

¿Rituales de juego de pelota, transculturalidad y género en las Américas prehispánicas? Preguntas dirigidas a la Antropología de las Américas¹

Karoline NOACK

Universität Bonn (Bonn, Alemania)
knoack@uni-bonn.de

Código ORCID: 0000-0002-2435-4255

RESUMEN

En la perspectiva de la *longue durée* y en una dimensión americana panregional, este artículo pretende analizar los «juegos de pelota» documentados en los estudios y las fuentes

1 Versión traducida y revisada del artículo «Ballspiel-Rituale, Transkulturalität und Gender im vorspanischen Amerika? Fragen an die Altamerikanistik», publicado en Julia Haß y Stephanie Schütze, *Ballspiele, Transkulturalität und Gender. Ethnologische und altamerikanistische Perspektiven* (Berlín: Berliner Blätter, 2018, pp. 14-35). Agradezco a Antje Gunsenheimer, a Carla Jaimes Betancourt y a Kerstin Nowack por las discusiones, comentarios y críticas, y a Christine Winter de Velarde por la traducción al español.

arqueológicas y etnohistóricas. Desde Mesoamérica, pasando por la región andina hasta las tierras bajas en Sudamérica, se enfocan en un lente convergente las continuidades y las rupturas sociales unidas en este «juego». De esta manera, se analiza las estructuras físicas, las organizaciones sociorrituales y hasta las materialidades de los «juegos de pelota», ofreciendo una lectura antropológica de las fuentes. De ese modo, se va a determinar que, enfocando las continuidades y rupturas en las diferentes sociedades prehispánicas e históricas hasta el presente desde este ángulo, el «juego» mismo se presenta no solo como tal, sino como encajado en un continuo de deporte, guerra y sacrificio humano. De esa manera, es posible entender mejor las sociedades del pasado, estructuradas también por las relaciones de género, conectándolas con el presente.

PALABRAS CLAVE: *rituales, juego de la pelota, América prehispánica, Andes, cultura maya*

Ballgame rituals, transculturality and gender in the pre-Hispanic Americas? Questions addressed to the Anthropology of the Americas

ABSTRACT

In the *longue durée* perspective and in an American pan regional dimension, this article intends to analyze the «ball games» which are documented in archaeological and ethnohistorical studies and sources about the Americas, starting in Mesoamerica, throughout the Andean region, up to the lowlands of South America to focus the social continuities and ruptures observed from the «game» as its lens. The physical and socio-political structures as well as the materialities of the «ball games» will be analyzed. An anthropological reading of the sources will be offered. Focusing the continuities and the ruptures in different pre-Spanish, colonial and independent societies of the Americas up to the present, it will be determined, that the «game» cannot be understood only as a game, but as being embedded within a whole continuum of sports, war, and human sacrifice. By this way of analysis, it will be possi-

ble to understand the societies of the past better, which were structured, among others, by gender relationships, connecting them to the present.

KEYWORDS: *rituals, ball games, pre-Hispanic Americas, Andes, Maya culture*

INTRODUCCIÓN

«EL PARTIDO DE FÚTBOL ES, por así decir, la sociedad en tamaño de bolsillo de 90 minutos», afirman Bens y Kleinfeld (2014: 9), refiriéndose a la «sociedad» —tanto en contextos nacionales y transnacionales como globales— en donde el fútbol y otros deportes de pelota constituyen espacios transculturales y sociales de la negociación de conflictos de orden social y de cambios radicales, pero también de identidades de género. Especialmente, el partido de fútbol —un «mundo dentro del mundo»— es considerado en la investigación etnológica como «excepción» dentro de lo «habitual»; en este se establecen y son visibles los mundos contrapuestos y, también, los ámbitos «oscuros» y normalmente invisibles, diferenciados «del resto de la vida» (cf. Antweiler 2009, citado en Bens y Kleinfeld 2014: 9-10). El hecho de entender el fútbol como acontecimiento social de la excepción admitida que, sin embargo, no se debe separar de la regla (Bens y Kleinfeld 2014: 10), nos permite considerar, según Van Gennep (1988), al deporte de pelota como una «situación emergente», una «estrategia para lidiar», e incluso como un ritual. Efectivamente, en la antropología de las Américas, el juego (de pelota) de la época premoderna se entiende como un ritual en el cual se desvanecen los límites entre juego, deporte, guerra y sacrificio humano; sin embargo, el fútbol, tal como lo conocemos hoy en día, es considerado como uno de los «rituales de la época moderna» (Eriksen 2010: 236).

La constitución del juego de pelota en su forma actual está estrechamente relacionada con la época moderna. El *juego* universal (Lips

1951: 220-223) ha encontrado en el deporte su nueva forma como actividad «físicamente exigente, altamente competitiva dentro de un marco que se define por definiciones y normas» (Blanchard 1995, citado en Nowack 2014). El juego es parte del deporte, pero no todos los juegos han encontrado su forma en el deporte (Blanchard 1995, citado en Nowack 2014). Desde una mirada global, el deporte es un complejo culturalmente ritualizado que, aparte del juego, también combina, de diferente manera, el trabajo y el placer (Nowack 2014: 22). Tal diferenciación conceptual de juego, trabajo y placer es una expresión de la época moderna. Como *ritual*, o bien como *acción ritualizada*² de la época moderna según Belliger y Krieger (1998), el fútbol está integrado en todos los ámbitos sociopolíticos —locales y globales— que igualmente tienen formas de ritualización específicas. Sin embargo, el fútbol moderno podía romper la enmarcación de una acción ritualizada y desatar una guerra, tal como ha mostrado el ejemplo de la Guerra de las Cien Horas entre Honduras y El Salvador en 1969. En zonas de guerra tal como en la antigua Yugoslavia, el fútbol se ha ritualizado nuevamente por la Comisión Europea para establecer la paz. Se está evidenciando que el fútbol de la época moderna, como el deporte en general, también está estrechamente vinculado con otras prácticas culturales que afectan a áreas religiosas, sociales y políticas, tal como estas afectan a su vez al deporte (Nowack 2014: 22).

El objetivo de este artículo es, partiendo de esas reflexiones iniciales sobre el juego moderno del fútbol, que nos abre la complejidad de lo que es y puede ser un «juego», destacar el continuo de juego, deporte, guerra y sacrificio humano a título de ejemplo en sociedades prehispánicas de las Américas, en las cuales los juegos de pelota son elementos centrales. Con eso, el texto ofrece metodológicamente un enfoque antropológico, para entender mejor las sociedades americanas del pasado. Este enfoque, que proviene de la Antropología de las Américas (*Altamerikanistik*, en alemán), no pretende ninguna compa-

2 Belliger y Krieger (1998: 27-29) se refieren al estudio de Bell (1997).

ración entre Mesoamérica, los Andes y la Amazonía. Más bien se trata de una reflexión en la *longue durée* (según la concepción de Braudel) de un pasado que hay que entender como un continuo, aunque con muchas rupturas y en una dimensión panregional. Es la convicción de la autora que, de esa manera, se puede revelar aspectos poco visibles que contribuyen a entender el pasado, conectándolo con el presente.

En Mesoamérica,³ los inicios del juego de pelota se remontan al período de los procesos de diferenciación tempranos en la sociedad (ca. 1400 antes de nuestra era). En América del Norte se jugaba el «lacrosse» (no tratado en este artículo) dentro de la liga de los iroqueses, probablemente desde hace aproximadamente 1500. Hoy es un deporte nacional canadiense que fue observado por europeos por primera vez en 1662 (Becker 1985: 53). En la región andina de América del Sur se pueden comprobar rituales vinculados con la pelota desde la cultura Moche (ca. 0-600 de nuestra era), lo que, sin embargo, no significa que no fueran más antiguos y ya difícil de comprobar. Aunque los marcos sociales a lo largo de las Américas prehispánicas fueron dispares —esto también constituye el objeto del presente artículo—, se puede anticipar algunos aspectos comunes. El fútbol y los deportes de pelota, el juego y el deporte son todos complejos actos culturales, ritualizados y, a la vez, acontecimientos sociales. Actos ritualizados —es decir, actos que se diferencian de los hechos cotidianos— constituyen representaciones colectivas de un modelo del orden social, «que se puede interiorizar imitándolo» (Belliger y Krieger 1998: 28, basándose en Bell 1997). Actos ritualizados producen especiales actores y actoras, así como identidades personales, sociales, de género y (trans)culturales cuya función es

3 Con el término Mesoamérica se alude a un espacio cultural según es descrito por Paul Kirchhoff. Este espacio, cuya máxima expansión territorial comprende desde el norte de México hasta los límites meridionales del área maya, se caracteriza por compartir variadas prácticas culturales como creencias religiosas, sistemas de calendario y escritura, agricultura basada en maíz, frijol y calabaza, pirámides sagradas, entre otros. Los límites no están definidos, sin embargo, de manera clara (Gunsenheimer y Schüren 2016: 107-109).

consolidar, reproducir y confirmar exactamente a estos actores, y conferir autoridad y verdad a las representaciones colectivas. En relaciones de poder, «la ritualización [...] es por consiguiente una transformación de la actuación que ocurre cuando los límites sociales son materia de discusión [...], para mantener o justificar la solidaridad social y la identidad» (Belliger y Krieger 1998: 28). Los mismos actos ritualizados son estrategias para la construcción, institucionalización y transformación de relaciones de poder (Belliger y Krieger 1998: 28).

