

HISTORIA, IDENTIDAD Y MESIANISMO EN LA MITOLOGÍA ANDINA*

Manuel Gutiérrez Estevez

El autor realiza un análisis paradigmático de seis versiones de las competiciones entre Inkarrí y Collarrí. Demuestra que el sentido de la competición no está en la victoria sino en el fundamento del intercambio entre los pueblos encabezados por Inkarrí y Collarrí. El intercambio asimétrico, contradictorio en sí mismo, expresado y transmitido a través de una serie de competiciones rituales, constituye el objeto del mito. Sostiene luego, brevemente y de manera hipotética, que lo fundamental del mito de la derrota de Inkarrí a manos de Españarrí no sería la expresión de una esperanza mesiánica, sino la de una búsqueda de reciprocidad necesariamente asimétrica, entre la cultura tradicional andina y la cultura española. Alude finalmente a un ritual, la carrera de los Tres Reyes Magos, en San Pablo, Provincia de Canchis, que reúne lo que los mitos tenían separado: competiciones de Inkarrí y Collarrí por un lado, combate entre Inkarrí y Españarrí por otro. Los tres reyes —Inkarrí, Collarrí y Mistirey— compiten y en los efectos esperados según cuál de ellos haya sido vencedor —buen o mal año agrícola— se expresan su complementariedad y reciprocidad.

Los campesinos de los Andes peruanos narran, desde hace generaciones, unas historias que tienen como protagonista al Rey Inca, que es conocido, generalmente, en estos relatos tradicionales con la denominación de Inkarrí. Inkarrí, rey del Cuzco, compite con otro personaje real llamado Collarrí, rey del Collao, del lado de Puno, de la zona aymara de los Andes centrales. Los relatos describen diversas competiciones entre los dos: a comer más rápido distintos productos agrícolas, a echar una carrera, a lanzar lo más lejos posible una barra de oro. De todas las pruebas, sale victorioso Inkarrí y el resultado determina, aparente-

* El presente texto constituye un avance, necesariamente resumido y provisional, de un amplio análisis sobre los mitos de Inkarrí que espero perfilar y terminar en breve.

mente y según los informantes que relatan la historia, distintos aspectos de la realidad cultural, e incluso natural, de esta región andina.

En otros relatos, Inkarrí conduce las piedras a latigazos, o ata y sujeta el sol y el viento o ventea el oro. Después se cuenta cómo Inkarrí es vencido por otro nuevo personaje real llamado Españarrí, que le hace prisionero, le corta la cabeza y la traslada lejos del resto de su cuerpo. Sin embargo, muchos informantes cuentan que la cabeza y el cuerpo de Inkarrí crecen, poco a poco, y tienden a juntarse de nuevo para reconstituir al personaje y permitir así el retorno de la época en que él era el único señor. Una época de bienestar y abundancia de la que hoy sólo existe un vago recuerdo.

Desde que Arguedas (1956) recogió las primeras versiones de estas historias míticas protagonizadas por Inkarrí, se ha generalizado el interés de los antropólogos peruanistas por encontrarles un sentido. En algunos casos (F. Pease, 1973) se ha buscado en estos mitos el testimonio residual de cultos prehispánicos, por un lado, y del acontecimiento histórico de la conquista española, por otro. En otros casos (Ossio, 1973; Ortiz, 1973; Urbano, 1974) se han buscado las razones que explican la vigencia de estos relatos y, por consiguiente, su valor social presente en la conciencia de los campesinos andinos del Perú. Pero antes de comentar cuáles son nuestras diferencias iniciales con estas interpretaciones y, por consiguiente, antes de proceder, por nuestra parte, a un somero análisis del mito y el establecimiento de una nueva interpretación, veamos un relato que sin ser textual recoja las variantes más características de las versiones disponibles (Urbano, 1981; Valencia Espinoza, 1973; Flores Ochoa, 1973).

Un día, Inkarrí y Collarrí deciden competir en una apuesta. Una versión indica que "Inkarrí y Collarrí habían conversado para ver dónde, en qué lugar habría maíz, en qué lado trigo". Collarrí ofrece a Inkarrí una talega de harina de qañiwa e Inkarrí a su contrincante una talega de habas tostadas. A continuación comienzan a comer los productos que han recibido. Collarrí apenas puede masticar las habas tostadas. Son demasiado duras para sus dientes. Inkarrí empieza a comer la harina con las manos abiertas. El viento sopla y sopla, ayudándole. Inkarrí termina rápidamente su talega de harina de qañiwa. Ha vencido.

Después hacen una apuesta para ver quién corre más rápido. Según las distintas versiones, como luego veremos, varían las líneas de salida y de llegada, aunque en casi todas ellas La Raya, un lugar más o menos equidistante de Cuzco y Puno, es la referencia constante. Collarri es entretenido por la hija de Inkarrí y pierde la carrera. De nuevo Inkarrí ha vencido.

Una tercera apuesta consiste en lanzar una barra de oro. La lanzan desde el lugar denominado La Raya, Inkarrí consigue llegar hasta el Cuzco y Collarri, que lanza en dirección contraria, sólo llega hasta Ayaviri. Inkarrí vence otra vez.

En diferente lugar del relato, según las versiones, se cuenta que, por distintos motivos que luego veremos, Inkarrí persigue a la hija de Collarri hasta violarla con tal fuerza que, dicen los textos, "la hace orinar sangre".

Las versiones disponibles terminan, frecuentemente, con alguna glosa que explica cómo, debido a estas victorias de Inkarrí, en la región del Cuzco hay un clima más húmedo y con menos heladas y, por tanto, con mayor abundancia de productos agrícolas que en la región del Collao, donde la dureza del clima sólo permite la ganadería de llamas y alpacas y el cultivo de la qañiwa.

Los otros mitos en que interviene Inkarrí son, aparentemente, muy distintos y guardan poca relación con éstos, aunque hay también grandes variantes según las diferentes versiones, un ejemplo que destaca por la expresividad de su estilo.

Inka, dicen vino del Cozco. Los pájaros pichinchurro lo saludaban alegrándolo a su paso. Tenía sus piecitos ensangrentados de tanto caminar. Los pueblos, los hombres, mezclando su sangre con la tierra, aprendimos a cultivar, tal como lo hacemos hasta hoy. Su mujer también lo seguía.

Ella estaba vestida con una lliqlla con los colores del arco iris, también llevaba corpiño y sombrero. Tenía veinte polleras. La primera de algodón blanco, la segunda de algodón teñido de rojo, después venía una pollera de algodón regiamente bordada con plata, luego, una delgada pollera de llama, otras de alpaca, la última era de lana de vicuña bordada con oro y plata, y teñida con la sangre de su esposo, Inka. En los pueblos donde

llegaban, ella cocinaba, hilaba, hacía chicha. Nadie sabía nada, fue la esposa del gran Inka la que nos enseñó primero.

El padre del Inka fue el Sol, lo tuvo en una mujer ignorante, abandonada, hambrienta. Tal vez para que no sufriera le dio ese hijo que en pocos años llegó a ser muy fuerte, más fuerte y más joven que los hombres actuales, que tienen temor en su pecho y andan olvidados como el escarabajo de los caminos.

Su mujer, dicen, era Colla, por eso le decía Collarri. Venían del Cuzco. Ibamos surgiendo, despertando de pueblo en pueblo, por comunidades.

Cuando llegó a Wataqa, las sandalias de Inkarrí estaban gastadas; entonces se puso a repararlas por eso en Wataqa los hombres son buenos zapateros. Inka hizo descansar sus llamas en las pampas de Quilcata, ahora los de ese pueblo poseen abundantes llamas. Como Inkarrí y Collarri tuvieron ganas de comer, se vieron precisados, en Inkawasi, a cambiar algunas de las cosas que traían por comida. Desde esa época dicen que ahí, y en todas partes, se realizan las ferias (1).

El padre Sol tuvo otro hijo llamado Españarri.

“¿Por qué mi hermano es tan inmensamente poderoso y puede hacer de todo?. A mí deben respetarme, no a él que tiene sus pies ensangrentados. Soy más hermoso y mi sexo es más grande”. Así dicen que habló, con odio, y las montañas temblaron.

Españarri fue a buscarlo y le dejó una carta. Cuando llegó Inkarrí encontró el mensaje, enojado gritó:

“¿Qué ave, qué animal ha manchado con sus patas este papel tan blanco?”.

Pero Inkarrí sabía de su hermano, por eso le dejó unos quipus que dicen que eran de hilo.

(1) Wataqa, Quilcata e Inkawasi se encuentran entre Parinacochas y Pausa (Ayacucho). Conocidos son los diestros zapateros de Wataqa. Efectivamente, como afirma el relato, en las pampas de Quilcata se crían numerosos auquénidos. Famosa fue en antaño al feria de Inkawasi, al borde del gran lago de Parinacochas. Este lago esconde, para el futuro, la obra interrumpida de Inkarrí (Nota de A. Ortíz, 1973).

"Esos harapos, esas hilachas ¿de qué mísero hombre serán?"

Pero la Luna y el Sol se juntaron, el toro y el Amaru.

El mundo avanzó. La tierra tembló y la cabeza de Inkarrí la escondió su hermano.

Desde entonces surgieron los degolladores.

La sangre de Inkarrí está viva en el fondo de nuestra Madre Tierra. Se afirma que llegará el día en que su cabeza, su sangre, su cuerpo habrán de juntarse... Ese día amanecerá en el anochecer, los reptiles volarán. Se secará la laguna de Parinacochas, entonces el hermoso y gran pueblo que nuestro Inkarrí no pudo concluir será de nuevo visible".

(Versión recogida por Alejandro Ortiz Rescaniere en 1972.

Informante: María de García, de 50 años aproximadamente, natural de la ciudad de Ayacucho. Publicada por Ortiz, 1973).

El primer grupo de mitos es interpretado como la legitimación simultánea, tanto de la mayor riqueza del Cuzco, como del dominio político del Cuzco sobre el Collao. Las victorias de Inkarrí sobre Collarri son, para estas interpretaciones, la justificación mítica de esas diferencias de poder político y económico.

Por otro lado, el segundo grupo de mitos es considerado como la expresión de una ideología mesiánica que espera la restauración del poderío incaico en una próxima vuelta que el mundo dará cuando la cabeza de Inkarrí se reúna con el resto de su cuerpo.

Ambas interpretaciones no constituyen, en realidad, sino una glosa sistemática de lo que los propios textos aparentemente dicen. Los informantes pueden reconocer como propios los términos en que los mitólogos expresan el sentido de estos mitos. Sin necesidad de utilizar una metodología analítica determinada, mediante una lectura simple de las versiones disponibles, puede llegarse a las conclusiones citadas. Sin embargo, las cosas no son tan simples.

