

El árbol de algarrobo (*Prosopis pallida*) en la curación y la brujería de la costa norte del Perú

David Lorente Fernández

Dirección de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
email: david_lorente_fernandez@hotmail.com

Resumen

En la investigación etnográfica realizada en el departamento de Lambayeque, en la costa norte del Perú, durante 2018 y 2019, documentamos una serie de prácticas que vinculan el árbol de algarrobo (*Prosopis pallida*) al mismo tiempo con la vida y la fertilidad, y con la brujería practicada por habitantes locales y brujos maleros. Los testimonios etnográficos y los relatos y mitos procedentes de la tradición oral explican esta ambivalencia del algarrobo indicando las dos agencias que animan el árbol: una deidad y una entidad maligna, identificadas respectivamente con Dios y con el diablo. El artículo analiza una concepción poco explorada del algarrobo poniéndola en relación con la actual cosmología y ontología lambayecanas.

Palabras clave: algarrobo, brujería, curanderismo, agencia, etnografía, costa norte de Perú

The algarrobo tree (*Prosopis pallida*) in healing and witchcraft on the northern coast of Peru

Abstract

In ethnographic research carried out in the department of Lambayeque, on the northern coast of Peru, during 2018 and 2019, we documented a series of practices that link the algarrobo tree (*Prosopis pallida*) with both life and fertility, and with witchcraft practiced by local inhabitants and malevolent witches. Ethnographic testimonies and stories and myths from oral tradition explain this ambivalence of the algarrobo tree by indicating the two agencies that animate the tree: a deity and an evil entity, identified respectively with God and the devil. The article analyzes a little-explored conception of the algarrobo tree by putting it in relation to current Lambayeque cosmology and ontology.

Keywords: algarrobo, witchcraft, curanderismo, agency, ethnography, northern coast of Peru



Figura 1. Algarrobo “milenario” del Bosque de Pómac. Fotografía del autor

Introducción

Cuando en 2019, atravesando el Bosque de Pómac, en Lambayeque, me detuve a examinar el tronco del algarrobo “milenario”¹ que, acostado, se extiende en la tierra calcinada por el sol (fig. 1), noté algo que no se apreciaba a simple vista. En una quiedad del tronco se escondía un papel. El poblador que me acompañaba retiró la telaraña y desdobló lo que constituían las instrucciones dadas al árbol de lo que debía hacer con la víctima de un ritual de brujería.

Aquello planteaba distintas cuestiones etnográficas; entre otras, que el árbol tenía agencia y se le atribuía la capacidad de escuchar peticiones y darles cumplimiento. También suscitaba preguntas relacionadas con esta agencia, la noción de poder y la subjetividad e interioridad del árbol (Gell, 1998; Santos Granero, 2009; Descola, 2012).

Existe un mito recopilado en 1938 por Barandiarán que permite acercarse a estas preguntas, pues aborda el origen del algarrobo y lo inscribe en el contexto de la cosmología lambayecana. El mito no ha sido analizado a la luz de prácticas como las que acabamos de describir. Vale la pena reproducir el relato completo y, tras analizarlo, continuar con nuestro material etnográfico.² Lleva por título “Mito del origen del mochica y el algarrobo”:

Luchaban en todas las esferas cósmicas los dos poderes eternos: los Dioses y los Demonios, el Genio del Bien y el Poder Maligno, para establecer la supremacía de sus propios derechos y rodaban por los diferentes mundos y espacios siderales, en abierta y constante rebelión.

El Bien pretendía crear al ser que lo ayudara en la obra de la evolución, al hombre, y el Mal quería impedir esta realización, que le conllevaría un enemigo declarado.

Surcando el Universo, llegaron aquellas fuerzas luchadoras a la tierra, en la cual nada existía fuera del algarrobo, que era una planta rastrera, reptante, endeble y raquítica, la cual nada era, nada significaba, ni nada producía, y a pesar de su mínima importancia una de las lianas del algarrobo se enroscó en los pies del Genio del Mal, accidente que fue aprovechado por su enemigo para dominarlo.

¹ El Bosque de Pómac es parte del extenso bosque seco ecuatorial del departamento de Lambayeque; en él destacan los algarrobos y, entre ellos, el conocido como “milenario” debido a su tamaño y a la edad que se le atribuye (aunque se le calcula cerca de medio siglo). Es un lugar de veneración para los pobladores.

² Acerca de la metodología etnográfica seguida en la investigación, puede consultarse la introducción de la obra que dediqué a discutir distintos métodos y prácticas empleadas en la investigación antropológica (Lorente, 2021). Este artículo forma parte de una investigación más amplia realizada en distintas regiones de la costa peruana (Lorente, 2023, 2024).

Entonces y en agradecimiento, dijo el jefe de los Dioses: “Como si te hubieras adelantado a mis deseos, has contribuido a mi victoria. Tú serás desde hoy mi siervo, mi semejante y mi aliado. Para que tengas poder, tú serás el candidato elegido para ser hombre y tendrás las características de un Dios encerrado, de un Dios en potencia, de un Dios encadenado. Hombre por fuera y Dios por dentro serás, desde ahora, grande y fuerte en tu aspecto; severo y sereno en tu forma; eterno y constante en tu vida. No necesitarás sino de Mí y del Sol, para vivir, porque a nadie debes tu emancipación sino a ti mismo y a Mí”.

Y al conjuro mágico se creó el indio mochica, que salió del propio árbol del algarrobo, ya mayestático.

Pero el demonio, que no estaba muerto sino cautivo, produjo su maldición, diciendo: “Puesto que te has tornado en mi enemigo y has contribuido a mi derrota, yo, el Genio del Mal, en oposición a las virtudes que te han sido otorgadas, te concedo para siempre una parte de mí mismo. Serás mi vasallo, mi prójimo y mi aliado. Aunque seas grande y fuerte, el fuego de la pasión te convertirá en cenizas; aunque seas severo y sereno, te conmoverás cuando el viento de la adulación te roce; aunque seas eterno y constante en tu vida, pesará sobre ti el soplo del olvido y de la ingratitud, y aun cuando únicamente necesitaras del Sol para vivir y perdurar, estarás unido a la Tierra, con todos sus vicios y defectos, puesto que sólo así podrás aprovechar de aquella primicia celestial. Y ten presente que a Mí también debes tu liberación. A ti y a Mí”.

Por esto:

El algarrobo es Dios: él jamás llora;
el algarrobo es diablo: nunca reza;
no necesita nada en su grandeza;
nada pide jamás, ni nada implora.

El algarrobo es Dios. Desafiante y austero, solo fuerte, nace y crece donde la aridez de la tierra nada ofrece; majestuoso y solemne se fortifica con la propia arena candente, con la arena muerta, que no produce, y realiza el milagro de vivir de la nada.

