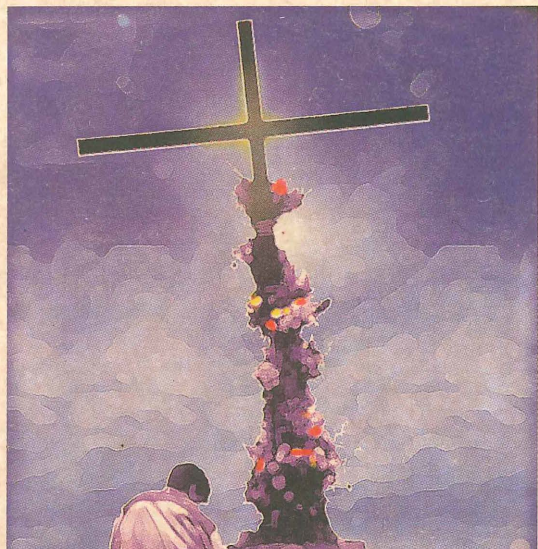


Manuel Marzal, SJ Catalina Romero José Sánchez  
*editores*



## Capítulo 13

# LA RELIGIÓN EN EL PERÚ AL FILO DEL MILENIO



Pontificia Universidad Católica del Perú  
FONDO EDITORIAL 2000

Primera edición: junio del 2000

*La religión del Perú al filo del milenio*

Carátula: Enrique Ottone

Copyright © 2000 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel.

Telefax: 460-0872. Teléfonos: 460-2870, 460-2291, anexos 220 y 356.

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 1501052000 - 1732

Derechos reservados

ISBN: 9972-42-348-4

Impreso en Perú – Printed in Peru

# El Señor de Muruhuay y el calendario de mayo

*Ana Teresa Lecaros Terry*

El santuario de Muruhuay es uno de los más populares de la sierra central. Su particularidad consiste en que tiene un calendario ritual definido, según el cual las diferentes unidades sociales tienen una fecha específica en la que se presentan en peregrinación. El análisis de la estructuración de este calendario remite a características sociales y culturales de la región; y resulta, además, una interpretación de la naturaleza y la función del Señor de Muruhuay como cohesionador regional.

## 1. La peregrinación

Victor Turner (Turner 1974 y Turner y Turner 1978) sentó las bases del análisis antropológico de las peregrinaciones, llamando la atención sobre las implicancias simbólicas, sociales y culturales del desplazamiento espacial que implica una peregrinación. El viaje sagrado (*the sacred journey* en términos de Morinis 1992) es la particularidad de una peregrinación; es el desplazamiento espacial lo que la distingue de una celebración ritual local. Giuriati y Masferrer (1998: 20) y Marzal (1971: 225) han anotado la naturaleza itinerante humana. Esta actitud hace que el fenómeno de las peregrinaciones sea común a todas las religiones y culturas, y que las personas emprendan un viaje en busca de un ideal a un santuario que, geográficamente, se

encuentra en la periferia del espacio cotidiano propio, pero que cuenta con una preeminencia sobre este. Es la naturaleza sagrada lo que le otorga ese valor: por haber sido un lugar en el cual se manifestó lo sobrenatural a través del milagro (la aparición de una pintura, una escultura, un manantial, etcétera), es que es un lugar privilegiado para la comunicación con lo divino. En esta localización periférica, el santuario es el verdadero centro de la cultura y encarna el núcleo de sus valores e ideales: «*The ritual, iconography, myth and meaning of a pilgrimage are usually wholly representative of patterns within the area from which pilgrims are drawn*» (Crumrine y Morinis 1991: 4).

Este centro religioso, en el que se hallan condensados los valores cosmológicos de una cultura, no está exento de la presencia e influencia de otros factores tales como los sociales, económicos, políticos e históricos.<sup>1</sup> Si bien no puede afirmarse que los patrones de participación en la peregrinación sean un reflejo del contexto social en que se ubican, en estos sí se encuentran los elementos que caracterizan a una sociedad. La peregrinación funciona como un sistema autoorganizado (*a self-organizing system*, Malville 1999), en el que las masas de peregrinos generan patrones de conducta acordes con la cultura de la que estos provienen. Estos movimientos espontáneos de gente (porque no están regulados ni dirigidos por algún tipo de autoridad política o eclesiástica, o en todo caso la desbordan) caracterizados por un inicial desorden, devienen en una estructura con un alto grado de capacidad de cambio y asimilación de nuevos elementos, ya que los factores de sorpresa, espontaneidad y adaptación forman parte intrínseca de la estructura. Debido a esto, las peregrinaciones son a la vez sistemas llenos de significados, enmarcados dentro de la respectiva tradición cultural y social, y campos de expresión de los nuevos procesos también culturales y sociales.

---

<sup>1</sup> La peregrinación tiene «*connections, both ideological and practical, that relate it to the socio-cultural, political and economic context in which it is embedded*» (Morinis 1992: 3).

El objeto de estudio de este artículo es la peregrinación al Señor de Muruhuay,<sup>2</sup> cuyo santuario está ubicado en la sierra central —departamento de Junín, provincia de Tarma—. Esta región está comunicada fluidamente con la ciudad de Lima, el valle del Mantaro y la selva central —provincia de Chanchamayo— por una red de carreteras que sostiene un denso intercambio comercial entre estas zonas (estructurada para cubrir las necesidades alimentarias de la ciudad de Lima). De esta área llegan a la capital tubérculos, maíz, quesos y carne del valle del Mantaro y de la provincia de Tarma, y frutas de la selva. Para que las actividades productivas agrícolas y ganaderas sean más rentables, estas han sido tecnificadas: es común el uso de semillas mejoradas, abonos y pesticidas químicos. De Tarma también llevan a Lima flores, verduras y hortalizas, cultivos propios del cálido clima del valle tarmaño (bajo los 3 mil m.). En las tierras de la zona quechua (entre los 3 mil y 4 mil m.) se cultiva cereales y tubérculos; en la zona de la puna (por encima de los 4 mil m.) hay pastizales en los que se cría ganado vacuno, bovino y auquénidos.

