

Oswaldo Torres Rodríguez  
Instituto de Investigación  
en Ciencias Humanas de la  
Universidad de Ayacucho  
Federico Froebel

tankayllo@yahoo.com

# Influencia de los colores en la terapia en los Andes Peruanos

**Resumen:** El propósito de la presente investigación es interpretar la influencia de los colores en la terapia practicada por los curadores andinos. Una de las formas de curación ejercida por los curadores en los Andes Centrales del Perú, en el caso del susto y la mala suerte, es el uso de las flores acompañada de velas de colores y otros elementos que intervienen en el ritual de curación del susto y de la mala suerte. Estos elementos están cargados de símbolos cuya influencia en la terapia radica en los colores. Los resultados de la investigación precisan que los significados de colores son polisémicos que influyen en la recuperación de la salud.

**Palabras clave:** influencia, colores, símbolo, terapia

**Abstract:** The purpose of this research is to interpret the influence of colors in therapy practiced by Andean curators. One of the ways of healing exercises – da by the curators in the Central Andes of Peru, in the case of the fright and bad luck, is the use of flores accompanied by colorful candle and other elements involved in the ritual of healing of the fright and bad luck. These elements are loaded symbols whose influence on therapy lies in the colors. The results of the investigation require that meanings of the colors are polysemic to affect the recovery of health.

**Key words:** influence, colors, symbol, therapy

## I. INFLUENCIA DE LOS COLORES EN LA TERAPIA EN LOS ANDES PERUANOS

Los colores son elementos que forman parte de la práctica terapéutica en los Andes y están cargados de un conjunto de significados y de mensajes que pueden ser descubiertos para una comprensión adecuada de la influencia de los mismos en la terapéutica andina.

La presencia de cierto tipo de enfermedades que, la población campesina y otros sectores de la población urbana del Perú, consideran que no son posibles curarlas a través de la medicina académica o convencional y que es necesario utilizar la otra terapia, practicada por las poblaciones campesinas, herederas de las etnias quechuas del Perú pre-hispánico. Es más, la mercantilización de la medicina convierte a los seres humanos en mercancía, que constituye una de los tantos factores que impulsan a utilizar los conocimientos prehispánicos mezclados con elementos de la religión cristiana que dan la impresión de un halo misterioso al ritual terapéutico, en cuyo proceso se incorporan flores y sus colores y otros componentes en la curación de pacientes.

La terapia, mediante las flores, cuya selección se hace

en función de sus colores, se asocia a la percepción de la enfermedad y a la visión del ser humano y de la naturaleza que tienen los miembros de las comunidades campesinas; y depende de este pensamiento la práctica terapéutica y su ritual.

La relación entre curación y la flor está dada por el significado atribuido a los colores de las flores. La propiedad de curar radica en el color de éstas además de sus propiedades bioquímicas, cuyas propiedades ausentes constituyen un sistema de símbolos que son manipulados por el curador o curadora andino. Por eso, símbolo y terapia, se encuentran en una relación de causa – efecto, en cuya interacción, la terapia de cualquier ser humano, depende del manejo de los símbolos. En este caso, la flor y su color, es un signo cargado de significaciones cuyo mensaje es eliminar la causa del mal para restablecer la salud quebrantada.

La mala suerte es considerada como enfermedad que produce el malestar integral de la persona debido a las malas relaciones establecidas entre la persona, la familia y la sociedad, entre el ser humano y la naturaleza, entre el ser humano y las deidades. Cuando estas relaciones se quiebran por conductas impropias se genera la enfermedad.

Las posibles causas observadas en la vida social peruana para creer en la mala suerte son una fuerte dosis de angustia, de frustración y una relativa ausencia de esperanza en un futuro cercano porque no existen las condiciones para tener confianza en un futuro. Crece la economía, según información de fuentes oficiales del Estado, pero la pobreza crece a un ritmo más acelerado. El fracaso en el logro de fortuna (riqueza), en las buenas relaciones interpersonales (fracasos sentimentales) y la noción de pecado (trasgresión de normas religiosas) son factores que provocan un estado de malestar total, situación que requiere terapia para retornar a la normalidad debido a que, en la noción de la población, existe la posibilidad de cambiar la suerte, es decir volver a una situación de bienestar.

La mayor parte de la población peruana explica su situación de mala suerte por acción del destino, explicación que tiene un sentido fatalista; sin embargo, la población cree que se puede cambiar y retornar al estado de armonía. De esta situación surge una serie de interrogantes:

¿Cuáles son los símbolos que intervienen en la terapia de la mala suerte y el susto?

¿Por qué son eficaces los colores en la terapia de la mala suerte y el susto?

¿Cómo actúan los colores en el cuerpo y cerebros del ser humano?

¿Cuál es el impacto que produce los símbolos en los neurotransmisores?

Para hallar respuestas satisfactorias se acudió a la revisión de los trabajos de investigación. En el caso peruano hay ausencia de estudios dedicados a la influencia de los colores y sus significados en la terapia en los Andes.

El propósito de esta investigación fue estudiar el significado de los colores, que son componentes del ritual de la terapia en los Andes, y su influencia en la curación de cierto tipo de enfermedades.

Existen diversas investigaciones sobre el desarrollo de la medicina propia de la tradición de los pueblos Quechuas que ocupan parte del territorio peruano. Entre los más conocidos se encuentran los trabajos de Valdizan y Maldonado (1922), de Frisancho (1971), de Valdivia (1975), Seguin (1979), Polia (1996), Reyna (2011) y otros; pero, referidos, específicamente, a la región central del Perú, encontramos los trabajos de Ana de Carlier (1981) y de Torres (1983), investigaciones que no abordaron la influencia del significado de los colores en la terapia de la mala suerte y del susto.

Turner (1997) analizó el significado de los colores en el tratamiento de enfermedades entre los ndembu, habitantes de una meseta del noreste de Zambia del África Central que fue objeto de investigación, estudio que destacó el impacto

de los colores blanco, negro y rojo y sus significados en la terapia. Cada uno de los colores tiene un significado esencial: el color blanco representa a la fuerza y la salud, el negro representa a la enfermedad y el color rojo representa al poder, la vida y a la alegría; sin embargo, no hay una explicación satisfactoria de la eficacia en la terapia.

La hipótesis que inicialmente se planteó fue que la mala suerte y el susto son enfermedades productos del desorden, entonces los símbolos influyen en el restablecimiento de la armonía y; por lo tanto, inciden en la curación del paciente.

## II. MÉTODO

Se aplicó el método cualitativo (descriptivo/interpretativo) y la observación para recoger los datos y describir el proceso del ritual terapéutico y seleccionar los signos y sus significados a fin de entender la influencia de los colores en la curación de los pacientes que se encuentran afectados por la mala suerte y el miedo.

La población rural del valle del Mantaro es aproximadamente 200,000 habitantes y está agrupada en 342 comunidades campesinas. En todas estas, se practica la terapia con flores y ésta se ha extendido a la población urbana.

Se tomó como una muestra por conveniencia ocho informantes de comunidades campesinas y dos de la población urbana, cuyos informes coincidieron en que utilizaban los mismos elementos y siguen el mismo procedimiento.

