

Aspectos históricos, antropológicos y sociológicos de los juegos ancestrales y tradicionales del territorio latinoamericano¹

Poblete, C.², Panqueba, J.³

Resumen

Este documento forma parte del resultado parcial de los diálogos que han emprendido dos personas que, habiendo elegido la educación física como profesión, encontraron en su andar nuevas y antiguas formas de con-jugar corporalidades y territorialidades, el cuerpo y la existencia territorial. Ambos han alimentado su espíritu con los caminos recorridos por sus ancestros y ancestras: buscaron en ellos el fundamento original de sus destinos. Nacieron en tiempos de opresión y poderes de facto, pero se hicieron adultos en tiempos de democracia. La violencia golpeó la puerta de uno y la presión de género golpea a la otra. Pero a ambos el deporte, la práctica corporal que eligieron, les ha traído cambios con respecto a los sentidos y las lógicas de los tiempos en los que les tocó vivir. Aprendieron con y desde el cuerpo a mirar, sentir y analizar más allá de las estructuras, y a permitirse soñar con la libertad y la autonomía.

Los diálogos y las ideas expresadas a continuación hacen parte de las iniciativas de investigación de algunos profesionales en docencia. Si bien esos discursos han nacido en estos territorios: los nuestros, los de quienes conviven y

¹ Este documento es elaborado por el autor y la autora en el contexto del seminario y taller organizado por el Instituto de Educación Física de la Universidad de Antioquia, el grupo de investigación PES (Prácticas Corporales, Sociedad Educación-Currículum) y el INDER Medellín, denominado Juegos Ancestrales y Juegos Tradicionales. Fundamentos Antropológicos y Pedagógicos, mayo de 2014 en la ciudad de Medellín, Colombia.

² Profesora de Educación Física, licenciada en Educación, doctora en Educación de la Universidad de Granada. Docente de Historia y Etnología de la Educación Física y Juegos Mapuche en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Miembro del grupo de investigación MYE - Escuela de Educación Física PUCV Chile y del grupo de investigación PES - Universidad de Antioquia, Colombia. Correo electrónico: carolinapucv@gmail.com.

³ Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Guadalajara, Jalisco, México. Magíster en Ciencias Sociales con énfasis en Estudios Étnicos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Ecuador. Licenciado en Educación Física de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia. Catedrático de la Facultad de Educación Física, Universidad Pedagógica Nacional. Docente del Colegio San Bernardino, territorio muisca de Bosa en Bogotá, Colombia. Correo electrónico: panqueba@gmail.com.

hacen historia, hemos logrado vincularlos con nuestras realidades particulares. Coincidimos con ellos en algunos aspectos, pero mantenemos diferencias necesarias que hoy nos permiten compartir estos aprendizajes.

En un primer bloque presentamos los interrogantes que nos han llevado a pensar en lo que estamos entendiendo por *tradicional*, en relación con las prácticas culturales de estos territorios, conocidos hoy como Latinoamérica. Luego revisamos algunos conceptos que resaltan las ideas sobre patrimonios y corporalidades, con el propósito de definir cuáles son las imbricaciones que tienen con las matrices culturales ancestrales. Finalmente hacemos una declaración de intereses a partir de estos diálogos, para dar paso a nuestras experiencias territoriales, que han nutrido las cuestiones consideradas.

Historic, anthropologic and sociologic aspects of the ancestral and traditional games in Latin American territories

1. Diversidad cultural a modo de introducción

*Ni tan solo porque eres hasta de
sombra Diferente a mí, dejo de mirarte
en el*

*Espejo de la belleza de tu reflejo
Complementando mi mundo.*

Amanda Kütral, 2014

Todas las personas pueden contemplar día a día el fenómeno de la diversidad. El reloj cambia cada segundo, la luz del sol viaja alumbrando distintas partes, el clima cambia, las estaciones pasan, cambiamos de gusto, cambiamos de ánimo. Incluso nuestro cuerpo cambia y ni siquiera un lado de este es igual al otro. Somos diversas, somos diversos y, conforme va pasando la

vida, muchas de las cosas que veíamos como únicas o verdaderas ya no lo son tanto. En algunas ocasiones la desilusión acompaña este proceso, propio de la vida, que consiste en darse cuenta de que a pesar de los múltiples intentos de uniformizarnos, cada vez vamos siendo menos iguales. Mejor dicho, somos territorios de diversidades, cambiantes, trashumantes: multiversales. Somos diversidades porque cambiamos constantemente, y esta condición parece ser un poco incómoda para algunas lógicas estandarizadoras y homogeneizadoras de la sociedad humana, que busca encontrar la excelencia acreditada en parámetros de calidad.

Podemos observar el fenómeno de la diversidad cultural en las personas, en organismos especializados, en teorías sociales, pero además en los legados ancestrales y las sabidurías cosmovisionales de nuestras culturas originarias, por dos razones. Una tiene que ver con la invitación a tener en cuenta las miradas de la diversidad que hemos planteado hasta acá y otra es lo que Zibechi (2007) plantea como una alternativa concreta de resistencia a los poderes hegemónicos del capitalismo en particular. Esto porque, en esencia, las cosmovisiones ancestrales desarman al capitalismo salvaje, lo privan de la posibilidad de enajenar a las personas y proporcionan alternativas reales de convivencia con la idea de vivir en comunidad. El asunto quizás sea más complejo que la explicación académica de las posibilidades que ofrece el mundo diverso, frente a lo particular y frente a las mismas culturas originarias.

Si partiéramos de la premisa del particularismo histórico podríamos argumentar que existe una relación directa entre las cosmovisiones de las culturas originarias de estos territorios y el espacio de vida en el que se han desarrollado. El particularismo deja espacio al reconocimiento de la diversidad y la creatividad del entorno, y nos permite reafirmarnos como seres de complejidades, de diversidades y de subjetividades.

A la hora de comprender la diversidad cultural sobresalen explicaciones desde dos perspectivas: la de las ciencias sociales y la de las declaraciones de los sistemas institucionalizados. En ambos casos la intención central es hacer valer la

perspectiva humanista universal frente a los atropellos y discriminaciones, situación que podría ser relativa entre los valores particulares de un pueblo y la doctrina universal. Durán (2007) explica que entre la diversidad y la homogeneización prevalecen los conflictos interétnicos e intraétnicos. En razón a ello permanecen la incertidumbre y la tolerancia, elementos insertos en el camino del aprehender pero que han sido mal enseñados.

Sin embargo, al aventurar explicaciones, nos cuesta llegar a la idea de que la diversidad es un estado permanente del universo en el que la persona debe comprenderse como parte de ella. Eduardo Galeano resalta la idea del arcoíris terrestre⁴, donde las diferencias culturales han de sobreponerse a las diferencias sociales para poder entender que no hay solo dos formas de mirar las cosas, sino que además de incontables miradas hay muchos rostros.

2. Cuando hablamos de la tradición de América nos sabe a poco

2.1. Tradición cultural y hegemonías tradicionales

Hablar de lo tradicional supone eventualmente volver la mirada hacia aquello que nos parece importante recordar. Este simple gesto, y en general la asignación calificativa de lo *tradicional* a un objeto tangible o intangible, supone además ciertas características de permanencia temporal que lo hacen formar parte de la identidad colectiva. Pero esta eventualidad de reconocimiento social necesariamente cambiaría si fuésemos capaces de entablar un diálogo entre aquello que decimos conocer y la conciencia de aquello que efectivamente conocemos. Según Maturana y Varela (2003), por diversos motivos, no vemos lo que no vemos y, por lo tanto, al conocer sin conciencia, poco realmente estamos conociendo. Se trata quizás del tránsito entre la conciencia comprensiva y la conciencia emancipadora que nos plantea también Freire (1970), que viene después de dejar de lado esa conciencia ingenua que nos hace pensar que las tradiciones deben aceptarse como parte de nuestras raíces, sin considerar esas raíces de otra manera, invitándonos a reconocer y a liberarnos de las opresiones que no nos

⁴ Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=LJq8I8xdrzQ>.

dejan darles curso a nuestras propias decisiones para emprender caminos de autonomía y esperanza; o lo que sería una senda mayor: con-jugarnos entre *polinomías*.