Mediante tal comprensión de los términos, el marco es tan amplio que se pueden interpretar los contextos históricos, las percepciones e interpretaciones de la historia en la *longue durée* y en una perspectiva suprarregional y comparativa. Son este tipo de preguntas relacionadas a la *longue durée* y a procesos históricos en contextos *suprarregionales* de las que se ocupa la Antropología de las Américas, disciplina variante de la etnología. Justamente por la distancia espacial y temporal del tema, una figura antropológica básica se refleja en las formaciones de mitos (según Roland Barthes), también en las sociedades actuales que, debido a la reciente sinergia de las diferentes perspectivas temporales y espaciales, pero también por aspectos técnicos disciplinares, se abren respecto al juego de pelota, incluyendo al fútbol (Bens y Kleinfeld 2014). Mediante el distanciamiento y partiendo del actual fenómeno del deporte, se puede hacer visible la formación de mitos cotidianos para la época moderna vinculados con el juego de pelota. De la misma manera, se puede visibilizar el ritual del juego como concepción de un «orden de ser» (Geertz 1983) en muy diversos ámbitos sociales, pero también en diversas épocas históricas. Lo último adquiere especial relevancia en la época prehispánica en las Américas.

MESOAMÉRICA Y LOS MAYAS DE LA ÉPOCA CLÁSICA

El juego de pelota pertenece a las prácticas culturales que definen a Mesoamérica como espacio cultural (Grube 2014: 167; Gunsenhei-

mer y Schüren 2016: 232). Hasta hoy se juega variantes especiales del juego de pelota en algunos Estados del oeste de México. La difusión del juego en toda la región hasta el suroeste de los actuales EE. UU. es comprensible mediante los hallazgos arqueológicos de los campos de pelota (Grube 2014: 167). El juego de pelota se encuentra en un contexto caracterizado por tempranos procesos de diferenciación social durante el segundo milenio antes de nuestra era, que tuvieron como protagonistas el inicio del cultivo del maíz y su producción intensiva, y el desarrollo del sistema de escritura. No es casualidad que puedan observarse las primeras pruebas justificativas en la costa pacífica de Chiapas y Guatemala. Esta región era la zona de contacto y de tránsito que interconectaba la Mesoamérica con la zona intermedia adyacente, así como las sociedades de las tierras altas y bajas (Gunsenheimer y Schüren 2016: 230).⁴ El maíz como producto cultivado es comprobable en esta región a partir de, aproximadamente, 1700 antes de nuestra era. En Paso de la Amada, un lugar de hallazgo que pertenece a la cultura de Mokaya y probablemente el centro de una unidad política, ha sido descubierto el campo de pelota más temprano conocido (Gunsenheimer y Schüren 2016: 231-232).⁵ Sin embargo, Paso de la Amada perdió su importancia alrededor de 1250 antes de nuestra era, cuando «la costa pacífica se incorporaba estrechamente en el horizonte cultural olmeca [1200-400 antes de nuestra era]» (Gunsenheimer y Schüren 2016: 233, 237). Fue una época intensa de interacciones regionales y suprarregionales durante la cual los procesos de diferenciación social iban complejizándose a la vez que se experimentaba una centralización más fuerte del gobierno político.

4 Las autoras sospechan, por ejemplo, que la técnica de Barra en la cerámica, típica en la región y uno de los ejemplos más tempranos de producción mesoamericana de cerámica, fue adoptado de la costa noroeste de Ecuador (Gunsenheimer y Schüren 2016: 231).

5 Las dimensiones son ochenta metros de largo y siete metros de ancho (Gunsenheimer y Schüren 2016: 232).

De la misma manera, en esta fase se inició el desarrollo de la escritura en Mesoamérica con los primeros sistemas de anotación comprobables y se intensificó el cultivo de maíz. Paralelamente, se practicó el juego de pelota con más intensidad que la registrada hasta ese momento (Gunsenheimer y Schüren 2016: 237-238). Más tarde, durante el período clásico (300 hasta 900 de nuestra era) había en casi cada ciudad de la región maya un campo de pelota, que pertenecía al centro político-religioso urbano. Se emplazaba mayormente cerca de las viviendas y muchas veces en zonas más bajas que el terreno alrededor de ellos (Gunsenheimer y Schüren 2016: 232; Grube 2014: 177). Incluso, en algunas ciudades se han documentado varios campos, siendo Tikal un caso representativo con seis canchas de juego. La costa del Golfo de México del sur, zona central del horizonte cultural olmeca, fue la tierra natal del recurso más importante para el juego de pelota, el caucho natural, que fue el requisito para la producción de las pelotas de goma (Grube 2014; Gunsenheimer y Schüren 2016: 238-239). Los hallazgos más antiguos de pelotas de caucho o de goma, que remontan a un período entre 1600 y 1000 antes de nuestra era (Grube 2014: 167), provienen de esta región. Desde hacía mucho tiempo el caucho era intercambiado por otros productos.⁶ Hacia el final del dominio azteca (1486-1520), también fue suministrado a México Central (Berdan 1996: 282).

Casi todos los testigos de la conquista española pudieron presentar la práctica del juego de pelota de los aztecas. En efecto, en 1585, Diego Durán informó que, aunque en ese momento casi todas las canchas de juego prehispánicas ya estaban destruidas, ha podido asistir a algunos juegos de pelota (Grube 2014: 166-167). Tales informes del México Central, sin embargo, abogan más bien por un fenómeno de competencia deportivo, en el cual incluso se apostaba por el resultado del juego.⁷

6 Antje Gunsenheimer (comunicación personal, 31 de julio de 2017).

7 Antje Gunsenheimer (comunicación personal, 17 de julio de 2017).

A partir del 900 antes de nuestra era, aproximadamente, se produjo una transformación en las representaciones en estelas, pinturas y relieves murales: los chamanes se transforman en jaguares u otros felinos, los que fungen como «intermediarios entre los niveles mundiales» (Gunsenheimer y Schüren 2016: 249). Resulta interesante que en la representación del origen divino del poder de la élite, que finalmente llegó a ser una realeza divina, se hace mayor hincapié también en el motivo del maíz. El maíz ya no era solamente la base alimenticia más importante de los habitantes, también llegó a ser «parte de la escenificación del imperio y objeto de la práctica ritual» (Gunsenheimer y Schüren 2016: 250; Mann 2016: 315), lo que se reflejaba también en el campo de pelota. Uno de los ejes ideológicos de la realeza divina fue finalmente el dios del maíz (Grube 2014: 177). Estas y otras nuevas actividades podían ser registradas mediante el sistema de escritura y clasificadas con el sistema calendárico (Gunsenheimer y Schüren 2016: 250).

La importancia cada vez mayor que adquirieron los juegos de pelota —como actos ritualizados en tal contexto— quedó nuevamente reflejada en representaciones gráficas en relieves de piedra, cerámica, pinturas murales y especies de grafiti. Las pelotas representadas a veces llevan la inscripción de un jeroglífico o la imagen de un cráneo, que señala el mito de los héroes gemelos (Grube 2014: 173). Estas representaciones gráficas son también una importante fuente para las variantes de los juegos, el equipamiento de los jugadores jóvenes masculinos y sus referencias rituales.

