el territorio del santo y el de la comunidad coinciden, la identificación entre uno y otra es inmediata. Mas, el territorio de devoción de un culto de peregrinación depende de las unidades sociales por las que sea visitado. No existe una relación automática entre comunidad y santuario, ya que la aceptación, decisión y participación en la peregrinación es voluntaria. De ahí viene que la territorialidad de los santuarios no sea estática como la de los cultos locales (Sallnow 1987).

Según Sallnow (1987), el territorio de devoción de un santuario se superpone al territorio de una región. El concepto de región designa, a la vez, un determinado espacio y una comunidad étnica. Las diversas unidades sociales que conforman una región, se caracterizan por poseer una misma matriz cultural, es decir, por una similitud en cuanto a organización, costumbres y celebraciones. Altamirano e Hirabayashi definen a la región como una entidad que posee tres dimensiones: "the region as a reflection of a personal sense of place; the region as locale and setting for specific kinds of social relations; and the region as imposed political and administrative unit that can generate either compliance or resistance" (Altamirano e Hirabayashi 1997:8).

En ambas definiciones, lo étnico y la percepción subjetiva de la pertenencia a una región juegan un papel importante. Ambos factores son difícilmente mensurables y, por lo tanto, resulta arduo definir los límites geográficos regionales. Pero si se examina el fenómeno concreto de la peregrinación, entonces puede decirse que el territorio de devoción de Muruhuay corresponde a la región tarmaña. En el capítulo siguiente se expone el desarrollo histórico que ha tenido Tarma, desde la época prehispánica hasta nuestros días. Allí se dan cuenta de los cambios en el nivel administrativo y político que sufrió el señorío, la intendencia y, finalmente, la provincia de Tarma. A través del tiempo, se rastrea el mantenimiento de un territorio más o menos preciso. Es, sin lugar a dudas, de la provincia tarmaña de donde proviene el grueso de peregrinos al santuario de Muruhuay.

El reconocimiento de un santuario común a través de la participación en las fiestas de mayo es una prueba de que el culto al Señor de Muruhuay se encuentra dentro de las características *étnicas* que conforman la región tarmaña. Tal como se ha señalado repetidas veces, la relación estrecha entre territorio, población y deidad es una constante desde la época prehispánica. Es así que el Señor se erige en un símbolo de la región, siendo reconocido como tal por la devoción activa de los tarmaños. Otro punto importante está referido al lazo que mantienen las personas pertenecientes a una comunidad cuando no viven en el núcleo espacial de ésta. Las relaciones *étnicas* (sociales, religiosas, simbólicas) son conservadas mediante distintos mecanismos: la transmisión oral de los orígenes (que incluye información sobre los lugares y los parientes), la conservación de las redes de parentesco y una reafirmación periódica de rituales relacionados con el pueblo de origen que supone una participación regular dentro de las fiestas en el mismo pueblo.

Desde tiempos prehispánicos se conoce este fenómeno: personas que viven fuera del centro territorial de la comunidad y mantienen, sin embargo, activos vínculos con ésta. Los *mitmas* eran en aquel tiempo los enviados a zonas estratégicas de explotación de recursos naturales. Durante la Colonia y la República se modificaron los conceptos de territorialidad, con lo cual cambió también el rol de los mismos en relación con una comunidad madre.⁵⁰ Los migrantes de la actualidad no son *mitmas* en el sentido prehispánico, pero existe entre ambos una posibilidad de comparación. Y es que para los dos, el mantenimiento de vínculos con sus comunidades de origen es vital. Esto hace que el culto del Señor de Muruhuay se vea

⁵⁰ En el siguiente capítulo se trata el caso de los *mitmas* de San Pedro de Cajas y cómo evolucionó su posición en la colonia y la república. Es un ejemplo que ilustra el cambio que se dio entre ambas épocas (Espinoza 1984).

multiplicado y esparcido más allá de las fronteras geográficas de la región de Tarma. Los tarmeños de hoy se encuentran en innumerables lugares, dentro y fuera del país.

Debido a esta multiplicidad de espacios a los que se puede calificar de "tarmeños", a pesar de estar ubicados fuera de la provincia de Tarma, la territorialidad del Señor de Muruhuay (como la de cualquier otro culto de peregrinación) no puede definirse en un sentido puramente físico. El espacio que se menciona como relacionado con el santuario funciona dentro de la categoría de los "espacios representacionales" ("encarnan simbolismos complejos, a veces codificados, a veces no, vinculados al lado clandestino o subterráneo de la vida" [Lefebvre 1994:33]), porque no está atado necesariamente a una geografía, sino que tiene una realidad en el interior humano. En este sentido, el territorio del culto de Muruhuay se encuentra en donde se encuentren sus devotos.⁵¹

Atributos del Señor

El Señor de Muruhuay es una divinidad cristiana andina, que basa su fundamento en ambas raíces históricas. Tal como fue indicado por Albó y Preiswerk para el Señor del Gran Poder en Bolivia, la polivalencia es una de las características resaltantes de ese tipo de divinidades:

"La divinidad en el mundo andino suele ser factor de unión como de disociación, de ayuda como de amenaza, de bendición como de castigo. Dentro de la lógica andina, hay que hablar de una variedad de relaciones con la divinidad. Se reconocen sus muchos rostros: puede amenazar y salvar, puede estar arriba y abajo, puede ser masculina y femenina. Por el contrario, en la cultura occidental, si se da una coexistencia entre positivo y negativo, es siempre con la connotación de vencer al mal. En lo andino, lo negativo es complementario, coexistencia y no es necesario vencerlo" (Albó y Preiswerk 1986:242).

Es en ese contexto que hay que entender los atributos del Señor de Muruhuay, el que se puede mostrar generoso y, a la vez, puede enojarse y castigar. Sin lugar a dudas, la cualidad de ser milagroso es la que es reconocida en primer lugar por sus devotos. La primera respuesta de cualquier persona que se encuentre en el santuario ante la pregunta "¿Por qué es devota del Señor de Muruhuay?" es: "Porque es bien milagroso". La capacidad de conceder milagros deriva directamente del poder que tiene, el cual se expresó por primera vez con su aparición extraordinaria. Desde entonces, la continua concesión de milagros garantiza el poder vivo del Señor.

Su naturaleza de poderoso/milagroso supone también el que sea "castigador", propiedad que es en realidad contraparte de aquellas. Marzal nos dice que aun en los castigos se "expresa el celo y la exigencia de Dios, y así resulta tan numinoso y tan signo de la presencia divina como el milagro" (Marzal 1991:254). El que el Señor de Muruhuay castigue no es tomado como una señal inapropiada, de desinterés o de desamor, sino que simplemente es parte de su ser plurivalente. Al igual que el Señor del Gran Poder de La Paz: "Es poderoso, pero con un poder que puede ser a la vez beneficioso y dañino" (Albó y Preiswerk 1986:175). El castigo divino es una señal de que se ha producido un desorden en el equilibrio del cosmos (pecado). Para van den Berg (1989), no existe una relación automática entre el cometimiento

⁵¹ En los capítulos 4 y 5 se especifican con datos etnográficos el cómo es percibido el culto desde los migrantes y cómo se establece el calendario de fiesta en base a las unidades sociales residentes en la región y a las migrantes.

del pecado y el envío del castigo. Un tipo de relación así sería demasiado jurídica y no correspondería al vínculo que existe entre Dios y sus fieles. La convicción de que la conducta humana ejerce una influencia en la naturaleza –en la que están contenidos los seres de la sociedad "extra humana"–, hace que el pecado se entienda como una:

"trasgresión de estas normas, que significa al mismo tiempo, una infracción de las leyes cósmicas, es lo que los aymaras llaman pecado. Así llegamos a la respuesta fundamental y última de la pregunta: ¿por qué no hay una buena cosecha? Porque hemos perturbado el equilibrio del cosmos, no respetando las leyes cósmicas fundamentales y las normas de conducta que se derivan de esas leyes" (van den Berg 1989:182).