Sin embargo, antes de “polinomial” es pertinente volver a preguntarnos: ¿de maneras la tradición, como cultivo de una cultura nacional, funge como un conjunto de mecanismos utilitarios de control social? Desde la primera década del siglo XIX, los poderes hegemónicos que lideraron los procesos de independencia en Latinoamérica conformaron los Estados nacionales de la mano con los procesos educativos. Ello garantizaría que los nuevos territorios fuesen hilvanados con la imposición de fronteras, y la ciudadanía común fungiría como antídoto para otros levantamientos (Moullian, 2006; Salazar y Pinto, 2002).

Pero aun cuando nos fue enseñada la veneración a los próceres de la patria, en tanto “libertadores”, ¿por qué ellos, en conjunto con los personajes que lideraron estos procesos, estaban pensando en afianzar con premura el sentido de nueva nación a través de la educación? Ciertamente, si el grupo de independentistas correspondió a una pequeña parte de las personas que vivían en este territorio, ¿a qué le temían si no a la insurrección de las masas y a la validación de la cultura callada por todos los dispositivos coloniales?

Nuestras preguntas ya han sido ampliamente abordadas desde la historia social y la historia crítica de Latinoamérica. A modo de sendas, han sido cruciales para que cuestionemos aquellos contenidos enfocados en la particular mirada nacionalista, tanto la que se forjó para la conciencia en las formas de educar a la ciudadanía en los primeros años de las repúblicas independientes, como la que se maneja hoy en día en la educación para mantener la idea de Estado nación. Pero también para desnudar el semillero cultural que hoy manejamos como cultura tradicional, una mezcolanza de enajenación de los saberes ancestrales y populares, homogeneización del lenguaje y los estilos de vida, y un ideario moral en contra de las cosmovisiones originarias y a favor de las usurpaciones territoriales.

Si bien la discusión que planteamos puede ser un hilo inicial para infinitud de casos, aquí nos queremos referir al tema de los juegos, sin que ello implique

cuestionar los procesos culturales que abrigan. Queremos discutir desde este nicho acerca de la invisibilización de ciertas manifestaciones lúdicas y corporales, de forma consciente, por parte de los poderes hegemónicos. Preguntamos entonces: ¿cuáles problemas encontramos para la actual circulación de las prácticas lúdicas ancestrales? Al remitirnos a tiempos coloniales hallamos algunos fundamentos del problema, cuyos ejemplos abundan.

Durante la época colonial en el Cono Sur de América fue prohibida, explícitamente por ordenanzas de la gobernación y eclesiásticas, la práctica del *palín*, juego ancestral del pueblo mapuche. Los motivos fueron siempre el desacato de los indígenas y mestizos a las obligaciones del trabajo, la asistencia a misa y la idea de que propiciaba el libertinaje y el alcoholismo (López, 2011). La dureza de las sanciones para quienes lo practicaban deja ver la parcialidad y la discriminación por el solo hecho de ser indígena o de ser mujer:

Para quienes permitían los juegos suspensión del empleo por 6 meses. Destierro a 50 leguas de su residencia. Para los españoles destierro de un año a la Isla Juan Fernández, con pérdida de avíos, caballos y equipaje. A los demás 100 azotes c/u y destierro por un año a dichas islas. Para las mujeres un año de reclusión en la casa de recogidas. (López, 2011, p.92)

Posteriormente el Estado chileno invisibilizó en sus registros históricos (salvo escuetas reseñas en diarios y revistas publicadas durante el siglo xx, que no pasaron de ser exotismos culturales fosilizados) cualquier referencia a la práctica del *palín*, al menos en los escritos oficiales, para luego posicionarlo paradójicamente como deporte nacional, en el año 2004⁵.

En Colombia se presenta otro caso similar con el *montucuy*, práctica lúdica y de danza del pueblo indígena zenú, que contiene los elementos materiales e inmateriales que hoy conforman el *ethos* jocosos de las identidades de la Costa Atlántica colombiana. Su visibilidad se prestó sin embargo para elucubraciones de

⁵ Por un acuerdo entre la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) y el IND (Instituto Nacional de Deportes, antiguo Chiledeportes), el 24 de junio de 2004 el *palín* fue declarado deporte nacional.

poder. Por ejemplo, durante la década de 1660, cuando el ambiente *jaracoso*⁶ zenú fungió como argumento para que la encomendera Ana Vitalina Fuentes no pagara debidamente a las mujeres y hombres zenúes por las extenuantes tareas impuestas a diario. En uno de los libros de “cuenta y razón” de sus haciendas aparece la relación de pagos en especie, en la que se visibiliza con desdén el comportamiento festivo de la gente zenú: “En general prefería pagar en ropa y no en efectivo, porque los indios se la pasaban en juegos de ‘montucuy’ y gaitas (juntas de vino de palma, aguardiente y chicha)” (Fals, 2002, p.16A). En este caso, la encomendera se reservaba la censura de estos juegos, probablemente porque en el *montucuy* habría derroche de dinero. Sin embargo es un señalamiento que posteriormente se iría convirtiendo en alusión peyorativa a la *jaracosidad* zenú.

En México y Guatemala ocurrió lo propio con la práctica del juego de pelota, que era conocido como *chajchaay* (versión de cadera en Guatemala), *chaaj* (versión de antebrazo) o *ulama* (versión de cadera practicada en México). En este caso:

El celo de los evangelizadores católicos detectó desde sus primeros contactos con las sociedades indígenas el carácter religioso del juego. Por esta razón prohibieron y persiguieron su realización, de modo que su práctica desapareció muy rápido en toda Mesoamérica. Solo sobrevive hasta nuestros días en lejanas tierras sinaloenses, bajo el nombre de *ulama*, debido a que los jugadores desvincularon ingeniosamente el juego con el ritual antiguo para practicarlo exclusivamente con un espíritu lúdico cuyo motivo central es la realización de apuestas. (Rochin, 2010, p.14)

A pesar de esto, las prácticas ancestrales de los pueblos originarios han sido actos cotidianos en el interior de las comunidades, con mayores y menores dificultades según los contextos sociopolíticos nacionales. Ejemplo de ello es la práctica del *zepcuagoscua* (juego del tejo o turmequé) en Colombia. Este juego fue practicado en forma ritual entre los pueblos prehispánicos de la familia

⁶ Palabra empleada en la región zenú para referirse al carácter jocosos, juguetón y fiestero de ciertas acciones cotidianas. Esta palabra es constantemente dicha en conversaciones formales e informales, para referir esa matriz cultural endémica de la región.

lingüística Chibcha. Durante los tiempos de “conquista” y “colonización” hispánica se transformó, para devenir más recientemente como un evento popular asociado al consumo de chicha y otras bebidas fermentadas. En la década de 1960 su práctica fue estructurada como deporte del tejo y se incluyó en los Juegos Nacionales. Si bien este paso pudo representar un hipotético descarte de su carácter ceremonial, la nueva organización incentivó los rituales deportivos entre sus practicantes. En décadas posteriores, ciertas élites interesadas en resaltar el nacionalismo colombiano se apropiaron estratégicamente del tejo⁷. Este es el caso de la ley que declaró deporte nacional el juego del tejo⁸, hecho que sin embargo no ha sido óbice para identificar la oportunidad de promocionarlo durante los espacios escolares a través de la educación física (Panqueba, 2014).

En relación con casos como los descritos preguntamos: ¿cuáles han sido los sistemas de resistencia que las prácticas corporales ancestrales han desarrollado para apaciguar los efectos de los procesos etnocidas llevados a cabo desde las hegemonías? Ya sabemos que de oligarquías monárquicas pasamos a oligarquías criollas y luego a oligarquías burguesas y capitalistas en temas de educación (Ruiz, 2010). Pero también sabemos que las poblaciones indígenas y luego mestizas tuvieron cierta flexibilidad frente a la imposición por la fuerza y el convencimiento de estas oligarquías. En ese sentido, Fals Borda (2002) describe las relaciones interétnicas generadoras de nuevas identidades, que han acunado mecanismos de supervivencia social expresados en acomodaciones, simbiosis y sincretismos.

En su caracterización cronológica, Fals Borda (2002) distinguió cuatro fases: 1) un *ethos* filantrópico inicial; 2) curiosidad y adopción selectivas; 3)

⁷ “Con frecuencia, [...] [la inclusión de elementos culturales en las listas del patrimonio mundial de la UNESCO] no es representativo de la diversidad y riqueza cultural de un país, sino de la capacidad de los actores institucionales para identificar y gestionar las expresiones que consideran sobresalientes, o aquellas que resultan convenientes de promocionar por razones políticas o económicas” (Villaseñor, y Zolla, 2012, p.83).

