

# Curandero solar y brujo malero. Ambivalencias del cerro Chaparrí en la mitología de la costa norte peruana

 David Lorente Fernández\*

Fecha de recepción: 21 de noviembre de 2023. Fecha de aceptación: 21 de mayo de 2024

## Resumen

Este artículo analiza el carácter ambivalente del cerro Chaparrí en la mitología de la costa norte peruana en base al estudio de una serie de mitos que describen los enfrentamientos entre este cerro y el Yanahuanca. Dichos mitos, presentes en distintas fuentes documentales, explican la agencia que se atribuye al cerro y cómo es invocado hoy en las “mesas” o sesiones rituales de maestros curanderos y brujos de una amplia región. Chaparrí es percibido como un “curandero”, asociado con la identidad del Sol, y como un “brujo-malero” que devora las *sombras* de quienes lo atraviesan y de sus víctimas. Esta doble identidad explica la diversidad y complejidad de prácticas rituales que tienen al cerro como escenario, o en las que su “encanto” es invocado. El enfoque del texto es etnográfico y aborda nociones de agencia, intencionalidad, humanidad, petrificación o la materialidad del cerro Chaparrí, sobre el que no contamos con estudios monográficos en la literatura americanista.

### Palabras clave

mitología  
cerros  
curanderismo y brujería  
costa norte del Perú

## Solar healer and malero witch. Ambivalences of the Cerro Chaparrí in the mythology of the northern Peruvian coast

### Abstract

This article analyzes the ambivalent character of Cerro Chaparrí in the mythology of the northern Peruvian coast through the study of a series of myths describing the confrontations between this hill and the Yanahuanca. These myths, present in different documentary sources, explain the agency attributed to the hill and how it is invoked today in the “mesas” or ritual sessions of master healers and witches of a wide region. Chaparrí is considered a “healer”, associated with the identity of the Sun, as well as a “witch” who devours the shadows of those who pass through him and his victims. This double identity explains the diversity and complexity of ritual practices that

### Keywords

mythology  
mountains  
healing & witchcraft  
northern coast of Peru

\* Dirección de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México. Email: david\_lorente\_fernandez@hotmail.com

use the hill as a setting, or in which its “charm” is invoked. The approach of the text is ethnographic addressing notions of agency, intentionality, humanity, petrification or the materiality of Cerro Chaparrí, of which there are no monographic studies in Americanist literature.

## Introducción

Chaparrí es un preeminente cerro tutelar de la costa norte peruana, nombrado en la mitología regional e invocado en las prácticas rituales de los maestros curanderos y maleros. A menudo se lo describe como un ancho y majestuoso referente en la provincia de Lambayeque.

Sin embargo, no contamos con ningún estudio etnográfico sobre este cerro. La pertinencia de un estudio semejante es doble: por un lado, existen distintos relatos mitológicos en fuentes documentales que permiten entender su presencia y su “agencia”<sup>1</sup> en las prácticas rituales contemporáneas; por el otro, este cerro manifiesta una identidad ambivalente cuyo examen etnográfico permitiría una comparación con otras concepciones relativas a cerros del centro y sur andino<sup>2</sup> (Tschopik, [1951] 1968; Fernández Juárez, 2004, 2012; Ricard Lanata, 2007; Rösing, 2008a y 2008b; Lorente Fernández, 2014; Salas Carreño, 2019). Aunque distintos lugares de los Andes y de la costa norte peruana son invocados con fines que difieren en sus propósitos -benéficos y malignos-, pocas veces encontramos una mitología tan elaborada en la que la interioridad del mismo cerro aparece caracterizada, en una serie de mitos, como curandero, y en otra, como brujo-malero.

La presencia del cerro Chaparrí en las prácticas rituales o “mesadas” tanto de maestros curanderos como de maleros aparece referida esporádicamente en los estudios sobre el curanderismo de la costa norte peruana asociado con el consumo del cactus psicotrópico San Pedro (*Trichocereus pachanoi*). En ellos se lo menciona como un lugar de recolección de las “yerbas de poder” que los maestros curanderos y maleros emplean en sus “mesas”, y como enclave privilegiado de iniciación (González Viaña, 1979: 152; Sharon, [1978] 1998: 56-57). Chaparrí figura también como un espíritu auxiliar o “compacto” de brujos y curanderos que llega en defensa del especialista o para curar al paciente, y como entidad presente a través de los objetos de la “mesa” (Skillman, 1990: 10; Sarco, 1992: 3, 51-52, 54-55, 125; Cairati, 2015: 66).

En este artículo analizamos el ciclo de mitos sobre el cerro Chaparrí, mostrando cómo presentan dos identidades distintas del cerro: una que lo identifica con un curandero solar, y otra que lo asimila con un ser depredador y comedor de “sombras”. Partimos del relato recogido por nosotros en la comunidad de Santa Catarina de Chongoyape en 2019 y continuamos con los consignados por Alva Plasencia (1959), León Barandiarán (1938) y Camino Calderón ([1942] 1958). Éstos describen cómo el gobernante solar Chaparrí combate con su rival Yanahuanca, brujo de Cajamarca, antes de quedar ambos petrificados en cerros. Otra serie de relatos procedentes de la tradición oral, de menor extensión y que ya no hacen participar al Yanahuanca sino a otros cerros próximos, presentan por su parte a Chaparrí de manera diferente, ya no como un gobernante solar sino como un “devorador”. En la geografía contemporánea el cerro Chaparrí surge entonces como un ancestro solidificado dotado de agencia y subjetividad, emociones, afectos, que ostenta, bajo la materialidad pétreo, una interioridad semejante a la humana, con distintas inclinaciones.

1. A lo largo del texto, empleamos este concepto en el sentido de Gell (1998); aplicado a los cerros, Salas Carreño (2019).

2. Este artículo forma parte de una investigación más amplia sobre especialistas rituales y cerros tutelares efectuada de 2007 al presente en regiones costeras y andinas del centro y sur del Perú (véase Lorente Fernández, 2010, 2014, 2019, 2023a y 2023b).

En el análisis de los mitos adoptamos una mirada etnográfica<sup>3</sup> y ponemos puntualmente en relación sus concepciones subyacentes con distintas nociones y prácticas del complejo del curanderismo del norte peruano,<sup>4</sup> mostrando así que la mitología del cerro Chaparrí se entiende cuando se pone en relación directa con la dinámica de las “mesadas” y la figura de los especialistas rituales.

Las escasas interpretaciones relativas a la mitología de Chaparrí vinculan algunos de sus relatos con el ciclo hidrológico o la complementariedad de regiones ecológicas, por ejemplo.<sup>5</sup> Pero lo que parece resultar más esclarecedor es leer este conjunto de mitos a la luz de una categoría etnográfica local que subyace al curanderismo norteño y que domina la práctica ritual de las “mesadas”: el dualismo de los opuestos-adversarios que, como principio lógico, puede ser mediado y se torna complementario. La caracterización de Chaparrí como ser ligado al Bien y la curación, por oposición al cerro Yanahuanca, o las definiciones de Chaparrí como un “comedor de sombras, pueblos y gentes”, pueden leerse, planteamos aquí, a la luz del complejo curanderil y -en muchos casos- se vinculan con las prácticas actuales que tienen lugar en el cerro. Las oposiciones a menudo irreconciliables y atrincheradas que figuran en los mitos resultan ser, vistos los relatos a la luz del curanderismo, los mismos principios que en las mesadas o ceremonias curanderiles entran en distintas formas dinámicas de integración. En los mitos se disocian principios de oposición que actúan dinámicamente en las mesadas, con las luchas entre las fuerzas del bien y del mal.

Dialogando entre la restitución del corpus mitológico de Chaparrí y ciertos aspectos de la práctica ritual y de la configuración física del cerro exploramos las ambivalencias y paradojas que éste presenta en la cosmología lambayecana contemporánea.



Figura 1. Panorámica del cerro Chaparrí, Chongoyape. Fotografía de David Lorente Fernández.

## La materialidad del cerro Chaparrí y su “encanto” en la práctica ritual

El cerro Chaparrí tiene una cumbre triangular, irregular, de color parduzco, erigida sobre una base horizontal a manera de macizo que semeja curvarse hacia arriba en los extremos; su altura es de 1.346 msnm (Figura 1). Es un cerro

3. Hemos desarrollado extensamente una propuesta metodológica centrada en la etnografía en Lorente Fernández (2021).

4. Junto a los distintos estudios sobre el curanderismo norteño que referimos en el artículo, cabe destacar el trabajo de síntesis de Sharon (2021), y además encontramos una valiosa perspectiva histórica del curanderismo en la obra de Larco (2008). El propósito principal del curanderismo es diagnosticar y curar a los clientes afectados por la brujería o “daño”, lo que implica trastornos económicos, emocionales, psicológicos, sociales o somáticos. Para Sharon ([1978]1998: 128), “el ‘daño’, [es] un síndrome folklórico que se manifiesta bajo la forma de enfermedad, mala suerte o problemas amorosos”. El malero es quien realiza el “daño”, actúa como mercenario, contratado para hacer el “trabajo” por alguien que desea afectar a la víctima.

5. Revisando algunos de los textos disponibles, ciertos autores, como Sánchez Garrafa, han brindado un análisis de parte de esta mitología desde una perspectiva distinta de la que proponemos aquí, planteando una interpretación centrada en aspectos como el ciclo hidrológico, la complementariedad entre regiones ecológicas o el sustrato histórico comprobable. Según su tesis: “los conflictos entre Chaparrí y Yanawanka tienen de por medio el control de las aguas, lo cual impone el asunto de los ríos y de la arquitectura hidráulica. [...] El ciclo de Yanawanga nos muestra [...] Wakas/Apu que cumplen funciones específicas, que van de la mano con una preferencia por los ríos antes que por las montañas” (Sánchez Garrafa, 2014: 235). No obstante, consideramos que el contenido y la lógica subyacente a los mitos atañe directamente al complejo del curanderismo del norte peruano, su contexto de elaboración, como tratamos de demostrar en este artículo.

6. El bosque seco ecuatorial del Pacífico, o región tumbesina, se extiende desde el oeste de Ecuador hasta la región noroccidental del Perú siguiendo la llanura costera. El bosque seco de Chaparrí forma parte de ella y limita con el Pacífico, las montañas andinas y el desierto costero. La alternancia de la estación seca y la húmeda depende de la fluctuación de la corriente fría de Humboldt y de la cálida Norecuatorial. El aislamiento geográfico y la estabilidad climática prolongados durante milenios ha dado lugar a una variedad de endemismos propios de la región. Actualmente, una exigua porción de este ecosistema persiste intacto. Hoy Chaparrí se inscribe en los terrenos de la Reserva Ecológica Chaparrí, un Área de Conservación Privada perteneciente al territorio de la comunidad campesina de tradición muchik Santa Catalina de Chongoyape.

7. Respectivamente: *Acacia macracantha*, *Loxopterygium huasango* Spruce ex Engl., *Caesalpinia guaraguariensis*, *Capparis scabrida*, *Bursera graveolens*, *Psitacanthus sp.* y *Prosopis pallida* H & B ex Willd.

8. Eduardo Calderón Palomino, nacido en 1930 en Trujillo, figura como informante principal en distintas monografías y obras literarias -por ejemplo, Gushiken (1977), Sharon ([1978] 1998), González Viaña (1979), Joralemon (1990), entre otros- y a él nos referiremos en otros momentos a lo largo de este artículo.

9. En el "pacto" iniciático se sorbe por la nariz una mezcla de tabaco y otros ingredientes "brindando por cada uno de tus padrinos: [...] por el Chaparrí [...], por todos los cerros con los que vas a emparentar" (González Viaña, 1979: 72).

escarpado, solitario, que se erige en una amplia región de bosque seco ecuatorial.<sup>6</sup> Enclavado al oriente de Lambayeque, Chaparrí separa geográficamente la cordillera de los Andes de la planicie desértica de la costa.