El algarrobo es Diablo. Lo demuestra así su indestructibilidad: es eterno como el Mal, y se burla del Tiempo, domina a la Tierra y se ríe de la Naturaleza.

Representado, pues, al Dios y al Diablo, Bien y Mal, Cielo e Infierno, los pares de opuestos; realizándose en él la dualidad completa, que es la Unidad absoluta, simboliza la perfección. Faltaríale, tan sólo, el sello de propia personalidad, el aporte humano. Pero el algarrobo también lo posee.

En su aspecto morfológico tiene la corteza broncea como el color del indio; el corazón rojizo del árbol representa la sangre del mochica, y sus espinas y aguijones son los cabellos hirsutos del yunga. Por su interpretación intrínseca es rebelde, altivo e incorruptible. El algarrobo primero se rompe antes de doblarse y el indio muere con su secreto; el fruto del árbol es de color dorado como el de aquel Sol que los indios adoraban; su madera se petrifica en el agua, tal su constancia y así proceden los mochicas en sus costumbres ancestrales que aún subsisten; si en el árbol rebota el hacha, el mochica rechaza al castellano; vive aislado y solo como existió aquella civilización; y, como el indio, a pesar de vientos y tempestades, inundaciones y sequías, que representan la conquista y el atropello, el pillaje y la ruina, ambos, el algarrobo y el mochica subsisten iguales, venciendo al Eterno.

Duro es el corazón del árbol como es impenetrable el pensamiento del indio; el árbol no permite que a sus expensas viva planta alguna, como la civilización nombrada que no permitió extrañas influencias, y así como ella no se cansa de esperar nunca la resurrección de su antiguo poderío, tampoco el árbol se fatiga de retar al Sol y de lidiar con la arena. Y así, juntos ambos, desafiando al tiempo y a la muerte, son uno solo en esencia y un bosque es una raza, porque:

Ese árbol desafiante nunca llora,
y aquel indio solemne nunca reza;
si aquel nada pretende en su grandeza,
éste nada pide jamás ni nada implora.

(Tomado de las diversas fuentes orales) (Barandiarán, 1938: 61-64).

La narración presenta al algarrobo como primer ser vivo en la Tierra. En su origen, carecía de todo valor. No obstante, en agradecimiento por ayudarlo a vencer al Genio del Mal, el Genio del Bien, identificado con el Sol, lo convierte en “semejante y aliado”. Lo dota de poder y diviniza (“tendrás las características de un Dios encerrado”), otorgándole fortaleza y vida eterna, así como autosuficiencia y autonomía, sólo dependiente del Sol. Del árbol sale el indígena mochica, habitante de la costa norte peruana. El mito explica también la naturaleza dual del árbol. El demonio o Genio del Mal le concede una parte de sí mismo: debilidades, vicios y defectos.

La conclusión del mito condensa la ontología del algarrobo: es Dios, es diablo. El árbol integra “los pares de opuestos; realizándose en él la dualidad completa”. No obstante, incorpora también al ser humano en su “aspecto morfológico”: los colores de la corteza y del corazón del árbol, y las excrecencias de las ramas, se leen en términos antropomorfos. También ciertos atributos del algarrobo se asocian con las costumbres y el carácter del indio mochica, y se dice significativamente que sus frutos son dorados como el Sol adorado por los indígenas, lo que establece una identificación que atribuye un carácter divino a las algarrobas.

Así, el mito muestra que la naturaleza –y la agencia, en el sentido de capacidad de acción e intencionalidad– del algarrobo procede de dos fuerzas o entidades distintas: del Bien y del Mal, de Dios y del diablo, teniendo cuidado de no limitar estas nociones a las categorías católicas sino de inscribirlas en el dualismo cosmológico que caracteriza a la cosmología lambayecana contemporánea y al curanderismo

norteño.³ La presencia simultánea de fuerzas creadoras y destructivas es inherente a la concepción del algarrobo, que se considera animado por los principios que se oponen y “luchan” en el cosmos.

Un árbol de naturaleza originalmente vegetal e improductiva adquiere así las identidades de los personajes en cuyos actos se lo involucra; asimila dos agencias opuestas que se instituyen en su interioridad contemporánea: una interioridad a la vez divinizada y demoniaca, y una exterioridad a la vez humanizada pero que expresa sus agencias internas.

El mito, que hemos reproducido completo, resulta crucial para acercarse al estatus ontológico complejo que se le atribuye hoy al algarrobo entre los pobladores de la costa norte peruana; sus lógicas están presentes también en las prácticas, muchas veces de signo opuesto, en las que participa. La etnografía que obtuvimos tanto en el Bosque de Pómac como en el cerro Chaparrí y en las inmediaciones de Túcume,⁴ donde se recurre a los algarrobos en actividades rituales, nos permite dialogar con las exégesis del mito y discutir las prácticas y testimonios contemporáneos.

¿Qué es, entonces, el algarrobo? Restringir su condición ontológica a la de una vegetal resulta problemático. El algarrobo posee una “interioridad”, un principio animador maléfico-benéfico que en ocasiones se manifiesta en el exterior. El espíritu del algarrobo “es bravo”; se asocia con el concepto de “poder” y con el concepto de “encanto”. El hecho de albergarse en el interior explica que pueda accederse a él a través de las oquedades y que en consecuencia se recurra a ellas para comunicarse con el árbol.

³ Joralemon y Sharon consideran que la cosmología del norte peruano recurrió a los conceptos cristianos del Bien y del Mal, asimilados por la influencia evangelizadora de la Iglesia Católica, como un lenguaje para referirse a una concepción, preexistente, de fuerzas opuestas y antagónicas, que aparecen bien expresadas en la dinámica de las “mesadas” o ceremonias curanderiles. Escriben: “El dualismo *Curandero/Ganadero* [las dos secciones de la ‘mesa’ o altar del curandero] 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” (Joralemon y Sharon, 1993: 166). Véase en Sharon (2021) una revisión de las mesas y cosmología del curanderismo norteño.

⁴ La investigación sobre el terreno se llevó a cabo en distintas temporadas durante 2018 y 2019. Véase nota 1.