Se recolectaron los datos directamente de los curadores, sujetos de la muestra, luego se procedió a describir el proceso para después separar algunos componentes que consideramos importantes en el ritual terapéutico sobre los cuales se realizó el análisis pertinente.

## III. RESULTADOS

### 1. Diagnóstico

Para diagnosticar la mala suerte y el susto usan las técnicas de la lectura de las hojas de coca, la técnica de la toma del pulso, lectura de las cartas de Tarot, la lectura de cómo se va consumiendo el cigarrillo encendido, la técnica del chorreo de las velas encendidas y la forma como se combinan los colores de las velas y los granos de maíz, pero también la observación de los síntomas del paciente.

Una vez realizado el diagnóstico, si el paciente padece de mala suerte o de susto se prosigue con la terapia correspondiente.

### 2. Ritual de terapia de la mala suerte en el

### sectorurbano

En el sector urbano de Huancayo- Perú los curadores utilizan velas de distintos colores que sirven, según el informante, para extraer lo negativo del cuerpo enfermo y alejar el mal. Se usan diferentes colores de velas: la rosada para restablecer la salud; la naranja sirve de refuerzo para la recuperación de la salud; morada se utiliza para “pagar” a la tierra y garantizar un buen viaje; la vela de color rojo para el amor y la felicidad; la de color amarillo representa dinero y la de color blanco es para restablecer la salud familiar, con la finalidad de que todo esté bien en el amor, en el trabajo, en el negocio y en el viaje. Además de la velas se utilizan oraciones, agua bendita, las flores, cigarrillos, esencias de flores, agua de siete herrajes, agua de raíces, agua de siete tipos de espinas, agua “conanya”, agua de siete cerros, agua de siete lagunas y agua de floricodeño, mezcla a la que se agrega los pétalos de las flores.

Para curar la mala suerte se realiza el baño de florecimiento con ocasión de cada año nuevo. Se usan flores blancas y rojas de las rosas, canela, clavo de olor, agua de azahar, agua bendita, agua de siete espíritus, raíz de valeriana, pimpinela y toda variedad de plantas aromáticas.

Una vez hecha la cita con el curador para el ritual, el paciente se dirige al lugar. De acuerdo a nuestro informante cualquier clase de flor es buena de acuerdo a la economía del paciente y él debe tener mucha fe. El paciente debe quitarse las prendas de vestir y quedar en calzoncillos y estar de pie. El curador ora en voz baja y frota suavemente con las velas el cuerpo del paciente, formando, con su movimiento, siempre la cruz por la parte anterior y posterior del cuerpo, comienza por la cabeza y termina en los pies. Una vez culminado este frotamiento, las velas de colores las enciende frente a la imagen de Cristo pronunciando el nombre del paciente. Una vez hecho esto, con la mezcla preparada en base a flores y agua, con un ramo de flores y santa Martha hace la cruz por el cuerpo del paciente y le baña desde la cabeza hasta los pies y luego le indica al paciente que, en dicha mezcla, lave sus manos para sacar la saladería (que todo lo que hace le resulta mal) y luego el curador lleva las flores y las hierbas a enterrar al cerro a fin de evitar que otra persona recoja el mal de la que fue curada.

### 3. Terapia de la mala suerte en el sector rural

En el sector rural se utilizan flores de clavelinas de color rojo, blanco y amarillo, las flores de retama, hierba buena, ruda hembra y macho, mixtura de flores de margarita, rosas y claveles, clavo de olor, laureles, azúcar rubia (una cucharita), sándalo, ipachaule, perejil seco, nuez moscada molida (una cucharita), flor de geranio, malienta, santa

martha, malva, malis, manzanilla, huapachish, toronjil y pimpinela, agua de azar, agua del carmen, agua del susto, agua florida, agua o tintura de trementina, agua de siete espíritus, raíz de valeriana, maíz molido y cutate (diversas tierras de selva). La cantidad de flores es variable pero debe haber una docena de claveles rojos y otro tanto de claveles blancos, amarillos, flores de rosas, una buena cantidad de flores de retama, geranio, malienta, santa marta, malva y malis.

El propósito del “baño de florecimiento”, en el sector rural, es curar al paciente de las “malas vibraciones, malos vientos y la mala suerte”. Con este fin se recogen flores antes de que salga el Sol y se coloca una vela encendida de color amarillo sobre la hoja de un papel escrito; pero, antes del baño de florecimiento, el paciente debe bañarse y recién tomar el baño de florecimiento. Se inicia desde la cabeza hasta los pies, acompañando con oraciones dirigidas a los santos como San Hilarión, San Cipriano, San Judas Tadeo y otros santos. Mientras el paciente se baña, la vela continúa encendida y una vez consumida, el papel escrito se hecha a la tina y el paciente debe salir mirando hacia delante y no debe voltear hacia atrás para que todo lo malo no se apodere nuevamente del paciente. En este rito se logra quitar la mala suerte y darle buena suerte en el amor, trabajo y salud. Según afirma nuestro informante, las flores de huerta o sea las cultivadas por el ser humano no sirven, deben ser silvestres.

Los días martes y viernes son propicios porque son los días que dan mayor capacidad y conocimientos para curar, pero incluso en estos días, la curación debe hacerse en luna llena o en cuarto creciente con “baños de salud”. La hora más adecuada es la seis de la tarde o las 12 horas del día porque el sol llega en todas las direcciones y en la noche no hay más energía debido a que el paciente debe guardar reposo, siendo el lugar más adecuado dentro de la vivienda.

### 4. Terapia del susto en el sector rural

Con las flores se cura el “susto”, las enfermedades producidas por el frío, mal aire, la debilidad, el desgano y a los coléricos; pero, existe un procedimiento diferenciado que a continuación describimos. Se extiende una manta en el piso y se echan las flores de dos colores en toda la extensión de la manta. Se selecciona las hojas de Tumbo y con ellas se forma una cruz. Se adicionan las sustancias adquiridas en las farmacias: agua de azahar, agua del carmen, agua de trementina, agua de siete espíritus, agua florida y otras, cuya aspersion sobre las flores se realiza con la boca y se agrega maíz molido y el “huapachish” (diferentes tierras traídas de la selva) en toda la extensión de la cruz que se formó con las hojas de Tumbo. Una

vez hecho todo esto el paciente se coloca encima de las flores en posición cubito dorsal, cuya columna vertebral debe coincidir con la parte más larga de la cruz, luego es cubierto todo el cuerpo con las flores y envuelto con la manta que contiene las flores sujetándole con imperdibles, esperando que pase una hora para desenvolver al paciente, percibiéndose, en ese momento, un olor a frutas, en este caso olor a manzana que significa un estado psíquico de tranquilidad, de paz, tolerancia y comprensión de parte del paciente. Los olores que se desprenden pueden ser de piña, papaya y plátano. Luego, se limpia el cuerpo del paciente de todas las flores con que estuvo envuelto. Estas flores se reúnen en la manta y se lleva para arrojarlas al medio del río, procurando que no caiga ninguna flor en las riberas. Están convencidos que el río se lleva todos los males. Terapia del susto por succión.