⁸ El tejo fue declarado deporte nacional según Decreto-Ley 613 de 2000 (septiembre 4): “por la cual se declara a la disciplina del tejo como deporte nacional y se dictan otras disposiciones”. La ponencia fue presentada por el entonces senador Edgar Perea y elaborada por Plinio Mendoza.

contraviolencia; y 4) dureza cultural. La primera corresponde al carácter no-violento de la población zenú y resalta la receptividad pacífica que encontraron los españoles. En los registros históricos de las prácticas del *palín* consta que españoles y mapuches jugaban y participaban de las ritualidades del juego y la comida, aunque era muy mal visto por el obispo Felipe de Azúa, según sus propias crónicas (Sínodo, 1744 citado por López, 2011)⁹. En la segunda fase resaltan la capacidad de asombro ante la novedad y la adaptación al idioma español y a las herramientas foráneas para sus labores cotidianas; el caballo español y su adaptación en las culturas originarias es otro ejemplo de lo que ocurre en esta fase. La tercera explica los motivos por los que se recurre a la violencia como alternativa de resistencia, con el nombramiento de caciques proclives a los enfrentamientos bélicos, además del impulso de las luchas cimarronas emprendidas por los esclavos africanos. Y en la cuarta fase se destacan las estrategias de sobrevivencia ante las enfermedades desconocidas, el trato violento y otras situaciones que requerían la capacidad de aguantar con firmeza pero también con sumisión, “sin perder el sentido del humor”.

Esta última idea, que evoca la ironía en el discurso, por ejemplo a través del lanzamiento de porffas durante la práctica de los juegos (Huizinga, 1987), nos llevan a preguntarnos: ¿ironizamos para resistir o para jugar suscitando dudas frente a situaciones desventajosas en las que el poder está en juego? La predisposición no violenta a las herramientas y tecnologías introducidas, así como los modos de aprehender la diversidad social que las personas de estos territorios manejaron, facilitaron el vaciado cultural hegemónico. Este hecho, que bien puede considerarse como dominio del más fuerte sobre el más débil, muy del lado positivista y de la selección natural darwinista, requiere de una segunda mirada si intentamos comprender desde veredas diferentes las hegemonías. Así, de una u otra manera los juegos ancestrales lograron sobrevivir, adaptarse, sortear las dificultades, prohibiciones e invisibilizaciones por alguna razón. Creemos que se debe a las particulares formas de adaptación

⁹ Primer Sínodo Diocesano de Concepción, Chile. Obispo Felipe de Azúa e Iturgoyen.

desde las diversidades territoriales, así como a las sabias e ingeniosas maneras de resistir.

Para concluir su análisis, afirma Fals Borda que “la resistencia adquirida y desarrollada en las décadas de la posconquista sirvió igualmente para hacer frente a la furiosa ofensiva latifundista y capitalista que tuvo lugar en esta región durante la segunda mitad del siglo XIX” (Fals, 2002, p.44B). De esta manera se hacen más comprensibles los acontecimientos que durante la segunda mitad del siglo XX hicieron que se fermentaran las luchas por la recuperación de las tierras en muchas partes del continente. Estas maneras de fermentar las resistencias tienen hoy referentes inmediatos, como los emprendimientos de dinamización cultural a cargo de agrupaciones folclóricas en territorios indígenas y campesinos, y la recuperación de técnicas artesanales, entre otras iniciativas.

Estas dinámicas actuales de resistencia han dado origen a iniciativas locales que llegan a trascender los ámbitos nacionales. En Chile, por ejemplo, se pueden identificar los colectivos de mujeres indígenas que se posicionan en el mercado de las artesanías, en busca del rescate identitario de los pueblos o naciones originarias, como otra forma de transmisión y preservación de la cultura (Poblete y Aguirre, 2014). En el mismo sentido podemos mencionar, para Colombia, la declaratoria del *sombrero vueltiao*, producido por indígenas del pueblo zenú, como símbolo de la nación¹⁰. Es decir que tanto los procesos de adaptación cultural como los crecientes sistemas de resistencia contrahegemónica han justificado las demandas reivindicativas de las luchas actuales de los pueblos originarios. Ello nos lleva a reflexionar acerca de las consecuencias que han traído la invisibilización y la utilización mediática de las culturas originarias, la instrumentalización de su legado en la cultura nacional y el poco espacio con respecto al derecho a actuar de manera coherente, de acuerdo con sus propias creencias, y con autodeterminación.

¹⁰ El Congreso de Colombia lo elevó a la categoría de Símbolo Cultural de la Nación mediante la Ley 908 del 8 de septiembre de 2004. El siguiente link corresponde a una pieza documental sobre el impacto de la declaratoria: <https://www.youtube.com/watch?v=ECPM3R4INAs>.

La avalancha de ideas y validaciones que impone la tradicionalidad hegemónica como mediadora de posibilidades reivindicativas, a través de los aparatajes institucionalizados (educativos, legislativos y judiciales), deja al descubierto que no existe una comprensión real de las cosmovisiones y de los saberes ancestrales. Por el contrario, son los productos culturales (artesanías, medicina, comidas, juegos, etc.) motivo suficiente para exhibir y apoyar iniciativas reivindicativas culturales (de las culturas originarias) que se convierten en modelos del progreso como potencial productivo para el mercado. Este proceso ha sido entendido como etnofagia, a partir de una postura crítica que pone en evidencia los alcances perversos de la promoción de la diversidad cultural en tanto producto, para alimentar los circuitos del mercado capitalista en decadencia. Desde esa perspectiva, el mercado se alimenta de las diversidades étnicas para subsistir, en detrimento del fortalecimiento de las diferencias (Díaz, 2006; Patxi, 1999).

La desigual mirada de la interculturalidad, cada vez que una de las culturas media y elige las condiciones del diálogo con las otras, arrasa con las posibilidades dialógicas necesarias para comprender las características diversas de los territorios. A través de esta vía desigual han transitado varias iniciativas de educación intercultural bilingüe, instaladas como argumento democrático en las naciones de Latinoamérica durante los años ochenta y noventa. En el caso de Chile,

el nombre de la lengua mapuche, mapuzungun, ha estado expuesto a los mismos vaivenes de la sociedad mapuche, recorriendo un camino de distorsiones desde los inicios del contacto con el conquistador hasta la actualidad, abarcando lo social, lo científico y lo institucional chileno dominante. (Catriquir, 2007, p.47)

Esta situación impide que se abran espacios para las particularidades grafémicas del lenguaje y, por tanto, aleja las posibilidades de mirar, aprender y reconocer la diversidad cultural existente y las lógicas que fundamentan la construcción de estos saberes.

Existen ciertos reconocimientos con respecto a la pertinencia cultural de los juegos originarios y, por tanto, es factible analizar los mecanismos que se han desarrollado y que han mantenido su vigencia hasta nuestros días. Este es el caso

de prácticas ancestrales como el juego de pelota de los guerreros choktau de Norteamérica (también conocido como *lacrosse*), el juego de pelota mesoamericano (*chaaj*, *chajchaay* o *ulama*) y el juego *palín* del sur del continente. Pero en la misma línea, los desarrollos de los llamados juegos tradicionales, como el trompo, el valero, la bocha y/o los barriletes (papalotes o cometas), exponen el sentido de la pregunta por las imbricaciones que han posibilitado —o no— la convivencia entre “lo ancestral” y “lo tradicional”.

2.2. Matrices ancestrales de estos territorios

Las ciencias humanas y sociales han sugerido diversos conceptos para referirse a la convivencia dicotómica de “lo propio” y “lo ajeno”, “lo raizal” y “lo fuereño”, “lo local” y “lo global”. Emerge de allí un compendio especializado de términos, como *adaptación*, *vernacularización*, *sincretismo*, *transculturación* (Ortiz, 2002), *hibridación* (García, 1992), *mestizaje* y *glocalización*, por mencionar algunos. Unos y otros analizan, desde una perspectiva de fusión, el fenómeno de acomodación descrito por Fals Borda como capacidad de aprendizaje y asombro que los pueblos han tenido frente a las contingencias y cotidianidades de estos territorios, conocidos como América, Latinoamérica, Abya-Yala¹¹ o Wallmapu¹², entre otras denominaciones.

