



universität  
wien

# DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Ballspiele im präkolumbischen Amerika:  
Mythos, Identität, Differenz.“

Verfasserin

MMag.rer.nat. Rafaela Dimmel

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2015

Studienkennzahl  
lt.Studienblatt:

A 792 236

Dissertationsgebiet  
lt.Studienblatt:

Romanistik

Betreuer:

ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Cichon



## Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	5
Einleitung.....	6
<b>1. Einführende Aspekte zum Hintergrund der vorliegenden Arbeit .....</b>	<b>9</b>
<b>1. 1. Zum gegenwärtigen Forschungsstand in Bezug auf das Thema der Arbeit....</b>	<b>10</b>
<b>1. 2. Zu Forschungsdesign und Methodik der vorliegenden Arbeit.....</b>	<b>13</b>
<b>1. 3. Geschichtlich-archäologischer Hintergrund der kulturellen Entwicklung in den Verbreitungsgebieten präkolumbischer Ballspielformen in Amerika.....</b>	<b>17</b>
<b>1. 4. Sprachlicher Hintergrund der kulturellen Entwicklung in den Verbreitungsgebieten präkolumbischer Ballspielformen in Amerika .....</b>	<b>24</b>
<b>1. 5. Schriftliche Aufzeichnungen als Zeugen des präkolumbischen Ballspiels ....</b>	<b>29</b>
1. 5. 1. Schriftliche Aufzeichnungen der amerikanischen Urbevölkerung .....	29
1. 5. 2. Schriftliche Aufzeichnungen aus der Kolonialzeit - „von außen“ .....	37
<b>1. 6. Zum Begriff Spiel und dessen Bedeutung in der vorliegenden Arbeit .....</b>	<b>41</b>
1. 6. 1. Zur Problematik der Definitionen von Spiel.....	41
1. 6. 2. Sport und Spiel im Fokus von Kult und Kultur .....	44
1. 6. 3. Spiel und Sport in unterschiedlichen und vormodernen Kulturen.....	49
<b>1. 7. Einleitende Aspekte zu präkolumbischen Ballspielformen in Amerika .....</b>	<b>53</b>
1. 7. 1. Zur historischen Entwicklung des präkolumbischen Ballspiels in Amerika....	53
1. 7. 2. Zur Spielpraxis präkolumbischer Ballspielformen in Amerika .....	59
<b>2. Das präkolumbische Ballspiel in Mesoamerika .....</b>	<b>60</b>
<b>2. 1. Ursprünge und Geschichte des mesoamerikanischen Ballspiels.....</b>	<b>60</b>
<b>2. 2. Ballspielpraxis in Mesoamerika: Bälle, Plätze, Spielgeschehen .....</b>	<b>68</b>
2. 2. 1. Zur Spielpraxis antiker präkolumbischer Ballspielformen in Mesoamerika....	68
2. 2. 2. Zur Spielpraxis aktuellerer mesoamerikanischer Ballspielformen .....	78
<b>2. 3. Bedeutungen und Funktionen des Ballspiels im präkolumbischen Mesoamerika .....</b>	<b>87</b>
2. 3. 1. Zur säkularen Bedeutung des präkolumbischen Ballspiels in Mesoamerika ...	88
2. 3. 2. Zur religiösen Bedeutung des präkolumbischen Ballspiels in Mesoamerika ...	98
2. 3. 3. Symbole im Zusammenhang mit dem mesoamerikanischen Ballspiel .....	106
2. 3. 4. Zum antiken Ballspiel der Maya und dessen möglichen Funktionen.....	133
<b>2. 4. Zu den Funktionen fortbestehender mesoamerikanischer Ballspielformen mit präkolumbischen Wurzeln .....</b>	<b>138</b>
2. 4. 1. Aktuelle mesoamerikanische Ballspielformen in ihrer Bedeutung und Funktionen.....	138
2. 4. 2. Funktionen und Bedeutung der modernen maya Chaj-Varianten .....	145
<b>3. Mythos, Mythen und deren Bedeutung im Zusammenhang mit dem präkolumbischen Ballspiel.....</b>	<b>148</b>
<b>3. 1. Zum Mythosbegriff und seiner Bedeutung als alternative Wahrnehmung der Wirklichkeit.....</b>	<b>148</b>
3. 1. 1. Mythos zwischen Ritual und Spiel .....	152
3. 1. 2. Identität als dynamischer Reflexionsprozess im Kontext von Mythos und Ritual .....	158
<b>3. 2. Mythen im Zusammenhang mit dem mesoamerikanischen Ballspiel.....</b>	<b>162</b>
3. 2. 1. Das Popol Vuh .....	163
3. 2. 2. Der Mythos von Huitzilopochtli in der Crónica Mexicáyotl .....	184
3. 2. 3. Der Toltekenmythos von Quetzalcóatl gegen Tezcatlipoca .....	188
3. 2. 4. Colhua Mythos von Huémac und den Tlaloque .....	192
3. 2. 5. Das Ballspiel in weiteren mythischen Texten .....	194
<b>3. 3. Das reale mesoamerikanische Ballspiel im Kontext der Mythen .....</b>	<b>196</b>

3. 3. 1. Zur möglichen Umsetzung von Mythen im mesoamerikanischen Ballspiel...	197
3. 3. 2. Opfer im Zusammenhang mit dem Ballspiel.....	200
<b>3. 4. Zu Kosmvision und Spiritualitätsverständnis im Kontext mesoamerikanischer präkolumbischer Ballspielformen .....</b>	<b>213</b>
<b>3. 5. Das mesoamerikanische Ballspiel als Identität stiftende Handlung.....</b>	<b>221</b>
3. 5. 1. Das mesoamerikanische, präkolumbische Ballspiel als Identität stiftende Handlung am Beispiel der Maya.....	225
3. 5. 2. Mythische Bedeutungen in aktuellen mesoamerikanischen Ballspielformen präkolumbischen Ursprungs .....	227
3. 5. 3. Zur Identität aktuell „überlebender“ mesoamerikanischer Ballspielformen.....	230
<b>4. Präkolumbische Ballspielformen als Reflexionsprozesse in Amerika – Vergleiche und Konklusionen .....</b>	<b>235</b>
<b>4. 1. Präkolumbische Ballspiele in Amerika.....</b>	<b>236</b>
4. 1. 1. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den mesoamerikanischen Ballspielen und Formen im gesamten amerikanischen Raum .....	240
4. 1. 2. Gesamt-amerikanische Gemeinsamkeiten und Unterschiede von in Mesoamerika aufscheinenden Ballspiel- Funktionen .....	248
4. 1. 3. Mythen, Motive und Symbole im Kontext amerikanischer Ballspielformen – Gemeinsamkeiten und Unterschiede .....	261
<b>4. 2. Zentrale Motive im Hinblick auf ein in autochthonen amerikanischen Ballspielformen ausgedrücktes Identitätsverständnis.....</b>	<b>274</b>
<b>4. 3. Zusammenfassung und Konklusion .....</b>	<b>283</b>
<b>5. Anhang .....</b>	<b>288</b>
<b>5. 1. Amerikanische Sprachfamilien.....</b>	<b>288</b>
<b>5. 2. Linguistische Areale.....</b>	<b>290</b>
<b>5. 3. Abbildungen.....</b>	<b>290</b>
5. 3. 1. Abbildung 1.....	291
5. 3. 2. Abbildung 2.....	292
5. 3. 3. Abbildung 3.....	292
5. 3. 4. Abbildung 4.....	293
5. 3. 5. Abbildung 5.....	293
5. 3. 6. Abbildung 6.....	294
5. 3. 7. Abbildung 7.....	294
5. 3. 8. Abbildungen 8 und 9.....	294
5. 3. 9. Abbildung 10.....	295
5. 3. 10. Abbildung 11 .....	295
5. 3. 11. Abbildung 12 .....	296
5. 3. 12. Abbildung 13 .....	296
5. 3. 13. Abbildungen 14 und 15.....	297
5. 3. 14. Abbildung 16 .....	297
<b>5. 4. Zur Entwicklung des Taíno-Ballspiels auf den Großen Antillen.....</b>	<b>297</b>
<b>5. 5. Autochthone Ballspiele in Südamerika.....</b>	<b>298</b>
<b>5. 6. Autochthone Ballspiele in Nordamerika .....</b>	<b>302</b>
<b>Verzeichnis verwendeter Literatur und Internetquellen .....</b>	<b>305</b>
Literaturverzeichnis .....	305
Verzeichnis verwendeter Internetquellen .....	377
<b>Deutsches Abstract .....</b>	<b>383</b>
<b>English Abstract .....</b>	<b>383</b>
<b>Resumen en Español.....</b>	<b>385</b>
<b>Lebenslauf.....</b>	<b>386</b>

## Danksagung

Im Bewusstsein, dass mich viele Menschen durch dieses Projekt hindurch begleitet und unterstützt haben, möchte ich an dieser Stelle besonders einigen Personen meine tiefe Dankbarkeit zum Ausdruck bringen:

Besonders bedanken möchte ich mich bei meinem Betreuer Herrn Prof. Peter Cichon, der mir mit Vertrauen in mein Projekt von Beginn an, ebenso wie mit seinen Anmerkungen, promptem fachlichen Rat und Tat immer unterstützend und bestärkend zur Seite gestanden hat.

Ebenso herzlich danke ich außerdem Herrn Prof. Heinz Krumpel, der mich nicht nur durch seine Seminare, wertvollen Anregungen und Gespräche zur vorliegenden Arbeit ermutigt und deren Thema hingeführt, sondern auch seit jeher an mich und mein Vorhaben geglaubt hat.

Großer Dank gilt außerdem meiner Familie, die mich immer in meinen Plänen unterstützt hat und mir in jeder Lebenslage ihre Liebe, Verständnis und Vertrauen entgegengebracht hat - ebenso und besonders meinem Partner, der mich geduldig, liebevoll und vorbehaltlos auf diesem Weg bestärkt, ertragen und unterstützt hat, *como toda su familia*.

Danke für alle Unterstützung, Geduld, Wertschätzung und Vertrauen in mich - ¡Gracias!

Diese Arbeit ist meinen Großeltern gewidmet.

## Einleitung

Im präkolumbischen Amerika waren Ballspiele in vielen Kulturen, von Nord- über Mittelamerika und die Antillen bis in bestimmte Regionen Südamerikas, bekannt<sup>1</sup>. Während sich die Altamerikanistik vor allem mit dem mesoamerikanischen Ballspiel beschäftigt, existierten auch in Nord- und Südamerika zahlreiche Formen wie beispielsweise Hockey, Kopf-, Hand-, Fuß- und Federball, wobei die Bälle abhängig von deren Verfügbarkeit aus verschiedenen Materialien bestanden<sup>2</sup>.

Der Stoff, der eine besondere Ausprägung des Ballspiels in Mittelamerika möglich machte, war zu dessen Entstehungszeit in anderen Erdteilen unbekannt und in einem ungefähren Gebiet vom Südwesten der heutigen USA bis zur Nordgrenze des argentinischen Gran Chaco, bzw. parallel dazu in Brasilien verfügbar: Kautschuk. Dieser wurde aus der milchigen Flüssigkeit verschiedener Pflanzen, besonders Vertreter der *Hevea*, *Castilla*, *Sapium*, *Hancornia*, *Manihot*, *Guayule* (*Parthenium argentatum*), sowie anderen, in präkolumbischen Zeiten ausgeschöpfte Arten, im Gebiet der Golfküste des heutigen Mexiko ab ca. 12000-900 v. Chr. gewonnen und für rituelle und medizinische Zwecke verwendet. Durch relativ ähnliche Techniken wurden Bälle hergestellt, die durch Handel auch außerhalb des pflanzlichen Ursprungsgebietes verbreitet wurden<sup>3</sup>.

Ballspiele mit Kautschukball wurden, ausgehend von Mesoamerika<sup>4</sup> seit spätestens 1400-1200 v. Chr. in verschiedenen Versionen gespielt und bestanden bis zur Conquista und darüber hinaus. Die Spielformen und Regeln sind nicht mehr genau bekannt und können nur anhand von darstellenden Kunstwerken, Augenzeugenberichten seitens der Konquistadoren und der heute noch gespielten Versionen bei Nachfahren der Ursprungsbevölkerung eruiert werden. Bei der am häufigsten verbreiteten Variante dürften die Spieler den Ball mit der Hüfte geschlagen haben, wobei in manchen Versionen jedoch auch die Unterarme, Schläger oder Handsteine verwendet wurden. Ziel des Spiels, das sich am ehesten mit dem heutigen Volley- oder Racketball vergleichen lassen könnte, war, den bis zu über 4 kg schweren sehr gut springenden Ball im Spiel zu halten. Neben seinen rekreativen Zwecken besaß das Ballspiel wichtige rituelle Aspekte und formelle Spiele wurden zum Großteil als rituelle Veranstaltungen, oft in Kombination mit Opferpraktiken, zelebriert<sup>5</sup>.

Neben dem heutigen Mexiko, Guatemala, Belize, Honduras und El Salvador lässt sich eine Verbreitung des Spiels mit dem Gummiball auch im Karibikraum (Kuba, Haiti, Dominikanische Republik und Puerto Rico), sowie bis nach Arizona in den USA archäologisch nachweisen und kann somit auch als interkulturelles Phänomen angesehen werden. Unter den Ethnien, die hierbei auf die Entwicklung des Ballspieles

---

<sup>1</sup> Stern 1948, 1ff.

<sup>2</sup> Stern 1948, 3; Diem 1967, 78ff.; Schulze 2006, 312 ff.

<sup>3</sup> Carrasco 2001, I/ 76; Stern 1948, 4ff.; Nordenskiöld 1930, 12f.; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 323.

<sup>4</sup> Mesoamerika bezeichnet einen Kulturraum, der sich aufgrund gemeinsamer Charakteristika in präkolumbischer Zeit herausgebildet hat und von Mexiko bis nach Costa Rica reicht (vgl. dazu Kap. 2. 1.). Im Gegensatz dazu schließt der geographische Begriff Mittelamerika die gesamte Zone zwischen Nord- und Südamerika ein, einerseits das Festland inklusive Mexiko und Panama, andererseits die Inseln im Karibischen Meer. Der Begriff Zentralamerika hingegen bezieht sich auf das Gebiet exklusive Mexiko und inklusive Panama (vgl. Hudson 2008, 378; vgl. Suárez 1983, 11).

<sup>5</sup> Linden 1993, 2ff.; Stern 1948, 5; Whittington 2001, 8f.; Leyenaar 1978, 1ff.; de Borhegyi 1980, 23ff.; vgl. Hill et al. 1998, 878f.; vgl. Taladoire 2001, 107ff.

Einfluss genommen haben dürften, lassen sich grob Nahuatl sprechende Volksgruppen wie Tolteken, Mixteken, Zapoteken, Teotihuacaner und Azteken und Maya sprechende unterscheiden, sowie die Arawakisch sprechenden Taíno auf den Antillen<sup>6</sup>.

De Borhegyi (1980, 4ff.) listete insgesamt 10 verschiedene Zonen für das präkolumbische Ballspiel auf, in denen er regionale Variationen des Ballspiels mit Kautschukbällen in Mesoamerika und auf den Antillen dokumentierte:

- Zone A: Die Westküste Mexikos (die pazifischen Küstengebiete von Nayarit, Jalisco, Michoacán und Guerrero)
- Zone B: Das Zentralplateau Mexikos (Mexiko, Tlaxcala, Puebla, Morelos, Hidalgo, Querétaro, San Luís Potosí)
- Zone C: Mexiko: Huasteca, sowie die Golfküste von Veracruz und Tabasco
- Zone D: Das nördliche Tiefland des Mayagebietes (Yucatán, die semiariden und semitropischen Küsten- und Inlandgebiete von Campeche, sowie das nördliche Quintana Roo)
- Zone E: Das zentrale Tiefland des Mayagebietes (die tropischen Regenwaldzonen von Campeche, Tabasco, Quintana Roo, nördliches Chiapas, Guatemala (El Petén), Belize und westliches Honduras)
- Zone F: Das südliche Hochland des Mayagebietes (die vulkanischen Zonen im Hochland von Chiapas, Guatemala (inklusive Altaverapaz), das südwestliche Honduras und das westliche El Salvador)
- Zone G: Die pazifischen Küstengebiete (westliches Chiapas, Guatemala und El Salvador)
- Zone H: Die südliche Hochlandregion von Mexiko (Oaxaca und südliches Puebla)
- Zone I: Das nördliche Mexiko und der Südwesten der USA (Zacatecas, Durango, Chihuahua, Sonora, Arizona)
- Zone J: Die Großen Antillen (Puerto Rico, Haití, Bahamas, Virgin Islands, Cuba).

Abgesehen von diesen Gebieten fasste Stern (1948, 8ff.; passim) aus ethnologischer Sicht Beschreibungen weiterer Formen des Ballspiels mit Kautschuk-Bällen bei einigen indigenen Völkern in Südamerika zusammen. Er dokumentierte solche unter anderem bei Stämmen aus Sprachgruppen der Otomacos, Tupi-Guaraní, Chibcha, Arawak, Chiquitano, Ge und Kariben und teilte sie nach ihrer Spielweise in zwei Gruppen ein, Kreisball- und Wettkampfballspiele<sup>7</sup>. Außerdem existieren weitere ethnologische Beschreibungen von Ballspielformen mit Bällen aus anderen Materialien bei einigen dieser Stämme, beispielsweise aus der Kariben-, Tukano-, Mashacalí-, Otomacos-, Tupi-Guaraní, Yahgan, Chon oder Aymara- Sprachfamilie<sup>8</sup>; abgesehen davon existierten – zwar nur spärliche aber doch – durch archäologische Daten gestützte Hinweise auf Ballspielformen in historischen südamerikanischen Kulturen, wie der San Agustín-Kultur<sup>9</sup>, vielleicht den Inka<sup>10</sup>, das Hockey-artige *Palín*, sowie das *Linao* der Mapuche, oder auch ein Ballspiel der Moche<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> Whittington 2001, 18; de Borhegyi 1980, 4ff.; Colas & Voss 2006, 186; Linden 1993, 2; Campbell 1997; 346f.; Rouse 1992, 5; vgl. Stern 1948, 29; vgl. Krickeberg 1948, 182; vgl. Braniff Cornejo 2000, 48f.

<sup>7</sup> Stern 1948, 2ff; 8ff.; 91ff.; vgl. Moseley 2008, 121.

<sup>8</sup> vgl. Vivar 1979/1558, 185; vgl. Wildt 1977, 223; vgl. Krickeberg 1948, 182ff.; vgl. Stern 1948, 4ff.; vgl. van Mele & Renson 1992, 20ff.; vgl. Métraux 1946, 197ff.

<sup>9</sup> Stelen-Funde im Quellgebiet des Río Magdalena im heutigen südlichen Kolumbien lassen auf ein Schlägerballspiel, möglicherweise eine Vorform der *Pelota Chaza*, ein Art Hand- bzw. Tennis schließen (Braun 1981, 69; van Mele & Renson 1992, 20; vgl.

Ballspielformen wurden also außerdem, ähnlich wie in Europa und anderen Erdteilen zu dieser Zeit, mit Bällen aus anderen Materialien gespielt und existierten nicht nur in Gebieten, in denen Kautschuk angebaut oder importiert wurde<sup>12</sup>. So wurde auch in fast ganz Nordamerika wurde Ball gespielt, ebenso wie verschiedene Spielformen bekannt waren, die von Culin (1907; 1975) bei Stämmen aus den Sprachfamilien der zu den Algischen Sprachen gehörenden Algonquin (auch Algonkin), Yurok und Wiot; Athabasken (oder Athapasken), Caddo, Chumash, Copeha (Wintun), Eskimo, Irokesen, Keres, Kiowa, Tlingit, Pomo (Kulanapa), Lutuamia (Klamath-Modoc), Yokut (Mariposa), Muskogee, Natchez, der zu den Uto-Aztekischen Sprachen gezählten Opata, Pima und Shoshone; Maidu (auch Pujuna), Salish, der zu den Penuti gezählten Chinook, Miwok, Chimmesya (Tsimshia) und Shahaptia (Nez Percés, Umatilla); Shasta, Sioux, Haida, Tano, südliche Wakasha (Haisla), Washo, Yuma und Zuñi (auch Zuni) dokumentiert wurden<sup>13</sup>.

Trotz einiger interessanter gemeinsamer Aspekte in den Ballspielformen auf dem amerikanischen Kontinent, auch was dem Spiel zugrunde liegende Anschauungen betrifft, die diese Arbeit vor allem aufzuzeigen versucht und auf die im weiteren Verlauf ebenfalls eingegangen wird, liegt das Hauptaugenmerk, besonders im ersten Teil der Arbeit, auf dem Ballspiel Mesoamerikas. Abgesehen davon, dass diese kulturell eigene Zone als Ursprungsgebiet der präkolumbischen Ballspiele angesehen wird, finden sich hier die meisten und aussagekräftigsten Quellen darüber. Auch dessen besondere rituelle Bedeutung wurde hier überwiegend nachgewiesen, wobei auch Mythen auf dessen besonderen und vielschichtigen Charakter hinweisen. Hierfür finden sich besonders im Bereich der Maya-Kultur Beispiele, die auch mit dessen identitätsstiftender Funktion in Bezug gesetzt werden können.

---

de Santa Gertrudis 1757/2012, II/III, 279f.; II/IX, 403f.; vgl. <http://www.contadernarino.gov.co/index.shtml?apc=v-xx1-&x=2047279>; vgl. <http://www.contadernarino.gov.co/apc-aa-files/61666631663335303134336433396561/chaza-deporte-de-multitudes-primo.pdf>; vgl. <http://www.culturapasto.gov.co/index.php/nuestra-cultura/folclor/256-juegos-autoctonos-de-pasto>).

<sup>10</sup> vgl. Nowack 2014, 25ff.; 40; vgl. Monteverde Sotil 2011, 246; vgl. Molina & Albornoz 1988, 76f.

<sup>11</sup> vgl. Braun 1981, 69f.; vgl. Van Dalen & Bennett 1971, 578; vgl. Wildt 1977, 223f.; vgl. Monteverde Sotil 2011, 246; vgl. Lopez von Vriessen 1989, 28; 1992, 13; vgl. Kutscher 1958, 422ff.

<sup>12</sup> vgl. Mendner 1956, 40ff.; 77ff.; Wilkins 2002, 176ff.

<sup>13</sup> Culin, 1907, 36ff.; 651ff.; vgl. van der Heyden 2008, 30; vgl. <http://www.accessgenealogy.com/native/>; vgl. <http://www.native-languages.org/languages.htm#alpha>; vgl. Lewis et al. 2009, [http://www.ethnologue.com/show\\_family.asp?subid=708-16](http://www.ethnologue.com/show_family.asp?subid=708-16); [http://www.ethnologue.com/show\\_family.asp?subid=2924-16](http://www.ethnologue.com/show_family.asp?subid=2924-16); [http://www.ethnologue.com/show\\_family.asp?subid=681-16](http://www.ethnologue.com/show_family.asp?subid=681-16); vgl. Holder in Boas 1966, VIIIff.; vgl. Powell 1966, 219f.; vgl. Chamberlin Hunt et al. 1910, 87; vgl. Moseley 2008, 59; 202ff.; 204; vgl. Owens 1891, 40ff.



## 1. Einführende Aspekte zum Hintergrund der vorliegenden Arbeit

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem präkolumbische Ballspiel, also Ballspiel-Formen, die nachweislich bereits vor der europäischen Entdeckung und Eroberung auf dem amerikanischen Kontinent, jedoch oft bis in die Kolonialzeit und teilweise sogar darüber hinaus gespielt wurden; somit stützen sich die Nachweise nicht nur auf beschriebene archäologische Zeugnisse, sondern auch auf schriftliche Quellen wie Codices, Texte von kolonialen Zeitzeugen und Sekundärliteratur hierüber. Besonders aufgrund vieler ursprünglich oraler Tradierungssysteme in weiteren hier untersuchten Kulturen wurden außerdem auch Dokumente von zum Teil erst deutlich später aufgezeichneten schriftliche Tradierungen daraus hinzugezogen. Aufgrund der existierenden teilweise spärlichen Quellenlage für die Literaturrecherche werden in dieser auf hermeneutischen Methoden basierenden Arbeit nicht nur Ergebnisse historischer, sondern auch archäologischer, linguistischer und ethnographischer Methoden angewandt.

Die angestrebte Arbeit soll das Ballspiel im präkolumbischen Amerika unter philosophischen und historischen Aspekten untersuchen, sowie diese im Kontext der ihr eigenen Identität und Differenz beschreiben. Ziel der angestrebten Arbeit ist, das präkolumbische Ballspiel aufgrund der darin dargestellten mythologischen Aspekte als Identität schaffende Handlung zu untersuchen, die als wichtige rituell-sportliche Handlung und aufgrund einer zentralen Sinnggebung stattfand. Mythen zeigen dabei für die jeweilige Region spezifische Denkprozesse, die das eigene soziokulturelle Umfeld reflektieren. Aufgrund ihres eigenen Kulturraumes wird somit in Mythen wie dem quiché-maya *Popol Vuh* ein universelles mythologisches Verständnis mit dessen eigenem Streben nach Erkenntnis sichtbar<sup>14</sup>.

Ausgehend von einem Mythosbegriff, der auf einer dialektischen Beziehung zwischen Mythos und Wissenschaft beruht, soll das Ballspiel anhand vorliegender Quellen im Hinblick auf eine Sichtbarwerdung von Denkprozessen analysiert und interpretiert werden. Grundlage der hermeneutischen Untersuchung stellt die Einbeziehung schriftlicher, historischer und archäologischer Dokumente dar, anhand derer Mythen und weitere Zeugnisse, die in Verbindung mit dem Ballspiel stehen, analysiert werden sollen. Ziel ist dabei das Aufzeigen von Strukturen, aufgrund derer bestimmte, damit verbundene philosophische Prinzipien abgeleitet werden können. Aufgrund zentraler Motive kann hierbei auf das Vorhandensein einer tiefergehenden Denkweise und einer darin verwurzelten Identität geschlossen werden, die sich in ihrer Mythologie ausdrückt, in der auch Naturphänomene eine zentrale Bedeutung haben<sup>15</sup>.

Aufgrund weiterer Formen präkolumbischer Ballspiele in anderen Kulturräumen Amerikas, deren beschriebene Aspekte Gemeinsamkeiten mit den archäologisch belegten mesoamerikanischen Formen aufweisen, sollen in diesem Zug auch interamerikanische Vergleiche im Hinblick auf mit dem Ballspiel verbundene geistige Prinzipien angestellt werden. Dass in ganz Amerika Ballspiele beschrieben worden sind, die in mehreren Aspekten Gemeinsamkeiten mit den Spielformen in Mesoamerika und auf den Antillen aufweisen, könnte dabei zumindest auf einen teilweisen kulturellen Austausch innerhalb der betreffenden Zonen schließen lassen<sup>16</sup>.

Da der Gegenstand der vorliegenden Arbeit also auf mehreren unterschiedlichen Themengebieten aufbaut, sollen diese in erster Linie erläutert und mit dem Thema in

---

<sup>14</sup> Krumpel 2010, 166f.; 78f.

<sup>15</sup> vgl. Linden 1993, 76f.; vgl. Fox 1991, 292ff.; vgl. Leyenaar & Bussel 1993, 193ff.; vgl. Jamme 1991, 66f.

<sup>16</sup> vgl. Stern 1948; vgl. Culin 1907; vgl. van Mele & Renson 1992.

Beziehung gesetzt werden, um in diesem Zusammenhang zu einem klareren Verständnis der Schwerpunktthemen beizutragen.

### **1. 1. Zum gegenwärtigen Forschungsstand in Bezug auf das Thema der Arbeit**

Was die archäologischen Quellen betrifft, die Informationen über das Ballspiel wiedergeben, finden sich diese vor allem im mesoamerikanischen Raum und gelten als hauptsächliche Datenquelle. Sie bestehen einerseits aus Ballspielanlagen und Gegenständen unterschiedlicher Materialien, die im Zusammenhang damit standen sowie andererseits aus schriftlichen Zeugnissen. Beispiele dafür wären erste schriftlichen Manifestationen der olmekischen Kultur in La Venta (heutiges Tabasco, Mexiko) im 8. Jahrhundert v. Chr., Monumente mit Darstellungen und Inschriften aus einem Zeitraum zwischen 500 und 600 v. Chr. in Monte Albán (Oaxaca, Mexiko), über Stelen mit Glyphen der Maya-Kultur, wie beispielsweise in Palenque (Chiapas, Mexiko), Yaxchilán (Chiapas), Tikal (El Petén, Guatemala), El Baúl (Escuintla, Guatemala), Kaminaljuyú (in der heutigen Ciudad de Guatemala), etc., bis hin zu Volutenglyphen bei Wandmalereien wie in Teotihuacán im Hochland Zentralmexikos. In den Grenzgebieten Mesoamerikas wie dem heutigen El Salvador, der Pazifikgegend Nicaraguas, sowie in den nordwestlichen und nordöstlichen Randzonen existieren jedoch allgemein vergleichsweise wenig archäologische Daten<sup>17</sup>.

Was die Interpretation archäologischer Kunstgegenstände oder architektonischer Anlagen betrifft, so bestehen selbst für authentische, messbare Zeugnisse keine einheitlichen wissenschaftlichen Fachmeinungen, geschweige denn mit absoluter Sicherheit annehmbare Interpretationen. Hierin muss m. E. davon ausgegangen werden, dass auch mit der fortlaufenden Forschung eine hoffentlich größere Annäherung, jedoch wohl nie völlige Klarheit und Verständnis über die Gesellschaften, deren Kunst überlebt hat, herrschen werden. Paz (2000) charakterisiert solche sichtbaren Zeugnisse als Spitze eines schwimmenden Eisberges der jeweiligen repräsentierten Zivilisation und kommentiert das Verhältnis zwischen Kunst und historisch-archäologischer Forschung sehr treffend:

*“First, there was archaeological and historical research; later, aesthetic understanding. It is often said that understanding is an illusion, that what we feel, when confronted by a relief from Palenque, is not what the Maya experienced. True enough. But it is also accurate to say that our feelings and thoughts about the work are quite real. Our understanding is not an illusion, although it is ambiguous. This ambiguity is present in all our views of works from our own past. We are not Greek, Chinese or Arab; neither can we say that we fully comprehend Romanesque or Byzantine sculpture. Our only recourse is to translate and each of our translations, be they of Gothic or Egyptian art, is a metaphor, a transmutation of the original.”*<sup>18</sup>

Ziel der Wiedergabe dieser Quellen kann in diesem Sinne also auch nicht das Finden von Informationen sein, die diese Quellen nicht eindeutig wiedergeben und stattdessen nur Interpretationsspielraum lassen. In erster Linie sollen sie dazu dienen, aufgeworfenen Fragestellungen nachzugehen und so einen neuen Diskurs zu generieren. Abgesehen von den archäologischen Zeugnissen trifft dies darüber hinaus auch auf bilderhandschriftliche Manuskripte zu. Hierunter finden sich Faltbücher, die als so genannte Codices aus Baumrinde, Leder und Baumwolle erhalten sind, von denen

---

<sup>17</sup> Rössner 2002, 10f.; Yamase 2002, 16; MacLeod 2000, 7; Riese 1990, 101f.; vgl. Cohodas 1975, 100; vgl. Gillespie 1991, 318.

<sup>18</sup> Paz 2000, 14.

jedoch vergleichsweise wenige die Zeit der Conquista überlebt haben. Sie teilen dieses Schicksal mit anderen Bilderhandschriften auf Baumwolltüchern oder in Form von Wand- und Felsbildern, Keramiken oder Schnitzereien. Im Gegensatz zu den Malereien und Verzierungen an Tempeln, Keramiken, etc. scheint jedoch hinsichtlich überlieferter ritueller-, sowie Glaubensinhalte den Codices eine tragende Bedeutung zuzukommen<sup>19</sup>. Des Weiteren liefern mündliche, möglicherweise auf Manuskripte gestützte, Überlieferungen aus präkolumbischer Zeit, die erst nach der Conquista verfasst wurden, sowie Berichte von Teilnehmern der Eroberungszüge und europäischen Chronisten wertvolle Informationen zum Ballspiel. Diese beziehen sich jedoch in erster Linie auf die Spiele als ereignisreiche Schauspiele - fast ausschließlich, ohne sich dessen zeremonieller Bedeutung bewusst zu sein, geschweige denn auf seine wichtige identitätsstiftende Funktion einzugehen<sup>20</sup>.

Außerdem beschreiben Schriften von Autoren mit indigenen Wurzeln, die von europäischen Geistlichen ausgebildet worden waren und auch die eigene Muttersprache beherrschten, ihre Lebenswelt. In dieser wurde mit der europäischen Invasion das Ballspiel jedoch schnell verboten und damit nach und nach fast gänzlich aus dem Kulturgut gelöscht. Zudem müssen diese Beschreibungen auch unter Berücksichtigung ihres ambivalenten Hintergrundes betrachtet werden, sowie der hierauf bezogenen Identität und Weltanschauung ihrer Urheber<sup>21</sup>.

Neben historischen Quellen existieren außerdem für die Argumentation relevante Arbeiten aus ethnologischen Untersuchungen, vor allem aus Gesellschaften mit oralen Traditionen, von denen kaum bis keine archäologischen Daten existieren. Vor allem in Bezug auf präkolumbische Ballspielformen in Nord- und Südamerika besteht im Hinblick auf das vorliegende Thema nach wie vor die Angewiesenheit auf solche Beobachtungen. Ausgehend von Material über Ballspiele, das schließlich in Monographien wie bei Culin (1907) und Stern (1948) gesammelt wurde, ist auch betreffend damit zusammenhängender Mythen und ritueller Aktivitäten das Hinzuziehen ethnographischer Werke notwendig, in denen Erzählungen hierüber festgehalten wurden. Anhand dieses ethnographischen Materials - nicht nur von ethnischen Gruppen im mesoamerikanischen Kulturkreis - sollen verschiedene kontinuierliche Aspekte und ideologische Gemeinsamkeiten im Zusammenhang mit der Thematik erläutert werden. Dies muss jedoch selbstverständlich einerseits mit großer Vorsicht und teilweise unter Vorbehalten analysiert werden, da auch viele Feldforscher Damm (1970, 52) zufolge in der Vergangenheit diese Spiele viel zu unachtsam und nur im Hinblick auf separat analysierte Merkmale beobachteten, bevor diese schließlich zuweilen ganz verschwanden. Weiters müssen ebenfalls die Veränderungen berücksichtigt werden, die diese Gesellschaften erfahren haben und weiterhin durchlaufen – und mit ihnen ihre Spiele, sofern vorhanden<sup>22</sup>.