Para curar el “susto” requiere las flores de rosas, claveles, canela, clavo de olor, la raíz de valeriana y la pimpinela que son expuestas al calor solar porque consideran que estos elementos captan la energía positiva del Sol. Una vez culminado la exposición al calor solar se mezcla con agua de azahar, agua de siete espíritus y el agua “cordial”. El curador llena en una botella este preparado que bebe y retiene en la boca para succionar con este líquido las diferentes partes de la cabeza, las diferentes partes del cuerpo y las manos y luego las va escupiendo en cada succión. En este ritual, aseguran los curadores, intervienen los buenos espíritus.

En algunas comunidades campesinas de la región central se curaba el susto de los infantes usando alacranes. Se molía cuatro o cinco alacranes quitándoles las colas, luego lo cernían en un pedazo de tela y le daban de beber al infante. También se utiliza la frotación con el huevo, cuya explicación radicaría en la transferencia de bioenergía.

## 5. Los componentes y su significado

Según la población y los curadores los colores de las flores tienen un significado preciso y tienen un propósito determinado en el ritual y mediante estos símbolos se ejecutan para curar determinadas enfermedades. Así los claveles rojos proporcionan éxito y dan vida al paciente y los claveles blancos extraen el “susto”. Ambos colores de claveles se consideran purificadores o limpiadores. Las flores amarillas proporcionan a las personas buena suerte y significan la riqueza o dinero, la flor de naranja de color blanco da tranquilidad, el agua de las rosas otorga la buena suerte en el amor, el sándalo genera la buena suerte y el ipachiule cura las malas vibraciones.

La flor de retama de color amarillo, se usa para curar las enfermedades provocadas por el frío, las flores de clavel, el huapachish, santa marta, malienta, las rosas, el tumbo,

la malva y la pimpinela sirven para curar el susto, pero las rosas además sirven para vigorizar, dar fortaleza y valor a la persona. Las flores se asocian con otras sustancias adquiridas en las farmacias como el agua de azahar que sirve para fortalecer el espíritu, agua del carmen para reestablecer el ánimo o lograr el optimismo del paciente, agua del susto para curar el susto, agua florida para curar la depresión o el espíritu caído, el agua de siete espíritus para curar el susto, raíz de valeriana para el dolor de corazón, el maíz molido para eliminar el calor interno y el “cutate” (diversas tierras de la selva) también sirve para curar el susto.

El color amarillo proporciona la buena suerte; por eso, el uso de trusas amarillas en el año nuevo está generalizado en el Perú, el color rojo otorga vigorosidad y valor, el color morado es útil para conseguir pareja, el color rosado es signo de amistad y el color blanco sirve para cambiar la suerte.

Otro componente del ritual de curación es la fe religiosa cristiana. Con la mezcla de flores se hace la señal de la cruz por todo el cuerpo del paciente al igual que con las velas acompañado de oración que son invocaciones por el bienestar del paciente, cuyo baño comienza desde la cabeza hasta los pies. La vela verde es para tener trabajo, la rosada para la salud, el color naranja sirve para reforzar la salud, la vela morada para realizar el pago a la tierra a fin de tener un buen viaje, la vela de color rojo es para tener éxito en el amor y felicidad, el amarillo es para tener dinero y la vela de color blanco para la salud familiar.

En Chongos Bajo, existe una cruz de piedra en la plaza central, junto al templo, denominado CANI Cruz que significa Cruz que muerde según los pobladores del lugar a donde acuden personas de toda condición que tienen diferentes problemas, convencidas de que sus deseos o peticiones serán atendidas por la Cruz. Con este propósito compran velas de colores en los lugares de venta que existen en la localidad. Adquieren las velas según los colores y sus significados. Llevan junto a la Cruz y las encienden teniendo como base unos platos de arcilla cocida. En los lugares de venta venden también hojas escritas con el significado del color de las velas y sus formas que sirven de guía a las personas para pedir sus deseos que a continuación transcribimos:

El color dorado significa fuerza, fidelidad y amor. El color plateado comprensión, bienestar y armonía. El blanco salud y paz. El rojo amor y felicidad. La vela de color verde significa dinero y esperanza. El color rosado significa florecimiento en el negocio o comercio. Amarillo felicidad y suerte. Anaranjado protección de males. Celeste éxito en los estudios para las mujeres. Azul éxito en los estudios para los varones. Morado satisfacción en

el trabajo. Negro para hacer daño al enemigo o causarle la muerte. Por otra parte hay velas con figuras de santos, de parejas, velas con nudos en las puntas que significan tener mayor fuerza y poder: Vela de siete colores que sirve para resolver problemas de las personas. Vela en forma de pirámide que sirve para cambiar la suerte. Vela roja en forma de una pareja, representa a un varón y a una mujer, sirve para juntar a las personas. Vela amarilla representando a una pareja de varón y mujer sirve para lograr el matrimonio y la felicidad de la pareja. Vela negra que representa a una pareja sirve para separar a la persona que se interpone en la unión de la pareja. Vela en la forma de San Antonio, de color rojo, sirve para recuperar lo perdido. Vela de color amarillo en la forma de San Antonio sirve para llevarse bien, es decir para establecer la armonía. La vela dólar o llama plata sirve para atraer más dinero. Vela amarilla en forma de corazón sirve para que la persona piense en ti. Vela roja en forma de corazón sirve para que la persona esté a tu lado. Vela de color dorado da buena suerte para que en la casa exista abundancia. Para lograr el cumplimiento de estos deseos debe asistir siete ó diez veces y ejecutar el mismo ritual con bastante fe aconsejan las vendedoras de velas.

Parte del ritual de terapia son los días martes y viernes porque proporcionan poder, conocimientos y son los más propicios durante la Luna llena para realizar los baños de florecimiento y cuando la Luna está en la fase del cuarto creciente es adecuado para la salud. El ritual debe ejecutarse preferentemente a las seis de la tarde porque el paciente tiene que reposar o las 12 horas del día debido a que hay más energía.

Los baños de florecimiento son para quitar la mala suerte y para otorgarle la buena suerte en el amor, en el trabajo y en la salud. El lugar más adecuado es la propia vivienda del paciente. Se requiere una docena de claveles de color rojo y otra de la misma cantidad de claveles blancos. Las flores de retama sirven para curar enfermedades provocados por el frío, los claveles para curar el susto y proporcionan fuerza y valor, la manzanilla para curar los nervios, el huapachish para curar el susto, Santa marta para el susto y los nervios, el toronjil para el dolor de corazón, malienta para la preocupación y el susto, las rosas son también buenas para curar el susto y constituirse en un ser fuerte y valeroso, la flor de tumbo, de malis, malva y pimpinela son para la curación del susto.

#### IV. INTERPRETACIÓN.

La población andina concibe la mala suerte como una situación de completo malestar que incluye tres componentes fundamentales ausentes: amor, trabajo y

salud. El amor se refiere a las buenas relaciones maritales entre el varón y la mujer y los demás miembros de la familia; el trabajo es la actividad que proporciona los bienes materiales y riqueza como acumulación de dinero; y la salud como una ausencia de enfermedad física y mental. La buena suerte, en cambio, es una situación de completo bienestar de una persona en que ésta posee excelentes relaciones maritales, amor correspondido, un buen trabajo que le proporciona bienes materiales y dinero; y una buena salud que significa vigor físico y mental, ausencia de todo padecimiento corporal y mental. En todo caso, la relación entre la mala suerte y buena suerte constituye una relación dialéctica en que uno niega al otro o uno implica lo otro. Esta manera de ver la salud está ajustada a la visión del mundo que tiene el poblador andino, cuyo ideal es la vida armónica; por lo que, se debe mantener relaciones armoniosas con la naturaleza que le rodea, con los dioses y con los demás seres humanos. Por otra parte consideran que las cosas y objetos de la naturaleza tienen vida y por tal razón merecen respeto. Su razonamiento y pensamiento se ordena mediante la lógica de la analogía. Cuando se expresa en su propia lengua siempre predomina la comparación.