Al tomar en paralelo las perspectivas mencionadas es importante revisar unas-otras alusiones que surgen a partir de los procesos, las cosmovisiones y los idiomas de estos territorios. Con este fin, conjurando el simple universalismo y la generalización, y a través de la revisión parcial de algunos casos, resaltamos que en estos territorios ha prevalecido la habilidad de con-jugar. Es decir, una raíz que evoca acomodaciones, aprendizajes y asombros desde tiempos

¹¹ Abya-Yala es una expresión del idioma dulegaya, lengua del pueblo, actualmente empleada por la población indígena kuna de Panamá y el norte de Colombia, con la cual se nombra al continente americano. La expresión Abya-Yala ha sido adoptada por los movimientos indígenas de estos territorios desde mediados del siglo XX, así como por algunos movimientos sociales, con el fin de adelantar las luchas por la descolonización.

¹² Wallmapu es una palabra del idioma mapuzungun, con la cual es nombrado el territorio cultural, geográfico e histórico del pueblo nación mapuche que habita actualmente el Cono Sur del continente americano.

milenarios. Pero una raíz que no ha sido nombrada, pues cuando se instalan las patrias y con ellas la perpetuación de las hegemonías oligárquicas (el patriarcado entre ellas) en el mundo, la madre deja de ser nombrada (*pacha mama, ñuke mapu*, madre tierra) como referente válido de vida y se traslada hacia sutilezas más ligadas a la debilidad y el cuidado de la familia. El presente ejercicio tiene el propósito de nombrar las sabidurías de la madre tierra en sus distintas manifestaciones. Por tal razón planteamos que los con-juegos culturales obedecen a unas matrices territoriales de las cuales somos portadoras y portadores.

Las matrices de estos territorios han sido aprehendidas y compartidas como producto, a través de las habilidades de con-jugación de los pueblos originarios. En tanto tales, son legados que se manifiestan en los tiempos de emergencias constantes con sus propios desafíos interculturales. En Colombia circulan con el nombre de *minga* (desde la cosmovisión nasa), *convite* (desde la cosmovisión pijao), *u'wbohiná* (desde la cosmovisión u'wa) o *quilombo* (desde la cosmovisión afroamericana). En Guatemala, según la cosmovisión maya, estas matrices son conocidas como *chemb'il*¹³ y en el Wallmapu, territorio de Chile según la cosmovisión mapuche, la *mapu* o *ñuke mapu*, de donde se ha aprehendido el lenguaje y todo el *kimün* o conocimiento.

Este ejercicio se puede hacer en u'waka¹⁴, idioma del pueblo indígena u'wa que habita el territorio de la Sierra Nevada del Cocuy, departamentos de Boyacá, Arauca y Norte de Santander (Colombia). Y de esta manera nos podemos referir a las matrices de estos territorios como *kwitara Abya-Yala u'wbohiná-kueshro*. En traducción literal al castellano se leería: en Abya-Yala jugando juntos; es decir, se manifiesta una experiencia de con-juego en estos territorios americanos. *Kwitara* es una preposición de lugar y también de destino. *U'wbohiná* expresa la actividad de un grupo de personas, a partir de la fusión de las palabras

¹³ Reunión, telar o consejo en idioma mam, pueblo maya que habita entre el Estado de Chiapas (México) y los departamentos de Huehuetenango, San Marcos y Quetzaltenango (occidente de Guatemala).

¹⁴ En la cosmovisión u'wa, hablar es un acto del alma. U'waka o idioma u'wa significa literalmente: el alma de la gente que sabe hablar.

uhboiná y *u'wa*. La primera denota acción o labor compartida, similar a *minga* en nasayuwe, idioma del pueblo nasa del departamento del Cauca, Colombia. La segunda traduce: gente que sabe hablar. La palabra *kueshro* significa la acción de jugar.

Para el caso presente, la frase en *u'waka* expresa, en alusión a la madre: con-jugando en estos territorios. Pero este ejercicio podría ser replicado con otros idiomas y cosmovisiones. Y seguramente arrojaría concepciones distintas en su forma, pero similares en su esencia, con respecto a la comprensión de las relaciones interculturales de los elementos, las cosmovisiones y las personas de estos territorios. Lo importante es resaltar que estos territorios han permanecido con-jugando las riquezas de sus cosmovisiones y teorías, como se evidencia en las lógicas del lenguaje que estamos visibilizando en este caso. Ha sido un ejercicio legado por las ancestras y los ancestros, pero también por quienes continuamos hallando caminos en Abya-Yala.

De acuerdo con Fals Borda, quienes heredamos las matrices de estos territorios persistimos en la apertura de caminos de resistencia, pero también de con-juegos, que suelen llamarse procesos interculturales. Muchas de estas resistencias nuevamente han germinado, a finales del siglo xx, como producto del derrocamiento de los gobiernos de facto, los intentos de democracia por parte de las naciones (aunque subyugados aún por el capitalismo) y los cuestionamientos a la identidad nacional. Ello no es óbice para mencionar en este espacio la explosión del pensamiento postmoderno de las sociedades, que ha favorecido alternativas diversas para ver la vida, lo que podemos relacionar con los conceptos de vernaculización, sincretismo e hibridación. Todo esto, sin embargo, no ha impedido que los saberes ancestrales continúen circulando más allá de los recorridos en silencio contemplativo, muchas veces contrahegemónico.

Pese a lo anterior, no es menos cierto que persisten procesos de selección de lo tradicional desde una perspectiva histórica de connotación utilitaria. Es decir, persiste el juego jugado desde el campo de los sistemas de poder y control social, liderado por los Estados naciones desde el siglo xix, pasando por las lógicas

de nacionalismos y folclorismos, hasta llegar en nuestros días a ser parte del itinerario patrimonial. Evidencia de ello es la presencia de organismos internacionales que elevan ciertos referentes epistemológicos acerca de la cultura tradicional, como la UNESCO con sus recomendaciones para salvaguardar la cultura tradicional y popular en París, 1989.

En ese sentido, declara que la cultura tradicional es el conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundada en la tradición. Lo que nos llama la atención es que cuando se analiza esa “tradición”, nos encontramos realmente con tradiciones de sectores minoritarios que imponen ciertas costumbres en nombre de la unidad identitaria: es decir, la nación. Es entonces paradójico que la UNESCO defina la tradición como parte de la identidad cultural y social, manifestada por ejemplo en las danzas y los juegos. Ello responde a una escasez de cuestionamientos acerca de lo que han sido y son los juegos originarios anteriores a los impuestos por los pueblos invasores. Bajo esta lógica, el estandarte del rescate podría estar contribuyendo a las desigualdades, mimetizando el concepto de diversidad mediante emprendimientos de rescate tradicional.

Pero independientemente de cómo se han suscitado los espacios de recuperación o de re-creación, las dinámicas socioculturales actuales y las circunstancias histórico políticas también están dejando entrever que la humanidad ya no es del todo presa de los poderes hegemónicos que aún circulan para intentar controlar las historias y las cotidianidades de los pueblos. Por el contrario, si hay algo que se le puede atribuir a la globalización, a la academia posmoderna —en especial la oriunda de América Latina— y a las con-jugaciones ancestrales, es un despertar frente al encantamiento de las hegemonías. Cada vez es menos sólida la idea que nos lleva a considerarnos tercermundistas en subdesarrollo y a pensar que esa es nuestra realidad única. Nuevas antiguas formas de identidades, diversidades locales e interculturalidades así lo están corroborando con sus presencias y actuaciones.

Las nuevas antiguas lúdicas, por ejemplo, nos remiten a lo corporal desde

unas-otras cosmovisiones, diferentes a las griegas, a las dualidades morales del cristianismo y a los movimientos gimnásticos traídos a estos territorios como verdades únicas. Por largos periodos históricos hubo un solo tipo de educación para un cuerpo que no es europeo sino territorialmente complejo, diverso y desarraigado de su cultura ancestral. Hoy, el cuerpo puede ser observado mediante otras matrices, que abren los senderos protegidos por la ilusión de las identidades nacionales. Andando estos caminos es posible decodificar y comprender las formaciones que nos han atravesado. Andando estos caminos podemos entonces decidir si es deseable construir en nosotros-nosotras y nuestras descendencias el camino de las verdades universales. Evocando el pensamiento de Eduardo Galeano, nombrar a las madres, hacer circular las matrices es volver plasma sanguíneo a las venas de la llamada América Latina.