El nombre Chaparrí, o Chapari, siguiendo las voces quechuas *chapatiyani* y *chapatiyak* (González Holguín, [1608] 1989: 70), se traduciría por alguien que está al acecho, atento, vigilante, escuchando, actuando como espía o centinela. Es un cerro vigía, escrutador.

Se sitúa entre las comunidades de Chongoyape y Batán Grande, cuyos habitantes lo consideran el padre de los cerros circundantes; temido y respetado, se dice que posee "encantos" donde habitan los gentiles y huacas donde se celebran "mesadas" y hay valiosos tesoros escondidos, también hay aguas subterráneas que afloran como fuentes en distintos lugares.

Su geografía propicia una diversidad botánica: lejos del litoral y cerca del macizo andino, recibe periódicamente lluvias abundantes, sobre todo durante el fenómeno de El Niño, que reverdecen el entorno seco hasta convertirlo en un bosque intensamente verde, frondoso e intrincado. Al clima tropical contribuye el río Chancay, que surca los contrafuertes montañosos. La flora de Chaparrí resulta principal tanto en el complejo del curanderismo como en los mitos. En el cerro crecen árboles como el faique, el hualtaco, el guayacán, el sapote, el palo santo, la consuelda o el algarrobo,<sup>7</sup> entre otras especies. Gran parte del valor de estas plantas reside en que participan de las "virtudes" del "encanto" del cerro al crecer en sus dominios -son "las medicinas de Chaparrí"-; están animadas e imbuidas de la fuerza y la agencia del cerro Chaparrí. Según el conocido curandero norteño Eduardo Calderón:<sup>8</sup>

Casi todos los curanderos hacen peregrinaciones a Chaparrí y Yanahuanga para buscar yerbas mágicas [...] los curanderos tienen que esperar el momento en que las montañas inducen un estado soñoliento y los hacen caer dormidos. De repente los curanderos se despiertan, se levantan y sus pasos los llevan directamente al sitio donde han de encontrar las yerbas. Recogen solamente las que necesitan: aquellas que su temperamento, su idea, su 'cuenta' han 'llamado' en sus sueños, mostrando dónde pueden encontrar las yerbas [...]. Debe uno tener un don especial para traer las yerbas desde ahí. Ése se origina en un pacto que hace el curandero (Sharon, [1978] 1998: 56).

El "pacto" del curandero o malero con Chaparrí implica que trabajará con las plantas del cerro; tiene acceso al "encanto" del cerro para obtenerlas, al seguir prescripciones rituales y entregar ofrendas.<sup>9</sup> Eduardo Calderón dijo de este "pacto":

Lo que pasa con el cerro Chaparrí es que he logrado casi acompañarme con él, y [tomando San Pedro] me he concentrado con él, frente a frente, y he visto cosas... uuuuhhh... adentro, cantidad: ferrocarriles, carretas, carros, ¡qué cantidad de gente!, ángeles, santos, curas. Y maestros [curanderos], adentro, que estaban moviendo sus *chunganas* [sonajas], chus, chus, chus y danzando, chus, chus, chus. O sea que todo el cerro se abrió para dejarme ver una multitud de cosas (González Viaña, 1979: 152).

El pacto del curandero que permite el acceso a las plantas de Chaparrí también permite acceder a la "apertura" del cerro, gracias a la cual puede ver lo que se guarda en su interior: vehículos, gente, maestros curanderos... una pléyade

de objetos y de seres entre los que se encuentran los propios terapeutas, que siguen trabajando con sus sonajas dentro de Chaparrí.

Asistimos así a distintas percepciones de este cerro: su configuración geográfica, su vegetación que se tiene por distintiva por crecer en él, el interior del cerro que sólo es posible ver y visitar “en virtud” por los curanderos, esto es, mediante el consumo de San Pedro, y Chaparrí espíritu que aparece en las sesiones rituales de las mesadas, celebradas tanto en el propio cerro como en otros lugares.<sup>10</sup> Es común que esta presencia de Chaparrí en las mesadas se vea desencadenada precisamente por la presencia de piedras pequeñas que el curandero que tiene a este cerro como “compacto” encuentra en Chaparrí y coloca en su “mesa”. En todos estos contextos existe una estrecha relación entre la “materialidad” del cerro y el espíritu de Chaparrí, que se explica puede verse “en virtud” o en sueños.

Aspectos como rocas, huacas o animales del cerro también se asimilan con Chaparrí. Ciertas rocas y huacas del cerro son lugares buscados por los curanderos o maleros en sus experiencias iniciáticas o para celebrar mesadas, principalmente aquellas cuyos orificios o perfil se ponen en relación directa con la montaña -como, por ejemplo, el denominado “altar de las ofrendas”-. El oso de anteojos (*Tremarctos ornatus*) se tiene al mismo tiempo por objetivación del espíritu de Chaparrí y manifestación de algunas de sus huacas.<sup>11</sup> La gente del lugar lo cazaba y los hombres de Chongoyape indican que sólo se aprovechaba su sangre: se bebía caliente, considerando que transmitía al hombre fertilidad, virilidad, así como cualidades y la fuerza del cerro.<sup>12</sup> Su aparición puede revelar la manifestación de la montaña. Ciertos felinos o aves,<sup>13</sup> asociados generalmente con las alturas, se tienen también por manifestaciones de Chaparrí.

## Chaparrí en el mito: ancestro gobernante, maestro curandero

En 2019 tuvimos oportunidad de documentar un mito relativo al cerro Chaparrí de boca de una mujer de Chongoyape. Se trataba de un relato que explicaba la naturaleza animada del cerro Chaparrí a partir de su rivalidad con Yanahuanca, una elevación de 3.500 msnm erigida en el departamento de Cajamarca. Mientras Chaparrí destaca por su anchura, Yanahuanca lo hace por su altura, como subraya un famoso dicho en la región: “el alto Yanahuanca y el ancho Chaparrí”. El mito plantea la oposición y contraste entre ambos cerros a partir de las cualidades morales que éstos, en tanto ancestros antropomorfos, mostraban en el pasado. Revisando la literatura sobre Chaparrí, reparamos en que el contenido y estructura de este mito era afín de otros tres recogidos en fuentes de distinta índole. En ellos, como mostraremos, Chaparrí es descrito en los términos de un curandero, y Yanahuanca, en los de un brujo o malero.

Partiremos del análisis de este mito para elaborar un argumento que ampliaremos con el examen de las otras tres versiones. Cabe señalar en este punto que nuestro mito, perteneciente a la tradición oral, tiene relación con la versión, de carácter literario, que Juan Luis Alva Plasencia incluyó en su libro *Tradiciones lambayecanas* de 1959 (Anexo 1), por ello, en ciertos momentos acudiremos a él como complemento. Ambos mitos buscan esclarecer la etimología del topónimo Chongoyape, y recurren para ello a desglosar la historia y las andanzas del ancestro-gobernante Chaparrí.

Contó nuestra narradora:

10. La llegada del cerro Chaparrí a una mesa curandera la ilustra bien una narración de Batán Grande. Cierta maestra que tiene a éste de “compacto” invoca su protección frente al cerro Martino, que lo amenaza a él y a sus clientes. El maestro “mentó al cerro Chaparrí: ‘Cerro lindo, cerro encantado, Batán Grande...’. Entonces sonó un estrépito y Chaparrí empujó al cerro Martino. ‘Dos piedras se chocaron y ¡bum...! Reventó’. ‘De un sólo empujón lo puso en su sitio’ al cerro agresor (Sarco, 1992: 52-53).

11. El oso se considera “bravo” y “fuerte”, como el cerro. Su aguzada vista y olfato permiten escrutar con certeza a los enemigos, lo que se asocia con el término de “vigía” o “centinela” por el que se traduce Chaparrí. Por ejemplo, indica al respecto Lupe Camino (1992: 148) de un curandero: “Marino Aponte relata que se transforma en oso porque éste: ‘es fuerte y viril, tiene buenos ojos y buen olfato; el oso olfatea y percibe bien al enemigo’”.

12. En su estudio sobre los danzantes *ukuku* o Paulucha de la peregrinación a Qoyllurit'i, Flores Ochoa (2013: 101) explica que la relación del oso de anteojos es menos con la cordillera de los Andes que con las elevaciones cálidas. Esto haría del oso de anteojos un animal más propicio para encarnar o materializar al espíritu o encanto de los cerros del norte peruano que de los Andes meridionales (2013: 122).

13. Entre ellos están, junto a otros animales, el puma (*Puma concolor*), el gato montés (*Oncifelis colocolo*), el tigrillo (*Leopardus pardalis*) el zorro costero (*Pseudalopex sechurae*), el venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*), la pava aliblanca (*Penelope albipennis*), el cóndor real (*Sarcoromphus papa*) y andino (*Vultur gryphus*), y los gallinazos de cabeza roja (*Cathartes aura*) y negra (*Caragyps atratus*).

En nuestro pueblo Chongoyape y el oriente de la región de Lambayeque habitó ancestralmente un reino conocido como los Mu; sus dominios llegaron hasta Cajamarca. El gobernante supremo de los Mu era un señor al que nombraban Chaparrí. Y el nombre de ese dirigente, Chaparrí, es hoy precisamente el de la montaña que domina todo este territorio.

Dicen los abuelos que el gobernante Chaparrí era maestro curandero, que curaba males físicos y espirituales; tenía grandes poderes de sanación. Pero no estaba solo; Chaparrí vivía con su hermano, llamado Yanahuanca, en el territorio de los Mu.

Y Yanahuanca envidiaba a su hermano. Lo detestaba, le tenía cólera a Chaparrí porque era sobresaliente. Además, Yanahuanca enamoraba a la esposa de Chaparrí, llamada Collique. Molesto con la situación, el gobernante Chaparrí expulsó a su hermano fuera de sus dominios.

Yanahuanca tuvo así que marchar a vivir a Cajamarca, cerca de la población de Chota. Pero, antes de partir, recogió y llevó de acá, del bosque cálido, unas yerbas de esta zona, muy raras, que sembró en Cajamarca.

En Cajamarca, Yanahuanca preparó esas yerbas y les comenzó a dar de beber a sus pacientes, a la gente de allá. Y los fue convirtiendo en *Supay wawa*, una palabra que significa “hijos del demonio”. Mientras el gobernante Chaparrí ejercía la magia blanca y sanaba a la gente, su hermano Yanahuanca practicaba la magia negra, la brujería; era brujo.

Pasó el tiempo y cuando Yanahuanca se sintió preparado, formó un imponente ejército con su gente; regresó a ver a su hermano. Pero para pelear, no para amistarse. En esa batalla venció a Chaparrí, y aprovechó para robarle a Collique, que se llevó con él a Cajamarca. En Cajamarca empezó a celebrar, a tomar chicha, por el triunfo que había obtenido. Pasaron los días, y acá Chaparrí comenzó a enfermar de pena por su esposa, que Yanahuanca le había quitado. Cuando supo de su enfermedad, Yanahuanca regresó, pero no para ayudar a Chaparrí, sino para matarlo. Asesinó a su hermano. Y regresó a Cajamarca, para celebrar su nuevo triunfo.

Entonces los pobladores Mu armaron un altar para velar a Chaparrí; en aquella época su dios era el Sol; a veces se decía que Chaparrí casi igualaba al Sol. Suplicaron al Dios Sol que por favor reviviera a Chaparrí. Sus oraciones llegaron al Sol, y entonces resucitó Chaparrí. Se levantó. Armó su ejército y fue a recuperar a Collique a Cajamarca. Pero los ejércitos no necesitaron enfrentarse porque Yanahuanca seguía celebrando la muerte de su hermano. Y Chaparrí lo tomó desprevenido: recuperó a Collique y usó su poder para convertir a su hermano y todo su ejército en moles de piedra. Y es cierto, porque cuando uno visita el cerro Yanahuanca puede ver personas convertidas en piedra.