La percepción del mundo o del universo por la cultura occidental cristiana llega a la clasificación de que hay entes que no tienen vida y otros que si las tienen. En cambio, para la etnia Quechua todos los entes que hay en el universo tienen vida (kausay). Entonces se plantea la pregunta ¿qué es la vida? La genética contemporánea define la vida como una unidad que posee masa + energía + información. Si esta es la definición de la vida por la ciencia actual, entonces afirmar que todas las cosas del mundo tienen vida es lo mismo, pero que se expresan de formas múltiples, no colisiona con la idea de vida de la cultura occidental. Esta concepción dio lugar a que se le calificara de animista a la cultura Quechua sin tener en cuenta que es otro modo de expresar.

La cultura occidental cristiana percibe como un mundo jerarquizado: un mundo de arriba (cielo, paraíso), este mundo (la Tierra) y el infierno (mundo de abajo) ubicados en un sentido vertical. En cambio, la cultura quechua percibe un mundo cíclico según afirma Pérez haciendo suya las afirmaciones de otros trabajos que por cierto son interpretaciones sustentados por el mito de inkari. La cosmovisión quechua organiza el tiempo-espacio de manera cíclica, continua, como un retorno y regeneración del origen, a través de la repetición de los arquetipos fundadores. El tiempo resulta ahistórico, pero dirigido a un futuro superior; utópico e ideal” (2011: 112-113). Considero que en esta afirmación existe una incoherencia entre el concepto ahistórico y un futuro superior. Si hay un

discurrir de hechos que marcan el tiempo y el movimiento que se dirige al futuro superior, entonces ese movimiento es de tipo espiral. ¿Podemos afirmar que no hay historia porque las fiestas del año nuevo se repiten cada ciclo de 12 meses? La cosmovisión es una percepción del cosmos y su respectiva caracterización.

Actualmente, la población quechua incorpora a su concepción del mundo la jerarquía cristiana y ve el cielo o Qanaq Pacha (mundo de arriba), kay Pacha (el mundo de aquí o de la Tierra) y el urin Pacha (mundo de abajo o infierno); sin embargo, existe el uku Pacha (mundo interior) que ha sido interpretado como el mundo de abajo. El término quechua uku no significa debajo de algo, punto inferior, sino que es el mundo interior, el mundo que está adentro, lo adentro no es abajo y el hawa pacha (mundo exterior, mundo que está fuera del kay pacha). En el caso del ser humano sería su mundo interior, su conciencia o su alma. Esta interpretación nuestra difiere de cuanto autor interpretó como mundo de abajo, por supuesto bajo la influencia de la cultura occidental. Nuestra interpretación se sustenta en evidencias actuales, en la existencia de santuarios andinos, cavernas al pie del cerro que son las entradas a las cuevas, en cuyo interior moran los dioses, por ejemplo, el cerro de Akuchimay, palabra quechua que significa lugar de reflexión, de oración y culto a la deidad, literalmente sería lugar de masticación de coca. Está ubicado en pleno centro de la población de la ciudad de Ayacucho- Perú. En este lugar existen cuevas de ingreso al interior del cerro de donde sale el tayta Wamani muy de madrugada e ingresa en las tardes, cuando el Sol se escondió detrás de las montañas, lo que indica que en el interior del cerro o de la montaña se encuentra la vivienda de una deidad prehispánica como informan las personas que van a encender su velas para suplicar ayuda. También muchos mitos confirman que una deidad convertida en hombre se lo lleva a una pastora virgen al interior de la montaña a vivir con él, cuya mansión está llena de riqueza y confort. Por otra parte existen leyendas del toro sagrado que vive al interior de las lagunas encantadas que unas veces suelen ser toros de oro o de plata. Estos toros en la luna llena braman y asustan a la gente.

Polía, al describir los números, precisaba que el número cuatro (4) tenía una importancia especial. Entonces hay cuatro mundos y no tres, prueba de esto es que el imperio incaico se dividía en cuatro suyos y según Los Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega existía una cruz en el templo incaico del Qoricancha del Cusco, caracterizada por tener los cuatros brazos de igual medida y que es la representación de la constelación Cruz del Sur.

Guamán Poma precisó que la gente que moría emprendía un largo viaje hacia upa marka (pueblo del

silencio) pero no dijo que los muertos iban al urin pacha.

En consecuencia, hay clasificaciones con dos, con tres, con cuatro, con cinco, seis y siete categorías, lo cual no corrobora la tesis de la concepción dual del mundo por los pueblos quechuas que se ubicaron en los Andes. Lo que sucede es que una técnica de análisis usado por la semiótica y la antropología estructural resulta transfiriéndose al pensamiento andino, lo cual no concuerda con las categorías encontradas en el pensamiento de la población quechua.

Cuando comparamos esta concepción de salud y enfermedad de los andinos con la definición de las mismas con la concepción occidental o con la definición que da la ciencia médica actual no encontramos diferencias esenciales. La Organización Mundial de la Salud concibe que la salud es “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no simplemente la ausencia de enfermedad o afección” o cuando Bizkarra asume la definición que da Laín Entralgo precisando que la “Salud es la capacidad del organismo para resistir, sin reacción morbosa, situaciones vitales intensamente esforzadas o fuertemente agresivas”. La felicidad consiste en la vivencia de una plena posesión y una plena fruición de todo lo que uno es, puede ser y quiere ser, lo cual hace bien patente que, sobre la tierra, sólo en muy fugaces ocasiones... puede el hombre alcanzarla” (2004: 357). La diferencia radica en que se usan términos diferentes para representar el mismo significado. La semejanza es, que la salud es un estado de armonía física y psíquica, de seguridad económica que proporciona el trabajo, actividad que depende del vigor físico y mental que es la salud. Este bienestar total los andinos denominan buena suerte.

Hay múltiples definiciones de enfermedad, pero la de Siebeck, citado por Bizkarra, se acerca mucho más a la realidad. Afirma que “Son procesos corporales, actitudes y actividades inadecuadas, trastornos en la vida psíquica y somática, son interpretados como símbolos de un desorden en la economía de los instintos. Se buscan en las alteraciones de la vida instintiva las raíces invisibles de las enfermedades orgánicas y las psicosis endógena” (2004: 346). A su vez el diccionario de Ciencias Médicas afirma que la enfermedad es la “Alteración o desviación del estado fisiológico en una o varias partes del cuerpo, de etiología en general conocida, que se manifiesta por síntomas y signos característicos y cuya evolución es más o menos previsible” (1991:362). Esta manera de entender la enfermedad tampoco se aleja demasiado de la visión andina de la enfermedad. También el Hombre andino considera que es una alteración, desorden, que mediante el término de ausencia de armonía lo sintetiza. Sin embargo, estas semejanzas, no debe conducirnos a inferir que son

iguales y tienen el mismo desarrollo y los mismos métodos terapéuticos.