2.3. Patrimonio cultural inmaterial

El concepto de patrimonio cultural inmaterial resulta paradójico para estos tiempos nuestros en los que la producción, las evidencias y el valor material de las cosas surgen como una determinante en los estilos de vida de las personas. Pero resulta coherente al vislumbrar las manos y las voces permitidas de aceptación del pensamiento complejo del ser humano, en tanto lo inmaterial es parte esencial de los logros materiales de esos estilos de vida. Valga introducir el cuestionamiento a esta doble mirada sobre los imaginarios socioculturales con una pregunta: ¿cuál o cuáles son las estrategias que se han estado tejiendo en torno a lo patrimonial?

“El patrimonio inmaterial surge desde la noción de derecho de propiedad sobre un bien cultural, concepto que luego va adquiriendo alcances polivalentes en concordancia con los usos y tradiciones propios de un territorio” (Kurin, 2004, pp.68-70). En el mismo sentido de la propiedad, lo patrimonial en cuanto a su definición y su destino depende de las interacciones de las personas que son capaces de ejercer soberanía sobre lo patrimonial (Guerra y Skewes, 2008). Ello potenciaría su protección y su interés, es decir, el acto de patrimonializar un bien inmaterial desde la aceptación social colectiva del hecho mismo requiere de una

dinámica circunstancial en la que el patrimonio se vuelve algo de *lo que se vive* (desde la mirada económica) pero también *con lo que se vive* (desde la identidad).

En este sentido, el valor patrimonial como recurso en las cotidianidades de las personas puede encarnar distintos tipos de lucha por su preservación, que desde luego deben contener cierto nivel de conciencia. Ello presupone, además, cierto conocimiento adquirido mediante cierta práctica. Así, tal cual los referentes nos lo señalan, es importante que dentro de la dimensión de lo patrimonial nos preguntemos por el valor inmaterial que las personas otorgan al elemento patrimonial.

Si tomamos la noción de patrimonio como el derecho de propiedad polivalente y dinámica de los grupos de personas que lo piensan, ¿cuál será el valor de las prácticas corporales ancestrales, presuponiendo su desconocimiento? ¿Qué tan cercanos o lejanos de la conciencia patrimonial están los juegos tradicionales, según la lógica hegemónica y la cosmovisión que plantean los mismos juegos ancestrales? Cercando rumbos reconocidos, ¿son los juegos de la calle en la ciudad de Medellín o en el municipio de Caldas (Antioquia) patrimonio para las personas que los desarrollan y los ponen en práctica cada año? Para dialogar en torno a estas preguntas expondremos dos ejemplos de patrimonio inmaterial relacionados con los juegos ancestrales: el *chaaj* y el *palín*. El primero, un juego ancestral maya, variante del juego de pelota mesoamericano. El segundo, un juego ancestral del pueblo mapuche, asentado en las hoy repúblicas argentina y chilena.

En los albores del siglo XXI, varias personas comenzaron a promover la práctica del juego de pelota maya, sobre todo durante eventos festivos y otros actos de convocatoria masiva, a través de la organización de torneos y exhibiciones rituales. Si bien su promoción ha beneficiado a diversos sectores sociales guatemaltecos, el juego también ha fungido como espectáculo étnico-artístico y de *performance*; se ha convertido en un atractivo para el sector de la economía dedicado al turismo. La vistosidad, el *performance* y las habilidades corporales exhibidas en el *chaaj* han dado origen a unos usos diversos según la

institución, la agrupación o las personas que lo promuevan (Panqueba, 2012). Desde esa perspectiva se distinguen cuatro emprendimientos para la re-creación del *chaaj*.

Un primer emprendimiento de re-creación del *chaaj* ha estado a cargo del Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala —MICUDE—, que ha implementado un subprograma llamado Juegos Tradicionales (MICUDE, 2011). Su desarrollo inicia en el año 2002, bajo la coordinación del investigador Manuel Eduardo Morales Esquit¹⁵, quien introdujo la propuesta en el MICUDE a partir de sus investigaciones arqueológicas e históricas. La idea de este investigador de origen maya es promover el juego, para llevarlo a los ámbitos comunitario e institucional.

Un segundo emprendimiento para el *chaaj* ha estado a cargo de la organización Aj Tzuk¹⁶, a la que pertenece un grupo de jóvenes que realizan jornadas ecológicas y deportivas, a través de las cuales han difundido el *chaaj* como deporte de competencia en las instituciones educativas a su cargo.

El tercer emprendimiento es el de la Dirección General de Educación Física —DIGEF—. Allí existe, desde el año 2005, una dependencia de interculturalidad, que realiza capacitaciones a docentes de educación física en formación, labor que se adelanta desde el año 2009 en las Escuelas Normales de Educación Física —ENEF—. Su objetivo es difundir y masificar el *chaaj* como deporte de exhibición y competencia, así como su enseñanza en las clases de educación física de las escuelas básicas.

La cuarta vertiente actual del juego de pelota es el *chajchaay*. Su historia contemporánea se origina junto a la del *chaaj* en marzo de 1997, con una investigación sobre el juego que inicia el *tata* (señor) Lem José Mucía Batz.

A partir de 2011 fue organizada la Asociación Deportiva Nacional de Chaaj, una instancia provisional que ha tenido a cargo la solicitud de reconocimiento del

¹⁵ Para mayor información consultar: MICUDE, 2008.

¹⁶ Palabra del idioma maya kiché que traduce al castellano: el buscador.

chaaj como deporte ancestral maya dentro de la estructura deportiva oficial del país. Así, el 28 de agosto de 2012 se presenta una solicitud ante la Confederación Deportiva Autónoma de Guatemala (CDAG), que busca el reconocimiento para la Federación Deportiva Nacional de Chaaj —pelota maya—. La gestión no suscitó pronunciamiento alguno. La CDAG argumentaba extraoficialmente el incumplimiento del Artículo 88 de la Ley Nacional para el Desarrollo de la Cultura Física y del Deporte, el cual indica que: “Únicamente se reconocerá una Federación o Asociación Deportiva Nacional, cuando esté debidamente afiliada a su respectiva federación internacional, la que deberá ser miembro de la Asociación General de Federaciones Deportivas Internacionales” (República de Guatemala, 2011). Nuevamente, durante el mes de diciembre del mismo año, la Asociación presenta una propuesta de iniciativa de ley al Congreso de la República para que se modifique el citado artículo. Esta iniciativa se encuentra actualmente en proceso, mediante el cabildeo con las bancadas de los distintos partidos políticos.

Del juego *palín* podemos contar brevemente en esta exposición que, como manifestación patrimonial corporal ancestral, es una práctica lúdica colectiva comunitaria que hace falta involucrar en diversos espacios de convivencia en torno al juego. Se juega en grupos de quince personas. Aunque puede haber más o menos parejas, siempre es necesario que haya un número impar. Las parejas se denominan *kones* y son en general compañeros rivales que por años se invitan a jugar. Tal es el caso que de salir de la cancha de juego uno de los *kones* el otro debe acompañarlo hasta su incorporación, instalando la idea de que mi contrincante es una persona de respeto a la que no puedo abandonar en el juego. Esta es una característica de lo comunitario.

Para la práctica del *palín* se utilizan dos implementos: un *wüño* (bastón parecido al del *hockey*), que por lo general forma parte esencial de quien lo usa, pues se impregna de su energía vital. Este implemento se busca en la naturaleza y se elige según las características de cada quien, es decir, existe una ritualidad particular en la elección del *wüño*. Así, la curva, el largo y el peso de este

implemento también hacen parte de la persona que lo utiliza. Se ocupa además una esfera, el *pali* (pelota de 12 cm de diámetro aproximadamente), que puede ser solo de madera o de madera y lana envuelta en cuero. La cancha o *palihue* posee dimensiones variadas, pero convencionalmente se acepta que sea de 100 metros de largo y 15 o 18 metros de ancho, según las condiciones y posibilidades de los terrenos que van quedando para estas prácticas. El terreno es marcado con ramas naturales, que después pasan a ser parte del paisaje. López (2011) nos aporta los antecedentes más antiguos narrados por cronistas e informantes mapuches de fines del siglo XX y asegura que las canchas podían medir hasta 200 metros de largo y 15 metros de ancho. El objetivo central del juego es pasar el *pali* por la franja final extrema de la *palihue*, hasta anotar cuatro tantos, pero en la actualidad, por acuerdos entre los *palifes* (jugadores de *palín*), se pueden establecer tiempos determinados, cambios de lado a los dos puntos u otros acuerdos. Esta lógica del acuerdo y el diálogo que se da en el juego es otra de sus características.