Después Chaparrí volvió a sus dominios. Pero estuvo con el remordimiento, con esa pena de haber transformado a su hermano en piedra. Y vivió muchos años. Pero un día, sin poder soportar más su remordimiento, reunió a la población, y dijo: “Escúchenme bien. Algo les voy a pedir. Quiero que abran mi pecho y saquen mi corazón, lávenlo en las aguas del río Chancay y colóquenlo de nuevo sobre mi cabeza, con la punta hacia arriba”. La gente se negó. No consentían en asesinar a su Señor. Pero insistió tanto Chaparrí, que así fue. Le dieron muerte. Abrieron su pecho. Extrajeron su corazón. Y al ponerlo sobre su cabeza, Chaparrí se petrificó, se hizo una mole de piedra. Entonces el cerro que domina este bosque es el gobernante llamado Chaparrí. La cima o cumbre de la montaña semeja un corazón que se encuentra volteado, invertido.

Y de ahí el nombre de nuestro pueblo de Santa Catalina de Chongoyape. Deriva de dos palabras quechuas: *chongo*, de *sonqo*, que significa corazón, y *yape*, que significa llanto o dolor. Chongoyape: “corazón que llora”.<sup>14</sup>

14. Narrada por S. J., de 40 años aproximadamente, 20/4/2019.

El mito presenta la oposición moral y ceremonial entre dos hermanos,<sup>15</sup> asociados de manera bastante explícita con dos deidades o entidades divinas. El primero, Chaparrí, pareciera vincularse o llegar incluso a identificarse con el Sol, con el que se lo compara abiertamente -“Chaparrí casi igualaba al Sol”- y que interviene en su resurrección. La identificación es aún más estrecha en la versión de Alva Plasencia, que comienza diciendo: “i bajó un sujeto mandado por el dios Sol. El señor vino con su esposa. Se llamaban Chaparrí y Collique, respectivamente...” (1959: 61). Es decir, ambos personajes descienden del Cielo enviados por el astro rey.

Mientras Chaparrí es un ser ligado al Sol, Yanahuanca es caracterizado como envidioso y conocedor de yerbas que producen -en quien las toma- su conversión en “hijos del demonio”, entidad ésta -Supay<sup>16</sup> con la que parece vincularse, así como con sus dominios. Yanahuanca se asocia con el ámbito oscuro, relacionado con la muerte y la enfermedad -en el mito, aprovecha la afección de su hermano para acudir a matarlo-.

Esta contraposición plasmada en el mito aparece explícita en un relato lambayecano registrado por Barandiarán (1938: 24-27), titulado “Vida y alma de los cerros”. En él se menciona “la lucha entre Rupay, el Sol, la nube blanca, y Supay, el demonio, la nube negra”, entidades opuestas y de orientaciones contrarias. Mediante asociaciones, cada uno de los hermanos del mito parece identificarse con una de las entidades: Chaparrí-Sol/ Yanahuanca-Supay. Cada afiliación tiene, como se verá, atribuciones rituales distintas.

A Chaparrí se lo designa “maestro curandero”, poderoso sanador cualificado para tratar males “tanto físicos como espirituales”. En la versión de Alva Plasencia se añade su condición de adivino: como su hermano, “adivinaban haciendo preguntas a las piedras o unas vasijas negras llenas de agua o a las fuentes naturales de este líquido. De todos ellos, Chaparrí era el que disponía de facultades muy cercanas a las de dios. Era justo i sabio como EL”.

Aunque el mito no lo dice expresamente, se vio que Chaparrí es hoy un cerro donde se recogen distintas clases de plantas “mágicas”.<sup>17</sup> Estas plantas representan una dimensión del cerro Chaparrí como “curandero”; otra dimensión es el carácter terapéutico atribuido a la deidad-montaña que se manifiesta en las mesadas como espíritu que limpia y cura al paciente. Chaparrí se identifica a la vez con las yerbas de curación y con la condición de terapeuta. Y estas facultades se vinculan al Sol. Otro mito recopilado por León Barandiarán, titulado “El Sol, padre de los brujos” (1938: 9-10), que emplea brujo en el sentido de curandero, explica esta asociación:

el Sol fue un brujo [curandero], el más sabio, el más poderoso y el más completo de todos [...]. [Estos curanderos, mediante la sonaja] tienen por objeto alejar, con su ruido, a los poderes maléficis, llamando a las fuerzas del Bien, evidenciar ‘el daño’ de los brujos y hacerlos propicios para el sacrificio sagrado. Los brujos [curanderos], para seguir las primitivas enseñanzas del Sol, trabajan sólo de noche, en reserva; cortan los malos vientos con una espada enmohecida y mocha; cogen las yerbas del conocimiento a la media noche, en los sitios más abruptos de los cerros y para ese fin deberán ir solos, descalzos y caminando sobre los dedos de los pies. Siendo, pues, la brujería [alude a las artes curativas] una verdadera escuela de sabiduría primitiva, que según la leyenda estableció el propio Sol, tuvo su máxima representación en las costas yungas y continúa existiendo.

15. Hay que mencionar, como varios autores han señalado, que en la costa norte los parientes cercanos -hermanos y otros miembros de la familia de los que se depende para la supervivencia económica, social y emocional- son a menudo los agresores en las acusaciones de “brujería”. La desconfianza, sospecha y tensiones suelen ser parte integral de las relaciones cercanas y se vinculan con la brujería como mecanismo para expresar la hostilidad resultante (Chiappe, 1970; Chiappe et al., 1985: 51-55; Glass Coffin, 1992; Joralemon y Sharon, 1993: 253-256). En los mitos que estudiamos la rivalidad entre hermanos, con la agresión brujo de uno hacia el otro, es un motivo recurrente.

16. En la época precolombina la voz quechua *supay* estaba vinculada con la muerte y el campo conceptual de los difuntos; empero, con la conquista y colonización española comenzó a usarse en el ámbito religioso como sinónimo de “demonio”, estableciéndose una asimilación (Taylor, 1980). En los siglos XVI y XVII los textos españoles muestran la identificación entre *supay* y “diablo” o “demonio”, como vemos en el *Vocabulario...* de Domingo de Santo Tomás (1560) y en el *Catecismo Mayor* del Concilio de Lima, 1584 (Vargas Ugarte, 1952). El *Vocabulario...* de González Holguín ([1608] 1989) plasma la asimilación. Una serie de expresiones recogidas en él bien pueden explicar la designación *Supay* que se aplica a Yanahuanca: “Çupayani: Hazerse muy malo como vn demonio. Çupaypa yaucuscan: El endemoniado. Çupay niyoc, o çupaypa camaycuscan: El que tiene familiar, o habla con el demonio” ([1608] 1989: 347-348). Todas las versiones del mito de Chaparrí traducen al español *supay* como demonio o diablo: “*Supay wawa*, ‘hijos del demonio’”; “*supayhuahuas*, hijos del diablo”. También Barandiarán (1938: 24-27) traduce *Supay* por demonio.

17. Véase, por ejemplo, el estudio etnobotánico de Lerner Martínez et al. (2003).

La asociación de Chaparrí con el Sol -el más poderoso curandero que estableció las artes terapéuticas en la costa- sugiere una asimilación de facultades. El ancestro Chaparrí tornado en Cerro-Sol petrificado brinda en su cima y sus laderas una provisión de recursos herbolarios, de plantas que comparten su condición. No sólo es transmisor de conocimientos terapéuticos a los maestros curanderos; sus remedios también sirven a los pobladores de las comunidades adyacentes. Por ejemplo, los hueseros de Chongoyape recogen en Chaparrí ramas de *pay pay* (*Caesalpinia pai-pai* R. & P.) y “suelta con suelta” (*Psittacanthus* sp.) para unir los huesos; las parteras obtienen yerbas para tratar a los infantes, e incluso pobladores particulares ascienden a buscar remedios.

Pero además de hueseros, parteras y yerbateros, al cerro ascienden maestros curanderos de diversas regiones del norte peruano a realizar mesadas y baños de florecimiento.<sup>18</sup> Portan su equipo ceremonial o “mesa” provisto de espadas de metal, varas de chonta, huacos precolombinos, piedras y rocas lustradas, imanes, “seguros” de yerbas, tabaco macerado en alcohol, así como su chungana y silbatos. Los maestros curanderos seleccionan enclaves del cerro para efectuar ceremonias terapéuticas en compañía de sus pacientes. Algunos de ellos recolectan en Chaparrí el cactus San Pedro, preferiblemente de siete filos o “vientos”, para emplearlo en las mesadas. Como explican Lerner Martínez et al. (2003: 18) en su estudio sobre la etnobotánica de Chongoyape, “el cactus alucinógeno *Echinopsis peruviana* (Britton & Rose) Friedrich & G. D. Rowley, ‘San Pedro’, es utilizado en la zona por seis curanderos, quienes guardan la sabiduría acerca del proceso de colecta y preparación de la planta y la sanación de los pacientes enfermos”.

Los maestros curanderos, como el gobernante Chaparrí, se autoidentifican por practicar la “magia blanca” -lo que se dice explícitamente en el mito-, por dedicarse a la sanación de enfermedades físicas y espirituales. Trabajan con las yerbas “blancas” del cerro que, en las mesadas, bajo el efecto del San Pedro, manifiestan la agencia de Chaparrí por medio de la cual éste actúa, diagnostica y brinda remedio a los pacientes. Chaparrí comparte su especialización terapéutica con aquellos maestros que lo tienen como “compacto”. En tanto ancestro petrificado, provisto de una animacidad activa, Chaparrí continúa ostentando las mismas facultades que en el mito para ejercer la curación.<sup>19</sup>

Al cerro Yanahuanca, por su parte, se lo califica de “brujo”. Su mismo nombre contiene un prefijo que revela su condición: *yana* -“negro”, en quechua-. Yanahuanca es “piedra o peñón negro”. Negro es sinónimo de malo en el curanderismo norteño. “Los *maleros* son *negros* pues trabajan con *El Negro*, el diablo: los hechiceros practican la *magia negra*; negras son las apariciones de espíritus malos; negro es el *remolino* de viento que manifiesta la presencia o el ataque de un *malero*, etc.” (Polia 1988: 217). Un diccionario toponímico de Cajamarca indica que los pobladores locales atribuyen al pico Yanawanga el “poseer raros maleficios de brujerías. La tradición señala que antiguamente los brujos solían habitar los riscos de esta montaña para obtener poderes y ejecutar sus artes nigrománticas” (Burga Larrea, 1983: 1534). De Yanahuanca dice el mito que “practicaba la magia negra”: gracias a las yerbas que lleva de Lambayeque a Cajamarca convierte a sus pacientes en *supay wawa*, “hijos del demonio”. En la versión de Alva Plasencia, se dice que enseña a los pobladores de Cajamarca a preparar este brebaje. En la nomenclatura del norte peruano, sería un “compactado”, quien tiene pacto con el maligno; lo revela su vínculo con Supay. A los maleros se les asignan rasgos con los que se define a Yanahuanca: envidia, cólera, el hacer el mal y matar.<sup>20</sup> El mito de Alva Plasencia es evocador; indica al inicio: “A pesar de la brillante inteligencia de

18. “Florecer” es la antítesis del “daño”. El “baño de florecimiento” cierra una sesión de curación y busca la prosperidad general del paciente “cautivando buenos encantos por medio de ofrendas y perfumes” (Polia, 1988: 200).

19. Además de provisto de “poderes de sanación”, las atribuciones de Chaparrí parecen ampliarse al considerar su dominio de la palabra; en la versión de Alva Plasencia (1959: 62) se indica “encarna al bien, con su elocuencia”. Esta facultad de persuasión oratoria también se atribuye a los curanderos.

20. Los “brujos negros” provocan el mal o “daño” por distintos medios, muy frecuentemente al herir o apoderarse de la *sombra* de la víctima, con el propósito de entregársela a su “compacto”, el diablo -véase, sobre el concepto de “daño” y la brujería, Chiappe, 1970; Polia, 1996; Glass Coffin, 1992; Joralemon y Sharon, 1993). Para Lupe Camino (1988: 132) el término malero “es usado por la población para designar a los maestros que ‘devuelven’ el mal sin perdonar al causante, se prestan para ocasionarlo o provocan la muerte de terceros a cambio de alguna retribución”.



q' es dueño Yanahuanca, [...] se inclina a la perversidad. [...] Yanahuanca era fuerte, audaz i sanguinario en mayor grado. Con hechos y pláticas, convencía a los suyos para que obedecieran a sus instintos i pasiones" (1959: 61-62).