Uno de los motivos por los que el Señor envía castigos, se debe a su naturaleza "celosa", la que se origina en el ya mencionado asunto de la territorialidad del culto. Debido a la vinculación entre santuario y región, resulta la protección de la imagen sobre una población determinada. El término de "celoso" para el Señor indica, por un lado, un esmero preocupado por sus devotos y, por otro, –el extremo de estos cuidados–, la prohibición tácita de participar en otro culto de peregrinación. Si bien es normal que, en el nivel local, una persona rinda culto regular a muchas figuras sagradas y en especial al santo patrón, resulta incompatible el acudir a otro santuario regional, pues denotaría una deslealtad para con la propia región –simbolizada por la imagen de peregrinación–.⁵²

Tales atribuciones de milagroso y castigador intervienen activamente en las consideraciones de los peregrinos, estando ambas intrínsecamente unidas. Es la fama de milagroso la que atrae a peregrinos nuevos, refuerza en sus creencias a los antiguos y convence a los jóvenes a que sigan la tradición de sus padres. Y es la fama de castigador la que hace que sus devotos se mantengan fieles a Él y cuiden de su culto. Ambas características derivan del ser poderoso, lo que queda demostrado tanto en los milagros como en los castigos. Quien cumple adecuadamente con la fiesta recibirá algún tipo de don (un milagro), quien se rehúsa a colaborar tendrá su castigo (en la próxima sección se trata ampliamente de la definición de ambos conceptos en el contexto de las relaciones entre el Señor y sus peregrinos).

Para las personas que pasan los cargos de las fiestas de mayo, se transmite dicha polaridad de la naturaleza del Señor, traducida en los términos "el Señor ayuda" y "el Señor es pesado". Las responsabilidades de asumir un cargo de fiesta son grandes, se requiere coordinar muchas actividades y personas para que todo salga bien. En este sentido se dice que el Señor es "pesado": por el tiempo, esfuerzos y dinero que requiere la organización de su fiesta. Pero, por otro lado, mientras se trabaja en la preparación, pareciera existir una mano invisible que guía y resuelve las dificultades que se presentan. De esta manera es que el Señor ayuda, como conduciendo de tal manera las cosas que parece que se solucionaran solas. Se afirma que todo depende de la fe de las personas. Para las que tienen fe, la ayuda del Señor es visible, para las que no, sienten en la responsabilidad del cargo solamente el peso del Señor. Ambos extremos demuestran el celo del Señor hacia sus hijos.

⁵² Los devotos son conscientes de lo celosos que son sus señores, por lo que se cuidan de visitar otro centro de peregrinación, clasificable como similar al suyo propio. Escuché la historia de una señora paqueña, y como tal, devota del Señor de Paca, que se rompió el brazo cuando acudió una vez al santuario de Muruhuay, "como para conocer". Ella leyó en este suceso la disconformidad del Señor de Paca, quien reaccionó inmediatamente ante su "infidelidad".

El Señor de Muruhuay: el padre de los tarmeños

La imagen del Señor de Muruhuay está emplazada en un paisaje particular: dentro de su santuario, la pintura en la piedra; fuera de él, el manantial y el cerro. Y desde allí, proyecta un aura de dominio y protección sobre la región tarmeña. En los tiempos prehispánicos, las huacas se reclamaban dueñas y protectoras de tierras y hombres, y los hombres contaban sus historias a través de las acciones de sus huacas. Para los tarmeños de ahora, el Señor de Muruhuay –desposeído de poderes políticos y sociales– conserva, sin embargo, todo el poder simbólico que lo hace ser considerado un referente regional obligatorio. Para las personas que viven dentro de su territorio de devoción, las relaciones sobre las que basan su vínculo con la macro-sociedad en la que viven (el nivel que trasciende el estrictamente comunal) exceden las geográficas. La geografía es percibida en tanto contiene mensajes culturales y sociales. Una parte de los mensajes culturales está referida a la relación con una divinidad, la que encarna en su imagen las características étnicas de la región. El Señor de Muruhuay se convierte en la base simbólica de la identidad regional.

Los que participan de la identidad tarmeña definen su relación con el Señor en términos de parentesco. Tal como en la época prehispánica, es a través del establecimiento de relaciones de parentesco con las huacas que se representa la pertenencia a una determinada región (aludiendo al significado étnico que este concepto conlleva). Al ser el Señor de Muruhuay la figura divina "dueña" de la región –la más poderosa, la que congrega en su culto a la mayoría de las unidades sociales integrantes–, se convierte en el padre simbólico de Tarma. En el Manuscrito de Huarochirí se habla de Pariacaca como del padre de los yauyos, el que les autorizó a poblar Huarochirí y a quien rendían culto anual en su santuario. En la Tarma de hoy, las relaciones de parentesco que se tejen con el Señor de Muruhuay son implícitas y no menos ciertas, ya que su culto funciona como el consolidador de la instancia supracomunal y como imagen activa que se encarga de la protección de sus devotos.

Su culto ha sido incorporado como rasgo tradicional a la cultura propia de la región y su imagen funciona como la de un padre. En este nivel, el Señor de Muruhuay es la divinidad que cuida de los destinos de sus hijos –los tarmeños– como un padre. El establecimiento de este tipo de vínculos de parentesco simbólico con el Señor hace que su culto sea también válido para aquellos hijos que se encuentran fuera del área geográfica que es la región. Y se convierte incluso en un referente obligado de identidad para los hijos de aquellos migrantes, quienes nunca vivieron en el territorio tarmeño y son, sin embargo, capaces de reproducir los vínculos con Él, pues la identidad heredada de sus padres se sostiene simbólicamente en la aceptación de la paternidad del Señor de Muruhuay (véase capítulo 4).

Así como la relación entre padres e hijos ("reales") no es homogénea, de la misma manera, no todos los tarmeños tienen con el Señor de Muruhuay el mismo tipo de relación. Por todos es tomado como un elemento fundante de la identidad, pero no del mismo modo. Simplifiquemos en dos las posturas que se pueden tener frente a este padre simbólico, la una es la de desinterés, la segunda es la de fe. Quienes se encuentran en el primer caso, aceptan y cumplen con el culto sin cuestionar la necesidad de una participación activa. Para los otros, el culto es una opción que se practica conscientemente y con entrega. Tal diferenciación entre los devotos se expondrá más claramente en el capítulo 4, cuando se ahonde en las experiencias personales acerca del Señor.⁵³

⁵³ La diferencia en las actitudes es posible por la naturaleza ambivalente del Señor: milagroso y castigador, que ayuda y que cela; una concepción bastante humana de lo divino. Tal percepción del Señor permite a sus devotos

Esta relación entre el Señor de Muruhuay y sus hijos, se orienta por un mecanismo de reciprocidad, el que pauta –de manera ideal– la manera en que se realizan los intercambios que tienen lugar durante y fuera del tiempo festivo, dentro y fuera del santuario.