Aunque, hasta ahora, nunca hayan sido contemplados conjuntamente ambos mitos, ni, por tanto, comparadas entre sí ambas interpretaciones, puede observarse con facilidad que no son tan diferentes como parecen a simple vista. Una de ellas, la que descansa sobre el comentario de las competiciones entre Inkarrí y Collarri, se refiere al reparto del poder político y económico en el pasado prehispánico. La otra, la que comenta la lucha entre Inkarrí y Españarri, proyecta desde el pasado, la restauración futura de ese mismo reparto político y económico. Ambas interpretaciones se funden en una versión histórica que sin que sea expresada así por los mitólogos que la sustentan, vendría a decir, aproximadamente, que el poder político del Cuzco, legitimado por las diferencias naturales y abolido por la victoria española, permanece como valor supremo para los campesinos andinos.

Ahora bien, a este esquema interpretativo pueden hacerse dos objeciones básicas que son, incluso, previas a un análisis cuidadoso de los textos. En primer lugar, este tipo de interpretaciones se basan en la suposición implícita de que los mitos tienen como función primordial la de ofrecer una legitimación de la realidad social o política y la de servir, por tanto, como vehículos de expresión ideológica o de interpretación histórica partidistamente interesada. Sin embargo, las relaciones del mito con la realidad social son mucho más complejas que las relaciones unidireccionales de legitimación de la misma. Aunque la realidad social impone al mito unas determinadas constricciones de origen infraestructural, la relación entre la realidad social y el mito "es de naturaleza dialéctica, y las instituciones descritas en los mitos pueden ser inversas a las instituciones reales" (Lévi-Strauss, 1958: 208). El mito goza de libertad para "comentar" la realidad en forma de respuesta, alegato, negación, legitimación, enmascaramiento, etc.

Ahora bien, sea cual sea el tipo de "comentario" que el mito hace a la realidad, aunque sea de legitimación, es un comentario que surge por la necesidad de resolver, imaginaria o simbólicamente, una contradicción que se da en el plano de lo real o en el plano del pensamiento. Ninguna de estas interpretaciones pone de manifiesto la contradicción que los mitos pretenden, ilusoriamente, resolver. Al no ponerse de manifiesto esta contradicción, el análisis queda reducido, como hemos dicho, a una mera glosa.

En segundo lugar, puede objetarse que si se da una convergencia de sentido, como la apuntada en las interpretaciones que comentamos, ha de darse, también, una convergencia de las estructuras narrativas de los mitos que expresan esos sentidos convergentes. Es decir, que si dos mitos confluyen en un significado único, los acontecimientos que los configuran como relato han de estar, de alguna manera, expresando esa confluencia. Pues bien, esto no parece darse en el caso que ahora nos ocupa. Españarrí no logra vencer definitivamente a Inkarrí, puesto que éste va a volver cuando su cabeza crezca hasta unirse con el tronco, en cambio, Inkarrí parece vencer de forma rotunda y sin perspectivas de recuperación a Collarrí. En nuestro análisis posterior veremos, sin embargo, en qué medida es cierta, o no, ésta última afirmación.

Vamos, pues, a partir en nuestra exposición de dos premisas. La primera se refiere al hecho de que los dos mitos se encuentran relacionados entre sí, que "hablan" entre ellos y, por tanto, que, en un nivel más o menos oculto de sus estructuras narrativas, tienen que manifestar la existencia de ese diálogo. La segunda, parte del convencimiento de que los mitos son la manifestación de una búsqueda de compromiso ilusorio para una contradicción lógica o sociológica irresoluble para los hombres que transmiten una determinada historia mítica.

Comenzaremos por realizar un análisis, necesariamente abreviado, del mito de las competiciones de Inkarrí y Collarrí. Las conclusiones de este análisis serán, hipotéticamente, extrapoladas al otro mito que nos ocupa, el de la derrota de Inkarrí por Españarrí. Y en tercer lugar, veremos cómo el sentido convergente de ambos mitos es diferente del hasta ahora propuesto y cómo ese nuevo sentido se encuentra expresado de forma clara en un determinado ritual celebrado anualmente en los Andes Centrales.

Veamos, pues, primero el análisis de la primera secuencia del mito de las competiciones entre Inkarrí y Collarrí: la descripción de la apuesta en la comida.

Después de unas breves referencias a las circunstancias de tiempo y espacio en que va a desarrollarse la competición, el relato describe como los futuros contrincantes intercambian entre sí los productos alimenticios que les van a servir para competir. Cada uno de ellos recibe del otro el alimento que ha de comer con la máxima rapidez posible para alcanzar la victoria.

Es, precisamente, ésta el objeto principal del programa narrativo específico de la secuencia. La acción de los protagonistas está dirigida a la búsqueda de esa victoria. Para alcanzarla han de lograr la conjunción con el objeto instrumental que les ha correspondido, es decir, con el producto alimenticio recibido de su contrincante.

Tanto Inkarrí como Collarrí encuentran dificultades para comer unos alimentos a los que no están acostumbrados, aunque el relato no señala con el mismo énfasis las dificultades de uno y otro. Las versiones de que disponemos dedican una especial atención a señalar, a veces de forma muy expresiva, la dificultad de Collarrí para masticar las habas tostadas.

“El Colla Capac estaba harto, comía poco y mascaba... kap... kap... kap...” (M1)

“...las habas eran muy duras para su dentadura...” (M2)

“Le dolieron sus dientes en lo que estaba masticando y masticando las habas” (M3)

“...para su dentadura, que no estaba acostumbrada, las habas eran muy duras” (M4)

“Collarrí no podía ni masticar las habas tostadas” (M5)

“...Collarrí no podía masticar el tostado de habas” (M6)

En contraste con esta insistencia y expresividad en las dificultades de Collarrí, no hay apenas mención a los obstáculos de Inkarrí por comer el costal de harina. Solamente una versión señala la naturaleza específica de la dificultad de comer harina y lo hace con un énfasis que compensa el silencio de las demás versiones: “...Inkarrí se la había comido (la harina), se la había comido volviéndola una masa blanda. Atragantándose, de poco no pierde las fuerzas y se muere” (M5).

Así, mientras la incompetencia de Collarrí en comer las habas tostadas solamente le supone dolor en sus dientes, Inkarrí está en cambio a punto de perder la vida.

Sin embargo, el relato nos dice que Inkarrí gana y que su victoria, y en esto se hace especial hincapié, la logra merced

a la ayuda del viento. "El comía con las manos abiertas y el viento le ayudaba" (M1). Naturalmente que Inkarrí no sabe comer harina, lo mismo que Collarrí no sabe tampoco comer las habas, y por eso la come con las manos abiertas perdiendo, a causa del viento, la mayor parte de su ración.

La incompetencia de Inkarrí para comer es transformada por el viento en una competencia adecuada a lograr la victoria aparente en la competición. "Con la ayuda del viento que en esos instantes soplabá, la terminó de comer en un abrir y cerrar de ojos" (M2). Casi todas las versiones citan esta circunstancia coadyuvante en su victoria:

"...la harina la terminó muy rápido, con la ayuda del viento" (M4)

"...ayudado por el viento, rápidamente, se comió la harina..." (M5)

"Rápidamente con el viento ¿no es cierto?, se la degustó, se la comió..." (M6)

Tenemos, pues, a los dos protagonistas del relato en una situación de relativa incompetencia respecto a la apropiación de unos objetos instrumentales que les han de permitir la consecución del objeto principal. La incompetencia de ambos está referida a diferentes elementos. La de Collarrí es relativa al poder, mientras que es eficiente respecto al querer y al saber. La de Inkarrí, en cambio, se manifiesta primordialmente respecto al saber. Collarrí no puede, a causa de sus dientes, comer las habas tostadas e Inkarrí no sabe comer harina (o se atraganta o el viento se la lleva de sus manos).

Sin embargo, la incompetencia de Inkarrí, aunque le impida comer de forma efectiva, se transforma, mediante la acción del viento, en competencia para la consecución del objeto principal, la victoria en la competición. El viento representa pues, para la relación sujeto-objeto encarnada por Inkarrí y la búsqueda de la victoria, el papel actancial del destinante o donante. Es el viento quien da la victoria a Inkarrí. Es el viento quien, mediante un incremento del poder, compensa la deficiencia del saber para que Inkarrí adquiera la competencia necesaria para la consecución del objeto. La relación de comunicación (donante → objeto → receptor), está, en el relato, expresada así:

el viento ———> la victoria ———> Inkarrí

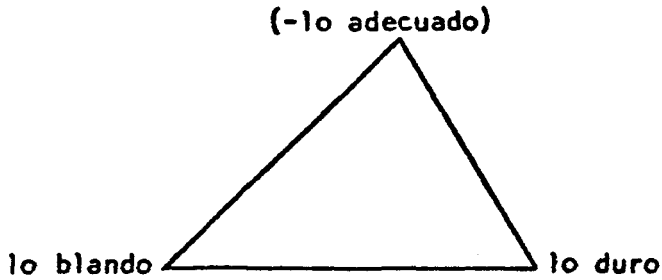
En ningún momento parece haber dudas sobre la victoria de Inkarrí y, sin embargo, al analizar, ahora a continuación, la estructura discursiva o paradigmática del relato veremos que las cosas no están tan claras como parecen cuando se observa sólo la estructura narrativa o sintagmática.

Los dos productos alimenticios que los reyes andinos eligen para su competición poseen un sentido significativo en la organización discursiva del relato. Se trata de dos alimentos que no son fáciles de comer. Esta característica parece hacerlos especialmente apropiados para una competición que consiste en la rapidez de la ingestión. Con la harina de qañiwa es fácil atragantarse como le ocurre a Inkarrí en M5 y con el tostado de habas hay que esforzar la dentición hasta unos extremos que Collarí no consigue.

La harina es un alimento excesivamente ligero y sutil como para ser comido directamente. Su ligereza es tal que el viento se lo lleva de las manos abiertas de Inkarrí. El tostado de habas, por el contrario, es excesivamente duro y pesado para quien no está acostumbrado a él. La harina, lo molido, se opone significativamente a lo tostado, como lo excesivamente blando se opone a lo excesivamente duro.

<u>harina de qañiwa</u>	∴	<u>lo excesivamente blando</u>
tostado de habas		lo excesivamente duro

Este sistema de oposiciones sémicas que organiza el discurso relativo a la competición en la comida de Inkarrí y Collarí, está implicando la existencia de un eje relativo a la alimentación que opone lo blando, ligero o sutil a lo pesado y duro. Esa oposición señala, por ausencia, un elemento intermedio, positivamente valorado, que en el relato está muy tenuemente aludido. Se trata del elemento constituido por el producto alimenticio que, con su elaboración, posee una consistencia adecuada. Que no tiene ni el exceso de ligereza de la harina, ni el exceso de dureza del tostado de habas.