Las formas de jugar, conocidas sobre todo del período clásico, posclásico y de la época colonial temprana, se diferenciaban por la arquitectura del juego de pelota, el tamaño del equipo, las reglas del juego y la manera como se contaban los puntos (Grube 2014: 168; Gunsenheimer y Schüren 2016: 232). Las canchas normalmente tenían «la forma de una I romana». Podían ser levantados longitudinalmente por dos construcciones límite, o bien estar completamente amurallados (Gunsenheimer y Schüren 2016: 232). Podían tener sim-

plemente piedras de marcar o, como en la península de Yucatán, dos anillos de piedra de 40-60 centímetros de diámetro, por los cuales tenían que pasar las pelotas de diferente peso (Gunsenheimer y Schüren 2016: 232; Grube 2014: 168, 174-175). El juego debía practicarse con las caderas, las nalgas, los hombros, los antebrazos o las rodillas; en otras variantes, se movía la pelota con bates (Gunsenheimer y Schüren 2016: 232). Los jugadores llevaban ropa de protección que consistía en un cinturón, protecciones antichoque de cuero para las manos y los antebrazos, rodilleras, faldas de cuero y un taparrabos. Adicionalmente llevaban un gran tocado, sombreros o cabezas de animales; aparte del juego de pelota también se puede detectar, en el contexto, representaciones de la guerra y de la cacería (Grube 2014: 174-175).

Estas últimas representaciones vinculan al juego con la guerra y la cacería, es decir, tal como en los juegos de pelota, con actividades asociadas y ritualizadas con funciones de género andróginas. De esta manera, el juego de pelota, la cacería y la guerra —como caza de personas (Grube 2014: 175)— aparecen como variantes de un mismo contexto de la acción, traducido en violencia y sensaciones de dolor de hombres jóvenes (Grube 2014: 1974). Por consiguiente, para el juego de pelota y para las expediciones militares eran necesarios los mismos movimientos. Por ejemplo, para la expresión «tirar la lanza» se utilizaba el mismo verbo que para «golpear la pelota» (Grube 2014: 175). También el juego de pelota era un juego de vida y muerte (Grube 2014: 175) y eran las canchas de juego que aclaraban y materializaban el contexto de los «juegos» con la cacería, la guerra y el sacrificio humano (Grube 2014: 179). En el contexto de los sacrificios humanos se empujaban hacia abajo, probablemente desde las construcciones limítrofes en los lados, «pelotas» humanas compuestas de jugadores atados, que eran prisioneros de guerra. Igualmente, se representaban decapitaciones de jugadores de la pelota.

La guerra y la cacería estaban relacionadas con la selva tropical. En ese sentido, el campo de pelota podía ser un área de acceso a la selva. Por consiguiente, las canchas de juego se consideraban, al igual

que la selva, como lugares peligrosos y de oscuridad. Al mismo tiempo, sin embargo, el significado del cultivo de maíz en las milpas, que se arrancaban de la selva tropical por quemas, se hace visible en el contexto de un orden social cada vez más diferenciado en el campo de pelota. «La estrecha conexión entre el juego de pelota, la cacería y la guerra se basa sobre todo en un cuento que, como mito de los gemelos heroicos, ha sobrevivido [desde el período clásico] hasta la época colonial» (documentado en el siglo VI en el Popol Vuh, el mito de origen de los K'iche en el altiplano de Guatemala) (Grube 2014: 176). Los gemelos heroicos cuyo padre fue asesinado por los señores del inframundo eran, a imitación de su progenitor, buenos jugadores de pelota que jugaban en el campo de pelota, el que representaba no solamente la entrada a la selva tropical, sino también al inframundo. Solicitados por los mensajeros de lechuza se dirigieron al inframundo donde, previamente, su padre y tío también tuvieron que jugar pelota contra los señores de este mundo y aprobar numerosos exámenes adicionales. El último triunfo de los gemelos heroicos significaba, pues, «la victoria de las fuerzas celestes, del sol y de los cuerpos celestes» (Grube 2014: 177). En el campo de pelota se mataba; sin embargo, a los que fueron matados se les podía devolver otra vez la vida:

El ciclo de muerte y renacimiento en el campo de pelota también es una metáfora para el ciclo del maíz cuyas semillas caen al inframundo del cual surgen de nuevo como retoños para crecer hasta ser preciosas plantas de maíz. En este lugar el mito de los gemelos heroicos se une al gran cuento de la vida y muerte del dios del maíz.⁸

El campo de pelota mismo, el portal, que lleva de un nivel del mundo a otro, llega a ser simbólicamente el campo de maíz. Este debe ser extraído trabajosamente del matorral, de la selva, del bosque (Grube 2014: 173, 176-177, 179; Schüren y Gunsenheimer 2016: 232). Aquí se cierra el círculo. La relación entre una diferenciación social cada vez

8 Grube (2014: 177).

más progresiva desde el segundo milenio antes de nuestra era, de una centralización política que culminaba en la monarquía divina, de la intensificación del cultivo de maíz y de una extensión cada vez mayor de canchas de juego, es evidente.

Con la domesticación del maíz —en las Américas, a diferencia de en Mesopotamia, no había cereales silvestres— y un cultivo cada vez más intenso, los habitantes de Mesoamérica creaban también un entorno completamente nuevo, es decir, como «paisajes de alimentos» (Mann 2016: 314). «Antes de la agricultura, nunca habían sentido la experiencia de estar en un campo de cereales» (Mann 2016: 314), a diferencia de los habitantes de Mesopotamia donde existían la cebada y el trigo también como formas silvestres. Las milpas, sin embargo, fueron campos contruidos por tala y quema en la selva tropical, espacios en los cuales la población campesina cultivaba el maíz y, de esta manera, producía en cierto modo su «nuevo entorno» (Mann 2016: 314). Como mundo contrapuesto a la peligrosa selva, ellos encontraron su equivalente simbólico en la construcción de las canchas de juego de la élite. Los actos ritualizados de los «actores especiales» —que pueden ser los gemelos heroicos, cuyo cuento está vinculado con la historia de la vida y muerte del dios del maíz, o cualquiera de los jóvenes jugadores masculinos— actúan en el campo de pelota, o en el espacio entre los diferentes niveles del mundo, y transforman el orden social en un momento en el que se debaten sus límites sociales. Este poder de la transformación (de vida y muerte, orden social) resulta del juego de pelota mismo como acto ritualizado. En los juegos de pelota, este orden es institucionalizado y confirmado una y otra vez por la élite (Belliger y Krieger 1998: 28-29). Por consiguiente, las canchas de juego eran sitios de la teatralización y legitimación de la monarquía, del «drama por la muerte y resurrección» (Grube 2014).

Después del colapso de la institución de la monarquía divina al final del período clásico maya (aprox. en 900 de nuestra era), la importancia del juego disminuyó significativamente (Grube 2014: 184). A pesar de ello, las canchas de juego seguían siendo una característica

significativa de los centros mayas en el período posclásico. Lo que posiblemente ha cambiado es el contexto del juego. Mientras que el juego de pelota en el período clásico maya se realizaba ritualmente por una reducida minoría privilegiada en campos relativamente pequeños, en el período posclásico podría, por el contrario, haber evolucionado bajo la influencia de las sociedades centro-mexicanas (por ejemplo, el Estado azteca), hacia un juego de diferente connotación. El aumento de las dimensiones de las canchas de juego durante este período hace suponer no solamente que existían más jugadores, sino que las construcciones disponían de una zona mayor para los espectadores. De la misma manera, estas canchas de juego ya no se encuentran en el centro sacral de un asentamiento, sino, como es el caso de Chichén Itzá, estaban repartidos por el territorio urbano según otros criterios (posiblemente un campo de pelota por barrio).⁹

SUDAMÉRICA – ESTADO INCA

En comparación con la abundante información sobre Mesoamérica, para el caso de los incas apenas disponemos de fuentes relacionadas con el «juego» o, incluso, el «deporte». Asimismo, en las crónicas, como de Juan de Betanzos (1551) o de Cristóbal de Molina (1575-1576), tales informaciones se pueden encontrar solo muy esporádica y dispersamente. En los Andes no se ha definido una tipología arquitectónica que pudiese relacionarse funcionalmente con rituales de juego y el deporte, como las ya aludidas canchas de juego mesoamericanas. Tampoco se han encontrado vestigios de objetos de juego (como pelotas) o de un determinado equipamiento para las personas participantes, al menos no a primera vista (Nowack 2014: 25). De la pregunta por qué en un determinado momento y en un determinado espacio no se jugaba un juego de pelota u otro, se pueden deducir in-

9 Antje Gunsenheimer (comunicación personal, 17 de julio de 2017).

interesantes perspectivas sociales y reflexiones. El Tawantinsuyu, el «imperio de las cuatro regiones del mundo», era una entidad políticamente compleja compuesta por clases sociales y con una amplia expansión territorial, desde el sur de Colombia, pasando por Ecuador y Perú, hasta llegar a Bolivia, al norte de Chile y al noroeste de Argentina. Esta unidad se venía produciendo en un lapso de apenas cien años (Noack 2013: 142). Poco antes de la conquista española, ocurrida en 1532, en el *Sapa Inka*, el «único inca» e hijo del sol (Noack 2013: 151), se había institucionalizado una monarquía divina. Este proceso se dio, igualmente, en Mesoamérica, pero sucedió en un momento mucho más tardío, cuando la institución de las sociedades mayas clásicas ya se había extinguido hace mucho tiempo.