Parte de las prácticas de los brujos se asocian con determinadas plantas de poder, con las que preparan bebedizos para causar "daño por boca"; es decir, enfermedades o la muerte por el recurso de "introducir en la comida, o bebida, de la víctima ingredientes mágicos -polvo de muerto- acompañados por *mishas*" (Polia, 1988: 195). Los mitos insisten en las plantas con que trabaja Yanahuanca; la versión de Alva Plasencia dice que al volver a Cajamarca "lleva yerbas costeñas para cultivarlas i enseñar la preparación de bebidas para sus artes de brujería" (1959: 63).

Es posible que estas yerbas de clima cálido sean *mishas*, una variedad de psicotrópicos que incluyen dos géneros de la familia Solanáe a: las *Daturas* y *Brugmansias*. De acuerdo con Mario Polia, *misha* "indica una gran variedad de plantas alucinógenas: la *misha guarguar*, o *floripondio*, la *misha rastrera* (una variedad de *Datura*); la *misha toro*; la *misha ocultadora*; la *misha cimora galga*, etc." Por ejemplo, "la *misha cimora galga* [...] se usa para hechizar soplándola con ruda y biznaga mientras se cita el nombre de la persona" (1988: 214-215). La *misha guarguar* o floripondio, también llamada "yerba del diablo", es un "alucinógeno muy poderoso y peligroso [...], empleado por los *maleros* para causar *daño por boca* con efectos a veces irreversibles" (1988: 200). Las *mishas* tienen alcaloides tropánicos -escopolamina e hiosciamina- que detonan graves efectos en el organismo, alteraciones visuales, estados delirantes y hasta la muerte.<sup>21</sup>

Yanahuanca es finalmente asimilado con las plantas de brujería. "Las yerbas que llevó [...], a pesar de que requerían clima cálido, florecen todavía en las faldas de aquel hombre convertido en cerro, con sus cualidades malignas" (Alva Plasencia, 1959: 63).<sup>22</sup> Hoy el cerro-ancestro petrificado continúa siendo concebido como un ser maligno, imbuido de las facultades malélicas que ostentaba Yanahuanca. El cerro es "brujo" como el ancestro que se convirtió en él.<sup>23</sup>

Pero si Yanahuanca enfatiza su carácter de brujo a través de las hierbas, éstas también sirven como un recurso de caracterización para definir a Chaparrí. Cuando regresa de Cajamarca tras rescatar a Collique, se dice que "también trajo las buenas yerbas serranas que le servirían para destruir las enfermedades de su gente" (Alva Plasencia, 1959: 63). Cada cerro hace suyas y aclimata en su territorio las plantas afines a su naturaleza.

## De hermanos a sacerdotes rivales. Derivaciones del mito

Otros relatos sobre Chaparrí y Yanahuanca ya no los presentan como hermanos, sino como sacerdotes con doctrinas opuestas. Ya no se habla de ancestros transformados en montañas, sino de personajes que vivían en estas montañas o fueron enterrados en ellas. La oposición entre ambos sigue vigente pero se plasma por otros caminos que conviene examinar para avanzar en el argumento.

León Barandiarán publicó en 1938 un relato que describe de esta nueva manera la rivalidad entre cerros:

El Cerro de Chaparrí se encuentra situado en el departamento de Lambayeque, hacia el noroeste, casi en los linderos con el departamento de Cajamarca, y el Cerro de Yanahuanca pertenece territorialmente a este último departamento.

21. Acerca del empleo de las *Brugmansias* en el curanderismo y la brujería norteña, véase De Feo (2004).

22. Nótese que se habla de plantas que "florecen", lo que bien podría confirmar la hipótesis de las *mishas*.

23. La versión de Alva Plasencia le destina un final abierto a la conversión; esto es, la posibilidad de un retorno al camino correcto: "En las noches serranas, Chaparrí, que encarna al bien, con su elocuencia [...] persiste en convencer al Yanahuanca para que deponga su actitud i se deshaga de su 'conciencia negra'" (1959: 64).

La distancia que separa a ambos cerros es enorme, y a pesar de ella y de los milenios ya transcurridos, los dos cerros continúan odiándose e insultándose. En el Cerro de Chaparrí se encuentra sepultado el cadáver de Chaparioc, célebre cacique que gobernó los contornos, comprendiendo Chongoyape, las haciendas de Pátapo, Combo, Tulipe, Almendral, etc., a todo lo cual se le dio el nombre de Shogoyapu, o sea noble corazón, gran corazón, corazón sagrado. Chaparioc, además de ser el cacique, era el sacerdote que guardaba las enseñanzas puras, el depositario de las doctrinas religiosas sagradas, miembro de la Gran Fraternidad de los seres de Faz radiante; el Supremo Guía de los [que] orillan el sendero de la derecha, el de la evolución, y era Gran Oficiante de la magia blanca, que tiende a la superación del espíritu sobre la materia. Tenía, Chaparioc, su templo iniciático en un cerro cercano, llamado el Cerro Mulato, en el cual hasta ahora mismo se pueden ver y estudiar una serie de signos desconocidos e indescifrables, todos aquellos esculpidos en las piedras que componen dicho cerro.

Por el contrario, el Cerro de Yanahuanca estaba habitado por el sacerdote del mismo nombre, quien era un practicante de malas artes, de la magia negra, de los seres de la faz tenebrosa, que tienden al egoísmo y a la destrucción.

Ambos sacerdotes, por la disimilitud de sus ideas, de sus creencias y de sus prácticas, eran enemigos, y como es natural, la lucha entre sus huestes no tardó mucho en producirse, procurando cada uno de los jefes conquistar los territorios del otro y dominar en las conciencias de sus contrarios.

Los hombres de Yanahuanca sorprendieron a Chaparioc y a los suyos, habiendo dado muerte aquel cacique, personalmente, al propio Chaparioc, llevándose como trofeo una mata de higo, que fue plantada en la cumbre del cerro de Yanahuanca, que aún existe, y fue trasplantada por este mismo cacique, cuyo nombre significa negra entraña o alma negra.

Los secuaces de Chaparioc rodearon el cadáver de su jefe y pidieron a su Dios y Padre, el Sol, su resurrección, la que consiguieron. Una vez vuelto a la vida, el cacique Chaparioc reunió a sus hombres y procedió a sorprender a Yanahuanca y a los suyos, a quienes encontró totalmente embriagados, y haciendo uso de sus poderes mágicos, para que no volvieran a la vida, en lugar de matarlos, los convirtió en piedras. De aquí [queda] explicado por qué entre los cerros Chaparrí y Yanahuanca existe una cordillera de pequeños cerros, que es conocida con el nombre de Cordillera de los Negritos.

Cuando Chaparioc murió de muerte natural, su corazón fue extraído del cuerpo y enterrado aparte, en la cumbre misma del Cerro Chaparrí, en donde se ve actualmente una roca, que tiene el aspecto de un corazón invertido, porque así fue como se enterró el corazón del cacique Chaparioc; con el vértice hacia el Cielo, en prueba de que sus ansias y sus anhelos se habían dirigido y continúan dirigiéndose hacia el bien, hacia el Cielo y hacia el Sol.

Y todas las noches ambos cerros se insultan y se increpan. Chaparioc, por la planta de higo que detenta Yanahuanca; éste, por su conversión y la de los suyos en piedras, y la Cordillera de los Negritos protesta igualmente porque fueron los esclavos de Yanahuanca.

Y así continuará la lucha eternamente, hasta el fin del mundo, porque no sólo luchan ellos, sino también, y como un símbolo, el Bien contra el Mal (Barandiarán, 1938: 67-69).

Este relato mantiene elementos constantes con respecto a los mitos anteriores, pero plantea a su vez variantes interesantes que destacan al analizarlos conjuntamente. El relato deja claro que ilustra la continua lucha del bien contra el Mal, como indica al final dando a entender que estos cerros representan ambos principios.

Chaparrí aparece como curandero con un nombre diferente: Chaparioc, sacerdote asociado con la “magia blanca” y la luz. Tiene su templo iniciático en el cerro Mulato, cuyos extraños signos parecen asociarse con el conocimiento esotérico de Chaparioc. Hoy en día, el cerro Mulato es tenido por la elevación tutelar de la comunidad de Chongoyape (Giese, 1983).

Yanahuanca es por su parte un sacerdote que habita el cerro homónimo. También se lo asocia con la “magia negra”, la oscuridad, el egoísmo y la destrucción. Se traduce la voz Yanahuanca por “entraña negra o alma negra”.

Ambos se presentan como enemigos irreconciliables, en perpetuo conflicto. Los territorios de cada uno aparecen distinguidos desde el comienzo: uno en Lambayeque, otro en Cajamarca. La intención que se les atribuye es conquistar las regiones y “dominar las conciencias de sus contrarios”, es decir, extender el bien o el mal.

Una diferencia significativa es que Collique, la esposa de Chaparrí, es aquí sustituida por una mata de higo. Tras la muerte de Chaparioc a manos de Yanahuanca, es esta planta lo que el sacerdote brujo se lleva de regreso a Cajamarca y trasplanta en la cumbre del cerro. Que este motivo aparezca hacia la mitad y al final del mito, cerrando la rivalidad entre ambos sacerdotes-cerros, refuerza su relevancia narrativa. El higo se asocia al carácter maligno, “negro”, de Yanahuanca -“y fue trasplantada por este mismo cacique, cuyo nombre significa negra entraña o alma negra”-. El hurto de Yanahuanca con respecto a Chaparrí se centra así en una planta de atribuciones mágicas. Nada se nos dice acerca del higo, pero su presencia en la cumbre del Yanahuanca nos advierte acerca de la naturaleza de la misma. Encontramos aquí un eco de las dos clases de yerbas que aparecen en el mito de Alva Plasencia: las que emplea Yanahuanca para convertir a la gente en “hijos del diablo” y las yerbas costeñas que se lleva a la Cajamarca “para cultivarlas i enseñar la preparación de bebidas para sus artes de brujería”. Se infiere que la higuera debe ser también una planta que, bajo el ámbito de acción de Yanahuanca, adquiere propiedades malignas. En efecto, la etnobotánica de la planta nos dice que “en toda la zona de Cajamarca y aún más hacia la parte oriental de los Andes del Norte, existen diversas creencias asociadas a las distintas variedades de higo, higuera e higuerones. El higuerón (*Ficus weberbauerin*) [...] posee un espíritu [...] se lleva a los niños que no están bautizados, también [...] puede apoderarse de la *sombra* o alma de las personas” (Sánchez Garrafa, 2014: 200). El recurso de apresar la *sombra* de la víctima es una de las principales modalidades usadas por los maleros. Las distintas plantas con las que en los mitos se liga a Yanahuanca, *mishas*, yerbas para hacer chica e higuerón, se asocian con la brujería.

El final del relato difiere en ciertos aspectos con los anteriores. En todos los mitos, los personajes terminan petrificados. Pero las modalidades varían. El único capaz de petrificarse a sí mismo es Chaparrí, que en las versiones anteriores pide ser sacrificado y en ésta muere de muerte natural. También puede petrificar a otros. De todos los personajes mencionados en los mitos, sólo Chaparrí ostenta el poder de ejercer la petrificación, probablemente porque “disponía de facultades muy cercanas a las de dios”, el Sol. Lo hace con Yanahuanca y la Cadena de los Negritos. Pero se nos advierte que petrificar no es matar, sino un cambio de condición ontológica, por eso los cerros siguen increpándose al final como los caciques o sacerdotes lo hacían al inicio.

La capacidad petrificadora identifica a Chaparrí con el Sol. Este nexo figura además en que, tras su muerte a manos de Yanahuanca, es el Sol la potencia invocada para resucitarlo en todas las versiones.