Ese alimento adecuado del que parece que no se dispone en el momento histórico de la realización de la competición es, precisamente, aquél para conseguir el cual la competición se lleva a cabo, según una de las versiones. Son los alimentos a los que se refiere M3: "...habían conversado para ver dónde, en qué lugar habría maíz, en qué lado trigo". El maíz y el trigo son los alimentos adecuados siempre que estén preparados de forma conveniente (es decir, no tostados porque entonces se situarían, igual que las habas, en la posición de lo excesivamente duro, que es lo que ocurre en M1 donde Inkarrí proporciona a su contrincante "maíz torrado" y "trigo torrado").

La organización discursiva del relato nos muestra que los alimentos utilizados y disponibles, los alimentos que los reyes intercambian, no son los alimentos más apreciados. Que para lograr la victoria en la competición han de comer con dificultad alimentos que no se ajustan al modelo de alimento correcto.

Por otro lado, la intervención del viento como destinador o donante de la victoria para Inkarrí, implica una caracterización especial de esta victoria. Si la competición se establece para ver cuál de los dos reyes come más rápidamente, no puede afirmarse quién vence puesto que ninguno de los dos come realmente. De las manos de Inkarrí desaparece la harina con mayor rapidez que las habas de la boca de Collarri, pero eso no significa que Inkarrí coma verdaderamente esa harina, pues el viento es quien se la lleva. Inkarrí tomando la harina con las manos abiertas es muy poca la que puede llevarse a la boca. El desarrollo de la competición muestra que Inkarrí vence, aunque no come. Se da la paradoja de que en una competición de comida es declarado vencedor alguien que no come o que come, al menos, en muy pequeña cantidad. Collarri es vencido, y, tampoco consigue comer suficientemente. Inkarrí alcanza la victoria —co-

mo todas las versiones señalan con énfasis— pero su victoria está lastrada por el hecho de no haber alcanzado la conjunción deseada con el objeto instrumental que los términos del desafío habían previamente fijado.

Ninguno de los dos reyes consigue comer los productos que recibe del otro, unos productos que están valorados, además, de forma negativa y cuyo único valor positivo es el instrumental que tienen en relación a la consecución de la victoria.

Puede, por tanto, afirmarse con rotundidad que Inkarrí es vencedor en esta competición sin haber alcanzado nada positivo. Sin haber comido lo que, por otro lado, tampoco merecería la pena comer. La derrota de Collarrí, en términos reales, es semejante a la victoria de Inkarrí. Compiten para comer y ninguno come. Lo que debieran haber comido, además, no es suficientemente bueno para comer.

Y, sin embargo, todas las versiones, procedan de la zona de donde es originario Inkarrí o de la zona de donde procede Collarrí, muestran al primero como vencedor indiscutible. ¿Por qué los relatos de esta secuencia señalan como victoria lo que no es tal? ¿Ocurre lo mismo con las otras secuencias en que Inkarrí aparece también como vencedor? Y, si esto es así, ¿qué conflicto lógico, qué tensión anima estos mitos para mostrar en su organización discursiva una contradicción tan patente?. Veamos, ahora, lo que ocurre en la secuencia siguiente.

Si en la secuencia de la competición de la comida, los sujetos han tenido que alcanzar la victoria a través de su conjunción con sendos objetos instrumentales constituidos por las habas tostadas y la harina de qañiwa, ahora han de lograrla mediante su conjunción con una distancia definida por los puntos de salida y llegada de la carrera.

Disponemos de tres versiones de esta secuencia y en una de ellas (M3) interviene la hija de Inkarrí para provocar el enamoramiento de Collarrí y, como consecuencia, su derrota en la carrera. En este caso, el papel de la hija de Inkarrí es semejante al del viento en el desarrollo de la competición de la comida, un papel de donante efectivo de la victoria. Sin embargo, no vamos a detenernos en el comentario de este acontecimiento y vamos a centrar nuestra atención en las características de los objetos instrumentales del programa narrativo desarrollado en esta

secuencia. Es decir, en las características de los espacios que los sujetos han de recorrer para alcanzar la victoria.

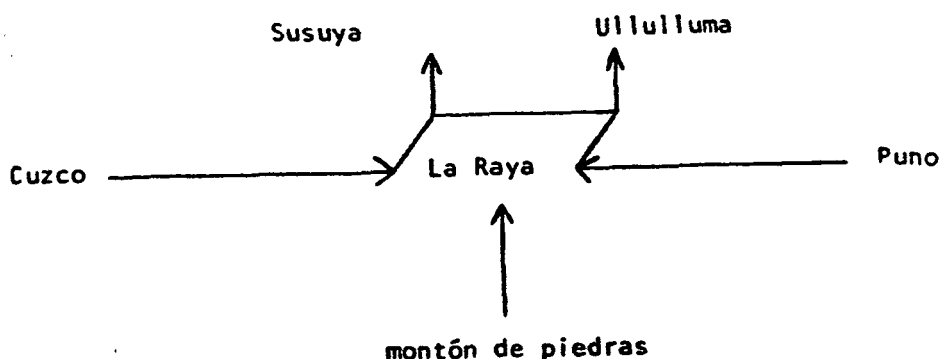
En una de las versiones (M2), cada uno parte de su lugar de procedencia (zona de Cuzco o de Puno) hasta La Raya, en otra (M3) desde un montón de piedras próximo hasta la misma Raya y en la tercera versión (M4) corren desde La Raya hacia la cumbre de dos cerros diferentes (el Susuya y el Ullulluma). Cada una de las versiones presenta una variante de carrera: desde distintas líneas de salida hasta una meta común, desde una salida común hasta una meta común y desde una salida común hasta distintas metas. Teóricamente podría considerarse que falta por representar en este corpus de versiones una cuarta modalidad: la de una carrera desde distintas salidas hasta distintas metas, pero esto ya no sería, prácticamente, una competición puesto que no habría ningún punto de encuentro entre los dos contrincantes. De las tres modalidades representadas en nuestro corpus, y en realidad de las tres modalidades posibles de competir en correr, sólo en una versión (M3) corren juntos los dos reyes desde una común línea de salida hasta una meta única. En las otras dos versiones, en cambio, corren por separado, bien porque parten de distintos lugares (M2) o bien porque, partiendo del mismo lugar, tienen distintas metas (M4). Ahora bien, veamos lo que estas variantes implican.

Una y otra vez, en las tres versiones, aparece La Raya como punto de llegada (M2 y M3) o de salida (M4). Cuando se va desde el Cuzco hasta el Titicaca se asciende siempre hasta La Raya, que está a mitad de camino y es el punto más alto, para descender, luego, suavemente desde allí hasta el lago. La Raya, que es un límite en la carrera entre Inkarrí y Collarri, es también un límite, una frontera, en la distribución espacial de incas y collas. Es un lugar de algún modo incierto, que no pertenece ni al valle ni a la puna. La Raya es el punto de llegada de dos direcciones opuestas Puno y Cuzco (Cfr. Urbano, 1974: 41, 44-45). En tanto que límite es lugar de indeterminación y, en esa medida, centro de ambigüedad y de peligro. Además, La Raya es un "chaupi" que, en el pensamiento quechua, es el lugar de encuentro para los extranjeros. Las calles chaupi de los pueblos andinos tienen esta característica: espacio reservado a los extranjeros, a los visitantes, a las gentes que llegan del exterior o que no son nacidos en el pueblo (Zuidema, 1973: 133, cit. en Urbano, 1974: 45).

Si esa es la meta de la carrera en las dos primeras versiones (M2 y M3), en la otra versión la meta, doble en este caso, está constituida por las cumbres de dos cerros. La cumbre es un lugar que constituye también un límite y un entorno de peligro. Es el límite entre la tierra y el cielo, y es, sobre todo, el lugar en que residen los apus, los dueños sobrenaturales del cerro y dónde se entra ritualmente en contacto con ellos. Es el lugar reservado en forma preferencial para el encuentro de los hombres con los apus. Es, en este sentido, un "chaupi" sobrenatural. Si La Raya es donde se encuentran los hombres que proceden de lugares opuestos, en las cumbres de los cerros se encuentran los hombres que viven en este mundo con los seres sobrenaturales que viven más arriba.

La meta de la carrera es, pues, en las tres versiones un límite, un lugar cuyo valor no reside en sí mismo sino en los espacios que relaciona. Un lugar en el que hay siempre que poner en juego ciertas normas rituales para protegerse de los peligros que su ambigüedad lleva, necesariamente, consigo.

Las distancias que los reyes tienen que recorrer están significativamente diferenciadas en las tres versiones. En la primera de ellas, en M2, cada rey recorre su territorio desde su respectivo centro simbólico hasta el límite que lo separa del territorio vecino. En M3, cuando corren desde un montón de piedras hasta la misma Raya, el espacio recorrido está todo él situado en el espacio fronterizo. En M4, al correr desde La Raya hasta la cumbre de los cerros próximos, los reyes cubren un espacio vertical señalado por dos límites de distinta naturaleza, el que separa sus territorios y el que conecta, en lo alto, con los apus. Su representación gráfica sería así:



Quiere esto decir que los espacios recorridos para alcanzar la victoria son, alternativamente:

- a) un espacio propio hasta el límite del mismo (M2)
- b) un espacio incluido en el límite (M3)
- c) un espacio "vertical" incluido en el límite (M4)

Significa esto que, en resumen, o recorren un espacio propio para llegar a una meta definida por su carácter fronterizo o recorren distintos sectores de esa misma frontera. Las distancias recorridas, los objetos instrumentales con los que han de entrar en conjunción los sujetos para alcanzar la victoria, se definen de esta manera, por su relación a sus límites, y de esta manera también adquieren su valor simbólico en relación a la victoria.

Todas las versiones coinciden en afirmar que Inkarrí vence en la competición de la carrera. La organización discursiva del relato no proporciona señales que permitan ponerlo en duda, aunque sí ofrecen datos que sirven para caracterizar de modo muy especial esa victoria de Inkarrí.

Inkarrí vence porque llega el primero a la meta que ha sido fijada de antemano, pero esa meta es, además, un límite simbólico que concentra los peligros de la ambigüedad y que no posee otro valor que el de los espacios que relaciona. El resultado de su esfuerzo en la carrera, el alcanzar la meta, tiene, desde esta perspectiva, la condición paradójica de situarse en un espacio peligroso y carente de valor propio. Por otro lado, el espacio que los reyes recorren, ese espacio del que simbólicamente se apropian en su recorrido, es un espacio que ya poseían previamente (M2), o que no constituye más que una frontera horizontal o vertical (M3 y M4).

Inkarrí vence en la carrera, pero su victoria vale tanto como la derrota de Collarrí. La carrera no sirve para tomar posesión de un punto valioso, ni para recorrer un territorio a cuya posesión va a accederse. La carrera de Inkarrí le da la victoria, pero nada más que la victoria. De forma semejante a, como en la secuencia anterior, la victoria de Inkarrí no implicaba que hubiera comido, aquí su victoria no implica que haya alcanzado algo que merezca la pena. Más adelante veremos cuál es el sentido de todas estas competiciones y podremos valorar, de forma más precisa, lo que la victoria en ellas significa.