Überlieferungen aus mündlichen Traditionen wurden durch schriftliche Medien der Invasoren lange Zeit als banal, magisch-mythisch, unreal und unwichtig abqualifiziert, weshalb auch viele letztendlich nicht aufgezeichnet wurden und verloren gingen<sup>23</sup>. Auch im Hinblick auf das mesoamerikanische Ballspiel, über das in diesem Kontext die umfangreichste Literatur existiert, wurden zwar Mythen und Rituale im Zusammenhang damit beschrieben, jedoch wurden dabei hauptsächlich starke Zusammenhänge, beispielsweise mit astralen Aspekten oder der Dualität Leben – Tod, attestiert, die

---

<sup>19</sup> Rössner 2002, 11; Köhler & König 1990, 135f.; 139; Lacedena 1998, 237.

<sup>20</sup> vgl. Alegria 1983, 2ff.; vgl. Rössner 2002, 11ff.; vgl. León-Portilla 2003, 67.

<sup>21</sup> vgl. MacLeod 2000, 7f.; vgl. Tschohl 1990, 153ff.

<sup>22</sup> vgl. Benedict 1935, 33f.

<sup>23</sup> Rabasa 2008, 49f.

jedoch größtenteils in den Hinweisen darauf belassen werden<sup>24</sup>.

Zusammenfassend ist also einzuwerfen, dass eine Untersuchung anhand des Literaturstudiums wie die vorliegende wohl trotz interessanter alter Quellen und sehr guter neuerer Monographien immer problematisch bleibt. Aufgrund unvollständiger und auch zum Teil zweifelhafter Dokumentationen aus der Zeit, in denen diese rituellen Ballspiele existierten bleiben einige seiner wichtige Aspekte weiter unerschlossen – eine Aussage, die nicht nur auf das mesoamerikanische Ballspiel zutrifft, sondern auch auf andere Ballspiele präkolumbischen Ursprungs, die noch Anfang des 20. Jahrhunderts beschrieben wurden. Auch in der Fachliteratur der Kultur- und Sozialanthropologie spiegelt sich diese Unvollständigkeit wieder, einerseits gezwungenermaßen aufgrund der lückenhaften vorliegenden Dokumente, andererseits aufgrund der langsamen und spärlichen Erschließung von Lebensräumen indigener Bevölkerungsgruppen. Auch eine Gewichtung des Hauptinteresses auf anderen Aspekten wie beispielsweise der materiellen Kultur vor der geistigen führte zu einer Unzulänglichkeit von Quellen. Abgesehen davon muss auch bei der neueren, auf ethnologischen Forschungen basierenden Literatur berücksichtigt werden, dass die beobachteten und beschriebenen indigenen Gesellschaften ebenfalls – zum Teil drastische – Veränderungen durchlebten und durchleben<sup>25</sup>.

Trotz aller genannter Schwierigkeiten und Einwände ist jedoch die Kenntnis der Forschungslage anhand aller möglichen und zur Verfügung stehenden Quellen als Basis für hermeneutisches Arbeiten notwendig, wobei, besonders was die Texte betrifft, die Wichtigkeit ihres historischen Hintergrundes bewusst sein muss, um akzeptable Resultate zu produzieren. Dies ist vor allem zur Schaffung eines interkulturellen Verständnisses, bzw. keiner zusätzlichen Missverständnisse, unentbehrlich<sup>26</sup>.

Bisher ist das präkolumbische Ballspiel vorrangig in der Archäologie beschrieben worden, wobei durch dessen Darstellung in Mythen, Codices, Reliefs, etc. hauptsächlich seine soziale Bedeutung, Geschichte und der Spiel- und Ritual-spezifische Kontext untersucht worden sind. Die Mythen, in denen das Ballspiel vorkommt, sind hierbei in erster Linie hinsichtlich ihrer realen Ursprünge und Bezüge zum Spiel betrachtet worden, als unter dem Blickwinkel der Sichtbarmachung von philosophischen Denkprozessen.

Mythen wie allen voran das *Popol Vuh*, Schöpfungsgeschichte der Quiché Maya, die Überlieferung von *Huémac* bei den Colhua, oder der Mythos von *Huitzilopochtli* bei den Azteken, enthalten ebenfalls Ballspielmotive. Diese wurden betreffend Opferpraktiken, Fruchtbarkeitsrituale und Kulthandlungen im Zuge des Ballspiels beschrieben, jedoch weniger im Hinblick auf deren Sinngebungs- und Orientierungsfunktion dabei; auch wurden nur wenige Vergleiche mit Kautschuk- und anderen Ballspielen außerhalb Mesoamerikas angestellt<sup>27</sup>. Ziel der Analysen der linguistischen und archäologischen Dokumente ist nun in der vorliegenden Arbeit, Strukturen aufzuzeigen, die auf bestimmte philosophische Prinzipien schließen lassen, die den analysierten Mythen und weiteren Zeugnissen zugrunde liegen. Mythen, die sich dabei schon aufgrund der vielen unterschiedlichen theoretischen Standpunkte, aus denen heraus sie beleuchtet werden, einer eindeutigen Dimension widersetzen, werden

---

<sup>24</sup> vgl. Mathys 1981, 207; vgl. Linden 1993, 62f.; vgl. Köhler 1990, 10ff.; vgl. Aguilar 2003, 4ff.; vgl. Barrois & Tokovinine 2005, 27ff.; vgl. Krickeberg 1948, 118ff.

<sup>25</sup> Stähle 1969, 7ff.; Karsten 1954, 1ff.

<sup>26</sup> vgl. Yamase 2002, 8.

<sup>27</sup> Linden 1993, 62f.; vgl. Köhler 2009, 10ff.; vgl. Gillespie 1991, 318ff.; vgl. Smith & Schreiber 2006, 18; vgl. Stern 1948, 3ff.; vgl. Krickeberg 1948, 1972ff.

unter anderem als linguistische Gebilde bezeichnet, die in einem gewissen Code abgefasst sind und für sich Systeme von Mitteilungen darstellen. Sie bewegen sich nicht nur auf einer rein sprachlichen, sondern darüber hinaus auf einer metasprachlich zu verstehenden Ebene und weisen komplexere sprachliche Eigenschaften auf<sup>28</sup>. Darüber hinaus können Mythen als unaufhebbare Bestandteile menschlicher Erfahrung und als eine alternative Wahrnehmung der Wirklichkeit gesehen werden, die unter den den Völkern eigenen geistigen und materiellen Lebensbedingungen entstehen. Anhand des Mythos, in dem sich das jeweilige soziokulturelle Umfeld widerspiegelt, stellen sich für die jeweilige Region spezifische Denkprozesse dar. Wie auch Sprache, Religion oder Kunst besitzt er eine selbständige, sich von anderen geistigen Formen unterscheidende Struktur, die eine eigene Form der geistigen Auffassung und Schöpfung darstellt. Da sich der mesoamerikanische Kulturraum auch geographisch und soziokulturell vom europäischen unterscheidet, sind folglich auch diese Denkprozesse aufgrund ihres eigenen Umfeldes verschieden. So wird beispielsweise im *Popol Vuh* ein umfassendes, auf einer eigenen Mythologie beruhendes und mit einer eigenen Erkenntnisqualität befähigtes Denken der Quiché sichtbar<sup>29</sup>. Ausgehend von einem Mythosbegriff, der eine dialektische Beziehung zwischen Mythos und Wissenschaft einschließt und auf historischen Betrachtungen von G. Vico (1744) und J. G. Herder (1776) basiert, soll im Zuge dieser Arbeit das Ballspiel anhand vorliegender Quellen im Hinblick auf eine Sichtbarwerdung von Denkprozessen analysiert und interpretiert werden<sup>30</sup>. Das Ziel der Arbeit ist also, das präkolumbische Ballspiel als Identität stiftende Handlung zu beleuchten und so als zentrale Kategorie sportlicher Begegnung in einem Kulturraum zu beschreiben, die aufgrund bestimmter Sinnggebung stattfand.

Bisherige Arbeiten über das präkolumbische Ballspiel beschränken sich überwiegend auf den mesoamerikanischen Raum und die Antillen. Jedoch wurden indigene Ballspiele, sowie diesen ähnliche Spiele mit einem anderen Wurfmaterial, in Nord- und Südamerika in ethnologischen Untersuchungen beschrieben und weisen einige Parallelen und Gemeinsamkeiten zu den genannten auf. Außerdem liegt bei diesen teilweise Mythenmaterial seiner Spieler- Kulturen vor, das m. E. jedoch noch nicht im Zusammenhang mit den Ballspielen und dessen zusammenhängenden Aspekten diskutiert worden ist; dies dürfte wohl auch mit der Vielfalt des bestehenden Quellenmaterials, das jedoch gleichzeitig spärliche Umfänge aufweist, zu tun haben. Die Absicht dieser Arbeit kann daher nicht sein, jedes Ballspiel mit präkolumbischem Ursprung zu beschreiben, sondern anhand deren gemeinsamer Aspekte Zusammenhänge aufzuzeigen, die auch hier solche bereits angesprochene Denkprozesse aufzeigen könnten; durch vorliegende Quellenhinweise in der Literatur kann jedoch eine Annäherung an das präkolumbische Ballspiel im Kontext von Mythologie und Identität erfolgen.

## **1. 2. Zu Forschungsdesign und Methodik der vorliegenden Arbeit**

Die vorliegende Arbeit hat, wie bereits erwähnt, die Untersuchung und Darstellung des präkolumbischen Ballspieles als Identität stiftende Handlung zum Ziel: nach einer hermeneutischen Analyse der für eine Bearbeitung und Interpretation wichtigen zentralen Begriffe sollen die vorliegenden Quellen unter dem Fokus des Ballspieles als

---

<sup>28</sup> Lévy-Stauss 1967, 231ff.; Mader 2008, 13ff.

<sup>29</sup> Jamme 1991, 66f.; Cassirer 1921/2011, 39ff.; Krumpel 1992, 88; 2010, 166f.; 78f.; vgl. Sánchez 1999, 292ff.

<sup>30</sup> vgl. Vico 1744/1822, 220ff.; 654ff.; vgl. Herder 1716/1819, 270ff.; vgl. Jamme 1991, 88ff.; vgl. Krumpel 2010, 13ff.; vgl. Cassirer 2002, 187ff.

Identität stiftende Handlung dargestellt und untersucht werden. Die angesprochenen Quellen beziehen sich hierbei vor allem auf Mythen, Codizes, sowie Bilder von Reliefs, Figurinen, etc. Hierbei wird unter anderem Bezug auf ikonographische Analysen genommen, wobei nach Jansen (1998, 287) der Vergleich von Dekorationen auf Gefäßen etc. mit rituellen Szenen in Codizes die Aufstellungen von Hypothesen erlauben. Außerdem können durch archäologische Ausgrabungen Informationen aus den Codizes mit dokumentierten zeremoniellen Handlungen einer Gesellschaft in Verbindung gebracht werden<sup>31</sup>.

Auch wenn im Zuge des vorliegenden Themas im mesoamerikanischen Kulturraum die Maya-Kultur in diesem Aspekt als Beispiel hervorgehoben wird, werden neben dem *Popol Vuh* der Quiché Maya und den *Annales* der Cakchiquel Maya weitere Mythen betrachtet, wie aztekische (beispielsweise die *Crónica Mexicáyotl* von *Huitzilopochtli*), taraskische (wie die *Relación de la provincia de Michoacán*), oder der Colhua (wie in der *Leyenda de los Soles*)<sup>32</sup>.

In diesem Zusammenhang ist einzuwerfen, dass eine Differenziertheit von Mythentypen existiert; dabei muss jedoch beachtet werden, dass diese zwar theoretisch voneinander unterschieden werden können, praktisch jedoch vielfach inhaltlich miteinander verflochten sind und ineinander übergehen. Im Hinblick auf ihre Deutung existieren verschiedene gedankliche Modelle, von denen auf die transzendente, ritualistisch-soziologische, strukturalistische und psychologische Analyse Bezug genommen wird<sup>33</sup>.

Im strukturalistischen Ansatz, in dem dem Mythos eine eigene Rationalität eingeräumt wird, stellt sich nicht Frage nach dessen Wahrheitsgehalt, sondern nach dessen innerem logischen Zusammenhang. Nach Lévi Strauss (1967, 230ff.) liegt der Sinn des Mythos in der Struktur von Beziehungen und Eigenschaften seiner Elemente und erst deren Bündelung legt den Sinn des Mythos offen, wobei dieser sinnvolle Inhalt des Mythos abstrakt ist. Dieser logische Prozess tritt im Mythos wie auch in der Wissenschaft auf, nach dem Motto: „Die Menschen haben zu allen Zeiten gleich gut gedacht“<sup>34</sup>. Hierbei bleibt jedoch ein transzendental bestimmter, historisch dialektischer Entwicklungsgedanke, in dem der Mythos einen seinem Erkenntnisstand entsprechenden Stellenwert einnimmt, unberücksichtigt<sup>35</sup>.

Eine transzendente Deutung geht im Gegensatz dazu davon aus, dass im Mythos bereits alle notwendigen Erfahrungsgrundlagen bestehen und anstatt eines Begriffes sinnliche Bilder wahrgenommen werden. Dieser enthüllt sich jedoch mit dem fortschreitenden Denken und logischer Analyse, womit also eine innere Wahrheit im Mythos existiert. Nach Cassirer (17ff.; 40ff.) existieren in diesem Zusammenhang verschiedenen Stufen und Dimensionen von Objektivität. Da mythisches Denken jede Ähnlichkeitsbeziehung zwischen zwei Inhalten auf eine diesen beiden gemeinsam zugrunde liegende sachliche Identität zurückführt, sieht es jedes gleichartige Verhalten von Dingen oder Vorgängen als Beweis für irgendeine in beiden enthaltene Gemeinsamkeit. Kann nun eine solche Sache oder Vorgang nachgeahmt werden,

„so b e s i t z t es in dieser Nachahmung bereits den Wesenskern der Sache selbst.“<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> Köhler 1990, 221.

<sup>32</sup> vgl. Köhler 1990, 149; 275f.; vgl. Linden 1993, 62ff.; siehe Kapitel 3. 2.

<sup>33</sup> vgl. Krumpel 1992, 86ff.; 2012, 186ff.; vgl. Hübner 2011, 42ff.; vgl. Mohn 2010, 205f.

<sup>34</sup> Krumpel 1992, 93

<sup>35</sup> Krumpel 1992, 93f.; vgl. Hübner 2011, 56; vgl. da Silva 2001, 82; vgl. Mader 2008, 166ff.; vgl. Reyes 2008, 19ff.

<sup>36</sup> Cassirer 2011, 83.

Dem Mythos wird als Vorstufe der Philosophie eine objektive Wahrheit zuerkannt, da er über transzendente Bedingungen verfügt, die Wahrheitserkenntnis voraussetzen<sup>37</sup>.

Im ritualistisch-soziologischen Deutungsansatz wird der Mythos als Daseinsform betrachtet, die die gesamte Lebenswirklichkeit umfasst und somit die Grundlage der menschlichen Gemeinschaft darstellt. Nach Durkheim & Mauss (1993, 217ff.) entstanden Mythen aus einem magischen Animismus heraus, womit sich der Mythos schließlich aus dem Ritus her ableitet und unlöslich mit diesem zusammenhängt. Hiernach ordnen sich sowohl Lebewesen und Dinge, als auch die Mitglieder eines Stammes in Klassen, wobei ein Wesenszusammenhang zwischen Klassen und ihren zugehörigen Raumgebieten besteht. Aufbauend auf der Evolutionstheorie von Darwin und Spencer wird anhand von ethnologischem und linguistischem Material versucht, die Funktion und Wirkungsweise des Mythos zu erschließen<sup>38</sup>.

Der psychologische Zugang zum Mythos, der mit psychoanalytischen Methoden arbeitet, sieht in diesem eine Grundstruktur des tiefliegenden menschlichen Seelenlebens, in dem sich gewisse Grundmuster und Strukturen, sowie unbewusste Sehnsüchte widerspiegeln. Im Zuge dessen ist jedoch zusätzlich eine Analyse von Inhalten und Strukturen der jeweiligen gesellschaftlichen und geistigen Vorgänge wichtig<sup>39</sup>.

Insgesamt kann an diesem Punkt betont werden, dass keiner dieser Deutungsansätze Absolutheitsanspruch besitzt und eine adäquate Mythosdeutung das Verständnis der differenzierten kulturellen Situationen und unterschiedlichen Denkweisen, sowie linguistischer und ethnischer Konkretheit voraussetzt<sup>40</sup>.

Ein hier ebenfalls zum Tragen kommender Analyseansatz ist der mit Vergleichen von Mythen nach Motiv, in dem Inhaltseinheiten wie beispielsweise ganze prosaische Erzählungen oder Gedichte, oder auch nur Abschnitte daraus, einem, jedoch oft mehreren Motiven zugerechnet werden können. Diese geben auch die mythischen Traditionen kultureller Einheiten, sowie den kulturellen Kontext einer Erzählung und spezifische Aspekte eines Weltbildes, Religion, Gesellschaft, sowie bestimmter Akteure wieder, wobei viele dieser Motiv-vergleichenden Studien in Lateinamerika unter anderem mit dem Interesse an der Verbreitung von bestimmten Kulturmerkmalen und dem Erstellen von Kulturarealen<sup>41</sup> verbunden sind<sup>42</sup>.

Im Rahmen der Arbeit kann nach einem motiv-vergleichenden Ansatz das *Popol Vuh*, abgesehen vom vorrangig untersuchten Motiv des Ballspiels, weiters als Mythos der

---

<sup>37</sup> Cassirer 2011, 83; 38ff; 43; vgl. 2010, 40f.; vgl. Krumpel 1992, 94; vgl. Hübner 2011, 49ff.; vgl. da Silva 2001, 82.

<sup>38</sup> Da Silva 2001, 81; vgl. Cassirer 1921/2011, 54ff.; vgl. Hübner 2011, 42ff.; vgl. Webb Hodge 1907, 966f.

<sup>39</sup> Reinwald 1991, 27ff.; Krumpel 1992, 98f.; Krumpel 2010, 186f.; vgl. Jung & Kerényi 2006, 13ff.; vgl. Hübner 2011, 45ff.

<sup>40</sup> Krumpel 1992, 88ff.; vgl. Hübner 2011, 77ff.; vgl. da Silva 2001, 83ff.

<sup>41</sup> Ausgehend von dem von Frobenius (1898) geprägten Begriff der Kulturkreise, der voraussetzt, dass es keine für die gesamte Menschheit einheitliche Kulturentwicklung gibt, definieren sich Kulturareale über ähnliche oder gleiche Einzelelemente, wie beispielsweise materieller Kulturbesitz, Sozialordnung, Religionsformen. Sie können über weite Gebiete verbreitet sein. Zusammenfassend können sie als mehrere Ethnien umfassende geographische Regionen bezeichnet werden, die eine gewisse Anzahl ähnlicher oder vergleichbarer Kulturelemente aufweisen (Panoff & Perrin 2000, 144f.; Haller 2005, 40f.; vgl. Frobenius 1898, 3ff; 283f.; vgl. Graebner 1911, 132f.).

<sup>42</sup> Marschall 1976, 163ff; Thompson 1955b, 19.; Baumann 1959, 583ff.; Apo 1997, 563f.; Mader 2008, 59ff.

Kategorie der Zwillingsmythen, jedoch auch als Schöpfungsmythos oder Mythos mit Kulturheroen beschrieben werden, wobei jedoch trotzdem ansatzweise auch Bezug auf Deutungen nach den gedanklichen Modellen der transzendentalen, ritualistisch-soziologischen, strukturalistischen und psychologischen Analyse Bezug genommen werden soll.

Da Mythen, wie bereits erwähnt, unter den Bedingungen der den Völkern eigenen und geistigen Lebensbedingungen entstehen, setzt eine adäquate Mythosdeutung das Verständnis der differenzierten kulturellen Situationen und unterschiedlichen Denkweisen, inklusive deren linguistischer und ethnischer Konkretheit voraus. Die Untersuchung der Mythen im Zusammenhang mit Ballspielen im Sinne eines Analogieverständnisses sollen zeigen, dass sich die allgemeine menschliche Vernunft in den untersuchten alt-amerikanischen Kulturformen reflektiert, denn die in Mythologien aufscheinenden Mythenmotive stellen universelle Prinzipien mythologischen Denkens dar, die in ihrer partikulären und differenzierten Bedeutung je nach kultureller Verschiedenheit speziell ausgeformt und dargestellt sind. Die Art des Vorhandenseins von mythologischem und philosophischem Denken kann jedoch nur dann sinnvoll eruiert werden, wenn eine dialektische Vermittlung von Partikularität und Universalität bei der Analyse mythologischen Denkens berücksichtigt wird<sup>43</sup>.

Unter den Funktionen im Hinblick auf die Identität stiftende Funktion des mesoamerikanischen Ballspiels sind beispielsweise das konzeptuelle Naheverhältnis zwischen den wichtigen Begriffen Leben und Fruchtbarkeit, Tod und Vergänglichkeit mit dem Ballspiel, menschliche Beziehung zum Tod zu nennen. Des weiteren spielten neben dem Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum und der Interdependenz zwischen kosmischen Kräften und Naturphänomenen auch die Spiel- und unterstützenden Kulthandlungen als Ausdruck von Macht, Kontrolle und Integration eine wichtige Rolle<sup>44</sup>.

Das Ziel der Darstellung des Ballspiels als identitätsstiftende Handlung ist, diese zentralen Motive im Hinblick auf ein Identitätsverständnis einerseits im Rahmen einer kollektiven und kulturellen Identität, andererseits in relationaler Identität im Hinblick auf das rituelle Ballspiel zu veranschaulichen, dessen Priorität eine Aufrechterhaltung des Mythos durch den Logos war. Einen weiteren Schritt hierbei stellen dabei Vergleiche des Ballspieles in Amerika außerhalb des mesoamerikanischen Kulturkreises dar, sowie die Darstellung der bereits erwähnten zentralen Motive in nord- und südamerikanischen Kulturarealen anhand der vorliegenden Quellen. Neben ethnologischen Beschreibungen finden sich nämlich auch hier Aufzeichnungen von oral tradierten Mythen mit Verbindungen zum Ballspiel, wie beispielsweise in Nordamerika bei den Algonkin, Natchez oder Zuni und in Südamerika beispielsweise bei den Uitoto und Mapuche<sup>45</sup>, was jedoch aufgrund des Rahmens der vorliegenden Arbeiten in ausgewählten Beispielen beschränkt bleiben muss. Der Vergleich dieser Analysen mit vorliegenden Zeugnissen aus Mesoamerika soll so zu einer Verdeutlichung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede hinsichtlich der genannten Standpunkte beitragen. So können neben spielspezifischen Gemeinsamkeiten im präkolumbischen Ballspiel verschiedener Kulturräume Amerikas, wie Spielstrukturen, Bälle oder Regeln, Vergleiche und mögliche Parallelen im zeremoniellen und mythologischen Kontext herausgearbeitet werden, wie Opfer- und Fruchtbarkeitsrituale, astrale Bezüge oder wiederkehrende Symbole (wie beispielsweise Tiere, Zahlen, Zwillinge, etc.).

---

<sup>43</sup> Krumpel 1992, 88f.

<sup>44</sup> vgl. Linden 1993, 76f.; vgl. Fox 1991, 292ff.; vgl. Leyenaar & Bussel 1993, 193ff.; vgl. Taladoire & Colsenet 1991, 163ff; vgl. Bradley 1991, 161ff.

<sup>45</sup> vgl. Preuß 1921; vgl. Owens 1891; vgl. Steward 1946; vgl. López von Vriessen 1989.



Motive in alt-amerikanischen Mythologien beinhalten universelle Prinzipien mythologischen Denkens, die in ihrer partikulären und differenzierten Bedeutung in unterschiedlichen Kulturen in speziellen Formen erscheinen, was zeigt, dass sich in den verschiedensten Kulturformen dieser Welt eine allgemeine menschliche Vernunft reflektiert, wenn auch in einer mythisch abgewandelten Form<sup>46</sup>. Daher ist eine Analyse im konkreten historischen und kulturellen Kontext im Zusammenhang mit der Partikularität dieser allgemeinen Vernunft wichtig. Ebenso wie die vielen bestehenden Ähnlichkeiten von Mythologien und Mythenmotiven präkolumbischer Völker in ganz Amerika existieren, zeigt sich ein abstraktes Denken bei verschiedenen Völkern des ganzen Kontinents:

*„Das sich in der Mythologie herausbildende philosophisch begriffliche Denken, wie es beispielsweise bei den Azteken anzutreffen ist, kann in seiner kognitiven Durchgliederung der Wirklichkeit im System der sprachlichen Benennung auch bei anderen Völkern beobachtet werden. Das bezieht sich nicht nur auf das System der sprachlichen Benennung, sondern auch auf die Symbolik und Stilmittel, die bei der Herausbildung und Entwicklung des abstrakten Denkens verwendet werden. Natürlich ist dies nur zu verstehen, wenn man die jeweils zugrundeliegende kulturelle Kontextualität beachtet.“<sup>47</sup>*

Im Bemühen, diese Zusammenhänge zu respektieren, ist das Ziel dieser mit hermeneutischen Methoden verfassten, interdisziplinären Arbeit eine Analyse und Diskussion der erwähnten Aspekte im Zusammenhang mit den Formen des präkolumbischen Ballspiels mit besonderer Betonung des Mythosbegriffs. Der Schwerpunkt hierbei soll auf eine Verbindung und Integration der bisher in disziplinär getrennten Kontexten herausgearbeiteten und behandelten Hauptthemen des Ballspieles gelegt werden.

### **1. 3. Geschichtlich-archäologischer Hintergrund der kulturellen Entwicklung in den Verbreitungsgebieten präkolumbischer Ballspielformen in Amerika**

Schon die Besiedlungsgeschichte des amerikanischen Kontinents ist nach wie vor von Linguisten, Archäologen, Anthropologen, Genetikern und Ethnologen viel diskutiert, besonders im Hinblick auf Zeitpunkt und Route. Nach dem heutigen Forschungsstand dürfte eine Besiedlung des amerikanischen Kontinents vor ca. 18.000 Jahren im Pleistozän durch mehrere Einwanderungswellen von Sibirien nach Alaska über eine Landbrücke im Bereich der heutigen Bering Straße erfolgt haben; abgesehen hiervon existieren Thesen über davon unabhängige Besiedlungen aus Westeuropa<sup>48</sup>.

Die Migrationsbewegungen der Menschen waren, ebenso wie die der Tiere, geographisch und klimatisch vorgegeben und folgten in erster Linie entlang der Pazifikküste und durch den Westen Nordamerikas in südwestlicher Richtung, sowie in einem weiteren Schub nach Osten. Jedenfalls war ungefähr bereits ab 12.500 v. Chr. Mittel- und Südamerika besiedelt, was früheste Funde im chilenischen Monte Verde mit dieser Datierung bestätigen<sup>49</sup>. Im Zuge dessen besteht Uneinigkeit, ob die Besiedlung Amerikas zu dieser Zeit tatsächlich über die erwähnte Landbrücke, oder etwa auch beispielsweise entlang der Westküste über den Pazifikraum erfolgte<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> Krumpel 1992, 89f.; vgl. Ehrenreich 1905, 66ff.; vgl. Bierhorst 1993, 7ff.; vgl. 2002a, 12ff.; vgl. Steward 1946; vgl. Boas 1895, 329ff.; vgl. Mader 2008, 62ff.

<sup>47</sup> Krumpel 1992, 90.

<sup>48</sup> Riese 2010, 16ff.; Dillehay 2008, 971; Powell 2005, 118f; Nürnberger 2000, 88ff.

<sup>49</sup> Fagan 1995, 74ff.; vgl. Flon 1991, 356f.; Dillehay 2000, 2; Rinke 2010, 8.

<sup>50</sup> Dillehay 2000, 2ff; Nürnberger 2000, 88f.

Im Hinblick auf die kulturelle Entwicklung in Amerika sollten hierbei zwei unterschiedliche Lehrmeinungen erwähnt werden: der isolationistische Standpunkt beharrt auf einer unabhängigen Kulturentwicklung bis zur Conquista, während die diffusionistische Strömung Theorien über Kontakte durch Seewege zwischen Asien, der Südsee und dem amerikanischen Kontinent entwickelte. Diese stützen sich auf die bereits vor der Ankunft der Europäer bestehenden Kontakte zwischen den Küsten- und Inselbewohnern im Pazifikraum und auf asiatisch-amerikanische Kulturvergleiche. Ebenso sprechen auch die großen kulturellen Unterschiede zwischen Nord- und Südamerika für Kontakte zwischen Sibirien und Alaska, aber außerdem für zusätzliche separate Migrationswellen<sup>51</sup>.

Auch Linguisten vertreten im Hinblick auf die Besiedlung des amerikanischen Kontinents unterschiedliche Hypothesen: Greenberg (1987, 38ff.) geht von drei unterschiedlichen Migrationswellen aus Nordostsibirien über die Landbrücke aus, bei der jedoch nur die erste bis nach Südamerika vordrang<sup>52</sup>. Im Gegensatz dazu steht eine Multi-Immigranten-Hypothese, da sich nach Nichols (1990) die indigenen Sprachgruppen auf dem ganzen Kontinent so stark voneinander unterscheiden, dass für eine solche Herausbildung 60.000 Jahre notwendig gewesen wären, würde von einer einzigen Einwanderungswelle ausgegangen werden<sup>53</sup>.

Letztendlich kann die Frage, wie vielen Einwanderungsgruppen die ersten Bewohner des amerikanischen Kontinentes entsprangen, nicht wirklich geklärt werden<sup>54</sup>. In der Diskussion darüber sollten jedoch die beiden Standpunkte gegenüber den asiatischen Einflüssen auf Amerika festgehalten werden, die nach Riese (2010) beide belegbar wären und daher nicht als sich ausschließende Kategorien gesehen werden dürften: einerseits meint eine von Ratzel (1882) ausgehende diffusionistische Position, dass gleiche oder ähnliche äußere Formen eines Kulturproduktes auf einen geschichtlichen Zusammenhang schließen lassen dürften, womit komplexe Erfindungen kaum mehrmals unabhängig voneinander gemacht werden könnten; andererseits stagniere eine isolierte Kultur, was deren Wanderungen und gegenseitigen Austausch wichtig mache. Einen gegensätzlichen Standpunkt vertritt die von Bastian (1881) ausgehende kulturrelativistische Position, nach der alle Menschen gleiche intellektuelle Anlagen besitzen und damit sowohl ähnliche Problemlösungen, als auch eine gleiche Grundidee realisieren könnten<sup>55</sup>.

Die ältesten bisher bekannten Funde menschlicher Überreste auf dem amerikanischen Doppelkontinent befinden sich jedenfalls im heutigen Texas (Friesenham Cave, Lewisville), Kalifornien (Santa Rosa Island), an der Ostküste der USA (Fort Rock Cave, Wilson Butte Cave, Topper Site), in Mexiko und Mittelamerika (El Cedral, Tlapacoya und Hueyatlaco) um ca. 20.000 v. Chr., sowie in Zentral- (Madden See, Panama) und Südamerika: in El Jobo (Venezuela), Pimimachay und Jayamachay (Ayacucho, Peru, ab ca. 23.000 v. Chr.), Pedra Furada (Brasilien, ca. 11.300 v. Chr.) und Monte Verde (Chile, ca. 10.000 v. Chr.)<sup>56</sup>.

Ab ca. 10.000 v. Chr. ermöglichten die mit dem Ende der Eiszeit veränderten Umweltbedingungen eine menschliche Anpassung durch verschiedene

---

<sup>51</sup> Giesing 1992, 40f.; Powell 2005, 126; 232; Riese 2010, 31; vgl. Haarmann 2006, 97ff.; vgl. Zwernemann 2009, 93ff.

<sup>52</sup> vgl. Haarmann 2006, 97ff.; vgl. (Weiss-) Bolnick et al. 2004, 519 ff.

<sup>53</sup> Nichols 1990, 475ff.; vgl. Arens & Braun 2004, 9.

<sup>54</sup> vgl. Rinke 2010, 8f.; vgl. Nürnberger 2000, 98.

<sup>55</sup> Riese 2010, 30f.; Ratzel 1882, 98ff.; 117ff.; 386; Bastian 1881, 89ff.; vgl. Rössler 2007, 6f.; vgl. Chevron 2004, 92f.

<sup>56</sup> Riese 2010, 19ff.; Rinke 2010, 8; Powell 2005, 10ff.; vgl. Arens & Braun 2004, 9.