2.2 Milagros y ofrendas: el modelo del intercambio en la peregrinación

El modelo de intercambio que se da entre el Señor de Muruhuay y sus devotos se ubica en el esquema de la reciprocidad. Tal esquema es un lugar común en los trabajos etnográficos, no solamente del área andina, sino de la etnografía clásica. La reciprocidad se basa en un intercambio caracterizado por dos movimientos fundamentales: el donar y el recibir. Los objetos en cada movimiento son llamados el don y el contra-don (Mauss 1971). Es el don el que inicia el intercambio, como un presente que espera ser devuelto. El contra-don se realiza en respuesta al don, convirtiéndose a la vez en un don que tendrá que ser restituido. Mauss enfatizó la dimensión moral del intercambio, no tanto por tratarse de una obligación social, sino por encontrarse en la base la colectividad social (Hagen 1999). Para Hagen, las críticas hechas a Mauss en cuanto a la contingencia de la práctica –en la que no existe necesariamente medidas exactas en los dones y contra-dones–, privilegian el análisis de las situaciones sociales de hecho –como el fenómeno del prestigio y de la diferenciación social–, dejando de lado la ontología del intercambio:

"seeing the social value of giving only in the performance and in the results which follow, while ignoring the way it enacts a desire to meet expectations, will elide the complex and irreducible moral dimension to exchange. The value of giving is evinced in part in the thought and regard for others which frames deliberation" (Hagen 1999:372).

Interesa ahora analizar cómo se aplica este concepto a la relación entre el Señor de Muruhuay y sus hijos. El don fundante de la relación es el milagro, a través de él se crea y se consolida un santuario de peregrinación. La aparición de una imagen se realiza bajo los signos de lo extraordinario. Es el milagro originario que actúa como transformador de una antigua presencia sagrada indígena, cristianiza el lugar y la divinidad latente en él, y ofrece una nueva imagen de culto (Sallnow 1987, Rostworowski 1992). La posterior concesión de milagros es la garantía del poder de la imagen y mantiene viva la peregrinación (Poole 1991a). Para entender esta necesaria atribución de los santuarios, conviene hacer una diferencia con el culto que se dedica al santo patrón.

Mientras que la celebración de la fiesta patronal es una cuestión de tradición y está ligada a la conservación de la comunidad como un grupo humano asentado en un determinado territorio y con una determinada identidad cultural, la realización de un peregrinaje depende mucho de la voluntad y el entusiasmo que demuestren personas individuales. En los Andes, las peregrinaciones se encuentran muy influidas por la tradición, de manera que existe cierta obligación consuetudinaria de asistir (véase Morinis 1992). Sin embargo, es claro que, en comparación con las fiestas patronales, no existe una obligación de participación en función a necesidades sociales. De allí que no basta la aparición milagrosa (que es solamente la instauración de la imagen en medio de un paisaje) para asegurar la continuidad de la afluencia

recurrir a una serie de mecanismos con los cuales pueden acercarse, negociar, engañar y amenazar. De ahí que sean comunes las historias de azotamiento e intimidaciones de imágenes, por ejemplo.

de los peregrinos, sino que es la realización constante de acciones milagrosas la que constituirá una demostración fehaciente del poder de la imagen del santuario.

Los santos patronos, sean vírgenes, cristos o santos, están ligados a la estructura misma de los pueblos: son parte de la reproducción necesaria de la unidad social. La celebración de la fiesta patronal es una tradición firmemente arraigada que se cumple por costumbre. Según Sallnow (1987), el concepto de los santos patronos es equivalente al de las huacas locales en tiempos prehispánicos: se trata de guardianes del territorio, con activa injerencia en la dinámica de ese espacio vital. Por lo general, su llegada al pueblo se realiza en medio de circunstancias extraordinarias, lo que justifica su entronamiento como patrón(a) del pueblo. Desde ese momento, queda consolidada la relación con el pueblo y no es necesaria la continuidad en la demostración de milagros, ya que el rango de acción queda entendido como una protección general dentro de los límites territoriales. A los santos patronos se atribuyen poderes en cuanto a fenómenos climatológicos locales (presencia/ausencia de lluvias, heladas y, dependiendo de esto, el éxito o fracaso de las cosechas), los que son significativos para los pobladores, quienes viven insertos en una economía campesina (Sallnow 1987).

El tipo de acción que ejerce la divinidad del santuario es diferente al del santo patrón, pues aquélla no tiene el rol activo que éste cumple en lo relacionado con la geografía. Ya que su territorio de devoción no está definido *a priori* sino que depende de la aceptación y el reconocimiento de los mismos actores (los que se mueven dentro de esa difusa estructura supracomunal o macroétnica que es la región), la manera en que se manifiesta dentro de un territorio es básicamente a través de los milagros; con lo cual no existe interferencia con el dominio del santo patrón (Sallnow 1987).

Los santuarios comparten con los cultos locales el provenir de una misma matriz cultural, mas, aquéllos reclaman ser "the repository of the typical ideals of the religious culture, but in their highest, most concentrated, and most potent form" (Crumrine y Morinis 1991:5). Su poder debe exceder al de los santos patronos, pues sólo así se justifica ante los ojos de los devotos la empresa del peregrinaje. Y la forma en que se afirma esta cualidad es a través de la capacidad de otorgar milagros, la que es una señal fehaciente de que el Señor se comporta verdaderamente como un padre poderoso. Tal como lo señaló Christian para la España del siglo XVI:

"Miracles were critical, dramatic evidence of the power of the shrine image. Without such evidence a shrine could not attract the votive necessary for its maintenance and it would revert to a simple chapel, without keeper or chaplain.(...) Once it was clear that an image performed miracles, it could become a long-term shrine" (Christian 1981:102).

Los peregrinos perciben su devoción como llena de sentido, pues está dirigida a quien es un interlocutor con una efectiva capacidad de ayuda. La fama de ser un Señor milagroso actúa en el proceso del peregrinaje fortaleciendo la fe de los antiguos devotos y alentando la participación de los nuevos.

La definición de *milagro* en la teología cristiana deriva fundamentalmente de las definiciones de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino. El primero asumía la naturaleza profundamente inusual y asombrosa de hechos –producidos por una acción divina–. El segundo planteaba que, si bien la intervención divina configuraba fenómenos que iban más allá del orden "natural" de las cosas, no eran necesariamente prodigiosos. En el uso común del término es la definición agustiniana la que ha primado: milagro es entendido como una acción

extraordinaria, necesariamente prodigiosa, que no es capaz de ser explicada por la ciencia occidental (Sallnow 1987).

