

VÍCTOR QUIROZ

***COSMOVISIÓN AGROCÉNTRICA EN “LA APARICIÓN  
DEL SEÑOR DE MURUHUAY”, RELATO DE TRADICIÓN  
ORAL ANDINA***

*1. Presentación*

En el presente estudio nos aproximaremos al carácter agrocéntrico de la cultura andina a partir del análisis del relato “La aparición del señor de Muruhuay”.<sup>1</sup> Examinaremos cómo, luego de la hierofanización de un lugar determinado y de la curación de la comunidad que lo rodea, se da el paso del caos al orden en el mundo representado, demostrando que este hecho se vincula a una cosmovisión agrocéntrica. Asimismo, compararemos nuestro relato con otros recopilados por Efraín Morote Best explorando otros aspectos de la cultura andina que subyacen al texto como: la dualidad de las divinidades andinas y el carácter endocultivador/fertilizador del *wanka* (piedra en la que aparece la divinidad).

*2. El relato*

*La aparición del señor de Muruhuay*

En el tiempo de nuestros abuelos, la zona conocida ahora como Muruhuay era tan sólo un monte en el que la gente acostumbraba pastorear los rebaños por la madrugada. Luego, cuando creían que ya se acercaba el alba, bajaban a trabajar la chacra. Pero la gente se confundía mucho porque no tenían relojes.

---

<sup>1</sup> Este relato es fruto del testimonio de Juana Lovera, señora de 82 años nacida en Acobamba-Tarma, en el departamento de Junín recopilado el año 2003.

Un día se levantaron más temprano de lo acostumbrado para alimentar a los animales. Mientras subían al monte creyeron ver sobre una gran piedra unas velas blancas encendidas que chorreaban mucha cera. Pero al acercarse descubrieron que en realidad se trataba de unos huesos que manaban sangre y vieron que en la piedra aparecía grabada una imagen. “¡El señor ha venido a visitarnos! —exclamaron— Vamos a construirle una choza aquí”. Enseguida fueron al pueblo a contárselo a los comuneros quienes creyeron que era un milagro porque en esa época muchos pobladores morían de viruela. Es por ello que lo llamaron “El Señor de Muruhuay”, que quiere decir “El Señor de la viruela”.<sup>2</sup>

Entonces le construyeron la choza y le rogaban para que curase a los enfermos. Estos empezaron a lavar sus heridas en la fuente que está al costado del templo, la cual proviene de lo alto del cerro y, milagrosamente, se curaron. Posteriormente le hicieron una casa más grande. Tiempo después unos extranjeros le construyeron su iglesia.

Este señor es muy milagroso, no sólo cura enfermedades sino también da suerte en el negocio o soluciona alguna disputa. Por eso la gente se lleva en botellas el agua de la mencionada fuente. Dicen que Belaunde, “el chino” y Toledo fueron a pedirle suerte en las elecciones y que por eso ganaron.

Pero está prohibido casarse en ese templo porque no le gusta al señor ya que es muy “celoso”. Si alguien lo hiciera luego se separa de su pareja. Cuentan que una vez una pareja se casó allí y que la esposa murió enferma y el esposo, en un horrible accidente automovilístico.

Ahora la gente ya no se le puede acercar al señor para tocarlo ni menos para ponerle velas porque una vez se incendió el templo y a causa de ello la imagen se dañó y al restaurarla no quedó tan bonita como antes. Por eso no hay candelabros cerca de la imagen sino sólo afuera del templo.

---

<sup>2</sup> Así lo traduce la testimoniante.

La fiesta que conmemora esta aparición se celebra todo el mes de Mayo en el pueblo de Acobamba que está debajo de Muruhuay con castillos y con mucha comida sobre todo. La organización de la fiesta se le encarga al mayordomo. Él tiene que contratar la banda de músicos, darles de comer, comprar los adornos, organizar las misas y repartir la comida a los asistentes.