Umwelttechniken und ab ca. 8.000 v. Chr. dürften im heutigen Lateinamerika ähnliche naturgeographische Gegebenheiten wie heute bestanden haben. Diese neuen klimatischen und geographischen Bedingungen führten zu einer Bewegung und Ausbreitung von Tieren und Menschen, die entlang der Pazifikküste, bzw. über den Westen Nordamerikas Richtung Süden erfolgte. So erstreckte sich die Hauptwanderrichtung der prähistorischen Kulturen zuerst von Nordwesten nach Südwesten und danach unter anhaltendem Trend der Südimmigration Richtung Osten<sup>57</sup>. Es begann ein Entwicklungsprozess von Jägern zu Sammlern, sowie des sesshaft Werdens und der Ausdifferenzierung zu verschiedenen Kulturen an bevorzugten Stellen in anfangs kleinen Siedlungszonen in den Kerngebieten Mesoamerika, den zentralen Anden und der Pazifikküste im heutigen Peru und Ecuador. Hierzu kam eine stärkere Nutzung von Vorratshaltung und die Kultivierung pflanzlicher Nahrungsmittel wie Bohnen, Knollenfrüchte, Mais, Tomaten, Kürbisse, Avocados, Kakao, Früchte, etc. aber auch Baumwolle. Frühe Hinweise auf die Existenz von Dauersiedlungen sind Friedhöfe und Bauten, die wahrscheinlich sakralen Zwecken dienten, wie beispielsweise Funde im heutigen Ecuador und an der peruanischen Küste von ca. 3500 v. Chr. bestätigen. In Verbindung mit einem allgemeinen Experimentieren im Pflanzenanbau, sowie mit Viehzucht und Fischfang stehen technologische Verbesserungen in der Landwirtschaft, bei Arbeitsgeräten und Waffen. Weitere technische Erfindungen dieser Zeit sind Metallverarbeitung, Weberei und Töpferei, die beispielsweise in Chile auf das vierte bis dritte vorchristliche Jahrtausend datiert wurden. Außerdem bestanden bereits Handelstransaktionen und Fernbeziehungen, worauf das Vorkommen verschiedener Güter, wie beispielsweise Obsidian oder Muscheln in verschiedenen Zonen hinweist. Auch im Andenraum, in dem im zweiten vorchristlichen Jahrtausend die Metallbearbeitung durch verschiedene Techniken entscheidend vorangetrieben wurde, lässt die Verbreitung von Techniken und Nutzpflanzen auf zunehmende Austauschbeziehungen schließen. Außerdem wurden hier bereits Alpakas, Lamas und Meerschweinchen domestiziert<sup>58</sup>. Durch den Handel entstanden kulturelle und religiöse Zentren, wie beispielsweise die Caral- Supe Kultur, auch Norte Chico genannt, in Caral (Supe Tal, ab ca. 2500 v. Chr.) und Sechin (Casmatal, ab ca. 3500 v. Chr.), sowie die Kultur der Chavín de Huantar (ca. 800-500 v. Chr.) im heutigen Peru. Es bestanden bereits Handelsbeziehungen mit den Valdivia (ca. 3500 v. Chr.) auf der Santa Elena Halbinsel im heutigen Ecuador und dem olmekischen Kulturkreis an der mexikanischen Golfküste (ca. 1500-800 v. Chr.)<sup>59</sup>.

Ab ca. 2500 v. Chr. begann ein kultureller Aufschwung in Mittelamerika, der sich mit der olmekischen Hochkultur (ab ca. 1500 v. Chr.) an der Golfküste des heutigen Mexiko manifestierte und über deren Institutionen verbreitete. So entstanden ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. durch eine regionale Ausbreitung von Stützpunkten und Kulturgütern der Olmeken Nachfolgekulturen und durch ein weitreichendes Handelsnetz breiteten sich so außer der Steinarchitektur auch Kalenderwesen und Schrift aus. Neben der Schrift, die von den Maya (ab 2000 v. Chr.) im Hochland des heutigen Guatemala ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. übernommen und weiterentwickelt wurde, gehen weitere Gemeinsamkeiten von diesem Gebiet aus: eine neue Zahlenschreibweise, die bereits die Nullstelle kennt, sowie die Datenzählung ab einem

---

<sup>57</sup> Haarmann 2006, 100; Rinke 2010, 9; vgl. Fagan 1995, 74ff.

<sup>58</sup> Meyers 1990, 330f.; 333ff.; Rinke 2010, 9ff.; Riese 2010, 25f.; 32ff.; vgl. Krickeberg 1971, 487.

<sup>59</sup> Shady Solís et al. 2001, 723ff.; Fuchs et al. 2009, 55ff.; Rick et al 2009; 87ff.; St. Louis 2009, 26f.; Piña Chan 1967, 49; vgl. Lowe 1998, 9ff.; 37; Riese 2010, 36f.

Fixpunkt. Dieser Kulturkreis, der auch gleichzeitig als Wiege des präkolumbischen Ballspiels gilt, war Mesoamerika<sup>60</sup>.

Mesoamerika bezeichnet den kulturgeographischen Raum im Gebiet der heutigen Staaten Mexiko, Belize, Guatemala, El Salvador, sowie Teilen von Honduras, Nicaragua und Costa Rica. Der im Osten vom Atlantik und im Westen vom Pazifischen Ozean begrenzte Raum reicht im Norden bis zu den wüstenähnlichen Regionen im Norden des heutigen Mexiko, während die Südgrenze eher durch ineinandergreifende kulturelle Gemeinsamkeiten bedingt ist und unterschiedlich definiert wird<sup>61</sup>. Mesoamerika als kulturelles Konzept, ursprünglich von Lehmann (1920) und Kirchhoff (1943) entwickelt, beruht auf historischen und ethnographischen Merkmalen, d.h. die Definition als Region ist nicht geographisch. Auch wenn die Ausdehnung dieses Gebietes im Verlauf seiner Geschichte variiert hat und große sprachliche und politische Unterschiede bestehen, so gibt es doch bedeutende historische und kulturelle Gemeinsamkeiten<sup>62</sup>. Weiters zeigt sich hier deutlich ein geografischer Einfluss, nicht nur auf die Grenzterritorien der Völker, sondern auch auf die kulturelle Entwicklung, weshalb eine Einteilung in die zwei umweltbedingten Kategorien Hochland und Tiefland sinnvoll scheint: Das Hochland bezieht sich primär auf den Bereich der Sierra im heutigen zentralen Mexiko, in der viele große und unterschiedliche Zonen von Hochlandtälern unterschiedliche, hochzentralisierte Gesellschaftssysteme forcierten, beispielsweise die Valles de Oaxaca und Valle de Mexico. Die Tiefländer, wie die Veracruz-Golfregion, die pazifischen Küstentiefländer von Tehuantepec und Soconusco, sowie das Mayagebiet auf der Yucatán- Halbinsel, in Teilen Chiapas, Mexikos, Belizes und Honduras, werden auch als "tierra caliente" bezeichnet. Sie kennzeichnen sich durch ein offeneres, weniger durch geografische Gegebenheiten begrenztes Terrain, das aufgrund seiner reichhaltigen und fruchtbaren Umweltbedingungen eine höhere Autonomie der Gemeinden ermöglichte<sup>63</sup>.

Während die Siedlungsmuster aufgrund geographischer Gegebenheiten variierten, gab es technologische Gemeinsamkeiten in Landwirtschaft, materieller Kultur (mit hohem Niveau in der Metall- und Steinverarbeitung, sowie Textil- und Keramiktechniken), Kalender- und Schriftsystemen, Handel, sowie der Organisation von Gesellschaft und Wirtschaft. Priesterkasten, danach mehr und mehr Aristokratien, kontrollierten eine Gesellschaft mit verschiedenen Klassen, wobei die Anlagen der Tempel- Elite jeweils die Zentren der Elite- und bürokratischen Schichten darstellten, aus denen sich verschiedene städtische Gemeinschaften herausbildeten. Dies stellte die Basis für die in größeren politischen Strukturen vorherrschenden Stadtstaaten dar, was sich auch in den zeremoniellen Zentren mit aufwendigen Bauten wie Palästen, Pyramiden und Ballspielplätzen zeigt<sup>64</sup>.

Paz (2000, 15) nennt im Zusammenhang mit dem Konzept Mesoamerika die Schlagworte Andersartigkeit, räumliche Homogenität und zeitliche Kontinuität, denn trotz der Verschiedenheit zwischen den Kulturen, Sprachen und Kunststilen bestand eine essentielle Einheit innerhalb dieses Kulturraumes. Des Weiteren gab es nicht nur bei rituell-religiösen, sondern auch bei intellektuellen und philosophischen Prinzipien Verbindungen und Gemeinsamkeiten zwischen den einzelnen Gebieten mit den darin

---

<sup>60</sup> Haarmann 2006, 107; Piña Chan 1967, 49ff.; Köhler 1990, 51ff.; Kahle et al. 1989, 14f.

<sup>61</sup> Köhler 1990, 1ff.; Kirchhoff & Margain 1961, 466; Suárez 1983, 145f.

<sup>62</sup> Kirchhoff 1952, 17ff.; Palka 2000, 1; Adams 2005, 17; vgl. Hassig 1992, 177; vgl. Rovira Morgado 2007, 2ff.

<sup>63</sup> Masson & Smith 2000, 2ff.; vgl. Paz 2000, 15.

<sup>64</sup> Kirchhoff & Margain 1961, 467; Köhler 1990, 6ff.; Adams 2005, 17 ff.

lebenden Völkern und eine gegenseitige Beeinflussung. Dies zeigte sich nicht nur in den kosmologischen Annahmen, bei denen die Zeitvorstellung eine zentrale Bedeutung hatte und die Konzepte Bewegung, Veränderung und Katastrophe eine bemerkenswerte Betonung erfuhren. Ebenso spiegelten sich diese Prinzipien in einer Weltsicht, die den Verlauf von Sternenbahnen mit dem Rhythmus der Natur in Beziehung setzte, die in einer Art kosmischen Auseinandersetzung als archetypisches Modell für rituelle Kriege und Opfer Ausdruck fanden. Außerdem waren schließlich die religiösen Vorstellungen vom Prinzip der Veränderung bestimmt - und damit von Schöpfung und Zerstörung. Neben Hieroglyphenschrift, komplexen zyklischen Kalendern, Zahlenmystik, kultischen Opfer- und Verstümmelungsriten, sowie einer geschichteten Weltvorstellung zählte auch das Ballspiel zu den charakteristischen gemeinsamen Kulturelementen im mesoamerikanischen Kulturkreis<sup>65</sup>.

Neben der auch als „Mutterkultur“ bekannten olmekischen Kultur siedelten sich auch spätere, als klassisch und postklassisch<sup>66</sup> bezeichnete Kulturen wie die Maya-Huasteken und Totonaken an der Golfküste an. In Zentralmexiko hingegen war von der formativen bis zur klassischen Epoche Teotihuacán tonangebend, ein expansionistischer Staat, bekannt für seine Steinarchitektur und Wandmalereien, sowie frühe Gesellschaften im Westen wie im Tal um Teuchitlán im heutigen Nayarit und Jalisco. Die im Süden Mexikos und dem zentralamerikanischen Hochland angesiedelten Mayakulturen existierten vom Formativum bis zur spanischen Conquista und wiesen neben ihren Steinskulpturen und Tempeln auch eine weit entwickelte Hieroglyphenschrift auf; eine solche besaßen auch die Zapoteken und Mixteken, im umliegenden Bergland befindliche Kulturen im heutigen Oaxaca. Die Tolteken in Zentralmexiko etablierten in der Postklassik neben ihren kriegerischen Expansionsbestrebungen ein interregionales Handelsnetz, ebenso wie das Aztekenreich, das auch für seine Qualitäten in Architektur, Kriegsführung und kulturellen Bestrebungen berühmt wurde, sowie die in Metall- und Keramikverarbeitung führenden Tarasken im Westen Mexikos<sup>67</sup>. Im Hinblick auf eine ethnisch-linguistische Identifizierung wird bis zum Beginn der protohistorischen Periode von aztekischen und chichimekischen Kulturen im Hochbecken von Anahuac, mixtekischen und zapotekischen Kulturen in Oaxaca, der taraskischen Kultur in Michoacán und den Mayakulturen im Hochland von Guatemala bzw. im nördlichen Yucatán ausgegangen, die eine historisch nachgewiesene Identität als archäologische Kultur und Sprechergruppe einer spezifischen Sprache besaßen<sup>68</sup>.

Auch in der Westlichen Hemisphäre und in den Anden entwickelten sich frühe Zivilisationen, wie im heutigen Peru die aus der Paracas hervorgehende Nazca Kultur (200 v. Chr. – 600 n. Chr.)<sup>69</sup>, die Mochica (auch Moche, 100 v. Chr. – 800 n. Chr.) an der Pazifikküste<sup>70</sup> und die Huari (200 v. Chr.-1400 n. Chr.) im Andenhochland und an der Pazifikküste<sup>71</sup>, sowie ab 800 v. Chr. die Huanteños, Huancavilcas und Caras im Küstengebiet, die Quitus im nördlichen Hochland, Puruhá im zentralen Hochland und

---

<sup>65</sup> Paz 2000, 15f.; Smith & Masson 2000, 2; Adams 2005, 19f.; Palka 2000, 1; Schulze 2006, 314.

<sup>66</sup> zum Begriff der Formativen (1800 v. Chr.-200 n. Chr.), Klassischen (200-900) und Postklassischen (900- spanische Kolonialzeit) Periode und deren variierenden Datierungen siehe Kapitel 2. 1.

<sup>67</sup> Palka 2000, 3; Stierlin 2000, 115ff.; 122ff.; 125f.; 130f.; 143ff.; 167; Beekman 1996, 135ff.

<sup>68</sup> Smailus 1990, 260.

<sup>69</sup> Oerzen & Goedeking 2004, 47.

<sup>70</sup> Schmid 2008, 3.

<sup>71</sup> Jennings 2011, 100f.

Cañaris im heutigen Cuenca im heutigen Ecuador<sup>72</sup>, die Chimú (ab 600 v. Chr., an der Nordküste Perus)<sup>73</sup>, sowie die Tihuanaco- und wahrscheinlich daraus hervorgehende Aymara- Kultur (ab ca. 1500 v. Chr.) im heutigen Ecuador<sup>74</sup>. Weitere Kulturen wie die Herrera- (ca. 1500-800 v. Chr.) und Muisca Kultur (ab ca. 800 v. Chr.) begannen die nordöstliche Andenhochebene des heutigen Kolumbien zu besiedeln<sup>75</sup>, so wie die Aruak (auch Arawaken) oder Taínos und die Kariben im heutigen Venezuela (ab 1000 v. Chr.)<sup>76</sup>. Ebenso wurden die Inseln im Karibikraum wie Trinidad ab ca. 5000 v. Chr., Cuba und das heutige Haiti mit der Dominikanischen Republik ab ca. 3000 v. Chr. von den Ciboney und Taíno bewohnt<sup>77</sup>.

Ebenso begannen in Nordamerika vor über 4000 Jahren Gründungen von größeren Siedlungen von Gesellschaften ohne Landwirtschaft, wie beispielsweise im Südosten im Gebiet des heutigen Florida bis Wisconsin, die aufgrund ihrer künstlichen Erdwälle in Tierform, Grabhügel und Tempelanlagen als „Mound Builders“ bezeichnet wurden. Ihre Grabfunde weisen nicht nur auf ausgeprägte Bestattungsriten und hochentwickeltes Kunsthandwerk hin, sondern auch auf ein ausgedehntes Handels- und Tauschsystem bis zur Pazifikküste. Während die Adena- und Hopewell Kulturen ab dem 1. bzw. 4. Jahrhundert n. Chr. verfielen, entwickelte sich im östlichen Waldland im Bereich des Mississippi eine weitere Kultur mit gewaltigen Pyramidenanlagen, die denen Zentralmexikos ähneln und Ausmaße bis zu 30 m Höhe erreichten. Cahokia, das religiöse, politische und wirtschaftliche Zentrum mit ca. 10 000 – 30 000 Einwohnern war mit einem Ausmaß von über 15 km<sup>2</sup> die größte präkolumbische Stadt nördlich von Mexiko. Es verfügte neben Ackerbau und wichtigen Rohstoffmonopolen über ein weitreichendes Handelsnetz bis ins heutige Kanada und an den Golf von Mexiko. Abgesehen von der wirtschaftlichen Macht und einem komplexen politisch-religiösen Machtgefüge verweist seine Architektur auf die Kenntnis der Himmelsrichtungen und solarem Kalender, auf die sich Wirtschaft und Zeremoniell stützten<sup>78</sup>.

Diese frühen Zivilisationen Nordamerikas lebten in erster Linie als Jäger und Sammler, bis Bewässerungstechniken eine Sesshaftwerdung und Landwirtschaft ermöglichten, wie auch beispielsweise im Südwesten der heutigen USA die Hohokam-Kultur (ab ca. 1000 v. Chr.) im heutigen Arizona und die Mogollon im Gebiet des Río Grande<sup>79</sup>.

Die nördlich dieser beiden gelegene Anasazi-Kultur wandte neben Trockenackerbau ebenfalls Bewässerungssysteme an und ist besonders für ihre unter- und oberirdischen verschachtelten Felsiedlungen bekannt. Ihre als „Basketmaker“ bezeichneten frühen Kulturträger wurden beginnend ab 1 n. Chr. nachgewiesen und entwickelten Vorratskörbe, Keramiken und Klippenhäuser in Halbhöhlen; ihre Nachfahren errichteten mehrstöckige Pueblos in Felsüberhängen. Außerdem lassen ihre ausgedehnten Straßennetze bis ins heutige Mexiko, Tauschhandel u.a. mit Türkisen und Töpferwaren, sowie die Kultivierung des aus Mittelamerika stammenden Maises, auf

---

<sup>72</sup> St. Louis 2009, 26f.

<sup>73</sup> Moore & Mackay 2008, 783.

<sup>74</sup> Swartley 2002, 30ff; vgl. Smith & Schreiber 2006, 3ff.

<sup>75</sup> Rodríguez 1999, 18ff.

<sup>76</sup> Zeuske 2007, 9.

<sup>77</sup> Moure & Rivero de la Calle 1996, 11ff.; Rinke 2010, 9.

<sup>78</sup> Läng 1992, 30f.; Arens & Braun 2004, 16; Pauketat & Stone Bernard 2004, 12f.;

Young & Fowler 2000, 112; Brotherton 1997, 50; Verdesio 2008, 40; 45f.

<sup>79</sup> Arens & Braun 2004, 12; Bayman 2001, 257; Wellenreuther 2004, 33f.; Beck Kehoe 2002, 141f.

Kontakte mit südlicher gelegenen Kulturen im Nordwesten des heutigen Mexiko schließen<sup>80</sup>.

Solche Verbindungen zwischen archaischen Kulturen im Südwesten der heutigen USA und südlicheren Zivilisationen zeigen sich auch an Funden von aus dem Golf von Kalifornien stammenden pazifischen Meeresmuscheln, die in Hohokam-Stätten wie Snaketown verarbeitet wurden und sich nicht nur dort, sondern auch in Mesoamerika bis nach Peru in Grabanlagen wohlhabender Personen gemacht wurden. Weiters zeugen neben Papageien und textilen Stoffen, die Kontakte zwischen Hohokam und dem Südöstlichen Mexiko bestätigen, auch Produkte wie Keramik, Kupfer, Türkis, Obsidian und Pyrit auf einen Handelsaustausch mit West-Mexiko. Viele Forscher gehen daher von einem weitläufigen Handelskontakt oder mehreren kleineren, miteinander verbundenen Routen zwischen dem Südwesten der heutigen USA und Mesoamerika aus, die jedoch weder zeitlich noch örtlich genauer spezifiziert werden konnten. Auf flüchtige Handelskontakte hinausgehende Beziehungen weisen unter anderem die plattformigen Hügel, Lehmbauten- oder *Adobe*- Architektur und Ballspielplätze bei den Hohokam, Anasazi und deren Nachfahren hin<sup>81</sup>.

Während sich ca. ab dem ersten nachchristlichen Jahrhundert die genannten nördlicheren Kulturen in einem formativen Stadium befunden haben dürften, wurden in Südamerika im Andengebiet vor allem die Mochica und Nasca bedeutend<sup>82</sup>. Den kulturellen Aufschwung und Entwicklung der Moche und Huari setzte Joseph (2010, 235ff.) mit dem der Hohokam in Zusammenhang, sowie dort und im Norden Mexikos gefundenen Stoffe, Riten und Symbole, wobei er besonders die Bedeutung der *Spondylus princeps* Austern, die in beiden Kulturen besondere Bedeutung hatten, hervorhob. Er schließt aus den vielfältigen Verbindungen eine enge Beziehung zwischen dem Amerikanischen Südwesten und den Andenkulturen, die sich auf dem Seeweg etabliert haben könnten<sup>83</sup>.

Abgesehen von den vielfältigen Handelsbeziehungen und damit einhergehendem kulturellen Austausch begannen ab diesem Zeitraum in Mesoamerika die Kulturen von Teotihuacán im Becken von Mexiko und die Maya auf der Halbinsel Yucatán eine Vormachtstellung auszuüben. Zu diesem Zeitpunkt existierte bereits das Ballspiel in dieser Region und begann nun, sich immer weiter zu verbreiten und in ganz Mesoamerika populär zu werden<sup>84</sup>. Dieses Gebiet, das als Wiege des Ballspiels im präkolumbischen Amerika gilt, soll nun im Anschluss näher beleuchtet werden, um des weiteren auf die Entwicklung des präkolumbischen Ballspiels in den Gebieten Meso-, Nord- und Südamerikas einzugehen, in denen ebenfalls nachweislich verschiedene Ballspielformen existierten; zuvor scheint es jedoch sinnvoll, auch die sprachliche Situation in diesen Gebieten in diesem Zeitraum kurz zu beschreiben, besonders da die Beschreibung der Ballspiele in der bestehenden Literatur zum Teil auf einer vorrangigen Einteilung in Sprachgruppen basiert.

---

<sup>80</sup> vgl. Läng 1992, 33; vgl. Arens & Braun 2004, 13ff.; Steward & Moczygemba-McKinsey 2000, 39ff.; 126 ff.; Beck Kehoe 2002, 142f.; Dozier 1970, 31; 42ff.; Brotherston 1997, 50; vgl. 46.

<sup>81</sup> Beck Kehoe 2002, 143; 149; Stern 1948, 88f.; Wilcox 1991, 101ff.; Deeds 2000, 49f.; Lekson 1997, 32ff.; Price 1997, 193f.; Hall 2012, 52ff.; vgl. Braniff Cornejo 2000, 49.

<sup>82</sup> Prem 2008, 6; Riese 2010, 38.

<sup>83</sup> vgl. McGuire & Howard, 1987, 114; 117ff.; 136f.; vgl. Bayman 2002, 79.

<sup>84</sup> Smith & Schreiber 2006, 7; de Borhegyi 1980, 2; Linden 1993, 7; Fischer 1981, 10; Hill et al. 1998, 878f.; Taladoire 2001, 107ff.

#### **1. 4. Sprachlicher Hintergrund der kulturellen Entwicklung in den Verbreitungsgebieten präkolumbischer Ballspielformen in Amerika**

Alleine schon da sich die Sprachfamilien des präkolumbischen Amerika zum Teil über mehr als eine geographische Region ausbreiteten und die ethnologischen Beschreibungen verschiedener indigener Völker anhand der Zugehörigkeit zu ihrer jeweiligen Sprachfamilie erfolgten<sup>85</sup>, scheint in diesem Zusammenhang eine Beschreibung des Sprachenhintergrundes von Vorteil. So könnten auch mögliche Gemeinsamkeiten bei der Verbreitung von Ballspielen in unterschiedlichen Gemeinschaften über eine gemeinsame Sprachzugehörigkeit nachvollziehbar und vergleichbar werden.

Beschreibungen anhand der sprachlichen Zugehörigkeit eines Volkes reflektieren sich in der Linguistik in Systematisierungen nicht nur auf sprachwissenschaftlicher Ebene; auch mit dem Ziel einer historisch-ethnologischen Einteilung diente Sprache als eine Komponente neben anderen, um Vergleiche im Hinblick auf geschichtliche und anthropologische Erkenntnisse von Nationen und Gruppen zu ermöglichen<sup>86</sup>. Außerdem bestehen in der linguistischen Anthropologie trotz diverser Felder und unterschiedlicher Standpunkte Gemeinsamkeiten über die interkulturelle Diversität in den Funktionen von Sprache. So wird von einer Verwurzelung von Sprache in Kultur und Gesellschaft, von der sie auch konstituiert wird, ausgegangen, weshalb die sprachliche Struktur und deren Gebrauch als logisch für die anthropologische Forschung gesehen werden<sup>87</sup>. Auch wenn Sprache ein wichtiges Klassifikationskriterium darstellt, besteht jedoch nur eine teilweise Verbindung mit der Kultur einer Gruppe und es existiert keine Korrelation zwischen der Zugehörigkeit zu einer Sprachfamilie und zu einer Kulturregion<sup>88</sup>:

*„Man verwechselt sehr häufig die Verwandtschaft der Nationen mit der Sprache, und die Forderungen der geschichtlichen und ethnographischen Forschung mit den sprachwissenschaftlichen.“<sup>89</sup>*

Die Sprecher einer Sprachfamilie können in unterschiedlichen Kulturräumen repräsentiert sein und sich wie Sprachen und Kulturen auf unterschiedliche Weise kreuzen. Dies verdeutlicht, dass sich eine Sprache unabhängig von Kultur ausbreiten kann, ebenso wie Gruppen, die zur selben Sprachfamilie gehören unterschiedliche soziale und politische Organisationsformen aufweisen können; so steht auch die Höhe der kulturellen Entwicklung nicht mit der Art der Sprachstruktur in Zusammenhang. Ausgenommen der Sapir-Whorf Hypothese, die einen Einfluss, aber keinen Bestimmung von Sprache auf unsere Perzeption besagt, besteht keine vollständige Wechselbeziehung zwischen Sprache und Kultur einer Gruppe. Linguistische Klassifikationen tragen in erster Linie zur Analyse bei, wie lange die Sprecher von Sprachfamilien und Untergruppen voneinander getrennt sind. Wenn also Sprache auch ein wichtiges Klassifikationskriterium darstellt, besteht keine gänzliche Korrelation mit der Kultur einer Gruppe, ebenso wenig wie zwischen der Zugehörigkeit zu einer Sprachfamilie und zu einer Kulturregion<sup>90</sup>. Bereits Humboldt (1938, 220f.) kritisierte in diesem Zusammenhang, dass es nicht ausreichte, sich damit zu beschäftigen, wie Volksstämme miteinander in Verbindung getreten sein könnten, da eine Vermischung von Wörtern noch keine gleichzeitige Veränderung im Bildungssystem einer Sprache

---

<sup>85</sup> vgl. Culin 1907; vgl. Powell 1891; vgl. Stern 1948.

<sup>86</sup> Campbell & Poser 2008, 7f.; 48ff.

<sup>87</sup> Hill & Mannheim 1992, 382f.; vgl. Bright 1992, 68.

<sup>88</sup> Wissler 1917, 332ff.; Steward & Faron 1959, 26.

<sup>89</sup> Humboldt 1838, 220.

<sup>90</sup> Wissler 1917, 334; Steward & Faron 1959, 26ff.; Santos-Granero 2002, 26; vgl. Sherzer 2006, 159ff.; vgl. Sapir 1921, 22f.; 222.



impliziere; sprachliche Verwandtschaft besteht in vielfältigen Zusammenhängen und zeigt sich bei einer abgesonderten Gruppe trotz neuer Umgebungen und Verknüpfungen in einem generisch gleichförmigen System, was eine Betrachtung dieser Sprachen in ihrer Gesamtheit notwendig macht. Somit scheint unter Berücksichtigung dessen, aber auch im Bewusstsein fehlender Daten, die keine Totalität in der Betrachtung der Zusammenhänge zulassen, die Kenntnis der sprachlichen Gegebenheiten in den beschriebenen Gebieten notwendig. Nicht nur die bestehenden schriftlichen Dokumente machen eine Erläuterung ihres Sprachenhintergrundes notwendig, sondern auch die existierenden Klassifizierungen von Volksgruppen nach ihrer sprachlichen Zugehörigkeit in Beschreibungen früherer ethnologischer Studien.

Vor allem im Hinblick auf Mesoamerika stimmt das mesoamerikanische Sprachareal eng mit der Kulturregion Mesoamerika überein, was wohl das Resultat des gleichzeitigen Kontaktes und Austausches in der mesoamerikanischen präklassischen Periode (ca. 1500 v. Chr.-100 n. Chr.) ist, möglicherweise verbunden mit einem signifikanten Einfluss der olmekischen Kultur<sup>91</sup>.

Im späteren Verlauf der vorliegenden Arbeit sollen auch Zusammenhänge zwischen verschiedenen Ballspielformen bei bestimmten sprachlich verwandten Gruppen im präkolumbischen Amerika und deren Weltanschauung, bis hin zum Ausdruck einer möglicherweise damit verbundenen Identität berücksichtigt werden. Daher folgt vorab eine kurze Beschreibung des Verbreitungsgebietes derjenigen Sprachen von Volksgruppen, bei deren präkolumbischen Vorfahren das Ballspiel Bedeutung hatte, bzw. jene, bei denen Nachweise über solche Spiele in heutiger Zeit noch existieren und die sich auf präkolumbische Formen zurückführen lassen<sup>92</sup>; Ziel hierbei ist, eventuelle Relationen zwischen diesen Ballspielformen und deren Bedeutung innerhalb eines größeren Verbreitungsgebietes aufzuzeigen, sowie mögliche Gemeinsamkeiten beispielsweise in Mythen und damit verbundenen Ritualen bei diesen Gruppen zu erläutern. Hierbei bestehen einerseits mögliche Zusammenhänge zwischen Sprachgruppen und andererseits wird dokumentarisches und archäologisches Material wichtig, ebenso wie Information, die aufgrund von linguistischer Rekonstruktion entsteht. In diesem Sinne sieht Suárez (1983, 145ff.) linguistische und historisch-kulturelle Daten als wichtig für jede Sprachgruppe, wobei jedoch Mesoamerika eine spezielle Bedeutung zukommt, da dieses Gebiet aufgrund kultureller Charakteristika determiniert ist und deren Ursprungskulturen ein komplexes Zivilisationsniveau entwickelten. Die Identifikation linguistischer Gruppen mit archäologischen Kulturen ist jedoch generell schwierig, besonders in dem genannten Gebiet, aufgrund der noch bestehenden Lücken sowohl im Hinblick auf archäologische als auch auf sprachwissenschaftliche Erkenntnisse. Außerdem stimmen Kulturreale nicht a priori mit Spracharealen überein, da letztere sich bedeutend langsamer herausbilden<sup>93</sup>.

Betreffend die Klassifizierung von Sprachen, die sich auf Grundvokabular, grammatikalische Indizien und Lautübereinstimmungen stützen, tendieren Linguisten oft dazu, diese entweder aufgrund gemeinsamer Merkmale in Beziehung zu setzen und zusammenzufassen, oder sie nach den identifizierten Unterschieden in unabhängige Gruppierungen einzuteilen; so klassifizierte beispielsweise Powell (1891) die Sprachen der Stämme Nordamerikas in 58 Makrogruppen, während Sapir (1929) diese auf 6 große Stämme reduzierte. Die typologische Strukturierung der Amerind-Sprachen gilt als wichtiger Faktor zur Klassifikation dieser Sprachen und wissenschaftliche

---

<sup>91</sup> Campbell 1997, 344; vgl. Kirchhoff 1952, 17ff.

<sup>92</sup> Eine Abbildung mit einer Karte von im amerikanischen Raum beschriebenen Ballspielen befindet sich im Anhang 5. 3. 1.

<sup>93</sup> Suárez 1983, 145ff.; Campbell 1997, 331; vgl. Bright 1992, 66.

Meinungen hierbei reichen von einer allen amerikanischen Sprachen gemeinsamen Struktur, die sie typologisch und genetisch vereint, bis hin zu einer größeren typologischen Diversität<sup>94</sup>. Die Schwierigkeiten bei der Bestimmung der Sprachen beginnen schon bei den unterschiedlichen Abstufungen und Wertigkeiten für eine Klassifizierung, wie beispielsweise bei Verständlichkeit und Verbreitung, die sich im sprachwissenschaftlich bekannten Dilemma ‘Sprache versus Dialekt’ widerspiegelt. Hierbei werden Dialekte, besser gesagt gleichberechtigte regionale Varietäten, als primäre Erscheinungsform jeder historischen Sprache angesehen, die durch politisches oder regionales Prestige zu einer überregionalen Gemeinsprache werden können<sup>95</sup>. Weiters ist zu berücksichtigen, dass sich alle Sprachen konstant verändern, unabhängig von Verschriftung, Isolation, etc.; dass jede Sprache eine eigene soziolinguistische Diversität besitzt, die mit Unterschieden in formellen und informellen Situationen, geographischen Regionen, etc. zusammenhängen können und schließlich, dass sich auch verschiedene Sprachen oder Varietäten - selbst in abgeschieden Gebieten - gegenseitig beeinflussen<sup>96</sup>. Nach Campbell (1998) gehören Sprachen zu einer Sprachfamilie, bzw. sind miteinander verwandt, wenn sie von einer sogenannten Proto-Sprache abstammen, von der sie sich zuerst in bestimmten Zonen als Dialekte herausbilden und durch immer weitere Veränderungen zu einer eigenen Sprache werden. Die Frage nach der genauen Anzahl von Sprachen in Amerika ist jedoch alleine schon daher nicht genau möglich, da ein genaues Trennkriterium für Sprache und Dialekt, wie beispielsweise das Verständnis des Kommunikationspartners, unmöglich realisiert werden kann. Beispielsweise variieren die Verständnisgrade zwischen zwei Sprachen, indem Sprecher anderer verwandter Sprachen sie zum Teil verstehen können, während dies umgekehrt nicht der Fall ist. Daher können beispielsweise für Mesoamerika nach Suárez (1983, 13f.) zwischen 100 und 190 Sprachen ausgemacht werden<sup>97</sup>. In Amerika existieren ungefähr 180 verschiedene Sprachfamilien (und isolierte Sprachen), wobei in Südamerika 108 Sprachfamilien genannt werden. Von den letztgenannten sind jedoch 53 mit mindestens ein oder zwei anderen Familien genetisch verwandt und davon 43 wiederum relativ klein, mit bis zu 6 zugehörigen Familien, die von 10 großen Familien unterschieden werden. Die restlichen 55 Familien werden als isolierte Sprachen betrachtet<sup>98</sup>. Campbell (1997, 107-205) listete die Sprachfamilien Amerikas in Nord-Süd- und Ost-West-Richtung, inklusive ausgestorbener Familien auf<sup>99</sup>; einige dieser Sprachfamilien können dabei aufgrund struktureller Ähnlichkeiten in bestimmten geografischen Zonen zusammengefasst werden, wohingegen Sprachen, die zu einer oder mehreren Sprachfamilien gehören und gemeinsame Eigenschaften aufweisen, die wiederum nicht bei anderen Mitgliedern einer der Familien auftauchen, in linguistischen Arealen gruppiert werden<sup>100 101</sup>. In der folgenden Auflistung sind überblickshalber aufgezeichnete indigene Sprachfamilien auf dem amerikanischen Kontinent angegeben, um diese im anschließenden Teil klarer mit den Völkern in Bezug setzen zu können, bei denen Ballspiele beschrieben wurden. Aufgrund deren

<sup>94</sup> vgl. Powell 1891/2005, 45f.; vgl. Ferguson et al. 1981, 119; vgl. Sapir 1929, 138ff.; vgl. Campbell 1997, 93; 107; vgl. Campbell & Poser 2008, 4; vgl. Bright 1984, 11ff.; vgl. Holder in Boas 1966, VI f.; vgl. Steward und Faron 1959, 24ff.