Los devotos del Señor de Muruhuay se refieren a sus milagros de una manera más bien acorde con la visión de Santo Tomás. Los milagros son sucesos que no revisten características dramáticas. Son muchas veces pequeños acontecimientos que son inexplicables, pero cotidianos. El ejemplo paradigmático de milagro que tengo en mente sucedió durante la fiesta del 13 de mayo de 1998. La casa de Teodoro, el mayordomo de la fiesta, estaba llena de alborotos de fiesta, cosas por hacer, gente que entraba y parecía no salir nunca. Los guiones⁵⁴ estaban apoyados en una mesa, la que se encontraba en la entrada a la sala de la casa (construida como una L alrededor del patio) sobre un piso de cemento. Delante de los guiones habían sido puestos floreros colmados de flores. Unos estábamos sentados en la banca del patio, otros en la cocina. Cuando Teodoro bajó de su cuarto, sopló un viento. Escuchamos un ruido sordo, volteamos a mirar, un florero yacía en el piso, el agua goteaba. Teodoro corrió a recogerlo, lo levantó, lo examinó. Estaba intacto. El florero de cerámica no se había roto, el viento que lo estrelló contra el cemento no fue lo suficientemente fuerte para romperlo. Fue declarado milagro y Teodoro lo contó durante toda la fiesta. ¿Cómo fue que no se rompió chocando contra el cemento? Fue el milagro, pues, el que dio inicio a la fiesta con inmejorables augurios.

Se desprende de este relato la sencillez que puede presentar un hecho milagroso,⁵⁵ algo que no se presenta bajo el signo de lo prodigioso o sobrenatural, aunque pueda ser considerado como tal porque se escapa de lo que hubiese ocurrido naturalmente. Se hubiese esperado que se rompiera el florero, porque era frágil, por lo violento de la caída, por la dureza del piso. El que no sucediera así, fue interpretado como un hecho excepcional que confirmaba la protección divina para los mayordomos durante la fiesta.

Es difícil definir un milagro, no existen respuestas claras a las inquisiciones de qué hecho sería calificado como tal. Se dice del Señor que es milagroso y se asegura con vehemencia y convicción que ha hecho y sigue haciendo milagros. Empero, no es tan importante precisar cuáles fueron: los fieles buscan en la memoria y contestan usualmente con una historia de curación. En los testimonios aparece raras veces una actuación indudablemente numinosa (uno de estos casos se narra en el capítulo 4). Los milagros del Señor se ubican en un entorno familiar, cotidiano: Él soluciona las pequeñas dificultades del día a día, como una luz permanente que más que realizar cambios sustanciales en la vida de sus hijos, les asegura la armonía en la vida que llevan. Si la atribución de milagrosa a una imagen es la condición necesaria para que se mantenga la relación de los devotos hacia ésta, es también necesario que, como parte del equilibrio basado en el valor de la reciprocidad, exista el movimiento contrario: la ofrenda a la divinidad.

El concepto de la ofrenda es complementario al del milagro, uno no funciona sin el otro. La lógica que se encuentra detrás de ambos y los sustenta es la reciprocidad. Si el milagro es el don, la ofrenda es el contra-don. Si los tarneños reciben milagros, dan algo a cambio; si el Señor de Muruhuay otorga milagros, también recibe algo. Naturalmente, como se indicó al inicio de esta sección, la moralidad que implica el intercambio no garantiza una práctica conforme al ideal, sino que intervienen aspectos como el de la escasez de recursos (Hagen 1999). En el mundo andino, la dimensión moral de la reciprocidad se sustenta en un patrón cosmológico mencionado previamente. El mundo es percibido como un orden que

⁵⁴ Se llama guión a un pequeño estandarte en el que está bordada la imagen venerada y el nombre del pueblo y de los mayordomos. Simboliza la mayordomía.

⁵⁵ Más ejemplos de milagros se encuentra en los capítulos 4 y 6.

resulta de la interconexión de varias esferas de igual importancia. El hombre y su sociedad son una de estas esferas y son conscientes de la interdependencia que existe con las demás. Cada autor define de una manera distinta nombres y componentes del universo. Importa señalar la actitud esencial de atención al funcionamiento de los otros componentes (Allen 1988, van den Berg 1989, Rösing 1994), ya que sólo un equilibrio entre ellos es el requisito para el mantenimiento de un orden conocido. Tal afirmación dista de ser "esencialista", pues no sostiene que la práctica sea siempre coherente al principio cosmológico, pero sí que existe una percepción del tipo moral acerca de la conducta que debe tenerse frente a las demás fuerzas del universo.

Consideremos en primer lugar al fenómeno de la reciprocidad en su aspecto más ideal: cuando existe una correspondencia entre las acciones de dar y recibir. En el ritual religioso de la peregrinación, los principios de don y contra-don toman la forma de milagro y ofrenda⁵⁶ (sin que haya entre ambas una sucesión temporal definida). La ofrenda es una acción dedicada a la imagen realizada en su santuario, cuya expresión se reviste, en algún momento, de una materialidad. Una excepción a esta definición es la oración, la que no tiene materialidad y no ha de ser necesariamente realizada en el santuario mismo (sobre la importancia de la oración, véase Marzal 1971). Antes de pasar a definir lo que es concretamente una ofrenda, ha de hacerse una distinción previa en cuanto a la dinámica del peregrinaje.

La peregrinación a Muruhuay está marcada por dos tiempos y dos actores. En el plano temporal, encontramos una distinción fundamental entre mayo, el mes de la fiesta, y el resto del año. A cada uno de estos momentos corresponden idealmente dos tipos diferentes de peregrinos: los peregrinos colectivos y los individuales. Mientras los primeros son grupos que representan a una unidad social, los segundos, aunque no sean necesariamente individuos aislados son, por lo general, grupos familiares (véase capítulo 5). Cada uno de estos peregrinos realiza un tipo de ritual diferente con una clara referencia temporal. Los peregrinos colectivos se presentan únicamente durante el mes de fiesta en mayo, mientras que los otros se encuentran durante todo el año, incluido el mes de celebraciones (aunque su presencia se vea opacada por la vistosidad de las presentaciones colectivas).

La fiesta es la ofrenda que dan los peregrinos colectivos al Señor de Muruhuay, una ofrenda que tiene una materialidad que podría considerarse efímera, pues la existencia de sus episodios se da dentro de los marcos temporales festivos. Todas las acciones (que constituye una obligación anual estipulada) que se realizan en este contexto festivo son consideradas como ofrendas para el Señor de Muruhuay. La misa, la procesión, la danza, la comida, el baile son facetas del mismo don. Y el oferente es la comunidad en general, la cual ha delegado a determinados miembros –los cargos, los danzantes, algunos acompañantes– para su propia representación. La colaboración que cada uno de ellos realizó para la fiesta: los fuegos artificiales, el contrato de la banda, la participación en la danza, la donación de bebida, la preparación de comida, etc. son considerados ofrendas personales al Señor, que se hace por la gran fe que se le tiene. En los capítulos 4, 6 y 7 se analiza con más detenimiento las relaciones que existen entre celebración y actores.

Los peregrinos individuales no están enmarcados dentro de una actividad festiva colectiva. Ellos se limitan a llevar ofrendas como velas, flores, ex-votos, y quizás algún tipo

⁵⁶ Ina Rösing (1994) ha tratado sobre la "deuda de ofrenda" como una característica general de la religión andina. Su perspectiva se sitúa también dentro de un estricto cumplimiento del equilibrio del cosmos.

de adorno para la imagen o para la iglesia.⁵⁷ También es usual que contraten misas en agradecimiento o en súplica de algún milagro. Las ofrendas de estos peregrinos no tienen la proyección comunal que tienen la de los colectivos, sino que sus dones pueden ser equiparados con gestos privados: poner una flor o prender una vela –por citar los más comunes–, inclusive las misas que mandan ofrecer son generalmente poco visitadas. Estos gestos pueden contrastarse con la repercusión en la dimensión pública que revisten los dones de los peregrinos colectivos.