La provincia de Tarma —la «región tarmaña»—, está conformada por los distritos de Tarma, Acobamba, Huasahuasi, Palcamayo, La Unión, Leticia, San Pedro de Cajas, Tapo, Palca y Huaricolca, cuyas capitales tienen los mismos nombres que los distritos. En cada distrito hay un número variable de anexos. La ciudad de Tarma es, a la vez, la capital del distrito y de la provincia. Acobamba es la otra ciudad de la región, además de Tarma; mas por motivos metodológicos la clasificaré como a las otras capitales de distritos (pueblos).

La interconexión con Lima (por la cercanía física y por las redes de comunicación), que impulsa la producción de los cultivos mencionados así como su comercialización, ha originado además una modernización de la zona y una integración de esta a la dinámica de la sociedad nacional: los servicios básicos de luz y agua cubren prácticamente

---

<sup>2</sup> El tema es parte de mi trabajo doctoral en preparación en la Universidad Libre de Berlín. El trabajo de campo lo realicé de febrero a junio de 1998, con el apoyo de la KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst).

toda la región; hay una baja tasa de analfabetismo y varias oportunidades de educación superior, entre institutos y universidades (concentrados en la ciudad de Tarma), así como una alta tasa de migración. La migración de los tarmeños tiene básicamente cuatro destinos: la selva central (la vecina provincia de Chanchamayo), las vecinas ciudades serranas de Huancayo y La Oroya, la ciudad de Lima y Norteamérica (tanto los Estados Unidos como el Canadá).

En la zona se habla el quechua de una manera cotidiana en los anexos; con frecuencia en los pueblos, y esporádicamente en la ciudad. La lengua está relacionada directamente con la etnicidad: la conocida y discutida distinción entre «indios» y «mestizos», que se presenta bajo diferentes maneras en cada contexto.<sup>3</sup> Los mestizos viven en la ciudad y en los pueblos; los indios, en los pueblos (ocupando el espacio urbano periférico) y en los anexos.

## 2. El santuario de Muruhuay

Muruhuay es el nombre de un antiguo anexo del distrito de Acobamba. Este anexo fue creciendo, junto con la progresiva expansión del culto al Señor de Muruhuay, y hace diez años adquirió su independencia convirtiéndose en un centro poblado menor. El pueblo de Acobamba se encuentra en el valle de Tarma, a escasos diez kilómetros de la ciudad de Tarma, justamente al borde de la carretera de acceso a la selva alta (provincia de Chanchamayo). Muruhuay está a un kilómetro cuesta arriba de Acobamba. El santuario es claramente visible desde bastante lejos, pues en medio del cerro destaca la enorme construcción blanca. Desde Acobamba sube una carretera serpenteante hasta el

---

<sup>3</sup> En lo cotidiano, se designa como indios a los habitantes de las alturas (los anexos). El término es usado como un insulto en contextos de conflicto. En lo ritual se expresa con claridad en las danzas tradicionales, siendo la danza de la chonguinada un claro ejemplo. En todo caso, el tema desborda el propósito de este ritual y me limito a mencionar una característica evidentemente presente en la dinámica regional.

pueblo, cuyo patrón urbanístico se ha desarrollado teniendo la carretera como eje: al borde del camino se alinean las casas. Al final de la carretera se forma una especie de plaza en la que se encuentran el santuario, varios restaurantes, una fila de quioscos de venta de artículos religiosos y una cancha de baile. Durante la gran fiesta de mayo, quioscos de comida y de venta de artesanía se colocan también en esta calle. Luego una trocha continúa subiendo: la sacristía, el convento y por último un manantial. Por la disposición de los locales y los propósitos de estos, puede concluirse que el conjunto está orientado a cubrir las necesidades de los peregrinos: estos puedan bailar, comer y comprar. En lo que respecta al espacio sagrado en sí, el santuario mismo consta de cuatro elementos fundamentales: el templo, el atrio, una fuente y un espacio destinado a los candelabros.

El moderno templo (es el cuarto templo en el santuario y data de 1972) consta de una sola nave cuyo interior es notoriamente amplio y sobrio: tapices de San Pedro de Cajas representando la Pasión cubren las paredes; un anda con una copia de la imagen del Señor de Muruhuay, una estatua de la Virgen y un altar son todos los adornos que hay. Al costado izquierdo del altar hay una larga pared de roca (la peña natural del cerro) en donde está la imagen de Jesucristo en la Cruz: el Señor de Muruhuay. La pintura milagrosa está protegida por una urna de vidrio; todo el resto de la roca está al descubierto. Frente al Señor hay un espacio que forma una especie de nave lateral —sin ninguna separación física—, dedicado a los peregrinos: allí ponen flores y rezan. Hasta hace cinco años también prendían velas, pero debido a un incendio que hubo en 1995 (originado por la multitud de velas prendidas en el piso), esa costumbre fue prohibida y los candelabros se trasladaron al exterior. Las paredes exteriores del templo están pintadas de blanco, así como la alta torre del campanario, lo que lo hace visible desde lejos. El atrio no es muy grande; sin embargo, es importante: en él se realiza la procesión, luego de cada misa de fiesta. En él se encuentran, además, los otros dos elementos vitales del santuario: la fuente y el espacio de los candelabros. De la fuente brotan las aguas de uno de los dos manantiales del lugar, que ha sido

canalizado; aguas consideradas milagrosas, que son bebidas y recogidas por los peregrinos. El espacio de los candelabros está situado al pie de una pared de roca, continuación de la que está dentro de la iglesia. Es de esta roca que los peregrinos intentan arrancar pequeños guijarros, considerados regalos del Señor a sus devotos, pues se dice que solamente las personas con fe consiguen los guijarros.