La competición siguiente entre Inkarrí y Collarrí consiste en lanzar lo más lejos posible una barra de oro. La barra de oro es utilizada, en las tradiciones incaicas recogidas en las crónicas españolas (Cfr. Sarmiento, 1960: 217 y Garcilaso II, 1963: 26-27), como un instrumento adivinatorio del emplazamiento más adecuado para la fundación de los centros de organización social y política. Allí donde la barra de oro se hinca fácilmente en la tierra, donde se produce la más completa conjunción entre el oro y la tierra, es donde han de establecerse preferentemente los hombres. En los relatos tradicionales que ahora nos ocupan, la barra de oro no está utilizada, en cambio, como instrumento adivinatorio en un contexto histórico fundacional, sino como elemento auxiliar de una competición de fuerza y destreza en un horizonte temporal que, aunque indefinido, es claramente posterior al fundacional y con un sentido que, como luego veremos, es muy diferente. No se trata aquí de descubrir dónde se hinca la barra, sino de saber quién es capaz de lanzarla más lejos. La identidad formal del instrumento (una barra de oro) no debe hacernos olvidar su diferente significado instrumental y el diferente contexto narrativo en que se utiliza y, por tanto, no debe llevarnos a relacionar en el análisis los textos de origen prehispánico que citan la barra de oro con estos relatos tradicionales contemporáneos que tienen a Inkarrí como protagonista.

Disponemos de dos versiones en las que se recoge la competición del lanzamiento y, aparentemente, no hay, en ninguna de ellas, suficientes indicaciones que permitan suponer una competencia diferenciada en relación al logro de la victoria. En M1 se dice claramente que el objetivo es lanzar "más lejos una barra de oro" y para ello ambos reyes parecen equipados en su querer, saber y poder, los tres componentes de la competencia. En M4, sin embargo, la equiparación no es tan clara. Inkarrí vence en la carrera previa al lanzamiento y, por eso, lanza la barra antes que su contrincante. Esto no implica ventaja en la competición, puesto que no se trata de lanzar "antes" sino "más lejos". Pero lo que sí supone una circunstancia diferenciadora es que Inkarrí ha llegado, en la carrera anterior "hasta la cima del gran cerro Susuya", mientras que Collarrí ha quedado reventado "en la mitad" del cerro Ullulluma, y es desde esos lugares, desde la cima de un cerro y desde la mitad de otro, desde donde van a lanzar cada uno sus respectivas barras de oro.

La posición de Inkarrí, en la cima del cerro, es claramente ventajosa. Al lanzar la barra desde una altura superior, nece-

sita menos fuerza y dispone, además de una visión panorámica más amplia para afinar la trayectoria de su lanzamiento. Aunque en relación al querer y al saber ambos estén equiparados, la versión M4 muestra la mayor competencia que en relación al poder atribuye circunstancialmente el relato a Inkarrí. Una diferencia de poder que, como en las competiciones anteriores, no está ligada directamente al sujeto, sino que surge de las circunstancias en que la competición se desarrolla.

Sin embargo, como en las otras dos secuencias, nuestra atención va a centrarse en la naturaleza de los objetos instrumentales cuya conjunción han de alcanzar los sujetos para lograr la victoria en la competición. En este caso, los objetos instrumentales están representados por la distancia recorrida por las respectivas barras de oro lanzadas por los contrincantes.

Destaca, en primer lugar, el hecho de que cada contrincante dirige su lanzamiento en una dirección opuesta al otro. Situados en La Raya, o en los cerros de su entorno, la barra que lanza Inkarrí es dirigida hacia el Norte y la que lanza Collarrí es dirigida hacia el Sur. La peculiaridad de este hecho está resaltada en la narración de una forma especialmente llamativa. En M4, después de que Inkarrí ha dirigido su barra de oro hacia el Norte y la ha hecho llegar hasta la laguna del Cuzco, se dispone Collarrí a lanzar la suya "diciendo que sea el Cuzco donde caiga la vara". Parecería que la competición va a tener un desarrollo normal y que Collarrí, consiga o no llegar hasta el Cuzco, lanzará su barra en la misma dirección que su contrincante. Sin embargo, no ocurre así y el relato concluye diciendo: "pero apenas pudo hacer llegar al sitio del actual Ayaviri". Es decir, en la dirección contraria a la que ha proclamado verbalmente como objetivo.

La contradicción que el relato muestra entre las palabras y los actos de Collarrí está dirigida a llamar, precisamente, la atención sobre algo que de otra manera quizá pudiera pasar desapercibido. El hecho de que el desarrollo de la competición está dirigido a minimizar, a reducir, el sentido competitivo de la misma. De manera semejante a alguna versión de la secuencia anterior— en que cada contrincante corre en una dirección— aquí cada uno se enmascaran, simultáneamente, la victoria y la derrota. Uno de ellos puede lanzar más lejos la barra —y en efecto, el relato nos indica que eso es lo que hace Inkarrí— pero la distancia que cubre no abarca o comprende, porque está en otra di-

rección, a la distancia que el otro consigue cubrir. Inkarrí y Collarrí compiten pero no sitúan su competencia respecto a un eje común.

En segundo lugar, ha de destacarse que esas direcciones opuestas en las que dirigen sus lanzamientos son, además, las direcciones correspondientes a sus respectivos territorios de origen. Inkarrí procede del Cuzco y hacia el Cuzco lanza su barra. Collarrí viene del rumbo de Ayaviri y de Puno y hacia allá dirige su propia barra de oro. Si el lanzamiento de la barra tiene, además de su significación instrumental en la competición, algún significado añadido en relación a la posesión simbólica del espacio, está claro que cada uno de los reyes no se apropia de otro espacio que el que previamente poseía. Situados en la frontera que separa sus territorios, los reyes andinos compiten mientras tienen sus rostros y sus actos dirigidos hacia sus espacios respectivos. Es desde estos espacios, sin ponerlos en peligro ni en juego, como se organiza la competición.

A partir de esta organización discursiva hay que caracterizar la victoria de Inkarrí en esta secuencia. De nuevo, como en las secuencias anteriores, nos encontramos ante una victoria "peculiar". Inkarrí gana a Collarrí, como de forma explícita el relato reconoce, porque la barra lanzada por él recorre una distancia mayor que la lanzada por Collarrí. El Cuzco, donde llega a hincar su barra, está, efectivamente, más lejos de La Raya que Ayaviri, el lugar donde llega a hincar la suya Collarrí. Sin embargo esas distancias están referidas a direcciones opuestas y vale por tanto decir que, en términos sociales, remiten a escalas diferentes. Son, en cierto sentido, incomparables por su heterogeneidad. Por otro lado, el que esas distancias correspondan a los territorios respectivamente poseídos con anterioridad por los contrincantes despoja de todo interés y valor a la conjunción simbólica que, mediante la barra de oro, establecen con esos territorios. Inkarrí ha vencido, pero su victoria no implica, al menos con los datos proporcionados por los textos de esta secuencia, ni el sometimiento, ni la desposesión de Collarrí, el contrincante derrotado.

Antes de analizar la última secuencia del mito, vamos a considerar una serie de segmentos narrativos, que sin constituir programas narrativos autónomos, se encuentran de forma no sistemática vinculados a las competiciones anteriormente descritas. La diversidad de estos segmentos narrativos puede, desde un

primer momento, agruparse en dos clases. Una, constituida por las referencias a productos alimenticios y sus asociaciones con el clima y el relieve, y otra formada por las referencias a distintos accidentes geográficos o configuraciones particulares del paisaje. De forma breve, a continuación, comentaremos una y otra y señalaremos su significado.

Hay dos versiones, (M3) y (M6), que dedican especial atención y énfasis a relatar los efectos que el desenlace de ciertas competiciones tienen sobre la distribución de determinados productos agrícolas entre los respectivos territorios de Inkarrí y Collarrí. En M3, Inkarrí, vencedor en la competición de la comida, sanciona a Collarrí con la ausencia de habas y maíz en su territorio como consecuencia de no haber sido capaz de comer las habas que el propio Inkarrí le ofreció en el prelude de la competición. "Entonces le dijo (Inkarrí a Collarrí), como tú no has podido masticar este tostado de habas, en esta quebrada sólo (la del Cuzco) habrá habas y maíz". En M6, se especifican más las consecuencias de esta distribución de la producción agrícola: "en aquél lado (el del Cuzco) hay que comer, hay maíz, hay de todo. En este lado de Collarrí solamente hay qañiwa, quinua".

De esta manera, con estrecha vinculación al resultado de la competición de la comida, se establece que en los valles y quebradas de la parte del Cuzco habrá habas, maíz y "de todo", mientras que en "el lado" de Collarrí "solamente" se producirá qañiwa o quinua. En M1, de forma mucho más concisa, se vincula esta situación agrícola a la competición del lanzamiento de la barra y se dice tan sólo que "los Collas se quedaron con las manos vacías".

Con los productos agrícolas se relaciona el relieve, y en especial la altura, en las dos mismas versiones, (M3 y M6), que dedican más atención al tema. "Aquella región (la del Cuzco) es de puro terreno quebrado, pura quebrada no más. En aquella región hay habas, maíz, trigo" (M3). Mientras que "en este lado (el de Collarrí), dicen, la altura es buena, en cambio en aquél lado hay que comer. . ." (M6). Los valles interandinos aparecen, como no podía ser de otra manera, en oposición a la puna, los dos ecotipos fundamentales de los Andes. Ambos ecotipos están citados en el texto como un dato ajeno al planteamiento y desarrollo del mismo, sin que se establezca vinculación alguna con las competiciones realizadas por Inkarrí y Collarrí. Las que-

bradas y la puna son algo dado para los protagonistas de esta historia y no son constituidas por las acciones que en ella se relatan.

No ocurre lo mismo, en cambio, con el clima correspondiente a cada una de esas dos zonas ecológicas. En M6 se alude a una apuesta, cuyos términos no se aclaran, y como consecuencia de la cual "este lado de los Colla es seco, donde no hay ni lluvias y es lugar de heladas. Si hubiera habido nieve y éste fuera el sector de Inkarrí, habría habido buenas cosechas y de todo". La competición que da lugar a esta distribución climática parece relacionada con algún recorrido hecho por los protagonistas: "Collarrí caminaba por el lado en donde los cerros no tienen nieve. En cambio ese Inkarrí lo hacía por el lado de los cerros con nieve. Por el lado que caminaba el Inkarrí se veía nieve, con sitios peligrosos, lluvia y agua. En cambio los cerros que recorría el Collarrí eran secos, sin nieve y sin nada" (M6). Es posible que este caminar por los cerros forme parte de la competición de la carrera, aunque la transcripción del mito hecha por Flores Ochoa (1973) no permite establecerlo con certidumbre. En cualquier caso lo que el texto sí que vincula de forma explícita es el clima correspondiente a cada zona andina con la producción agrícola respectiva. El lado de Collarrí es seco, sin nieve y "sin nada", mientras que el de Inkarrí es con lluvia, agua y "de todo".