<sup>95</sup> vgl. Suárez 1983, 13ff.; vgl. Coseriu 1980, 106ff.; vgl. Dietrich & Geckeler 2000, 31.

<sup>96</sup> Bright 1984, 3f.; Boas 1966, 43ff.

<sup>97</sup> vgl. Campbell 1998, 108.

<sup>98</sup> Campbell & Poser 2008, 114; Campbell & Grondona 2010, 59.

<sup>99</sup> siehe Anhang 5. 1.

<sup>100</sup> Campbell 1997, 330; vgl. Emeneau 1980, 127.

<sup>101</sup> siehe Anhang 5. 2.

Beschreibung im Kontext ihrer Sprachfamilie sollen diese Übersichten der besseren Einordnung und dem Vergleich dienen.

Trotz unterschiedlicher Forschungsansätze im Hinblick auf eine Klassifikation der Sprachen und Sprachfamilien, also Gruppen von genetisch verwandten Sprachen aufgrund früherer gemeinsamer Vorfahren, können mit den Methoden der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft regionale Konzentrationen von Sprachgruppen rekonstruiert werden. Insofern lassen sich die amerikanischen Sprachfamilien in Bezug auf das Alter ihrer formativen Periode mit rund 1010 lebenden Einzelsprachen und Hunderten mittlerweile ausgestorbenen Idiomen gruppieren. Über die chronologische Entwicklung kann allgemein gesagt werden, dass die Sprachverwandtschaftsverhältnisse Amerikas mit maximal 6000 Jahren jünger als beispielsweise die afroasiatischen, indoeuropäischen oder uralischen Sprachen sind. Außerdem erfolgten die formativen Perioden für die Ausbildung der amerikanischen Sprachfamilien deutlich nach der Erstbesiedlung der unterschiedlichen Regionen, wobei für den Norden ermittelte Daten durchgehend jünger als die für den Süden sind<sup>102</sup>.

Im Hinblick auf die Entwicklung der größten Sprachfamilien auf dem amerikanischen Kontinent werden die Algonkin- mit heute 31 Einzelsprachen im nordöstlichen Nordamerika und die in Mittelamerika ansässigen Oto-Mangue – Familien mit heute noch 173 gesprochenen Einzelsprachen gezählt, zu denen auch Chiapanec-Mangue, Chinantekisch, Mixtekisch, Otopame, Popoloca, Zapotekisch gehören; sie zählen zu den ältesten heute noch existierenden Sprachfamilien, da sie ungefähr seit dem vierten Jahrtausend v. Chr. bestehen dürften. Seit ca. 3300 v. Chr. dürfte in Mesoamerika die uto-aztekische Sprachfamilie, zu dessen ca. 60 Familien auch die historische Sprache des heutigen Nahuatl, Aztekisch, zählt, entstanden sein. Auf die seit ca. 3000 v. Chr. existierenden Chibcha-Sprachen im südlichen Mittelamerika und dem Norden Südamerikas dürften die Tupi- (im heutigen brasilianischen Tiefland und Paraguay mit 70 heute existierenden Einzelsprachen), die Panoa-Sprachfamilie (im Amazonas-Quellgebiet um ca. 2600 v. Chr.), die aus dem Andengebiet stammende Quechua- und Aymará-, sowie die Tucano-Sprachfamilie (im heutigen Südkolumbien und den angrenzenden Gebieten Ecuadors, Perus und Brasiliens), sowie die arawakische Sprachfamilie mit heute ca. 74 vertretenen Einzelsprachen, zu denen u.a. Taíno zählt, in Mittel- und Südamerika (ca. 2350 v. Chr.) gefolgt sein. Seit ca. 2200 v. Chr. dürften die Maya-Sprachfamilien<sup>103</sup> mit beispielsweise den historischen Sprachfamilien Chol-Tzeltala und klassisches Quiché (im Süden Mexikos, sowie in Guatemala, Belize, und dem nordwestlichen Honduras) existiert haben. Im Nordosten der heutigen USA bildeten sich ca. ab dem 2. Jahrtausend v. Chr. die irokesischen Familien heraus, die unter anderem bei den Mohikanern, Huronen, Cherokeesen und Seneca gesprochen wurden. Zu den vergleichsweise jüngeren Sprachfamilien zählen die athabaskischen (von Alaska bis zum Südwesten der heutigen USA) und Sioux- Familien (in weiten Teilen des zentralen Tieflandes in Nordamerika) ab ca. 1500 v. Chr., ebenso wie die im

---

<sup>102</sup> Haarmann 2006, 278; Bellwood 2000, 129f.; Mallory 2001, 349f.; vgl. Campbell 1997, 7.

<sup>103</sup> Maya unterteilt sich nach Campbell (1998, 171) in Huasteco, Yucateco, Cholan-Tzeltala, Groß-Q'anjobala und östliche Maya-Stämme, wobei sich letztere in Mamea und K'iche teilen und die K'iche (auch Quiché) wiederum in Q'eqchi', Uspanteko, Poqomam & Poqomchi', Sipakapense, Sakapulteko & K'iche', Kaqchikel und Tz'utujil gegliedert werden können (Campbell 1998, 171).

Gebiet des heutigen Oaxaca (Mexiko) und angrenzenden Regionen vertretenen Mixe-Zoque-Familien, zu denen auch das ausgestorbene Olmekisch zählte<sup>104</sup>.

Die Sprachentwicklung in Amerika im Zeitraum davor, also ab ca. 11 000 bis ca. 4000 v. Chr., konnte noch nicht ausreichend geklärt werden und die Verbreitung der Sprachen, die zur Zeit der Conquista existierten, entstand aus langwierigen Verschiebungsprozessen der ursprünglichen Verbreitungszonen. Die grundlegenden Veränderungen in der Sprachlandschaft dürften jedoch durch soziodemographische Wandlungen erfolgt sein: im Westen Nord- und Mittelamerikas lösten ursprünglich aus dem Norden eingewanderte athabaskische Bevölkerungsgruppen ab dem 3. Jahrtausend v. Chr. Migrationsschübe in Nord-Süd-Richtung aus; diese Verschiebungsprozesse bewirkten durch geographische Nachbarschaft oder in Kontaktzonen unterschiedliche Areale mit Idiomen der verschiedenen Sprachfamilien. Ab dem 2. Jahrtausend v. Chr. sorgte ein Einbruch des Uto-Aztekischen im nördlichen Mexiko für einen weiteren Schub Richtung Süden, was sich unter anderem auf das Siedlungsgebiet der Taraskisch- und der Maya-Sprecher auswirkte<sup>105</sup>.

Nach Suárez (1983, 13) dürfte die regionale Verteilung der noch bestehenden indigenen Sprachen ähnlich sein wie zur Zeit der ersten Kontakte mit den Europäern, wobei jedoch unterstrichen werden muss, dass für die meisten ausgestorbenen Sprachen keine Daten vorhanden sind. Somit können diese auch nicht klassifiziert werden und die Zahl der verschwundenen Sprachen nicht angegeben werden. Was jedoch die Sprachen betrifft, über die Aufzeichnungen vorhanden sind und die zumindest teilweise nach wie vor bestehen, so breiteten sich auch einige davon aus und kamen in Kontakt mit anderen Sprachen und Kulturkreisen. Ähnlich bestehen zum Beispiel für einige Sprecher-Kulturen, die selbst außerhalb des mesoamerikanischen Kulturkreises liegen, Angaben über Ballspiele, die auch nicht im Zuge der Conquista auf den Kontinent gelangt sein dürften; trotzdem weisen sie aber Elemente auf, die ebenso im mesoamerikanischen Ballspiel zu finden sind. Dies könnte auf ursprünglich sprachliche und kulturelle Kontakte zwischen den jeweilige Kulturen zurückzuführen sein, die so nicht nur das Ballspiel, sondern auch damit zusammenhängende philosophisch-religiöse Grundprinzipien übertragen haben könnten. Die Uto-Aztekische Sprachfamilie beispielsweise breitete sich im Südwesten und Westen Nordamerikas sowie in Mittelamerika aus. Zum Nördlichen Uto-Aztekischen werden nach Lewis (2009) die Hopi, Numic, Takic und Tubatulabal gezählt, die sich wiederum weiter verzweigen, unter anderem in die Comanche, Shoshoni, Timbisha, Kawaiisu, Ute, Mono, Paiute, Cahuilla-Cupeno, Luiseno, Serrano und Tubatulabal, die alle im Gebiet der heutigen USA zu finden sind. Das Südliche Uto-Aztekisch wird in aztekische und sonorische Sprachfamilien eingeteilt. Bei seinem aztekischen Teil teilt es sich in das General-Aztekische, Aztekische oder Nahuatl und Pipil, während sich das sonorische in die Familien der Cáhita mit beispielsweise Mayo, Opata und Yaqui; in die Corachol mit Cora (El Nayar), Cora (Santa Teresa) und Huichol; in die weiter verzweigten mit Guarijo; in die sich in südliche Tepehuan, Pima Bajo, Nördliche Tepehuan und Tohono O'odham gliedernden Tepiman; sowie in die Tubar gliedert. Der Großteil dieser Sprachfamilien liegt im heutigen Mexiko. Pipil existiert im heutigen El Salvador und Tohono O'odham wird im heutigen süd-zentralen Arizona und auch in Mexiko gesprochen, dessen Dialekte Tohono O'odham, auch als Papago bezeichnet, und

---

<sup>104</sup> Haarmann 2006, 280ff.; Lewis et al. 2009, [http://www.ethnologue.com/show\\_family.asp?subid=306-16](http://www.ethnologue.com/show_family.asp?subid=306-16).

<sup>105</sup> Haarmann 2006, 99ff.; vgl. Campbell 1998, 353ff.

Akimel O'odham, auch Pima genannt, bekannt sind<sup>106</sup>. Bleibt man bei dieser Aufteilung, so kann man bei Familien wie dem sonorischen Teil dieser Gruppen, beispielsweise den Papago, Opata, Tarahumara (auch Rarájari), Huichol und Acaxee, aber auch bei nördlichen uto-aztekischen Sprachfamilien, wie beispielsweise den Bannock, Paiute, Mono, Shoshonen, Ute und Hopi Spuren einer Ballspiel-Tradition finden. So beschrieb beispielsweise Culin (1907, 561f.) Ballspiele bei Stämmen, die zu diesen Sprachfamilien gezählt werden, die nicht von den europäischen Eroberern übernommen worden sind und ebenfalls zumindest teilweise einen zeremoniellen Charakter besaßen<sup>107</sup> und ebenso wie Ballspiele wurden auch damit in Zusammenhang stehende Mythen bei den Sprecherkulturen außerhalb des mesoamerikanischen Kulturraumes übermittelt<sup>108</sup>. Bevor im Verlauf dieser Arbeit darauf eingegangen werden wird, sollen im Folgenden die schriftlichen Aufzeichnungen, die einen wichtigen Aspekt zur weiteren Untersuchung darstellen, näher erläutert werden.

### **1. 5. Schriftliche Aufzeichnungen als Zeugen des präkolumbischen Ballspiels**

Schriftzeugnisse über das präkolumbische Ballspiel wie archäologischen Funde und bilderhandschriftlichen Manuskripten wie Codizes, Baumwolltücher, Wand- und Felsbilder, Keramiken oder Schnitzereien existieren vergleichsweise wenige, die die Zeit der Conquista überlebt haben<sup>109</sup>. Die darüber hinaus existierenden Überlieferungen, die erst nach der Conquista verfasst wurden, sowie Berichte von europäischen und indigenen Zeitzeugen beinhalten wertvolle Informationen zum Ballspiel, die jedoch meist auf wenigen Beschreibungen einzelner beobachteter Szenen basieren und entweder sehr subjektiv oder sehr allgemein gehalten sind. Die ältesten schriftlichen Informationen über das Spiel mit seinen Regeln und Bedeutungen datieren hierbei aus dem 16.-18. Jahrhundert, die von Büchern und Aufsätzen ab dem 19. Jahrhundert ergänzt wurden<sup>110</sup>. Was Ballspielformen in Nord- und Südamerika betrifft, so existieren hier hauptsächlich in ethnologischen Untersuchungen zusammengefasste, mündlich überlieferte Quellen und Beobachtungen<sup>111</sup>.

#### **1. 5. 1. Schriftliche Aufzeichnungen der amerikanischen Urbevölkerung**

In den präkolumbischen amerikanischen Hochkulturen kam es nur in Mesoamerika zu einer wirklichen Schriftentwicklung, geht man von Schrift als graphischem, auf einem Medium sichtbar dargestelltem Code aus, der bewusst Nachrichten übermittelt, die menschliches Denken beinhalten. Schon die frühesten Belege von Schriftsystemen im olmekischen Kulturhorizont im heutigen Mexiko lassen aufgrund ihrer Länge und Komplexität trotz hohen Abstraktionsgrades auf eine gut entwickelte Fähigkeit zur Textwiedergabe schließen. Aus diesen dürften sich mindestens drei verschiedene

---

<sup>106</sup> Lewis et al. 2009, [http://www.ethnologue.com/show\\_family.asp?subid=1098-16](http://www.ethnologue.com/show_family.asp?subid=1098-16); vgl. [http://www.ethnologue.com/show\\_language.asp?code=ood](http://www.ethnologue.com/show_language.asp?code=ood); vgl. Campbell 1997, 133ff.

<sup>107</sup> vgl. Fletcher 1994, 63; vgl. Pennington 1963, 167ff.; vgl. Beals 1933, 3f.; 11; vgl. Krickeberg 1948, 171f.; vgl. Damm 1970, 58ff.

<sup>108</sup> vgl. Culin 1903b, 226ff.; vgl. Bierhorst 1993, 7ff.; vgl. Thompson 1929, 11f.; 100; 315; 343f.; vgl. Pérez de Ribas 1645, 471; 592; vgl. Gendar 1995, 25f.

<sup>109</sup> Rössner 2002, 11; Köhler & König 1990, 135f.; 139; Lacedena 1998, 237; vgl. Rabasa 2008, 49f.; vgl. Raesfeld 1992, 12; vgl. Taladoire 1981, 8.

<sup>110</sup> Raesfeld 1992, 11f.; vgl. Alegría 1983, 2ff.; vgl. Rössner 2002, 11ff.; vgl. León-Portilla 2003, 67; vgl. MacLeod 2000, 7f.; vgl. Tschohl 1990, 153ff.; vgl. Leyenaar 1992, 125f.

<sup>111</sup> vgl. Culin 1907; vgl. Stern 1948.

Systeme entwickelt haben, einerseits eine „epiölmekische“ Schrift im südlichen Veracruz im Gebiet Cerro de las Mesas, sowie weiters die Schrift von Monte Albán in Oaxaca, aus der die zapotekische Schrift entstand; beide bestanden nur bis um ca. 500, um danach von einfacheren Schriftformen abgelöst zu werden. Hauptsächlich handelte es sich hierbei um eine erzählende, szenenartige Bilderschrift, während Teile, die auf diese Art nicht eindeutig übermittelbar waren, wie beispielsweise Namen, Zahlen oder Daten, in Schriftzeichen wiedergegeben wurden. Im Unterschied zu den beiden westlichen Systemen entwickelte sich im Osten die Mayaschrift stetig weiter und war bereits um ca. 400 ohne weiteren notwendigen Erklärungsbedarf voll funktionsfähig. Sie erreichte einen hohen Abstraktions- und Standardisierungsgrad, wobei sie künstlerische, sprachliche und historische Unterschiede zwischen dem nördlichen und südlichen Tiefland aufwies<sup>112</sup>. Es gab also in Mesoamerika in präkolumbischer Zeit voll entwickelte sprachdesignierende Schriftsysteme wie die Mayaschrift und weniger komplexe Schriftsysteme wie beispielsweise die der Azteken und Mixteken. Bei der nicht sprachgebundenen Schrift der Azteken dürfte der Zweck in der Einbindung vieler anderssprachiger unterworfenen Ethnien in die Kommunikation gewesen sein und die Formung von Bildern durch Ideen anstatt durch Worte machten eine universellere schriftliche Kommunikation in einem kulturell ähnlichen Umfeld möglich, jedoch bei einem größeren Interpretationsspielraum<sup>113</sup>.

Obwohl Mesoamerika als einzige Zone mit Schriftsystemen in präkolumbischer Zeit gilt und viele amerikanische Sprachen keine schriftlichen Zeugnisse aufweisen, besitzen einige sehr wohl eigene Schriftsysteme, wie beispielsweise Silbenschriftsysteme bei den Cherokee, Chipewya, Eskimo, Western Great Lakes Sauk Foxes, Kichapoo und Micmac, die sich nach dem europäischen Kontakt entwickelten, sowie Zeichensprachen in den nordamerikanischen Plains, in Zentralamerika bei den Quiché und Cakchiquel Guatemalas<sup>114</sup>.

Viele präkolumbische literarische Traditionen bestanden in der Übertragung aus mündlichen Überlieferungen aus prähispanischer Zeit, wie vor allem bei den Maya, während einige dieser durch spanische Elemente nach der Conquista ersetzt wurden. Die eigene Schrift bestand jedoch auch noch nach der Conquista weiter und diente auch dann noch dem Festhalten präkolumbischer Kultur. In den kulturell hochentwickelten einheimischen Zentren wurden so historische Traditionen, Rituale, Stammbäume, astronomisches Wissen und Lieder, die auch in mündlicher Version wiedergegeben wurden, mittels Bilderschrift aufgezeichnet. Diese wurde auf diversen plastischen Medien wie Keramiken, Stelen, Treppen, Mauern, etc., oder in bilderhandschriftlichen Manuskripten mit piktographischen, ideographischen und fonetischen Glyphen wiedergegeben. Von diesen Exemplaren sind Faltbücher, von denen vergleichsweise wenige die Zeit der Conquista überlebt haben, als so genannte Codizes aus Baumrinde, Hirschleder und Baumwolle erhalten. Aus der Mayakultur sind dies, bezeichnet nach ihrem Aufbewahrungsort, der *Codex Dresdensis*, mit großteils astronomischem Inhalt, der *Codex Tro-Cortesianus* oder *Codex Madrid* in Madrid, der sich auf Wahrsagungen bezieht, der kalendarische Riten beschreibende *Codex Peresianus* (auch *Codex Pérez*) in Paris und der *Codex Grolier* in Mexiko, dessen Authentizität jedoch nicht ganz geklärt ist. Ihre genaue Datierung und Herkunft ist umstritten; sie dürften zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert entstanden sein. Ihre Hauptinhalte sind religiöser Natur und

---

<sup>112</sup> Prem 1990, 245ff.; vgl. Hill Boone & Mignolo 1994, 3ff.; Riese 1990, 101f.; vgl. 2010, 7; Günther & Otto 1994, 405ff.; vgl. Rodríguez Martínez et al. 2006, 1610ff.

<sup>113</sup> Hinz 1990, 275; Grube & Arellano Hoffmann 1998, 40ff.; Arellano Hoffmann & Schmidt 1998, 20.

<sup>114</sup> Campbell 1997, 9f.

befassen sich mit Mythen, Vorhersagen, der Darstellung von Riten und Göttern, sowie der Auslegung von Alltagshandlungen im Kontext der Prophezeiungen<sup>115</sup>. Weitere präkolumbische Codizes sind aus Zentralmexiko bekannt und geben Auskunft über Götter, kosmische Regionen, deren Symbole und Rituale gibt die aus fünf Bänden bestehende, sogenannte *Borgia-Gruppe* mit dem aus der Puebla-Hochebene stammenden *Codex Borgia*; dem *Codex Cospi* und der *Codex Vaticanus B* (oder 3773) aus mixtekischem Gebiet; sowie den Codizes *Laud* und *Fejérváry-Mayer*, deren Herkunft unbekannt ist. Historische Inhalte haben hingegen die mixtekischen Codizes *Vindobonensis*, *Colombino*, *Nuttall*, *Selden*, *Bodley*, sowie *Becker I* und *II*. Einigen von ihnen wurden nach der Conquista Anmerkungen auf Mixtekisch, Aztekisch oder Spanisch, jedoch in europäischem Alphabet beigelegt. Außerdem existieren aus dem Hochtal von Mexiko das *Tonalamatl Aubin*, das Informationen über den Wahrsagekalender enthält und in 20 jeweils 13-tägige Wochen gegliedert war, sowie der *Codex Borbonicus*, ein vorspanisches Exemplar oder eine frühkoloniale Kopie. Dieser stellt eine einzigartige Informationsquelle über die Position der Götter in einem ganzen Zyklus von 52 Jahren dar und bietet die ausführlichste bildliche Darstellung von Jahresfesten, Traditionen und Aspekten der geistigen aztekischen Kultur. Weitere Codizes, die zur Deutung der Bildschriften mit Kalenderriten beigelegt haben, sind die aus der frühen Kolonialzeit stammenden und mit buchstabenschriftlichen Erklärungen versehenen Codizes *Vaticanus A* (auch 3738) und *Telleriano-Remensis*, sowie die *Magliabechi-Gruppe*. Die meisten dieser historischen Handschriften, ebenso wie die Codizes *Mendoza*, *Mexicanus*, *Anales de Tula* und die *Historia Tolteca Chichimeca* wurden erst nach der Eroberung angefertigt, wobei die Codizes *Boturini*, *Borbonicus* und die *Matricula de Tributos (Tira de la Peregrinación)* möglicherweise noch aus vorspanischer Zeit stammen könnten, außerdem haben sie auch präkolumbische Inhalte wie die Wanderung der Azteken und ihrer Vorgänger oder deren mythische Ausgangspunkte Chicomoztoc und Aztlán<sup>116</sup>.

Die Quellen zur aztekischen wie auch der Maya-Kultur bestehen – abgesehen von den ursprünglichen bildschriftlichen Quellen – aus ihren Kopien, die durch Lesen, Kommentare oder Erzählungen der indigenen Elite in Zusammenarbeit mit spanischen Missionaren übertragen wurden. Während in einer sekundären Bewahrung die vorhandenen Zeugnisse reproduziert wurden, durchliefen diese Werke so immer wieder Abwandlungen, während die Originale selbst verloren gingen. Basierend auf gelesenen oder erläuterten Bildvorlagen, Gesängen, Reden, Zaubersprüchen, alten Überlieferungen, freien Erzählungen mit offiziellen oder lokalen Themen, sind solche Historien in Form von Annalen, Genealogien, Herrscherlisten, Gebietsübersichten oder integrierter Werke vorhanden<sup>117</sup>. Zu aus aztekischer Sicht herausragenden Werken, deren Inhalte im 16. Jahrhundert aufgezeichnet wurden und zum Teil miteinander verwandt sind, werden die fünfteiligen *Anales de Tlatelolco* (1528-1531) gezählt, Annalen aus dem unter der Vorherrschaft Tenochtitláns stehenden Tlatelolco mit Herrscher- und Eroberungslisten. Weiters sind hierbei die *Historia Tolteca Chichimeca*

<sup>115</sup> Suárez 1983, 139f.; Rössner 2002, 11; Köhler & König 1990, 135f.; Reyes 2008, 43ff.; vgl. Schlenker 1965, 34ff.; vgl. Palka 2000, 38f.; vgl. Hofmann-Randall 1998, 449ff.; vgl. Lacadena 1998, 238; vgl. Grube 2012, 30ff.; vgl. <http://www.slub-dresden.de/sammlungen/handschriften/maya-handschrift-codex-dresdensis/herkunft-und-entstehungszeit/>

<sup>116</sup> vgl. Köhler & König 1990, 136ff.; vgl. León-Portilla 2003, 64f.; vgl. Hofmann-Randall 1998, 453ff.; vgl. Schmidt 1998, 387ff.; vgl. Jansen & Pérez Jiménez 2004, 276ff.; vgl. Ross 1978, 11ff.; vgl. Krickeberg 1961, 27

<sup>117</sup> Tschohl 1990, 145; 148f.; Hinz 1990, 275ff.; León-Portilla 2003, 66f.

oder *Anales de Cuauhtinchan* (ca. 1550) mit Bildquellen und Jahresberichten aus der Sichtweise Cuauhtinchans; die *Leyenda de los Soles* (1558-1561), die die Geschichte von Göttern und Menschen bis zu den Mexica, inklusive Herrscher- und Eroberungsliste von Tenochtitlán Cuauhtitlán wiedergibt; die *Anales de Cuauhtitlán* (1558-1570) mit der Geschichte von Cuauhtitlán und Zentralmexiko als kosmogonischem Mythos; sowie weitere Annalen, in denen auch die Azteken genannt werden mit allen voran dem *Códice de Huichapán* der Otomí zu nennen. Weitere Zeugnisse wie der *Codex Matritensis*, der *Codex Florentino*, der *Codex Mendoza*, oder die *Cantares mexicanos* des als Dichterkönig bezeichneten Nézahualcóyotl (1402-1472) beinhalten ebenfalls wichtige religiöse Aspekte, sowie der *Codex Ramírez*, der Mitte des 16. Jahrhunderts in Nahuatl verfasst und als Basis für die Chroniken von Fray Diego Durán (1537-1588) und Fernando Alvarado Tezozómoc (zwischen 1520 und 1530-nach 1609) dienen<sup>118</sup>. Durch den Kontakt mit Mönchen wie dem Franziskaner Bernardino de Sahagún (1499-1590) konnten diese zum Teil piktographischen Informationen von Schülern auch in ihrer eigenen Sprache in Buchstabenschrift wiedergegeben werden. Solches Material ist im mesoamerikanischen Raum in Nahuatl und den Mayasprachen Yukatekisch, Quiché und Cakchiquel überliefert<sup>119</sup>.

Das in Nahuatl erhaltene Material ist nicht nur das mengenreichste, sondern auch sehr vielseitig, da Werke aus unterschiedlichsten Genres wie beispielsweise Gedichte, Sprichwörter, Vorträge, Hymnen und Annalen erhalten sind, so wie das älteste, die *Annales de Tlatelolco* (1528). Als hervorzuhebende Texte in Maya Yucateco werden die Bücher von *Chilam Balam* (16.-frühes 19. Jhdt.) genannt, die unter anderem religiöse Texte, Kalenderbezeichnungen, Prophezeiungen, Rituale und auch astrologische und medizinische Abhandlungen wiedergeben, sowie die damit in Verbindung stehenden Tanzgesänge der *Cantares de Dzitbalché* (zusammengetragen im 18. Jhdt.), medizinische Texte und Zaubersprüche. Von den raren Quiché-Schriften sind das *Popol Vuh* (ca. 1550-1555) und das rituelle Tanzdrama *Rabinal Achí* (ab 1850 transkribiert) die wichtigsten, wobei die in Cakchiquel wiedergegebenen *Annalen der Cakchiquel* (zwischen Ende 17. Jhdt.-Anfang 18. Jhdt.) einige Parallelen im Hinblick auf seinen mythologischen und vor allem historischen Inhalt aufweisen<sup>120</sup>.

Außer den Bilderhandschriften in Büchern oder Einzelblättern, die aus Hirschleder oder pflanzlichem Gewebe bestehen und mit Aufzeichnungen versehen waren, existieren zum Teil solchen Quellen ähnliche Schriften auf *Lienzos* (Baumwolltücher), Wand- und Felsbildern, sowie in Form von Keramiken oder Schnitzereien. Diese präkolumbischen Schriften sind aufgrund ihrer authentischen Informationen zu verschiedenen Themen von einzigartigem Wert; die damit verbundenen Problematiken sind jedoch, dass nicht eindeutige Bilder, für die keine ausreichend erschlossenen Parallelquellen vorliegen, aufgrund der fehlenden Informationen zu subjektiven Interpretationen führen<sup>121</sup>. Dieses Problem betrifft ebenfalls die mündlichen, möglicherweise auf Manuskripte gestützte, Überlieferungen aus präkolumbischer Zeit, die erst nach der Conquista verschriftet wurden, wie das Schöpfungsbuch *Popol Vuh* und die Chroniken des *Chilam Balam*. So wie die aztekische Literatur, die von Missionaren in Zusammenarbeit mit indigenen Schülern und Ältesten wie bereits ab 1531 von Andrés de Olmos (ca. 1491-1571) und Bernardino de Sahagún ab 1545 gesammelt wurde, ist auch bei diesen Dokumenten aus

---

<sup>118</sup> Tschohl 1990, 149; Hinz 1990, 275f.; vgl. Rössner 2002, 20ff.; García Martínez 1966, 32; Alvarado Tezozómoc 2011, 15; vgl. De la Garza et al. 1992, XIff.

<sup>119</sup> Suárez 1983, 139f.; Sahagún 2011, 25.

<sup>120</sup> Suárez 1983, 140ff.; Carey 2001, 17; vgl. Yamase 2002, 54; Hinz 1990, 284; Valencia Solanilla 2001, 41ff.; de la Garza et al. 1992, XIIIff.

<sup>121</sup> Köhler & König 1990, 133; 139.



der Maya-Kultur eine Deformierung durch die spanische Vermittlung und ihren Kontext zu berücksichtigen<sup>122</sup>. Obwohl keines der Glyphenbücher der Maya mit ihren langen mythischen Erzählungen erhalten ist, transkribierte zwischen 1544 und 1555 wahrscheinlich unter Verwendung einer bildschriftlichen Vorlage ein indigener Quiché in Guatemala das *Popol Vuh*, in das bereits christliche Glaubenselemente eingearbeitet wurden. Dieses verlorengegangene Manuskript wurde zu Beginn des 18. Jahrhunderts vom Dominikaner Francisco Ximénez (1666-1731) kopiert, zuerst wortwörtlich übersetzt und danach in einer freieren Fassung auf Spanisch wiedergegeben. Bereits anhand seiner Entstehungsgeschichte ist also ersichtlich, dass aufgrund der Unbekanntheit des Originals und seines Verfassers Übersetzungsprobleme und unterschiedliche Interpretationen quasi vorprogrammiert sind; zudem ergeben sich weitere Limitationen aus dem zum Teil fehlenden Vokabular in Quiché Wörterbüchern<sup>123</sup>.

Ähnliche Probleme ergeben sich auch beispielsweise bei der Interpretation von Texten der aztekischen oder Quiché Maya- Herrscherklasse. Da diese ihr Staatssystem funktionell in politische und religiöse Funktionen teilte, jedoch ohne klare Unterscheidung deren Überzeugungen vorzunehmen konnte es auch innerhalb ihrer Texte zu Untertönen kommen, die sich von der ursprünglichen Funktion unterschieden. Ebenso muss bedacht werden, dass beispielsweise bei den Azteken und ihren Texten keine Differenzierung zwischen Mythos und Geschichte vorgenommen wurde<sup>124</sup>.

Die Schwierigkeit in der Interpretation der Codizes besteht also, abgesehen von den unterschiedlichen Umwelt- und Vorerfahrungen der Leser<sup>125</sup>, im Einfluss von Elementen in unterschiedlichen Arten von Schriftstücken: Der Stil der Codizes mit religiösem Inhalt, auch „Bücher der Weisheit“ genannt, unterscheidet sich so beispielsweise zwar von den Beschreibungen der Codizes mit historischem Inhalt, diese enthalten jedoch ebenfalls viele religiöse und ideologische Elemente:

*“los diversos códices que han sobrevivido a la destrucción permiten muy diversas lecturas, desde las históricas a las mitológicas, desde las teológicas a las cosmológicas. Transmiten un lenguaje que en esencia nos resulta profundamente ajeno, consolidado en trances visionarios [...], basado en una cosmovisión cuyos parámetros se nos escapan y no solamente por falta de documentación suficiente.”<sup>126</sup>*

Für Jansen (1998, 262) ist es daher wichtig, den Inhalt der Gruppen zu präzisieren, da beispielsweise das gleiche Bild in verschiedenen Codizes unterschiedliche Bedeutung haben kann und während historische Codizes „deskriptiv“ sind, kann die bildhafte Art in religiösen Büchern als „präskriptiv“ oder vorschreibend bezeichnet werden. Im Vordergrund steht hierbei dann also nicht eine objektive Beschreibung des Geschehenen sondern der

*„Charakter des Tages und des Menschen, der an diesem Tag geboren wurde, zu symbolisieren, d. h. anzuzeigen, was passieren kann (Voraussage) oder was getan werden muß (Ritus).“<sup>127</sup>*

Diese möglichen Variationen in den Verbindungen je nach Codex beweist die Existenz verschiedener „theologischer“ Traditionen, wobei die Grundidee jedoch gleich bleibt<sup>128</sup>.

---

<sup>122</sup> Rössner 2002, 11; León-Portilla 2003, 67; Pilling 1895, 43ff.

<sup>123</sup> Rössner 2002, 25; Yamase 2002, 25; 34ff.; vgl. Recinos 1968, 9ff.; vgl. Acuña 1991, 513ff.; vgl. Campos Fonseca 2007, 36f.

<sup>124</sup> Yamase 2002, 12; vgl. Gillespie 1989, XXXVIII; vgl. de la Garza 1990, 62.

<sup>125</sup> vgl. Sherzer 2006, 82ff.

<sup>126</sup> Diez de Velasco 1995, 186.