El *palín* fue declarado deporte nacional en el año 2004 por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y el Instituto Nacional del Deporte, ambos organismos del Estado. Sin embargo, no ha sido esto motivo de argumentación para las numerosas iniciativas de instituciones privadas, públicas y de las propias comunidades indígenas que permitirían llevar a cabo actividades en torno al juego. Las motivaciones que enmarcan son principalmente el rescate y la preservación de la cultura y el valor pedagógico tanto para las personas mapuche como no mapuche.

El valor patrimonial inmaterial con el que cuentan los organizadores de estas iniciativas se concentra en el valor identitario de la cultura. Ahora bien, si miramos más en detalle aquellas iniciativas en las que los recursos económicos son proporcionados por organismos estatales, entonces es posible comprender, además, las intenciones estratégicas de ambas partes (Estado y comunidades), que se relacionan para alcanzar sus objetivos.

Por una parte el Estado chileno entrega recursos económicos a través de la

municipalidad y los organismos especiales con el fin de validar el apoyo que desde el patrocinio consideran relevante otorgar. Y por otra parte las comunidades participan de la lógica de la postulación de proyectos para beneficiarse y lograr finalmente sus objetivos de rescate y preservación. Lo paradójico del tema es que en Chile no existe el Estado plurinacional y las decisiones de prohibir o permitir como cultura nacional se toman en forma vertical, para instalar la idea nacional de cultura chilena con raíces étnicas. De manera estratégica, entonces, las comunidades convierten sus iniciativas en emergencias culturales para poder lograr sus cometidos. Esta es una realidad en la que se instala el patrimonio, es decir, en palabras de Agudo (2012): “hoy en día el patrimonio ha de dar respuesta a nuevas imágenes identitarias, originadas tanto por la fragmentación de identidades que caracteriza nuestra sociedad, como a su valor de consumo como recurso económico” (p.3).

En el caso de las instituciones educativas, como las universidades, se puede decir que estas intentan generar un espacio cada vez más coherente frente al saber intercultural, pero también se debe entender que estos espacios desarrollados desde la academia carecen de elementos contextuales reales de lo que significa la práctica ancestral del juego, a pesar de su vinculación con las comunidades y los asesores culturales mapuche. Algunas de estas instituciones se posicionan como un espacio permitido para que los propios jóvenes mapuche se identifiquen.

Sin duda los juegos constituyen una parte importante del patrimonio intangible del pueblo mapuche. Es por esta razón que la recuperación y la revitalización de estos juegos trascienden en la actualidad, sobre todo porque el *palín* es el único juego que se practica en estos tiempos en las comunidades (Proyecto RÜPU. Programa de Acción Afirmativa para Estudiantes Mapuche de la Universidad de La Frontera: Consolidando Redes y Generando Espacios Interculturales. Universidad de La Frontera, Chile).

En otros casos existe una intención explícita de que las personas mapuche y no mapuche aprendan de la cultura a través de estas prácticas. Muy pocas de estas

iniciativas han sido analizadas y no se han verificado sus logros en cuanto al rescate y la preservación de estos saberes ancestrales. La Pontificia Universidad Católica de Valparaíso representa este caso, debido a que entre los objetivos del programa de formación considera fundamental:

Vivenciar la Cultura Mapuche a través de sus Juegos con sentido de comunidad y responsabilidad frente al respeto por la cultura. Conocer y practicar juegos aborígenes de Chile con sentido de comunidad y respetando la diversidad de la propia asignatura en cuanto a sus participantes de diversas áreas del conocimiento universitario. (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2013, p.1)

Frente a estos casos, tenemos un primer referente de lo que implica la valoración de lo patrimonial de acuerdo con el sentido de propiedad y soberanía y con las intenciones que tienen las personas o las instituciones locales promotoras. Pero existe además una segunda mirada, la de los organismos internacionales que enmarcan la idea de lo patrimonial, paradójicamente, desde la homogeneización y a su vez desde los intentos de liderar procesos de cambio. Nos referimos a las declaraciones mundiales acerca del patrimonio cultural inmaterial y en particular de las prácticas corporales y los juegos originarios.

La UNESCO posee una serie de instancias declarativas en las que el patrimonio cultural inmaterial y en particular los juegos son foco de atención. Referenciamos primero la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial del año 2003, en la que se define una serie de prácticas corporales, pero no lúdicas, como parte de la lista de patrimonios culturales inmateriales salvaguardables. Sin embargo, proyectos asociados a este tipo de convenio, como el programa para cultivar la ludodiversidad Salvaguardia de los Juegos Tradicionales en Flandes, del año 2012, instalan la idea de resguardar la ludodiversidad de estas prácticas (Panqueba, 2014). Por otra parte, la declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas de la ONU, del año 2007, refiere en su artículo 31 el derecho a mantener y preservar el patrimonio cultural, identificando dentro de este las manifestaciones deportivas y los juegos tradicionales.

Otro referente del sistema de Naciones Unidas es la carta anexo internacional de juegos y deportes tradicionales del año 2005, suscrita en París, como documento de apoyo para la protección y el cultivo de juegos originarios en el mundo¹⁷. Este documento se enmarca en la declaración anteriormente referenciada de derechos de los pueblos indígenas y las recomendaciones que se hacen en la cuarta conferencia internacional de ministros y altos funcionarios encargados de la educación física. De hecho, se hace referencia a los juegos tradicionales y autóctonos, aunque luego en sus artículos solo se refieren a los tradicionales. En sus siete artículos se destaca el valor cultural de las prácticas lúdicas y deportivas, pero es en su artículo número 2 donde se hace alusión al patrimonio mundial de los juegos y deportes tradicionales como parte de la cultura nacional, regional o mundial. Luego, en su artículo 6, se declara a los juegos y deportes tradicionales como patrimonio de la cultura del deporte.

Con estos antecedentes podemos concluir que organismos como la UNESCO, la ONU, e instancias de reunión de altas autoridades vinculadas al deporte y la educación física intentan dejar en claro que los juegos tradicionales y los juegos autóctonos pueden entenderse como la misma cosa y que, por consiguiente, deben ser concebidos como parte del patrimonio cultural inmaterial del mundo y las naciones, así como de la cultura del deporte. La interrogación que podemos hacernos tiene que ver con que si bien parece que existe una intención de incluir conceptualmente a los juegos ancestrales en la categoría de lo tradicional, tal inclusión no se ve reflejada en la práctica. Entonces, ¿los juegos tradicionales son los poshispánicos o los prehispanicos para estos organismos? ¿Qué es tradicional para la UNESCO o la ONU? Esta carencia en la definición de lo que implica la “tradicición”, como se expuso anteriormente, suscita más dudas que certezas en los debates acerca de su preservación como patrimonio. Sobre todo cada vez que se intenta profundizar en los modos, los mecanismos y la coherencia entre la cultura dominante nacional y las

¹⁷ Esta carta fue incluida dentro del informe presentado por el Consejo Ejecutivo de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura, en el contexto del análisis del artículo 29 de los derechos de los pueblos indígenas y los derechos humanos.

cosmovisiones de las culturas ancestrales. Aunque el tema en sí es de amplio debate, consideramos necesario aunar esfuerzos para ensancharlo a través de la argumentación y el diálogo, sin que ello implique un estancamiento en el desarrollo de ideas para el rescate y la valoración del patrimonio cultural inmaterial.

Una tercera mirada a los patrimonios culturales inmateriales ligados a las prácticas corporales viene desde las ciencias sociales, que han intentado definir y validar las prácticas corporales como manifestación viva del ser humano y de los grupos en general. Es allí donde los estudios acerca del cuerpo provocan una efervescencia que no es ajena a las prácticas y las investigaciones en educación física y artes (Pedraza, 2009). Esta mirada requiere ser entendida ampliamente desde el concepto de patrimonio corporal ancestral, que entra en diálogo con la discusión sobre patrimonio inmaterial y los estudios sobre el cuerpo. Este concepto nace de un saber o matriz ancestral del pueblo indígena u'wa, que hoy nos comparte unos-otros caminos de entendimiento en estos territorios.