No sabemos de qué manera procede Chaparrí a petrificar a otros, pero las instrucciones acerca de su propia petrificación son precisas en los mitos. En nuestra versión y en la de Alva Plasencia se destaca la cardiectomía, el baño del corazón en el río Chancay, y la colocación invertida sobre la cabeza de Chaparrí, con la punta hacia el Sol, lo que conduce a la petrificación. En la versión de León Barandiarán no es Chaparrí quien se convierte en cerro, sino su corazón extraído el que, enterrado en la cima del cerro Chaparrí, se ve hoy petrificado allí. Un aspecto clave de esta petrificación y de la posición del corazón es que establece una continuidad entre la identidad del ancestro, cacique o sacerdote Chaparrí, y la del cerro que domina hoy en el paisaje de Lambayeque: “así fue como se enterró el corazón del cacique Chaparioc; con el vértice hacia el Cielo, en prueba de que sus ansias y sus anhelos se habían dirigido y continúan dirigiéndose hacia el bien, hacia el Cielo y hacia el Sol”. Es la punta del cerro-corazón del ancestro dirigida al Sol lo que define la agencia de Chaparrí en los mismos términos morales y terapéuticos que la del ancestro gobernante.

Chaparrí-cerro, siendo el gobernante petrificado o la tumba del antiguo sacerdote, continúa ligado al Sol, de quien recibe el poder y la condición curanderil. Dice un relato recogido por León Barandiarán:

El cerro es un almacén de calor, que se contrapone al frío de la muerte. Por sus taludes desciende el agua que Rupay, el Sol, envía y que alimenta a las plantas, a los alimentos y a los hombres [...]. Si los cerros dan vida, también la tienen. Por eso cuando Rupay, el Sol, tiene sueño, penetra en los cerros y en ellos se duerme: es el hogar del Sol, del calor y de la Luz [...]. Si Rupay, el Sol, penetra en los cerros para dormir y sale de ellos para vivir, y siempre es imperecedero, para procurar ser igual a Él, hay que enterrar a los muertos, es decir a los hombres que sueñan con Él, debajo de las arcadas, que son las puertas de los cerros para [que] la vida junto al Sol sea eterna” (1938: 24-25).

La vida, el calor, la luz, el agua proceden del Sol que convierte al cerro en un “almacén de calor”, participe de su condición solar. De ahí que el sacerdote Chaparioc sea enterrado en Chaparrí y que el propio cerro sea un personaje luminoso, radiante, de carácter solar. Es un cerro de la costa, concebido como distinto del frío Yanahuanca de la región andina. Chaparrí alberga el corazón<sup>24</sup> del cacique-sacerdote Chaparioc: su espíritu, su fuerza de animación que transfiera sus facultades, cualidades y personalidad -además de “personeidad”- a la montaña.

La petrificación de Chaparrí asociada con el corazón redunda en los tres mitos en la explicación del nombre de la región. Pero el ámbito que ésta abarca cambia. En nuestra versión y en la de Alva Plasencia se circunscribe a la población de Chongoyape. El mito de Alva Plasencia añade: “quien conoce a los Chongoyapanos, queda seguro de que ellos tienen un corazón tan grande, que es verdad puede estar con yapa i son igualmente sensibles ante los problemas de todos, ante los problemas sociales”. Esto pareciera transferir a los pobladores del territorio las cualidades morales de Chaparrí. En la versión de León Barandiarán, transcripta anteriormente (1938: 24-25), el término de Shongoyapuse aplica a “los contornos, comprendiendo Chongoyape, las haciendas de Pátapo, Combo, Tulipe, Almendral, etc., a todo lo cual se le dio el

24. Véase Polia (1996: 168) acerca de distintas acepciones y concepciones de este órgano en la tradición del curanderismo norteño. El corazón (*sonqo*) es concebido como el “centro” de la consciencia, de la memoria, del juicio, del afecto y de la voluntad, según las nociones quechua andinas (González Holguín, [1608] 1989: 328-331); se trata de la “parte central” del ancestro Chaparrí o Chaparioc que se conserva en, e identifica con, el cerro.

nombre de Shongoyapu, o sea noble corazón, gran corazón, corazón sagrado". Una vez más asistimos a la idea de que los pobladores del área que recibe la influencia del cerro-ancestro tutelar comparten las características morales de aquél, en este caso, nobleza y buen corazón.<sup>25</sup> El cerro Chaparrí imbuye a la región y a sus pobladores de la naturaleza que los mitos atribuyen al ancestro gobernante, lo que se asume ocurre a través de la incorporación en la montaña del corazón -fuerza vital, sombra, principio de animación- petrificado. Sería la región, y no sólo la montaña, la partícipe de las características del ancestro. Chaparrí influye en el bienestar y cualidades de sus pueblos.

### Chaparrí brujo: comedor de sombras, bestias y hombres

Otra serie de fuentes nos presentan al cerro Chaparrí de forma por entero distinta. Ya no se trata de un curandero ni de un personaje ligado con el principio del Bien. Ahora se lo describe como un brujo o un lugar privilegiado para ejercer la brujería. Un ejemplo paradigmático lo encontramos en la novela de corte costumbrista *El Daño* (1942), del escritor peruano Carlos Camino Calderón. El valor etnográfico de esta obra ha sido destacado por distintos investigadores que han acudido a ella debido a su documentación fidedigna sobre el curanderismo lambayecano.<sup>26</sup> Otra serie de fuentes son relatos orales contemporáneos recopilados en Chongoyape y Ferreñafe, que presentan una idea del cerro Chaparrí coincidente.

La novela *El Daño* desarrolla narrativamente la práctica de la "mesada" y la figura de los brujos negros a partir del registro de tradiciones populares locales. En un pasaje destacado encontramos a un brujo de Batán Grande, Lorenzo Ipanaqué, "el más terrible 'malero' de todo el Norte", recibir el encargo de un tal Baltasar para matar a un hombre.

¡Doña Sebastiana quiere hacerle 'daño' al viejo Don José Miguel! [...] ¡Lo primerito que quiere Doña Sebastiana es que el viejo vea, pero que no pueda hablar, ni moverse! [...] Ipanaqué llevó a Baltasar al corral, se acomodó bajo un caracucho y, tomando el calzoncillo de Don José Miguel, se dispuso a confeccionar el muñeco [...].

Todo se haría de tal manera que el viejo no encontrara remedio para sus males. Y después de acribillarlo a enfermedades, se 'llamaría a su sombra' y se le aventaría al cerro Chaparrí, de Chongoyape: -*De ahí no la sacaría ni el mesmo San Cipriano* -decía Ipanaqué...

Baltasar no lo dudaba. Desde muy muchacho había oído decir que el cerro Chaparrí era 'tragador de hombres y de animales'. Los arrieros de Huambos y de Llama, que llevaban ganado a la costa, se morían de miedo cuando la noche los cogía en sus proximidades... Entre todos los cerros encantados, sólo el Yanaguanga, de Hualgayoc, era tan poderoso como el Chaparrí.

-¡Tequibocas, Balta! - rectificaba Ipanaqué, dando las últimas puntadas al muñeco que en medio de su grotesca apariencia, tenía cierta semejanza con Don José Miguel- ¡Nuhay cerro más poderoso quel Chaparrí! (Camino Calderón, [1942] 1958: 108).

El cerro Chaparrí es caracterizado aquí como un ente devorador, agresivo, que ataca a los seres humanos y a las bestias, y al que se tiene por más apropiado para "entregarle la *sombra*" de una víctima de brujería. Se aprecia que el carácter depredador atribuido al cerro se toma en cuenta para involucrarlo en el maleficio, que se asume consecuente con su naturaleza: "devorar". En la novela, la sombra es "aventada" a Chaparrí con el fin de que la aprese y

25. La capacidad de influir el "corazón" de Chaparrí en la geografía y de condicionar el carácter de sus habitantes está probablemente vinculado con la noción, referida por Polia, de que "la intensidad, o la fuerza del *kamac/sonqo* varía de huaca a huaca y de persona a persona de manera que la persona, u objeto, que posee *kamac/sonqo* más fuerte puede influir, positiva o negativamente, sobre quienes tengan *kamac/sonqo* más débiles" (1996: 170). La potencia y fuerza solar del "corazón" del cerro transmite su influencia animadora sobre el territorio adyacente.

26. Véase, por ejemplo, Gillin (1945).

retenga, enfermado, en consecuencia, a la víctima. Al destacarse su carácter de “tragador de hombres y animales”, se concluye que no sería fácilmente recuperable; de ahí “no la sacaría ni el mismo San Cipriano”, patrón de los curanderos.

Conviene aquí aclarar algunos aspectos mencionados en el pasaje. Entre los maleros norteños que incurren en el acto de maleficio por excelencia -el “daño”, título de la novela- se busca a menudo causar la afección o la muerte. La elaboración de un muñeco o “la llamada de la sombra de la víctima con el objeto de entregarla al poder de *encantos malos*” entran en la categoría de las operaciones denominadas “ataque” (Polia, 1988: 195, 86). A menudo estas operaciones se inscriben en el “pacto” que el brujo entabla con el cerro, entendido también como el demonio que vive dentro. Según este pacto, el cerro entrega poder al malero a cambio de las *sombras* de las víctimas que éste le proporcione al cerro.<sup>27</sup>

27. Escribe Lupe Camino (1992: 100): “el malero tiene un pacto con los cerros: le entrega almas a cambio de poder y morirá cuando el cerro lo determine; por esta razón se le conoce como ganadero, ya que ‘gana’ almas para su cerro similar al área ganadera de la mesa donde los cerros están representados por las piedras ganaderas”. Sobre un cerro considerado malero y de notable importancia en el norte peruano, escribe Narváez Vargas: “Cerro Purgatorio es el lugar en donde [...] los ‘brujos’ hacen pacto con el cerro, pacto que supone proporciona poderes de curación, pero inclusive dinero y placeres de la vida mundana. Se acude al cerro para ‘entregarle’ personas, para lo cual construyen altares pequeños de piedra dentro de los cuales se colocan prendas íntimas, fotografías, muñecos de tela a los que, en diferentes rituales, se acompaña con velas de distinto color, de acuerdo con el deseo del oferente. De este modo, el cerro sigue simbólicamente ‘devorando’ personas” (2014b: 100). El pacto del malero con el cerro Purgatorio implica “comprometer el alma al demonio que encarna [el cerro] o vive dentro” (Narváez Vargas 2014b: 42).

Entre los pobladores de las inmediaciones se escucha decir a menudo que el poderoso cerro Chaparrí es un centro de peregrinación para la magia negra. Es lugar de iniciación de brujos que pasan largos periodos allí, a diferencia de los pobladores, que temen transitar de noche o escalar el cerro. La obtención de poder conlleva que el aprendiz permanezca semanas en parajes de cerro, donde efectúa rituales nocturnos al pie de un algarrobo, roca o cueva, y establece un pacto con el “maligno”, del que recibirá sueños y conocimiento; y al que deberá entregar, como se dijo, periódicamente una *sombra*.<sup>28</sup>

La idea de un cerro devorador de *sombras* como característica principal define a Chaparrí en fuentes de otra naturaleza, como los relatos orales. Se dice que durante las “malas horas” o por la noche, Chaparrí puede capturar la *sombra* de los viajeros sirviéndose de animales o gentiles. En la cumbre de Chaparrí, cuentan, hay hombres atrapados que cuidan los tesoros del cerro, y también una mujer hermosa, llamada María Julca, que encanta a los caminantes. Una diversidad de seres conducen las almas al “encanto”.

Pero el talante devorador de Chaparrí se concibe tan inmenso que se le atribuye incluso, con todos sus pobladores, “haberse ‘comido’ a un pueblo” (Camino, 1992: 101). Esto lo describe un relato de Ferreñafe:

Me contó mi abuelo de la existencia de un cerro que su silueta parece un buque como el ‘Huáscar’, éste es ‘El Cerro Chaparrí’ que es una leyenda tenebrosa y que encierra a un pueblo muy antiguo llamado Ferreñafe y que por encanto quedó oculto con todas sus riquezas en oro y plata, tornándose un lugar inaccesible y de mucho miedo para los viajeros de los pueblos cercanos a Batán Grande y Chongoyape.