Vemos pues que el relato establece una relación entre las competiciones realizadas, y principalmente la de la comida, con una distribución de productos agrícolas que lleva implícita una distribución previa, dada o no, del relieve y del clima. Además, el mito señala con claridad que esa distribución es desigual y ventajosa para el Inkarrí.

Ahora bien, esos productos que parecen distribuirse como consecuencia de la competición son, como ya vimos, los que poseían, de forma característica, cada uno de ellos antes de que ésta se realizase. Inkarrí tiene habas, maíz y trigo, y eso es lo que, ya tostado, ofrece a Collarrí en M1. Y éste tiene qañiwa y eso es lo que ofrece a su contrincante. La situación que, en apariencia, el relato quiere establecer, ya estaba establecida de antemano. La finalidad de las competiciones, su programa narrativo principal, no es, por tanto el de "ver dónde, en qué lugar habría maíz, en qué lado trigo" (M3). Esa distribución era previa a la competición, como muestra el intercambio de productos que los protagonistas llevan a cabo. La aparente incoherencia narrativa de presentar como consecuencia de la competición una si-

tuación que le era previa, sirve como otro indicio de contradicción que ha de hallar su sentido en el significado global del mito.

La segunda clase de segmentos narrativos que estamos considerando es la constituida por una serie de referencias heterogéneas: a la dirección de los ríos a partir de La Raya, a cierta caverna en Huanacauri, a las señales de la sangre de la hija de Collarrí, al pasto que recuerda las monteras de los incas o al cerro que los protagonistas hicieron crecer. Todas esas referencias pueden considerarse englobadas bajo el epígrafe conceptual de configuraciones particulares del paisaje que son resultado de acciones específicas de los incas y testimonio permanente de las mismas. Constituyen "pruebas" de que lo relatado aconteció históricamente y su sentido, al menos en el ámbito de este corpus, se agota con esta función testifical.

Ocupando distintas posiciones en el desarrollo narrativo del mito se encuentra una secuencia que describe, como ya dijimos, la posesión amorosa de la hija de Collarrí por parte de Inkarrí. Una simple, aunque cuidadosa, lectura de las cinco versiones de esta secuencia nos muestra un grado de variación superior al encontrado hasta ahora en las secuencias anteriores. Veamos, muy resumidamente, las variantes más significativas.

En la primera versión (M1) existen dos violaciones sucesivas de la hija de Collarrí. En ambos casos el texto incluye la referencia expresa al derecho de Inkarrí a la posesión amorosa de la hija de su rival como consecuencia de haberle vencido en sendas competiciones. En la primera violación, el Inca, por haber vencido en la competición de la comida, "obtuvo como premio la hija del Colla". Después, por haber vencido en la competición del lanzamiento de la barra, "recibió como premio la hija del Colla". La reiteración explícita de la expresión "como premio" no deja lugar a dudas acerca del sentido narrativo de la violación. Las competiciones de la comida y del lanzamiento de barra tienen establecido como premio la posesión de la hija del perdedor.

La segunda versión (M2) de esta secuencia es bien diferente. La violación de la hija de Collarrí está, como en el caso anterior relacionada con una competición previa (que en este caso es la de la carrera), pero no está justificada como "premio" que acompaña a la victoria en la misma. Ahora Inkarrí, que llega antes a la meta que su rival, "aprovecha la ventaja de tiempo" que tiene para cortejar, enamorar y violar a la hija de Co-

llarrí. Si en la versión anterior la violación era el programa narrativo principal respecto a la competición, por cuanto parecía proporcionar la finalidad u objetivo de la misma, ahora, en cambio, la violación no es más que un programa narrativo colateral a la competición de la carrera. Puede ser entendida y analizada esta competición sin ninguna referencia a la violación que tiene a su respecto autonomía narrativa.

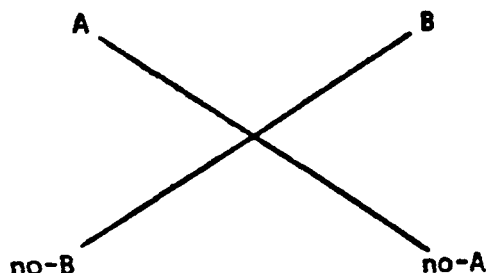
También en la versión siguiente, en M3, se establece una cierta relación entre la violación de la hija de Collarrí y la competición de la carrera, aunque esta relación es diferente a la que acabamos de ver que se establece en M2. La novedad más significativa es que ahora, en M3 es Collarrí el que primero enamora a la hija del rival. Está ya desarrollándose la carrera cuando la hija de Inkarrí hace tomar un poco de chicha a Collarrí, éste la toma y se enamora de ella, con lo cual pierde en la competición de la carrera y, como consecuencia, también en la de la comida. Será después, como represalia, cuando Inkarrí persiga y viole a la hija de Collarrí. Hay pues una serie de inversiones entre el relato que hace esta versión y el que hace la versión anterior. En M3, Inkarrí actúa por represalia o reacción y no ha tomado la iniciativa como en M2. Es Collarrí el que ahora (M3) inicia la acción e Inkarrí el que reacciona. La hija de Inkarrí no huye de Collarrí (M2), sino que actúa como provocadora de la relación (M3). Es ahora, en cambio, la hija de Collarrí quien huye aunque no consiga el objetivo de escapar a su violación. Inkarrí no aprovecha su victoria en la carrera para realizar la violación, sino que aprovecha, para alcanzar la victoria, el que Collarrí se entrega con su hija. ("Esto aprovechó Inkarrí para adelantarse y vencerlo").

La cuarta versión de que disponemos en relación a esta secuencia es muy diferente a las anteriores. En ella (M4) no se describe propiamente una violación ni una posesión amorosa, aunque sí una clara metáfora de la misma. La hija de Collarrí aparece en el sitio que se vende chicha, y se acerca a donde estaban Inkarrí y su padre. Es, entonces, cuando Inkarrí le quita su sombrero y lo arroja lejos. Con esta acción expresa metafóricamente la violación descrita, en términos realistas, en las otras versiones. Al quitar Inkarrí la "monterita" a la hija de Collarrí, realiza la desposesión de un importante signo de la personalidad social de la joven, y la reduce a manifestarse en su individualidad, con lo que esto implica de establecimiento de una inadecuada intimidad entre ambos. La hija de Collarrí es reducida y hu-

millada en forma semejante, aunque atenuada, a como lo ha sido en la versión anterior cuando es enlazada con la reata, trasladada y violada. Aquí, en M4, la simbólica posesión amorosa de la hija de Collarri precede a la competición y constituye, como el texto indica, una fórmula de reto para la misma. La competición constituye, en este sentido, un desarrollo posterior de la posesión, al revés de lo que sucede en las tres versiones anteriores.

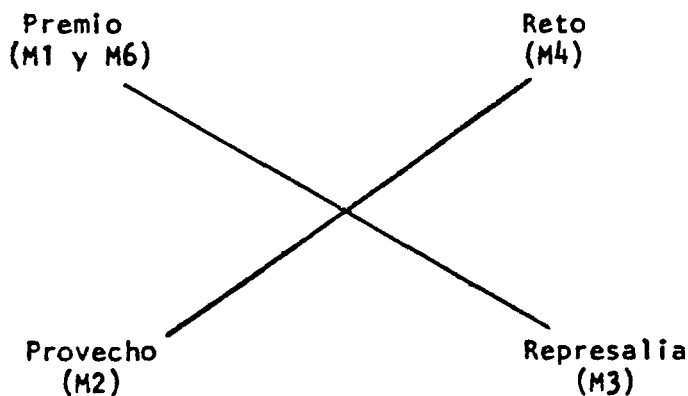
La última de las versiones en que está registrada una variante de la violación realizada por Inkarrí es la versión M6. Representa respecto a las anteriores la principal novedad de citar a las esposas, y no a las hijas, de los reyes andinos como objeto de valor en sus contiendas. Por otro lado, en esta versión, como en M1, se formaliza el acceso a las mujeres dentro de las reglas de juego propias de una apuesta. Dice: "se apostaron también a sus esposas". Aunque no se describe la naturaleza, ni el desarrollo de la apuesta, la versión deja claro que la posesión de la esposa del perdedor es el premio, como en M1, que el vencedor va a recibir. Desde el punto de vista de las funciones narrativas no representa, pues, novedad alguna respecto a la primera versión citada.

En resumen, podemos decir que en dos versiones (M1 y M6), la posesión amorosa es realizada como premio de la victoria alcanzada en una competición, sea definida como en M1 o indefinida como en M6. En otra versión (M2), la posesión amorosa es realizada mediante el aprovechamiento de la ventaja lograda en una competición. En la tercera versión, (M3), la posesión amorosa es realizada como represalia por una acción, de carácter semejante, llevada a cabo durante el desarrollo de una competición. Por último en la cuarta versión, (M4), la posesión amorosa, de carácter metafórico esta vez, es realizada como un reto que da lugar a una competición. Las cuatro variantes se vinculan, de una u otra manera, a las competiciones que constituyen el leitmotiv del relato. Sea como premio, aprovechamiento, represalia o reto, la posesión amorosa de la hija de Collarri, sin constituir en sí misma una competición, se vincula a las competiciones de la comida, de la carrera o del lanzamiento de barra. Los términos que reflejan esta vinculación (premio, reto...), no son términos de un metalenguaje puesto en uso durante el análisis sino que son los mismos términos que el texto utiliza. Esos cuatro términos se organizan conforme a una lógica que expresa el modelo de la estructura elemental de la significación (Greimas, 1970: 136-138) y cuya representación gráfica, como cuadrado semiótico, es así:



(En esta figura, las relaciones son las siguientes: A y no-A, B y no-B son contradictorias; A y no-B, y B y no-A están en relación de implicación; A y B son contradictorias; no-A y no-B son subcontrarias).

Pues bien, éste es, precisamente, el tipo de relaciones que, respecto al modelo de acción representado por la competición, tienen entre sí los cuatro términos que las cuatro variantes de la posesión amorosa se encargan de expresar en nuestro relato.



La relación lógica entre estos cuatro términos no es el resultado de la traslación al texto de una lógica ajena al mismo, sino que es la expresión de las propias relaciones narrativas que han sido señaladas antes.

Por otro lado, y esto es lo significativo, los dos ejes básicos de estas relaciones, los referidos a las relaciones de contradicción, expresan en su mutua complementariedad el modelo de acción constituido por la competición. El eje $A \longleftrightarrow \text{no-A}$, el que sitúa como opuestos el premio y el castigo o represalia, es

el eje de la sanción, del reconocimiento público del desenlace de la competición y, en esa medida, el eje de la moral, con lo que ello implica de entendimiento de la competición como una forma, más o menos atenuada, de ordalía. El eje B<—>no-B, sobre el que se sitúa la oposición entre el reto o la ofensa y el provecho, es el eje del interés individual, de la defensa y búsqueda de la gratificación, de la expresión, en definitiva, de la pasión privada. El juego complementario de ambos ejes, la conjunción de la búsqueda de gratificación personal y de reconocimiento público, es lo que configura a la competición, en la cual los sujetos tienden a la máxima identificación posible entre el objeto instrumental (que les procura gratificación personal) y el objeto de valor final (la victoria que implica el reconocimiento público y la sanción moral).