La imagen en la roca del cerro de Shalacoto es considerada sagrada ya que apareció milagrosamente en algún año entre 1820 y 1830. Son varias las versiones orales y escritas (difundidas en publicaciones locales) que cuentan la historia de la aparición. Según una de ellas, ciertos pastores llegaron hasta la imagen siguiendo las luces que vieron una noche. Según otra, el Señor se apareció para curar a un asentamiento de enfermos obligados a trasladarse a las faldas del cerro para que vivan aislados y no contagien al resto de la población: ellos recibieron como regalo divino las aguas de un manantial que los curó de su enfermedad, y luego encontraron la imagen del Señor en la roca, a quien veneraron entonces como dadora del agua milagrosa y por lo tanto sagrada. Una tercera versión sitúa la fecha del milagro en el año 1824, cuando, luego de la batalla de Junín, llegó al lugar de Muruhuay un soldado español huyendo del ejército patriota; encontró allí refugio y en agradecimiento grabó con su espada la silueta del Crucificado. Se interpreta que él fue un instrumento del Señor, quien le salvó la vida y lo guió hasta un lugar seguro para que grabase la imagen milagrosa encontrada después por los pobladores indígenas de la zona. El final común en las tres versiones es que los «videntes» avisaron del hecho al cura y a los notables de Acobamba, los que declararon la santidad de la aparición e iniciaron el culto.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Una interpretación de las leyendas escapa al alcance de este artículo. Quede mencionada, en todo caso, la semejanza de esta tradición oral con la encontrada en Cusco por Sallnow: «In this official mythohistory, the original seer was a humble Indian boy. The devotion was initiated, however, by the priest and the local, predominantly Spanish elite» (Sallnow 1991: 284).



Las historias de la aparición explican la importancia de los dos elementos mencionados, parte del actual culto al Señor: el manantial y la roca. A diferencia de otros santuarios, como el de *Qoyllur R'iti* y el de *Paca*, por ejemplo, en los que se ha cubierto la piedra milagrosa con una pared de algún otro material, dejando solo la imagen al descubierta, en Muruhuay una gran parte de la peña es parte misma del templo. Esta toda es la «piedra del Señor», que, así como el agua de los manantiales<sup>5</sup> —el «agua del Señor»—, es sagrada; ambas son parte misma de lo que es el Señor de Muruhuay: la piedra sobre la que Él está, las aguas que brotan por su acción. El cerro mismo, del cual es la peña una parte y el origen del manantial, es en su conjunto «el cerro del Señor»; por tanto, todo lo que está en él se encuentra afectado por la misma condición de sacralidad. Vemos entonces que Muruhuay es en realidad un complejo de significantes y no solamente una pintura milagrosa. En primer lugar, está pintada sobre una roca, que es a su vez parte de un cerro. El nombre de este cerro —*Shalacoto*— carece de importancia para los peregrinos: es, simplemente, «el cerro del Señor». Los manantiales que nacen de las entrañas del cerro son parte del complejo simbólico: sus aguas son un regalo del Señor para la sanación de sus fieles, ya que son tenidas por curativas. El Señor de Muruhuay forma una identidad continua entre el cerro, del que es parte la piedra donde se encuentra, y los manantiales que surgen de este.

El santuario de Muruhuay es visitado durante todo el año por peregrinos particulares, usualmente en pequeños grupos de amigos o familiares, sobre todo en los días feriados y los fines de semana. En este tiempo, el ritual básico de los peregrinos es rezar ante la imagen (si es domingo, eventualmente escuchar la misa), tocar la piedra y si es posible sacar un guijarro; después, ir hasta el manantial a beber de sus aguas, lavarse con ellas y llevar una pequeña cantidad a su casa. La ofrenda de velas es también un elemento importante; son prendi-

<sup>5</sup> El segundo manantial se mantiene en su lugar original, detrás del santuario, siendo tenido por algunos peregrinos como más sagrado por ser más «auténtico», ya que no ha sido «modernizado».

das en el espacio destinado para ello en el atrio, junto a la peña.<sup>6</sup> En este tipo de peregrinación, los elementos de individualidad y voluntad son los más representativos. Como indica Sallnow:

*It is essentially a form of penance, but it might be undertaken in order to supplicate the sacred personage in question for some special favour, or in fulfilment of a vow to make the journey in return for some request already granted, as well as to atone for one's sins and to acquire spiritual merit or grace.* (Sallnow 1981: 169)

Este tipo de peregrinación de los individuos particulares contrasta con la que se lleva a cabo durante los días de fiesta del santuario. En este caso, factores como la tradición y la colectividad predominan sobre los antes nombrados de individualidad y voluntad.

*The great gatherings of pilgrims occur during the principal annual fiestas, and on these occasions many devotees attend not as individuals but in groups based on their home communities, neighbourhoods or parishes. Such groups are traditionally organised on a semi-voluntary basis around a set of offices, or cargos, which circulate amongst the members of a local community from year to year. The element of voluntariness for those who assume offices in the contingent is here alloyed with social obligation.* (Sallnow 1981: 169)

En el caso de Muruhuay, este tipo de peregrinación se realiza durante todo el mes de mayo: es la gran fiesta del Señor de Muruhuay, que se realiza sobre la base del «calendario de mayo». En este mes, la participación no se caracteriza por la demostración individual de la fe, sino por la presentación de conjuntos sociales organizados dentro de un sistema de cargos desde la comunidad de origen, que cumple determinadas ceremonias preestablecidas.

<sup>6</sup> Un comportamiento similar se observa, además de en muchísimos casos andinos, en Lourdes: «Specific behavior of pilgrims is: to touch the rock where the Virgin appeared and to take water at the miraculous spring» (*Giuriati y Gemo 1999*). Sobre el sentido y la importancia de las velas en los rituales religiosos, véase Flores 1997: 83.