Lo que se logró de manera ejemplar en el Estado inca fue la sinergia de estructuras comunitarias, firmemente arraigadas en las sociedades andinas locales, y la utilización casi imperceptible de estas estructuras para los intereses estatales en nuevas instituciones. Para ello se desarrollaron, a su vez, formas redistributivas y justificaciones ideológicas, lo que incluía también acciones ritualizadas, pero no en el último lugar. De esta manera, los incas lograron mantener el difícil equilibrio entre el aferramiento a la diversidad por mantener las estructuras locales (las posteriores «provincias» del Estado inca), por un lado, y la integración de las sociedades locales recientemente conquistadas por reasentamientos masivos de poblaciones mediante instituciones estatales globales, por otro lado. Grupos de personas podían ser trasladados de su lugar de origen a regiones muy lejanas del Estado inca (Noack 2013: 152; Bauer y Reid 2015: 211-219; Noack 2017). Por esta razón, se puede comprender la política de integración de los incas también como una política transcultural de género y de etnicidad:

La guerra, o bien, la amenaza de guerra, el intercambio de regalos, mujeres y *bnacas*, banquetes en común y el consumo de chicha [eran] im-

portantes instrumentos en las conquistas de los soberanos incas [...]. De esta manera, las alianzas con los grupos conquistados se fortalecían y se hacían permanentes.¹⁰

Las estructuras características del Estado inca han quedado reflejadas en puntuales descripciones —en formato escrito y provenientes de la época colonial— acerca de prácticas, aunque no en contextos generales, que pueden, según las definiciones proporcionadas, comprenderse de y diferenciarse entre «juego», «deporte» o bien como concurso en el marco de diferentes acciones ritualizadas. En ese sentido, se mencionan carreras, concursos de habilidad y de puntería con y sin armas, y luchas ficticias a la vez.

Se puede suponer que estas prácticas también tenían sus precursores en las sociedades antecesoras de los incas. La cultura Moche es un ejemplo para ello (véase más abajo). Al igual que en Mesoamérica, también en los Andes hay que considerar el ritual del juego como parte de una política simbólica estatal que vincula cacería, guerra y víctima. El juego, el concurso, la cacería, la guerra y la víctima aparecen como único continuo de actividades ritualizadas que incluyen «ritos calendáricos» del ciclo agrícola como la siembra o la cosecha, y «ritos de crisis existenciales» (Turner 2005: 161) como en el caso de iniciación y muerte, así como crisis que pueden ser producidas por sequías y otros fenómenos naturales. Este continuo se pone particularmente de manifiesto en una descripción, por así decirlo, etnográfica del cronista Juan Betanzos (1987). Su narración relata una secuencia de actividades que se remontan a la época inmediatamente después de la conquista española, que es tan compleja y singular que hasta ahora se ha escapado literalmente de la interpretación.¹¹ Sin embargo, es completamente incomprensible por qué estas descripciones no han sido aún discutidas sobre la base de la teoría ritual de Victor Tur-

10 Noack (2017: 107).

11 Kerstin Nowack (comunicación personal, 8 de julio de 2017).

ner, que permite resaltar fenómenos, símbolos y prácticas, tal como se puede ver a continuación. Juan de Betanzos, cuya esposa pertenecía a la élite inca, fue testigo ocular de la fiesta con motivo de la muerte de Paullu Inca (aprox. 1505-1549), uno de los hijos de Huayna Cápac, el último soberano inca antes de la conquista española (Galinski 2017). Lo que interconecta entre sí las actividades descritas es un «juego» denominado «juego de bola», al cual se refieren varias fuentes en contextos bastantes diferentes —en español *bola*, en quechua *ayllo* (Nowack 2014)—; Betanzos menciona *pelota*.¹² El juego con la bola, que es en realidad un arma (véase más abajo), proviene de la región del lago Titicaca y es un ejemplo para el continuo de actividades ritualizadas mencionado más arriba, puesto que, aparte de tener una connotación con el juego, también la tiene con el concurso, la cacería, la guerra, los ritos calendáricos (siembra, cosecha) y los ritos de crisis existenciales (iniciación y rituales de muerte) así como con los rituales de víctimas. El lago Titicaca y el Altiplano conformaban la zona de influencia de los cacicazgos aimaras que constituían grandes y poderosas unidades políticas, cuya base económica era el pastoreo de camélidos y la economía de caravanas. En las fuentes etnohistóricas se menciona, entre otras cosas, que los pastores de llamas y de alpacas jugaban el juego de bola. Otras fuentes, sin embargo, lo describen como actividad o pasatiempo de miembros de la élite, o bien como juego de niños mayores.

En efecto, la bola es un arma de catapulta, de tres cordones hechos de tendones o pieles de animales. Los cordones están atados entre sí en aquel extremo que se sostiene en las manos. En el otro final, una piedra esférica o una bola metálica es amarrada a las cuerdas formando una cruz. En el juego se trata de atrapar un cordón de lana o una cuerda (en quechua: *machacuay*, culebra) con la bola (Nowack 2014: 30-31). Con las bolas más pequeñas se cazaban pájaros, con las más grandes camélidos (llamas, alpacas, vicuñas), o bien ciervos. Sobre

12 Siguiendo a Nowack, el concepto «ayllo», referente a pelota, no tiene ninguna conexión con el de «ayllu», pequeñas unidades de parentesco de los Andes.

el primer caso, González Holguín (1989: 40) define a *ayllo* o *rini* de la siguiente manera: «Bolillas de cueras para trauar los pies en la guerra, y para caçar fieras, a aues y tirar a trauar pies y alas». La bola se utilizaba también como arma de catapulta en la guerra, con el fin de derribar a los rivales y después capturarlos, o bien matarlos.

Volviendo a Juan de Betanzos, el cronista describe el ritual funerario que ya para sus propias exequias había planeado y ordenado el soberano inca Yupanqui Pachacuti, el «hacedor del mundo» y a quien se le atribuyen amplias expansiones territoriales. Debía tener lugar en Cusco un año después de su fallecimiento durante un mes entero (Betanzos 1987: 145-148). En este contexto, resulta interesante señalar que estas expansiones territoriales «tenían por objetivo integrar regiones, que estaban interconectadas por la red de caravanas, en un sistema de intercambio políticamente controlado» (Golte 2013: 122). A estas regiones pertenecían las zonas Collasuyo y las del lago Titicaca, Charcas y Carangas (hoy en día Bolivia), conquistadas bajo el inca Yupanqui Pachacuti, región de origen del juego de bolas.

En el último tercio del siglo XV había fallecido el inca Yupanqui Pachacuti. El siguiente resumen se basa evidentemente en las observaciones de Juan de Betanzos durante el entierro de Paullu Inca a mediados del siglo XVI, así como en las narraciones de los informantes de Betanzos. De esta manera, el texto oscila entre los relatos de los allegados al inca que recabó el cronista y una descripción en cierto modo etnográfica de sus propias observaciones. Betanzos subraya en su obra *Suma y Narración* que la gente en Cusco, con el fin de cumplir la orden del soberano, realizaría tantas ceremonias y se enmascararía y disfrazaría con tantas prendas que no podía enumerar todo. Pero con esto ya está marcado un tópico. A continuación, me refiero únicamente a dos descripciones de secuencias de actividades ritualizadas en las cuales la bola desempeña un papel (Betanzos 1987: 145-148).