Salud, fertilidad y “vida” identificadas con el algarrobo

Regresando al Bosque de Pómac, mis inspecciones del grueso tronco del algarrobo que nombran “milenario” arrojó un segundo resultado. Al fondo de otra oquedad yacía un papel distinto. Decía: “Ayúdame... cura... Gracias”.⁵ A esta solicitud terapéutica podía pertenecerle, como ofrenda, una moneda que había cerca. Pude preguntarle a un hombre que atravesaba el bosque sobre la forma de interceder ante el árbol (sin nombrar el papel de brujería), y me respondió con estas palabras: “Hay que hablarle en la mente”, y añadió: “él se comunica con lo que hace”. Esto es, el algarrobo actúa en respuesta a las peticiones que se le dirigen; entiende el lenguaje humano, y contesta actuando. Las peticiones mentales se acompañaban a menudo de papeles escritos⁶ y de ofrendas (en el caso del papel de brujería, no fue una moneda, sino una botellita de perfume lo que lo acompañaba en la oquedad).⁷

Las peticiones terapéuticas al algarrobo se realizaban también de otras maneras. Podía recurrirse directamente a elementos asociados con el árbol. Un hombre del lugar explicó:

Es un árbol vivo, el árbol tiene vida. Te transmite la vida el algarrobo. Antes le pedían salud al árbol, por ejemplo, una persona tenía una enfermedad y no sanaba, e iba a orar por su salud, quiero sanarme —una herida que no le sanaba—, y cogían un poquito de esa tierrita y se echaban, de la tierrita de abajo del algarrobo, y a la vuelta estaba seca la herida ya. ¿Por qué? Porque esa tierra no está infectada, es limpia.

Orar remite en este testimonio a la enunciación “mental” a la que nos referimos anteriormente; las propiedades terapéuticas atribuidas al árbol se transfieren ahora a la tierra de su base. El testimonio insiste significativamente en que el algarrobo

⁵ Todas las frases y párrafos entrecorridos reproducidos en el artículo y que no van seguidos de una referencia bibliográfica son testimonios de mis interlocutores que reproducen sus palabras textuales. Estos testimonios, procedentes de distintas conversaciones, a veces casuales e informales, o en los que participaron distintas personas, fueron grabados y transcritos a lo largo de mi trabajo de campo, entre 2018 y 2019, en Lambayeque.

⁶ La práctica de dirigirle recados al árbol debía de ser considerablemente frecuente, pues el mismo hombre indicó: “El guardaparques suele pasar por aquí y saca las cartitas”.

⁷ Según Polía (1996: 492), “para llamar la sombra se usan perfumes pagando a los espíritus de los cerros, de las lagunas. Son estos espíritus que atrapan a la sombra”. La *sombra* se identifica con el nombre de la víctima anotado en el papel. Los olores agradables seducen al “encanto” y lo instan a actuar; el algarrobo apresa y retiene así la *sombra* de la víctima señalada, enfermándola o causándole la muerte, tal como explicó un maestro curandero.

“transmite vida”. Vida implica aquí la curación de afecciones y heridas, pero el testimonio continúa:

Y le pedían para que la gente tuviera bebés, justamente ahí entra el producto, la algarrobina, porque te da mucha vitalidad, tanto para el hombre como para la mujer, como que transmitía la fertilidad, vitalidad... A la vuelta de dos tres meses, en estado la mujer. ¡Milagro, el árbol! La vitalidad de la algarrobina.

En este caso es un preparado derivado de los frutos o vainas del algarrobo lo que transmite la “vitalidad” del árbol, concretada ahora en la fertilidad. La algarrobina, el denso jarabe resultante de triturar y hervir los frutos del árbol (fig. 2), al que se le atribuye un alto contenido proteico, se considera la quintaesencia que concentra y comunica las propiedades vivificantes del algarrobo. Recordemos que el amarillo de las vainas se asocia con el amarillo del Sol, que es quien le entrega al árbol “una parte de sí mismo”, tornándolo en “un dios encerrado”. Del Sol obtiene el algarrobo el carácter de divinidad, que se concreta en sus frutos áureos. Las vainas son entonces una suerte de envolturas que albergan las “fuerzas genésicas o generativas” del árbol.⁸ Los poderes de la algarrobina se describen englobando toda una serie de aspectos vinculados con la noción de “vida” que dispensa el árbol; según distintos testimonios, consumirla potencia la energía vital, la longevidad (“la gente vive un poco más, los moches la tomaban”), la alegría como sinónimo de salud (“se siente al tomar algarrobina, te cambia el estado de ánimo”), e incluye la prevención y el remedio de toda una serie de trastornos que atañen al cuerpo humano (“es muy buena para los bronquios y el asma, para el dolor de estómago, la diabetes, la anemia, cuando uno tiene la hemoglobina muy baja, para las enfermedades del hígado, para desinflamar los riñones; tiene muchas propiedades, y a los niños se les da en la comida como suplemento”).⁹

No obstante, a este efecto vivificante de la algarrobina parece subyacer algo más profundo. Como revela el mito, el hombre procede del árbol: de él nace y tiene, por tanto, ascendencia de un ser vegetal. El referente del ser humano es el algarrobo. En

⁸ Recurrimos aquí al término de “envolturas generativas” que acuña Denise Arnold (2017) en su estudio sobre las nociones y procesos vinculados con la vida en los Andes meridionales.

⁹ Los efectos terapéuticos de la algarrobina se mencionan en obras sobre farmacopea herbolaria peruana y el curanderismo norteño (Bussmann y Sharon, 2007: 294-295; Macera, 2004; Depenthal y Meitzner, 2018: 63).

consecuencia, es a él al que hay que pedirle vida y “fuerza”, pues lo gestó y alumbró. Pedirle “vida” con oraciones al árbol y el hecho de consumir la algarrobina se asimilan. Reforzar la humanidad es, desde esta perspectiva, arborizarse. Obtener la mayor cantidad de “vida” es incorporar, en la existencia humana, al árbol.



Figura 2. a) Inflorescencia y fruto o vaina del algarrobo (Sejuro, 1990: 54); b) Frutos del algarrobo, cuyo interior alberga una pulpa dulce y carnosa, caídos en abundancia al pie del árbol. Fotografía del autor

Pero en la ontología nortea las cualidades vivificantes del algarrobo se transfieren también al mundo animal y vegetal. Sabemos que de igual modo el algarrobo “milenario” del Bosque de Pómac “es venerado con velas y monedas con el fin de tener buena cría de ganado cabrío, [y] excelente cosecha de maíz” (Sevilla, 2015: 180). Entonces el efecto fertilizador y genésico lo esgrime también el algarrobo sobre otros seres vivos dependientes del hombre, que éste se encarga de poner bajo la custodia del árbol al igual que se pone a sí mismo. Se le pide una buena cosecha de maíz y buena cría de cabras con ofrendas como ocurría con las peticiones de

salud y fertilidad humanas. La “fuerza” del algarrobo se concibe puede dirigirse a la chacra y potenciar la producción y el rendimiento del maíz. El árbol es capaz, en este sentido, de transmitir “vida” a otros vegetales.