La primera ceremonia es la participación en una misa celebrada en el templo, seguida de una corta procesión alrededor del atrio; después el grupo se dirige hacia la cancha de baile, donde los danzantes de la *chonguinada* ejecutan su presentación. La *chonguinada* es la consuetudinaria «danza oficial» en el santuario. Se trata de una adaptación andina de un baile de salón español. Los danzantes principales, *chonguinos*, representan a los españoles vencedores; los *chutos*, personajes paralelos a la coreografía, representan a los indígenas dominados. Tal interpretación es manejada por los actores mismos y está reforzada por las características del vestuario y la coreografía.

Luego de la danza, todo el grupo se dirige a un local contratado en el que se almuerza (la comida típica es la pachamanca) y se baila. Al atardecer se baja bailando hasta Acobamba, en donde los *chonguinos* hacen una segunda presentación de la danza para las autoridades municipales (quizás esta costumbre varíe en los próximos años, pues Muruhuay ya se ha semiindependizado de Acobamba). Ya de noche, se parte de regreso a la comunidad de origen, en donde se celebra al día siguiente una gran fiesta también en honor al Señor de Muruhuay, repitiendo las acciones rituales (misa, procesión, danza, comida y baile) en el contexto local.

### 3. El calendario de mayo

El momento del año en el que ocurren las concentraciones de peregrinos, el tiempo festivo en Muruhuay, es mayo. Durante todo el mes se hacen presentes, cada día, diferentes grupos de peregrinos, sin que pueda afirmarse que haya un día central de fiesta. El Señor de Muruhuay es celebrado por su característica de ser un Cristo en la Cruz, por lo que esta última define el tiempo de celebración.<sup>7</sup> La estructura de la fiesta de mayo está organizada alrededor de un calen-

---

<sup>7</sup> Mayo es el mes de las cruces en los Andes. Las cruces guardianas del pueblo, de los pastos, de las cruces, de las acequias, de los corrales, etcétera, son festejadas

dario ritual, en el que están incluidas la mayoría de las unidades sociales de la región tarmeña (ciudades, pueblos y anexos) en un orden temporal establecido. Cada unidad tiene un día determinado en el que acude al santuario.

Acerca de la conformación histórica de este calendario, no he encontrado ninguna referencia. Los informantes más antiguos recuerdan solamente el haber participado en la peregrinación cuando las fechas eran ya «costumbre». El proceso de cómo se formó el calendario desde la aparición del Señor hasta mediados de este siglo, no está registrado. A través de los informantes se sabe que a mediados de siglo ya había un «calendario de mayo», el mismo que en las últimas décadas, y especialmente en los últimos años, se caracteriza por un aumento acelerado del número de peregrinos.

El santuario está atendido actualmente por los Misioneros de la Reconciliación del Señor de los Milagros, quienes llevan el registro de las misas contratadas para el mes de mayo. Es sobre la base de este registro que he elaborado el calendario ritual, ya que el ofrecimiento de una misa es el primer y más importante acto que ofrecen los peregrinos colectivos. Los horarios de las misas son fijos: a las ocho, nueve, diez, once y doce de la mañana (no todos los días están ocupados los cinco turnos) y a la una de la tarde (muy eventualmente se celebra alguna misa más tarde). Las misas de la mañana están contratadas por un solo oferente, mientras que la una de la tarde es comunitaria. La misa de las once de la mañana está considerada como la misa principal del día.

En el calendario ritual podemos distinguir entre los calendarios *formal*, *tradicional* y *contingente* (véase cuadro 1). El primero es la relación de todos los participantes (pueblos, anexos, asociaciones de migrantes, empresas, clubes, etcétera) que han ofrecido una misa en

---

siguiendo usualmente un ritual de traslado de estas a la iglesia del pueblo, en donde son bendecidas y devueltas a sus lugares en medio de una fiesta popular. Estos rituales se celebran también durante todo el mes de mayo, pero el día 3 está considerado como el central.

el mes de mayo. Todos estos participantes son peregrinos «colectivos» con diferentes niveles de organización, en la medida que se presentan como grupos a celebrar la fiesta al Señor de Muruhuay. El calendario tradicional está contenido dentro del formal y está conformado por aquellas unidades sociales que se presentan todos los años en una misma secuencia temporal. El calendario contingente —también contenido dentro del formal— está formado por los participantes cuya presencia en la peregrinación de mayo no se da en una fecha definida, sino que está sujeta a criterios prácticos (como el del tiempo, motivo por el cual son preferidos los feriados y fines de semana). Debemos distinguir, además, entre los participantes que acuden todos los años (*periódicos*) y los que lo hacen eventualmente (*esporádicos*). Los peregrinos particulares, que abarrotan el santuario durante todo el mes de mayo, no están registrados en el calendario formal porque ellos generalmente no participan de una manera formal en la peregrinación, pues no contratan una misa especial.

En el cuadro 1 he clasificado a los participantes en el calendario formal de 1997, además, según los siguientes criterios:

1. *Originarios*: unidades sociales «fundadoras» del calendario de mayo, las capitales de los distritos tarmaños.
2. *Regionales*: unidades sociales tarmañas que entraron al calendario en las últimas cuatro décadas, es decir, los anexos y barrios.
3. *Migrantes*: organizaciones de migrantes de origen tarmaño que continúan la tradición del peregrinaje a Muruhuay.
4. *Otros*: incluye a diversos sujetos, como empresas, colegios, familias, clubes, etcétera, que pertenecen sobre todo al ámbito regional, pero también el área en donde hay población migrante tarmaña.

El siguiente calendario se ha realizado sobre la base de la información contenida en la relación de misas de 1997, manejada por los encargados del Santuario de Muruhuay, los Misioneros de la Reconciliación del Señor de los Milagros. Por motivos de espacio, se han especificado solo las unidades sociales del calendario. La distribución de las unidades en cada uno de los tipos enumerados ha sido

aproximativa pues en la relación de misas los datos no tienen siempre la especificidad necesaria.