<sup>127</sup> Jansen 1998, 262.

Hierbei wäre jedoch anzumerken, dass diese „Vermischung von Elementen“ Texte wohl zum Teil schwer in bestimmte Kategorien einordbar macht bzw. dies gar nicht zum Ziel hat. So beschreiben auch Codizes aus der Mayakultur verschiedene ökonomische und Alltagsaktivitäten, die jedoch immer von Gottheiten und übernatürlichen Wesen begleitet sind und die auf das irdische Geschehen Einfluss nehmen<sup>129</sup>. Ursprünglich religiöse Schilderungen dürften so auch mit nach und nach dominanter werdenden geschichtlichen Daten verwebt worden sein, wobei diese trotz fehlender Massenproduktion nicht nur in Erzählungen, sondern auch in Skulpturen, architektonischen Elementen, Keramiken, Kleidung, etc. omnipräsent und standardisiert waren<sup>130</sup>.

Wichtig war in diesem Zusammenhang also sicherlich eine visuelle und mündliche Präsenz, was bei einer Definition von „Literatur“ oder „Poesie“ jedoch meist unberücksichtigt bleibt und ein schriftliches Medium angenommen wird. Darin inbegriffen sind jedoch in erster Linie die Gesamtheit von Diskursen oder Texten, die innerhalb einer Gesellschaft als wertvoll erachtet werden, in einer essentiell konstanten Form verbreitet, weitergegeben und erhalten zu werden. Der Unterschied zwischen geschriebener und gesprochener Form wäre in diesem Sinne also nicht grundlegend für die Definition von Literatur, wobei sich jedoch wieder weitere Fragen bezüglich der Unterschiede, sowie zwischen formaler und informaler oder literarischer und umgangssprachlicher Sprache ergeben:

*“Is it appropriate to speak of ‘oral literature’? If so, what are its distinctive characteristics? Within the framework of ‘literature’, how can we define ‘poetry’? And what about ‘oral poetry’: how is it to be distinguished from song or chant on the one hand, and from prose on the other?”<sup>131</sup>*

An dieser Stelle muss natürlich eingewandt werden, dass nicht jede mündliche Literatur wortgetreu wiedergegeben und weitergegeben werden kann, auch wenn bereits Las Casas (1566, II, XXXVII, 515f.) das bemerkenswerte Erinnerungsvermögen der indigenen Bevölkerung der *Indias occidentales y meridionales* beschrieb, was eine Schriftentwicklung wohl auch weniger notwendig gemacht haben dürfte. Im Vergleich zur Oralität kann im schriftlichen Festhalten eine größere Kontinuität gewahrt werden, wobei jedoch anzumerken wäre, dass auch schriftliche Literatur nicht immer ohne zu variieren weitergegeben worden ist<sup>132</sup>. Zusammenfassend müssen also auch die in Amerika vorherrschenden oralen, narrativen Tradition als ernst zu nehmende Literatur gewürdigt, sowie die Differenzierung zwischen ihren unterschiedlichen Genres und Funktionen berücksichtigt werden<sup>133</sup>.

Abgesehen von den Werken mit präkolumbischen Ursprüngen existieren auch Schriften von Autoren mit indigenen Wurzeln, wie Nachfahren ansässiger Adelliger oder mestizische Nachkommen indigener Adelliger und Conquistadores, die einerseits ihre Muttersprache beherrschten und andererseits von europäischen Geistlichen unterrichtet worden waren –ursprünglich in erster Linie um den neuen Glauben zu verbreiten – und die romanische Schreibweise beherrschten. Autoren im Nahuatl-Sprachraum wie

---

<sup>128</sup> Jansen 1998, 262f.; vgl. 257ff.

<sup>129</sup> Lacadena 1998, 241.

<sup>130</sup> Miller 1998, 195; vgl. Mignolo 1994, 220ff.

<sup>131</sup> Bright 1984, 80.

<sup>132</sup> Bright 1984, 80ff.; vgl. Lacadena 1998, 242; vgl. Rabasa 2008, 50.

<sup>133</sup> Bright 1984, 86; 79f.; vgl. Tedlock 1983, 216ff.; vgl. Hymes 1977, 451ff.

Domingo de San Antón Muñón Chimalpahín Quauhtlehuanitzin<sup>134</sup>, Cristóbal del Castillo<sup>135</sup> oder Hernando Alvarado Tezozómoc<sup>136</sup> in Mexiko; Fernando de Alva Cortés Ixtlilxóchitl<sup>137</sup>, Juan Bautista Pomar<sup>138</sup> oder Gabriel de Ayala<sup>139</sup> in Tezcoco oder Diego Muñoz Camargo<sup>140</sup> in Tlaxcala beschrieben so ebenfalls die Welt ihrer Vorfahren. So wie die Schriften von anonym gebliebenen Autoren wie beispielsweise des *Códice de Cuauhtitlan* oder *Códice Chimalpopoca* (1570), sowie der bereits erwähnten *Historia Tolteca Chichimeca*, der *Leyenda de los Soles*, oder auch den im Maya-Sprachraum verfassten *Códice Pérez*, der Bücher des *Chilam Balam* oder den *Annalen der Cakchiquel* sind diese Beschreibungen ebenfalls im Spiegel ihrer Ambivalenz, ebenso wie ihrer damit in Beziehung stehenden Weltanschauung und Identität aufzufassen. Ebenso muss berücksichtigt werden, dass es sich hierbei zu einem beträchtlichen Teil um indirekt aufgezeichnete, lückenhaft erhaltene und defizitär übersetzt gelassene Dokumente handelt<sup>141</sup>.

---

<sup>134</sup> Domingo de San Antón Muñón Chimalpahín Quauhtlehuanitzin, genannt Chimalpahín (1579-1660) stammte aus einer adeligen Herrscherfamilie aus Amaquemecan-Chalco, der auf Nahuatl, wie die *Relaciones* oder *Anales*, und Spanisch, wie im *Diario y Apuntes Históricos* schrieb (Carrera Stampa 1971, 233ff.; Schroeder in Chimalpahín Quauhtlehuanitzin 1997, 8ff.; Chimalpahín Quauhtlehuanitzin 2006, 3ff.; Troncoso Pérez 2013, 153).

<sup>135</sup> Cristóbal del Castillo (ca. 1526-1606) war ein adelsstämmiger Mestizo oder Indigena, der sein *Fragmento de la Obra General sobre Historia de los Mexicanos, escrita en lengua náhuatl a fines del siglo XVI* auf Nahuatl verfasste (Carrera Stampa 1971, 215; vgl. Del Castillo 2001, 23ff.; Troncoso Pérez 2013, 153f.).

<sup>136</sup> Hernando Alvarado Tezozómoc (zwischen 1520 und 1530-nach 1609), Enkel von Moctezuma Xocoyotzin II, schrieb die *Crónica mexicana* auf Spanisch, und die *Crónica mexicáyotl* auf Nahuatl. Die Chroniken reichen vom Ursprung der Mexica bishin zur Ankunft von Hernán Cortés (Garibay Kintana 1954a, 471; Alvarado Tezozómoc 2011, 15; Carrera Stampa 1971, 217ff.; Troncoso Pérez 2013, 152f.).

<sup>137</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (zwischen 1568 und 1580-1650) war Urenkel des letzten Herrschers von Texcoco und Verfasser der *Historia chichimeca* über die prähispanische Geschichte bis zur Belagerung von Tenochtitlán aus der Sicht Texcocos. Er hob bereits die religiöse Bedeutung des Ballspiels hervor (Rössner 2002, 23; Alva Cortés Ixtlilxóchitl 2008, 17; vgl. Carrera Stampa 1971, 223f.; vgl. Leyenaar 1992, 127).

<sup>138</sup> Juan Bautista Pomar (ca. 1535-1590) war Enkel des Fürsten Netzahualpilli von Tezcoco, Schreiber und Verfasser der *Relación de Tezcoco* (Carrera Stampa 1971, 212ff.).

<sup>139</sup> Gabriel de Ayala (Geburts- und Sterbedatum unbekannt) entstammte dem Adel Texcocos und schrieb die als *Annales* verfassten *Apuntes Históricos de la Nación Mexicana*, die von 1243 bis 1562 reichen (Troncoso Pérez 2013, 155).

<sup>140</sup> Diego Muñoz Camargo (1529-1599) war Sohn eines Spaniers mit einer tlaxcaltekischen Adeligen und offizieller Übersetzer. Seine zwischen 1567 und 1591 geschriebene *Historia de Tlaxcala* beschreibt Lebensweise, Kultur und Religion in Tlaxcala vor der Conquista sowie die Ankunft und Herrschaft der Spanier bishin zum Mandat des siebenten Vizekönigs von Neuspanien (Muñoz Camargo 1892, 5ff.; 136f.; Muñoz y Camargo 2012, 7).

<sup>141</sup> vgl. Rössner 2002, 23; vgl. MacLeod 2000, 7f; vgl. Chimalpahín Quauhtlehuanitzin 2006, 8; vgl. Tschohl 1990, 153ff.; vgl. Carrera Stampa 1971, 206; vgl. Muñoz y Camargo 2012, 7; vgl. Garibay Kintana 1945, IXff.; XVIIff.; 1954a, 52f.; 499; vgl. Cortés 2008, 86f.; 95ff.; vgl. Troncoso Pérez 2013, 147; 152ff.; vgl. Bierhorst 1992, 1ff.; vgl. Roys 1933, 3ff.; vgl. Tschohl 1990, 153; vgl. Cordan 1995, 10.

Auch außerhalb des mesoamerikanischen Kulturraumes wie vor allem im andinen Bereich waren Autoren mit indigenen Wurzeln tätig, wie beispielsweise Felipe Guamán Poma de Ayala (-1615?), El Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) oder Blas Valera (1545-1597)<sup>142</sup>. Da in diesem Zusammenhang jedoch so gut wie keine Erwähnungen im Zusammenhang mit dem Thema der vorliegenden Arbeit bekannt sind, wird in diesem Rahmen nicht weiter darauf eingegangen. Was die Sichtweise der indigenen, bzw. mestizischen Autoren betrifft, so kann also zusammenfassend nicht davon ausgegangen werden, dass sie automatisch ein authentischeres Quellenmaterial in Bezug auf die Ballspiele und deren Bedeutung darstellen; jedoch weisen sie durch ihre Wiedergabe von Mythen und rituell-religiösen Bezügen in einer zum Teil vorbehaltloseren Sichtweise auf deren verschiedene Funktionen und Bedeutungen.

Aufzeichnungen von Ballspielen in Mythen und Codizes sind in Mesoamerika beispielsweise in den Codices *Madrid*, *Mendoza*, *Borgia*, *Fejérváry-Mayer*, *Borbonicus*, *Telleriano-Remensis*, *Vindobonensis*, *Nuttall*, *Selden*, *Bodley*, *Becker*, *Colombino*, *Magliabechi*, *Tonalamatl Aubin*, *Dresdensis*, sowie in der *Historia Tolteca Chichimeca*, der *Leyenda de los Soles*, den *Anales de Cuauhtitlán*, in der *Crónica Mexicáyotl*, der *Monarquía Indiana*, der *Historia eclesiástica Indiana*, in der *Relación de Michoacán*, und besonders dem *Popol Vuh* enthalten<sup>143</sup>, weshalb sie auch für die vorliegende Arbeit besonders im Hinblick auf die Symbolik und Funktion der Ballspiele wertvolle Hinweise liefern. Ähnlich vielseitige Anhaltspunkte wie diese geben archäologische Zeugnisse; ihre Darstellung wird hierbei jedoch aufgrund der in ihren wissenschaftlichen Beschreibungen bereits enthaltenen Interpretationen in ihrer Zusammenschau in erster Linie im Hinblick auf die Untermauerung geschichtlicher Daten und zur Verdeutlichung bestimmter symbolischer und mythischer Aspekte im Zusammenhang mit dem Ballspiel relevant.

Mit dem Vorantreiben der geschichtlichen, ethologischen und archäologischen Forschung können möglicherweise noch weitere Texte und neue Aspekte im Zusammenhang mit dem Ballspiel ausgemacht werden. Ein Beispiel hierfür stellt die Entzifferung von Maya-Glyphen dar: aufgrund ihres Auftauchens in Kontexten, die nicht in direktem Zusammenhang mit der Metaphorik des Ballspiels assoziiert worden waren, waren hier Ballspiel-Glyphen vorher als solche unberücksichtigt geblieben<sup>144</sup>. Auch auf einer anderen Ebene, bei Aufzeichnungen, die zum Teil nach mündlichen Überlieferungen verschriftet wurden, könnte dies möglicherweise zutreffen, da hierbei oft Originale verloren gingen, von unterschiedlichen Interpretationen beeinflusst worden sind und verschiedenste Veränderungen durchlaufen haben. In diesem Zusammenhang wurden originale schriftliche und mündliche Quellen ab der Conquista oft von nicht-nativen, außenstehenden Beobachtern und Autoren verschriftet. So muss in dieser Hinsicht auch angemerkt werden, dass diese noch vorhandenen Dokumente wohl immer weniger zweifelsfrei vom Gedankengut Außenstehender unbeeinflusst blieben. Eine eindeutige Trennung zwischen Aufzeichnungen aus indigener und aus europäischer Sicht konnte und kann in diesem Sinne folglich auch nicht immer erreicht

---

<sup>142</sup> Castro-Klaren 109ff.; 118f.

<sup>143</sup> vgl. Krickeberg 1944, 119ff.; vgl. Köhler 1990, 149; 275f.; vgl. Linden 1993, 62ff.; vgl. Raesfeld 1992, 12; vgl. Taladoire 1981, 80ff.; vgl. Mathys 1983, 7f.; vgl. de Alcalá 2012, 106; 177; vgl. *Códice Chimalpopoca* 1975, 126; vgl. Torquemada 1723, 2/181; vgl. Preuß & Mengin 1937, 172; vgl. Leyenaar 1992, 147; vgl. Alvarado Tezozómoc 2011, 22; 153.

<sup>144</sup> vgl. Zender 2004a, 2f.

werden<sup>145</sup>. Andererseits konnten so, wenn auch durch historische und religiöse Einflüsse besonders ab der Conquista in veränderter Form, Aufzeichnungen bis in die heutige Zeit überleben und als Identität stärkende Zeugnisse bestehen bleiben<sup>146</sup>.

### 1. 5. 2. Schriftliche Aufzeichnungen aus der Kolonialzeit - „von außen“

Ein Großteil der Information über das präkolumbische Ballspiel basiert neben den erwähnten indigenen Quellen und archäologischen Daten auf denen von spanischstämmigen Chronisten und Geistlichen ab dem 16. Jahrhundert, wie beispielsweise von Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés<sup>147</sup>, Fray Bartolomé de Las Casas<sup>148</sup>, Fray Toribio de Benavente Motolinía<sup>149</sup>, Fray Andrés de Olmos<sup>150</sup>, Fray Bernardino de Sahagún<sup>151</sup>, Fray Jerónimo de Alcalá<sup>152</sup>, Fray Gerónimo de Mendieta<sup>153</sup>,

---

<sup>145</sup> Garibay Kintana 1954a, 1f.; 16ff.; vgl. Duque Muñoz 2013, 34ff.

<sup>146</sup> vgl. de la Garza 1990, 62.

<sup>147</sup> Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557), adelsstämiger Spanier und „Chronista de Indias“, gelangte 1513 als Expeditionsteilnehmer nach Panama und verfasste die *Historia natural de las Indias* über Flora und Fauna auf Cuba, Hispaniola und Tierra Firme (Fernández de Oviedo 2011, 9).

<sup>148</sup> Fray Bartolomé de Las Casas (1484-1566), ein Dominikanermönch, der 1513 die Eroberung Kubas miterlebt hatte, berühmt für seine *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* und seinen Einsatz um die indigene Bevölkerung, verfasste unter anderem auch die *Historia de las Indias* und ethnographische Aufzeichnungen über die Taíno (Las Casas 2006, VIIff.; XIIIff.; XXXff.; vgl. Las Casas 1875/1, 306ff.).

<sup>149</sup> Fray Toribio de Benavente Motolinía (-1565/1569?) kam 1524 als Missionar der Franziskaner nach Veracruz in Mexiko. In seiner *Historia de los Indios de la Nueva España* und den *Memoriales* beschreibt er unter anderem Kultur und Riten der indigenas in Mexiko und Guatemala; seine Beschreibungen des Ballspieles gehören zu den genauesten (Benavente Motolinía 2009, 11; Garibay Kitana 1954b, 22ff.; 36ff.; 52; Motolinía et al. 1903, Vff.; 356ff. vgl. Leyenaar 1992, 126ff.).

<sup>150</sup> Der Franziskanermönch Fray Andrés de Olmos (ca. 1491-1579) kam 1528 in die Neue Welt und verfasste seine Werke, darunter *Arte de la lengua Mexicana*, *Grammaire Nahuatl*, *Pláticas que los señores mexicanos hacían a sus hijos*, auch auf Nahuatl, Totonakis, Huastekisch und Tepehua (Rössner 2002, 11; Tschohl 1990, 150; vgl. Pilling 1895, 43ff.; Garibay Kintana 1954b, 28ff.).

<sup>151</sup> Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) aus dem Franziskanerorden kam 1529 nach Tenochtitlán; er schrieb auf Spanisch und Nahuatl und verfasste unter anderem eine Art spanische, kommentierte Version der in Nahuatl abgefassten *Codizes Florentino* und *Matritense*, sein Hauptwerk, die *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Seine umfangreiche ethnologische Forschungsarbeit wurde jedoch von der spanischen Krone unterdrückt und schließlich verboten (Sahagún 1989, 7ff.; 2011, 25; Castro-Klaren 2008, 58ff.; 96ff.; Garibay Kintana 1954b, 56ff.; 63ff.; vgl. [http://bdmx.mx/detalle\\_documento/?id\\_cod=34&carp=01#.VPnF\\_iikI4Q](http://bdmx.mx/detalle_documento/?id_cod=34&carp=01#.VPnF_iikI4Q)).

<sup>152</sup> Fray Jerónimo de Alcalá (ca. 1508-1545), Franziskanermönch, gelangte 1530 nach Neuspanien und gilt als wahrscheinlicher Verfasser der *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán hecha al ilustrísimo señor don Antonio de Mendoza, virrey y gobernador desta Nueva España por su magestad etc.*, bekannt als *Relación de Michoacán* (Alcalá 2012, 11; Alcalá & Franco Mendoza 2000, 1ff.).

<sup>153</sup> Fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604): kam 1554 durch seinen Orden der Franziskaner nach Mexiko, sprach Nahuatl und verfasste die *Historia eclesiástica*

dem in Texcoco aufgewachsenen Fray Diego Durán<sup>154</sup>, José de Acosta<sup>155</sup> oder Juan de Torquemada<sup>156</sup>, bis hin zu Francisco Clavijero<sup>157</sup> und Rafael Landívar<sup>158</sup>. Die Beschreibungen der spanischen Chronisten, die sich mit dem Ballspiel befassen, beziehen sich jedoch in erster Linie auf die Spiele und das Gesamtspektakel selbst und fast ausschließlich ohne auf seine zeremoniellen Bedeutung oder Funktion einzugehen<sup>159</sup>. Diese Autoren stammten aus einer Welt, die sich von der neu entdeckten nicht nur in äußerlich erkennbaren geographischen, biologischen und kulturellen Aspekten von der ihnen bekannten unterschied. Es ist also davon auszugehen, dass ihre Beschreibungen bei allen Details nicht aus dem eigenen, ihnen ursprünglichen Weltbild und einer damit verbundenen eurozentristischen Sichtweise treten<sup>160</sup>. So heben diese Ausführungen in erster Linie die Partikularität der Spiele hervor, während sie oft durch gleichzeitige Verweise auf damit in Bezug stehende Götter, heidnische Feste oder Opferpraktiken deren Verbot rechtfertigen<sup>161</sup>. Für die vorliegende Arbeit sind sie jedoch insofern relevant, als dass sie wertvolle einzigartige, zum Teil Augenzeugenberichte der

---

*Indiana* (Mendieta & García Icayalceta 1870, XVIII; Garibay Kintana 1954b, 26f.; 55; Mendieta 2012, 17; Assadourian 1988, 357ff.).

<sup>154</sup> Diego Durán (vor 1538-1588), in Texcoco aufgewachsener Spanisch- und Nahuatl-sprachiger Dominikanermönch fasste in seinen Werken *Libro de los ritos y ceremonias*, *Calendario* und *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* (1581) nicht nur wichtige Daten zur aztekischen Geschichte und Kultur, wie das Ballspiel, sondern auch über Riten und Kalender zusammen, die auch nach indigenen Vorlagen gefertigten Federzeichnungen enthalten (Durán 1994, XXVff.; Durán 1995, 13ff.; Durán et al. 1867, IIIff.; vgl. Castro-Klaren 2008, 56; 97f.; vgl. Garibay Kintana 1954a, 50ff.; vgl. Leyenaar 1992, 127).

<sup>155</sup> José de Acosta (1540-1600) kehrte nach seiner Missionarstätigkeit im Jesuitenorden in Peru und Mexiko nach Spanien zurück, wo er sein berühmtestes Werk, die *Historia natural y moral de las Indias* (1590) verfasste (Rössner 2002, 24; Acosta 1894, 11ff.; Acosta 2002, XVII).

<sup>156</sup> Fray Juan de Torquemada (ca.1550-1625), als Kind nach Neuspanien gekommener Franziskanermönch, ist berühmt für sein Hauptwerk *Los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los yndios occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversion y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, auch als *Monarquía indiana* bezeichnet (Castro-Klaren 2008, 94; 97; Cline et al. 1973, 257ff.; Garibay Kintana 1954a, 55).

<sup>157</sup> Francisco Xavier Clavijero (1731-1787) veröffentlichte 1780 die *Historia Antigua de México* und beschäftigte sich auch eingehender mit der Kultur und Religion im prähispanischen Mexiko (Troncoso Pérez 2013, 151; León Portilla 1995, 44f.; 113; 526; Clavijero 1780, 3ff.; VII/ XLVI/ 1123ff.; vgl. Leyenaar 1992, 127).

<sup>158</sup> Der in Guatemala geborene Jesuit Rafael Landívar (1731-1795) beschrieb die unterschiedlichen Gebiete Neuspaniens in seiner *Rusticatio Mexicana* (1781/ 1782) und dabei auch Ballspiele (Landívar 1993, Vff.; 5ff.; 178; Landívar 2001, XIVff.; Leyenaar 1992, 129).

<sup>159</sup> vgl. Alegría 1983, 2ff.; 134ff.; vgl. Rössner 2002, 14ff.; vgl. Leyenaar 1992, 124ff.; vgl. Raesfeld 1992, 11f; vgl. Taladoire 1981, 35f.; vgl. Fernández de Oviedo y Valdés 1851-1853; Baudot in Motolinía 1985; vgl. Motolinía 1971; vgl. Durán 1995; vgl. 1980; vgl. Sahagún 2011.

<sup>160</sup> König 2003, 392ff.; De la Garza 2012, 135.

<sup>161</sup> vgl. Durán 1995, II/ XXIII, 212ff.; vgl. Motolinía, 1971, II/25/764, 380; vgl. Sahagún 1829, II/ VIII/ X, 292; vgl. 2012, 55; Carreón Blaine 2006, 57; vgl. Pomar 1891, 28; vgl. Linden 1993, 16f.; Leyenaar 2001, 128.

Ballspiele abgeben und beispielsweise damit in Verbindung stehende mythische und symbolische Bezüge, rituelle Praktiken oder historische Ereignisse beschrieben; Aufzeichnungen über das präkolumbische Ballspiel, wie sie sich im mesoamerikanischen Kulturraum beispielsweise bei Oviedo, Las Casas, Motolinía, Sahagún, Mendieta, Durán, Torquemada oder Clavijero finden, sind in anderen Zonen erst in späteren Epochen vorhanden und beschreiben Ballspiele, die jedoch in der Regel nicht mit ersterem in Verbindung gesetzt wurden.

Abgesehen von den zu beachtenden eingeschränkten Beschreibungen ist die allgemeine Verlässlichkeit der Schilderungen der europäischen Autoren der frühen Kolonialzeit weiters nicht nur aufgrund der seit 1571 existierenden Inquisition angreifbar; auch aufgrund von bekleideten Ämtern, die mit politisch-administrativen Anforderungen und Erwartungen der spanischen Krone verbunden waren oder auch das Selbstverständnis der Spanier als Eroberer, Erlöser und Erzieher mussten viele Darstellungen wohl einerseits einem gewissen Schema entsprechen und andererseits dürften auch die indigenen Informanten den Chronisten genau das berichtet haben, was diese hören wollten. Nach Rössner (2002, 19) war außerdem

*„die Schicht der wirklichen Wissensträger – die politische und religiöse Aristokratie, die ihre Kenntnisse eifersüchtig hütete – schon in der Conquista ausgelöscht worden.“*<sup>162</sup>.

Schriften aus Zeiten vor einer neuen Herrschaft auszulöschen, wie beispielsweise der Aztekenherrscher Itzcóatl 1427 nach dem Sieg über die Tepaneken veranlasste, war wohl bereits vor der spanischen Conquista eine gängige Praxis, um die Geschichte im Licht der eigenen Mythologie als ausgewähltes Volk wiederzugeben:

*“no conviene que toda la gente conozca las pinturas. Los que están sujetos (el pueblo), se echarán a perder y andará torcida la tierra, porque allí se guarda mucha mentira, y muchos en ellas han sido tenidos por dioses“*<sup>163</sup>.

Eine so erreichte Version mit einem *“espíritu místico-guerrero“*<sup>164</sup>, die Eroberungen als heilige Pflicht darstellte, band so gleichzeitig neu eroberte Gebiete in den eigenen geschichtlichen und mythischen Kontext ein<sup>165</sup>.

Abgesehen von den genannten Chronisten existieren auch Berichte von Teilnehmern der Eroberungszüge selbst, wie die Berichte von Cortés an den König, Bernal Díaz del Castillos *Historia verdadera de la Conquista*, sowie kurze Berichte weiterer Teilnehmer von Eroberungszügen. Während diese Chroniken unmittelbare Erfahrungen aus verschiedenen Bereichen des öffentlichen Lebens vermitteln, dienten sie jedoch auch meist der Rechtfertigung. Die Indígenas wurden in ihnen mehr als feindliche Objekte und weniger als Subjekte mit zusammenhängenden Motiven wahrgenommen; ebenso wurden ihre Handlungen oft unreflektiert mit Aberglauben, Gotteslästerung, etc. begründet<sup>166</sup>.

Abgesehen davon waren einige dieser frühen Chronisten selbst nicht in Amerika, sondern verfassten ihre Schriften aus Berichten und Informationen der Conquistadores oder Missionare, wie beispielsweise López de Gómara 1552 in seiner *Historia de la Conquista de México*<sup>167</sup>, Pedro Mártir de Anglería, der seine Informationen von

---

<sup>162</sup> Rössner 2002, 19; vgl. König 2003, 395ff.

<sup>163</sup> Graulich 1974, 311f.; León-Portilla 1985, 179f.; vgl.

[http://bdmx.mx/detalle\\_documento/?id\\_cod=34&codigo=DG037029&carp=05CodiceMatritensis](http://bdmx.mx/detalle_documento/?id_cod=34&codigo=DG037029&carp=05CodiceMatritensis), Fol. 192

<sup>164</sup> León-Portilla 1985, 180; vgl. Graulich 1974, 312.

<sup>165</sup> Graulich 1974, 312; vgl. León-Portilla 1985, 179f.

<sup>166</sup> Tschohl 1990, 146f.; Rössner 2002, 15; de la Garza 2012, 135f.; König 2003, 399.

<sup>167</sup> López de Gómara 1997, XVIff.

Seefahrern und Conquistadores bezog, Antonio de Solís y Rivadeneyra oder Antonio de Herrera y Tordesillas. Während López de Gómara ebenso wie Alonso de Zorita seine Informationen hauptsächlich von Motolinía bezog, unterscheidet sich auch das Material bei Francisco Cervantes de Salazar kaum vom ersteren<sup>168</sup>. Bereits die Aussagekraft der Berichte aus erster Hand müssen aufgrund des aus einem kulturell komplett anderen Umfeld stammenden, unterschiedlichen Weltbildes und der damit verbundenen, zumindest eurozentristischen, Sichtweisen kritisch betrachtet werden. Mit umso mehr Vorbehalt müssen daher Texte solcher Chronisten, die selbst auf Berichten – und den damit geladenen bestimmten, subjektiven Sichtweisen – basieren, gelesen werden, weshalb auf diese Schriften in der vorliegenden Arbeit größtenteils verzichtet wird.

Aus dem 19. und 20. Jahrhundert existieren nur wenige und kurze Quellen aus Beobachtungen über präkolumbische Ballspielformen, beispielsweise in Sinaloa und Sonora<sup>169</sup>, bzw. bei den Yaqui<sup>170</sup>; letzteres konnte jedoch nur wenige Jahre später nicht mehr angetroffen werden, ebenso wie eine in Nayarit beobachtete Form<sup>171</sup>.

Was ikonographische Interpretationen des mesoamerikanischen Ballspiels betrifft, so begannen diese ab dem 20. Jahrhundert mit Analysen Eduard Selers des *Codex Borgia*, die von Konrad Theodor Preuß, Walter Krickeberg, Lothar Knauth, Esther Pasztory oder Marvin Cohodas mit bestimmten Schwerpunkten fortgesetzt wurden. In späteren Jahren folgten Arbeiten von Dennis Tedlock, Linda Schele, Ellen Miller, David A. Freidel, Ted Leyenaar, Lee Parsons, Victor Inzúa, Vernon Scarborough & David Wilcox und Eric Taladoire<sup>172</sup>. Ethnologische Beschreibungen wie beispielsweise bei Isabel Kelly, Arturo Oliveros, oder William Swezey in Mesoamerika oder bei Fray José Gumilla, Métraux, van Mele & Renson, etc. in Südamerika beziehen sich ebenfalls fast ausnahmslos auf Beobachtungen von Ballspielen in ihrem spielspezifischen Kontext und erwähnen nur fallweise rituelle oder mythologische Bezüge<sup>173</sup>; Aufzeichnungen über Mythen, die Verbindungen mit Ballspielen aufweisen, finden sich beispielsweise bei Dennis Tedlock, Wolfgang Cordan, Theodore Stern in Mesoamerika, bei Frank H. Cushing, Stewart Culin oder Franz Boas in Nordamerika, sowie Erland Nordenskiöld, Alfred Métraux oder Curt Nimuendajú in Südamerika<sup>174</sup>. Auch wenn indigene Mythen von Europäern zum Teil ab dem 17. Jahrhundert aufgezeichnet wurden, existierten bis Mitte des 19. Jahrhunderts auch nur wenige bis kaum Zugänge dazu und auch bei diese sehen sich oft individuellen Veränderungen durch die Aufzeichnenden ausgesetzt; so zeigen sich beispielsweise auch in indigenen nordamerikanischen Erzählungen europäische Einflüsse wie beispielsweise Volksmärchen oder Bibelstellen<sup>175</sup>. Auch

---

<sup>168</sup> Rössner 2002, 14ff.; Tschohl 1990, 146; García Español 1992, 357f.; Leyenaar 1992, 125f.; Serralta 1986, 56ff.; 98ff.; vgl. Solís y Rivadeneyra 1789, 2ff.; vgl. Shelton 2002, 107; vgl. Cervantes de Salazar 1914.; vgl. Carreón Blaine 2015, 55.

<sup>169</sup> vgl. Chavero in Muñoz Camargo 1892, 136.

<sup>170</sup> vgl. Kempton in Judd 1940, 432.

<sup>171</sup> Leyenaar 1992, 129f.; Beals 1943, Xf.; 44; vgl. 36f.; vgl. Kelly 1943, 163ff.

<sup>172</sup> Leyenaar 1992, 124ff.; Shelton 2002, 107ff.; vgl. Seler 1902, I/ 138ff.; vgl.

Krickeberg 1944; 1948; vgl. Knauth 1961; vgl. Cohodas 1975; vgl. Miller 1989; vgl. Leyenaar 1978; 2001; vgl. Parsons 1991; vgl. Inzúa 1985; vgl. Scarborough & Wilcox 1991; Taladoire 1981; 2001.

<sup>173</sup> vgl. Kelly 1943; vgl. Oliveros 1972; vgl. Swezey 1972; vgl. van Mele & Renson 1992; vgl. Gumilla 1745, 120; 191ff.

<sup>174</sup> vgl. Bierhorst 2002a, 4ff.; 1993, 175; vgl. Thompson 1929, XVI vgl. Stern 1948; vgl. Cushing 1896; vgl. Culin 1907; 1971; vgl. Tedlock 1985; vgl. Cordan 1995; vgl. Boas 1895; vgl. Preuß 1923; 1933.

<sup>175</sup> Thompson 1929, XVf.; XX.



wenn so viele Mythen also konstanten Veränderungen und Deformationen ausgesetzt waren und sind, geben sie doch nicht nur einen wichtigen Teil der Kultur und Identität ihrer Erzähler wieder, sondern zeigen so auch deren Wandel und neue Strategien, diesen in die eigene Kultur einzubeziehen.

## 1. 6. Zum Begriff Spiel und dessen Bedeutung in der vorliegenden Arbeit

### 1. 6. 1. Zur Problematik der Definitionen von Spiel

*“It is difficult and even curious when one tries to answer the question “what are games“, since it is assumed that games are many things and at the same time specific games are different from one another-but are they?”<sup>176</sup>*

Spiele werden oft als freiwillige, zweckfreie, schöpferische Handlungen definiert, die innerhalb eigener Regeln und Grenzen abseits des alltäglichen Lebens gleichzeitig als Darstellung stattfinden, was auf Unterhaltungs- und Kinder-, aber auch auf ernste und Erwachsenenspiele zutrifft, wobei eine klare und allumfassende Definition bei den vielen unterschiedlichen existierenden Zugängen nicht möglich ist<sup>177</sup>.