Como es de esperarse, existen ofrendas que no pueden ser clasificadas como exclusivas de uno u otro tipo de peregrinos, de las que pueden considerarse como del ámbito de los peregrinos individuales y, sin embargo, tienen un alcance a la colectividad. La intensificación de las comunicaciones en las últimas décadas (véase capítulo 3), ha originado la proliferación de las unidades de transporte de todo tipo. Dentro de este fenómeno nacional, ocurre un hecho particular en las zonas de Tarma y Lima. Una cantidad significativa de camionetas, combis, buses y camiones que circulan por las ciudades nombradas y por las carreteras centroandinas (incluyendo a la selva central) llevan letreros que ostentan en letras grandes: "Fe al Señor de Muruhuay" o "Guíame Señor de Muruhuay". En Muruhuay no solamente los peregrinos son visitantes habituales del Señor, también lo son camiones, autos y buses que son llevados a ser "bautizados" en el santuario. ¿Las razones? Fundamentalmente dos: la primera es agradecer y la segunda es consagrar. Agradecer al Señor por la adquisición del vehículo y consagrar éste a aquél para que lo proteja.

El encomendar objetos y negocios a algún ser sagrado –sobre todo a santos patronos– es algo común, aunque la incidencia que existe entre los vehículos encomendados al Señor de Muruhuay me parece sustancialmente alta. La cotidianeidad de la presencia en Lima de unidades de transporte público con la frase encomendatoria a Muruhuay llama la atención; la vinculación del Señor con el transporte ha de ser tomada en cuenta. Y no son solamente unidades aisladas las que poseen tal distintivo, sino que son incluso empresas las que llevan el nombre del Señor de Muruhuay. Si se ha extendido la creencia de la especial voluntad del Señor de Muruhuay con los vehículos, es porque es en este rubro han incursionado muchos de los migrantes tarmaños en Lima. Con la explosión demográfica de las ciudades y la serie de medidas económicas dadas desde el inicio del primer gobierno de Fujimori (como la liberalización de la importación de vehículos y las rutas del servicio del transporte público), esta actividad se desarrolló rápidamente. Los tarmaños encomendaban sus unidades a su Señor y, cuando se reveló la alta rentabilidad de dicha ocupación, resultó una identificación entre el Señor de Muruhuay y el transporte. Quizás sea este hecho uno de los motivos por los que se ha venido expandiendo tanto el culto de Muruhuay en los últimos años. Este caso del transporte es un ejemplo de la fluidez entre los conceptos de milagro y ofrenda, pues no queda claro cuál es el milagro y cuál la ofrenda. Se sostiene que es por favor del Señor que se ha obtenido el vehículo, el cual es puesto inmediatamente bajo su protección, en una acción de ofrenda en el santuario.

Hay dos conceptos que han quedado al margen en el tratamiento hecho hasta ahora de la relación de reciprocidad que existe entre el Señor y sus peregrinos. El primero es el de promesa. Marzal (1971) afirma que en el Perú existe una religiosidad de promesas, herencia de la religiosidad colonial española. Para Albó y Preiswerk: "Una de las formas más típicas de expresar la 'devoción' al Señor es la promesa" (Albó y Preiswerk 1986:158). Ella se halla presente tanto en las ofrendas de los peregrinos individuales como de los colectivos, pues en

⁵⁷ En otras pinturas sacras, se colocan coronas o algún otro ornamento que sobresale de la superficie, lo cual no es el caso del Señor de Muruhuay. Debido a las características de la decoración del templo, no hay cabida para demasiados objetos. Las donaciones que se aceptan son bancas, ya que hacen falta en la iglesia.

ambos puede encontrarse la intención de "pedir" o de "pagar". En el primer caso, sería el compromiso de hacer algo para el Señor con el fin de lograr alguna cosa. En el segundo, se reconocería al Señor un don ya recibido. Expuesto de esta manera, la promesa parecería ser una especie de comercio espiritual. Mas, las promesas que se encuentran con más frecuencia en Muruhuay no están ligadas a peticiones concretas (siendo una clara excepción el caso citado de las unidades de transportes). Las promesas que hacen los bailarines por ejemplo, están enmarcadas dentro de marcos consuetudinarios: se tiene la intención de bailar siete años seguidos, tal como manda la costumbre (véase capítulo 6). Van Kessel nos dice que el trato que se establece entre la divinidad y el bailarín "no es un contrato, ni una compraventa de favores a la Virgen, tal como muchos no-bailarines piensan equivocadamente. El trato del promesero tampoco quita el derecho a la divinidad de no conceder inmediatamente el favor deseado" (van Kessel 1987:163). La enunciación de una promesa se inscribe por lo general en un ámbito vago que corresponde a la anterior definición de milagro. Si es que los milagros ocurren en la vida diaria, como señales de la presencia divina, las promesas fluyen dentro de los cauces de las ofrendas.

El segundo concepto, la generosidad, refuerza el sentido de la naturaleza no contractual de la reciprocidad que existe entre el Señor y sus devotos. La generosidad es una señal de la fe y se manifiesta en la devoción que muestran los tarmeños en la peregrinación, cuando las ofrendas adquieren características de derroche –en cuanto a tiempo, dinero y energía–. Tales actos no responden a una relación mecánica de intercambio: no son ni la respuesta a dones recibidos, ni sacrificios hechos para conseguir favores. Las ofrendas son más bien la aplicación de pautas tradicionales: los peregrinos individuales dejan flores y velas, los colectivos organizan procesiones y cortamontes. En un esquema estricto de intercambio, las ofrendas serían los contra-dones, la respuesta a los dones recibidos del Señor, y debería haber una correspondencia entre una y otra. Pero esta correspondencia no puede existir. En primer lugar, porque implicaría un malentendido de los dones del Señor (sus milagros). En segundo lugar, porque demostraría una incompreensión de la figura del Señor.

Los milagros son señales en medio de la vida cotidiana que no revisten de características especialmente asombrosas, sino que son indicadores de una presencia divina constante. Agrado o desagrado, bendiciones o castigos, muy al margen de la repercusión que pueda tener el milagro en la vida de las personas, la interpretación espontánea es sentir la compañía del Señor. Tal como su protección subyace al curso de lo cotidiano, el agradecimiento se produce según los cauces de la tradición, la que pauta ofrendas enmarcadas dentro del esquema del derroche. El dar todo lo que se pueda, está relacionado con la fe que se tiene al Señor, a la actitud general de confianza en su presencia: "La fe es derroche en tiempo, dinero y entusiasmo, un derroche que se ofrece al Señor y beneficia al grupo y a la comunidad" (Albó y Preiswerk 1986:160).