**Cuadro 1**  
**Calendario formal de mayo**  
**Relación de agrupaciones que asisten al santuario**

DÍA (MAYO)	CALENDARIO TRADICIONAL			CALENDARIO CONTINGENTE	TOTAL
	Originario	Regional	Migrantes	Otros	
01		3	5	7	15
02		2	-	1	3
03	Acobamba	2	7	1	11
04		3	4	1	8
05	Acobamba	2	2	2	7
06		5	1	-	6
07	Huasahuasi	2	2	-	5
08	Palcamayo	2	2	2	7
09	Palcamayo	-	1	3	5
10		4	8	-	12
11		5	9	2	16
12		4	3	-	7
13	Tapo Tarma	2	4	1	9
14	La Unión Leticia	3	3	1	8
15		6	3	1	10
16	San Pedro de Cajas	2	3	-	6
17	La Unión Leticia	-	18	2	21
18		8	15	4	27
19	Palca	7	5	-	13
20		3	5	1	9
21		2	5	1	8
22	Tapo	6	17	2	26
23	Huasahuasi	1	7	-	9
24		6	15	8	29
25	Huaricolca	2	23	4	30
26		2	10	1	13
27		2	8	-	10
28		4	21	-	25
29		7	20	3	30
30		16	8	8	32
31	Palca	4	12	11	28

Los cuatro tipos de participantes recién enumerados corresponden a generalizaciones hechas a partir de los datos etnográficos, especialmente complejos para los sujetos de los dos últimos tipos («migrantes» y «otros»), que podrían ser subdivididos en categorías más precisas. Sin embargo, he optado por agruparlos en los dos tipos mencionados para facilitar la exposición del calendario. En el cuadro 2 ubico a los tipos de participantes en el tipo de calendario al que pertenecen, indicando también la relación con el horario en el que contratan la misa.

**Cuadro 2**  
**Distribución de los cuatro tipos de participantes en los diferentes calendarios**

	CALENDARIO TRADICIONAL	CALENDARIO CONTINGENTE	
		Periódico	Esporádico
Tipo de participantes	Originarios, regionales y migrantes.	Migrantes y otros	Otros
Horario de misas		Mañanas o tardes	Tardes

#### 4. El calendario tradicional

Son varias las particularidades de este calendario, el primero que tuvo Muruhuay, en el que participaban únicamente los pueblos de la región tarmeña, las capitales de distritos. Desde entonces quedó marcada la característica de la inexistencia de un día central de fiesta, un día en el que pudieran confluír peregrinos de todos lados y conformar

esa masa humana en la que tienen lugar los conocidos fenómenos de confrontación, conflicto e intercambio (Turner y Turner 1978, Poole 1991b, Sallnow 1981). Por el contrario, cada unidad se presentaba aisladamente, un día particular (ahora no es así, pues en un mismo día se realizan las celebraciones de varios grupos). El día 3 de mayo —día oficial en que se celebra a la Cruz— es el día de Acobamba, que tiene ese «privilegio» por ser el distrito en el que se encuentra Muruhuay. Pero ese día no ofrece ningún rasgo especial que lo distinga de las celebraciones de los otros días.

Otra particularidad es que para la mayoría de los pueblos existen dos fechas de peregrinación a Muruhuay. El origen de esta doble participación es la división social entre indios y mestizos (en la zona, más que el término «mestizo» se usan los de «señor», «vecino» y «notable»), teniendo cada grupo una fecha diferente de celebración. Citemos el ejemplo del pueblo de Tapo, narrado por una de sus autoridades municipales, Wilman Zedano:

Tapo tiene dos fiestas en honor al Señor de Muruhuay: el 13 y el 22 de mayo. La fiesta del 13 era organizada por los notables del pueblo, era más pomposa, varios días de fiesta y juegos artificiales, corridas de toro. La fiesta del 22, en cambio, era celebrada por la clase más modesta del pueblo, apenas hacían una misa en el santuario, acompañados de una orquesta.

La división social era llevada al plano ritual: se presentaba cada sector del pueblo de manera separada, siendo siempre la primera fecha la de los «vecinos». La peregrinación a Muruhuay era, entonces, una afirmación pública (ya que Muruhuay es una especie de estrado regional) de la existencia de dos grupos y de la composición de cada uno. Esta dualidad de fechas es una costumbre que ha permanecido, pero el sentido ha cambiado. Tal como lo cuenta el mismo Wilman Zedano para el caso de Tapo:

Sí, el 22, el 13, ya se ha generalizado. O sea ya no hay diferencia de personas. Ya no, porque en todo aspecto se está cambiando. Anti-



guamente se mantenía el racismo, Tapo desde su fundación, desde su origen, era la gente blanca [...] Pero ahora ya no, eso ya no hay, ya no hay racismo. Porque esa época esos años... tampoco no se casaban con cualquiera, tenían que casarse gente del pueblo, conocidos. Y esa época era los padres que se imponían. Los padres ya entre personas notables conservadores del racismo, ya trataban.

Los orígenes de la dualidad de fechas expresan una característica que sigue presente en la región tarmaña: la oposición entre «humbildes» y «vecinos», términos regionales que remiten directamente a los conceptos de indio y mestizo. Esta oposición —que al decir de los tarmaños ya no existe pero que se hace evidente en diversos contextos, tanto cotidianos como rituales— se presentaba en el contexto de la peregrinación como una dualidad que enfrentaba a dos sectores de un mismo pueblo. El rezago que de esta oposición ha quedado es que la antigua fecha de los mestizos tiene más prestigio que la otra, pero ahora la oposición se ha trasladado a las celebraciones de los pueblos y las de los anexos. Los anexos incorporados hace un tiempo relativamente reciente se esfuerzan por presentarse en el santuario como lo hacen los pueblos: con fuegos artificiales, danza, orquesta, banda, etcétera, tratando de hacerlo lo mejor posible. Así la rivalidad entre los pueblos y sus anexos ha desplazado la rivalidad al interior del pueblo, correspondiendo en el imaginario regional las fiestas de los pueblos a las de los mestizos y las de los anexos a los indios.