El inca Yupanqui Pachacuti había ordenado que los habitantes de Cusco organizaran póstumamente y en su honor la fiesta de Purucaya. El primer día de esta fiesta, cuatro hombres vestidos con una prenda

de plumas debían entrar en la plaza principal de la ciudad, con las caras fuerte y angustiosamente maquilladas (Betanzos 1987: 145-146). Nadie debía conocer la vestimenta, la misma que estaba destinada a despertar temor y espanto. En sus cinturones, estos hombres colocaban largas cuerdas de oro y lana fina que estarían sostenidas por diez mujeres espléndidamente vestidas. Cada par de hombres se colocaba uno frente al otro en la plaza, cada uno con sus diez mujeres. Además, cada uno de los cuatro hombres iba acompañado de una niña y de un niño. Mientras que la niña debía cargar una canasta hecha de oro o plata y llenada de hojas de coca, el niño debía tener en la mano algunas bolas o *ayllos* que arrastraría por el suelo. En ese momento, los cuatro hombres empezarían a moverse haciendo muecas en todas las direcciones de la plaza. Las mujeres les siguen soltando las cuerdas, o bien tirándolas más fuertemente. De vez en cuando, la niña debía introducir en la boca del hombre algunas hojas de coca. El hombre en el centro de cada grupo, el niño con la bola (*ayllo*) y la niña con la coca representaban, con las figuras de baile, que se formaban moviéndose mano a mano, los enemigos del soberano inca Yupanqui Pachacuti durante las guerras libradas por él. Mientras que el hombre luchaba con temible expresión facial y el niño lo acompañaba con la bola y le servía; la niña, que «iba a significar una mujer» (Betanzos 1987: 146), le proveía coca al combatiente. Las diez mujeres representarían, según Betanzos, la voluntad del hombre atado con ellas. Solamente si tienen la voluntad de soltar la cuerda, él puede moverse como un hombre libre. Si, por el contrario, tensaran la cuerda su voluntad hubiera atado al hombre (Betanzos 1987: 147).

En otra escena de la fiesta, dos «escuadrones», es decir, grupos de mujeres, en forma de rectángulos y vestidas como varones, vendrían a la plaza y se moverían en una lenta secuencia de pasos. Las mujeres debían estar equipadas de un tocado masculino de plumas, algunas con escudos y otras con armas de asta (Betanzos las denomina «alabardas»). Las mujeres tenían que ponerse la vestimenta masculina encima de su propia ropa. Entre las mujeres se movían algunos per-

sonajes masculinos que llevaban en sus manos bolas, aquí llamadas «tiradores». Por el contexto y el exacto énfasis en cómo las mujeres tendrían que vestirse, es probable que las cuarenta mujeres pertenecieran en total a la primera escena, que después se presentaron otra vez habiéndose puesto encima la vestimenta masculina.

A continuación de esta escena, la fiesta terminó con un gran ritual de purificación y una fiesta de ofrendas. La descripción de esta celebración hace preguntarse a los antropólogos americanistas expertos en los incas, ¿a qué nivel de representación ha llegado Betanzos?, ¿al nivel de la desmesura, del aumento desmedido, de la exageración? La vestimenta de luto de todos los habitantes de Cusco se quitaría y se quemaría. Adicionalmente, mil «ovejas» vestidas «de todos los colores» (se refiere a camélidos, o bien llamas) se ofrendarían y se quemarían. Otras dos mil «ovejas», esta vez desvestidas, se sacrificarían, se prepararía la carne y se ofrecería a todos los habitantes de Cusco en un banquete. Otro millar de «ovejas» debía sacrificarse en una gran fogata. Además, mil chicos y chicas serían elegidos para la ofrenda de sacrificio y debían ser enterrados en aquellos lugares donde el inca había dormido durante su vida.¹³ La descripción se intensifica aún más y lleva hasta la destrucción de todas las propiedades del soberano inca, de sus casas, de todos los objetos de oro y plata y del ganado. El sucesor hizo del cadáver de su antecesor un fardo de momia que era cuidado y adorado y se guardaría en su casa (Betanzos 1987: 147-148).¹⁴

Tanto la bola como la cuerda, ambos elementos del juego de bola, representan la continuidad de juego, baile y guerra en un conjunto de actos vinculados con la muerte como crisis existencial. La bola y la cuerda tienen funciones centrales en los actos aquí descritos porque marcan en general los momentos simbólicos de una guerra, pero tam-

13 Por supuesto, tales números no deben interpretarse literalmente. Es probable que simplemente describan «mucho» (Nowack, comunicación personal, 8 de julio de 2017).

14 Para el culto a las momias en los incas, véase Galinski (2017: 274).

bién revelan otras acciones. En un momento la bola se encuentra en la mano de los chicos; en otro en la mano de hombres adultos. La cuerda es sujeta por mujeres que después «se convierten» simbólicamente en varones. En el caso de la bola y cuerda se trata obviamente de los símbolos centrales de la fase de umbral, o fase liminal del ritual de la muerte, que pertenece a los rituales de las crisis existenciales (cf. Turner 2005: 160-176). También el ocultar por pintura corporal o una vestimenta que no conocía nadie, ambos fenómenos aquí descritos, pertenecen según Turner a la fase liminal (Turner 2005: 162).¹⁵

Durante la fase de umbral, o fase liminal, de un ritual de crisis existencial se nivelan, según Turner, las diferencias de estatus y se efectúan conmutaciones de estatus. En las descripciones se evidencian semejantes reversiones de edad y de funciones de género, y por consiguiente, la estructura social y de género de la sociedad inca durante esta fase. Si bien se podría suponer, primero, que cada una de las diez mujeres durante el acto ritualizado está atada por las cuerdas con el actor masculino, durante el transcurso del acto se ha demostrado claramente que es su propia voluntad que mantiene a los hombres «con la correa larga». Esto es una ilusión que hace que los varones se imaginen que están en «libertad», lo que se invierte cuando se mantiene la correa corta. En la subsiguiente inversión de géneros, marcada por la puesta de prenda masculina y la imposición de armas, esta acción llegó a su término igual que la fase liminal del ritual de la muerte. Respecto a la edad ocurre lo mismo. El hombre y el joven con bola luchan simbólicamente y paralelamente, mientras que la chica —y en este contexto se dice claramente que debe «significar» la mujer— apoya la lucha por el abastecimiento con hojas de coca. En la fase liminal, la autoridad de los hombres es suprimida provisionalmente por las mujeres.

15 La subsiguiente «fase de reintegración» o «reingreso a la estructura» se lleva a cabo en el ritual colectivo de limpieza y sacrificio en el que participa la población del Cusco en su conjunto.

La muerte del inca desplazó temporalmente el equilibrio social y político en el Estado. Las mujeres reequilibraban las cosas, arrebatan temporal y simbólicamente las armas, el equipamiento, el comportamiento y similares de los estructuralmente superiores (Turner 2005: 175), hasta que el inca fallecido haya ocupado su nuevo lugar en forma de momia y el sucesor haya asumido sus funciones.

Es importante tener en cuenta que este ritual tuvo lugar en la capital de Cusco. Por un lado, aquí vivían las *panacas* incas; por otro lado, gente de todas partes del Estado inca. Aunque los soberanos incas implementaban una política de identidad étnica clasificándolos permanentemente en grupos pertenecientes o no pertenecientes a los incas, las «mujeres» y los «hombres» en lo detallado no son especificados socialmente ni respecto a su origen (Noack 2017).¹⁶ En los actos ritualizados aquí descritos la clasificación se efectúa, sin embargo, únicamente según el sexo masculino, o bien femenino. Diferencias de estatus fueron niveladas y la «propia comunidad que aparece en forma de la estructura ejerce la autoridad» (Turner 2005: 175-176). La estructura y las comunidades forman, según Turner, dos modelos que caracterizaban todas las sociedades humanas. El modelo de un sistema de posiciones institucionalizadas (estructura) diferenciado, culturalmente estructurado, muchas veces jerárquico, es enfrentado por la comunidad como «conjunto indiferenciado, uniforme» (Turner 2005: 169). El Estado inca era una entidad política, jerarquizada y estructurada también social y políticamente, así como específicamente al género. En la nobleza inca, determinadas mujeres ocupaban altas posiciones. Después de que el soberano Túpac Inca Yupanqui, el sucesor de Pachacuti, había introducido el matrimonio con la hermana, ella reinaba como esposa principal junto con su consorte. En ese sentido:

El matrimonio con la hermana debería garantizar simbólicamente la pureza de los descendientes de un grupo muy pequeño de parientes.