De este cerro por las noches se escuchaban unos gemidos de lamentos y resplandecían unas luces como las de un volcán en erupción, que si alguna vez alguien se atrevía a pasar cerca del cerro no se sabía más de él, ya que el cerro encantado se lo comía. Algunas veces sólo regresaban las bestias de carga que deambulaban perdidas por los matorrales y que luego se convertían en animales salvajes y ofensivos.

El Cerro Chaparrí es un gigante de piedra que constituye un hito geográfico de color azulado que su pico más alto se pierde en el cielo cubierto por las nubes, y que no se ha sabido de persona alguna que lo haya traspuesto (Espósito Racchumí, 85 años, contado a su nieta Karina Racchumí, en Narváez Vargas, 2014a: 380).

28. El pacto incluye en ocasiones mantener relaciones sexuales con el diablo o con el personaje que se le manifiesta al brujo neófito en el “encanto” y, frecuentemente, establecer un “pacto de sangre” (Glass Coffin, 1992; Joralemon y Sharon, 1993).

Chaparrí se compara aquí con un buque de guerra -el Huáscar fue un potente navío de la armada peruana en 1879, durante la Guerra del Pacífico-, en cuyo interior se encuentran, tras haberlos devorado, el pueblo de Ferreñafe Viejo, con sus riquezas y gente, así como caminantes y arrieros, cuyas bestias logran escapar.

Otra narrativa del mismo lugar refiere una interesante versión del mito de confrontación entre Chaparrí y Yanahuanca, pero con un desenlace diferente, afín al carácter “devorador” de Chaparrí:

Un día, el cerro Chaparrí y Huanahuanga hacen una apuesta, Huanahuanga cerro Cajamarquino quería ser amo de la costa, pero el verdadero amo era el cerro Chaparrí, acordaron que el primero que encantara estos tres pueblos, Mochumí, Túcume y Ferreñafe sería el verdadero amo de la Costa, y así es como un buen día, antes de que cante el gallo a las doce de la noche, el Chaparrí encantó a Ferreñafe y a los dos pueblos más en señal de su triunfo (Santos Manuel, 46 años, contado a Yesenia Ynoñan, en Narváez Vargas, 2014a: 380).

Chaparrí gana en este mito, pero por su agresividad. También aparece Chaparrí como devorador respecto a la población de Chongoyape, cuyo cerro tutelar, el cerro Mulato, trata de contener la agresión:

Cuentan los campesinos del lugar (Chongoyape) que a principios de cada año durante la media noche, de las entrañas del Chaparrí sale un corpulento y fiero toro, que tiene los cuernos de oro y que se dirige bramando con dirección a Chongoyape, listo para atacar a cualquier hombre o animal que encuentre. Inmediatamente de la cumbre del Mulato sale otro toro, armado de cuernos de plata, que como guardián se dirige al encuentro del toro del Chaparrí. Al encontrarse los dos animales, tienen una feroz y descomunal pelea que dura varias horas, con grandes bramidos y crujidos de huesos. Se dice que después de esta batalla, el suelo queda removido, con abundantes huellas y con restos de sangre. Algunos campesinos afirman haber visto desde lejos este encuentro. La leyenda afirma que cuando triunfa el toro del cerro Mulato, la agricultura, ganadería, el comercio e industria de Chongoyape tendrá un buen año; y que si triunfa el toro del cerro Chaparrí, se presentarán sequías, epidemias, plagas y otras desgracias que hacen decaer todas las actividades económicas del distrito (Carlos Ruíz Ugarte, 21 años, contado a Jerson Ruiz Ugarte, en Narváez Vargas, 2014a: 378).<sup>29</sup>

Otra vez encontramos un combate entre cerros, en el que Chaparrí es un toro fiero que busca atacar a hombres y animales de Chongoyape; si gana en el combate contra el cerro Mulato, su victoria redundará en males para aquel pueblo. Chaparrí aparece caracterizado como corpulento, feroz, agresivo, depredador.

Y un relato semejante al anterior, pero más explícito en cuando a la denominación que se asigna a ambos cerros, vuelve a presentar al cerro Chaparrí queriendo agredir al pueblo de Chongoyape

Se recogió [...] un breve relato sobre una pelea entre dos cerros, Mulato, cerro curandero y Chaparrí, cerro malero. Según Lucas [...], natural de Chongoyape, cuentan que Chaparrí, trasladó a Ferreñafe Viejo al lugar donde ahora se encuentra este pueblo. Iba a hacer lo mismo con el pueblo de Chongoyape, pero Mulato se opuso y defendió a sus habitantes (Macera Urquiza, 2004: 40).

29. El relato parece reflejar una suerte de *t'inku* entre cerros. Acerca de la figura del toro en los mitos andinos, véase Arguedas e Izquierdo Ríos (2011). De acuerdo con Lupe Camino (1992: 102): “Muchas veces se les compara a los cerros con animales viriles y fuertes que arremeten y matan con su energía [...]. En su interior existe un ser que los gobierna conocido como ‘el encanto’, en un mundo lleno de riquezas y atracciones para los seres humanos. Estos [encantos] serán mostrados para seducir y atraer con el fin de devorar, es así como las personas se convierten en ‘comida del cerro’ y desaparecen”.

Chaparrí aparece aquí explícitamente designado como malero frente al cerro Mulato, y presentado como un peligro para la comunidad de Chongoyape.

Todos estos ejemplos de la narrativa oral destacan la tendencia atribuida a Chaparrí para el apresamiento y la devoración: pueblos enteros, sus pobladores, los arrieros y caminantes que lo atraviesan y, si gana el combate contra el toro del cerro Mulato, las propiedades de Chongoyape. El “encanto” de Chaparrí “come” e incorpora en su seno todo tipo de seres, pueblos y riquezas.

Estas variantes proceden de Chongoyape, donde recogimos nuestro primer mito, y Ferreñafe y redundan siempre en la definición de un cerro Chaparrí agresivo y devorador. Son mitos alusivos a la misma región de la que hablaban, en términos tan positivos, las narraciones anteriores; pero aquí Chaparrí ya no representa una entidad que transfiere sus apreciadas cualidades morales a las poblaciones circundantes, haciéndolas partícipes de las inclinaciones de su “corazón”, sino que representa un claro peligro potencial que atenta contra las propiedades, poblaciones y hasta los propios habitantes, siempre en riesgo de ser “comidos” o llevados al “encanto” de un cerro descrito como “malero”.

El argumento de la novela *El Daño* parte del mismo principio: el carácter consumidor de hombres y animales que ostenta Chaparrí hace de él el lugar más adecuado para, mediante procedimientos de brujería, entregar la *sombra* de la víctima.

### Las “identidades” de Chaparrí: oposiciones mitológicas y ambivalencia ritual

¿Cómo explicar esta supuesta contradicción de que el cerro pueda ser, al mismo tiempo, un cerro curandero y un cerro malero? Aparentemente, la relatividad estructural de la identidad de Chaparrí puede parecer explicarse por el cerro con el que se lo define por contraste. En esta definición identitaria tanto del cerro como del personaje homónimo se toma siempre como referencia otro cerro. En la primera serie de mitos, el Yanahuanca, de Cajamarca; en la segunda, el cerro Mulato, muy próximo al Chaparrí. ¿Es entonces cuando se lo compara con una elevación distante un cerro curandero para la región, y cuando se lo pone en referencia con un cerro tutelar local, un cerro malero? No parece que la complejidad tenga una solución de este tipo.<sup>30</sup> Los pobladores de Chongoyape, como se vio, acuden a la primera serie de mitos para explicar el nombre del territorio y el carácter positivo del cerro, y acuden también al segundo tipo de relatos para mostrar la peligrosidad devoradora de Chaparrí, designado como malero -también se vio- por un habitante de este lugar. Nos encontramos ante una ambivalencia que hace del mismo cerro una entidad cuyas identidades y posibilidades de acción dependen de distintos factores, y muy particularmente, de la actividad ritual.

En los relatos Chaparrí aparece siempre definido por una de sus dos facetas. Se lo presenta como unívoco, caracterizado por un sólo tipo de comportamiento. Nunca por la posibilidad de que actúe de forma distinta a como es definido. O es un cerro curandero, o es un cerro devorador de *sombras*, “ganadero”, como los brujos.

Sin embargo, la vida ritual contempla y, cabría decir, “produce” las dos identidades de Chaparrí. Los tipos ideales que en los relatos aparecen como estáticos, en la vida ceremonial resultan dinámicos. Ya no nos encontramos ante una

30. Aunque no hay que descartar que en ciertos casos se siga este principio: el malero siempre es el otro. Indica Lupe Camino: “se percibe a los productores del mal en las zonas consideradas opuestas [...] evitando además señalar a la propia comunidad como causante del mal” (1992: 132).



ideología de polaridades irreconciliables que distingue de manera categórica y estable entre cerros más orientados hacia la “bondad” o la “maldad”, hacia la “curación” o la “brujería”, sino ante entidades que pueden ser involucradas como participantes principales en ritos de uno u otro tipo.

La actividad ritual y los propósitos del especialista “generan” una u otra identidad del cerro Chaparrí a partir del trato que se le depara y de la manera en que se lo involucra en un tipo de relaciones u otras. Se puede, en suma, generar su acción en función de la forma de conducirse que adopte el especialista. La idea de entidades diferenciadas de acuerdo a un binarismo de opuestos acordes con la polaridad Bien/ Mal no es consecuente con la identidad ritual de Chaparrí. La potencialidad de agencia de este cerro es compleja, y abarca tanto la producción de enfermedad como la capacidad de curación, principalmente cuando se trata de apresar o de contribuir a “devolver” *sombras* en operaciones respectivamente maleras o curanderiles. La figura del curandero resulta indisociable de la del malero, pues uno y otro suelen ocupar posiciones relativas según se defina el proceso de la enfermedad. La relatividad se refleja por ejemplo en los mismos conceptos, pues “la denominación de brujo malero es empleada por el enfermo de daño y el curandero que está tratando su enfermedad. Sin embargo, este mismo brujo puede actuar como curandero en otros casos y, aun más, no tiene valoración negativa para el cliente que le ha encargado causar la enfermedad” (Macera Urquiza, 2004: 40). Camino señala: “todo curandero con poder está capacitado tanto para curar como para enfermar; si se decide a ‘devolver’ o provocar el mal será porque éticamente lo considera necesario y justo” (1992: 132). Entre los curanderos que trabajan con Chaparrí es frecuente la doble actividad ritual. Sarco indica por ejemplo: “Don Nicolás Miranda ha sido uno de los mejores maestros en Batán Grande, uno de los mejores. Pero conforme curaba también hacía daño” (1992: 34).

La misma novela *El Daño* ofrece un ejemplo paradigmático en este sentido, que involucra a Chaparrí. Si el malero Ipaniqué recurrió a este cerro para entregarle la *sombra* de su víctima, también a él acude tanto el maestro curandero como el ayudante alzador durante la ceremonia terapéutica para combatir al brujo. De esta manera, Chaparrí es invocado como brujo y como curandero en el mismo proceso terapéutico (Camino Calderón, [1942] 1958: 129).

Durante uno de mis recorridos por las laderas de Chaparrí acompañado de un poblador de Chongoñape, éste me comentó:

Varios curanderos visitan el cerro Chaparrí. Algunos permiten ver cuando hacen una curación, pero otros no. Son celosos. “Pasa de frente”, dicen. Y de repente puede ser que estén haciendo otra cosa... Aquí vienen curanderos a hacer magia blanca, pero algunos vienen también a hacer “daño”.