Volviendo al texto de esta secuencia, nos encontramos, por tanto, con que la violación de la hija de Collarrí es descrita con cuatro variantes cuyas relaciones narrativas implican unas determinadas relaciones lógicas entre el premio y la represalia, el reto y el provecho, que expresan, paradigmáticamente, el campo de significado de la competición. La violación, sin constituir ella misma una competición, es el soporte narrativo elegido por el relato para expresar el sentido último de la competición, en general, y, por tanto, de modo primordial, de las competiciones (de la comida, de la carrera y del lanzamiento de barra) descritas en el propio relato.

Ahora bien, esta primera conclusión de nuestro análisis nos obliga a plantearnos una doble pregunta. ¿Por qué la violación ha sido elegida como soporte narrativo para semejante función? y ¿cuál es el sentido que la violación, como expresión paradigmática de las competiciones, atribuye a la competitividad descrita por el relato entre Inkarrí y Collarrí? Para contestar a esta pregunta debemos situar en un mismo plano de significación, con referencia a una misma isotopía, las cuatro secuencias analizadas hasta el momento. Ese plano habrá de ser, necesariamente, el de las relaciones de los sujetos con los respectivos objetos instrumentales de las competiciones descritas y con el objeto de valor (puesto que no hay objeto instrumental) en la secuencia de la violación. En esas relaciones sujeto—>objeto debemos encontrar la respuesta que buscamos.

Como se recordará, en la competición de la comida cada participante ha de comer, lo más rápidamente posible, un producto alimenticio que le ha sido ofrecido por su contrincante. En

la competición de la carrera se trata de llegar antes que el contrincante a La Raya, límite de los territorios respectivos, o de correr en un tramo situado en La Raya misma. En la competición del lanzamiento de la barra, ésta es lanzada, lo más lejos posible, en dirección a los propios lugares de origen de los contrincantes. Significa esto que la competición de la comida estriba en alcanzar la conjunción con un producto proporcionado por el contrincante, de establecer la conjunción con lo del otro. La competición de la carrera, consiste en lograr, antes que el contrincante, la conjunción con un punto (La Raya) que no pertenece a ninguno de los participantes, que es neutral para ellos; se trata, pues, de establecer la conjunción con lo de nadie. La competición del lanzamiento de barra implica, en cambio, que el respectivo lugar de origen y residencia constituye el objetivo de la acción simbólicamente poseedora; se establece aquí, una conjunción con lo propio. Cada una de las tres competiciones, por tanto, señala un diferente tipo de relación de conjunción:

la comida \approx \wedge lo ajeno

la carrera \approx \wedge lo de nadie

el lanzamiento \approx \wedge lo propio

¿Qué es lo que supone, respecto a esta tipología de relaciones, la violación descrita en la secuencia cuarta?. Aparentemente, la violación que Inkarrí lleva a cabo sobre la hija de su contrincante sería descrita con la terminología que estamos usando, como una conjunción con lo ajeno y, en este sentido, sería reiterativa del significado de la competición de la comida. Sin embargo, la violación constituye una metonimia de la relación matrimonial y, por ello, descansa sobre el principio del intercambio de mujeres expresado por las reglas de la exogamia. "Sea en forma directa o indirecta, explícita o implícita, cerrada o abierta, concreta o simbólica, el intercambio, y siempre el intercambio, es el que surge como base fundamental y común a todas las modalidades de la institución matrimonial" (C. Lévi-Strauss, 1969: 556). Es, por ello, que una hija es, simultáneamente de su padre y de otro, su futuro esposo. La violación de la hija de Collarrí constituye, entonces, la conjunción que Inkarrí realiza sobre lo que es, a la vez, ajeno y propio. En esa

conjunción simultánea, propia de la relación matrimonial (y, en este caso, de su metonimia constituida por la violación) se expresa la noción de intercambio.

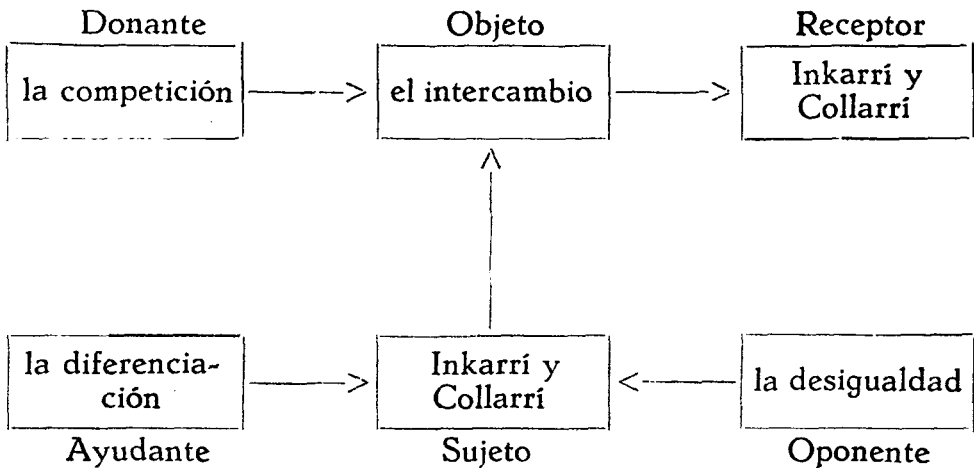
La secuencia de la violación, que engloba, en el nivel paradigmática y según se ha visto, el campo de sentido de las competiciones realizadas introduce como término descodificador el de la noción de intercambio que ella representa. Las competiciones de la comida, la carrera y el lanzamiento de barra, no son, pues, sino formas derivadas del intercambio. La secuencia de la violación es la que, en nuestro texto, se encarga de forma directa de servir de puente entre ambos conceptos. En la violación se opera la transformación de las competiciones, cuyo sentido engloba, en el intercambio, cuyo sentido expresa. Inkarrí y Collarrí compiten, por tanto, como una forma de establecer y poner en juego el intercambio que, de forma implícita, constituye el verdadero objeto de sus acciones.

Ahora bien, el intercambio no constituye más que la expresión del principio de reciprocidad que opera ya en la naturaleza y que rige en la cultura. Para fundar debidamente el valor social del principio de reciprocidad no puede operarse con productos alimenticios, encuentros en el límite fronterizo o reafirmación del territorio propio. Operar con esos elementos como signos tendría siempre un carácter derivado respecto a la fundamentación esencial que es la realizada cuando se toma el intercambio de mujeres como referente "... porque las mujeres no son, en primer lugar, un signo de valor social sino un estimulante natural y el estímulo del único instinto cuya satisfacción puede diferirse: el único, en consecuencia, por el cual, en el acto de intercambio y por la percepción de la reciprocidad, puede operarse la transformación del estímulo en signo y, al definir por este paso fundamental el pasaje de la naturaleza a la cultura, florecer como institución" (C. Lévi-Strauss, 1969: 102-3).

La secuencia de la violación ha sido, pues, elegida para expresar el principio de reciprocidad inherente a las competiciones realizadas, porque es en relación al intercambio de mujeres donde ese principio adquiere un sentido más radical y permanente.

Llegados a este punto estamos ya en condiciones de expresar de una forma unitaria el sentido global del mito. Sus cuatro secuencias, con sus respectivos programas narrativos, se articulan en un relato único al que ha de corresponder un programa

ma narrativo principal que exprese, en un nivel necesariamente más genérico, los acontecimientos descritos. Como acabamos de ver, es la secuencia cuarta, la de la violación de la hija de Collarri, la que sintetiza los rasgos de las anteriores y la que, en esa medida, expresa su sentido. En ella está contenido, de una forma implícita que sólo el análisis paradigmático desvela, el objeto principal del programa narrativo del mito. Un objeto actancial constituido por el intercambio que, siendo expresión del principio de reciprocidad, se realiza a través de la competición. Son las competiciones entre Inkarrí y Collarri las que sientan las bases del intercambio y las que, en definitiva, lo configuran como objeto. De esta manera, el esquema actancial (Cfr. Greimas, 1966) que corresponde al programa narrativo principal puede ser representado así:



Aparecen, en este esquema, Inkarrí y Collarri como sujetos que desarrollan su programa de búsqueda del objeto de forma conjunta puesto que la naturaleza de éste, no sólo no es de posesión excluyente, sino que, al contrario, implica necesariamente la participación de ambos. La competición constituye el donante o destinatario de ese objeto de valor que representa el intercambio. Es la realización de las sucesivas competiciones lo que da o transmite a Inkarrí y Collarri —que son además de sujetos, los receptores actanciales en este programa— la noción de intercambio. A través de la condición de los objetos instrumentales en las competiciones —condición expresada por su posición respecto al eje de lo propio vs. lo ajeno— se realiza la vinculación conceptual entre esas competiciones y la noción de intercambio. Desde esta perspectiva, la competición aparece como la expresión ritual del intercambio.

Por otro lado, en la búsqueda narrativa del intercambio, Inkarrí y Collarrí disponen de una circunstancia auxiliar que está representada por la diferenciación de los productos agrícolas y los territorios respectivos. El relato llama la atención sobre este hecho, haciendo que en todas las competiciones se distinguan las respectivas referencias instrumentales y sus límites (habas, qañiwa, el Cuzco y Ayaviri, La Raya). Ahora bien, el valor atribuido a esos objetos que participan como instrumentos de la competición no es un valor equivalente y la desigualdad se torna así en un actante oponente de la realización del intercambio y justifica su expresión ritual como competición.

En toda competición —aunque, como ésta, vaya dirigida a la fundamentación del intercambio— se produce una victoria que, en este caso, no es sino la expresión, en otro nivel, de la desigualdad existente en el nivel del intercambio. Vencer en la forma precaria en que lo hace Inkarrí señala el compromiso inevitable de un intercambio basado, a la vez, en la diferenciación y la desigualdad. La competición es, por ello, la mejor expresión que puede encontrarse para ese intercambio. La competición representa el intercambio asimétrico y, por ello, muestra simultáneamente, de forma en apariencia contradictoria, que hay una victoria en esa competición pero que esa victoria carece de valor y significación. El relato pone todos sus recursos narrativos al servicio de la demostración de que el sentido de la competición no está en la victoria, aunque ésta como consecuencia de su lógica sea inevitable —y útil por expresar la desigualdad— sino en el fundamento del intercambio entre los pueblos encabezados por Inkarrí y Collarrí. El intercambio asimétrico, contradictorio en sí mismo, expresado y transmitido a través de una serie de competiciones rituales, constituye, pues, el objeto del mito.