La base de la organización de la peregrinación en este tipo de calendario está en el sistema de cargos. A pesar de que la mayordomía del Señor de Muruhuay no es uno de los escalones formales del sistema, está indudablemente reconocida como prestigiosa por toda la comunidad y en la práctica son los mismos los deberes y derechos que se generan por pasar ese cargo. Además, la fiesta del Señor de Muruhuay ocupa un lugar en la dinámica social del pueblo, pues forma parte de su calendario ritual anual como una de las fiestas más importantes del año. El día de la peregrinación a Muruhuay, gran parte de la población que va al santuario a participar de la fiesta. En el pueblo quedan los cuidadores de ganado, los enfermos y las cocine-

ras. Al día siguiente, cuando se realiza la fiesta en el pueblo, la participación es incluso mayor.

Una nota saltante del calendario tradicional es la participación de la ciudad de Tarma el 13 de mayo —día de la Virgen de Fátima—. Ese día se da una gran concentración de fieles en la plaza de armas de la ciudad para emprender una caminata a Muruhuay. Esta concentración de fieles no está adscrita a un sistema de mayordomías, como es el caso de los otros pueblos de la región, sino que está organizada por la Iglesia Católica local como una actividad puramente litúrgica en la que en teoría no intervienen más consideraciones que las religiosas. A las once de la mañana parte con rumbo a Muruhuay el grupo que, encabezado por el obispo de la diócesis, camina en procesión los once kilómetros subiendo la carretera. La llegada al santuario es antes de las cuatro de la tarde, hora de la misa. Desde el punto de vista de los habitantes de la ciudad, en esta peregrinación se expresa un cristianismo auténtico, porque no se cometen los excesos de comida, bebida y baile propios del otro tipo de participación con el sistema de mayordomías. De esta manera, como se puede ver en el cuadro 3, la ciudad de Tarma se contrapone al resto de unidades sociales de la región y se erige como el centro «educado» y realmente cristiano (incluso la elección de la fecha del 13 de mayo por su relación con la Virgen es bastante sugerente), lo cual en los términos que se manejan en la región corresponderían a características del concepto de «notable». La ciudad capital de la región se agrupa como un todo y se distingue de la periferia, formando una oposición entre lo educado y cristiano, y lo no-educado y semipagano. Ciertamente esta imagen ideal no coincide con el fenómeno real, pues hay otros varios grupos de participantes de la ciudad de Tarma: barrios, asociaciones de migrantes, etcétera, que celebran la fiesta «pueblerinamente» dentro de la ciudad.

### Cuadro 3

#### Oposición de imágenes

<i>TARMA</i>	<i>REGIÓN</i> (pueblos, anexos)
educado	no educado
cristiano	semipagano
(mestizo)	(indio)
<i>PUEBLOS</i>	<i>ANEXOS</i>
(mestizo)	(indio)

## 5. El calendario regional

Los conocidos cambios sociales ocurridos en el panorama nacional en la segunda mitad de este siglo<sup>8</sup> —los fuertes movimientos migracionales, la reforma agraria, la difusión de los medios de comunicación, la construcción de carreteras—, repercutieron también en el fenómeno religioso de Muruhuay. Los anexos, unidades sociales menores de la región, fueron incorporándose paulatinamente al calendario de mayo, como una forma simbólica de mostrar su existencia independiente frente a las capitales de distrito. Actualmente la mayoría de los anexos tarmeños participan en la fiesta de mayo, teniendo, como los pueblos, una fecha determinada para ir a Muruhuay. El modo de participación de los anexos en la celebración de Muruhuay no difiere del de los pueblos: la misa, la procesión, la danza y la comida; aunque si en algunos casos los mayordomos de los anexos no pueden afrontar tantos gastos, los reducen prescindiendo por ejemplo de la danza, porque ni la misa ni la comida pueden ser eliminadas. Los anexos pertenecientes a un mismo distrito están, por lo general, en competencia entre sí y con el pueblo capital del distrito. En el

<sup>8</sup> El trabajo clásico sobre este tema es el de Matos Mar (1984).

cuadro 3 puede verse la oposición que se da al interior de las celebraciones regionales entre pueblos y anexos, en la que ya no está presente la oposición cristiano-semipagano porque se trata de la misma forma de celebración, pero continúa presente el factor de la etnicidad: los pueblos en el polo mestizo y los anexos en el lado indígena.

Para los anexos, igual que para los pueblos, la festividad del Señor de Muruhuay es parte del calendario ritual anual. El mayordomo que se encarga de organizarla obtiene gran prestigio, a pesar (o quizá por eso mismo) de que no se trata de un cargo obligatorio. De la misma manera que en los pueblos, el desplazamiento de la población al santuario es masivo. La participación de los pueblos y de los anexos de la región tarmaña en la peregrinación constituye una definición simbólica del territorio tarmaño y una señal de adscripción a la región por parte de cada una de sus unidades (Poole 1991b). El santuario de Muruhuay constituye, sin lugar a dudas, el centro sagrado regional: el Señor de Muruhuay es el patrón de toda la región. En este centro está condensada la esencia de «lo tarmaño»; y los tarmaños que van en mayo reafirman periódicamente su identidad como tales.

## 6. El calendario de los migrantes

El mismo proceso histórico mencionado en el acápite anterior determinó la aparición de un nuevo elemento en el calendario de mayo: las unidades de los migrantes tarmaños que persistieron en su devoción al Señor de Muruhuay. Podemos dividir en dos a los grupos de migrantes que participan en Muruhuay: aquellos conformados por quienes se trasladaron de los anexos tarmaños a la capital de la región, y los que reúnen a los que salieron de la región. El primer caso es el de las asociaciones de migrantes que se aglutinan en la ciudad de Tarma. Dichas asociaciones son exclusivamente de los anexos (los migrantes de los pueblos, residentes en Tarma, participan junto con su pueblo), y celebran al Señor de Muruhuay independientemente de sus localidades de origen. Al igual que ellas, realizan los rituales

en el santuario el primer día y el segundo en Tarma, en el local de la asociación o en la casa del mayordomo.