A los animales silvestres el árbol les proporciona vida en su acepción de cobijo, protección y sustento. Se explica que el algarrobo constituye una suerte de “casa” en la que distintas especies animales son susceptibles de alojarse y convivir, en lo que cabría denominar una ontología relacional multiespecie (Kohn, 2021) presidida y animada por el árbol:

El árbol es su casa de varios animalitos, hormigas, arañas, las aves, el pájaro carpintero hace su nido ahí; en sus ramas hace la chilala su nido; el árbol a todos los animalitos les da vida ahí, de diferentes especies; todos los insectos buscan parte de su hogar dentro del árbol, y las arañas, las tarántulas, las chicharras, las abejas, las aves lo ven como su hogar, un lugar seguro para ellos, también podemos encontrar alguna ardilla, lagartijas, el chisco imitador, el ruiseñor. Ese arbolito tiene mucha vida, mucha vida natural, porque tiene mucha fuerza; es un árbol seco, es un algarrobo muy seco, y es por eso que tiene y está lleno de vida (figs. 3 y 4).



Figura 3. Nido de chilala u hornero del pacífico (*Furnarius cinnamomeus*) en la copa del algarrobo.
Fotografía del autor



Figura 4. Piel de una ninfa de cigarra (*Cicadidae*) abandonada en el tronco del algarrobo. Fotografía del autor

El testimonio presenta al árbol como un “dador de vida”; vida que se vincula estrechamente con las nociones de fuerza y de sequedad. Si regresamos brevemente al mito, notamos que es precisamente la aridez y la sequedad lo que revelan el estatus divino del árbol. “El algarrobo es Dios [...], nace y crece donde la aridez de la tierra nada ofrece; majestuoso y solemne se fortifica con la propia arena candente, con la arena muerta, que no produce, y realiza el milagro de vivir de la nada.” Se dice también que esta vida procede del Sol: de él es susceptible el algarrobo de transferirla a otros seres irradiándola en forma de prosperidad, salud, fertilidad, “fuerza” o a través del consumo de sus frutos, y sustentando en su tronco y ramas distintas especies animales.

Significativamente, este Sol mediado por el algarrobo aparece también en las prácticas del curanderismo norteño. “Nosotros usamos maderas de algarrobo sobre el plexo para captar y absorber la radiación de la energía solar”, explicaba el reputado curandero Eduardo Calderón (González Viaña, 1979: 189). El algarrobo permite

transferir el efecto vivificante y salutífero del Sol al ser humano, vinculado con una noción heliogénica de “vida”. Dios, vida, Sol.

Pero el mismo curandero agregó: Siendo receptivo, “el algarrobo es triste”. Triste remite aquí a un estado anímico-corporal distante de las cualidades que vivifican la existencia del ser humano.

El algarrobo “diablo”: brujería e iniciación de los maleros

La dimensión “triste” u oscura –o demoniaca, según el mito– del algarrobo se asocia principalmente con la noche y coexiste con la agencia solar que brinda vida y prosperidad. Ya vimos que ciertas personas se servían del algarrobo como agente para infligir “daño” o solicitar la muerte de un enemigo, buscando que el árbol atrapase su *sombra* mediante la escritura del nombre de la víctima y la entrega de una ofrenda movilizadora, como perfumes embriagantes. El árbol cuyo poder inmenso” otorga vida y salud presenta aspectos siniestros cuando su interioridad se manifiesta de noche en forma de “encanto”, esto es, de espíritu provisto de un aspecto antropomorfo.

Antes de continuar recordemos que el árbol, o más precisamente, su interioridad, puede ver al ser humano desde dos perspectivas diferentes: como alguien al que otorgar vida en sus múltiples acepciones de salud, fertilidad, prosperidad, energía vital o longevidad, y como una presa a la que capturar y retener o devorar. Esta doble perspectiva del árbol responde a la “mirada” ambigua del espíritu que incorpora las dos agencias: puede mirar al hombre como una deidad, o puede mirarlo como un demonio. La mirada es susceptible de ser orientada mediante el tratamiento ritual dispensado al árbol y torna a la actuación hacia él en detonadora de uno de los dos puntos de vista (Viveiros de Castro, 2004).

En distintos lugares de Lambayeque se dice que los brujos o maleros adquieren su poder mediante un “pacto” que involucra precisamente al algarrobo. El modo de “compactarse” o lograr un “pacto” para ejercer la brujería radica en visitar la cercanía de un algarrobo a las doce de la noche, cuando aparece un “encanto” en la forma de un hombre o de una mujer atractiva, dependiendo de quién lo vea. El futuro malero deberá, se dice, mantener relaciones sexuales con este espíritu antropomorfo que

encarna la interioridad del algarrobo. Durante una conversación se transmiten conocimientos y se establece la condición subsiguiente del pacto: el neófito deberá entregarle un alma (*sombra*) al mes y a cambio adquirirá poder y la facultad de transformarse en animales para perpetrar fechorías.

Es interesante poner de relieve que este ser, asimilado con la interioridad del algarrobo, da en este caso “poderes” al ser humano para que pueda causar “daño”, léase, mala suerte y graves enfermedades o la muerte a su víctima. Las personas fallecidas a causa de los “trabajos” del malero integran las *sombras* que éste debe entregar periódicamente al árbol, el cual, se dice, retiene o “devora”. De esta manera, el algarrobo se instituye en un peligroso dador de facultades para que los hombres hagan el “mal” a sus semejantes; algunos de los brujos se enriquecen obteniendo una prosperidad distinta de la que se buscaba acudiendo al árbol Dios. La entidad antropomorfa que se describe como el espíritu del algarrobo y aflora a medianoche nos recuerda el mito analizado cuando al algarrobo le indica el Genio del Mal: “te concedo para siempre una parte de mí mismo. Serás mi vasallo, mi prójimo y mi aliado”. Y del mismo modo en que lo es el algarrobo respecto al Genio del Mal, así lo será el malero con respecto al árbol.

El vínculo carnal que une al malero con la interioridad del algarrobo no debe resultar extraño dado que en el curanderismo norteño la lógica de la alianza entre especialistas rituales y entidades aliadas se manifiesta de maneras similares. Explica Polia sobre los curanderos piuranos:

El compacto consiste en una ligazón o ‘pacto’ que el curandero ajusta con la entidad espiritual o ‘poder’ (*virtud, encanto, poder*) que preside un lugar sagrado (en general uno de los lagos de la cordillera). En virtud de tal ‘pacto’ el operador mágico deriva de la (o de las) entidad(es) con la cual está *compactado* (o *casado*, en ciertas variantes), el poder [...]. Un Maestro de Aypate (Ayabaca) me declaró estar casado con las lagunas Palanganas (un grupo de varios pequeños lagos pertenecientes a las Huaringas) y agregó: ‘los viejos maestros se casaban con una huaca que se convertía en su *huaca preferida* o *arte preferido* que usaban de preferencia’ (Polia, 1989: 82-83).