Noch weniger ist eine allgemein gültige Definition dieses Begriffes möglich, wenn von unterschiedlichen Kulturen ausgegangen wird:

*„Wir glaubten diesen Begriff etwa, wie folgt, definieren zu können: **Spiel ist eine freiwillige Handlung oder Beschäftigung, die innerhalb gewisser festgesetzter Grenzen von Zeit und Raum nach freiwillig angenommen, aber unbedingt bindenden Regeln verrichtet wird, ihr Ziel in sich selber hat und begleitet wird von einem Gefühl der Spannung und Freude und einem Bewußtsein des «Andersseins» als das «gewöhnliche Leben»** [vom Verf. hervorgeh.]. So definiert, scheint der Begriff geeignet zu sein, alles zu umfassen, was wir bei Tieren, Kindern und erwachsenen Menschen als Spiel nennen: Geschicklichkeits- und Kraftspiele, Verstandes- und Glücksspiele, Darstellungen und Aufführungen. [...] Nun stellt sich sogleich heraus, daß die Sprache nicht im mindesten überall von Anfang an mit der gleichen Bestimmtheit eine solche allgemeine Kategorie unterschieden und unter einem Worte begriffen hat. Alle Völker spielen, und sie spielen merkwürdig ähnlich; trotzdem fassen nicht alle Sprachen den Begriff Spiel in einem einzigen Wort so fest und zugleich so weit wie die modernen europäischen“.<sup>178</sup>*

So haben einige Völker, bei denen viele Spielformen einen großen Stellenwert besitzen, mehrere unterschiedliche Wörter dafür. Alleine bereits in der deutschen Bezeichnung des Begriffs Spiel (wie auch beispielsweise im spanischen *juego*) beispielsweise geht der im Englischen aufscheinende Unterschied zwischen *play* (spontanes Spielen) und *game* (geregelttes Spiel), verloren<sup>179</sup>.

Als formale Kennzeichen des Spiels definieren Huizinga (2001, 15f.) und Caillois (2001, 9f.) freies Handeln, die Unterbrechung eines Prozesses unmittelbarer Befriedigung von Notwendigkeiten und Begierden durch eine zeitweilige Handlung, seine zeitliche und örtliche Abgeschlossenheit und Begrenztheit, dessen Wiederholbarkeit, die ihm eigene Ordnung und Regeln. Trotz Regeln besitzen Spiele jedoch ein Spannungselement und obwohl sie nicht zweckhaft sind, wird ihnen – im Kontrast zum spontanen Spiel – in

---

<sup>176</sup> Avedon 1971, 419.

<sup>177</sup> vgl. Jensen 1966, 62ff.; 73f.; 82; vgl. Caillois 2001, 4ff.; 9f.; vgl. Huizinga 2001, 9ff.; vgl. Csikszentmihalyi 1981, 14ff.

<sup>178</sup> Huizinga 2001, 37f.

<sup>179</sup> Huizinga 2001, 38ff.; Guttman 1979, 13f.; Mead 1934, 154f.; vgl. Harris 1981, 26f.

ihrer Spontanität eine spielerische Ordnung unterstellt. Die Ziele, denen das Spiel dient, liegen außerhalb eines direkten materiellen Interesses oder einer individuellen Befriedigung von Lebensnotwendigkeiten, wobei sich die Spieler dieser zweiten Realität oder „freien Irrealität“ bewusst sind<sup>180</sup>. Ebenso machen Spielregeln und die Verwirklichung einer bestimmten Form oder das „so tun als ob“ eine willkürliche Handlung zu einem Spiel. Gegenüber diesen Regeln ist jedoch kein Skeptizismus möglich, da dieser dem Spiel seine eigene Illusion nehmen würde, in der die Gesetze und Bräuche des gewöhnlichen Lebens aufgehoben sind<sup>181</sup>.

Ein weiteres wichtiges Element, das dem Spiel ebenso wie seinen Schöpfern Macht verleiht, ist seine Willkür. Abgesehen von seiner Zweckfreiheit ist es darin fast der Magie gleich und Aspekte wie Verkleiden und die zeitweiligen Aufhebung eines gewohnten gesellschaftlichen Lebens schaffen eine besondere Spielwelt<sup>182</sup>.

Regeln sind ein weiteres Element des Spielmäßigen, was sie laut Huizinga (2001, 101ff.) mit nach Regeln geführten Kämpfen und sogar mit archaisch geprägten, nach Regeln geführten Kriegen gemeinsam haben. Ähnlich schreiben Chevalier & Ghebrant (1991, 610):

*“El juego es fundamentalmente un símbolo de lucha contra la muerte (juegos funerarios), los elementos (juegos agrarios), las fuerzas hostiles (juegos guerreros), contra uno mismo (el propio miedo, la propia debilidad, las propias dudas, etc.). [...] Combate, azar, simulacro o vértigo, el juego es por sí mismo un universo donde conviene, con aventura y riesgo, encontrar un lugar”*<sup>183</sup>.

Wettspiele besitzen in dieser Hinsicht ein zusätzliches Spannungselement, da sie Kampf und Spiel gleichzeitig sind oder Kampf aufgelöst in spielerisches Tun. Phänomenologische Überschneidungen zwischen Spiel und Wettkampf sind jedoch mehrfach kritisiert und diese beiden Prinzipien als ihrem Wesen nach unterschiedliche Begriffe gefasst worden<sup>184</sup>.

Anders als beim Kinderspiel, bei dem eine wahrgenommene Wirklichkeit nachgeahmt wird, gestaltet und verstärkt der Erwachsene im Spiel seine eigene Wirklichkeit in einem vorgegebenem Rahmen. Es enthält Vorstellungen von Totalität, Regeln aber auch Freiheit und seine verschiedenen Kombinationen repräsentieren Modelle der Wirklichkeit des persönlichen und sozialen Lebens. Durch die Ordnung der Spontanität zum Freiwilligen führt es von einem Natur- zum Kulturstadium, erlaubt aber im Hinblick auf die Regeln die Äußerung einer profunderen Spontanität und persönlichere Reaktionen trotz äußerer Zwänge. Im Spiel drückt sich also ein elementares menschliches Bedürfnis nach Gestaltung, Darstellung und Vergegenwärtigung aus, was besonders in der Darstellung bestimmter Weltauffassungen und Ordnungen bei Zeremonien deutlich wird<sup>185</sup>.

Auf der Suche nach dem Ergründen grundsätzlicher gemeinsamer struktureller Spielelemente, bzw. ob Spiele Artefakte, Verhaltensmodelle, Simulationen sozialer Situationen, Überreste alter Rituale oder magischer Riten sind, greift Avedon (1971, 419) ein von Mead (1934, 158f.) entwickelte Konzept auf, nach dem Spiele eine Logik haben und die Spielhandlungen der Individuen mit einem bestimmten Ausgang in Bezug stehen. Nach diesem Schema herausgefilterte Grundkonzepte zeigen demnach

---

<sup>180</sup> vgl. Guttman 1979, 14.

<sup>181</sup> vgl. Huizinga 2001, 20f.; vgl. Caillois 2001, 8f.; vgl. Lüschen 1970, 94.

<sup>182</sup> Kerényi 1938, 72f.; Huizinga 2001, 21f.

<sup>183</sup> Chevalier & Ghebrant 1991, 610.

<sup>184</sup> vgl. Guttman 1979, 15ff.; vgl. Flitner in Huizinga 2001, 234f.

<sup>185</sup> Chevalier & Ghebrant 1991, 610; vgl. Jensen 1966, 62ff.; 81f.; vgl. 1942, 138; vgl. Csikszentmihalyi 1981, 20f.

bestimmte Basiselemente des Spiels, wie dessen Zweck oder seine Handlungsabläufe. Weitere wichtige Elemente sind handlungssteuernde Regeln, also bestimmte Prinzipien, die Verhaltensstandards festlegen, eine Zahl an benötigten Spielern oder Rollen und Interaktionsmuster der Spieler. Auch müssten Resultate, sowie darin enthaltene Preise und Werte, aber auch die für eine Spielteilnahme benötigten Fähigkeiten und Fertigkeiten, erforderliche Umweltbedingungen und Ausstattung berücksichtigt werden<sup>186</sup>.

In der Untersuchung dieser Strukturen zeigte sich jedoch bei einer Einteilung in wenige, beispielsweise vier, Spielgrundtypen (in Spiele mit willkürlicher Macht, Können, Strategie und Glück), dass in einer sich daraus ergebenden Definition jedoch bestimmte Phänomene unberücksichtigt bleiben<sup>187</sup>. Eine Herausarbeitung von vielen Dimensionen von Spielen wie beispielsweise bei Redl et al. (1971, 408ff.) mit 29, führt jedoch auch dazu, dass, abgesehen von den bereits erwähnten diversen kulturellen und sprachlichen Unterschieden, aufgrund der vielen unterschiedlichen Charakteristiken der Spiele mannigfaltige Definitionszugänge möglich sind. Diese führen wiederum zu vielen verschiedenen Klassifikationen von Spielen, deren Vergleich jedoch nicht immer sinnvoll ist<sup>188</sup>.

Im Gegensatz zum Spielbegriff wird unter dem Terminus Sport eine körperliche Aktivität verstanden, die im Hinblick auf Leistung oder Wettkampf, Gesundheit, Erlebnis, oder Spiel betrieben wird, wobei auch hier vielfältige Definitionsansätze existieren. Auch als spielerische, regelgeleitete, zweckfreie motorische Handlungen außerhalb der Arbeitswelt beschreibbar, wird hier oft ein weiter gefasster Sportbegriff von einem engen Sportbegriff unterschieden. Während in den ersten neben den traditionellen Sportarten auch Tanz, Spiele, oder ein erholendes Sich-Bewegen fallen, werden zum letzteren normierte Sportarten wie Leichtathletik, Gerätturnen oder „große“ Sportspiele wie Fußball, etc. gezählt<sup>189</sup>. Zwischen den Begriffen Sport und Spiel bestehen jedoch Schwierigkeiten hinsichtlich ihrer genauen Abgrenzung. So definiert Lüschen (1970, 85) Sport als eine rationale, spielerische Aktivität in Interaktion, die extrinsisch belohnt wird, wobei diese mit vermehrter Belohnung immer mehr zu Arbeit würde. Je weniger extrinsische Belohnung sie erhielt, desto mehr tendiere sie zu Spiel, weshalb Sport in einer Art Kontinuum zwischen den beiden Extremen Spiel und Arbeit definiert<sup>190</sup>.

Sport wird auch als ein Kulturprodukt bezeichnet, das wie alle Lebensbereiche des Menschen durch Überformung der natürlichen Umgebung generiert wird, was jedoch nicht bedeutet, dass Sport automatisch ein Produkt von Industrialisierung und Technologisierung ist. Nicht alle Sport-orientierten Gesellschaften oder Gesellschaftsgruppen weisen eine Beziehung hierzu auf, sondern Spiele und Sport haben im Gegenteil historisch betrachtet nachweislich vor der Industrialisierung existiert<sup>191</sup>.

Außerdem haben bestehende Transferschwierigkeiten in andere kulturelle Konzepte von Begriffen wie „Sport“ und „Spiel“ unter anderem dazu geführt, verwestlichte Konzepte zu verwenden, die nur Sozialisation, Rekreation und Projektion als Funktionen von

---

<sup>186</sup> Avedon 1971, 422ff.

<sup>187</sup> Avedon & Sutton-Smith 1971b, 405f.; vgl. Caillois 2001, 11; vgl. Roberts et al. 1959, 597ff.; vgl. Webb Hodge 1907, 483.

<sup>188</sup> vgl. Caillois 2001, 11; vgl. Avedon & Sutton-Smith 1971b, 406f.

<sup>189</sup> Weiß & Norden 2013, 9f.; Schulze 2006, 305; vgl. Kosiewicz 2010, 7.

<sup>190</sup> vgl. van Mele & Renson 1992, 15.

<sup>191</sup> vgl. Weiß & Norden 2013, 112; vgl. Lüschen 1970, 89.

Sport und Spiel angeben. Ebenso müssen auch Interpretationen von außenstehenden Personen mit Vorsicht betrachtet werden, da diese den beobachteten Phänomenen oft Funktionen zuschrieben, die in einem speziellen kulturellen Kontext keinen oder veränderten Sinn ergeben. Solche Beobachtungen laufen oft Gefahr, durch einen ethnozentrischen soziokulturellen Hintergrund des Beobachters kontaminiert zu werden, da beispielsweise in einigen Kulturen Spiel überhaupt keine Konnotation mit Freizeit oder Rekreation besitzen<sup>192</sup>. Auch Sutton-Smith (1976, 6) kritisiert Untersuchungen von Spielen ohne der Berücksichtigung ihrer Kontexte und verweist auf die Wichtigkeit des Kontextes der Spiele:

*“Because they take their human nature for granted, they, in effect, **always study text without also studying context** [vom Verf. hervorgeh.] So we never really do know how or what these plays mean to those that use them. We have the record of play and games they provide, but little insight into what they mean to the players”<sup>193</sup>.*

In diesem Zusammenhang können die untersuchten präkolumbischen kultischen Ballspielformen wohl auch nicht in bestimmte Klassen wie Sport im weiteren oder engeren Sinn eingeteilt werden, da die hierfür vorgesehenen Definitionen nicht weit genug greifen dürften. Denn es existierten, soweit bisher bekannt, einerseits Ballspiele, die nicht nur einen starken rituellen Hintergrund besaßen, sondern auch, zumindest was Regelsystem und Ablauf betrifft, normiert gewesen sein dürften. Auf der anderen Seite müssen teilweise sogar auch nicht normierte Varianten und Spielweisen der selben Spielformen existiert haben, schon alleine aus Trainings- und Praxisgründen, da die motorischen Anforderungen an die Spieler sehr hoch gewesen sein dürften. Auch die Definition im Sinne zweckfreier motorischer Handlungen außerhalb der Arbeitswelt kann bei diesen Fällen nicht immer Gültigkeit besitzen, da angenommen wird, dass es auch professionelle Spieler gab, bzw. die Handlungen, wie noch beschrieben werden wird, in ihrer normierten, kultverbundenen Form keinesfalls zweckfrei gewesen sein dürften.

### **1. 6. 2. Sport und Spiel im Fokus von Kult und Kultur**

Nach Diem (1967, 3ff.) war jeder Sport im weiteren Sinn ursprünglich kultisch und blieb es bei den Naturvölkern auch weiter, wobei auch bei diesen noch weiter Bräuche und Wertungen bestünden, die daran erinnern. Die unbewusste Wertschätzung körperlicher Leistungen sei ein Erbe aus diesen kultverbundenen Zeiten, in denen der Mensch bereits ein Wesen war, das

*„Gewalten ahnte, die größer waren als er, die sich im Ausbruch der Elemente, in Blitz und Donner, in Erdbeben und Überschwemmungen offenbarten ebenso wie im milden Säuseln des Windes und im Glühen des Sonnenuntergangs, in den lebensspendenden unsichtbaren Kraft des Regens und im geheimnisvollen Licht des Mondes. Zunächst weiß er noch nichts von der Freiheit seines Willens, sondern leitet alle Entschlüsse und Handlungen, soweit sie ihm bewusst werden, von den Göttern her. Sein ganzes Dasein ist ihm ein Geschenk der Götter. So widmet er, was an körperlichem Aufwand nicht der Notdurft der Lebensbedürfnisse dient, was in seines »Leibes Übung« darüber hinauszielt, nach einer nur dumpf geahnte Sinngebung den überirdischen Mächten“<sup>194</sup>.*

Demzufolge resultierte die Wahrnehmung körperlicher Leistung ursprünglich aus der Sicht, dass alle Naturkräfte, ebenso die des Menschen, göttlich sein, weshalb er dessen

---

<sup>192</sup> van Mele & Renson 1992, 77; Naranjo Villavicencio 1986, 306.

<sup>193</sup> Sutton-Smith 1976, 6.

<sup>194</sup> Diem 1967, 3.

Ertüchtigung und Stärkung in besonderem Kontext vollzieht. Der Glaube, dass durch körperliche Leistung und sportliche Handlung auch Einfluss auf das Naturgeschehen genommen werden kann ist in Anbetracht dieser Sichtweise verständlich. So sieht auch Damm (1970, 65) den Ursprung vieler Spiele in kultbezogenen Ereignissen, die jedoch auch als eine rein sportliche Aktivität existieren, bzw. sich im Lauf der Zeit dazu verändern können<sup>195</sup>:

*“The exotic people know and celebrate sportive physical activities in the best meaning of the world, while similar games during cultic events derive from magic motives. It may even be that they demonstrate far distant events in dramatic form in order to radiate godly energies toward the well-being of mankind. Yet it is possible, as is has often happened, that in the process of its longer development they will be transformed into games with playful character.”*<sup>196</sup>

Diese kultischen Handlungen zur Einflussnahme auf die Natur als Ursprünge im Spiel finden sich auch in präkolumbische Ballspielformen wieder. Die Verbindung zwischen Spiel und Ritus ist unumstritten, wenn auch die Art ihrer Verbindung diskutiert wurde, sowie ob spielerische und sportliche Betätigungen aus dem Ritus entstanden sind oder gar umgekehrt. So wurden die mesoamerikanischen Ballspielformen nach van Bussel (1991, 256) aus einem spielerisch-sportlichen Kontext in einen kultischen transferiert:

*“Ballgames in Mesoamerica were not just that what the word says: games. The original games were taken from their sports context and incorporated into a complicated interrelationship between ritual, politics, and religion.”*<sup>197</sup>

Huizinga (2001, 27) schreibt hierzu in ähnlicher Form, dass diese Kulthandlung mit der Zeit in das Spiel eindringt:

*„Der Kult pfropft sich auf das Spiel auf, das Spielen an sich aber war das Primäre.“*<sup>198</sup>

Er sieht Spiel nicht nur als Basis des Kultes, sondern auch als grundlegendes Element und formative Kraft der Kultur an, wobei er kultische Aktivitäten und Initiationsriten in seinen Spielbegriff einschließt, da kultische Handlungen auch alle formalen Kennzeichen des Spiels beinhalten<sup>199</sup>.

Nach Frobenius (1933, 23; 122) spielt der Mensch die Ordnung der Natur so nach, wie sie ihm in Zeit und Raum, dem Lauf der Sonne, sowie Flora und Fauna bewusst geworden ist. Dass die Erklärung des Spieltriebs, also ein angeborener Instinkt, als einzige Erklärung zu kurz greift, betont er jedoch nachdrücklich. Die Erfahrung der Natur und des Lebens zeigt sich im Menschen ursprünglich als Ergriffenheit, ein subjektives Festgefühl. Dieses reißt ihn aus dem Alltagsleben heraus und bewirkt eine auf die Wirklichkeit gerichtete Wahrnehmung, auf die er in einem geistigen Umsetzungsprozess in einer unaufhaltsamen und reflexmäßigen Handlung reagiert<sup>200</sup>. Das menschliche Spiel stellt also trotz all seiner Merkmale eine reflexive Handlung dar, die unser Bewusstsein erfordert:

*„Mit dem Spiel erkennt man, ob man will oder nicht, den Geist.[...] Von einer determiniert gedachten Welt reiner Kraftwirkungen her betrachtet, ist es im vollsten Sinne des Wortes ein Superabundans, etwas Überflüssiges. Erst durch das Einströmen des Geistes, der die absolute Determiniertheit aufhebt, wird das*

---

<sup>195</sup> vgl. Avedon 1971, 419.

<sup>196</sup> Damm 1970, 65.

<sup>197</sup> van Bussel 1991, 256.

<sup>198</sup> Huizinga 2001, 26f.

<sup>199</sup> Huizinga 2001, 11f.; 189f.; vgl. Jensen 1942, 126ff.; vgl. 1966, 65ff.

<sup>200</sup> vgl. Huizinga 2001, 24ff.; vgl. Jensen 1942, 130; vgl. Kerényi 1938, 63.

*Vorhandensein des Spiels möglich, denkbar und begreiflich. Das Dasein des Spiels bestätigt immer wieder, und zwar im höchsten Sinne, den überlogischen Charakter unserer Situation im Kosmos.* <sup>201</sup>

Die Ergriffenheit des Menschen angesichts dieser Tatsache und das Spielen einer in dieser Hinsicht anerkannten Weltordnung ist „*an sich ein ebenso zweckfreies Tun wie die Aufführung eines Dramas in unserer Zeit*“ <sup>202</sup>, das in der gleichen Handlungsfreiheit stattfindet, die als eines der wesentlichen Spielmerkmale beschrieben worden sind <sup>203</sup>. Auch wenn Spiele ebenso wie Kulthandlungen oft von menschlichen Erkenntnisformen abgehoben wirken, beinhalten sie für uns bedeutungsvolle Fragen. Wie in heiligen Handlungen herrscht hier für Huizinga (2001, 29) gleichzeitig Spiel und heiliger Ernst vor; bei beiden ist die Handlung räumlich herausgehoben und wird sogar oft ähnlich geweiht. Obwohl der innere Ablauf des Spiels hierbei natürlich nicht aus dem Zusammenhang gerissen werden sollte, ist eine heilige Handlung formell ein Spiel und versetzt seine Teilnehmer in eine andere Umgebung.

Auch wenn Spiele wie Feste Kulthandlungen sind, unterscheiden sie sich nach Kerényi (1938, 62ff.) durch ein tiefer gehendes Verhältnis zur Wirklichkeit und einen besonderen seelischen Zustand, was für einen schöpferischen Vorgang unabdingbar ist <sup>204</sup>. Die Menschen erleben und schaffen darin die göttlichen schöpferischen Vorgänge nochmals neu, wobei diese Wiedererschaffung eine Wiederholung ist und

*„sie wiederholen bewußt und genau die religiösen Taten ihrer Vorfahren: das ist der Grundsatz ihrer Religion. Durch das Wiederholen verliert das Leben an Kraft, verliert das Lebendige gerade an Leben. Es bleibt aber bei jeder Wiederholung eines religiösen Aktes ein Element des Schöpferischen übrig, das nicht mehr wiederzubringen ist, wenn der Akt aufgehört hat wiederholt zu werden.“* <sup>205</sup>

Die Darstellung und Vergegenwärtigung kosmischer oder anderer Geschehen in Kulthandlungen bringt nach Huizinga (2001, 29) den Gedanken an eine rationale Überlegung und die Absicht nach einem Nutzen mit sich, womit aber die Zweckfreiheit verloren ginge und das Spiel somit eines wichtigen Charakterzuges beraubt würde. Dem entgegen sollte also die ursprüngliche Identität von Spiel und heiliger Handlung gewahrt bleiben, in der sich die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug nicht stellt, da diese eben zweckfrei sein <sup>206</sup>. Auch Jensen (1942, 133f.) kritisiert die von einem Zweck ausgehende Erklärungsweise von Kulthandlungen. Wenn nämlich auch die Ausübenden einer solchen magischen Handlung, neben der Begründung der Übernahme von ihren Vorfahren, einen Zweck dafür angeben, sagt der dafür angegebene Zweck nur indirekt etwas über die geistige Welt der Handelnden aus, ohne einen kausalen Zusammenhang zwischen der Handlung und einer erwarteten Wirkung zu behaupten. Wesentlich ist hierbei kein Kausalbedürfnis, das eventuell auf einer mangelnden Erkenntnisfähigkeit basiert, sondern im Gefühlsleben gefestigte, nicht logische Assoziationen.

*„Die Vermehrung der Totentiere oder das Gedeihen der Feldfrüchte ist den Menschen sicher nicht gleichgültig, und diese ihre Wünsche sollen nach vielen Aussagen durch die Ausführung der heiligen Handlungen gefördert werden. Solche Erwartungen sind allgemein menschlich und durchaus nicht nur mit primitiven Religionen verbunden. [...] Ihr wesentliches Merkmal ist gar nicht ein*

---

<sup>201</sup> Huizinga 2001, 11f.

<sup>202</sup> Jensen 1942, 136

<sup>203</sup> vgl. Caillois 2001, 9f.; vgl. Huizinga 2001, 15.

<sup>204</sup> vgl. Jensen 1942, 128f.; vgl. 1966, 65ff.

<sup>205</sup> Kerényi 1938, 61.

<sup>206</sup> vgl. Jensen 1942, 130ff.

*Kausalbedürfnis, dem mangelnde Erkenntnisfähigkeiten zugrunde liegen, sondern es handelt sich bei ihnen um Assoziationen, die fern aller Logik im Gemütsleben verankert wird.*“<sup>207</sup>

Eine sportlich-spielerische Betätigung ist jedenfalls erst durch das Begreifen des Körpers als besitzbares, vom Geist unterscheidbares Ding möglich, was nach Horkheimer & Adorno (1969, 208) erst durch die Kultur möglich ist. Diese Verdinglichung des Körpers ragt mit dem zunehmenden, die Natur beherrschenden, Zivilisationsprozess immer mehr heraus. Diese „Naturbeherrschung“ bezieht sich jedoch nicht nur auf das Verhältnis des Menschen zur äußeren, um ihn herumliegenden Natur, sondern gleichzeitig auf seine Beziehung zur eigenen inneren Natur und der Beherrschung des eigenen Körpers<sup>208</sup>.

Im Grunde genommen existiert im Menschen weder eine Bewegung noch ein Verhalten oder irgendein Ausdruck der „natürlich“ ist, sondern

*„Der Mensch verhält sich zu sich selbst. [...] Immer schießt in sein Gebaren etwas von dem ein, was der Mensch nicht von Natur aus schon ist, wozu er sich selber vielmehr erst macht“*<sup>209</sup>.

In dieser Hinsicht wird die Annahme einer gleichbleibenden Natürlichkeit des menschlichen Bewegungsvermögens, das an seine körperliche Existenz gebunden ist, jedoch mit der Schwierigkeit einer anthropologisch scheinbar vorgegebenen strukturellen Differenz von „Leib *sein*“ und „Körper *haben*“ konfrontiert. Diese beiden untrennbar miteinander verknüpften Aspekte bedingen sich wechselseitig, da der Mensch einerseits eine „zentrische“ Einstellung hat und sich an die raumzeitliche Gegenwart bindet, andererseits diese hinter sich lassen und „exzentrisch“ positionieren, daher mit sich in Distanz treten kann<sup>210</sup>.

Auch wenn die strukturelle Beziehung zwischen Sport, Spiel und Kultur immer wieder in Frage gestellt worden ist, kann ersterer als Ausdruck seines soziokulturellen Systems bezeichnet werden. Sport und Spiel sind ein Bestandteil von Kultur und Gesellschaft, der sie von Anfang an begleitet und vom Alltagsleben abhebt<sup>211</sup>. Es handelt sich dabei nicht nur eine simple motorische Aktivität und einen initiierten organischen Prozess, sondern hierin stehen verschiedene Untersysteme der Aktion strukturell in Beziehung. Es sollte daher eine Sportkultur nicht nur in Hinblick auf ihre gegenseitige Abhängigkeit von Kultur und Umwelt dargestellt werden, sondern auch im Bezug zu ihren sozialen und persönlichen Systemen. Insofern beschäftigt sich Kultur als Konzept nicht mit dem Verhalten selbst, sondern mit daraus resultierenden oder unterstreichenden Abstraktionsmustern. Sie basiert auf kognitiven Elementen, die auf täglicher oder wissenschaftlicher Erfahrung gründen und aus Glauben, Werten, Normen und Zeichen inklusive Symbolen verbaler und nonverbaler Kommunikation besteht<sup>212</sup>.

Obwohl sich Sport selten in materiellen Aspekten, sondern eher in momentanen Aktivitäten einer Kultur ausdrückt, kann sein Einfluss auf Kultur und „höhere“ Kultur kaum geleugnet werden, wie auch anhand der Symbolelemente von Sport in Schrift und Sprache nachweisbar ist. Hier kann als Beispiel im Hinblick auf das mesoamerikanische Ballspiel das von Krickeberg (1948, 154f.) genannte aztekische Symbol für Bewegung genannt werden, das teilweise identisch mit der I-Form des Ballspielplatzes ist. Auch

---

<sup>207</sup> Jensen 1942, 133; vgl. Kerényi 1938, 68.

<sup>208</sup> Kunze 1976, 576; vgl. Adorno, 1966/73, 347ff.; vgl. Plessner 1975, 50ff.

<sup>209</sup> Habermas, 1973, 105; vgl. Weiß & Norden 2013, 112; vgl. Kunze 1976, 573.

<sup>210</sup> Kunze 1976, 573; vgl. Plessner 1975, 292; 310; vgl. Gugutzer 2004, 147ff.

<sup>211</sup> Lüschen 1970, 86ff.; vgl. Huizinga 2001, 11f.; 189f.; vgl. Jensen 1942, 126ff.

<sup>212</sup> Lüschen 1970, 85f.; vgl. Radcliffe-Brown 1952, 4ff.; vgl. Johnson 2006, 84ff.; vgl. White 1959, 45ff.; 56; vgl. Gill 2001, 30ff.

die bei den Hopi gebrauchten 16 verschiedenen Bezeichnungen für Wettläufe, die beinahe alle auf einen Aspekt der sozialen Organisation des jeweiligen Stammes deuteten, zeigen eine Abhängigkeit von Sport auf Spiele und Kultur und ihre zugrundeliegenden Sozialstrukturen<sup>213</sup>. Wenn auch das Auftreten von Sport in Sprache, Poesie und Kunst zwar etwas über dessen Stellenwert innerhalb der Gesellschaft aussagt, gibt es nach Lüschen (1970, 8ff.) aber wenig über Sport selbst und seine Interdependenz mit Kultur allgemein an. Korrelationen zwischen Spiel und kulturellen Faktoren zeigen sich auch in politisch-wirtschaftlichen Gegebenheiten, religiösen Eigenschaften, Verwandtschaftssystemen, Erziehung, Sexualverhalten, etc.<sup>214</sup>.

Verschiedene Spiele und Sportarten haben in verschiedenen Kulturen unterschiedliche Bedeutungen und Funktionen, weshalb Lüschen (1970, 8ff.) zufolge in einer vergleichenden Untersuchung von Sport und Spielen, die das System Sport, sowie seine Interrelation mit der Gesellschaft und deren Subsystemen funktional analysiert, einige Aspekte berücksichtigt werden müssen. Hierzu zählen die Struktur und Funktion von Sport und Spielen als kulturübergreifende Universalien, ebenso wie unterschiedliche Verhaltensmuster bei Sport und Spielen, sowie spezifische Werte und Normen des untersuchten soziokulturellen Systems. Einerseits werden in Sport und Spiel Grundwerte einer Gesellschaft, die eine wichtige Funktion für das Lernen und Bewahren von Verhaltensmustern zu erfüllen scheinen, repräsentiert. Dies reicht vom Verständnis und Erlernen normativer Gesellschaftsstrukturen in Kinderspielen bis zu Ritualen mit religiöser Bedeutung. Bei Naturvölkern werden Spiel und Sport oft als Teil anderer, wie religiöser, Institutionen zugeordnet, was sich auf die formale Organisation des Sports, seine Institutionalisierung und seine Beziehung mit sozialen Subsystemen auswirkt. Die sportliche Interrelation mit anderen Institutionen oder gesellschaftlichen Subsystemen gibt wiederum Erkenntnisse im Hinblick auf dessen funktionale Bedeutung<sup>215</sup>.

Was Sport im Zusammenhang mit kultureller Entwicklung angeht, ist die Existenz von so etwas wie primitiven oder entwickelten Sportkulturen schwierig zu rechtfertigen, da Bedeutungen und Ausdrucksformen körperlicher Aktivitäten einerseits universell, aber auf anderer Ebene sehr spezifisch und segmentär sind; eine Entwicklung kann hier daher nur auf einem vertikalen Niveau gesehen werden. Es zeigen sich in einem Zustand von mechanischer Solidarität eher einfachere Regeln in Sport und Spielen, während in einem Zustand organischer Solidarität, wie in modernen Industriegesellschaften, der Regelcode und die Struktur von Spielen differenzierter wird. Die Funktion von Sport kann hauptsächlich zur Beibehaltung von Mustern, Integration und Anpassung gesehen werden, wobei sie in modernen Gesellschaften ebenso zur Erreichung bestimmter Zielen dienen<sup>216</sup>.

Sport kann jedoch auch neue Orientierungen in einem Klassensystem aufzeigen oder fördern und soziokulturelle Systeme werden langläufig von Sport beeinflusst. Da Sport grundlegende kulturelle Werte voraussetzt, besitzt er das Potential, diese Werte auf seine Teilnehmer zu übertragen. Nach Piaget (1932/ 2013, 41ff.) wird ein Kind nicht nur durch Spielregeln sozialisiert, sondern gewinnt in fortgeschrittenem Alter auch einen Einblick in die ihnen zugrunde liegende Struktur und Funktionen und damit auch die sozialen Werten und Normen, auf denen sie basieren. Sport sozialisiert insgesamt gesehen jedoch nicht nur im Hinblick auf die Normen- und Wertesysteme, sondern in einfach aufgebauten Gesellschaften auch im Hinblick auf die Kompetenzen

---

<sup>213</sup> vgl. Culin 1907, 807.

<sup>214</sup> Roberts & Sutton-Smith 1962, 166ff.; vgl. Guttmann 1979, 18.

<sup>215</sup> Lüschen 1970, 9.

<sup>216</sup> Lüschen 1970, 96f.



Erwachsener und von Kriegsführung. Aufgrund seiner Strukturierung über soziale Subsysteme hat Sport auch eine Integrationswirkung, was sich nicht nur auf aktive Teilnehmer auswirkt. Dies zeigt sich auch besonders in Zuschauersportarten, in denen sich die gesamte Gesellschaft mit ihren Stellvertretern im Wettkampf identifiziert und damit auch für die repräsentierten Mitglieder eines solchen Systems eine Integrationsfunktion hat<sup>217</sup>. In einem institutionellen Rahmen gespielte Ballspiele in Mesoamerika und auch darüber hinaus dürften nicht nur eine solche Funktion gehabt haben, sondern auch bewusst hierfür eingesetzt worden sein, besonders im Hinblick auf eine Abgrenzung zu benachbarten Völkern<sup>218</sup>; auch in aktuell gespielten indigenen Ballspielen kann eine solche Integrations- und identitätsstärkende Funktion beobachtet werden<sup>219</sup>.