Polia, en su estudio de la medicina tradicional, realizado en el norte del Perú, estableció tres causas de enfermedad según la concepción de la población: síndromes culturales en los que ubicó el daño causado por hombres o por el impacto de la naturaleza como daño por aire o daño por boca que pueden ser por medio de tóxicos suministrados en la comida o bebida; “enfermedades de Dios” como castigo de Dios por la transgresión de normas, por falta de fe y otros; y, “Enfermedades cuyo origen no es sobrenatural en las que ubicó como causas la envidia, ojeo, síndrome de la vergüenza, enfermedades de calor y frío (1966: 474-475). Esta clasificación detallada es semejante a la concepción de enfermedad que tienen los wankas en el valle del Mantaro. Las causas se refieren a las relaciones no adecuadas del ser humano con la naturaleza, con los dioses y con los demás Hombres, pero también existen subcategorías en cada clase de causas generales.

Breton afirmó que “El malestar de la medicina actual, y más aún de la psiquiatría, y el flujo de enfermos derivados a los curanderos y los que ejercen las llamadas medicinas paralelas, muestran la fosa cavada entre el médico y el enfermo. La medicina está pagando por su desconocimiento de datos antropológicos elementales. Olvida que el hombre es un ser de relaciones y de símbolos y que el enfermo no es sólo un cuerpo al que hay que arreglar” (2002: 181). Hace mucho tiempo, por su parte Marcel Mauss y Levi-Strauss, describieron la eficacia simbólica de la terapia indígena así como la muerte sugerida. El mismo autor citado dirá, en base a las demostraciones antropológicas, que “Si el símbolo (el rito, la suplica, la palabra, el gesto...), en ciertas condiciones, actúa con eficacia, en tanto que en primera instancia parece que el objeto sobre el que se aplica tiene naturaleza diferente (el cuerpo, la desgracia, etc.) es porque se mezcla, como el agua con el agua, al espesor de un cuerpo o de una vida que, ellos mismos, constituyen tejidos simbólicos” (Breton; 2002: 183).

### 1. Los colores

En la terapia, practicada por los curadores andinos, se mezclan los significados de los colores con los del fuego y el color de las velas y de las flores. En el ritual terapéutico no pueden excluirse los colores, sobre todo, de las flores. Constituyen elementos o ingredientes esenciales en la terapia de los pacientes. Se enfatiza en el uso de las plantas con flores de color rojo, rosado, amarillo y blanco, sobre todo flores de rosas, claveles y retama. En el sector rural prefieren flores silvestres no cultivado en huertos porque consideran que al ser manipulados por los seres humanos pierden su poder curativo.

En párrafos anteriores se describió el significado que la población le atribuye al color blanco como restablecedor de salud y de paz. Estar en paz es lograr la armonía con la naturaleza, con los otros seres humanos y con las deidades andinas o cristianas. La enfermedad es la pérdida de armonía; entonces, la terapia a través del ritual, es el retorno al estado de armonía, concordante con la visión del mundo que tiene la población, sobre todo, la campesina andina.

El color blanco es símbolo de salud y paz, pero la paz es efecto del equilibrio y la armonía que es el ideal de la cultura andina. En la cultura occidental el blanco significa paz y pureza, es decir encontrarse en un estado libre de toda suciedad y cuando se vincula a la religión cristiana es encontrarse libre de todo pecado. Es sinónimo de tranquilidad, es ausencia de toda inquietud y de todo estrés. Este significado atribuido al color blanco es coincidente con la investigación realizado por Turner entre los ndembu.

El color plateado es un símbolo de bienestar y armonía. Este color es una variación del color blanco. Es una tonalidad que menos se acerca al negro y se asemeja al color de la moneda peruana; por eso, puede dar bienestar y armonía porque está asociada con la satisfacción de las necesidades vitales bajo la consideración de la cultura occidental.

El color rojo representa al amor y a la felicidad, a la fortaleza y a la valentía. Este color en la cultura occidental y en el medio urbano del Perú significa peligro o prohibición de ciertas conductas como en la circulación de personas y vehículos en las calles, pero cuando una persona entrega rosas de color rojo a una mujer significa amor en el más amplio sentido de la palabra, pero hay poblaciones campesinas que asocian con la sangre de donde deriva el significado de fortaleza. Su eficacia en el ritual de la terapia andina, practicada por las poblaciones quechuas, se debe a una propiedad de ondas largas que emite el color rojo que “repelen las energías negativas. El efecto se debe a la longitud de ondas del color rojo” de las semillas del árbol llamado Huayruro (*Ormosia coccinea*) de la familia Fabaceae, cuyas semillas son de color rojo y negro (Agapito y Sung; sin año de edición: 258). Esto explicaría también la razón del uso tradicional en la protección de bebés y niños o niñas, cuyas madres campesinas preparaban una especie de brazaletes de wayruros que colocaban en el antebrazo de los niños o niñas porque estaban convencidas de que les protegía del susto y de otras enfermedades. En efecto, el uso de las flores rojas de las rosas y claveles tiene el mismo efecto protector, por lo que queda relativamente probada su eficacia.

El color rosado es símbolo de esperanza y prosperidad

esencialmente en los negocios. Este color, en el sector urbano, se asocia con la vida sexual, por ejemplo, se llama casa rosada al lugar donde hay prostitución.

El color verde (qomer) es símbolo del dinero y de esperanza. En el sector urbano le dan el significado de ecológico y este es sinónimo de producto libre de tóxicos.

El color amarillo es símbolo de la felicidad y de la buena suerte. Este mismo significado suele atribuirse a la ropa interior y por esta razón para el año nuevo la gente suele comprar prendas de este color.

El color negro es símbolo de poder, de la maldad y de la muerte, por eso está asociado a la brujería aunque para algunas personas significa protección. Para la cultura occidental es símbolo del dolor, de muerte, de seriedad y de elegancia. Siempre está asociado éticamente a lo malo, aunque para otras poblaciones campesinas es el que otorga poder y autoridad pero también simboliza el dolor.

El color dorado es símbolo de la buena suerte, del vigor físico, de la fidelidad, del amor y del Sol o fuego. Por eso, durante la terapia, siempre hay velas encendidas por ser un purificador del ambiente, destruye bacterias y elimina energía negativa.

El color anaranjado es símbolo de protección contra los males.

En la cultura occidental existen diferentes clasificaciones, por ejemplo, colores fríos y cálidos, colores tranquilizantes y exasperantes del estado de ánimo de las personas. No requiere mayor demostración que los colores provocan en el ser humano una serie de percepciones, sensaciones y emociones, cuyos estados psíquicos posibilitan y contribuyen a la terapia, mejorando las condiciones inmunológicas del organismo humano.