En el segundo caso, el de los tarmeños residentes fuera de la región, es importante el criterio de la «antigüedad» de la migración. Ciudades como Huancayo, Lima, La Oroya y la provincia de Chanchamayo (gran parte de cuyos habitantes son colonos tarmeños) albergan una significativa colonia de tarmeños desde hace varias décadas, por lo que son muchas las asociaciones de migrantes existentes en esas zonas, las que van en peregrinación a Muruhuay. Algunas tienen una antigua presencia en Muruhuay y son parte indudable del calendario tradicional. Lo curioso es que muchas veces las fechas de estas últimas asociaciones son las mismas que las de otros pueblos, estableciéndose una competencia directa, tal como sucede el 13 de mayo: una asociación de La Merced (provincia de Chanchamayo) compite con el pueblo de Tapo.

De los lugares antes mencionados llegan en varias fechas los grupos de migrantes a Muruhuay: en por lo menos la mitad de los días del mes figura algún participante bajo el título genérico de «Lima» o «Huancayo», por ejemplo. Lugares como Ayacucho, Trujillo o Huaral aparecen solamente en una o dos fechas, porque en esas localidades el núcleo de migrantes tarmeños es reducido y reciente, lo que hace también que en muchos casos su participación en Muruhuay no sea regular (ni en la fecha ni en la efectiva asistencia anual) y pertenezcan mas bien al calendario contingente. La organización de estos grupos está basada en un sistema de mayordomías en el que es una persona, ayudada por sus familiares la que se encarga de la preparación de la peregrinación. El sistema es similar al existente en los pueblos y anexos: el pasar el cargo supone cumplir ciertas obligaciones y adquirir ciertos derechos; conlleva prestigio y genera una red de relaciones sociales. La diferencia está en que todo eso ocurre dentro del círculo de migrantes de la asociación, un nivel mucho más restringido que en el caso de los pueblos y los anexos, en donde la proyección es hacia la totalidad de la comunidad social de una localidad.

Otra diferencia entre las celebraciones de los tarmeños migrantes y los no-migrantes es el nivel de participación de la unidad social en

el grupo peregrino. En el caso de los no-migrantes, es el pueblo o el anexo prácticamente entero el que acude al santuario; entre los migrantes, es una delegación la que va a Muruhuay, celebrándose la fiesta general cuando esta delegación regresa a la localidad de residencia y encuentra al resto de miembros del grupo. Este último caso constituye la norma en otras peregrinaciones, como la de *Qoyllur R'iti*, adonde van las comparsas de las danzas, que son una representación de la comunidad. En Muruhuay, la particularidad es que es la comunidad misma la que va.

La persistencia de los migrantes en el culto al Señor de Muruhuay, reproduciéndolo en su nuevo lugar de residencia, tiene que ver con la conservación de la identidad. Por medio de la peregrinación se conserva uno de los rasgos más importantes del ser tarmeño: el ser devoto al Señor de Muruhuay. A pesar de no residir físicamente en la región, los vínculos con ella son mantenidos por la peregrinación anual, durante la cual se expresa la adscripción a la identidad tarmeña. No toco en esta ocasión el caso de los migrantes que han llevado el culto de Muruhuay hacia sus localidades de residencia, pues la complejidad del objeto desbordaría el campo de este artículo. Las celebraciones al Señor de Muruhuay en Huancayo, Lima y Nueva Jersey (Estados Unidos de Norteamérica) son muestra de la expansión del culto de Muruhuay más allá de las fronteras regionales. En Lima existe un verdadero «calendario de mayo» organizado por y entre las asociaciones de migrantes.

## 7. El calendario contingente

En este calendario se encuentran tanto el caso ya tratado de los grupos de migrantes «no-tradicionales» como los participantes de la categoría «otros». Ambos guían la fecha de su celebración en el santuario por criterios prácticos (los fines de semana su asistencia es mucho más elevada). La categoría «otros» esconde una diversidad de sujetos que se dividen entre los que asisten periódicamente y aquellos que lo hacen de forma esporádica. El criterio para clasificarlos en un

tipo u otro está determinado por la naturaleza del sujeto; es decir, no se puede afirmar que las empresas peregrinen periódicamente y los clubes deportivos no, sino que depende únicamente de la frecuencia de su participación. El caso específico de las empresas de transportes se caracteriza por estar en el límite de la definición. El día primero de mayo es el día «oficial» correspondiente a las empresas de transporte, día en que el santuario está lleno de todas las unidades de transporte que cada empresa posee (las empresas con otras fechas de fiesta son la minoría) y es casi imposible entrar o salir de Tarma. Esta es una costumbre ya tan arraigada que sin duda forma parte del calendario tradicional de Muruhuay.