Aunque el autor se refiere al “pacto” de los curanderos, destaca la identificación entre estar “*compactado*” y “*casado*”. Las relaciones sexuales que sustentan el “pacto” del malero con la interioridad del algarrobo entran dentro de esta misma lógica de la

alianza matrimonial, expresada en una terminología y unas prácticas que remiten a esta unión. Estar “casado” o mantener comercio carnal implica estar estrechamente vinculado con una entidad del mundo otro con la cual cohabita y convive y cuyos dominios frecuenta, sin asimilarse por completo, la *sombra* del especialista. Se trata de una relación delicada que implica prestaciones y un número de atenciones, y que permite obtener a cambio “poder” y el auxilio de la contraparte. En su estudio clásico, Roberte Hamayon (2011) señala que el matrimonio con un ser del mundo otro legitima al especialista y permite la obtención de recursos de ese mundo; en el contexto por ella estudiado, la alianza, que debe mantenerse en secreto, beneficia al grupo, permitiéndole obtener presas de caza. La diferencia es que el malero no actúa como intermediador comunitario, sino buscando su beneficio personal, entregando almas humanas a cambio de poder exclusivamente personal y antisocial.

El “encanto” o interioridad maligna del algarrobo mantiene una estrecha relación con el malero que debe ser reactualizada de forma permanente; el algarrobo recibe las *sombras* de las víctimas que mueren a causa de la brujería. El malero, gracias al “pacto”, podrá dirigir la agencia del árbol contra determinadas víctimas, pidiendo desgracias o infortunios para ellas. El odio, la venganza, el deseo de riqueza o poder sobre sus vecinos serán propiciados gracias al “pacto”. Pero también cabría preguntarse si, en cierta forma, el algarrobo no se sirve del malero para ejercer su agencia maligna sobre los seres humanos, manifestando la condición destructiva de su vertiente oscura.

Los pactos de los maleros involucran, en el saber popular, al “diablo”. Este hecho ha sido con frecuencia señalado en la etnografía nortea (Gillin, 1945: 128-129; Polia, 1996; Joralemon y Sharon, 1993). Los espíritus auxiliares o “compactos” del malero han asumido las semblanzas del diablo europeo. Así son concebidas las entidades asociadas con el interior de los cerros (Camino, 1992; Narváez, 2014a), y así es conceptualizada la interioridad del algarrobo. Algunos aspectos contribuyen a esta identificación: la asociación de la aparición del espíritu o encanto del árbol con la medianoche –concebida como “la hora maligna”–, la idea de relaciones sexuales mantenidas con un espíritu que cobra almas humanas a cambio de “poder” para satisfacer pasiones mundanas, la transformación en animales. El mito recogido por

Barandiarán incluía ya está identificación entre el Genio del Mal, el poder maligno y el diablo. Pero más allá de esta demonización de las concepciones locales como fenómeno ampliamente extendido en las regiones costeñas y andinas (Fernández Juárez, 2017), los maleros hablan explícitamente del “encanto” o del espíritu que se atribuye al algarrobo, considerado al mismo tiempo “curandero” y “malero”, y descrito como un ser “bravo” de orientación moral ambivalente, dependiente del trato ritual.

Como el espíritu del algarrobo “siente”, del hacer del malero derivará la actitud del árbol; si es ritualmente correcto, tendrá la respuesta esperada; pero si incurre en descuidos o actos irrespetuosos, desencadenará una agresión o incluso propiciará su propia muerte. La hostilidad que se atribuye no sólo a los algarrobos empleados en brujería sino a la mayoría de estos árboles implica que el trato hacia ellos debe ser respetuoso. Por ejemplo, del algarrobo del Bosque de Pómac se afirma que le cortó la mano al leñador que intentó talarlo; también se dice que es capaz de enviar a los animales que alberga como arma defensiva contra el agresor: “Tiene un poder inmenso, no lo pueden ni cortar, no lo pueden talar, no lo pueden quemar, no le pueden hacer daño a este árbol, por la fuerza que tiene; porque te pica un insecto, te pica una culebra, te haces una herida cuando usas la herramienta de trabajo”. El árbol influye en la subjetividad de los seres que se hayan a su alrededor, induciéndoles a actuar conforme a sus intereses, tornándolos contra sí mismos (“te haces una herida”) o volviéndolos agresivos (“te pica un insecto, te pica una culebra”). Un hombre de Lambayeque explicó el desencadenamiento de la agencia del árbol de manera elocuente: “Porque si lo tratas con cariño, te va a tratar con cariño, pero si lo tratas mal, te va a tratar mal”. En el caso de la brujería, las exigencias del algarrobo deben ser atendidas con diligencia, pues el árbol es considerado como un ser intransigente ante los descuidos en que se pueda incurrir el malero.

No cualquiera es susceptible de mantener una relación de este tipo y al malero neófito se le atribuye coraje y valentía o “sangre fuerte” que resiste al encuentro con la alteridad, así como estrategias que se basan en ofrendas, alimentos y prescripciones dirigidas a afianzar esta relación inestable; y, como se dijo, la decisión de no divulgar el “pacto”.

En cuanto a los árboles, he escuchado hablar de estos particulares algarrobos asociados con el territorio que circunda el cerro La Raya o Purgatorio, en Túcume, y con el extenso bosque seco ecuatorial que, incluyendo al Bosque de Pómac, rodea el macizo del cerro Chaparrí, en el límite con la vecina Cajamarca. En Túcume (Narváez, 2014a; Millones, 2010) y Chaparrí (Lorente, 2024) se inician brujos y son cerros o lugares considerados o asociados con los maleros. Los algarrobos elegidos, como sucede con la dinámica de los “pactos”, están sujetos al secreto y es difícil lograr que los pobladores, y menos aún los involucrados, hablen al respecto. Pero se sabe que algunos árboles son visitados subrepticamente de noche y en rituales de brujería. Se trata de algarrobos antiguos, solitarios, o provistos de formas especiales, que crecen en lugares particulares (figs. 5 y 6).



Figura 5. Algarrobo frente al macizo del cerro Chaparrí. Fotografía del autor



Figura 6. Cerro La Raya o Purgatorio, Túcume, lugar de iniciación de maleros (nótese el algarrobo a la derecha). Fotografía del autor

Conclusiones. El árbol de la vida y de la muerte

Aunque es difícil situar en el tiempo el origen de esta concepción norteña del algarrobo, contamos con testimonios recogidos en las fuentes documentales que nos permiten inferir que no es una creación reciente. La condición soterrada de estas prácticas implica la dificultad de su registro. Hoy en día permanecen acalladas, principalmente las vinculadas con la brujería, y es lógico pensar que en el pasado debieron mantenerse ocultas, sujetas a sanciones de distintos tipos. Así lo demuestra al menos un elocuente proceso de idolatría consignado en el Archivo Arquidiocesano de Trujillo, que da pistas sobre prácticas afines a las descritas en 1771, como más adelante analizaremos.