La fe, que se expresa en ofrendas generosas, se entiende desde la posición fundamental que tiene la imagen del Señor de Muruhuay para los tarmeños. Él se erige como un elemento fundacional de la identidad regional. Siendo el símbolo de un territorio que funciona cognitivamente como paradigma de identidad que contiene significados relativos al espacio, la gente y las costumbres, su figura es un elemento básico en la constitución personal y colectiva de Tarma. El Señor es el padre de los tarmeños, quien garantiza una continuidad en sus vidas –como espacio, sociedad y cultura–, el que se presenta en el flujo cotidiano, que se puede reconocer si es que se presta atención al entorno, no sólo con los ojos y la razón, sino con todos los sentidos.⁵⁸

⁵⁸ La frase "tener los ojos en las orejas" grafica esa afirmación. Es una máxima de la teología medieval, cuando la perspectiva de conocimiento era la alegoría. Indica la necesidad de estar atentos y otorgar el mismo valor de lo

La generosidad, además, funciona dentro del marco cognitivo y afectivo que tiene la reciprocidad con el Señor, lo que no implica –como ya se ha dicho–, un intercambio contractual. Si el Señor de Muruhuay es percibido como un padre, una ayuda, una compañía, la generosidad para con Él se expresa de una manera variable. Cuestiones de contexto como la escasez de recursos son decisivos en la elección de las ofrendas. Como una relación fraternal cualquiera, no todos los hijos son igualmente agradecidos, pacientes o amorosos. Hay quienes no consideran que sea su obligación el ofrendar. La generosidad depende del grado de cercanía en la relación con el Señor (véase capítulo 4), de cuánta confianza y certeza hay en ésta.

El Señor de Muruhuay no mantiene relaciones simbólicas únicamente con sus hijos taromeños, sino que tiene además una determinada red de parentesco con otras imágenes.

2.3 El sistema de parentesco del Señor de Muruhuay

Una atribución que tiene el Señor de Muruhuay es el tener relaciones de parentesco con otros señores de la sierra centroandina, la cual deriva de un rasgo prehispánico. Desde antes del Horizonte Incaico, existía una identificación entre territorio y personajes sagrados – las *huacas*– que eran las divinidades protectoras de un espacio físico y de los seres que moraban en él. Las relaciones que existían entre unidades sociales –con sus territorios– se expresaban en un nivel mítico, en términos de parentesco, agrupándose las huacas en un sistema de parentesco: "These beings, associated with mountains, crags, or other natural features, were capable of successive replication across the landscape through the idioms of siblingship, affinity, and descent, lending a veneer of cultural unity to diverse populations scattered across the region" (Sallnow 1987:29).

Dependiendo del grado de cercanía que tuviera la huaca local con la regional, étnica o estatal, se ubicaba la unidad dentro de la estructura social. Las variaciones en ésta (debido a invasiones, anexiones, alianzas, etc.) implicaban redefiniciones espaciales y una reelaboración de la estructura de parentesco entre las huacas (Salomon 1991).

El ya mencionado Manuscrito de Huarochirí es un excelente ejemplo de cómo la historia y la organización política de los señoríos étnicos prehispánicos eran relatados en mitos en los que las huacas actuaban en nombre de sus territorios y sus hombres. Sus acciones tenían repercusión en la vida humana: sus encuentros y desencuentros, sus peleas y romances, sus engaños y profecías expresaban alianzas, guerras, conquistas, construcciones de sistemas de irrigación. Estas acciones estaban narradas en los mitos, los cuales no eran idénticos, sino que las versiones variaban de etnia a etnia (pues a cada una le interesaba destacar algún aspecto que le incumbiera directamente). El autor del Manuscrito pertenece a la etnia checa, y aunque su propósito manifiesto es realizar un registro completo de la mitología de la macroetnia de Huarochirí (ver nota al pie número nueve de este capítulo), nos ha transmitido su perspectiva étnica. Desde esta perspectiva se cuentan las historias de las huacas mayores Cuniraya, Pariacaca y Chaupiñamca, desde las cuales se tienden los lazos hacia las huacas

que se ve, a lo que se percibe con otros sentidos. "To teach the pilgrim to have his eyes placed in his ears is to teach him to picture corporeal similitudes –simple concrete likenesses– of the many quiddities which are essential to human life but elusive to human understanding" (Hagen 1990:4).

locales. Tutayquiri, la huaca de los checas, era uno de los cinco hijos de Pariacaca⁵⁹ y tenía, a su vez, hijos que se expandieron conquistando territorio. Dado que el Manuscrito es "checa-céntrico" se enfatiza la perspectiva checa de los sucesos mitológicos huarochiranos. Se narra así como Tutayquiri los engrandeció sobre una etnia vecina –los quinti– nombrándolos hermanos mayores (capítulo 11); y como venció a los concha –los antiguos habitantes– y acomodó en esas tierras a sus hijos.

Las historias narradas en el Manuscrito también expresan la manera en la que se llevaban a cabo las relaciones entre las distintas unidades sociales: el empleo de términos de parentesco entre las huacas permitía a cada unidad social ubicarse dentro de una estructura social común. En los capítulos 17 y 18 se muestra una reelaboración de la estructura mítica para que reflejara los cambios ocurridos por la conquista incaica. Fue con la conquista española que se produjo un quiebre con esta tradición, pues el dios de los españoles se impuso sobre las huacas, negándolas, rechazándolas abruptamente, sin que existiera la posibilidad de negociar posiciones dentro de un nuevo orden. Fue así como se desmontaron las macroestructuras (Wachtel 1976), quedando en funcionamiento los niveles locales, lo cual repercutió en el olvido y/o alejamiento de las grandes huacas regionales y estatales. Debido a la evangelización compulsiva y hasta violenta –cuyo paradigma es la extirpación de idolatrías– las formas cristianas fueron tomadas y, de esta manera, se identificaron a los santos cristianos con las huacas y fueron éstos los que poblaron el espacio (Sallnow 1987:52).

No es de sorprender entonces que al Señor de Muruhuay se le atribuyan una serie de hermanos (sin que se llegue a la complejidad genealógica antigua), cuyos nombres dependen de dónde se recoja la versión. En Tarma no se enfatiza la existencia de "familiares" del Señor, se afirma de manera general que es el padre de la región. Que Muruhuay sea el santuario más importante de la sierra central,⁶⁰ hace que los tarmeños no vean la necesidad de justificar su devoción mediante relaciones con otros cultos. Por el contrario, en la vecina provincia de Jauja, se cuenta del parentesco existente entre el Señor de Muruhuay y los señores de la zona: el de Paca y el de Marca. Ambos son objeto de peregrinaciones locales, siendo el territorio de devoción de Paca mayor que el de Marca. Los dos peregrinajes poseen características comunes con Muruhuay: no existe una celebración central anual, sino un calendario que –al igual que el de mayo– señala las fechas de presentación de cada unidad social. En ambos lugares se asocian a los mencionados tres señores como hermanos.

Existen varias similitudes entre la iconografía y el culto que se le rinde a los señores mencionados, por ello no se duda de que sean hermanos. El orden entre ellos es claro, Muruhuay es el hermano mayor porque se le atribuye ser más antiguo, más conocido, más "fuerte" –en el sentido de ser más celebrado–. En Paca se establecen las semejanzas entre su Señor y el de Tarma por ser ambos Cristos crucificados, celebrados durante todo un mes al año: Muruhuay en mayo y Paca en febrero. El que la fiesta de mayo sea más grande hace a Muruhuay el hermano mayor. En Paca no se toma en cuenta la existencia del tercer hermano, el Señor de Limpias de Marca (también un Crucificado). El territorio de devoción de este último es menor que el de Paca, siendo su celebración también más modesta. Allí se nombra la relación filial entre los tres señores, colocando al suyo como el menor. El hecho de que Muruhuay, Paca y Marca sean hermanos (en ese orden de mayor a menor) se debe a que aparecieron, según la creencia, todos al mismo tiempo: año, mes, día. Las mínimas

⁵⁹ "Entonces, [Pariacaca] decidió que sus hijos iban a poblar aquel territorio y ^{alejó} a todos los yuncas hacia la tierra baja. A cada uno de los que vencieron a estos [yuncas, le dieron] el nombre de hijo de Pariacaca. Es verdad que [en] cada [comunidad se] declara hijo de Pariacaca a un [héroe] diferente"(Taylor 1987:163).