3. Patrimonios corporales ancestrales en las matrices de esta tierra.

Kwitara remina sibara-aka cui bataro wahnatará bajaká

Patrimonios corporales ancestrales expresa en idioma castellano este subtítulo escrito en u'waka. *Remina* es la palabra para aludir a las generaciones antepasadas: las ancestras y los ancestros. *Sibará- ojca* son palabras que indistintamente nombran al cuerpo materia, pero *ojca* también habla de la materia y el alma: *aka* en idioma u'wa. *Cui bataro* denota dejar herencia. *Wahnatará* es el territorio de vida de la muerte, concepto cercano al inframundo maya o al hades griego. *Bajaká* es una ofrenda del alma, un legado simbólico que puede expresarse en objetos materiales para pagar una petición a Sira: deidad creadora en la cosmovisión u'wa. Lo anterior significa que las ancestras y los ancestros dejaron en nuestros cuerpos ofrendas que circulan entre vidas cotidianas e historias. Es el cuerpo como ofrenda, pero también como portador de saberes milenarios.

En la cosmovisión u'wa los patrimonios corporales ancestrales son las

herencias de prácticas, ritos y estéticas del *kueshro* —juego— que han sido asumidas histórica y cotidianamente por las personas de manera individual y grupal en sus relaciones mutuas y con el entorno territorial de gentes y de tierras. Estos patrimonios son fuente de prácticas ancestrales en sus dimensiones rituales, ceremoniales, lúdicas, deportivas, recreativas e históricas. Son legados inmateriales que las comunidades, los pueblos, las familias y las personas ponen en práctica actualmente de diferentes maneras, siendo sus desusos otras formas de usanza, al igual que su movilización ritual transformada por momentos en expresión folclórica.

Desde el punto de vista del lenguaje y su significación es posible establecer un símil con la cultura mapuche y su lengua, el mapudungun, pero además con su *mapuche kimvn* o sabiduría mapuche. El *mapuche kimvn*¹⁸ es un concepto ancestral que contiene las formas y las enseñanzas heredadas de generación en generación de manera oral a través de un ritual educativo muy común en el interior de las familias o *lof* en épocas pasadas. Esta enseñanza corresponde al *ngülamtuwün*, que es una especie de protocolo de aconsejamiento a las generaciones más jóvenes por parte de los más antiguos, para transmitirles oralmente el conocimiento de los ancestros, la herencia ancestral, el *eleeteu kimvn*. En esta transmisión oral de la sabiduría, el concepto de lo corporal pasa a ser parte esencial de las cuatro esferas del ser humano, desde la cosmovisión mapuche.

La integralidad mapuche o *küme fellen* está dada por cuatro dimensiones: el *piuke*, manifiesto en los sentimientos de la persona; el *rakizuam*, en el pensamiento razonado; el *püllü* o espíritu y el *kalvl*, representado por el cuerpo físico. Estas cuatro dimensiones deben ser vigiladas por cada persona para su buen pasar por esta vida. Así, a la idea de los patrimonios corporales ancestrales que se plantea en este escrito a partir de la cosmovisión mapuche la llamaremos *kalvl zugu ni*

¹⁸ Este concepto fue aprehendido oralmente en las clases de mapudungun ofrecidas por el *kumeltuchefe* (profesor) Martín Raguileo en la escuela Xaf. Kintun Saltapura del año 2013. <http://cursodemapudungun.cl/martin-raguileo/>.

*kuibike ce ñi eleeteu kimvn*¹⁹, que traducida sería: el conocimiento del cuerpo heredado de nuestra ancestral sabiduría. El juego es nombrado como *aukantün* y por lo tanto el *kimvn aukantün* serían los saberes ancestrales que en los juegos nos han heredado los ancestros y ancestras mapuche, nuestras matrices, que en mapudungun serían *aukantün zugu ni kuibike ce ñi eleeteu kimvn*.

Para llegar a esta definición es pertinente la apropiación del concepto de cultura corporal, el cual entendemos como la manera contundente en que cada estructura social y cultural ha marcado al cuerpo. Ello conlleva una idea de este último que ha desbordado a la organicidad y ha comprometido al entorno que lo acuna. Entre cuerpo y cultura se ha generado una relación en la que ambas partes se han permeado y se han coconstruido, lo que ha dejado improntas susceptibles de rastrear. Ha interesado aquí, desde el punto de vista del cuerpo, caracterizar la cultura a partir de su matriz identitaria. El cuerpo, en este caso, ha estado expresando el paso de la cultura y su diario acontecer en cuanto a percepciones, actitudes, prácticas y representaciones (Arboleda, 2009). En la cultura u'wa el *kueshro* y en la mapuche el *aukantün* han estado expresando en sus prácticas lúdicas, a través del cuerpo, las cosmovisiones.

Con las referencias anteriores podemos reafirmar la idea de que las culturas corporales en estos territorios (americanos, latinoamericanos, abya-yalences) han estado colonialmente subyugadas, si consideramos que las prácticas que han venido valorándose siguen siendo las instaladas por las oligarquías. Un ejemplo de ello son los deportes de espectáculo, como los de los Juegos Olímpicos o el fútbol, por nombrar los de mayor impacto social o los que constituyen el modelo ideal de sociedad desde la perspectiva de Vigarello (2002). Estos parecen reafirmar el sentido cultural de las prácticas corporales ligadas al deporte centrándose en imaginarios de cuerpos perfectos, la necesidad de indumentaria deportiva especializada para su práctica o los deseos de pertenencia a equipos deportivos y la idealización de los deportistas. Estos sentidos marcan el ideario de vida de las

¹⁹ Traducción consultada a Martín Raguileo, kumletuchefe de mapudungun (profesor de lengua mapuche).

personas o la percepción de patriotismo deportivo. Sus huellas se evidencian en los medios de comunicación y en los productos asociados que facilitan la reproducción de un ideario de cuerpo perteneciente a un escenario cotidiano que se hace tradición.

Si los juegos ancestrales en toda su dimensión y manifestación lúdica corporal y ritual fueran motivo para que las naciones se posicionaran en ciertos *rankings* internacionales; o si la industria del *marketing* viera en estas prácticas una plataforma para aumentar el consumo relacionado con ellas, entonces seguramente el discurso en torno a su permanencia pasaría de patrimonio corporal a identidad nacional, como prioridad para las políticas sociales. Pero el panorama es otro, las prácticas ancestrales en el mundo occidentalizado han estado más bien ligadas a exotismos turísticos y, en particular las prácticas corporales ancestrales, a intentos de deportivización. ¿Se está intentando encajar estas prácticas en la cultura actual? ¿Es que acaso su esencia humana, de pueblos y comunidades, no es suficiente referente para permitir su valoración?

4. Juego tradicional y/o juego ancestral. Declaración de intenciones para estos aprendizajes

La pregunta por la circulación actual de los patrimonios corporales ancestrales se ubica en el campo de la práctica de los juegos tradicionales y de la visibilización de unas-otras manifestaciones lúdicas que en paralelo han venido enriqueciendo las culturas nacionales. Unas y otras prácticas han sido semillas caídas en territorios fértiles que han abrigado, como madres que son, a sus hijas e hijos, independientemente de su origen. Es decir, al margen de ser paridas en los vientres de estas tierras o adoptadas de otras madres.

Los caminos para preguntarnos por las formas de circulación de los patrimonios corporales ancestrales en Guatemala se ubican en los emprendimientos institucionales, individuales y comunitarios, sobre todo desde principios del siglo XXI. Estas situaciones no son exclusivas de Mesoamérica, sino que se insertan en realidades más amplias que vienen atravesando diferentes regiones del mundo. Estas dinámicas justifican la definición histórica y

antropológica de los principales incentivos que han llevado a la práctica actual del *chaaj*, deporte ancestral maya, como estrategia de contemporaneización del juego de pelota mesoamericano.

Por su parte, para comprender los aspectos centrales del *palín*, es necesario tomar en consideración que la cosmovisión del pueblo mapuche se sustenta en lo que como colectivo se entiende de la vida y su entorno. El llamado *mapuche kimvn*, que forma parte de toda la sabiduría espiritual y ritual, es heredado de los antepasados. Parte de lo que se puede evidenciar con respecto al juego *palín* es el sentido de lo ritual que ha acompañado su práctica en actividades ceremoniales, lo que Ñanculef (2004) denomina el juego *palín* integral, por sus componentes rituales, espirituales y sus prácticas.

Este juego no solo involucra el fortalecimiento de lo corporal, sino que además implica un encuentro entre comunidades, el esparcimiento social y la transmisión del *kimvn* a través del *kewvn* o lenguaje mapuche. El juego se concentra en torno a la música, la comida y la conversación, y sus objetivos pueden ser diversos, desde los más ceremoniales y festivos hasta los que tienen que ver simplemente con los espacios de práctica y de encuentro (López, 2011). En la actualidad se retoma, cada vez con mayor fuerza, la práctica ancestral del juego *palín*. Sus formas de manifestación y los escenarios de juego son diversos también. El campo, la ciudad, las universidades, la calle. Todos son espacios posibles para re-crear su práctica. El *palín* como patrimonio corporal ancestral se ha adaptado al contexto y a las circunstancias locales que le ha tocado sobrellevar.