Esta conclusión, alcanzada después de un análisis del que sólo hemos ofrecido sus rasgos más generales, es la que se puede y se debe extrapolar al otro mito que citamos al comienzo de este trabajo. Si en el mito en que Inkarrí compite victoriosamente con Collarrí se ha podido apreciar que su victoria es precaria y que la competición es la expresión ritual del intercambio, podemos sostener, aunque sólo sea hipotéticamente, que un sentido semejante ha de tener el mito en que Inkarrí compite con Españarrí y sale derrotado. En este caso, la victoria de Españarrí vale tan poco como vale la de Inkarrí sobre Collarrí. La cabeza de Inkarrí que, pese a su mutilación y traslado, mantiene

su vida y su impulso regenerador, es el signo de esa victoria tan precaria de Españañarri.

Por otro lado, aunque ahora no podemos entrar en el análisis de este otro mito, hay numerosos elementos que refuerzan esta interpretación. Los aspectos de carácter combativo en el mito de Españañarri e Inkarrí están oscurecidos y enmascarados frecuentemente bajo las formas de una emulación. Una emulación en la que cada uno de ellos enfatiza el valor de elementos diferentes, mostrando, así, una especialización que, aunque de distinta clase a la manifestada por Collarri e Inkarrí, tiene también el carácter de sostén del intercambio y, por tanto, de expresión del principio de reciprocidad. Si esto es así, como estamos sosteniendo, lo fundamental del mito de la derrota de Inkarrí a manos de Españañarri no es la expresión de una esperanza mesiánica, como sostienen los mitólogos que hasta ahora lo han comentado, sino la expresión de una búsqueda de reciprocidad, necesariamente asimétrica, entre la cultura tradicional andina y la cultura española. El mito se aleja así del sentido ideológicamente simplista que pretende dársele, para tomar una significación más compleja y conforme a la realidad social andina. Con este sentido, el mito constituye la traslación a un plano imaginario de las tensiones contradictorias que nacen de la contras-tación entre un presente culturalmente mestizo y la conciencia de un pasado de derrota y dominación. La cultura campesina andina es, hoy, incaica y española y, aunque su identidad étnica se simbolice indistintamente con elementos procedentes de una y otra tradición, su filiación histórica es preferentemente ideologizada como incaica. Es el contraste contradictorio de la identidad étnica mestiza con la filiación incaica lo que el mito traslada a los acontecimientos narrados para intentar encontrar ahí una solución ilusoria en el funcionamiento del principio de reciprocidad. La victoria futura de un Inkarrí reencarnado representaría, sin embargo, dentro del marco de las interpretaciones del mito como expresión mesiánica, otra posible solución ilusoria, pero más costosa y menos beneficiosa, que la deseada e inestable reciprocidad.

Todos estos rasgos que configuran, a nuestro juicio, el sentido del mito y que estamos enunciando de una forma hipotética, e incluso quizá con cierta apariencia especulativa —se convierten en el perfil preciso de una conciencia colectiva cuando se observa el ritual que en la fiesta de los Reyes Magos tiene lugar en la población de San Pablo, provincia de Canchis y departamento del Cuzco. Cada 6 de enero, se representa una tea-

tralización popular del diálogo de los Tres Reyes Magos de Oriente con Herodes y, luego, los reyes, montados a caballo, emprenden una carrera para ver cuál de ellos llega primero ante el Niño Jesús. De acuerdo al orden de llegada se pronostica la bondad agrícola del próximo año y la mayor o menor abundancia de productos agrícolas (Flores Ochoa, 1973). Los tres reyes son conocidos por la gente con los nombres de Inkarrí, Collarrí y Negrorey o Mistirey. Si gana Inkarrí habrá buena cosecha en la zona del Cuzco y mala en el Collao; lo contrario ocurre si gana Collarrí. La victoria de cada uno de ellos implica la abundancia agrícola para sus territorios respectivos. Cuando gana Mistirey —es decir el rey blanco, mestizo, la encarnación de los mistis o españoles, Españarrí— entonces, hay hambruna para todos, hay mala cosecha por todos lados, aunque se dice, habrá abundante plata y dinero. Es, pues, un mal año agrícola, aunque no un mal año en términos generales. Es decir, que un año produce una región, otro año produce otra y otro, en fin, no produce ninguna, pero hay plata y dinero para todos. ¿Es posible una expresión más clara de la complementariedad que ha de sustentar la reciprocidad? Todos los informantes que relatan su propia versión del ritual se preguntan: “Y ahora quién habrá ganado? ¿Sabe usted, caballero, quién ha ganado este año?”. La historia cotidiana de los campesinos andinos puede ser adivinada a partir del resultado de este ritual anual. Los mismos informantes establecen la relación entre el mito y el ritual. Evaristo Kondori Kavina, que, en 1973, cuando fue entrevistado por Flores Ochoa, tenía ya más de 80 años de edad, afirmaba que “seguramente desde ese entonces (en que Inkarrí y Collarrí competían míticamente) viene la costumbre que hay en San Pablo. Hoy en día también están tratando de ganarse entre sí”.

En los efectos esperados según cuál de los tres reyes haya sido vencedor, se expresa de una forma, que ya no es hipotética ni especulativa, la complementariedad de los tres, la reciprocidad necesaria entre ellos. Lo que los mitos tenían separado —por un lado las competiciones de Inkarrí y Collarrí y por otro, el combate entre Españarrí e Inkarrí— lo que los mitólogos no se decidían a fundir en una historia única, el ritual lo ha reunido. Inkarrí, Collarrí y Españarrí compiten los tres cada año y su competencia hace avanzar la historia andina y expresa, al mismo tiempo, la precariedad contradictoria de la identidad de sus protagonistas. Los dos mitos han hablado entre sí y su diálogo se ha encarnado en un ritual que combina los rasgos cristianos y españoles con los incaicos. En un ritual que simboliza, en la propia estructura de sus acontecimientos, la complejidad cultural de los

campesinos andinos. Una complejidad que está expresada por la carrera ritual de los antiguos reyes, Inkarrí y Collarrí que compiten con Españarrí para adorar al Niño Jesús. Algo más diferente a los sueños mesiánicos que se han querido ver en el mito.

A N E X O

- Versiones del mito que narra las competiciones entre Inkarrí y Collarrí y que son citadas en el texto anterior. Cada versión está identificada por un número de orden y la referencia al lugar y la fecha en que ha sido recogida de la tradición oral.

Primera versión (M1): Cuzco, 1972-1974:

“Un día el Colla Capac y el Inka Capac habían apostado. El Colla Capac ofreció al Inka Capac tres talegas de harina de qañiwa: El Inka Capac, una talega de maíz torrado. Una talega de habas torradas y una otra de trigo torrado.

Los dos comenzaron a comer sus productos. El Inka Capac comía sus tres talegas de harina a manos llenas. Y terminó rápidamente la primera talega, con miedo que el viento soplara. Le quedaban aún dos talegas de harina de qañiwa. El Colla Capac estaba harto, comía poco y mascaba... kap... kap... kap... kap...

El Inka Capac comenzó a comer la segunda talega, el viento soplaba y soplaba cada vez más fuerte. El comía con las manos abiertas y el viento le ayudaba. Ya sólo le quedaba una sola talega. El Colla Capac no había terminado aún la mitad de una talega. Le quedaban aún las talegas de maíz y habas.

El viento sopló de nuevo. El Inka comía y terminó rápidamente la última talega de harina de qañiwa. Pero el Colla Capac avanzaba lentamente en sus talegas, dejándolas por terminar.

El Inka venció. Obtuvo como premio la hija del Colla. La llevó hacia la pampa, para un lugar que queda en la qata de Aguas Calientes, cerquita de La Raya. El Inka la violó. La hija del Colla hasta orinó sangre.

Después de esta primera apuesta, el Inka Capac y el Colla Capac apostaron nuevamente para ver cuál de los dos lanzaba más lejos una barra de oro.

El Inka Capac alcanzó la ciudad del Cuzco. El Colla Capac no pudo ir más allá de Ayaviri.

Por eso, el Inka Capac recibió como premio la hija del Colla y la llevó para no sé donde. Había apostado. Por eso también, de la laguna del lado del Colla Capac corre un río que va hacia lo alto y del lado del Inka Capac el río va hacia abajo. desciende hacia Cuzco a partir de La Raya.

El Inka Capac venció y los Collas se quedaron con las manos vacías a partir del lugar en que Colla Capac lanzó la barra de oro.

El Inka pasó por Huanacauri. Por eso por detrás de ese cerro hay una caverna”.

(Versión recogida por Urbano y Salazar, traducida por Salazar y publicada por Urbano, 1981).

Segunda versión (M2): San Pablo-Canchis, Cuzco:

“Antes entraban en competencia el rey Colla con el rey Inka, quienes en una de sus competencias apostaron para correr, para ello debían de partir cada uno del lugar de su procedencia hasta el punto de reunión que entonces era La Raya. El rey Colla del lado de arriba (zona de Puno), y el rey Inka del lado de abajo (zona del Cuzco). Y es en entonces que el rey Canchi (Inka) llegó primero al lugar indicado siendo ganador, en donde posteriormente se encontraron con el rey Colla y así ambos se invitaron a comida.

El rey Colla invitó al rey Canchi harina de qañiwa y el rey Canchi le invitó tostado de habas al rey Colla, y decidieron comer en apuesta. El rey Canchi, que se había sentado para esa ocasión sobre un morro, comenzó a servirse la harina de qañiwa y con la ayuda del viento que en esos instantes soplabá, lo terminó de comer en un abrir y cerrar de ojos; en cambio el rey Colla no pudo triturar ni una sola haba tostada ¿por qué?. . . . porque las habas eran muy duras para su dentadura que no logró siquiera masticarlas, entonces en esta prueba también fue vencedor el rey Canchi.

Es así que ambos decidieron entrar en otra competencia como fué el de la carrera. Siendo nuevamente triunfador el rey Canchi y en cambio el rey Colla apenas pudo llegar a la meta.

Mientras que el rey Canchi aprovechó la ventaja de tiempo que tenía sobre su contrincante, enamoró a la hija del rey Colla, quien después de cortejarla la violó hasta sangrarla. En represalia de lo que había sucedido el rey Colla decidió enamorarla a la hija del rey Canchi, pero ésta no se dejó coger siquiera, ya cuando estaba a punto de ser agarrada desaparecía en un instante y volvía a aparecer ya bastante lejos, sucediendo esto repetidas veces. Así de esta manera sabían competir antes, mis antepasados me informaron igual a este relato”.

(Versión relatada por Pedro Fernández Mamani y recogida, traducida y publica por Valencia Espinoza, 1973).