⁶⁰ La fiesta de la Virgen de Cocharcas, también en el departamento de Junín, es una peregrinación bastante concurrida (Olivas 1999).

variaciones dentro del día fueron las que determinaron el orden jerárquico, el que expresa las diferencias no sólo en el aspecto de las festividades, sino también la mayor importancia política y económica que tiene la región tarmaña con respecto a la jaujina.

En los casos nombrados se nota daramente la posición egocentrada del que relata; en Tarma no se interesan por aclarar el parentesco que tiene el Señor de Muruhuay con otros, porque es Él –su Señor– el más poderoso. En Paca han de recurrir a Muruhuay para beneficiarse con la fama de que goza, pero no les interesa nombrar al Señor de Marca. En Marca en cambio sí se nombra a Paca, pues para los marqueños es importante conectarse con esa cadena regional de señores poderosos. Y, además, establecer una procedencia común que les otorgue, automáticamente, una similitud potencial. Las diferencias entre los señores (expresado en número de fieles y número de días de fiesta) se explican míticamente por una medida cuantitativa que es el haber nacido a diferentes horas.

En Huánuco, un departamento vecino a Junín, la peregrinación del Señor de Chacos es la más importante. Este Señor tiene también varios hermanos, los cuales están enmarcados dentro de la región huanuqueña. Algunas personas, sin embargo, conocen del Señor de Muruhuay y lo señalan como el hermano menor (aunque hay otras que nieguen el parentesco: una señora fue rotunda: "No, no, ese Señor no tiene nada que ver"). Y es que Huánuco y Tarma son dos regiones que mantienen un circuito en el que hay pocas coincidencias, no hay mucho intercambio entre ellas. Cada una está mas bien conectada con su propia entrada a la selva, a la red minera de Pasco y La Oroya y a la ciudad de Lima.⁶¹ En este caso, se confirma el planteamiento de la identificación de una divinidad protectora con una etnia determinada.

Además de estos casos, en los que el parentesco está aludido expresamente con el término de "hermano", existen también conexiones del Señor de Muruhuay con otros personajes sagrados: la Virgen y el Señor de los Milagros. Durante las fiestas de mayo, las procesiones que se realizan en el atrio del templo se hacen con las imágenes del Señor de Muruhuay y de la Virgen. Este patrón de la Virgen como acompañante se repite en las procesiones los días 14 y 23 de mayo en Tapo y en la procesión de fiesta que organiza la Hermandad del Señor de Muruhuay en Lima (cuando la imagen del Señor se encuentra con la de la Virgen de Chapi). La necesidad de que la imagen femenina salga en procesión es un patrón extendido (se encuentra, por ejemplo, en la existencia de la gruta de la Virgen de Fátima en el santuario de Qoyllur R'iti [Flores 1997]) en los Andes. La característica dualidad se expresa en la división del universo según géneros –creando una suerte de "fuerzas antinómicas"– que se refleja también en el ámbito religioso (van den Berg 1989). De tal suerte que la necesaria participación de seres sagrados de distintos géneros constituye la búsqueda de la unidad por medio de la conjunción de los opuestos complementarios (Ossio 1992).

Un caso especial es la relación entre el Señor de Muruhuay y el Señor de los Milagros, la cual pasaremos a examinar a continuación.⁶²

El Señor de Muruhuay y el Señor de los Milagros

⁶¹ También es conocida la rivalidad tradicional entre Huánuco y Tarma, semejante a la que existe entre Huancayo y Tarma.

⁶² Rostworowski da varios ejemplos de parentesco entre santos, vírgenes y Cristos en los Andes peruanos (Rostworowski 1992:49–57).

El Señor de los Milagros es el patrón de la ciudad de Lima, festejado en dos largas procesiones realizadas en el mes de octubre. Además, su imagen es visitada en la iglesia de las Nazarenas durante todo el mes. María Rostworowski (1992) ha propuesto una identificación entre el Señor de los Milagros y la antigua divinidad prehispánica de Pachacámac, basándose en fuentes etnohistóricas. Pachacámac era una divinidad mayor desde por lo menos el Horizonte Medio y un centro de peregrinaciones que fue reconocido por los incas y eliminado por los españoles, quienes destruyeron y saquearon su templo (Sallnow 1987). Por reunir en su santuario a peregrinos de los más diversos señoríos, he clasificado a Pachacámac como una divinidad del tipo supraétnico (véase cuadro 2.1).

En el Manuscrito de Huarochirí se narran varias historias en las que Pachacámac juega un rol importante. En el capítulo 20 se cuenta del envío que hizo de un hijo suyo, Llocllayhuancupa, a la comunidad de San Damián. En el capítulo 22 se nombra la deferencia que tenían los incas tanto por Pachacámac como por Titicaca,⁶³ la que se expresaba en envíos de ofrendas a sus santuarios. Se menciona en ese mismo capítulo la existencia de llamas dedicadas al culto de Pachacámac en Suquiahuilca. En el capítulo 23 se le menciona asistiendo al Cusco a un requerimiento del inca, explicando su imposibilidad de ayudarlo: "O *Inga* sol, yo no propongo nada puesto que suelo hacer temblar la tierra entera con todos vosotros juntos. En efecto, no sólo aniquilaría al enemigo sino que acabaría con todos vosotros y el mundo entero también. Por eso me quedo callado" (Taylor 1987:343).

Es sobre esta divinidad y sus características que se habría establecido el actual culto del Señor de los Milagros. Para María Rostworowski (1992), este Señor es la continuación de una divinidad prehispánica que ha logrado unificar a los diferentes grupos étnico-raciales: indios, negros, criollos, mestizos, en una sola visión integradora. El atributo del antiguo dios andino que habría logrado tal prodigio es el relacionado con la protección contra los movimientos sísmicos: "El miedo sigue siendo el hilo conductor entre el ayer, el hoy y el mañana, entre la tenebrosa divinidad andina y la resplandeciente imagen del Cristo de Pachacamilla" (Rostworowski 1992:184).

La multitudinaria adhesión al Señor de los Milagros no se limita a la ciudad de Lima. Además del culto que recibe dentro de la ciudad de Lima,⁶⁴ se le celebra en todo el territorio peruano, e incluso fuera de éste. A mi modo de ver, lo más interesante ocurre en el segundo punto: la replicación de la imagen y el culto en los más diversos puntos dentro y fuera del país. Para comprender esta peregrinación "en negativo", hay que examinar antes lo que representa este Señor en Lima.

El culto del Señor de los Milagros posiblemente, basado en el de una deidad prehispánica, unió a los diferentes sectores de la población limeña y, desde entonces, se asentó como el patrón de la ciudad. El pacto inicial entre los sectores: indio, criollo, negro y mestizo ha servido para que los "nuevos pobladores" de Lima –los migrantes–, se puedan también sentir identificados con el culto. Su legitimidad como patrón se ve ampliamente confirmada por la participación generalizada en el culto por parte de los limeños.⁶⁵ En la

⁶³ Taylor dice al respecto: "No se trataba de un origen dual. Los Incas, encontrándose en las tierras que habían conquistado en la costa, mostraban la misma deferencia al gran dios cuyo culto predominaba en la región, que los otros invasores observaban en relación con los *huacas* locales. En el territorio de Pachacamilla, les era necesaria la fuerza animadora del *huaca* supremo de los yuncas" (Taylor 1987:329).