Hay una variedad enorme de sujetos participantes en el calendario contingente. Además de las empresas, los clubes y los colegios, hay asociaciones folclóricas, de jubilados y de vendedores; sindicatos, mercados, bancos, almacenes, municipalidades, etcétera. Es difícil, por tanto, definir un tipo de organización para todos los grupos (solo se puede afirmar que no es por mayordomías), así como precisar los motivos de su participación. La aparición de tan diversos sujetos en la peregrinación de Muruhuay es un fenómeno que no tiene más de diez años y es parte del proceso de la expansión del culto de Muruhuay, que se ha intensificado en los últimos años.<sup>9</sup> Pareciera que cada institución social tarmeña decidiera ser parte de la peregrinación; y una vez que una de cierto tipo empezó (digamos un banco), entonces la siguen poco a poco todas las otras de su tipo. Las causas de esta «proliferación» son las mismas que están en la base de la participación de los anexos: afirmación de independencia —al aparecer en el «estrado público» de Muruhuay se adquiere de inmediato una existencia propia— y de competencia —con los sujetos simila-

---

<sup>9</sup> Esto no ocurre únicamente en Muruhuay: «Este fenómeno, que podría parecer ilusorio y primitivo en nuestro mundo actual, tan tecnificado y desarrollado, es, sin embargo, una realidad que, lejos de decrecer, se ha incrementado a partir de la década de 1970, y hoy en día está más fuerte y vigoroso que nunca. Roma, por ejemplo, espera 15 millones de peregrinos para el próximo año 2000» (Giuriati y Masferrer 1998: 9).

res—, sin olvidar el factor de fe al Señor de Muruhuay, al que se le rinde culto por ser el patrón de la región. Esta expansión continua nos permite hablar de un sistema vital que, lejos de estar definido y estático, se encuentra en continuo movimiento, con constantes adiciones y cambios en su calendario.

## 8. Conclusiones

El calendario de mayo, particularidad más saltante de la peregrinación al Señor de Muruhuay, es un fenómeno que puede ser definido como un sistema autoorganizado que viene funcionando desde los inicios del culto de Muruhuay. Sin ninguna dirección ni supervisión, los primeros participantes conformaron un ciclo ritual al que se han agregado más y más unidades a lo largo del tiempo. Este proceso continúa, ya que cada año se pliegan nuevas unidades; el fenómeno del calendario de mayo no está acabado sino que sigue en movimiento. En este movimiento se advierte un orden no impuesto; se trata de un orden natural porque surge espontáneamente de la interrelación de los participantes, de ahí que sea válido el uso del concepto de autoorganización. El orden que surge de la autoorganización está basado en los patrones culturales de la cosmología regional (enmarcada dentro de la tradición andina), que se hacen evidentes en la peregrinación: una religiosidad andina que no corresponde a la cristiana ortodoxa, la dualidad indio-mestizo, la tensión entre pueblos y anexos, y la realidad de la migración.

La esencia claramente andina del Señor de Muruhuay se refleja en su naturaleza: la de ser un complejo imagen-piedra-manantial-cerro es entendida y manejada por todos los peregrinos. En el ritual básico de rezar al Señor, tocar la piedra y beber el agua se encuentra la idea explícita de que se trata de una unidad sagrada: «el cerro del Señor».

Las coordenadas étnicas indio-mestizo siguen presentes en la peregrinación; no ya en su forma original y directa del sistema dual de celebración, sino de forma simbólica: en la danza de la chonguinada y en la base de la rivalidad entre las celebraciones de los pueblos y los



anexos. La oposición indio-mestizo en el ritual no se presenta ahora de un modo tan evidente, porque la realidad no responde más a una definición clara de los contenidos de ambos conceptos; se presenta ahora de un modo mucho más complejo y difícil de ubicar en la dinámica social. Por otro lado, la presencia de los migrantes, un fenómeno social muy significativo en el Perú de las últimas décadas, está asimismo representada ampliamente en Muruhuay.

Si bien es posible afirmar que cada tipo de participantes —y dentro de estos, cada participante por separado— posee una peculiar concepción acerca del sentido de la peregrinación y el santuario, por lo que se puede hablar de la existencia de varios santuarios en uno (Crumrine y Morinis 1991: 7), es innegable el sentido integrador del Señor de Muruhuay. Él es el patrón de la región, símbolo y emblema de la identidad tarmaña. A través de su asistencia a la peregrinación, los peregrinos actualizan los lazos con su región y su cultura.

## Bibliografía

CRUMRINE, Ross y Alan MORINIS (ed.)

1991 *Pilgrimage in Latin America*. Nueva York-Westport, Connecticut, Londres: Greenwood Press.

FLORES LIZANA, Carlos, SJ

1997 *El Taytacha Qoyllur R'iti. Teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*. Sicuani: Instituto de Pastoral Andina.

GIURIATI, Paolo y Elio MASFERRER

1998 *No temas, yo soy tu madre. Un estudio socioantropológico de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México: Centro Ricerche Socio Religiose y Plaza y Valdés.

GIURIATI, Paolo y Fabio GEMO

1999 «Complexity in Space and Landscape in some Catholic Shrines». Conferencia presentada en el seminario *Pilgrimage and Complexity*. Nueva Delhi.

MALVILLE, J. McKim

- 1999 «Complexity and Self-Organization in Pilgrimage Systems». Conferencia presentada en el seminario *Pilgrimage and Complexity*. Nueva Delhi.

MARZAL, Manuel M.

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

MATOS MAR, José

- 1984 *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MORINIS, Alan (ed.)

- 1992 *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. USA: Greenwood Press.

POOLE, Deborah

- 1991a «Miracles, Memory and Time in an Andean Pilgrimage Story». *Journal of Latin American Lore*. UCLA, vol.17, n.º 1-2.
- 1991b «Rituals of Movement, Rites of Transformation: Pilgrimage and Dance in the Highlands of Cuzco, Peru». En CRUMRINE, Ross y Alan MORINIS. *Pilgrimage in Latin America*. New York-Westport, Connecticut, London: Greenwood Press.

SALLNOW, M. J.

- 1991 «Dual Cosmology and Ethnic Division in an Andean Pilgrimage Cult». En CRUMRINE, Ross y Alan MORINIS, *Pilgrimage in Latin America*. Nueva York-Westport, Connecticut, London: Greenwood Press.
- 1981 «Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage». *Man*, New Series, vol. 16, n.º 2.

TURNER, Víctor

- 1974 «Pilgrimage as Social Process». En *Dramas, Fields, and Metaphors*. Nueva York: Itaca.

TURNER, Víctor y Edith TURNER

- 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Nueva York: s.e.