Tercera versión (M3): Ch'eqa Pupuja-Azángaro, Puno, 1971

“Dice que Inkarrí y Collarrí habían decidido competir en una apuesta. Collarrí e Inkarrí habían conversado para ver dónde, en qué lugar habría maíz, en qué lado trigo. Es ahí entonces que donde está La Raya, allí en medio de La Raya, Inkarrí había dicho “haber pues tú cómo podrías masticar el tostado de habas”. A lo que Collarrí contestó: “Haber cómo es que tú podrías comer harina, harina de un costal lleno”. “Si lo terminas tú serás el Inkarrí de este lado de Puno”. Así le dijo Collarrí. A lo cual Inkarrí le había contestado: “Haber como es que tú terminas primero. Si lo haces tú serás el del lado del Cuzco”. Inkarrí así le había dicho a Collarrí.

En la misma Raya hay un montón de piedras. “Haber corremos desde allí” le dijo. Los dos corrieron desde allí. La hija de Inkarrí que había estado vendiendo chicha por allí, le había dicho a Collarrí “Señor toma todavía un poco de chicha”. Y le había alcanzado un vaso con chicha y se lo había hecho tomar. Entonces Collarrí se enamoró de la hija de Inkarrí, por lo que se atrasó. Esto aprovechó Inkarrí para adelantarse y vencerlo. Rápidamente entonces terminar de comer el costal de harina. En cambio Collarrí no corrió rápido y jalando su costal de tostado de habas salió después. Luego ni siquiera logró llegar a comer ni siquiera la mitad del costal con tostado de habas. Le dolieron sus dientes en lo que estaba masticando las habas y así arrastró su costal por el suelo. El Inkarrí arrastró no más su costal vacío, ahí al kuru de La Raya donde habían apostado. Entonces le dijo: “como tú no has podido masticar este tostado de habas, en esta quebrada sólo habrá habas y maíz”. “Es cierto entonces que sólo podrás vi-

vir en aquel lado de los collas. No podrías vivir en aquel lado" (se refiere al Cuzco). No sé, Inkarrí era hacia allá y a Collarrí lo había botado hacia esta región (de Puno). En cambio Inkarrí hacia aquella región. Si hubiera terminado antes el tostado de habas, en este lado también habría. En estos campos tan inmensos cómo todavía podría producir el maíz. ¡Cuánta haba no habría! ¡Cuánta alverja! ¡Cuánto trigo habría!. Aquella región es de puro terreno quebrado, pura quebrada no más. En aquella región hay habas, maíz, trigo. Así me contaron mi padre y mi madre.

Luego el dicho Inkarrí dijo "qué tal lisura que ese colla haya enamorado a mi hija" añadiendo "carajo, yo también voy a poseer a su hija". Dicho lo cual había comenzado a perseguir a la hija de Collarrí. Dice que ésta huía y corría, pero en Santa Rosa, en el llamado Cerro de Chuncara de esa región, la enlazó con su reata, la agarró y se la llevó allá donde está la estación conocida como Araranca, a cuyo frente la violó con tal fuerza que la hizo orinar sangre. La prueba de esto está visible y aún se puede ver el rojo de la sangre que corrió por allí. Así me lo contaron mi padre y mi madre".

(Versión relatada por Evaristo Kondori Kavina y recogida, traducida y publicada por Flores Ochoa, 1973).

Cuarta versión (M4): San Pablo-Canchis, Cuzco:

"Un tiempo después en el ombligo de la tierra (Cuzco) se reunieron el Inka de Cuzco T'ito Manco Capac y el excelso rey rico de la zona del Collao, Atahualpa. Entre ellos con reverencia apoteósica, decidieron correr para medir sus capacidades.

Pero, antes de la carrera el rey del Cuzco Manco Capac le entregó al rey del Collao Atahualpa, una talega de habas tostadas y el rey del Altiplano, en reciprocidad, le entregó una talega de harina de gañiwa para que comiera y después emprender la carrera. Es así que el Inka del Cuzco, la harina la terminó muy rápido, con la ayuda del viento. En cambio el Inka del Collao no pudo masticar ni una sola haba, porque, para su dentadura, que no estaba acostumbrada, las habas eran muy duras. Terminada la competencia salió ganador el Inka del Cuzco.

Apareció la hija del Inka Colla en el sitio que se vendía chicha blanca y cuando ésta se acercó a donde estaban los personajes; el Inka del Cuzco le quitó y botó su elegante monterita hasta hacer llegar a una laguna en la misma Raya, ésto significaba un reto para el Inka Colla, quien aceptó la propuesta del rey del Cuzco para entrar en competencia y para ello decidieron llevar cuatro vasijas de chicha, hasta el sitio que será el lugar de la partida; los dos Inkas decidieron tomar a dos vasijas, para después correr, y es entonces que el Inka del Cuzco bebió tres vasijas y en cambio el Inka Colla apenas había terminado una vasija, después de esta prueba, empezó la carrera, cada uno portaba una vara de oro, el rey del Cuzco subió hasta la cima del gran cerro Susuya del Vilcanota, de donde lanzó su vara haciendo llegar hasta la laguna del Cuzco, ante tal acontecimiento los tres servidores del Inka, con gran alegría llamaron con sus pututos (bocinas) para que bajara el Inka.

En cambio el rey Colla en su intento de correr fracasó ya que en la mitad del cerro Ullulluma, su estómago había reventado, por la poca costumbre de beber chicha, para suerte del Inka en el lugar de su desgracia, aparecieron tres zorros que le lamieron la herida y lo sanaron. Una vez recuperado el Inka, lanzó su vara de oro diciendo que sea el Cuzco donde caiga la vara, pero apenas pudo hacer llegar al sitio del actual Ayaviri.

(Versión recopilada y escrita por Francisco Wallpa Kispe en la década de 1930; traducida y publicada por A. Valencia Espinosa, 1973).

Quinta versión (M5): Ch'eqa Pupuja-Azángaro, Puno, 1971:

“Inkarrí y Collarri habían apostado para comer. Esto es para ganarse entre sí con harina, con harina de qañiwa. Es decir uno daba al otro. Inkarrí le había dado a Collarri habas tostadas, en cambio, Collarri había dado a Inkarrí harina. Así ¿por qué es pues que ellos hicieron esto?. Había sido para que desde las cabeceras de La Raya les perteneciera.

Por eso Collarri le había dado harina e Inkarrí se la había comido, se la había comido volviéndola una masa blanda. Atragantándose, de poco no pierde las fuerzas y se muere. Collarri no podía ni masticar las habas tostadas. Ahí le ganó Inkarrí, que ayudado por el viento, rápidamente se comió la

harina, relamiéndose todavía con sorna. Esta había sido la noticia.

... Por eso con las habas le había ganado rápidamente, porque si se hubieran entregado solamente habas o solamente harina, no se hubieran ganado entre ellos.

Luego de esto, los Inkarreyes para que pudieran observar hicieron crecer el cerro Chuncara, del que podían ver hasta Lima.

(versión relatada por Emilio Kondori y recogida, traducida y publicada por Flores Ochoa, 1973).

Sexta versión (M6): Ch'eqa Pupuja-Azángaro, Puno, 1971.

“Dicen que en el lugar llamado La Raya se encontraron los Inkas y convenieron en tener una apuesta. No sé si Inkarrí era de este lado y Collarrí era de aquel otro lado, de hacia el Cuzco. No sé. Entre ellos intercambiaron, así Collarrí dio a Inkarrí harina de qañiwa. Rápidamente con el viento, ¿no es cierto?, se la degustó, se la comió, la terminó en el momento. En cambio Collarrí no podía masticar el tostado de habas. Fue entonces por eso que se hizo ganar. Es por eso que Inkarrí está en el lado del Cuzco, en este lado, dicen, la altura es buena, en cambio en aquel lado hay que comer, hay maíz, hay de todo. En este lado de Collarrí solamente hay qañiwa, quinua. En esta apuesta de ver quién comía más rápidamente, es donde se había estado ganando. Esto es lo que escuchaba contar.

Después de eso, ¿no?, se apostaron también a sus esposas. Es así que Inkarrí ¿no?, se tomó a la esposa de Collarrí en la ladera del nevado y la hizo orinar sangre. Así es como cuentan. Esa sangre puede ser vista ahora mismo. Ahora mismo está así rojo en la ladera del nevado de ese lado. De una pequeña hondonada está brotando como si fuera esa misma sangre. Así no más está hoy en día. Lo digo verazmente. Lo pueden ver. También hay las monteras de los Inkas. También hay esos redondeles. Dicen que es la montera del Inka. Yo he mirado pero no he notado que sea una montera, porque sólo hay como montones de pasto. No lo he podido notar.

Eso (?) fué en una apuesta. Habían ido del pueblo de Chauca Falla. Esto es que Collarrí caminaba por el lado en donde

los cerros no tienen nieve. En cambio ese Inkarrí lo hacía por el lado de los cerros con nieve. Por el lado que caminaba el Inkarrí se veía nieve, con sitios peligrosos, lluvia y agua. En cambio los cerros que recorría el Collarrí eran secos, sin nieve y sin nada. Será por eso que este lado de los colla es seco, donde no hay ni lluvias y es lugar de heladas. Así no más es que opino. Si hubieran habido nieve y este fuera el sector del Inkarrí habría habido buenas cosechas y de todo”.

(Versión relatada por Manuel Mamani Tikona y recogida, traducida y publicada por Flores Ochoa, 1973).

REFERENCIAS

- ARGUEDAS, J.M.
1956 "Puquio: Una cultura en proceso de cambio", Revista del Museo Nacional, t. XXV, Lima.
- FLORES OCHOA, J.
1973 "Inkariy y Qollariy en una comunidad del Altiplano" en Juan M. Ossio (ed.): Ideología Mesiánica del Mundo Andino.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1963 (1609) "Primera parte de los Comentarios Reales", Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- GREIMAS, A.J.
1966 "Sémantique Structurale. Recherche de Méthode", Paris.
1970 "Du Sens", Paris.
- LEVI-STRAUSS, C.
1958 "Anthropologie Structurale", Paris.
1969 (1949) "Las estructuras elementales del parentesco", Paidós, Buenos Aires.
- ORTIZ, A.
1973 "De Adaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú)", Lima.
- OSSIO, J.M. (ed.)
1973 "Ideología Mesiánica del Mundo Andino", Lima.
- PEASE, F.
1973 "El Dios creador andino", Lima.
1979 "Una versión ecológica del mito de Inkarrí" en "Americana- nistiche Studien", vol. II, Collectanea Instituti Anthropos.

- SARMIENTO DE GAMBOA, P.
 1960 (1572) "Historia indica", Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- URBANO, H.O.
 1974 "Le temps et l'espace chez les paysans des Andes péruviennes", Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, 1974, III, n° 3.
 1981 "Del sexo, incesto y los ancestros de Inkarrí. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas", Allpanchis, n° 17-18, Cuzco.
- VALENCIA ESPINOZA, Abraham
 1973 "Inkari Qollari dramatizado" en Juan M. Ossio (ed.): Ideología Mesiánica del Mundo Andino.
- ZUIDEMA, R.T.
 1973 "La Parenté et le Culte des Ancêtres dans trois Communautés Péruviennes", RAQ, 1-2, Québec.