Para caracterizar los elementos de promoción, fortalecimiento y educación que están siguiendo los diferentes grupos, instituciones y personas con la finalidad de contemporaneizar sus patrimonios corporales ancestrales, es necesario seguir las rutas de con-jugación de las diferentes expresiones lúdicas. En nuestro caso, a través de dos caminos: la revisión de las historias ancestrales de las cuales se ha alimentado la re-creación contemporánea de los juegos y deportes; y el recorrido por las memorias cotidianas de los actores y de las actrices que han dinamizado los procesos.

Los emprendimientos de investigación sobre los patrimonios corporales ancestrales en tanto innovaciones técnicas y prácticas cotidianas incentivan la convalidación de los conocimientos surgidos tanto para el presente como para las futuras prácticas educativas-corporales institucionalizadas. Por ello es necesario involucrarnos en los procesos de generación del conocimiento con las comunidades, familias y personas, en tanto accionan la interlocución válida para los aprendizajes, atendiendo al principio de reciprocidad y empatía del mundo cotidiano y el académico profesional.

La tradición de los juegos se enfrenta a la noción de modernidad, por lo que su vigencia en el tiempo se convierte en un enemigo. En el otro sentido, mirar las matrices y sus sabidurías en el juego ancestral implica un distanciamiento de esa controversia para entrar en las lógicas de complementariedad y dualidad, en tanto opuestos-necesarios. Los juegos ancestrales nos han permitido mirarnos como seres complejos, diversos y subjetivos. Nos motivan a vivir y soñar mundos posibles y necesarios. Son alternativas de resistencia y emergencia creativa ante los poderes hegemónicos y del capitalismo neoliberal en particular, que ha venido deteriorando la vida en la sociedad actual, en nuestras culturas originarias y en la propia cultura, creada para la misma sociedad de consumo.

Frente a lo tradicional, resulta igualmente importante asumir posiciones críticas que iluminen estas nuevas antiguas emergencias. En este sentido, ciencias como la historia, la antropología y la sociología nos aportan, más que respuestas, una serie de puertas y desafíos. Contribuyen a comprendernos culturalmente en el campo de las decisiones acerca de lo que debe permanecer entre nuestras interrelaciones y nuestras cotidianidades, lo que se va validando como tradicional. Pero nada de este conocimiento científico tendría sentido para analizar la cultura si no consideráramos los saberes ancestrales que circulan en lo cotidiano de las prácticas corporales y que se han convertido en emergencias culturales.

Estas emergencias deben ser entendidas desde las cosmovisiones de las culturas ancestrales, pero también deben ser miradas desde el contexto actual, en

el que circulan la humanidad, las tecnologías y las ciencias. La fortaleza de los saberes ancestrales es su reflexión y el respeto por el equilibrio natural de nuestra tierra. Ella se debe transmitir mediante la oralidad, la vida en comunidad y la valoración de los saberes ancestrales y de la gente de mayor edad. Esta visión no puede dejar de lado la observación sabia de nuestro entorno. De nada sirve pensar que el saber ancestral está fosilizado en el pasado. El desafío es ubicarlo en el mismo nivel de importancia que ocupa el ya por siglos enseñado conocimiento occidental.

Estos desafíos van de la mano no solo con la carencia del desarrollo de esta temática investigativa, sino también con esta disciplina de estudio de los juegos y de pedagogías como la educación física, que ha ligado por décadas sus referentes a los parámetros occidentales eurocentristas de la historia. En este sentido, Taborda de Oliveira (2012) se pregunta: ¿no debería la educación física, en tanto campo de actuación e investigación, permitir que los estudiantes conozcan otras culturas, pero, sobre todo, que conozcan *su propia cultura, su propio cuerpo, su propia vida*? Cuando se comienza un camino de búsqueda de la identidad colectiva no es posible alejar la mirada de los interrogantes ligados a la historia de los procesos y más aún si se está en condición de aceptar esta mirada acompañada de una crítica al mismo proceso de registro histórico y por consiguiente al conocimiento oficializado. En general el desafío no es desligar cierta historia contada, sino ampliarla hasta mostrar distintas caras, pues muchas veces, como diría Carr (1961), “la historia es un gran rompecabezas en el que faltan numerosos trozos” (p.18). El debate que nos convocará nuevamente será entonces el que se ocupe de aportar piezas al rompecabezas de los patrimonios corporales ancestrales como conocimiento vigente, posible y necesario para la humanidad.

Referencias

- Agudo, J. (2012). Patrimonio etnológico y juego de identidades. *Revista Andaluza de Antropología. Patrimonio Cultural y Derechos Colectivos*, (2), 3-24.
- Arboleda, R. (2009). Cultura corporal: miedo, identidad y resistencia. *VIII Reunión*

- de Antropología del Mercosur (RAM). Diversidad y poder en América Latina.* Buenos Aires: RAM.
- Carr, E. H. (1961). *¿Qué es historia?* Barcelona: Ariel.
- Díaz-Polanco, H. (2006). *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia.* México: Siglo XXI.
- Durán, T., Catriquir, D., y Hernández, A. (2007). *Patrimonio cultural mapuche.* Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Fals, O. (2002). *Historia doble de la costa. Retorno a la tierra.* Bogotá: El Áncora Editores.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido.* Buenos Aires: Siglo XXI.
- García, N. (1992). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Guerra, D., y Skewes, J. C. (2008). ¿Vernaculización, hibridación, enajenación o patrimonialización? Disyuntivas locales en la construcción del paisaje. *Conserva*, (12), 5-38.
- Huizinga, J. (1987). *Homo Ludens.* Madrid: Alianza Editorial.
- López, C. (2011). *El palín, juego tradicional de la cultura mapuche.* Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Maturana, H., y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento.* Argentina: Lumen.
- Moulian, T. (2006). *Fracturas. De Pedro Aguirre Cerda a Salvador Allende.* Santiago de Chile: Editorial LOM.
- Ñanculef, J. (2004). *Palín, Deporte integral mapuche.* Recuperado de <http://www.sepiensa.net/edicion/index.php?option=content&task=view&id=389&Itemid=40>.
- Ortiz, F. (2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* Madrid: Ediciones Cátedra.

- Panqueba, J. (2012). Jugadores de pelota maya en tiempos del *Oxlajuj B'akt'ún*. *Lúdica Pedagógica. Revista de la Facultad de Educación Física*, (17), 41-50
- Panqueba, J. (2014). *Kwitara Santayá u'wbohiná-kueshro*. Conjugación de patrimonios corporales ancestrales en Bogotá: territorio muisca de Bosa. *Kinesis, Revista del Centro de Educação Física e Desportos da Universidade Federal de Santa Maria*, 31(2), 75- 96.
- Poblete, C., y Aguirre, R. (2014). El palín, su enseñanza y la cosmovisión mapuche. Una mirada ancestral del juego hacia la recreación comunitaria. *Tercer Encuentro Internacional de Recreación Comunitaria*. Oaxaca de Juárez: Secretaría de Cultura y Educación.
- Poblete, C. (2013). *Juegos mapuches: enseñar desde la cosmovisión mapuche, un desafío de la educación intercultural*. Valparaíso: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. (2013). *Programa de asignatura formación fundamental EFI 085. Documento institucional de formación profesional universitaria*. Valparaíso: Escuela de Educación Física, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Rochin, R. (2010). *Ulama. El juego de la vida y la muerte*. México D.F.: Roberto Rochin.
- Ruiz, C. (2010). *De la república al mercado. Ideas educacionales y políticas en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones LOM.
- Salazar, G., y Pinto, J. (2002). *Historia contemporánea de Chile. Estado, niñez y juventud*. Santiago de Chile: Editorial LOM.
- Taborda, M. A. (2012). Reinventar la educación física como práctica social contra una tradición de violencia y de exclusión. *Estudios pedagógicos (Valdivia)*, 38(especial), 111-123. Recuperado de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-07052012000400007&lng=es&tlng=es. 10.4067/S0718-

07052012000400007.

Vigarello, G. (2002). *Du jeu ancien au show sportif. La naissance d'un mythe*. Paris: Seuil.

Zibechi, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Editorial Facultad de Ciencias Sociales.