16 Sin embargo, la valiosa vestimenta y las cuerdas, en las cuales fue empleado oro, podrían indicar que las mujeres pertenecían a la nobleza inca.

Además, de esta manera el círculo de los posibles sucesores del soberano fue fuertemente limitado, por lo cual se esperaba prevenir conflictos por la sucesión.¹⁷

Durante la fase de umbral de los actos descritos, las diferencias de estatus sociales, políticas y otras, entre hombres y mujeres en Cusco, fueron simbólicamente niveladas, pero también las respectivas diferencias entre las mujeres, así como entre los hombres. De este modo, dos grupos jerárquicos fueron construidos, representando las mujeres a las personas superiores, dotadas de autoridad.

AMÉRICA DEL SUR – CULTURA MOCHE

La cuerda —que en el contexto de la historia incaica forma parte del juego de la bola y representa la continuidad del juego, del baile y de la guerra, en un complejo de actos vinculados con la muerte y otras crisis existenciales— permite, igualmente, observar una continuidad históricamente aún más extensa de este fenómeno en la larga duración histórica. En la cultura Moche (aprox. 0-700 de nuestra era), una de las culturas precursoras de los incas, la cuerda desempeñaba un importante papel en actos ritualizados, aun cuando la bola falte en estas representaciones. Esto se refleja en el campo temático iconográfico del «baile de la cuerda» en los dibujos de las vasijas cerámicas, en pinturas murales y otros objetos (Golte 2009, fig. 255). La Huaca Cao, en el complejo arqueológico El Brujo al norte de Trujillo, en el valle de Chicama, es un ejemplo para ello (Jackson 2008: 35, 37, 42). En la parte frontal, que demarca la gran plaza ritual, ha quedado representado el «baile de la cuerda». Otro ejemplo es un dibujo que divide la vasija de barro en forma de bola en la parte superior e inferior. Las dos partes del mundo interconectadas representan el mundo superior e inferior, o bien, el mundo de los muertos (Lavalle y Borja 1985, citado en Golte

17 Noack (2013: 151).

2009: figs. 1 y 2). En la parte superior se ha representado un personaje masculino que está atado con una cuerda a la deidad. En el caso de los sujetos representados en la parte inferior, se trata de mujeres que, a través de sus atributos como la maraca, se pueden reconocer como curanderas. Están ciegas y sus maracas representan posiblemente cabezas de lechuzas que, igual que en el mito maya de los héroes gemelos, representan el inframundo en la iconografía moche.¹⁸ También en este contexto el «baile de la cuerda», tal como lo describe Juan de Betanzos, está relacionado con el inframundo, o bien con el reino de los muertos. Asimismo, aquí se pueden reconocer grupos de género claramente separados. Otra representación de este tema, visualmente muy reducida pero no menos impresionante, es una vasija de bola de la cultura moche con un asa estribo (Golte 2009: fig. 3). La vasija está pintada en blanco y negro con dos espirales que son paralelas y representan las cuerdas. En este objeto, en el contexto de rituales de la muerte, los contrastes se unen de nuevo. Las dos espirales o cuerdas, colocadas una encima de otra y que se retuercen hacia el infinito, representan actividades continuas tal como se realizan en rituales de la muerte (Golte 2009: fig. 3). Incluso en épocas posteriores, como en la cultura Chimú y en queros de la época colonial, se observan representaciones similares. En estas composiciones las deidades se mezclan con la gente, hay guerreros, mujeres, hombres y niños bailando, especialmente en el reino de los muertos (Golte 2009: 255 y ss.). Estos bailes forman parte de complejos rituales compuestos por diferentes grupos (sociales, culturales, etarios, de género) que, similar a la descripción de Juan de Betanzos, se encuentran y se funden temporalmente, o se reorganizan. Es una representación de la unidad de las diferencias, o bien de la integración de las discrepancias.

18 En el dibujo los sonajeros no se presentan en tal detalle para poder ser identificados como cabezas de búho. Sin embargo, el Museo Etnológico de Berlín tiene sonajeros de cerámica con cabezas de búhos asociados a la cultura Moche (VA 22345, en Golte 2009, cf. imagen 2).

Como la bola en relación con el «baile de la cuerda» no existe en la iconografía moche, es preciso preguntarse si realmente se trata de un mismo conjunto de actos rituales. El Museo de América, en Madrid, posee una cuerda del Perú prehispánico de casi doce metros de largo hecha por un método de fabricación muy complejo (Golte 2009: 283). La superficie de la cuerda parece ser terciopelo. Los colores alternan entre rojo, negro y amarillo; recuerda efectivamente a una serpiente de coral. Esto establece el vínculo entre la cuerda y la serpiente (quechua: *machacuy*), que tiene que ser atrapada con la bola. Se puede presumir que la cuerda, en todos los contextos aquí descritos, y también en el relato de Juan de Betanzos, representa la serpiente, de modo que también se puede establecer una relación entre el juego de bola y el ritual de la muerte para el inca Pachacuti fallecido. La prueba para ello es la *Relación de las Fábulas i ritos de los Ingas* de Cristóbal de Molina (1889).

Una parte de este informe es un «calendario litúrgico» que empieza en mayo y termina en abril. Para el de diciembre (en realidad, enero)¹⁹ se relata una serie de bailes (*taquis*), banquetes y luchas simbólicas mediante hondas (bolas) de los grupos de parentesco divididos y organizados en dos mitades (*hurin* y *anan*), que tuvieron lugar en la plaza central desde el primer día después de luna nueva tras el tiempo de cuaresma, hasta el último día de este mes. No solamente humanos participaron en ellos, sino también todas las *buacas* y los fardos de momias de los soberanos incas fallecidos. Hacia mediados del mes tenía lugar el «baile de la cuerda». La cuerda «vivía» en su propia casa, llamada igual que la cuerda misma *Moro orco*, que se encontraba en uno de los lugares más sagrados, es decir, en la vecindad de las casas del sol (*Coricancha*). De esta casa los bailarines jalaron la «cuerda muy larga» (Molina 1889: 112). Tenía los cuatro colores: negro y blanco, escarlata

19 Molina se equivocó en la ubicación temporal de los rituales, retrasando los eventos un mes. Entonces, los considerados para diciembre en la narración de Molina tenían lugar, en realidad, en enero (Kerstin Nowack, comunicación personal, 8 de julio de 2017).

y color miel. La cuerda fue agarrada —en un lado los hombres, en otro lado las mujeres— para alcanzar la plaza bailando, donde podían mostrar su reverencia a las *huacas* y al inca. Bailarines y bailarinas se movían de tal manera que al final formaron un caracol. Cuando soltaron la cuerda quedaba enrollada en el suelo como una serpiente, porque «estaba hecha como una serpiente» (Molina 1889: 113). A continuación, los responsables regresaron la cuerda, o bien la serpiente, a su casa. Un cordero (llama) fue sacrificado a la serpiente (Molina 1889: 113). Además, Molina describe que tal serpiente, aún en la época virreinal, fue utilizada para un baile de hombres y mujeres. Esta descripción también deja claro que en caso del «baile de la cuerda» se trata de un ritual de género. Adicionalmente, es evidente que, en el caso de la cuerda, en el ritual de bola descrito por Betanzos, que también establece un orden social de género performativo, se habrá tratado de la representación de la serpiente *machacuay*.

Con la representación de Molina y gracias a la cuerda tridimensional, física, que se encuentra en el Museo de América en Madrid, se cierra el círculo. El mundo ritual de la iconografía moche que representa una tierra y un inframundo «clasificados» por géneros, el último como mundo de los muertos, y las descripciones de los rituales de bola y cuerda por Betanzos y Molina, pertenecen a un mismo complejo de actos rituales en una impresionante *longue durée*.