### **1. 6. 3. Spiel und Sport in unterschiedlichen und vormodernen Kulturen**

Obwohl die Gesellschaften mit vormodernen Bewegungskulturen variieren, treten Schulze (2006, 305f.) zufolge in ihnen bestimmte Merkmale in Hinblick auf ihre Gesellschaftsformation auf. So unterscheiden sich segmentäre von stratifizierten Gesellschaften stark in ihrer Bewegungskultur: In ersteren, also Gesellschaften, die sich bei geringer Rollentrennung in gleichartige und gleichrangige Teile differenzieren, ist die Bewegungskultur in das magisch-religiöse Leben der Gemeinschaft einbezogen. Körperbewegungen, vor allem in Form von Tanz und Gesang sind hierbei für das gemeinschaftliche Leben und die Beziehung zum Nichtwahrnehmbaren wichtig. Sie sind ein wichtiger Bestandteil religiöser Zeremonien und symbolisieren wie in Kampf und Jagd Bewährungssituationen von Kindheit an, die je nach Geschlecht und Lebensalter variieren. Bewegungsintensive Tätigkeiten dienen nicht nur der Verteidigung, dem Lebensunterhalt und Transport, sondern existieren auch in spielerischer Form bei Festen und in der Kindheit. In stratifizierten Gesellschaften hingegen, die in ungleichartigen, hierarchisch geordneten Teilen organisiert sind und bei denen Bewegungsformen und Zeremonielle zwischen den unterschiedlichen Schichten variieren, haben Kampfübungen einen zentralen Stellenwert in der Kriegerkaste, während in niedrigeren Schichten Spiele und Wettbewerbe die Bewegungskultur dominieren<sup>220</sup>.

Auch wenn Kulturen wie die Maya oder Azteken sicher zur zweiten Kategorie zählten, scheint eine Einordnung des mesoamerikanischen Ballspiels in dieses Schema jedoch nicht so einfach, wie hier dargestellt. Dass diese Spiele in das religiös-zeremonielle Leben nicht nur einbezogen waren, sondern darin auch eine zentrale Rolle spielten, würde jedoch auf die erste Gruppe verweisen, ebenso wie auch Gesänge und Tänze sicher einen bedeutenden, nicht nur religiösen, Aspekt darstellten<sup>221</sup>. Es hatte außerdem einerseits große Bedeutung in den höheren Schichten, wo es einen ähnlichen Stellenwert wie Kriegskünste genossen haben dürfte; andererseits dürften die mesoamerikanischen Ballspielformen auch in den unteren Schichten populär gewesen sein<sup>222</sup>. Was Ballspielformen in anderen amerikanischen Kulturkreisen anbelangt, so finden sich auch hier immer wieder ähnliche Beispiele<sup>223</sup>.

---

<sup>217</sup> Lüschen 1970, 92ff.; vgl. Lillemyr 2009, 80f.

<sup>218</sup> vgl. Hill & Clark 2001, 343f.; vgl. Course 2011, 126; vgl. Métraux 1946a, 334ff., vgl. Alegria 1983, 155; vgl. Culin 1907, 563 ff.; vgl. Mendner 1956, 35ff.

<sup>219</sup> vgl. Kap. 3. 5.; vgl. Kap. 4. 2.

<sup>220</sup> vgl. Kerényi 1938, 67f.

<sup>221</sup> vgl. Monaghan 1994, 88ff.; vgl. Krumpel 2010, 30; 134.

<sup>222</sup> vgl. Kap. 2. 3. 1.

<sup>223</sup> vgl. Kap. 4.

Trotzdem unterscheiden sich nach Guttman (1979, 25ff.) vormoderne bewegungskulturelle Phänomene von modernen. In Letzterem entwickelt sich die Bedeutung der Bewegungen von einer ursprünglich sakralen zu einer ausschließlich säkularen und die Beteiligten werden durch das Regelwerk als gleichwertig definiert. Es kommt zu einer vermehrten Spezialisierung der Beteiligten, zur Rationalisierung von Bewegungsformen oder Trainingsmethoden und Wettkämpfen sowie Trainingsinteraktionen werden bürokratisiert und professionalisiert. Außerdem nimmt die Quantifizierung der Wettkampfergebnisse hierbei ebenfalls zu und ein modernes Individuum muss eigenverantwortlich unterschiedliche Motive in Abstimmung mit einem individuellen Zeit- und Finanzhaushalt vereinen. In vormodernen Bewegungskulturen waren im Unterschied hierzu Orte, Zeiten und Formen der Bewegungskultur durch die Gesellschaft vorgegeben<sup>224</sup>.

Während die Funktionen von sportlichen Aktivitäten für soziokulturelle Systeme allgemein nach Parsons (1966, 5ff.) in modernen Gesellschaften hauptsächlich zur Bewahrung von Mustern, Bewältigung von Spannungen und Integration, aber auch für die Erreichung politischer Ziele fungiert, scheinen in den sogenannten primitiven Gesellschaften die Funktionen der Anpassung und das Erreichen von Zielen vorherrschender zu sein. So können beispielsweise sportliche Kompetenzen der Nahrungsbeschaffung oder einer Konfliktregelung dienen. Dies warf auch Meinungen auf, diese Aktivitäten nicht als Sport anzuerkennen, wohl auch, da in einigen Gesellschaften keine vergleichbare Terminologie für Sport in unserem Sinne existiert – was u.a. für Damm (1970, 65) ungerechtfertigt ist<sup>225</sup>: da der Spieltrieb in der Natur des Menschen liegt, spielen alle Völker, wobei diese Aktivitäten bei einfacheren Kulturen weniger stark ausgeprägt seien als in weiter entwickelten Gesellschaften, was u.a. auf härtere Lebensbedingungen und das wirtschaftliche Entwicklungsniveau zurückzuführen sein könnte. Hierbei ist jedoch einzuwenden, dass die Entwicklung körperlicher Aktivität nicht immer in gegenseitiger Abhängigkeit zu wirtschaftlichen Funktionen steht und Gesellschaften mit ähnlichen wirtschaftlichen Bedingungen aber fortgeschrittenerer Sozialstruktur, Weltanschauung und kreativen Künsten, eher eigene körperliche Aktivitäten besitzen. Ein Fehlen sportlicher Aktivitäten kann jedoch auch nicht gänzlich mit einer Unterlegenheit physischer und psychischer Konstitution erklärt werden, vor allem da die Fähigkeit zu geistiger und körperlicher Leistungsfähigkeit sich trotzdem beispielsweise in Jagdtechniken oder dem schnellen Überwinden großer Entfernungen zeigt. Es kann aber bei Völkern mit sehr einfacher Lebensweise eine vergleichsweise Armut an sportlichen Spielen beobachtet werden, ebenso wie in größeren Gemeinschaften ein kompetitiverer Charakter zwischen Einzelindividuen zu herrschen scheint, was sich in der Demonstration von Kraft zeigt<sup>226</sup>.

Bei Spielausgängen wird oft zwischen intrinsischer Belohnung, wie Prestige oder sozialer Status und extrinsischer, wie beispielsweise materieller Belohnung unterschieden. In einfach strukturierten Gesellschaften scheinen Lüschen (1970, 8ff.) zufolge Belohnungen überhaupt nicht materiell zu sein, wobei sich jedoch einige Beschreibungen von Wetten und Einsätzen von Ballspielern im präkolumbischen Mesoamerika und auch bei einigen anderen Stämmen in anderen Kulturräumen finden<sup>227</sup>. Jedoch ist professioneller Sport im interkulturellen Vergleich sehr selten zu finden, auch wenn er nicht nur in modernen Gesellschaften auftritt, ebenso wie er im

---

<sup>224</sup> vgl. Schulze 2006, 306f.; vgl. Chevalier & Gheerbrant 1991, 610; vgl. Frey & Eitzen 1991, 509f.

<sup>225</sup> vgl. Lüschen 1970, 10; 94; vgl. Guttman 1979, 26f.

<sup>226</sup> Damm 1970, 53ff.; 61; vgl. Guttman 1979, 26ff.

<sup>227</sup> vgl. Kap. 2. 3. 1.; vgl. Kap. 4. 1. 1.

mesoamerikanischen Ballspiel existiert haben dürfte. Status durch Sport kann insgesamt aber nur teilweise durch spezielle Ränge gewährleistet werden, bzw. durch den Ausschluss anderer Klassen oder Limitierungen im Wettbewerb<sup>228</sup>.

Für das Auftreten von Sportspielen kann die geographische Umwelt eines Volkes ausschlaggebend sein, wobei ein Spiel, das in zwei Gegenden auftritt, nicht immer von einer zur anderen gewandert sein oder einen gemeinsamen Ursprung haben muss. Für den polygenetischen Standpunkt spricht einerseits, dass manche Spiele so einfach und natürlich sind, dass sie oft selbst entstanden sein können und andererseits, dass die selben Spiele teilweise in verschiedenen Ländern anzutreffen sind; dagegen spricht jedoch, dass Kulturererscheinungen nicht automatisch an Orten mit gleichen Umweltbedingungen vorkommen<sup>229</sup>:

*“why is it that in outlying barbarous countries one hardly finds a game without finding also that there is a civilized nation within reach from whom it may have been learnt?”*<sup>230</sup>

Für Culin (1903a, 60f.) lagen die scheinbar miteinander verwandten indigenen Spiele in Amerika an deren magisch-zeremoniellen Ursprüngen. Ihr Verständnis liegt jedoch nicht nur im Ursprung, sondern auch in der Funktion dieser Spiele, weshalb die Kenntnis von Ritualen und Symbolismen der verschiedenen Stämme dazu notwendig ist<sup>231</sup>.

Was kulturübergreifende Studien von verschiedenen Spielarten betrifft, treten nach Sutton-Smith et al. (1963, 15ff.) Glücksspiele in Beziehung mit Gesellschaften auf, in denen Gehorsam wichtig ist, während Spiele die körperliche Fähigkeiten vorzugsweise in Gesellschaften auftreten, in denen Leistung gefragt ist. Solche Spiele stehen auch in Zusammenhang mit Berufsgruppen, die Macht auf andere ausüben und scheinen auch kulturübergreifend mit machtorientierten politischen Systemen, in denen Sport eine starke Betonung erfährt, aufzutreten. Während hierbei Individualsportarten körperliche Fähigkeiten und Leistung als kulturellen Grundwert forcieren, unterstreichen Teamsportarten und Strategiespiele eine Gehorsamkeit und dessen Einübung als Gemeinschaftswert<sup>232</sup>.

Roberts et al. (1976, 8f.) verglichen auf dieser Basis kulturübergreifend die Präsenz von Spielen im Zusammenhang mit kulturellen Variablen. Spiele sind demzufolge nicht trivial, belanglos oder wahllos, sondern haben auf irgendeine Weise einen funktionellen Bezug zur Kultur. Während Kulturen ohne Wettkampfspiele sehr einfach sind, sind jene komplexer, die mehr Arten von Spielen besitzen. Ebenso besteht eine Beziehung zwischen der Art der Spiele und ihren Assoziationsmustern. So stehen beispielsweise Glücksspiele in Verbindung mit Verantwortung, Zukunftsvorhersage, Nomadentum und wirtschaftlicher Unsicherheit, während körperliche Fähigkeiten mit Jagd oder Spiele mit einer zentralen Person mit Unabhängigkeit und Heirat in Beziehung stehen. Die Verbindung zwischen sportlichem Training und Kultur wird dadurch erklärt, dass Spiele Konflikte auslösen, die durch beispielsweise Belohnung oder Bestrafung bestimmter Vorgehensweisen in der Kindererziehung verursacht wurden. Sie fungieren als Konflikt gestaltende Symbolsysteme und die Einbeziehung in solche Spielstrukturen führt zur Beherrschung funktioneller Verhaltensweisen, die ein kulturell nützliches Verhalten bewirken. Demnach geschieht Enkulturation durch Spiele, die beispielsweise Strategie,

---

<sup>228</sup> Lüschen 1970, 8ff.; 95f.

<sup>229</sup> vgl. Damm 1970, 53ff.; vgl. Marschall 1972, 63f.; vgl. Zwernemann 2009, 103ff.

<sup>230</sup> Tylor 1971, 63f.

<sup>231</sup> Culin 1971, 105f.

<sup>232</sup> vgl. Lüschen 1970, 91; vgl. Murdock 1967, 79ff.; 184ff.; vgl. Roberts et al. 1959, 604.

Zufall oder Kraft beinhalten als Modelle für Beziehungen kultureller Macht<sup>233</sup>. Dieser These zufolge dürften also auch den in den beschriebenen Ballspielen forcierten Verhaltensweisen, aber auch ihren begleitenden Handlungen wie Opfer, etc. ein kultureller Nutzen zugrunde liegen. Vor allem die mesoamerikanischen Ballspielformen enthielten einerseits die genannten Komponenten und waren stark Symbolgeladen; andererseits wurden diese Spiele in Gesellschaftssystemen gespielt, die nachweislich einen starken kulturellen Einfluss auf ihre Umgebung ausübten.

An dieser Stelle sollte auch die Rolle von Sport im Hinblick auf Sozialer Kontrolle erwähnt werden: aufgrund des Wertes von zentralisierter Leistung für Kultur und Sportsystem bestimmt die im Wettkampf erbrachte Leistung eines Gesellschaftsmitgliedes dessen erreichbaren Status. Außerdem scheint in keinem anderen System außer im Kampf Leistung so wichtig zu sein und eine Übertragung dieser Werteorientierung auf eine ganze Kultur oder das Einbringen anderer Werte könnte einen Konflikt erzeugen. Was die Dualität zwischen Wettkampf und Kooperation betrifft, so existiert nach Mead (2003, 462) keine Gesellschaft, in der eines der beiden Prinzipien allein auftritt, sondern sie scheinen in einem gewissen Gleichgewicht kontrolliert zu werden. Es dürften also Sportgruppen und deren Umfeld eine soziale Kontrolle durch Zugehörigkeitsdruck auf die Teilnehmer auszuüben, wobei Leistung und Zugehörigkeit jedoch nicht unbedingt miteinander in Beziehung stehen müssen, sondern von der Stärke der sozialen Kontrolle abhängen, die auf den Sport von seinem internen und externen System ausgeübt wird<sup>234</sup>.

Auch zwischen Sport und soziokultureller Veränderung dürfte eine Beziehung bestehen, in der dieser eine innovative Funktion einnehmen oder zumindest eine strukturelle Beziehung zu Veränderungen im sozialen Klassensystem haben dürfte. Sport kann nicht nur als Initiator für Diffusion und technische Erfindungen fungieren, sondern bis zu einem gewissen Grad das Verhalten beeinflussen, wie beispielsweise im Hinblick auf Mode Lebensstil<sup>235</sup>.

Neben den erwähnten möglichen Klassifikationen von Spielen unterschiedlicher Kulturen und deren Problemen können Spiele auch im Hinblick auf räumliche oder zeitliche Einheiten eingeteilt werden. Die räumliche Einteilung muss sich hierbei nicht auf Länder beschränken, sondern kann sich im Falle starker kultureller Bindungen auch auf mehrere Regionen nach dem Prinzip der Kulturreale beziehen<sup>236</sup>. Einteilungen in dieser Form für Amerika finden sich beispielsweise bei Steward (1946), Mele & Renson (1992) oder de Borhegyi (1980). Abgesehen davon existieren auch Einteilungsformen nach Spracharealen, also anhand der Sprachgruppen der spielenden Bevölkerung, wie in Amerika beispielsweise bei Stern (1948) oder Culin (1907).

Im Hinblick auf die Spielarten der amerikanischen Ureinwohner unterscheiden Culin (1903b, 222f.) und Tylor (1880, 24ff.) Glücksspiele von Gewandtheitsspielen, zu denen Avedon & Sutton-Smith (1971b, 402) noch das Element der Berechnung hinzufügten. Bei zweiteren finden sich auch Ballspiele in unterschiedlich stark spezialisierter Form wieder, wobei jedoch auch die Spielform der Wettspiele als mehr oder weniger mit den Ballspielen in Beziehung stehend angegeben werden, sowie Spiele, in denen auf ein bewegliches Ziel, ein Netz oder durch einen Ring geschossen wird<sup>237</sup>.

---

<sup>233</sup> Sutton-Smith 1976, 9; vgl. Roberts et al. 1959, 597ff.; vgl. Mead 1934, 159ff.; vgl. de Wachter 1985, 58.

<sup>234</sup> Lüschen 1970, 94f.

<sup>235</sup> Lüschen 1970, 95; vgl. Kosiewicz 2010, 6ff.; vgl. Radcliffe-Brown 1952, 194ff.

<sup>236</sup> vgl. van Mele & Renson 1992, 18.

<sup>237</sup> vgl. Culin 1971, 104; vgl. Avedon & Sutton-Smith 1971b, 401f.

Bevor unterschiedliche Ballspielformen in Amerika und ihre Funktionen genauer beschrieben und in Bezug mit dem Kontext von Mythos und Identität gesetzt werden, wird im Anschluss auf die historische Entwicklung der präkolumbischen Ballspielformen eingegangen.

## **1. 7. Einleitende Aspekte zu präkolumbischen Ballspielformen in Amerika**

### **1. 7. 1. Zur historischen Entwicklung des präkolumbischen Ballspiels in Amerika**

Von der Existenz der bekanntesten präkolumbischen Ballspielformen mit Kautschukbällen in Mesoamerika zeugen hauptsächlich Ballspielplätze, Reliefdarstellungen, Figurinen, etc., sowie Beschreibungen in Aufzeichnungen der Eroberer. Als fester Bestandteil des sakralen Zentrums in den meisten mesoamerikanischen Städten existierte es bis zur spanischen Conquista und besteht als Hüft- und Armballspiel im Westen und Nordwesten Mexikos noch<sup>238</sup>. Auch nach dem heutigen Forschungsstand kann die Geschichte des Ballspiels im präkolumbischen Mesoamerika noch immer nicht vollständig dokumentiert werden, was einerseits am lückenhaften Material liegt und andererseits aber auch durch immer neue Ausgrabungen und Erkenntnisse bestätigt wird<sup>239</sup>.

In Mesoamerika dürften einige Ballspiele gespielt worden sein, zu denen zum Teil auch Darstellungen von Art Gladiatorenkämpfen, bei denen auch Steinbälle und Zweikämpfe zu sehen sind, gezählt worden sind. Andererseits existierten sicherlich auch nicht-institutionalisierte Spiele mit Bällen und mit verschiedenen Ursprüngen<sup>240</sup>. Was institutionalisierte Ballspiele betrifft, so dürften mindestens fünf Arten davon mit einem Kautschukball gespielt worden sein und mindestens drei Varianten existieren heute noch<sup>241</sup>.

Die meisten Zeugnisse über das bei den Azteken als *Ullamalitzli*, bei den Zapoteken als *Taladzi* und bei den Mayas im Klassikum als *Pitz* oder *Pok ta pok*, bzw. im Postklassikum als *Chaaaj* bekannte Spiel existieren einerseits in Form architektonischer Anlagen, Reliefs, Skulpturen, etc. sowie Beschreibungen in Aufzeichnungen der Eroberer<sup>242</sup>. Von altamerikanischen Quellen selbst erfasste Darstellungen genauer Spielhergänge existieren nicht oder nicht mehr, da viele indigene Dokumente im Zuge der Eroberung vernichtet wurden. Ebenso sind die Mythen, die über das Ballspiel Aufschluss geben, großteils durch mündliche Tradierungen überliefert und von spanischen Chronisten abgefasst. Abgesehen davon, dass – auch aufgrund von Zerstörung – kaum authentische (bild)schriftliche Quellen existieren, erlauben jedoch die Konstruktionsmerkmale der Ballspielplätze selbst, erkennbar an ihrer liegenden I- bzw. H- förmigen Grundfläche, sowie verschieden dargestellte Ausrüstungsgegenstände Rückschlüsse auf mögliche Spielweisen<sup>243</sup>.

---

<sup>238</sup> vgl. Scarborough & Wilcox 1991, 11ff.; vgl. Linden 1993, 2ff.; vgl. De Castro 2007, 127ff.; Gillespie 1991, 318; vgl. <http://www.ulama.freehomepage.com>.

<sup>239</sup> Taladoire 2001, 98ff.; vgl. Hill et al. 1998, 878f.

<sup>240</sup> Orr 2003, 73ff.; Taube & Zender 2009, 161ff.; Oliveiros 1992, 39ff.

<sup>241</sup> Scott 2009, 99ff.; Leyenaar 1992, 128fff.; 2001, 123ff.; vgl. Blomster 2012, 8020.

<sup>242</sup> Leyenaar & Bussel 1993, 184; DIGEF 2010, 11f.; Santley et al. 1993, 3; Fischer 1981, 10; vgl. Hassler 2007a, 43.

<sup>243</sup> vgl. Fischer 1981, 51ff.; vgl. van Bussel et al. 1991, 14f.

Auch in Bezug auf das Ballspiel auf den Großen Antillen<sup>244</sup>, das einige spezifische Gemeinsamkeiten mit dem mesoamerikanischen Ballspiel aufweist, sind außer den archäologischen Zeugnissen und ethnohistorischer Beschreibungen im Zuge der Conquista seitens spanischer Beobachter keine Quellen vorhanden, die eine lückenlose Dokumentation ermöglichen würde<sup>245</sup>. Was die Ballspiele im nord- und südamerikanischen Raum betrifft, ist die Quellenlage bei weitem noch spärlicher. Im Gegensatz zum präkolumbischen Ballspiel in Mesoamerika gibt es hier kaum archäologische Dokumente und die meisten Beweise basieren auf Aufzeichnungen von Beobachtungen und bestehende Arbeiten befassen sich mit diesen Spielen aus ethnologischer Sicht<sup>246</sup>.

Damit kann nicht einmal die Frage einwandfrei verworfen werden, ob sich die Ballspiele in diesen Zonen nicht sogar erst nach der Conquista verbreiteten, wobei manche Autoren wie beispielsweise Tylor (1971, 68) sogar davon ausgehen, dass einige Ballspiele erst von den Europäern an die indigene Bevölkerung weitergegeben wurden<sup>247</sup>. Dagegen wendet jedoch unter anderen Culin (1907, 32) in erster Linie in Bezug auf Nordamerika ein, dass kein Beweis dafür besteht, dass die Spiele weder vor noch nach der Conquista von außerhalb nach Amerika importiert wurden, sondern sie scheinen eher eine direkte und natürliche Weiterentwicklung von ursprünglichen Spielen zu sein. Sie zeigten, abgesehen vom Verfall, der alle Bräuche der Ureinwohner unter den gegebenen Umständen betrifft, keine Modifikationen durch den Einfluss der Eroberer<sup>248</sup>. Geht man in Anbetracht dessen von dem Standpunkt aus, dass von den Europäern übernommene Kulturelemente auch mit beispielsweise spanischen oder portugiesischen Wörtern bezeichnet wurden, so sprechen auch linguistische Vergleiche dafür, dass es sich bei diesen Ballspielen um ursprüngliche handelt<sup>249</sup>. Weiters kann auch auf mit den Spielen zusammenhängende Mythen verwiesen werden, beispielsweise bei den Zuni und Hopi, die *Shinny*<sup>250</sup> und Ballrennen praktizierten, die

---

<sup>244</sup> Die in der Karibischen See zwischen Süd- und Nordamerika gelegene Inselgruppe der Antillen erstreckt sich von den Nordküste Venezuelas im Nordwesten bis nach Kuba und besteht aus den Großen Antillen mit Kuba, Hispaniola (das heutige Haiti und die Dominikanische Republik), Jamaica und Puerto Rico; den südöstlich davon gelegenen Kleinen Antillen mit den Leeward- und Windwardinseln; sowie dem Bahamaarchipel nördlich der großen Antillen mit den Bahamas, Turks- und Caicosinseln. In prähistorischen Zeiten unterschieden sich die Großen Antillen kulturell nicht nur vom Festland am Golf von Mexiko sondern auch, obwohl weniger ausgeprägt, von den Kleinen Antillen, weshalb diese als jeweils separate archäologische Region angesehen wurden (Gillespie & Clague 2009, 20ff.; Hudson 1999, 427ff.; Rouse 1951, 248; vgl. Fewkes 1922, 59).

<sup>245</sup> vgl. Alegria 1983, 2ff.; vgl. Callaghan 2011, 60ff.

<sup>246</sup> vgl. Stern 1948; vgl. Culin 1907; 1971; vgl. Steward 1946; 1948a; 1949; vgl. van Mele & Renson 1992.

<sup>247</sup> vgl. Berger 2010, 166ff.

<sup>248</sup> vgl. Culin 1971, 104; vgl. Owens 1891, 40; vgl. Mooney 1890, 105; vgl. Beals & Carrasco 1944, 516f.; vgl. Webb Hodge 1907, 483.

<sup>249</sup> vgl. Nordenskiöld 1930, 167.

<sup>250</sup> *Shinny* bezeichnet eine Art von Ballspiel, bei dem der Ball mit einem stock- oder keulenartigen Schläger geschlagen wird; es wurde, bzw. wird großteils als von Frauen gespielt. Die Zuñi gaben an, dass es vor langer Zeit aus Mexiko gekommen sei (Culin 1907, 361; 616f.; Coxe Stevenson 1903, 496; Cheska 1982, 19f., 31; Webb Hodge 1907, 484; Mendner 1956, 36).

deutliche Gemeinsamkeiten mit denen des mesoamerikanischen Ballspiels aufweisen<sup>251</sup>. In diesem Zusammenhang erwähnt Krickeberg (1948, 180ff.) auch das Spiel *Chunkey*, bei dem ein Speer durch einen Steinring geworfen werden musste. Dieses wurde bei den Creek beobachtet, aber auch als Ballspiel der präkolumbischen Anasazi-Kultur beschrieben<sup>252</sup>. Die vielen unterschiedlichen Spiele, die sich von denen Europas stark unterscheiden und deren Tradition ebenfalls mit Mythen der Ureinwohner weitergegeben wurden, sprechen auch und besonders insofern gegen eine Übernahme von den europäischen Eroberern, als dass im Zuge der Conquista vor allem durch wandernde Missionare eher – meist mit Erfolg – versucht wurde, die als heidnische Praktiken geltenden Ballspiele zu unterdrücken<sup>253</sup>.

Ein weiteres, wichtiges Argument für die Ursprünglichkeit dieser Ballspiele könnte ebenfalls sein, dass die Völker der Zuñi, Hopi, Pima und Papago, die ebenso wie die Tarahumara, Yaquis, Ute und Shoshone mit den Mexica sprachverwandt sind und bei denen Ballspiele nachgewiesen wurden, von den Mogollon-, Anasazi- und Hohokam-Völkern abstammen könnten. Dass ein gegenseitiger Austausch zwischen dieser Zone und Mesoamerika stattfand, wurde ebenfalls bereits erwähnt<sup>254</sup>; außerdem bestätigen dies nahuatl Wörter für einige hopi Orts- und Ritualbezeichnungen, ebenso wie in Aufzeichnungen der antiken Codices oder *Amoxтли* erwähnte alte Hohokam-Städte, sowie auffallende Ähnlichkeiten mit Huichol- oder Anasazi- Formen<sup>255</sup>. Da das aztekische Ballspiel außerdem zumindest in manchen Formen einen stark ausgeprägten rituellen Charakter besaß, wäre auch insofern der Zusammenhang mit dem präkolumbischen Ballspiel sowie dessen Übernahme und Entwicklung in differenzierten Formen bei den Sprechern der genannten Sprachfamilien plausibel.

Die Hohokam-Kultur im Gebiet des heutigen Arizona (USA) und Sonora (Mexiko) bestand ab 1000 v. Chr. bis mindestens 1450 n. Chr.<sup>256</sup>. Über Handelsruten, entlang des östlichen Randes der begrenzenden Gebirgszone zu den westlichen Hochlandzonen gab es eine Verbindung mit Teotihuacán, außerdem gab es bei den Hohokam abgeflachte Pyramiden, ähnlich den Kulturen Mittelamerikas und im Mississippi-Gebiet sowie ein rituelles Ballspiel mit über 200 nachgewiesenen rechteckigen Ballspielplätzen<sup>257</sup>. Die Ursprünge dieser Ballspielplätze sind im Hinblick auf deren Funktion diskutiert worden und könnten nach Ferdon (1967, 1ff.) eher Tanzplätze der Papago, Nachfahren der Hohokam, gewesen sein und somit eine andere Funktion gehabt haben. Es deuten jedoch nicht nur die Ballspielplätze, sondern auch andere kulturelle Merkmale, wie Textiltechniken und -designs, Steinbearbeitung, Hügelanlagen und Kremationspraktiken auf einen Einfluss, bzw. die Übernahme von Kulturelementen aus dem nordöstlichen Michoacán zwischen 100 v. Chr. und 200 n. Chr.<sup>258</sup>. Weiters könnten auf diese Art auch die Anasazi Ballspielpraktiken übernommen haben: immerhin wurden solche bei Stämmen der Tewa- und Tiwa- Gruppen (der Kiowa-Tano Sprachfamilie), nicht näher spezifiziert bei den Keres- und Zuñi- und Sprachfamilien, sowie bei Stämmen der zur

---

<sup>251</sup> Culin 1907, 32ff.; Coxe Stevenson 1903, 496.

<sup>252</sup> Culin 1903b, 225; Wildt 1977, 109; Brotherston 1997, 50; Hall 2012, 53; Webb Hodge 1907, 484f.

<sup>253</sup> vgl. Oxendine 1995, 59; vgl. Culin 1907, 324; vgl. Pennington 1963, 173; vgl. Pérez de Ribas 1645, 486.

<sup>254</sup> vgl. Kap. 1. 3.; vgl. Kap. 1. 4.

<sup>255</sup> Bayman 2001, 292f.; Culin 1903b, 229; Beck Kehoe 2002, 155f.; Brotherston 1997, 46.

<sup>256</sup> Stern 1948, 88; Bayman 2001, 257f.; vgl. Arens & Braun 2004, 12.

<sup>257</sup> Wilcox 1991, 103ff.; Prem 2008, 9f.; Arens & Braun 2004, 13.

<sup>258</sup> Beck Kehoe 2002, 142f.

Shoshonen-Sprachfamilie gehörenden Hopi von Culin (1907) beschrieben. Swanton (1952, 339f.) bezeichnet Gruppen der Kiowa-Tanoa Sprachfamilie<sup>259</sup>, der Keres, der Zuni und der Shoshonen als Pueblo<sup>260</sup> Indianer, die wiederum als Nachfahren der Anasazi gelten<sup>261</sup>.

Die Schwierigkeiten bei diesen Mutmaßungen bestehen jedoch darin, dass weder bei den Anasazi, noch bei allen genannten Gruppen der Pueblo-Kulturen Ballspiele nachgewiesen wurden, was möglicherweise auch damit in Zusammenhang steht, dass die Anasazi, wie auch die Hohokam, weder aus einer einzigen ethnischen Gruppe, noch aus isolierten Siedlungen bestanden<sup>262</sup>. Neben Handelsbeziehungen und sprachlichen Gemeinsamkeiten weist aber gerade die Existenz des Ballspiels und zugehöriger Gegenstände auf einen Austausch zwischen Nord-, Zentro-, Mesoamerika und den Großen Antillen hin<sup>263</sup>.

Auch im Hinblick auf linguistische Relationen werden Beziehungen zwischen nord- und südamerikanischen Sprachfamilien sichtbar, was jedoch keine Übernahme von Ballspiel-Elementen beweisen kann. Beispielsweise bestehen Verwandtschaften zwischen der weitläufigen nordamerikanischen Hokan-Familie, den Jicaque in Nicaragua und den Yurumango (Yurumanguí) an der Küste Südkolumbiens; ebenso zeigt die Verwandtschaft zwischen den Tupi-Guaraní und den nordamerikanischen, auch auf die Großen Antillen migrierten Arawak mehr als nur Sprachkontakte an<sup>264</sup>. Gerade diese Beziehungen scheinen interessant, da nicht nur auf den Großen Antillen, sondern auch bei Tupi-Guaraní-Stämmen die Existenz von Kautschuk-Ballspielen

---

<sup>259</sup> Die Kiowa-Tanoa Sprachfamilie gliedert sich in nördliche Tewa mit Nambe, Tesuque, San Ildefonso, San Juan, Santa Clara, Pojoaque, Hano; südliche Tewa mit Tano; Tiwa (auch Tigua) mit Isleta, Isleta del Sur, Sandia, Taos, Picuris; Jemez mit Jemez, Pecos; Piro mit Senecu, Senecu del Sur (vgl. Mithun 1999, 326ff.; vgl. Haarmann 2006, 104f.; siehe Anhang 5. 1.).

<sup>260</sup> Bis zum 16. Jh. wurden die Zuñi und Hopi als *Pueblo*, also in Dörfern mit fixen Bauten und von Landwirtschaft lebend, bezeichnet. Bei den heutigen Pueblo sind die Überreste aus den Kulturträgern der archäologischen Traditionen nicht mit Sicherheit festzulegen und in ihrem heutigen sozialen und kulturellen Inventar im aktuellen Arizona und New Mexico scheinen Spuren der Anasazi und Mogollon auf; sie teilen sich außerdem in die unterschiedlichen Sprachfamilien des Uto-Aztektischen, Tano, Keres und Zuni. Auch die Tarahumara, Opata, Yaqui und Mayo können bei einer Separation der spanischen Einflüsse mit den Hohokam oder Mogollon in Verbindung gebracht werden, ebenso wie die Pima und Yuma im südlichen Arizona als Nachfolger der früheren Hohokam bezeichnet werden. Die ursprünglichen Mogollon- und Anasazi-Siedlungen waren bei der Ankunft der Spanier bereits verlassen, jedoch gehen Hopi und Zuni Siedlungsgebiete bis ins 11. Jahrhundert zurück und in den modernen Pueblo haben sich ebenfalls Elemente der kulturellen Traditionen erhalten, was in Architektur, Keramik und Überlagerungen in der sozialen und religiösen Organisation sichtbar ist. Die heutigen Pueblo sind linguistisch nicht einheitlich (Dozier 1970, 34ff.; vgl. Benedict 1935, 42f.; Powell 2005, 87; vgl. Bayman 2001, 292f.; vgl. Kap. 1. 4.).