Los colores intervienen en la terapia contra los efectos de la brujería. El curador, mediante el jobeo o soba con el cuy diagnóstica y si corresponde a la brujería o daño teje una red con hilos de colores rojo, azul, blanco, morado, amarillo, verde a semejanza de un arco-iris y en la forma de lo que encuentra en las entrañas del cuy, cuyas fibras musculares han formado una red de adherencias. Una vez terminado el tejido le prende fuego a los hilos hasta que termina de quemarse. Luego indica al paciente que debe permanecer despierto hasta que culmine el ritual. En caso de quedarse dormido no se curará. El quemar el tejido hecho significa que se destruye la brujería y el daño causado. La hora propicia para este tipo de terapia es las doce de la noche y los días martes y viernes.

Los colores también fueron utilizados para diferenciar los mensajes en los quipos del antiguo Perú y en la cerámica. Los colores en los tejidos y cerámica solamente se interpretaron como manifestaciones estéticas; sin embargo, su estudio es más complejo de lo que inicialmente

se consideró. Su uso, por los significados atribuidos, se extendió a los vestidos, vajillas, alimentos y medicamentos farmacéuticos. En la población andina es generalizada una de las clasificaciones de las enfermedades por su etiología en enfermedades producidas por el calor y el frío. Esta clasificación está asociada a los colores rojo y blanco. Las cápsulas, las tabletas, los jarabes y los inyectables cuya presentación sea de color rojo son considerados medicamentos cálidos y los de color blanco medicamentos fríos y la tonalidad que va entre el rojo y el blanco se consideran templados. Si el paciente considera que su enfermedad está producida por el calor y si el medicamento recetado es de color rojo no lo consumirá.

Los colores, según el significado que se le atribuye, generan condiciones en el organismo en su proceso de autorregulación. Considero que nadie duda de que los seres humanos seamos seres autorregulados. La percepción de los colores se realiza mediante el sentido de la vista y estos datos son procesados por las neuronas estimuladas por las ondas lumínicas. Según Delacroix “La enfermedad sería entonces una creación del organismo en acción, trabajando para tratar de restablecer su equilibrio perturbado, y uno de los postulados que se desprende podría formularse así: la enfermedad es el proceso de autorregulación en acción, es lo que produce el organismo para curarse a sí mismo...” (2009: 139). Muchas veces esta autorreparación no es suficiente y requiere ayuda y es lo que hace el terapeuta dándole refuerzo al actuar del organismo humano para curarse.

Se afirma, como conocimiento establecido, que tenemos grabado en nuestro cuerpo toda nuestra historia, es decir esto se refiere que nuestro ADN ha registrado todas las modificaciones que ocurrieron y ocurren por impacto del ambiente total en que vivimos en cada momento histórico. Esta afirmación se sustenta en la observación que durante el proceso de gestación, el desarrollo del embrión humano repite todo el proceso evolutivo y los cambios que se han producido para llegar a la forma corporal que se tiene actualmente. Además de esta evidencia existen verificaciones recientes “... como las del antropólogo Jérémy Narby a partir de su iniciación en el chamanismo amazónico, muestran que el ADN contiene la memoria de la humanidad y del cosmos” (Delacroix; 2009: 105). Es más, Morgan, al describir la “desactivación de los genes de los pigmentos de conos para las longitudes de onda cortas” puntualizó que “El gen desactivado, un pseudogen, es un vestigio fósil sepultado en el ADN que presupone un antepasado con mayor capacidad para discriminar el color” (2003: 150). De acuerdo a la evolución del cerebro humano mediante la cual alcanza la distinción de los colores, éstos se constituyen en estimulantes para la actividad neuronal.



Morgan sugirió que la “capacidad de los animales para percibir el color evolucionó simultáneamente con la capacidad de las plantas para producir flores y frutos de variados colores... El principal rasgo distintivo de los circuitos del color son las neuronas espectralmente oponentes. Por ejemplo, algunas resultan excitadas por la luz verde e inhibidas por la luz roja, y otras excitadas por la luz azul e inhibidas por luz amarilla” (2003: 151). Por su parte Bartra informa que “El sistema tricromático de conos fotorreceptores en la retina explica la codificación en tres colores básicos (azul, verde y rojo), pero no permite comprender el amplio y variable abanico de categorías culturales que dan nombre a los colores. Tampoco explica la causa que prohíbe las combinaciones de rojo con verde y de azul con amarillo”(2010: 156). De estos datos podemos inferir que la percepción de los colores estuvo asociado a la adaptación al entorno natural como una forma de garantizar la supervivencia mediante la selección de alimentos, lo cual nos indica que los colores garantizan la supervivencia del organismo seleccionando el color más apropiado para restablecer el equilibrio somato síquico. Por tanto, cuerpo y mente, son inseparables porque al decir de Castaingts el sentimiento de sentirse bien, mal, cómodo, vigoroso, decaído, alegre, triste, fatigado, sediento o hambriento es una situación fisiológica del cuerpo que detecta el cerebro en forma de una idea o lo presenta en forma de símbolos (2011: 205). Él mismo afirmará que “las señales del exterior del cerebro y del cuerpo que reciben las neuronas son transferidas al proto-yo y de ahí al yo central, luego a la conciencia núcleo, que la integra primero en una memoria convencional y que después se transforman en una memoria autobiográfica que es la base de la formación del yo autobiográfico, a partir del cual es viable el lenguaje y la conciencia extendida, y esta última es la que posibilita la conciencia moral” (2011: 201).

Por otra parte, para Bartra la cultura se convierte en prótesis que interactúa con los circuitos neuronales. “... la presencia de un elemento artificial simbólico externo, de una prótesis que aparece como un dibujo, una palabra, un instrumento o un simulacro (de pico). No me cabe duda de que el uso de estas prótesis tiene como apoyo la presencia de procesos de sinestesia en el cerebro” (2010: 138). Este autor sostiene la tesis de que la cultura es una nueva corteza cerebral colocada como una prótesis sobre la corteza cerebral, fundamentada con referencias de investigaciones empíricas de un conjunto de neurólogos y psiquiatras.

El ritual terapéutico descrito e interpretado contribuye a sustentar la teoría biocultural en la que los procesos de la conducta humana son resultados de la interacción de lo biológico y de la cultura que caracteriza a la naturaleza

humana sin distinción de pueblos ni de sociedades.

No solamente en la cultura andina los colores son representaciones de emociones como, por ejemplo el color negro que simboliza al dolor. Cuando muere una madre, un padre o algún miembro de la familia se suele llevar vestido de color negro por los parientes más cercanos, lo cual es una determinación cultural pero que traduce una emoción y un sentimiento. Este sentimiento mueve procesos bioquímicos en las neuronas. De este hecho se puede inferir que la influencia de los colores en la terapia depende del significado atribuido al color que forma parte del ritual terapéutico.

## 2. El fuego

El fuego está representado por el color dorado y a este color le atribuyen como símbolo del fuego o del Sol que tiene el poder de dar fuerza y felicidad, razón por la cual no hemos dejado de tratar.

En el uso de las flores y de otras partes de las plantas, de los animales y de los minerales en general existen dos aspectos inseparables: 1) las sustancias activas que son propiedades bioquímicas o químicas; y 2) la parte simbólica. Estas dos partes constitutivas están presentes en todo acto terapéutico asociado a la percepción del ser humano y del universo, estos sean arcaicos o posmodernos, informales o formales, folklóricos o académicos. Esta parte de la terapéutica está llena de símbolos y uno de ellos es el fuego que está allí sin mayor importancia para el observador común y acompaña a todo acto de curación. Aparentemente no tiene mayor importancia, pero es un componente esencial del ritual terapéutico, a cuyo hecho, los investigadores, no le prestaron mayor atención.