LAS TIERRAS BAJAS DE AMÉRICA DEL SUR

Con un corto recurso, sobre todo a la región amazónica boliviana, se puede restablecer el vínculo con el ejemplo mesoamericano con el que comenzó este ensayo. Se trata de unos pocos indicios que muchos temas de investigación dejan abiertos.²⁰ A la luz de lo constatado por la

20 Agradezco a Carla Jaimes Betancourt por todas las valiosas indicaciones y referencias citadas en esta sección.

arqueología en los Andes, no existen construcciones que indiquen actividades deportivas o ritual-lúdicas, ni son conocidos objetos que «claramente pueden asignarse al deporte» (Nowack 2014: 24-25), justamente la mirada final a la región amazónica tiene importancia para la perspectiva comparativa en la observación del ritual del juego de pelota.

Los Llanos de Mojos forman un paisaje que se extiende sobre ciento treinta mil kilómetros cuadrados en el departamento de Beni en Bolivia (Prümers 2015: 1). Desde la existencia de misiones jesuitas en esta región en la segunda mitad del siglo XVII, esta sabana inundada durante la época de lluvias y una de las más grandes del mundo era conocida bajo el nombre Llanos de Mojos (Prümers 2015: 1). Los Llanos de Mojos forman un mosaico de bosques y prados de estepa (Mayle et al. 2007; Lombardo 2012). Colinas arboladas o montículos aparecen sobre la llanura como islas. Cerca de la ciudad de Trinidad, varias de estas colinas artificiales, conocidas en la región como lomas, están centradas y pueden haber tenido diferentes funciones como, por ejemplo, asentamientos humanos, cementerios, fortificaciones o instalaciones que fueron utilizadas para actividades rituales (Erickson 2000). Un proyecto de prospección desarrollado en la región central de las lomas dio como resultado un número de trescientos ochenta grandes montículos (Lombardo y Prümers 2010: 1879). La mayoría de las lomas son de origen prehispánico. Erickson supone que también después de la conquista española continuaron construyéndose (Erickson 2000: 209). Incluso hoy las lomas, en las cuales se producen huertas y otros cultivos agrícolas, tienen importancia para la población local (Erickson 2000: 209).²¹ Solo gracias a fotografías aéreas se han conocido otras estructuras que señalan agricultura como, por ejemplo, diques, canales, campos levantados y drenados. Todos estos hallazgos indican sociedades muy complejas con una alta densidad de población en la época prehispánica

21 Un equipo del KAAK (Instituto Arqueológico Alemán – «Deutsches Archäologisches Institut»), bajo la conducción de Heiko Prümers, trabajó, desde 1999 al 2002, en la Loma Mendoza (Prümers 2015).

(Prümers 2015: 1-3), en una región que parece completamente intransitable y que no podía ser conquistada por los incas.

Basándose en los hallazgos arqueológicos se pueden determinar siete diferentes zonas culturales (Prümers y Jaimes 2014). En la región cinco de las Lomas del Apere Central, una región culturalmente bastante independiente de las otras (Prümers y Jaimes 2014; Erickson 2000; Tyuleneva 2007), se pueden encontrar indicios de las existencias de rituales de juegos de pelota. La arquitectura de las canchas de juego evoca el juego de pelota de los mayas clásicos en Mesoamérica, aunque proceden de diferentes contextos históricos, es decir, de la época prehispánica y de los siglos XIX y XX. En dos lugares del hallazgo de las Lomas del Apere Central están situadas dos lomas de forma alargada, rectangular (según el autor, como un pan de molde), paralelas la una con la otra y, de esta manera, flanquean una superficie plana rectangular, que forma una especie de plaza entre ellas. Uno de los complejos está erigido encima de un terraplén de aproximadamente setenta centímetros de altura y abarca por lo menos una hectárea. El tamaño y la forma de estas construcciones son comparables con otras arquitecturas de juego de pelota conocidas de las Américas. Por eso, Erickson considera estas construcciones como campos o canchas de pelota de carácter ritual ubicadas cerca de asentamientos humanos (Erickson 2000: 211). Cabe destacar que no se ha encontrado en ningún lugar de la región al sureste de los Llanos de Mojos, con sus más de cien hallazgos asociados con lomas, indicio de una estructura comparable (Prümers y Jaimes 2014: 39-40).

En los hallazgos arqueológicos no existe indicación alguna de pelotas, sin embargo, tenemos una excelente representación de dos tipos de juego de pelota en el siglo XVIII, «se parece(n) a nuestro juego de balón» (Eder 1985: 297), que jugaban diferentes «etnias» como equipos rivales. Llama la atención la descripción detallada de la producción del balón de caucho que pesaba más de once kilos en un caso y de un «grandísimo globo» en el otro (Eder 1985: 297-298). En un texto de Gabriel René Moreno del siglo XIX se menciona que, entre los

productos que se producen en Mojos, también hay «pelotas elásticas», es decir, pelotas de goma (citado en Ballivián 1898: 5). De hecho, desde 1860 se explota caucho industrialmente en grandes cantidades en los Llanos de Mojos.²² En cuanto al siglo XX existen informes sobre juegos de pelota con pelotas hechas de hojas de maíz o de palmera, o de goma (Nordenskiöld 1924; Leigue 1957, citado en Jaimes 2015: 459). En los tres casos, estas esferas están revestidas con plumas de diferentes especies de ave que las impulsan con una trayectoria segura. Se juega como bádminton, golpeando el volante con la palma, los volantes no deben caer al suelo (Jaimes 2015: 459 ss.). Una filmación de Theodor Koch-Grünberg, del año 1911, de los Taulipang (Pemón) en el triffinio de Venezuela, Brasil y Guayana muestra también el bádminton jugado en este caso por cuatro hombres jóvenes.²³ Lo que sorprende en estos ejemplos procedentes de la región amazónica es la larga duración histórica (*longue durée*) que da indicios de rituales de juego de pelota, pero también las estructuras arquitectónicas de canchas de pelota comparables con las de regiones mesoamericanas, así como materialidades y funciones de la pelota misma producida de caucho. El juego de pelota ha ido, sin duda, transformándose en esta región hasta el siglo XX; entonces servía también para otros objetivos además de los fines rituales. Sin embargo, los ejemplos de rituales de juego de pelota presentados en este artículo permiten hablar de un fenómeno de las Américas, si bien existe una tierra incógnita con respecto a unidades políticas prehispánicas en la región andina, de los Estados moches e incas, que utilizaban la pelota o la bola en relación con la cuerda, o la «serpiente», para desarrollar actos rituales específicos.

22 Jaimes Betancourt (comunicación personal, 16 de julio de 2017).

23 <<https://www.youtube.com/watch?v=GhIWMgHWk5Y>> (Theodor Koch-Grünberg, editado por Otto Zerries), consultado el 09.7.2017. A Carla Jaimes Betancourt le debo, también, la referencia de este video.

CONSIDERACIONES FINALES

En este ensayo se analizaron casos de juegos de pelota en el contexto de complejos actos rituales en Mesoamérica (sobre todo de la cultura maya clásica), en la región andina (en los Estados moches e incas) y en las tierras bajas de América del Sur, tomando como ejemplo la región Llanos de Mojos. Se manifestaron específicas estructuras y prácticas que remiten a contextos y continuidades transculturales entre estas regiones, aunque las investigaciones aún no están en disposición de especificar estas migraciones de ideas, objetos, materialidades, conceptos y personas. Los complejos actos ritualizados, en los cuales los juegos de pelota y las prácticas asociadas con la pelota o una bola eran centrales, hacen evidentes, en un contexto panamericano, continuidades de juego, deporte, guerra, caza y ofrenda. De conformidad con las cosmologías de las culturas prehispánicas, ocurrieron en el límite entre la tierra y el submundo o mundo de los muertos de los mayas clásicos, de los moches e incas,²⁴ que en el contexto de estos rituales también se hicieron visibles. Las enmarcaciones sociales de estos tres Estados se pueden comparar en la medida en que han formado jerarquías sociales muy complejas, con un rey divino en el extremo superior de la jerarquía, sobre la base de una economía caracterizada por una división del trabajo diferenciada en la agricultura, en el transporte y en la artesanía. La institucionalización de reyes divinos fue el centro de cosmologías que estaban marcadas por una interacción y comunicación de actores y actrices de ambos mundos (incluido el mundo de los muertos o el submundo). En las distintas fases liminales de estos complejos actos culturales —en momentos en los cuales se debatían límites sociales (como en caso de la muerte de los soberanos, el proceso de sucesión y de cualquier otro tipo de crisis)— las marcas social y de género de los actores y actrices fueron de gran importancia. En el caso de los mayas fueron

24 Los datos sobre las tierras bajas del Amazonas no son suficientes para este tipo de interpretación.

los roles de género andróginos y específicos a la edad que se subrayaba, mientras que en el caso de los moches se asociaban los roles de género femeninos y masculinos con los diferentes mundos (submundo y tierra). Las reversiones de edad y de roles de género destacaban el orden social y de género del Estado inca y también, en parte, lo suprimía. Le confirieron veracidad e interiorización imitativa a la autoridad de los reyes divinos, en el caso de los incas se refiere al período a partir del noveno inca Pachacuti (Belliger y Krieger 1998: 28).