Los algarrobos poblaron grandes regiones costeras del norte peruano en la época precolombina, como parte del bosque seco ecuatorial. Su madera se empleaba como combustible y soporte de objetos utilitarios y rituales (Ugent y Ochoa, 2006; Rosales *et al.*, 2019), mientras que con sus vainas amarillas se hacía harina, pan y una especie de mazamorra denominada *yupisin* (González De Cuenca, 1976: 151).

En Lambayeque, los grandes bosques comenzaron a desaparecer en las primeras décadas del siglo XX y, según anotan con elocuencia León y Paredes, hacia 1934 quedaban sólo, “como flores de recuerdo, y a manera de muestrario, algunos pequeños algarrobales” (1934: 196-203). La tendencia a la deforestación ha continuado debido a la tala sostenida de madera como leña y carbón (Lerner *et al.*, 2003; Depenthal y Meitzner, 2018), y en menor medida, postes para la construcción.

No obstante, aún subsisten algarrobales y el árbol constituye una especie autóctona muy estimada y tenida por elemento característico de la región. Significativamente, la etnografía revela que son árboles individuales los que atraen la atención y las actividades de los pobladores al acercarse al algarrobo con propósitos terapéuticos o de brujería.

El algarrobo se halla extraordinariamente bien adaptado a las condiciones desérticas de sequía y posee raíces que alcanzan profundidades de hasta 53 metros, capaces de captar humedades a las que otras plantas no llegan; a ellas se suma una alfombrilla de raíces que se extiende decenas de metros alrededor (Whaley *et al.*, 2010; Beresford-Jones, 2014). Su tronco es grueso, retorcido, de gran plasticidad al adaptarse a las condiciones locales, haciendo, junto con las raíces, de cada ejemplar particular un espécimen diferente, individuado.

Esta consideración de árboles particulares es importante en la concepción del algarrobo. Puede tratarse, por su edad o configuración –como el algarrobo “milenario” de Pómac–, de antiguos y grandes árboles, pero también de algarrobos menos llamativos que los pobladores identifican por un rasgo que consideran definitorio. Suele existir un criterio que distingue a este algarrobo de otros de los alrededores o del mismo bosque: pueden ser las cruces formadas por sus ramas o raíces,¹⁰ indicio de su poder; la conformación de su tronco; la naturaleza del paraje en el que crece. La personalidad de un algarrobo puede verse también “en virtud” tomando un preparado del cactus psicotrópico San Pedro (*Trichocereus pachanoi*), como explican los maestros curanderos.

¹⁰ “Por doquier es común encontrar capillas pequeñas en las cuales se profesan cultos a cruces encontradas en ramas o raíces de algarrobo, muchas casas tienen una o más de uso particular. Árboles en forma de cruz son objeto de culto en los caminos, se les coloca ofrendas que incluyen dinero, flores y velas, etc.” (Narváez, 2014a: 85).

De esta manera, más que poner el énfasis en los bosques, como destacan las etnografías sobre árboles de otras regiones geográficas –entre ellas Japón (Knight, 2001) o la selva amazónica (Kohn, 2021), por ejemplo, donde los bosques son objeto de conceptualización o la unidad contextual en la que se integran los árboles–, en nuestro caso es más útil poner el punto de mira en árboles específicos. Las cualidades y “poder” de los algarrobos difieren: no todos son iguales y los pobladores distinguen a unos de otros, sin subsumirlos homogéneamente en un bosque unificador.

Un aspecto importante es la autonomía vital que manifiestan estos árboles. No requieren del ser humano; viven en condiciones adversas. Es su sequedad, dureza, longevidad, resistencia y autosuficiencia lo que se valora. No se los asocia explícitamente con el agua, sino con el sol y el desierto en el que habitan. Su firmeza trasluce el espíritu “fuerte”, “bravo”, del árbol.

Es útil recurrir a un contraste. Refiriéndose al Cuzco incaico, Sherbondy analiza el vínculo entre ancestros y árboles. Es el “*Mallki*, el árbol cultivado, en contraste con el árbol silvestre, el que se presta para el simbolismo de los ancestros”; se trata de árboles que requieren de mucho riego suministrado por el hombre; los frutales simbolizan la vida fructífera: “los *malkis*-antepasados tenían estos atributos. Sus ‘frutos’, [eran] los descendientes vivos” (Sherbondy, 2017: 184-185).

En la costa norte del Perú contemporáneo, son los árboles autónomos que subsisten en el desierto sin ser regados y en condiciones de sequedad extrema los que se valoran y ponen en relación con los ancestros. Son silvestres, la aridez los caracteriza. Comparten, sin embargo, como en el caso andino, la condición de antepasados: el mito ilustra cómo el hombre mochica surgió de un algarrobo, y cómo comparte con el árbol rasgos morfológicos y de carácter.

La “sequedad” del algarrobo forma una unidad semántica y conceptual con su dureza, su configuración o aspecto y la fortaleza que se le atribuye a su espíritu. Su “fortaleza” constitutiva se pone al mismo tiempo en relación con el Genio del Bien o divinidad solar y con el Poder Maligno cristianizado como demonio. Su espíritu adquiere la naturaleza y agencia de ambas entidades o “fuerzas”. No nos hallamos ante un ser que recibió la agencia de una sola entidad, sino que incorporó varias

agencias. Los poderes que luchan en el Cosmos coexisten en el árbol, pues el algarrobo condensa el dualismo de la cosmología norteña, aglutinando los dos polos: la brujería y el curanderismo. Puede, si seguimos la terminología acuñada por Descola (2012), ejercer un modo de relación basado en la protección de los seres humanos, pero también otro basado en la depredación. Lo que pone en juego esta relación es el modo de acercarse al árbol, susceptible de responder a la actitud y propósito de quien se le aproxima. Su espíritu puede derivar en “bueno” o “malo” de acuerdo con cómo se lo invoque y ofrende, y de cuál sea la finalidad de quien lo haga; es la invocación la que puede ser “buena” o “mala” atendiendo a los resultados buscados: la curación o el “daño”. El vínculo es el que determina la acción del árbol, la inclinación de su espíritu en un sentido o en otro; la tendencia “moral” es un producto relacional.¹¹ El poder del árbol es ambivalente: bueno y malo a la vez, curandero y malero. Puede ser usado por el curandero y también por el malero con fines por entero opuestos.