Desde, más o menos, 800 mil años, el fuego, en la vida del homo sapiens, ha desempeñado un papel muy importante en su vida. Su control y uso, es uno de los factores que impulso la civilización, es decir la transformación de la naturaleza que se ha venido traduciéndose en la fabricación de los diferentes instrumentos. El fuego permitió cocer los alimentos, protegerse del frío y del ataque de los animales, cambiar la vida nómada por una sedentaria; generó la primera división del trabajo por sexos; por lo que, la mujer se encargó de conservar el fuego así como impulsó el trabajo solidario. La cocción de la carne y de muchas semillas extendió las fronteras de la alimentación, dándole mayor tiempo para observar y explorar nuevos territorios y fuentes alimentarias. También modificó la estructura anatómica al disminuir el tamaño de la dentadura que acortó el tamaño y volumen de las mandíbulas, los músculos masticadores se hicieron menos potentes y las formas del rostro se acercaron más a la forma actual. No quedó allí la influencia del fuego, al contrario estimuló la

vida gregaria y la emergencia del lenguaje verbal (White y Brown: 1994:23-31). Las posteriores aplicaciones del fuego fueron, como por ejemplo, en la alfarería y en la fundición del metal, las que muestran que sin la utilización consciente de éste no habría sido posible el ascenso de la civilización a nuevas plataformas de vida.

En el relato, recopilado sobre terapéutica andina, el primer signo es la vela, su color y el fuego. La vela durante el ritual terapéutico, siempre se encuentra encendida. La vela es un medio para producir el fuego; pero éste tiene un sentido polisémico. En la cultura andina el fuego es un generador de vida asociado al agua (Torres, 2003), pero a la vez es un purificador, dador de poder y un ordenador del caos. Un purificador porque destruye lo inútil; por eso, en víspera de San Juan o del 24 de junio, las familias queman todas sus ropas viejas en la convicción de que destruirán todo lo malo del pasado y dar nacimiento a un nuevo lapso con mayor carga de energía positiva. El fuego es fuente de poder que, al proporcionar luz, elimina la oscuridad que simboliza caos y el desorden; es también opuesto a la noche. La enfermedad es parte de la oscuridad, del caos y del desorden; por eso, la vela encendida, al dar luz suprime la oscuridad y reordena. En este caso negar el caos es negar la enfermedad y al negar se elimina y consecuentemente desaparece la enfermedad; por tanto, el paciente se cura.

Existen mitos andinos en que los condenados para purificarse y limpiar sus pecados deben quemarse como un acto de salvación. Al quemarse se purifica y logra eliminar el pecado o desorden, es decir el fuego ha limpiado las impurezas mentales y orgánicas. Las relaciones sexuales prohibidas son actos impuros y sucios y consecuentemente producen malestar. Toda trasgresión de normas es desorden opuesto a la armonía. En algunos mitos andinos, la idea de pureza se refuerza por otros dos símbolos: a) carbón que representa al oro; y b) ceniza que representa a la plata. Ambos metales son resultados de haber sido sometidos al fuego o el oro representa al fuego. Con razón al oro y a la plata, en el uso popular, suele denominarse como metales nobles, libre de impurezas. Las unidades mínimas de significación en algunos mitos andinos se presentan con toda claridad: fuego / hielo; lícito / ilícito, puro / impuro, limpio / sucio, orden / desorden, condenado / salvado, trasgresión / sanción, blanco / negro, día / noche, salud / enfermedad. Algunas de estas unidades de significación están ausentes, no expresados explícitamente sino implícitamente como día / noche, salud / enfermedad. En los mitos referidos al fuego, éste le otorga salud y elimina la enfermedad porque limpia el pecado. El carbón representa al oro y el oro al fuego y la plata a la pureza. El efecto del fuego es el carbón y la ceniza a nivel material y la paloma blanca representa la pureza a nivel espiritual.

Entonces el fuego da nacimiento a la pureza y a la salud.

La salud / enfermedad, aparentemente, es una estructura ausente del mito; sin embargo, la sanción está presente, lo cual implica la trasgresión de una norma. En las sociedades primigenias y en las actuales sociedades rurales la enfermedad es una sanción divina, es un castigo de Dios. Ser condenado es haber recibido una sanción divina, cuyo instrumento de la deidad es el fuego que purifica, libera, limpia, redime y cura al eliminar la enfermedad (el mal). Limón afirmaba con referencia al fuego que: “Además de haber sido considerado “padre y madre de los dioses”, lo fue también del género humano, ya que era mencionado como “padre y madre” en el conjuro para curar enfermedades causadas por el enojo del fuego” (2001: 80). A su significado generador y regenerador de vida y salud puede reforzar la antigua ceremonia incaica del Inti Raymi o fiesta del Sol, donde el inca, con su brazalete de oro prendía el fuego sagrado para ayudar al Sol a revivir. Nadie duda que los Incas creyeran ser hijos del Sol y que había culto solar; sin embargo, fuego / agua, como deidades opuestas es parte de la tradición religiosa del mundo prehispánico que persiste bajo otras expresiones en la terapéutica andina.

Limón, al referirse a mixtecas y al fuego, señala que “... el fuego, por ser patrono de las transmutaciones, destruye para luego propiciar la regeneración. Así, a través del sistema de tumba, roza y quema, el fuego aniquila lo que ya no es utilizable para la agricultura y transforma los residuos para propiciar la revitalización de la tierra para la nueva siembra” (2001: 85). Esta es también una práctica de los campesinos peruanos; por eso, en junio queman las pajas secas para regenerar mejor pasto para el ganado, de cuya práctica podemos inferir que mantener las velas encendidas durante el ritual terapéutico no es por gusto sino porque purifica el ambiente, destruye la enfermedad y renueva la vida del paciente. Por otra parte, López indicaba que “Los impuros se curaban lustral llamada tetlazolalteloni, que incluía conjuros y limpia con agua, copal, fuego y un lienzo” (1996: 299).

En Dioses y Hombres de Huarochirí, encontramos esta oposición, manifestada en permanente lucha entre el fuego y el agua. El dios fuego Huallallo Carhuincho, vencedor en un tiempo, aparece en otro como perdedor frente a la deidad agua Pariacaca. “El hombre, muy atemorizado, entregó a Pariacaca todas las ofrendas. Y los cinco devoraron los corales y trozos de conchas, rechinando los dientes. El hombre regresó a su pueblo llevándose a su hijo. Y, transcurrido los cinco días; cumplió la orden de Pariacaca y volvió. “Iré a ver”, dijo. Ya habían transcurrido los cinco días; empezaba la lucha de Pariacaca contra Huallallo Carhuincho. Se cumplía el pronóstico. Como

Pariacaca estaba formado por cinco hombres, desde cinco direcciones mandó caer torrentes de lluvia; esa lluvia era amarilla y roja; después, de las mismas cinco direcciones empezaron a salir rayos; pero, desde el amanecer hasta la tarde, Huallallo Carhuincho permaneció vivo, como fuego inmenso que ardía y alcanzaba hasta el cielo; no se dejó matar. Mientras tanto, las aguas que Pariacaca hizo llover, se precipitaron hacia abajo, a una laguna, en avalancha toda el agua. Y como el agua iba a desbordarse, algunos hombres de abajo, de Llacsachurapa, derribando una montaña, contuvieron el agua. Así contenida el agua formó una laguna que es la actual llamada Mullococha. Y cuando las aguas llenaron el lago. Pariacaca apagó el inmenso fuego y siguió lanzándole rayos sin descanso. Entonces Huallallo Carhuincho huyó hacia la región que se llama Anti. Uno de los hijos de Pariacaca persiguió al fugitivo; se quedó a la entrada de la región Anti, y hasta ahora está allí: “No vaya a volver”, pensando sigue allí, vigilante, hasta ahora. Su nombre es Sulluyallap” (De Ávila; 1966:59).