⁶⁴ La tradicionalidad de los festejos al Señor de los Milagros se halla firmemente enraizada en el desenvolvimiento de la ciudad. El color de los hábitos que usan los devotos es morado, por lo que es llamado el mes morado. Típicos de este mes son también fenómenos que no tienen que ver con el religioso: es la temporada de las corridas de toros y de la fabricación de un dulce limeño: el turrón de doña Pepa.

⁶⁵ Considero limeños a las personas que viven en Lima, sin importar si es nacieron allí.

actualidad, sus festejos involucran a toda la ciudad en varios aspectos: el recorrido de las procesiones es enorme –y cada año se hace más largo, incluso hay un vehículo que transporta la imagen en determinados trechos–, todos los sectores sociales y las autoridades políticas –y evidentemente las eclesiásticas– participan en ellas, los medios de comunicación informan de los pormenores de su realización. Las procesiones en octubre demuestran una magnitud y una resonancia enormes en la vida religiosa, social y política de Lima. Y, sin embargo, el culto al Señor de los Milagros no se ha convertido en un culto de peregrinación en sentido estricto –tal como lo fue Pachacámac–, pues no se registran participantes provenientes de otros lugares (por lo menos, no en proporciones significativas). Los participantes son básicamente los limeños, alguno de los cuales se presentan en tanto autoridades políticas o eclesiásticas. El presidente de la república, los miembros del Congreso, el cardenal, son personajes públicos que cumplen un rol definido en la procesión: presentar el saludo, inaugurar alguna ceremonia, incluso llevar las andas.

Pienso que fue este el mensaje que entendieron los migrantes que llegaron a Lima: la figura del Señor de los Milagros como patrón de la capital del país, identificándola como el centro ritual del país. En un país fuertemente centralizado, en el que las provincias han empezado a tener presencia por el movimiento modernizador emprendido desde ellas mismas (Degregori y otros 1986), la necesidad de mantenerse en contacto con la capital aparece como una necesidad permanente. También en el ámbito ritual se ha establecido una relación de este tipo: el Señor de los Milagros se ha convertido en la imagen más celebrada en todo el Perú, por la labor de los migrantes a la ciudad de Lima cuando regresaban a sus pueblos.⁶⁶ La introducción de este culto en sus pueblos de origen –a los que siguen unidos por diversos vínculos– tiene por objetivo tender puentes en por lo menos dos sentidos: entre la ciudad y su pueblo, y entre ellos y su pueblo. Al adoptar la devoción a la imagen del lugar en el que viven, reconocen así el nuevo espacio junto con todos sus significados. Al llevarla a sus pueblos, se demuestran ante sí mismos y el resto de la población que son también parte de otro ambiente, mayor, moderno, "nacional"; el mismo que acercan a su pueblo mediante ese acto simbólico de hacer el "transplante" de una tradición religiosa (Prorok 1999). Tal acto, tiene su complementario en la multiplicación de fiestas patronales de migrantes en Lima (véase, por ejemplo, Altamirano 1984 y 1988, Cánepa 1996, Marzal 1988). Este intercambio de imágenes: el Señor de los Milagros a los pueblos y los santos patronos a Lima, es la expresión simbólica del proceso de las intensas comunicaciones que se realizan dentro del país.

Mas el Señor de los Milagros no se ha desplazado solamente dentro del Perú, ha salido con los peruanos fuera de sus fronteras. En los lugares en donde hay colonias numerosas, se organizan diferentes tipos de asociaciones, siendo las deportivas y las religiosas las más destacadas. Altamirano (1992) enumera el tipo y la cantidad de las asociaciones de peruanos en los Estados Unidos, saltando a la vista el número relativamente alto de hermandades del Señor de los Milagros que existen (8 sobre 10 asociaciones de tipo religioso en un total de 32), lo cual indica que esta imagen es uno de los puntos comunes de los peruanos en el exterior, quienes, a pesar de tener orígenes diversos, pueden sentirse identificados bajo su culto.⁶⁷ Esta capacidad integradora hace pensar en la importancia simbólica que tiene este culto en el mantenimiento y, quizás, hasta en la conformación de una identidad peruana.

⁶⁶ Este "regreso" de los migrantes no implica un asentamiento "definitivo" en la zona, sino que es parte del flujo constante del ir y venir de la gente entre sus pueblos de origen y la ciudad (ver Alber 1990 para una discusión del significado de los procesos de migración).

⁶⁷ Una eventual excepción se daría entre los migrantes provenientes de la clase alta: "El área metropolitana de New York y del noreste de New Jersey acoge a la población peruana de clase media baja y baja, en donde la

El Señor de Muruhuay no es una excepción frente a ninguno de los dos fenómenos relativos al culto del Señor de los Milagros, pues es celebrado por los tarneños tanto en los pueblos de la región⁶⁸ como por los que viven en el exterior. Y es en este sentido que se puede considerar al Señor de los Milagros como relacionado con el de Muruhuay, pues las mismas personas celebran ambos cultos. No existe contradicción alguna en este tipo de celebración paralela: cada Señor tiene un sentido diferente. Mientras que la relación con el Señor de Muruhuay es simbólicamente equiparable a la de padre y, como tal, desempeña un rol importante en la consolidación de la identidad regional de sus hijos; la relación con el Señor de los Milagros se enmarca en un nivel más amplio y ambiguo, pues está referida a la formación de una identidad nacional.

En este sentido, es útil volver a hacer una nueva comparación con el contexto prehispánico. En primer lugar, es útil distinguir entre las características de cada una de las imágenes a las que nos referimos. Tal como entonces, existe una diferencia entre las imágenes locales (los santos patronos), las regionales (las imágenes de peregrinación) y las suprarregionales o nacionales. Entre cada uno de los niveles no existe interferencia, pues está revestido con diferentes características (similares a las expuestas en el cuadro 2.1 para las huacas prehispánicas). De tal manera que mantener un culto en cada uno de los niveles no es incompatible, como sí lo es un culto paralelo entre imágenes del mismo nivel (véase la sección anterior acerca de los hermanos del Señor de Muruhuay). Tomando como caso concreto a las informaciones contenidas en el Manuscrito de Huarochirí acerca de Pachacámac, se puede establecer una similitud con la época actual. Tal como había enviado a un pueblo huarochirano un hijo suyo para que en él le rindieran culto, así se ve ahora un Señor que se desplaza fuera de su santuario en forma de copias de imágenes, a las que se celebra en el mismo mes. Tales fiestas son dedicadas al Señor de los Milagros y expresan de una manera ritual, al igual que en la época prehispánica, la pertenencia a una estructura mayor, el país en este caso.

participación religiosa es muy alta y es precisamente el Señor de los Milagros el que tiene una base popular" (Altamirano 1992:117).

⁶⁸ No afirmo aquí de que en todos los pueblos de la región exista una fiesta al Señor de los Milagros; tomo como base los datos recogidos en el trabajo de campo en Tapo. La presunción de que no se trate de un fenómeno aislado se basa en la continua comparación de parte de los tarneños del Señor de Muruhuay con el Señor de los Milagros, como la misma figura de patrono. La diferencia estaría marcada por el mayor estatus que posee Lima al ser la capital del Perú.