REFERENCIAS

- ANTWEILER, Christoph (ed.)
2009 *Heimat Mensch: Was uns alle verbindet*. Hamburg: Murmann Verlag.
- BALLIVIÁN, Manuel V. (ed.)
1898 «Relación de la Provincia de la Virgen del Pilar de Mojos: Por el Padre Pedro Marbán de la Compañía de Jesús [1676]». *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, núm. 1-2, pp. 120-161.
- BAUER, Brian S. y David A. REID
2015 «The Situa Ritual of the Inca. Metaphor and Performance of the State». *Tribus. Jahrbuch des Linden Museums*, núm. 63, pp. 208-225.
- BECKER, Marshall Joseph
1985 «Lacrosse: Political Organization in North America as reflected in Athletic Competition». *Expedition: The magazine of the University of Pennsylvania*, vol. 27, núm. 2, pp. 53-56.
- BELL, Catherine
1997 *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Nueva York: Oxford University Press.
- BELLIGER, Andréa y David J. KRIEGER (eds.)
1998 *Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch*. Opladen: Springer Fachmedien Wiesbaden.

BENS, Jonas y Susanne KLEINFELD

2014 «Fußball, Macht und Politik: Eine Einführung. Kritische Blicke auf die Mythen rund um Fußball». En: Jonas Bens et al. (ed.). *Fußball. Macht. Politik: Interdisziplinäre Perspektiven auf Fußball und Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript, pp. 9-19.

BERDAN, Frances (ed.)

1996 *Aztec Imperial Strategies*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

BETANZOS, Juan de

1987 [1551] *Suma y narración de los incas*. Madrid: Ediciones Atlas.

BLANCHARD, Kendall

1995 *The Anthropology of Sport: An Introduction*. Edición revisada. Westport, CT: Bergin & Garvey.

EDER, Francisco Javier

1985 [1772] «Breve descripción de las reducciones de Mojos». Cochabamba: Edición e introducción de Joseph M. Barnadas.

ERICKSON, Clark L.

2000 «Lomas de Ocupación en los Llanos de Mojos». En: Alicia Durán Coirolo et al. (eds.). *Arqueología de las tierras bajas. Montevideo*. Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura; Comisión Nacional de Arqueología, pp. 207-226.

ERIKSEN, Thomas Hylland

2010 *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology* (2.^a ed.). Londres: Pluto Press.

GALINSKI, Franziska N.

2017 *Transkulturelle Akteure und Machtbeziehungen im frühkolonialen Peru mit speziellem Fokus auf Paullu Inca*. Tesis doctoral. Bonn: Universidad de Bonn.

GEERTZ, Clifford

1983 [1966] «Religion als kulturelles System». En: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 44-95.

GOLTE, Jürgen

2009 *Moche, cosmología y sociedad: Una interpretación iconográfica*. Lima; Cusco: Instituto de Estudios Peruanos; Centro Bartolomé de Las Casas.

2013 «Tupac Inca Yupanqui – die dritte Expansion». En: Doris Kurella e Inés de Castro (eds.). *Inka: Könige der Anden*. Darmstadt: Verlag Philipp von Zabern in Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 114-125.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego

1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Ququichua, o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GRUBE, Nikolai

2014 «Drama von Tod und Auferstehung: Das Ballspiel der Maya». En: Jonas Bens et al. (eds.). *Fußball. Macht. Politik: Interdisziplinäre Perspektiven auf Fußball und Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript, pp. 165-186.

GUNSENHEIMER, Antje y Ute SCHÜREN

2016 *Amerika vor der europäischen Eroberung*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

JACKSON, Margaret Ann

2008 *Moche art and visual culture in ancient Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

JAIMES BETANCOURT, Carla

2015 *El Poder de las Plumas: colección de Arte Plumario del Museo Nacional de Etnografía y Folklore, según la cadena de producción*. La Paz: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

LAVALLE, José Antonio de y Arturo JIMÉNEZ BORJA (eds.)

1985 *Culturas Precolombinas: Moche*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

LEIGUE CASTEDO, Luis

1957 *El iténez salvaje*. La Paz: Departamento de Arqueología, Etnografía y Folklore.

LIPS, Julius E.

1951 *Vom Ursprung der Dinge: Eine Kulturgeschichte des Menschen*. Leipzig: Volk und Buch.

LOMBARDO, Umberto

2012 *Pre-Columbian human-environment interactions in the Llanos de Moxos, Bolivian Amazon*. Tesis doctoral. Berna: Philosophisch-naturwissenschaftliche Fakultät, Bern.

LOMBARDO, Umberto y Heiko PRÜMERS

2010 «Pre-Columbian human occupation patterns in the eastern plains of the Llanos de Moxos, Bolivian Amazonia». *Journal of Archaeological Science*, vol. 37, núm. 8, pp. 1875-1885.

MANN, Charles C.

2016 *Amerika vor Kolumbus: Die Geschichte eines unentdeckten Kontinents*. Hamburg: Rowohlt Verlag.

MAYLE, Frances (et al.)

2007 «Long-term forest-savannah dynamics in the Bolivian Amazon: implications for conservation». *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, vol. 362, núm. 1478, pp. 291-307.

MOLINA, Cristóbal de

1889 [1575-76] «Relación de las fabulas i ritos de los ingas hecho por Cristóbal de la Molina». En: Henrique Urbano (ed.). *Fábulas y mitos de los incas*, pp. 48-134.

NOACK, Karoline

2013 «Die Staatsstruktur der Inka». En: Doris Kurella e Inés de Castro (eds.). *Inka: Könige der Anden*. Darmstadt: Verlag Philipp von Zabern in Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 140-152.

- 2017 «Die Einheimischen, die Fremden und die Furcht. Umsiedlungspolitik im Inka-Staat». En: Thomas Ertl (ed.). *Erzwungene Exile: Umsiedlung und Vertreibung in der Vormoderne (500 bis 1850)*. Frankfurt; Nueva York: Campus Verlag, pp. 107-128.

NORDENSKIÖLD, Erland

- 1924 *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*. Stuttgart: Strecker und Schröder Verlag.

NOWACK, Kerstin

- 2014 «Keine Nebensache: Sport in vormodernen Kulturen am Beispiel der Inka». En: Jonas Bens et al. (eds.). *Fußball. Macht. Politik: Interdisziplinäre Perspektiven auf Fußball und Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript, pp. 21-44.

PRÜMERS, Heiko (ed.)

- 2015 *Loma Mendoza: Las excavaciones del instituto arqueológico alemán y de la dirección nacional de arqueología en los años 1999-2002*. La Paz: Plural Editores.

PRÜMERS, Heiko y Carla JAIMES BETANCOURT

- 2014 «100 años de investigaciones arqueológicas en los Llanos de Mojos». *Arqueoantropológicas*, año 4, vol. 4, pp. 11-53.

TURNER, Victor

- 2005 *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt am Main; Nueva York: Campus.

TYULENEVA, Vera

- 2007 «La tierra del Paititi y el Lago Rogoaguado». *Estudios Amazónicos*, Lima, año 4, núm. 6, pp. 97-154.

VAN GENNEP, Arnold

- 1988 [1909] *Übergangsriten*. Frankfurt am Main: Campus.

Fecha de recepción: 20 de febrero de 2020.

Fecha de aceptación: 24 de junio de 2020.

Fecha de publicación: 1 de diciembre de 2020.