Lo anterior vincula al algarrobo simultáneamente con las nociones de “vida” y de “muerte”. Si acudimos a una breve comparación etnográfica con otra región, ésta muy distante, en que las concepciones de los árboles divergen, podemos apreciar mejor las particularidades norteñas. Maurice Bloch estudia la relación entre los árboles y la noción de vida entre los zafimaniry de Madagascar. En este pueblo, los animales ejemplifican a las entidades vivas; las plantas están en “la periferia del prototipo vital” (2005: 31). La escasa vida atribuida a los árboles deriva de que las plantas son en apariencia inanimadas. Como la intencionalidad está en el centro de la concepción de la vida, y al no manifestarla los vegetales, siempre existe “la incertidumbre de si las plantas y los árboles están completamente vivos o no” (Bloch, 2005: 34-35).

La situación del algarrobo es diametralmente opuesta. Es considerado tanto un prototipo vital como un “dador de vida”. Interviene en la vida de otros seres y se lo concibe facultado para transferir cualidades y propiedades vitales. Da fertilidad y capacidad de multiplicación a seres humanos, plantas y animales. Se vincula con la vida tanto en su acepción de estado como de proceso (Pitrou, 2015). Mediante

¹¹ Encontramos un tratamiento semejante en las huacas costeras y andinas, con la diferencia de que en ellas el “poder” se concibe único, utilizable en un sentido o en otro (Bacigalupo, 2018: 44, Polia, 1996: 239), y en el caso del algarrobo es manifiestamente “curandero” y “malero” al mismo tiempo.

peticiones o sus frutos propicia el estar vivo y la longevidad, la fortaleza, vigor y buen ánimo, pero también la capacidad de reproducción, el crecimiento en los niños, la proliferación del maíz y del ganado. El amarillo de las vainas se liga con el del sol, y éste a su vez con la vida, y las cruces de sus ramas o raíces con entidades católicas dispensadoras de prosperidad.

Pero a la vez el algarrobo se asocia con la “muerte” en tanto ciertas cualidades que se le confieren se vinculan con la enfermedad, la desgracia, el infortunio, la mala suerte o el fallecimiento de las víctimas del malero, un amplio campo conceptual que remite a la noción norteña de “daño” (Chiappe, 1969; Glass Coffin, 1992; Camino Calderón, 1958). Es un “dador de muerte” debido a que es posible solicitársela mediante peticiones y ofrendas como vimos al comienzo del artículo o recurriendo a la intercesión de un brujo “compactado” con el algarrobo. La extinción de la vida de una persona ocurre a causa de la extracción o retención de su *sombra* por el árbol, cuyo espíritu o “encanto” se asocia en ocasiones, en este contexto, con el diablo.

Finalmente, cabe mencionar que estas nociones de “vida” y de “muerte” con las que se asocia el algarrobo parecen involucrar, respectivamente, campos semántico-conceptuales ligados a la luz y a la oscuridad. La “vida” del algarrobo se vincula con el día, la luz solar, la exterioridad del árbol (incluyendo la tierra), los frutos áureos, lo visible, la configuración del tronco y las ramas. Por su parte, la “muerte” se vincula con la oscuridad, la noche, el interior del árbol, lo oculto e invisible, el espíritu o “encanto” emboscado que surge, la *sombra* del malero.

Como mencionábamos antes, esta concepción etnográfica del algarrobo parece manifestar una profundidad temporal si atendemos a registros dispersos en los documentos históricos. Determinar esta profundidad requeriría de un estudio de otro tipo. Sin embargo, nos gustaría citar un interesante caso consignado en el Archivo Arquidiocesano de Trujillo, Sección Idolatrías. En el expediente número DD-1-5, de 32 folios, se recoge los “Autos criminales seguidos contra Domingo Atuncar, indio del Pueblo de Moche, Don Miguel de Cruz Chumbe Guaman, oriundo en el Pueblo de este nombre, y contra Juan Catacaos, por el delito de practicar hechicería (Moche)”, fechados el 28 de febrero de 1771.

En el documento se lee cómo un curandero diagnosticó la enfermedad de un paciente por el recurso de soplar sobre una prenda de ropa, durante la noche, junto a un algarrobo:

serca de dicho Pueblo de Guadalupe quando ya avia entrado la noche [el curandero] se aparto Junto con el declarante del camino y se llevo a un algarrobo, y sacando los calsones les dio tres soplidos y dijo que estaba mui apurado el enfermo que bolbiese brebe por el y no se dilatase en el Camino, y que para esto le hizo una untura al declarante en la cara y todo el cuerpo con un brebaje que no sabe qual fue, y le dio al mismo tiempo un pedaso de giganton para que con el foguease al enfermo, y unos polbos para que la mita le diese a veber en medio real de Concho de vino; y la otra mita a la seis de la mañana en otro medio del mismo vino untandole antes todo el cuerpo con mais prieto mascado, y que desde la primera vebida que mando fuese a las dose de la noche no durmiesen ni el enfermo ni el declarante; que le dijo asimismo, que corrian riesgo asi el declarante como el que curaba, [...] que con esto se bolbio el declarante a el Pueblo de Guaman le dijo a Don Miguel todo lo que lleba espresado, y se hizo lo que mando el dicho curandero (f.2v, f.3r) (Expediente reproducido en Larco, 2008: 105-144).

En otra parte del documento se aprecia la insistencia en preguntar al acusado si el enfermo “estaba maleficiado”, y un detalle importante: que el curandero “se llegó a *su* algarrobo” (f.22v).

Se concluye que el curandero utilizó el árbol tanto para realizar el diagnóstico como para prescribir el remedio de lo que se insinúa fue un caso de brujería (pues “corrian riesgo asi el declarante como el que curaba”). Fue el curandero quien se refirió al árbol, vuelto a preguntar por el tribunal, como “*su* algarrobo”, sugiriendo, tal vez, un nexo sostenido con el árbol y ligado a su especialización.

Sin duda, las prácticas que vinculan estrechamente a estos árboles con el curanderismo y con la brujería tienen una presencia dilatada en el tiempo que comprende una amplia región de la costa norte peruana; nutriéndose de distintas tradiciones y en constante proceso de reelaboración, estas prácticas nos advierten de que la identificación del algarrobo con la categoría simple de “árbol” no hace, en distintos contextos, sino ocultar su verdadera identidad.