Esto revela que las “mesadas” realizadas en el cerro responden a los dos propósitos mencionados, convocando al propio Chaparrí con fines opuestos en cada caso. Curanderos y brujos invocan al cerro en el emplazamiento físico buscando sanar o perjudicar a sus víctimas. El mismo Chaparrí interviene en ambos procesos.

En el ámbito ritual -frente la univocidad del mito- la acción de Chaparrí se complejiza y la entidad se configura ambigua, dual, cuyos actos dependen más de la relación y orientaciones que posea el especialista que lo convoque o se encomiende a él, y de la intención con que se lo alimente, que de un talante moral estable e intrínseco al propio cerro. En varias ocasiones noté que los

pobladores de la región se referían al cerro Chaparrí más con los conceptos de “bravura” y “poder” que con los de “bueno” o “malo”: un “encanto” poderoso y susceptible de ser involucrado ritualmente en un sentido o en otro. Algo semejante ha sido reportado en otros contextos de la costa (Bacigalupo, 2018: 44) y en la sierra piurana, cuando Polia (1996: 275) señala “la doble naturaleza [...] de todo ‘encanto’ andino: ‘rey curandero, rey ganadero’. Poder que cura y que mata para poder curar, poder cuya fuente es única”.

El cerro-ancestro Chaparrí participa así pues de un sistema ceremonial complejo y en una cosmopolítica de carácter transaccional que, dependiendo de los contextos, puede ser iniciador de curanderos o “compacto” de brujos-maleros, terapeuta en las mesadas o agente patógeno en rituales de brujería, protector de curanderos o auxiliar de “ganaderos”. Chaparrí puede ser al mismo tiempo un cerro sanador y un cerro brujo.

La naturaleza de Chaparrí es la naturaleza de los curanderos, terapeutas y brujos al mismo tiempo, o, mejor dicho, dependiendo del contexto y solicitudes. Es de alguna manera el otro, el que genera o inicia la relación, el que tiende a definir en ambos casos la orientación de la acción del interlocutor interpelado.

Las oposiciones Bien/ Mal, Blanco/ Negro, Dios/ Demonio, Sol/ Supay, Magia Blanca/ Magia Negra se integran ahora en un solo cerro que, dependiendo del ritual, de una dimensión pragmática, puede inclinarse en un sentido o en otro.

### Conclusión. Del mito a la “mesada”. Integración de la oposición y complementariedad ritual

Chaparrí puede ser indistintamente “bueno” o “malo” en los mitos, encarnar ambos principios morales dependiendo de cada relato. Esta polaridad requiere siempre, como hemos visto, la presencia de otro cerro considerado de signo contrario. Chaparrí bueno/ Yanahuanca malo; Chaparrí malo/ Mulato bueno; Yanahuanca bueno/ Chaparrí malo. Encontramos un solo mito en el que esta oposición no se plantea como irresoluble,<sup>31</sup> sino que se resuelve al final en una mediación.

El mito lo contiene la novela *El Daño*, y resulta sumamente interesante por lo que revela acerca de la integración del antagonismo. Se trata de la conocida historia sobre Chaparrí y Yanahuanca; la primera parte transcurre de la manera sabida; Chaparrí revive y petrifica a Yanahuanca. Difiere al final:

Más tarde, los dos señores -convertidos en cerros- se amistarón y, en señal de paz, cambiaron presentes. Por eso es que en la cumbre del frío Yanahuanga de Hualgayoc puede verse arroz, zapote, y algarroba -productos de la costa- y en la del cálido Chaparrí de Chongoyape, hay gualte [ichu], cebada y escorzonera<sup>32</sup> -productos de sierra... (Camino Calderón, [1942] 1958: 108).

Cada uno de los cerros incorpora productos de la zona contraria, y a través de ellos, se sobreentiende, algo de la naturaleza de su rival. Plantas de Yanahuanca crecen en Chaparrí y de Chaparrí en Yanahuanca, y ya se ha visto que las plantas “contienen” o son partícipes del encanto del lugar -del cerro- en el que crecen. La conclusión es que la oposición Bien/ Mal acepta una resolución a través de la integración. La oposición dualista inicial deriva, atendiendo al mito, en el establecimiento de un dualismo complementario semejante al que es posible identificar en la vida ritual del curanderismo norteño, en el que las

31. En todos los mitos analizados -el nuestro, el de Alva Plasencia y el de León Barandiarán- la polaridad entre los cerros se mantiene irreconciliable hasta el final.

32. *Perezia multiflora* Less, yerba incluida en distintos preparados terapéuticos de la región (Bussmann y Sharon, 2007: 150-151).

oposiciones no se conciben disociadas ni irreconciliables, sino mediadas y complementarias (Sharon, [1978] 1998: 57).

Nosotros hemos demostrado que cerro y cerros encarnan principios que en las mesadas rituales pueden integrarse. En la práctica contemporánea del curanderismo se busca la integración, como en el mito anterior se buscaba la “reconciliación” entre los cerros “curandero” y “malero”, asociados con el “Bien” y el “Mal”, la “Luz” y la “Oscuridad”. Dichos principios positivos y negativos aparecen asimilados en el seno de las mesas rituales de los maestros curanderos. Éstas presentan dos “campos” complementarios: el lado derecho -“blanco” o “curandero”- asociado con la luz y la vida, la salud, la buena fortuna, lo cultivado y con el futuro; y el izquierdo -“negro” o “ganadero”- ligado a la oscuridad, la enfermedad, la desgracia, el infortunio, lo salvaje y el pasado; la zona central permite efectuar la mediación y es considerada como un ámbito de convergencia (Joralemon, 1985; Skillman, 1990; Joralemon y Sharon, 1993; Polia, 1995, 1996: 268-269 y 2000: 100-102). En una terminología que nos recuerda al cerro Chaparrí, en las mesas lambayecanas “la distinción entre fuerzas del diablo y fuerzas cristianas se expresa en la clasificación espacial de los campos ‘malero’ (ganadero) y ‘curandero’ (justiciero)” (Macera Urquiza, 2004: 76).

Joralemon y Sharon afirman que las fuerzas opuestas enfrentadas en las mesadas se recubren con conceptos cristianos del Bien y del Mal. “El dualismo *Curandero/ Ganadero* muchas veces se traduce como la oposición entre cristiano y pagano, esto es, el bien contra el mal o, para ponerlo en términos de la sociedad, orden y estabilidad versus caos y desorganización” (1993: 166). Los principios morales que los mitos asignan a los cerros son precisamente aquellos principios encarnados en cada una de las zonas o lados de la mesa, que entran en una tensión dialéctica durante la mesada. Los mitos analizados parecen ilustrar la ideología de opuestos y adversarios que rige las mesadas rituales, con la diferencia de que los relatos presentan los principios como entidades separadas e irreconciliables. En los mitos aparecen a veces como principios que combaten entre sí y tratan de dominarse mutuamente, o como principios consustanciales al mismo cerro pero que no pueden ser considerados conjuntamente, sino en mitos que los abordan por separado. Pero en la práctica empírica del curanderismo son presentados como dinámicos y susceptibles de mediación.

Chaparrí se inscribe, con su naturaleza ambivalente y su agencia, en una visión y experiencia del mundo en opuestos y adversarios, que se resuelve siempre en el combate y la contienda. Sea “curandero” o “brujo” combatirá siempre contra el elemento contrario e incluso podrá participar, como vimos, adoptando ambas posturas durante un proceso ritual. “En las narraciones de las vidas y filosofías terapéuticas de los curanderos se puede hallar una cualidad de adversario [... éstos] expresan una visión del mundo en el que viven basada en oposiciones, una lucha de extremos entre las fuerzas del bien y del mal” (Joralemon y Sharon, 1993: 167). Los cerros-personajes de estos mitos se identifican moralmente con los principios opuestos y complementarios que rigen la concepción del curanderismo. Pero estos principios pueden ser inherentes a una misma entidad, cuya manifestación al mismo tiempo “buena” y “mala” no representa ningún tipo de contrariedad.

## Anexo 1

Narración titulada "Corazón que llora",  
publicada por Juan Luis Alva Plasencia (1959: 61-64).

Los Mu, al principio, fué gente buena, trabajadora i respetuosa. Con el tiempo llegaron a engreírse y ponerse malcriados. Dios se enojó. El dios de ellos era ÉL, el Sol... Se produjo el Diluvio... Se destruyeron ciudades, oratorios... Quedaron solamente las personas buenas, que eran pocas, i algunos templos.

Pasaron muchos años, muchísimos i bajó un sujeto mandado por el dios Sol. El señor vino con su esposa. Se llamaban Chaparrí y Collique, respectivamente... También vinieron un hermano de Chaparrí cuyo nombre era Yanahuanca i discípulo de aquél, los señores Pátapo, Yacutapuy, Niepos, Cyntiapu i Sayapu.

Estas personas realizaban cosas divinas. Curaban los males del cuerpo i del alma... Adivinaban haciendo preguntas a las piedras o unas vasijas negras llenas de agua o a las fuentes naturales de este líquido. De todos ellos, Chaparrí era el que disponía de facultades muy cercanas a las de dios. Era justo i sabio como EL.

Transcurren los días, los meses, los años i vuelve a contagiarse el mal. A pesar de la brillante inteligencia de q' es dueño Yanahuanca, cunde en él la rebeldía i se inclina a la perversidad. El jefe, al principio se desvela por reencauzar a su hermano, sin conseguirlo. En alguna oportunidad, para hacerlo cambiar, le dijo:

"Vuélvete corazón agua para beberte".

La situación se empeora cuando Chaparrí se da cuenta de que su mujer Collique era enamorada por su propio hermano Yanahuanca, a quien tuvo que arrojarlo de sus dominios q' estaban mui próximos al mar.

El intruso se fué más allá, por Cajamarca, donde consigue, con la capacidad que poseía, convertirse en jefe de los habitantes, a quienes les enseña a preparar chicha de tales efectos por contener esencias de yerbas raras, que los bebedores se convierten en *supayhuahuas*, o sean hijos del Diablo. Yanahuanca era fuerte, audaz i sanguinario en mayor grado. Con hechos y pláticas, convencía a los suyos para que obedecieran a sus instintos i pasiones.

Chaparrí, valiéndose igualmente de hechos i peroraciones, porque ambos sabían que los hechos son las mejores lecciones, con voz dulce, persuadía a sus semejantes de que la conquista de los goces efímeros, conseguidos por el desenfreno instintivo, era cosa indigna; que el placer no debe alcanzarse con bebidas que enturbien el corazón. Valíase de cualquier incidente para sacar de él una moraleja. Hacía comparaciones de todo género, para dar una enseñanza. Promovía asambleas para exponer sus conceptos sobre la vida, q' resultaban altamente filosóficas.

Cierta vez, por ejemplo, un joven, por no encontrar el camino verdadero, no pudo cumplir con la misión que se le encomendó, obligándose a regresar pesaroso i molesto al mismo tiempo. Chaparrí le dijo:

“No te apenes porque el camino equivocaste. El error que se constata es la mejor vía que conduce a la verdad. Cuando la conozcas no volverás a extrañarte por donde en una ocasión te perdiste”.

Ilustrando su discurso en una reunión multitudinaria, dijo: “El hombre es como la planta del Chuchucón, que tiene tallo i hojas amargas, pero la flor es bella y dulce. Es también como el gusano, que enamorado de una flor, perece para convertirse en flor verdadera”.

De esta manera, ambos jefes iban preparando a sus súbditos. Cuando Yanahuanca creyó q' sus hombres estaban lo suficientemente fuertes en cuerpo i alma, se lanzó a la ofensiva con hechos. Le robó a Chaparrí su esposa Collique, hermosa como un lucero. El esposo, de pena, enfermó, situación que el hermano traidor no desperdició para ir personalmente a dar[le] muerte.

Dueño absoluto, Yanahuanca mandó a destruir el templo de Cerro Mulato i se dedica a la búsqueda del tesoro que poseían los Mu. Conocedor de que se hallaba en Lambayeque [,] allá hace su expedición.