### 3. *El monte cosmizado*

El tiempo de la aparición de la imagen se configura como un “tiempo aquel”, *in illud tempore*. Esta aparición marca un hito en el tiempo, un antes y un después. En efecto el monte sólo era utilizado como lugar de pastoreo pero al aparecer la imagen se produce su consagración ya que ha sido hierofanizado por la divinidad. Por ello en el relato se decide construir una especie de templo (una choza en principio) ya que este nuevo espacio sagrado se instala en (e interrumpe) el espacio profano.<sup>3</sup>

Podemos trascender esta primera lectura si recordamos que para Eliade “ningún mundo puede nacer en el “caos” de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano (y que) el descubrimiento o la proyección de un punto fijo —el centro— equivale a la creación del Mundo”.<sup>4</sup> Si asociamos la crisis que acarrea la enfermedad y el “caos” del que habla Eliade al descubrimiento de la imagen, tendríamos que la piedra en la que está grabada sería un poste cósmico o *axis mundi* que conecta los tres mundos de la cosmovisión andina: el *hanan pacha*, el *kay pacha* y el *uku pacha*. Entonces tenemos que este poste cósmico es el agente fundador del orden en la comunidad.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Editorial Labor, 1994, págs. 25-36.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Es pertinente señalar que Eliade asocia el concepto de *axis mundi* también a montañas y ciudades ya que podemos plantear que la piedra tallada es una sinécdoque particularizante del cerro si lo consideramos como *Apu* (dios de la montaña). Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza Editorial, 1985, pág. 21.

#### 4. *Las dos caras de la imagen*

La dualidad es una de las características principales de las divinidades andinas.<sup>6</sup> En esta perspectiva conviene recordar la situación inicial del relato para enriquecer nuestra lectura: la viruela arrasa con la población pero el “señor” les devuelve la salud por medio del agua. La divinidad les da poder positivo en este caso, les da *sami* vocablo quechua que podría traducirse como estado de gracia, de dicha o capacidad de obrar eficazmente,<sup>7</sup> algo que no podían hacer los comuneros por su enfermedad.

Ahora bien, en el relato se actualiza este concepto cuando se refieren las bondades de la divinidad: “es muy milagroso, no sólo cuya enfermedades sino también da suerte”. En este enunciado se ha dejado de lado el tiempo de la historia y se está refiriendo una situación que corresponde al contexto del sujeto enunciador. Cabe añadir, que es sintomático que los comuneros quieran *tocar* la piedra para “cargarse de poder” para “animarse” ya que esto demuestra el carácter concreto de las divinidades en el mundo andino. Aquí “suerte” (*suwirti*) se configura como la evolución del concepto *sami*. Interesante es resaltar cómo se valida reiteradamente la condición poderosa de esta divinidad local: los presidentes vienen a pedirle favores a ésta y no a otra de la tantas que podemos mencionar en los andes peruanos. Este hecho revela la dimensión ilocutiva del testimonio: se hace una demanda implícita a los gobernantes para que establezcan vínculos de reciprocidad con la comunidad, para que retribuyan el favor de la divinidad local.

Por otro lado, tenemos que esta divinidad también tiene facultades negativas porque puede causar *chiki*, término quechua equiparable a “desgracia”.<sup>8</sup> Al respecto debemos recordar los relatos

<sup>6</sup> María Rostworowski. *Estructuras andinas del poder*. Lima, IEP, 2000, págs. 21-23.

<sup>7</sup> Enrique Urbano. “Lenguaje y gesto ritual en el Sur andino”, en *Allapanchis* N° 9. Cusco, IPA, 1976, pág. 139.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

sobre *Wamanis* (otra denominación para los dioses de la montaña) que estudia Juan Ansión<sup>9</sup> en los que éstos premian y castigan a los *runakuna*. En nuestro caso la oposición es visible entre unir y separar a los individuos. La divinidad puede otorgar vida pero también muerte. En el trágico micro-relato está operando una concepción que trasciende la cosmovisión sincrética andina/occidental: se trata del temor de dios, en general, y de la prohibición de tocar a las mujeres del tótem, en particular.

### 5. *Los incurables: Relaciones intertextuales*

Efraín Morote Best ha recopilado una serie de relatos cuyo rasgo en común es la aparición de imágenes religiosas. De ellos, dos (que el autor agrupa en una novena variante) se relacionan íntimamente con nuestro relato. A continuación presento un resumen de ambas historias.

El primero trata sobre la aparición de la virgen de Chapi (Arequipa): Un enfermo incurable se baña en un extraño manantial y al salir de allí está curado. “Lleno de alegría va a su casa y trabaja”. Luego, la virgen se le aparece en sueños y le dice que la busque. Finalmente, el hombre encuentra su imagen envuelta en unos trapos. “Divulga la noticia y comienza el culto”. Las festividades son el 1º de Mayo.<sup>10</sup>

El segundo relato recibe tres nominaciones: *Wanka*, *Wanka-Wanka* o *Wanka rumi*: En Huaraz, vive un enfermo incurable. Un hombre desconocido llega al pueblo, le da de beber unos remedios y luego desaparece. El enfermo se cura. En la noche sueña con quien lo salvó y este le dice que lo busque en un sitio llamado *Wanka*. Entonces, cargado de presentes va a diferentes *Wankas* pero no lo

<sup>9</sup> Juan Ansión. *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima, GREDES, 1986, págs. 115-122.