Referencias bibliográficas

- Arnold D (2017): Hacia una antropología de la vida en los Andes. En *El desarrollo y lo sagrado. Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*, editado por Heydi Tatiana Galarza. ISEAT, Universidad PIEB y Brot für die Welt, La Paz: 11-40.
- Bacigalupo AM (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 ADL (1938): *Mitos, leyendas y tradiciones lambayecanas. Contribución al folclore peruano*. Club de Autores y Lectores, Lima.
- Barandiarán ADL, Paredes R (1934): *A golpe de arpa: Folk-Lore lambayecano de humorismo y costumbres*. Lima.
- Beresford-Jones D (2014 [2011]): *Los bosques desaparecidos de la antigua Nasca*. Antares Cultura y Desarrollo, Lima.
- Bloch M (2005): Why trees, too, are good to think with: toward an anthropology of the meaning of life. En *Essays on Cultural Transmission*, Maurice Bloch. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, Berg, Oxford, New York: 21-38.
- Bussmann RW, Sharon D (2007): *Plantas de los cuatro vientos. Flora mágica y medicinal del Perú / Plants of the Four Winds. The Magic and Medicinal Flora of Peru*. Editorial Graficart, Trujillo.
- Camino L (1992): *Cerros, plantas y lagunas poderosas. La medicina al norte del Perú*. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, Lima.
- Camino Calderón C (1958 [1942]): *El Daño*. Editora Latinoamericana, Lima.
- Chiappe M (1969): El síndrome cultural del 'daño' y su tratamiento curanderil. En *Psiquiatría Peruana*, editado por Óscar Valdivia y Alberto Péndola. Amauta, Lima: 330-337.
- Depenthal J, Meitzner LS (2018): Community Use and Knowledge of Algarrobo (*Prosopis pallida*) and Implications for Peruvian Dry Forest Conservation. *Revista de Ciencias Ambientales / Tropical Journal of Environmental Sciences* 52(1): 49-70.
- Descola P (2012 [2005]): *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.

- Fernández Juárez G (2017): *Brujería y aquelarres en el mundo hispánico. Una antropología de contrastes*. Abya-Yala, Quito.
- Gell A (1998): *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Clarendon Press, Oxford.
- Gillin JP (1945): *Moche. A Peruvian coastal community*. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Washington, D. C.
- Glass Coffin B (1992): Discourse, *Daño*, and Healing in North Coastal Peru. En *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, editado por Mark Nichter. Gordon and Breach Science, Montreux, Switzerland: 33-56.
- González De Cuenca G (1976 [1566]): Ordenanzas de los indios. *Historia y Cultura* 9: 126-154.
- González Viaña E (1979): *¡Habla, Sampedro: llama a los brujos!* Argos Vergara, Barcelona.
- Hamayon R (2011): El sentido de la 'alianza' religiosa. 'Marido' de espíritu, 'mujer' de Dios. En *Chamanismos de ayer y hoy*, Roberte Hamayon. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 61-87.
- Joralemon D, Sharon D (1993): *Sorcery and Shamanism. Curanderos and Clients in Northern Peru*. University of Utah Press, Salt Lake City.
- Knight J (2001 [1996]): Cuando los árboles se vuelven salvajes. La desocialización de los bosques de las montañas japonesas. En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, coordinado por Philippe Descola y Gísli Pálsson. Siglo XXI, México: 255-276.
- Kohn E (2021 [2013]): *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Abya Yala, Quito.
- Larco L (2008): *Más allá de los encantos. Documentos históricos y etnografía contemporánea sobre extirpación de idolatrías en Trujillo (siglos XVIII-XX)*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
- Lerner Martínez T, Ceroni Stuva A, González Romo CE (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 (2021): Introducción. La etnografía como método y como teoría: epistemología, rupturas, posibilidades. En *Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica*, coordinado por David

- Lorente Fernández. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Université de Paris, Ediciones del Lirio, México: 17-118.
- Lorente Fernández D (2023): La palmera de las siete cabezas. Brujas, mitología y un ser vegetal-animal (Cachiche, Ica). *Boletín de Lima* 211(45): 85-92.
- Lorente Fernández D (2024): Curandero solar y brujo malero. Ambivalencias del cerro Chaparrí en la mitología de la costa norte peruana. *Memoria Americana* 32 (1): 75-99.
- Macera Urquiza J (2004): *El curanderismo en las comunidades de Mórrope y Salas*. Universidad Nacional Mayor De San Marcos, Seminario de Historia Rural Andina, Lima.
- Millones L (2010): *Voces del limbo y del infierno en territorio andino*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.
- Narváez Vargas A (2014a): *Los diablos de la Virgen. Valle de las Pirámides, Túcume, Perú*. Ediciones del Museo de Sitio Túcume, Ministerio de Cultura del Perú, Chiclayo.
- Narváez Vargas A (2014b): *Dioses, encantos y gentiles. Introducción al estudio de la tradición oral lambayecana*. Ediciones del Museo de Sitio Túcume, Ministerio de Cultura del Perú, Chiclayo.
- Pitrou P (2015): Life as a process of making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): Towards a 'general pragmatics' of life. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21 (1): 86-105.
- Polia M (1996): *"Despierta, remedio, cuenta...": adivinos y médicos del Ande*, 2 Tomos. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Polia M (1989): *Las lagunas de los encantos. Medicina tradicional andina del Perú septentrional*. Central Peruana de Servicios, Lima.
- Rosales TE, Gamarra NV, Gayoso HL (2019): Análisis arqueométricos de las estatuillas de madera del conjunto amurallado Utzh An (expalacio Gran Chimú) del complejo arqueológico Chan Chan, costa norte del Perú. *Archaeobios* 13(1): 5-22.
- Ugent D, Ochoa C (2006): *La etnobotánica del Perú. Desde la Prehistoria al presente*. Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica, Lima.
- Santos-Granero F (2009): Introduction. En *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por Fernando Santos-Granero. The University of Arizona Press, Tucson: 1-29.

- Sharon D (2021): Mesas y cosmologías andinas. *Ethnobotany Research & Applications* 21(13): 1-43.
- Sherbondy JE (2017 [1986]): *Mallki*: Ancestros y cultivos de árboles en los Andes. En *Agua, Riego y árboles: Ancestros y poder en el Cuzco de los Incas*, Jeanette Sherbondy. Sociedad Geográfica de Lima, Lima: 177-215.
- Sejuro Nanetti O (1990 [1988]): *Plantas medicinales utilizadas por los curanderos de Nasca. Registro gráfico botánico*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Lima.
- Sevilla Exebio JC (2015): La religiosidad popular en Lambayeque. En *Herencia muchik en el Bosque de Pómac*, editado por Antonio Aimi y Emilia Perassi. Ledizioni, Lima: 171-193.
- Viveiros de Castro E (2004): Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En *Tierra adentro*, editado por Alejandro Surrallés y Pedro Hierro. International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), Copenhague: 37-83.
- Whaley O, Beresford-Jones D, Milliken W, Orellana A, Smyk A, Leguía J (2010): An Ecosystem Approach to Restoration and Sustainable Management of Dry Forest in Southern Peru. *Kew Bulletin* 65(4): 613-641.