En el trayecto se encontró con el fornido Pátapo, a quien logra convertirlo en prisionero, para torturarlo enseguida, a fin de saber con seguridad dónde están los tesoros. El buen hombre sufre resignado y responde cuando se lo interroga “Pregúntale a Dios”.

En vista de esto, sin perder tiempo, sigue el arrogante invasor con dirección a Chiclayo, pero sale a su encuentro Cyntiapu quien, después de sangrienta resistencia, es vencido y se retira al valle de Nachó (*Nanyoc*) cerca de Chepén.

Esta circunstancia lo obliga a marchar más al norte, variando de esta manera su ruta anterior. Pasa por Lambayeque i otros pueblos, sufriendo considerables bajas, hasta llegar a Motupe. Toma prisionero al cacique de este lugar, lo tortura como es de costumbre i pregunta por los caudales, para recibir esta contestación:

“Renegado, pregúntales a nuestros antepasados los Mu”.

Las respuestas que recibe desde el principio encienden su ira cada vez con mayor fuerza. Para aplacarla, regresa a sus dominios, devastando todo lo que encuentra a su paso. Como trofeos de su marcha triunfal lleva yerbas costeñas para cultivarlas i enseñar la preparación de bebidas para sus artes de brujería.

Ya en las Serranías, Yanahuanca, que llevaba el propósito de rehabilitar las pérdidas e incrementar sus efectivos, se dedica, con sus tropas, primeramente a celebrar sus victorias con bacanales. Cuando esto estaba realizándose, llegó Chaparrí con su ejército i sin más resistencia, porque era imposible hacerlo, convierte a su desleal hermano i a sus vasallos en moles de piedra. Sucedió que el Sol había escuchado las oraciones de los siervos de este santo hombre que fue cobardemente asesinado, a quien le devolvió la vida i sus cualidades.

Chaparrí rescató a su linda Collique i la trajo consigo a la costa. Con ella también trajo las buenas yerbas serranas que le servirían para destruir las enfermedades de su gente.

Las yerbas que llevó Yanahuanca, a pesar de que requerían clima cálido, florecen todavía en las faldas de aquel hombre convertido en cerro, con sus cualidades malignas.

Chaparrí no quedó contento. Tenía el alma atormentada por haber convertido a su hermano en piedra. Alma de generosos. Para quedar satisfecho ordenó a sus discípulos que le sacaran el corazón, al que lavarían en el río Chancay i enseguida le colocaran sobre su cabeza. Cumplido que fue su deseo, por propia voluntad también, se transformó en piedra, con su corazón reducido a piedra, cuya punta señala al Sol.

En las noches serranas, sin lágrimas ni suspiros, que son la serenidad del Universo, los hermanos siguen charlando en su antigua lengua. Chaparrí, que encarna al bien, con su elocuencia, porque es dueño del "territorio elocuente", persiste en convencer al Yanahuanca para que deponga su actitud i se deshaga de su "conciencia negra". El día que acepte, juntos volverán. Uno silencioso, taciturno e imponente, que es el Auque, i el otro alegre, avizor i esplendoroso, con una tea a la derecha i una chamana en la izquierda. Es el Lipta.

Ambos arrullando a la hermosa ciudad de Llama, en su balcón con guirnaldas que sirve para observar hasta lontananza.

En honor a Chaparrí, Shongoy, dueño de aquellos señoríos, cambió su nombre por el de Shongoyaqui, dulce vocablo que significa "corazón que llora" o, según otros, "corazón con yapa".

Quien conoce a los Chongoyapanos, queda seguro de que ellos tienen un corazón tan grande, que es verdad puede estar con yapa i son igualmente sensibles ante los problemas de todos, ante los problemas sociales.

## Bibliografía

- » Alva Plasencia, J. L. (1959). *Tradiciones lambayecanas*. Chiclayo, Imprenta Cabrejos.
- » Arguedas, J. M. y F. Izquierdo Ríos (eds.) ([2009] 2011). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima, Santillana.
- » Bacigalupo, A. M. (2018). La política subversiva en los lugares ‘sentientes’: cambio climático, ética colectiva y justicia ambiental en el norte de Perú. *Scripta Ethnologica* 40: 9-38.
- » Barandiarán, A. D. L. (1938). *Mitos, leyendas y tradiciones lambayecanas. Contribución al folclore peruano*. Lima, Club de Autores y Lectores.
- » Burga Larrea, C. (1983). *Diccionario geográfico e histórico de Cajamarca (Toponimia departamental)*. Lima, Talleres de Servicios de Artes Gráficas.
- » Bussmann, R. W. y D. Sharon (2007). *Plantas de los cuatro vientos. Flora mágica y medicinal del Perú/ Plants of the Four Winds. The Magic and Medicinal Flora of Peru*. Trujillo, Editorial Graficart.
- » Cairati, E. (2015). “Colisiones y confluencias culturales: un encuentro con los curanderos de Lambayeque”, en A. Aimi y E. Perassi (eds.); *Herencia muchik en el Bosque de Pómac*: 55-70. Lima, Ledizioni.
- » Camino, L. (1992). *Cerros, plantas y lagunas poderosas. La medicina al norte del Perú*. Lima, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- » Camino Calderón, C. ([1942] 1958). *El Daño*. Lima, Editora Latinoamericana.
- » Chiappe, M. (1970). “El síndrome cultural del daño y su tratamiento curanderil” en Según C. (ed.); *Psiquiatría Peruana*: 330-337. Lima, Amauta.
- » Chiappe M.; Lemlij, M. y L. Millones (1985). *Alucinógenos y Shamanismo en el Perú contemporáneo*. Lima, El Virrey.
- » De Feo, V. (2004). The ritual use of *Brugmansia* species in traditional Andean medicine in Northern Peru. *Economic Botany* 58 (Supplement Winter): 221-229.
- » Fernández Juárez, G. (2004). *Yatiris y ch'amakanis del Altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito, Abya-Yala.
- » Fernández Juárez, G. (2012). *Hechiceros y ministros del diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (Siglos XVI-XXI)*. Quito, Abya-Yala.
- » Flores Ochoa, J. A. (2013). “Osos no peregrinan a Qoyllurit'i” en Millones, L. y A. López Austin (eds.); *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*: 93-126. México, UNAM.
- » Gell, A. (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford, Clarendon Press.
- » Giese, C. (1983). Cerro Mulato Felsbilder eines ‘Encanto’ im Norden Perus. *Baessler Archiv* 31: 299-312.
- » Gillin, J. P. (1945). *Moche. A Peruvian coastal community*. Washington, D. C., Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology.
- » Glass Coffin, B. (1992). “Discourse, Daño, and Healing in North Coastal Peru” en Nichter, M.; *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*: 33-56. Montreux - Switzerland, Gordon & Breach Science.
- » González Holguín, D. ([1608] 1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*

*llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

- » González Viaña, E. (1979). ¡Habla, Sampedro: llama a los brujos! Barcelona, Argos Vergara.
- » Gushiken, J. (1977). *Tuno: el curandero*. Lima, UNMSM.
- » Joralemon, D. (1985). Altar Symbolism in Peruvian Ritual Healing. *Journal of Latin American Lore* 11 (1): 3-39.
- » Joralemon, D. (1990). The Selling of the Shaman and the Problem of Informant Legitimacy. *Journal of Anthropological Research* 46 (2): 105-118.
- » Joralemon, D. y D. Sharon (1993). *Sorcery and Shamanism. Curanderos and Clients in Northern Peru*. Salt Lake City, University of Utah Press.
- » Larco, L. (2008). *Más allá de los encantos. Documentos históricos y etnografía contemporánea sobre extirpación de idolatrías en Trujillo (siglos XVIII-XX)*. Lima, Fondo Editorial de la UNMSM/ Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- » Lerner Martínez, T.; Ceroni Stuva, A. y C. E. González Romo (2003). Etnobotánica de la comunidad campesina 'Santa Catalina de Chongoyape' en el bosque seco del Área de Conservación Privada Chaparrí - Lambayeque. *Ecología Aplicada* 2 (1): 14-20.
- » Lorente Fernández, D. (2010). 3-cerro y 4-mundo: los números del banquete en las ofrendas quechuas. *Anthropologica* 28 (28): 163-190.
- » Lorente Fernández, D. (2014). "El vuelo nocturno de los cerros-pájaro. Ceremonias de llamada a los apus en el Sur del Perú" en Gil, F. y O. Muñoz (coords.); *Tiempo, espacio y entidades tutelares. Etnografías del pasado en América*: 229-272. Quito, Abya-Yala,
- » Lorente Fernández, D. (2019). Historia del Apu Tayta Ausangate, dador de choclos de oro. *Boletín de Lima* 196 (41): 59-62.
- » Lorente Fernández, D. (2021). "Introducción. La etnografía como método y como teoría: epistemología, rupturas, posibilidades" en Lorente Fernández, D. (coord.); *Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica*: 17-118. México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Ediciones del Lirio.
- » Lorente Fernández, D. (2023a). Las puertas del Ausangate: otro mundo de selva y guacamayos en el interior del nevado. *Boletín de Lima* 211 (45): 49-58.
- » Lorente Fernández, D. (2023b). La palmera de las siete cabezas. Brujas, mitología y un ser vegetal-animal (Cachiche, Ica). *Boletín de Lima* 211 (45): 85-92.
- » Macera Urquiza, J. (2004). *El curanderismo en las comunidades de Mórrope y Salas*. Lima, UNMSM/ Seminario de Historia Rural Andina.
- » Narváez Vargas, A. (2014a). *Dioses, encantos y gentiles. Introducción al estudio de la tradición oral lambayecana*. Chiclayo, Ediciones del Museo de Sitio Túcume/ Ministerio de Cultura del Perú.
- » Narváez Vargas, A. (2014b). *Los diablos de la Virgen. Valle de las Pirámides, Túcume, Perú*. Chiclayo, Ediciones del Museo de Sitio Túcume/ Ministerio de Cultura del Perú.
- » Polia, M. (1988). Glosario del curanderismo andino del departamento de Piura. *Anthropologica* 6:177-238.
- » Polia, M. (1995). La mesa curanderil y la cosmología andina. *Anthropologica* 13 (13): 23-53.
- » Polia, M. (1996). "Despierta, remedio, cuenta...": *adivinos y médicos del Ande* I Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- » Polia, M. (2000). "Shamanismo andino, un perfil cultural" en Alba, W.; Polia, M.; Chávez, F. y L. Hurtado; *Shamán. La búsqueda*: 45-134. Córdoba, Scriptorium S. L.



- » Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Lima/ Cuzco, IFEA/ Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de las Casas'.
- » Rösing, I. (2008a). *Defensa y pérdida: La curación negra. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid, Iberoamericana/ Vervuert.
- » Rösing, I. (2008b). *Cerrar el círculo: La curación gris como tránsito entre la negra y la blanca. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid, Iberoamericana/ Vervuert.
- » Salas Carreño, G. (2019). *Lugares parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos*. Lima, PUCP.
- » Sánchez Garrafa, R. (2014). *Apus de los cuatro Suyus. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Lima/ Cuzco, IFEA/ Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de las Casas'.
- » Santo Tomás, D. de. (1560). *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid, Francisco Fernández de Córdova.
- » Sarco, M. (1992). *¡Zamba, pégame tres golpes a la piedra!: testimonio personal en una mesa curandera*. Lima, Centro de Investigación de la Cultura Andina de la Asociación Peruana de Arqueología.
- » Sharon, D. ([1978] 1998). *El chamán de los cuatro vientos*. México, Siglo XXI
- » Sharon, D. (2021). Mesas y cosmologías andinas. *Ethnobotany Research & Applications* 21 (13): 1-43.
- » Skillman, D. (1990). *Huachumero*. San Diego Museum of Man. Ethnic Technology Notes No. 22.
- » Taylor, G. (1980). Supay. *Amerindia* 5: 47-63.
- » Tschopik, H. ([1951] 1968). *Magia en Chucuito. Los aymaras del Perú*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- » Vargas Ugarte, R. (1952). *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima, Tip. Peruana. Tomos I y II.