<sup>10</sup> Efraín Morote Best. *Aldeas sumergidas*. Cusco, CBC, 1988, págs. 15-16.

encuentra. Finalmente lo ubica en Calca (Cusco) “cerca de una fuente y pintado en una roca<sup>11</sup> (...) divulgada la noticia comienza el culto”.<sup>12</sup>

Ahora comparemos los relatos en este cuadro:

Muruhuay	Chapi	Wanka
Secuencia narrativa: -Aparición de la enfermedad -Encuentro con la imagen -Curación	Secuencia narrativa: -Aparición de la enfermedad -Curación -Encuentro con la imagen	Secuencia narrativa: -Aparición de la enfermedad -Curación -Encuentro con la imagen
Personajes incurables	Personaje incurable	Personaje incurable
Remedio: Agua	Remedio: Agua	Remedio: Sustancia líquida
Imagen tallada en piedra	No especificado	Imagen tallada en piedra
Festividad: Mayo	Festividad: 1° de Mayo	No especificado

En relación a las dos versiones recopiladas por Morote Best, en nuestro relato se aprecia un hipérbaton narrativo en la secuencia del texto. Respecto de la condición de enfermedad de los personajes, debemos precisar que ésta implica que los *runakuna* **no pueden trabajar**. En los otros relatos se trata de casos aislados pero en nuestro relato se generaliza este aspecto lo cual nos permite sostener la tesis de que la enfermedad causa una crisis en dos niveles:

- a) A nivel social porque anula el principal mecanismo endoculturador en la comunidad: el trabajo.

<sup>11</sup> Nótese la asociación del wanka al agua.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

- b) A nivel económico porque impide que se pueda trabajar la tierra, lo que genera hambre y miseria al no impedir que la comunidad pueda intercambiar productos agrícolas con pueblos de otros pisos ecológicos.

Por otro lado, debemos recordar que el agua es un arquetipo cuya principal característica es la regeneración. En los relatos analizados, este elemento se asocia directamente a la divinidad: es el medio por el cual “cura” el agente (la imagen). Pero esta asociación no es sólo simbólica sino también espacial: provienen de las “montañas sagradas”, ergo está hierofanizada. Regenera el cuerpo, lo libera de la crisis, del caos, asignándole poder, eficacia y armonía reestableciendo el equilibrio.

### 6. *Piedra quechua sobre cruz cristiana*

En este apartado analizaremos la condición petrificada de la imagen que corresponde a nuestro relato y al del *wanka* o *wanka rumi*. En ambos textos podemos deducir que las piedras talladas están incrustadas en la tierra. Siguiendo a José Luis Gonzáles, quien ha estudiado las relaciones entre el *wanka* y la cruz, podemos mencionar tres funciones del *wanka*:

- a) La de garante de producción agrícola y ganadera.
- b) La de agente endoculturador ya que propicia las relaciones dentro de la comunidad fortaleciendo la identidad grupal.
- c) La de agente protector y reconciliador.<sup>13</sup>

Palmario es el diálogo de estas características con nuestro relato si consideramos la dimensión transcultural que vincula al *wanka* y a la cruz, aunque debemos precisar que la imagen ya no

---

<sup>13</sup> José Luis Gonzáles. *El huanca y la cruz*. Lima, Tarea, 1989, pág. 16.

sólo reestablece el orden sino que también es su garante. Asimismo, en el plano simbólico, la piedra se configura como un elemento fálico que fertiliza la tierra, de ahí su relación a la producción.

### *7. Abundancia y escasez*

Finalmente examinemos lo relacionado a la festividad. Siguiendo el cuadro comparativo notamos que tanto en nuestro relato como en el de la Virgen de Chapi la fiesta se lleva a cabo en Mayo. Este dato cobra relevancia en tanto que Mayo, de acuerdo al calendario agrícola, es el mes de mayor fertilidad.<sup>14</sup> En conclusión, podemos inferir que así como la piedra/*wanka* (elemento fálico) fertiliza la tierra también, al curar a los miembros de la comunidad, permite que los hombres la puedan cultivar (o “fertilizar”). En el relato, a la época de escasez sigue la de la fertilidad, como sucede durante el año. La visión agrocéntrica de la cultura andina se manifiesta fielmente en el relato.

---

<sup>14</sup> Enrique Urbano, *op. cit.* pág. 142.