El fuego, a través de las velas, no es una incorporación reciente en la terapéutica andina, sus raíces se encuentran en el pensamiento religioso prehispánico. El mito marca el tiempo del reinado de los adoradores del fuego o Dios solar y otro tiempo de los adoradores de la deidad agua. La unión de estos dos fenómenos opuestos da origen a la vida en otros mitos como Illa. Además, en el mundo andino, la etiología de las enfermedades radica en el calor y en el frío. Ambos provocan enfermedades en el Hombre; por esta razón, para su tratamiento existen medicamentos cálidos, fríos y templados (obtenido de la mezcla de ambos). Los originados por el calor se curan con medicamentos fríos y viceversa que funciona bajo el principio de la negación. Al eliminar a su contrario restituye el equilibrio y consecuentemente la salud; pero, a la vez, es símbolo de poder y dador del mismo a quien practica la terapia. Este asunto no es un hecho aislado, ya Eliade señalaba que “Un sin número de tribus “primitivas” representan el poder mágico-religioso como “caliente” y lo expresan con términos que significan “calor”, “quemadura”, “muy caliente”, etc. ... Hay que recordar también que en todas partes del mundo los chamanes y los hechiceros están reputados como “dominadores del fuego” (1961: 178).

A manera de conclusión se puede afirmar que sí los colores están asociados a las percepciones, sentimientos y emociones de una persona es lógico pensar que producen impactos en los procesos bioquímicos de las neuronas, cuyas alteraciones son reparadores del daño causado.

Los valores, las creencias, los pensamientos, las percepciones, los sentimientos y la memoria intervienen en la terapia con los colores y tienen la fuerza de cualquier

psicofármaco, pero no causan adiciones debido a que son las fuerzas culturales históricamente establecidas para enfrentar a los problemas que le plantea su entorno natural y artificial. Refuerza esta afirmación lo expresado por Díaz – Guerrero: “Decir que existe una interacción entre el individuo y su cultura tiene la fuerza de un axioma... Las fuerzas culturales son los valores tradicionales, filosofías de vida y características estructurales incluyendo a las económicas del grupo o la nación...” (1995: 373) que son las fuerzas con las que enfrenta los seres humanos a los problemas de salud.

Apoyados en los resultados de la investigación realizada por Bartra y en la nuestra se infiere que el ritual terapéutico descrito contribuye a sustentar la teoría biocultural en los procesos de la conducta humana que son los resultados de la profunda interacción entre lo biológico y lo cultural que caracteriza a la naturaleza humana sin distinción de sociedades.

## REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- AGAPITO F., Teodoro y SUNG, Isabel (Sin año de edición) Fito Medicina 1100 plantas medicinales, 2 tomos. Lima. Perú. Editorial Isabel.
- BARTRA, Roger (2010) Antropología del cerebro La conciencia y los sistemas simbólicos. Segunda reimposición, México D. F. Fondo de Cultura Económica.
- BRETON, David Le; (2002). Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires, Argentina. Nueva Visión.
- BIZKARRA MAIZTEGI, Carmelo (2004); “Medicina actual” en Teoría de la medicina. Huancayo. Perú. Universidad Peruana Los Andes.
- CASTAINGTS TEILLERY, Juan (2011). Antropología simbólica y neurociencia. México y España. Universidad Autónoma Metropolitana.
- DE CALIER, Ana B (1981). Así nos curamos en el Canipaco. Gráfica Color. Huancayo. Perú.
- DELACROIX, Jean-Marie (2009). Encuentro con la Psicoterapia una visión antropológica de la relación y el sentido de la enfermedad en la paradoja de la vida. Santiago. Chile. Editorial Cuatro Vientos.
- DIAZ-GUERRERO, Rogelio (1995). “Una aproximación científica a la Etnopsicología” en Revista Latinoamericana. Volumen 27 N° 3. México. Pp. 359-389.
- FRAZER, James George (1998). La Rama Dorada. Décimo cuarta reimposición. México D. F. Fondo de Cultura Económica.
- FRISANCHO PINEDA, David (1978). Medicina Indígena y popular. Lima. Perú. Librería – Editorial Juan Mejía Baca.
- KAKAR, Sudhin (1993). Chamanes místicos y doctores. México. Fondo de Cultura Económica.
- LEVI-SATRAUSS, Claude (1968). Antropología Estructural. Buenos Aires. Argentina. EUDEBA.
- LIMON OLVERA, Silvia (2001). El fuego sagrado simbolismo y ritualidad entre las nahuas. México D. F. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MORGANALLMAN, John (2003). El cerebro en evolución. Barcelona. España. Editorial Ariel.
- POLIA MECONI, Mario (1996) “Despierta, remedio, cuenta...”: adivinos y médicos del Ande, Lima. Perú. Pontificia Universidad

Católica del Perú.

PÉREZ OROZCO, Edith (2011) Racionalidades en conflicto Cosmovisión andina (y violencia política) en Rosa Cuchillo de Óscar Colchado. Lima. Perú. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

REYES GOMEZ, Laureano (1988). “Introducción a la medicina Zoque, una aproximación Etnolingüística” en estudios recientes en el área de Zoque. México. Universidad Autónoma de Chiapas.

REYNA PINEDO, Víctor (2011) La soba o limpia con cuy en la medicina tradicional peruana. 1ª. Reimpresión. Lima. Perú. Impresiones en General.

RUBEL, Arthur J, O’Nell, Carl W y Collado Ardón, Rolando (1995). Susto una enfermedad popular. 1ra. Reimpresión. México. Fondo de Cultura Económica.

TORRES RODRÍGUEZ, Oswaldo (1983). Etnomedicina en la Sierra Central. Huancayo. Perú. Instituto Nacional de Cultura Filial Junín.

“Illa: símbolo de fecundidad y riqueza” (2011) en Los Andes: Palabras e Imagen. México D.F. Grupo Académico La Feria.

“Simbolismo del agua y del fuego” (2007) en Agua N° 3. Huancayo. Perú. SCAF, GEMA y Centro de Capacitación J. M. Arguedianos.

TURNER, Víctor (1997) La Selva de los símbolos. México D. F. Siglo Veintiuno editores.

VALDIZÁN, Hermilio y MALDONADO, Ángel (1922) La medicina popular peruana. Lima. Perú. Consejo Indio de Sudamérica, Lima.

VALDIVIA PONCE, Oscar (1975) Hampicamayoc. Lima. Perú. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.