<sup>261</sup> vgl. Powell 1891/2005, 87; vgl. Culin 1907, 36ff.; vgl. Dozier 1970, 34ff.; 101; vgl. Wright in <http://www.tshaonline.org/handbook/online/articles/bmt45>.

<sup>262</sup> vgl. Beck Kehoe 2002, 142f.

<sup>263</sup> Callaghan 2011, 61; 72; vgl. Rouse 1992, 112ff.

<sup>264</sup> Steward & Faron 1959, 28f.



nachgewiesen wurde<sup>265</sup>. Für Krickeberg (1948) hatte das präkolumbische Hüftballspiel sogar seine Ursprünge in Südamerika und verbreitete sich

*„wahrscheinlich durch Vermittlung von Aruakstämmen, vom Festland über die Antillen nach Mittelamerika, wo es leicht Fuß fassen konnte, da in den tropischen Niederungen Mittelamerikas Kautschukbäume gedeihen. Hier wird es nun von den Mayastämmen weitergebildet [...]. Aus dem Mayagebiet gelangt das Spiel zunächst zu den Zapoteken [...], dann nach dem nördlichen Mexico, teilweise auch wieder zurück nach den Großen Antillen. Im nördlichen Mexico reicht das Spiel, dessen sich besonders die Nauastämme mit Eifer annehmen, auf der pazifischen Seite nur bis zu den letzten Vorposten der Hochkultur in Sinaloa und Durango, während es auf der atlantischen in abgeschwächter Form bis zu den damals noch westlich des Mississippi wohnenden Muskhogi-Stämmen und ihren Verwandten ausstrahlt, zugleich aber in Wechselbeziehung mit dem nordamerikanischen Schlägerballspiel und dem Chunkey [Anm.: Ring und Speer- Spiel] tritt.“<sup>266</sup>*

Auch Olsen (1974, 210f.)<sup>267</sup> schließt sich einem südamerikanischen Ursprung des Ballspiels an, mit der Begründung, dass der bestgeeignetste Kautschuk dafür in den Wäldern des Amazonasbeckens wüchse. Stern (1948, 100)<sup>268</sup> bemerkt in der Frage nach der Ursprünglichkeit dieses Spiels für Südamerika, dass die Natur des Spiels und die verwendeten Plätze wenig nützliche Hinweise für eine frühe Präsenz des Spiels und für Südamerika als dessen Ursprungsort bieten könnten, jedoch

*“under known circumstances, it is hazardous to argue that archaeological silence in the Tropical Forest is tantamount to a denial of antiquity“<sup>269</sup>.*

Eine andere Theorie über einen gemeinsamen Ursprung des präkolumbischen Ballspiels bestehen als Ergebnis einer Diffusion von Mexiko zu den Großen Antillen<sup>270</sup>, bzw. über die zirkumkaribische Route entlang der Nordküste Südamerikas<sup>271</sup>. Rouse (1953, 197) zufolge kommt das Ballspiel jedoch entlang dieser Route in keiner Weise vor, auch nicht bei den zirkumkaribischen<sup>272</sup> Völkern im Nordwesten Venezuelas, auch wenn das Ballspiel mit Kautschukball ethnologisch jedoch in einem anderen Teil dieses Gebietes, bei den Otomacos und einigen anderen Stämmen der Llanos de Apure sowie entlang des oberen Orinoco vorkommt<sup>273</sup>. Auch van Mele & Renson (1992, 20; 68) beschreiben Schulter- und Kopfballformen bei Völkern in zirkumkaribischen Kulturräumen Südamerikas, die eventuell ein Bindeglied zwischen den präkolumbischen Ballspielformen darstellen könnten.

Ein Ursprung der Spiele in Mesoamerika stützt sich auf die in Mesoamerika und auf den Großen Antillen gebauten, hoch entwickelten Ballspielplätze, sowie die Spielweise mit der Hüfte. Weiters finden sich bei den Otomacos und Taínos Formen, die als Bindeglied zwischen Mesoamerika, den Antillen und Südamerika fungiert haben könnten. Die

---

<sup>265</sup> vgl. van Mele & Renson 1992, 32ff.; vgl. Stern 1948, 19ff.; vgl. Métraux 1928, 212f.; vgl. Czerny 1936, 36.

<sup>266</sup> Krickeberg 1948, 182f.

<sup>267</sup> vgl. Métraux 1928, 213.

<sup>268</sup> vgl. Wildt 1977 11f.; vgl. van Mele & Renson 1992, 11ff.; vgl. Culin 1907, 651ff.

<sup>269</sup> Stern 1948, 100.

<sup>270</sup> Lovén 1935, 694f.

<sup>271</sup> Alegría 1951, 348ff.

<sup>272</sup> Das von Steward (1947, 85ff.) entwickelte kulturhistorische Konzept der zirkumkaribischen Zone bezieht sich auf eine ihm zufolge aus den Zentralanden ausgehenden formativen Kultur, die sich nordwärts in die Karibikgegend auf das heutige nördliche Venezuela, Nord- Kolumbien und die Großen Antillen ausbreitete.

<sup>273</sup> Rouse 1953, 198; vgl. Stern 1948, 33f.; 121.

große Spielerzahl und auch die Verwendung des Kopfes wie bei den Otomacos, weist beispielsweise auf die Südamerikanischen Formen hin, wobei weitere Charakteristika wie die Verbreitung von Methoden für einen Punktgewinn oder die Lage und Gestaltung der Spielplätze auf eine intermediäre Spielform der zirkumkaribischen Stämme schließen lassen. Die Eigenschaften der in diesem Zug von Stern (1948) untersuchten kompetitiver Kautschukball-Spiele legen die Existenz einer Originalform mit einem Vollgummiball nahe, sowie generalisierte Spielmuster, eine Form des Punktegewinns durch Körperfoul, bzw. einen unretournierbaren Ball im Gegnerteam, ein nicht gebautes, möglicherweise zentral platziertes Spielfeld, lokale Schiedsrichter und aggressive Grundwerte. Auch wenn die genannten Eigenschaften bei zirkumkaribischen Stämmen am besten veranschaulicht sind, sind diese Ergebnisse jedoch nicht eindeutig<sup>274</sup>. Was aber die Beziehung zwischen den verschiedenen Versionen und deren prototypischer Form, bzw. Formen betrifft, meint Stern (1948, 3):

*“It is probable that some of the features shared by contemporary games derive from a common ancestral sport but some may arise through convergence and some may represent borrowing at no very distant time. The assessment of these factors has proven far from simple; nor can a final answer be expected”*<sup>275</sup>.

Als verschiedene Einflussfaktoren für die Ausbreitung dieser Ballspiele und ihrer Form, wie sie in der Neuzeit vorgefunden und beschrieben wurden, gibt er einerseits ökologische Faktoren, sowie den kulturellen Hintergrund der übernehmenden Gesellschaften und andererseits historische, Zeit und Raum betreffende Einflüsse an. So wäre, mit gegebener Vorsicht und Techniken eine passable Rekonstruktion möglich, die jedoch nur als reell möglich und passabel, aber nie mit absoluter Sicherheit angenommen werden könnte<sup>276</sup>.

Gemeinsamkeiten zwischen Spielen in Nord- und Südamerika sind jedoch nicht zu übersehen und es scheint verständlich, dass die Weiterentwicklung des Balles zu Abwandlungen der ursprünglichen Spielform führte, was weiter unterschiedliche Ausprägungen bewirkte. Diese Entwicklung kann aber weder durch das Alter der Urform bewiesen werden, noch können aufgrund der möglicherweise langen unterschiedlichen Entstehungsgeschichten Bezüge der Spiele untereinander hergestellt werden<sup>277</sup>.

Das Problem der ungenauen oder nicht vorhandenen Daten über die Ursprünge der Spiele resultiert nicht zuletzt aus fehlenden schriftlichen Quellen. Dies gründet einerseits auf vorherrschend mündlichen Tradierungen, bzw. ist im Falle einer ursprünglichen Existenz schriftlicher Quellen durch deren Vernichtung bedingt. Ein weiterer Grund dürfte auch die (nomadische oder semi-nomadische) Lebensweise vieler Völker, die sich meist nicht zu einer Hochkultur entwickelt hatten, sein. Sie legten wenige bis keine materiellen Zeugnisse von überdauerndem Bestand ab; existierende Informationen bestehen hauptsächlich aus neuzeitlichen Aufzeichnungen beobachteter Spiele oder erzählter Mythen<sup>278</sup>. Trotzdem möchte ich auch diese zumindest in Teilen in die vorliegende Arbeit miteinbeziehen, da sich auch bei diesen Ballspielen Vergleiche im Hinblick auf rituelle Praktiken und mythische Vorstellungen anstellen lassen. Ohne diese Dokumente wäre dies nicht möglich, da jene zum Teil einzigartige Beobachtungen enthalten.

---

<sup>274</sup> Stern 1948, 100f.; vgl. Krickeberg 1948, 182f.; vgl. Steward 1948 6, 25.

<sup>275</sup> Stern 1948, 3.

<sup>276</sup> Cooper 1946e, 295; vgl. Stern 1948, 3.

<sup>277</sup> vgl. Stern 1948, 98; vgl. Krickeberg 1948, 183; vgl. Culin 1903a, 59ff.

<sup>278</sup> vgl. Karsten 1930, 3ff.; vgl. Steward 1948, VXff.; vgl. Webb Hodge 1907; vgl. Cline et al. 1973.

### 1. 7. 2. Zur Spielpraxis präkolumbischer Ballspielformen in Amerika

Auch wenn über die genauen Spielweisen der Ballspiele im präkolumbischen Amerika weit weniger bekannt ist, als möglicherweise über die Bälle und Ausrüstungsgegenstände, sowie noch bestehende Plätze, so lassen sich doch gewisse Eigenschaften in diesem Zusammenhang mit dem Ballspiel herausarbeiten und ableiten. Das Ballspiel kam nicht nur, wie bereits erwähnt, in ganz Amerika vor, sondern die verschiedenen Spielweisen scheinen auch auffallende Gemeinsamkeiten besessen zu haben. Diese beschränken sich nicht nur auf Spiele mit elastischen Bällen aus Naturkautschuk, sondern finden sich auch im Zusammenhang mit Ballspielen, die Bälle aus anderen Materialien verwendeten. Die wahrscheinlich herausstechende Gemeinsamkeit ist, dass der Ball, abgesehen von wenigen Ausnahmen, nicht mit der Hand berührt werden durfte, wobei in Südamerika eine größere Heterogenität hinsichtlich der verwendeten Körperteile bestand. Auch ein hoher Körpereinsatz, der oft Verletzungen bis hin zu Todesfolgen mit sich zog, dürfte in Bezug auf die meisten Formen üblich gewesen sein. Des Weiteren wird nicht nur im Hinblick auf das präkolumbische Ballspiel, sondern auch bei vielen der bis in das 20. Jahrhundert und bis heute bestehenden indigenen Ballspielen auf dem gesamten amerikanischen Kontinent die Einbeziehung von kultischen Zeremonien und Tänzen beschrieben<sup>279</sup>.

In erster Linie können die Ballspiele nach Stern (1948) generell in zwei Gruppen unterteilt werden. Er unterschied Kreisballspiele, die ohne Teameinteilung in Ringförmiger Aufstellung gespielt werden und nicht-kompetitiven Charakter besitzen, von Wettkampfballspielen, bei denen zwei Teams gegeneinander antreten. Aktuelle Beispiele hierfür wären *Lacrosse*<sup>280</sup>, *Shinny*, Ballrennen in Nordamerika oder das *Palin* in Südamerika. Kreisballspiele sind beispielsweise Spiele mit Federball und Maisblatt-Bällen in Südamerika<sup>281</sup>.

Was historische Beispiele in Mesoamerika betrifft, so sind hauptsächlich Aufzeichnungen über Wettkampfvarianten vorhanden, die mit unterschiedlich großen Bällen und verschiedenem Equipment gespielt worden sein dürften; auch heute noch bestehende Formen in Teilen des heutigen Mexiko lassen auf unterschiedliche Spielweisen schließen<sup>282</sup>. Da Mesoamerika einerseits als Wiege des präkolumbischen Ballspiels gilt und da über dieses Gebiet die meisten Informationen vorliegen, andererseits aber auch, da der Schwerpunkt der Arbeit sich mit dem dortigen Ballspiel beschäftigt, wird im Folgenden genauer auf dessen Geschichte, Funktionen und Bedeutung für die Identität der involvierten Völker eingegangen.

---

<sup>279</sup> vgl. Culin 1907, 561ff.; vgl. Weule 1926, 23ff.; vgl. Stern 1948, 3ff.; 98ff.; Linden 1993, 3; Diem 1967, 5.

<sup>280</sup> Dieses seit Mitte des 17. Jahrhunderts belegte Ballspiel wurde mit einem gebogenen Schläger (frz. "crosse") in teilweise sehr großen Teams bei den Irokesen und Cherokee ursprünglich unter dem Namen *Bagattaway* gespielt (Hewitt, 1892, 189ff.; Wildt 1977, 108; 201f.; Mooney 1890, 105, 112ff.; vgl. Mendner 1956, 38).

<sup>281</sup> vgl. Stern 1948, 2f.; 91; vgl. López von Vriessen 1989, 66ff.

<sup>282</sup> vgl. Leyenaar 2001, 123ff.; vgl. van Bussel 2002, ff.; vgl. Stern 1948, 76ff.; Taladoire 2003, 319ff.

## 2. Das präkolumbische Ballspiel in Mesoamerika

### 2. 1. Ursprünge und Geschichte des mesoamerikanischen Ballspiels

Wie bereits erwähnt, bezeichnet Mesoamerika einen kulturgeographischen Raum mit historischen und kulturellen Gemeinsamkeiten, die sich wiederum gegenseitig beeinflussten. Eines dieser charakteristischen Elemente, das Ballspiel, zeigt sich durch Plätze und weitere archäologische Dokumente<sup>283</sup>.

Im Hinblick auf die historisch-archäologische Dokumentation sollte vorausgeschickt werden, dass bezüglich der Datierung unterschiedliche wissenschaftliche Meinungen im Hinblick auf Dauer und Unterscheidung der verschiedenen Epochen im Bestehen des Ballspiels herrschen. Außerdem variieren die Unterteilungen dieser Phasen je nach Region innerhalb Mesoamerikas<sup>284</sup>. Trotz Variationen bei den Unterteilungen dieser Phasen besteht Einigkeit darüber, dass in dieser Region Kulturen existierten, in denen das Ballspiel eine zentrale Funktion hatte und es wird allgemein eine Unterteilung aus archäologischer Sicht in drei Hauptperioden vorgenommen<sup>285</sup>:

- Präklassik (bis ca. 100; Variationsbreite: 3000 v. Chr./ 1000 v. Chr. – 100 v. Chr./ 300 n. Chr.);
- Klassik (ca. 200-900; Variationsbreite: 100 v. Chr./ 300 n. Chr. – 900/ 1000). Die Klassische Periode wird zum Teil weiter in eine frühe, mittlere und eine späte Phase unterteilt;
- Postklassik (ca. 1000-1519; Variationsbreite: 900/ 1000 – 1519/ 1530).<sup>286</sup>

Die frühesten archäologischen Beweise über eine Art Ballspiel in Mesoamerika werden in die Präklassische Periode zwischen 1500 und 500 v. Chr. datiert. Sie bestehen aus als Ballspieler gekleideten, Bälle tragenden Tonfiguren die in Xochipala, Tlatilco und Tlapacoya im westlichen Mexiko und im zentralen Hochland an der Westküste (in den heutigen Staaten Guerrero, Nayarit und Colima), in Huasteca (nördliches Veracruz), sowie in von prä-olmekischer Kultur beeinflussten Gebieten im südlichen Veracruz, Tabasco, Morelos, Oaxaca, Guatemala und El Salvador gefunden wurden<sup>287</sup>.

Als am frühesten bekannte Zone des mesoamerikanischen Ballspiels wird oft die tropische Küstenlandschaft des südlichen Golfbogens im Gebiet des heutigen Mexiko genannt, in dem sich das Zentrum der La Venta Kultur befand. Diese Zivilisation bestand ca. 1400-400 v. Chr. und besaß bereits ein Schrift- und Zahlensystem mit Null und Stellenwert, sowie ein komplexes Kalendersystem. Abgesehen von ihrer Keramik- und Steinverarbeitung, in der sich bereits ihr charakteristischer Kunststil ausdrückte, übte auch ihr Jaguarkult Einfluss auf die umliegenden Gebiete und deren Bevölkerung aus, wie beispielsweise Cuicuilco (im heutigen mexikanischen Hochland), das zapotekische Monte Albán (im heutigen Oaxaca), Kaminaljuyú oder Tazumal (im heutigen El Salvador)<sup>288</sup>. Weiters ist diese olmekische Kultur neben zoomorphen Figuren unter anderem für ihre Skulpturen von Kolossalköpfen bekannt, die von manchen Forschern als Portraits enthaupteter Ballspieler gedeutet wurden. Obwohl das

---

<sup>283</sup> Köhler 1990, 6ff.; Palka 2000, 1; Adams 2005, 17; Schulze 2006, 314; vgl. Kirchhoff 1952, 17ff.

<sup>284</sup> vgl. Palka 2000, xiv.

<sup>285</sup> vgl. Fischer 1981, 10; vgl. Whittington 2001, 19.

<sup>286</sup> vgl. de Borhegyi 1980, 2ff.; vgl. Suárez 1983, 146; vgl. Miller 1989, 22; vgl.

Whittington 2001, 19; vgl. Fischer 1981, 10; vgl. Riese 2010, 7.

<sup>287</sup> de Borhegyi 1980, 2; Linden 1993, 7; Fischer 1981, 10; Leyenaar 1992, 118; vgl.

Hill et al. 1998, 878f.; vgl. Ekholm 1991, 242ff.; vgl. Bradley 2001, 33ff.

<sup>288</sup> Hassler 2007a, 25f.; Linden 1993, 7; Köhler 1990, 51ff.; Piña Chan 1967, 49ff.

Ballspiel hier bereits in einen größeren sakralen Rahmen eingebunden war und es auch bereits Ballspielopfer gegeben haben dürfte, bleibt diese Meinung sehr umstritten, bzw. wird weitgehend nicht geteilt<sup>289</sup>. Die Nachfahren dieses Volkes wurden in der Postklassik von den Azteken als *Olmecas*, „Kautschuk-Volk“ bezeichnet; zu ihren Hauptzentren zählten La Venta, San Lorenzo und Tres Zapotes. Die hier in der frühen Präklassik entstandenen Ballspielplätze galten lange Zeit als die ältesten Mesoamerikas<sup>290</sup>.

Die von den annähernd 1300 ausgegrabenen Ballspielanlagen bisher älteste in Mesoamerika befindet sich jedoch in der Gegend der Pazifikküste des heutigen Soconusco (Chiapas, Mexiko), in Paso de la Amada und ihr Entstehen wird auf ca. 1400 bis 1250 v. Chr. datiert, was jedoch auch vor möglichen olmekischen Einflüssen gewesen sein dürfte<sup>291</sup>. Weiters zeigen auch die erwähnten Ballspielfiguren aus Xochipala, Tlatilco und Tlapacoya, dass das Ballspiel in der frühen Präklassik bereits bei Völkern bekannt war, die außerhalb des olmekischen Kulturkreises gelegen haben dürften und nicht unbedingt fest gebaute Ballspielanlagen besaßen<sup>292</sup>.

In diesem Zusammenhang sollte außerdem noch ein in Pampa de las Llamas-Moxeke (im Casmatal des heutigen Peru) ausgegrabener möglicher Ballspielplatz erwähnt werden, dessen Strukturen auf 1600-1200 v. Chr. datiert wurden und über dessen Bedeutung nach wie vor Unklarheit herrscht. Diese vermag die Frage nach dem Ursprungsort des präkolumbischen Ballspiels jedoch noch weniger aufzuklären, da er einerseits deutlich früher und außerdem ca. 2500 km südlicher als die mesoamerikanischen Ballspielplätze entstand<sup>293</sup>.

Wenn auch Unklarheiten über die Ursprünge bestehen, so begannen jedoch ab Ende der Mittleren bzw. Späten Formativen Phase (ca. 400-100 v. Chr.), Ballspielplätze deutlich in ganz Mesoamerika populär zu werden. Neben Beispielen aus Chiapas, dem Maya-Tiefland, Guerrero, Oaxaca und Honduras traten auch im Westen Mexikos, in dem kein Kautschuk kultiviert wurde, Plätze in diesem Zeitraum auf, was auf eine Verbreitung aus dem Zentrum oder der Pazifikküste in dieses Gebiet schließen lässt. Aus dieser Phase stammen auch bereits erste Anzeichen für Opferpraktiken und religiöse Bauten im Zusammenhang mit den Ballspielen, wie in Dainzú im Tal von Oaxaca. Die aus den dortigen Darstellungen geschlossene Spielweise könnte einem Handballspiel ähnlich und eine Vorläuferversion der klassischen Hüftballspiele gewesen sein<sup>294</sup>.

Zwischen 200 und 600 n. Chr. in der frühen Klassischen Phase, setzte eine Expansion der Metropole Teotihuacán ein. Während sich die Regionen Veracruz und das Maya Siedlungsgebiet noch in einem formativen Stadium befanden, erreichte Teotihuacán durch nahe gelegene Quellen und Obsidianvorkommen, die die Landwirtschaft und die Verarbeitung von Schneidewerkzeugen begünstigten, einen Bevölkerungsanstieg um ein Doppeltes auf ca. 200.000 Einwohner. Mit seinem enormen Stadtkern und einem monumentalen zeremoniellen Zentrum mit Pyramiden- Baustil erreichte es eine

---

<sup>289</sup> vgl. Linden 1993, 7; vgl. Piña Chan 1969, 15; vgl. Barba de Piña Chán 1990, 28; vgl. Stierlin 2000, 116.

<sup>290</sup> vgl. Krickeberg et al. 1961, 7; vgl. Wilkerson 1991, 46; vgl. Mann 2005, 232; vgl. Linden 1993, 6; vgl. [http://www.ballgame.org/sub\\_section.asp?section=1&sub\\_section=1](http://www.ballgame.org/sub_section.asp?section=1&sub_section=1).

<sup>291</sup> Hill et al. 1998, 878f.; Taladoire 2001, 107; vgl. 96ff.; vgl. Rodríguez-López et al. 2013, 4ff.

<sup>292</sup> Linden 1993, 7; Ekholm 1991, 242.; vgl. Rodríguez-López et al. 2013, 10f.

<sup>293</sup> Pozorski & Pozorski 1995, 274ff.; vgl. Smith & Schreiber 2006, 18.

<sup>294</sup> Taladoire 2001, 108f.; Linden 1993, 18f.; vgl. Bernal 1971, 301; vgl. 1981, 223ff.

politische Macht, deren Einfluss bis an die Golfküste und das Gebiet des heutigen Oaxaca reichte und auch das Mayagebiet beeinflusste. Teotihuacán baute ein Handelsnetz aus, das bis ins Mayatiefland und zum heutigen Guatemala, nach Belize und Honduras reichte. Gleichzeitig (etwa zwischen 250 und 450) erreichte das im heutigen Oaxaca gelegene, von Zapoteken bewohnte Monte Albán ebenfalls, wenn auch deutlich geringere wirtschaftliche Bedeutung<sup>295</sup>.

In Teotihuacán selbst wurde kein Ballspielplatz gefunden, wobei Aguilar (2004, 20) davon ausgeht, dass dafür fünf mittlerweile versunkene zentrale Plätze verwendet wurden. Unter der Vormachtstellung Teotihuacáns kam es jedoch zu einem signifikanten Rückgang der bis dahin bereits etablierten Ballspielplätze in den davon beeinflussten Gebieten. Archäologische Funde bestätigen jedoch, dass *Ullamalitzli* dort sehr wohl bekannt war und ebenfalls rituelle Bedeutung gehabt haben wird, jedoch dürfte hier eine andere Spielform bevorzugt gewesen sein: neben Funden von Markiersteinen existieren Wandgemälde von Spielformen mit kleineren Bällen, stabförmigen Schlägern und einem Spielfeld, das lediglich durch Markierungssteine begrenzt war. Spielformen, bei denen Stöcke verwendet werden, wie die *Pelota Tarasca* und die *Pelota P'urhépecha*, werden noch heute in Michoacán und Guerrero gespielt<sup>296</sup>. Mit dem Abstieg und Fall Teotihuacáns etablierten sich eine Reihe kleinerer lokaler Stadtstaaten-Kulturen in Zentral-Mexiko und das Ballspiel gewann in seiner vorherigen Form, die sich in Teilen des zentralen Hochlandes erhalten haben dürfte, wieder an Einfluss: in vormalig von Teotihuacán beeinflussten Gebieten wie Matacapán (im heutigen Veracruz, Mexiko) oder Tikal wurden wieder Ballspielplätze gebaut. Außerdem dürfte sich das Ballspiel auch durch die von Teotihuacán ausgebauten Kontakte, unter anderem mit für den Anbau von Kautschuk bedeutenden Gebieten, weiter verbreitet haben. Diese Regionen an der heutigen Golfküste Mexikos, der Pazifikküste Guatemalas mit dem angrenzenden Hochland, inklusive dem Isthmus von Tehuantepec bildeten seit der Präklassik eine kulturelle Verbindung zwischen dem mexikanischen Hochland und dem Maya Tiefland und beeinflussten so ebenfalls die Entwicklung des Ballspiels<sup>297</sup>.

In der späten Klassischen Periode, ab ca. 650 n. Chr. wurden nun vormalig verlassene Spielstätten wieder aufgebaut und in ganz Mesoamerika kam es nicht nur zu einer Etablierung des Ballspiels, sondern es erreichte seinen Höhepunkt. Die herausragende Bedeutung zeigt sich nicht nur in seiner Verbreitung, den Konstruktionen und Skulpturen, sondern auch an der Errichtung mehrerer Spielplätze an einem Ort. Der Ballspielplatz war ein wichtiger Bestandteil des sakralen Zentrums geworden. Neben der steigenden Anzahl an Ballspielplätzen – mehr als die Hälfte der bisher bekannten Plätze stammen aus dieser Epoche – kam es mit zunehmender Komplexität auch zu einem Trend der regionalen Spezialisierung der Ballspiele. In dieser Hinsicht bedeutende Orte waren zu dieser Zeit El Tajín (an der Golfküste des heutigen Mexiko),

---

<sup>295</sup> Prem 2008, 6ff.; vgl. Hassig 1992, 45f.

<sup>296</sup> Taladoire 2001, 109; 113; Linden 1993, 9; de Borhegyi 1980, 4; Leyenaar 1992, 120ff.; Taladoire & Colsenet 1991, 164; vgl. Uriarte 2006a, 17ff.; vgl. Zurita Bocanegra 2007, 5; vgl. Shelton 2002, 108; vgl. Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2001, <http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>; vgl. FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2014, <http://autoctonosmx.org/project/deportes-pelota-purhepecha/>; [http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2012/11/asun\\_2921860\\_20121129\\_1354115772.pdf](http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2012/11/asun_2921860_20121129_1354115772.pdf)

<sup>297</sup> Prem 2011, 11ff.; Taladoire 2001, 113; Parsons 1991, 195ff.; Parsons 1978, 25ff.

Chichen Itzá (im nördlichen Mayatiefland) und Kaminaljuyú (im Mayahochland, heute Teil der Ciudad de Guatemala)<sup>298</sup>.

In der Veracruz- Kultur mit ihrem Hauptzentrum El Tajín wurde das Ballspiel seit ca. 200 v. Chr. mit speziellen Steinskulpturen, *yugos* und *hachas* assoziiert, die sich nicht nur auf umgebende Regionen wie San Luís Potosí, Puebla, Hidalgo, Tlaxcala oder Oaxaca, sondern auch auf das mexikanische Plateau, Chiapas, die pazifische Küstenregion Guatemalas und das westliche El Salvador ausbreiteten<sup>299</sup>. Diese aufgrund ihrer Form als *yugos* (Joche), *hachas* (Äxte), in der Spätklassik hinzukommende *palmas* (Palmlätter), sowie *candados* (Vorhangschlösser) bezeichneten Skulpturen wurden in Form von Grabbeigaben gefunden und dürften, wie bildliche Darstellungen bestätigen, in entsprechenden gleichartigen Gegenständen bei den Ballspielriten in verwendet worden sein. Während mittlerweile bei den Ring- bzw. hufeisenförmigen, bis zu 39 kg schweren *yugos* davon ausgegangen wird, dass sie in lederner Form um die Hüfte getragen wurden um Leber und Milz zu schützen<sup>300</sup>, besteht bei den an den *yugos* getragenen *hachas* und *palmas* Uneinigkeit über deren Verwendung. Da auf diesen Objekten oft zoomorphe, menschliche Gestalten oder Szenen mit Hinweisen auf Kulthandlungen dargestellt sind, wird angenommen, dass sie zeremonielle Funktion hatten oder Trophäen gewesen sein könnten<sup>301</sup>.

Die ältesten Ballspielplätze der Maya datieren aus der Mittelklassischen Periode (ca. 400-700) und liegen in Kaminaljuyú, wo sie an Gebäude angefügt gefunden wurden und weisen durch ihre horizontal angebrachten Markiersteine auf einen Einfluss Teotihuacáns hin. Die Plätze befanden sich am Stadtrand, so wie viele weitere, aus Postklassischer Periode stammende Ballspielplätze im Hochland des heutigen Guatemala. Durch ihre Lage in Grenzgebieten wird geschlossen, dass diese Orte auch zur Austragung und Beilegung von Konflikten zwischen Gemeinden dienten, was sich auch in Abschnitten des *Popol Vuh*, dem „Buch des Rates“ der Quiché Maya, widerspiegelt, auf das im späteren Verlauf noch weiter eingegangen werden wird. Diese Funktion machte unter anderem den Ballspielplatz zu einer prestigeträchtigen Anlage und Kaminaljuyú wurde so ab 800 n. Chr. von mehreren kleinen Zentren im Tal von Guatemala eingenommen, von denen die meisten Ballspielplätze besaßen<sup>302</sup>.

Der Großteil der Ballspielplätze in der Gegend des heutigen Chiapas und Guatemala datiert jedoch ebenfalls in die Spätklassische Periode, in der die Plätze und Siedlungen in strategischer Lage auf Hügeln und Berggipfeln errichtet wurden. Der gesamte Ballspielkomplex gewann hier also an Bedeutung und erreichte seine Blütezeit, ebenso wie die Ballspielplätze im Maya- Tiefland. Hier datieren die Anlagen, abgesehen von denen in Copán, die in die Mittelklassik datiert werden, sowie Tikal und Palenque, die der Klassik zugeordnet werden, in die späte Klassik, als die Maya- Zentren ihre Blütezeit erreichten. Zur gleichen Zeit stiegen auch das Ansehen und die zentrale Position der Maya- Herrscher im politischen sowie im rituellen Leben. Dies wird auch in Hieroglyphentexten wiedergegeben, die die Herrscherschicht und das Ballspiel

---

<sup>298</sup> Taladoire 2001, 109; Linden 1993, 11; de Borhegyi 1980, 4f.; Ekholm 1991, 245.

<sup>299</sup> Proskouriakoff 1960, 68; Scott 1991, 203; vgl. Fox 1991, 234.

<sup>300</sup> Hellmuth (1987, 292) geht – auch aufgrund von Eigenversuchen – davon aus, dass diese *yugos* sehr wohl in ihrer steinernen Form verwendet wurden; trotz ihres Gewichtes konnten sie nicht nur um die Körpermitte getragen werden, sondern stellten sogar eine Hilfe beim Spiel selbst dar (vgl. 1998, <http://www.maya-art-books.org/BALLlec.html>).

<sup>301</sup> Krickeberg 171, 474ff.; Linden 1993, 11f.; vgl. Scott 1991, 205; 2001, 51ff.; Prem 2008, 10; vgl. Miller 1989, 30; vgl. Ekholm 1991, 244; vgl. Hellmuth 1987, 291f..

<sup>302</sup> Leyenaar & Bussel 1993, 178; Scarborough 1991, 130ff.; 143f.; Parsons 1991, 195ff.

miteinander assoziieren. Auch hier hatten die Ballspielplätze eine zentrale Stellung innerhalb der Tempel- und Palastkomplexe und waren nur in großen Städten anzutreffen. Dies zeigt, dass auch hier die großen Zentren die zeremoniellen Aktivitäten in den von ihnen kontrollierten Gebieten bestimmt haben dürften<sup>303</sup>.

Mit der Errichtung der meisten Ballspiel- Zentren im südlichen Tiefland wurde auch ein für die Gegend typischer Ausrüstungsgegenstand, der Brustschutz, eingeführt. Die ab 600 n. Chr. datierten Keramiken, Malereien und Reliefdarstellungen geben Auskunft über die Ausrüstung und zuweilen auch über die Spielweise. Hierbei zeigt sich, dass zusätzlich zu *yugo*, Hüftschutz und Brustschutz auch Protektoren für Knie, Hände, Unterarme, Ellenbogen, sowie manchmal auch für die Füße verwendet wurden, wobei aus Lubaantún (nahe dem heutigen San Pedro Columbia, Belize) auch Ballspielfiguren mit Kopfschutz bekannt sind. Im Gegensatz dazu wurden nur selten *hachas* oder *palmas* in dieser Gegend gefunden. Für das südliche Maya-Tiefland in der Spätklassischen Phase typisch scheint die Kombination aus Balldeflektor und großem Ball; so wie Ausrüstung, Ballgröße und Anlage des Feldes auf eine abgewandelte Spielform hindeuten, dürften sich auch die Ritualpraktiken von denen der peripheren Küstentiefländer unterschieden haben<sup>304</sup>.

Im Zusammenhang mit den meisten nördlichen Plätzen im Tal von Mexiko und großteils in den Küstentiefländern werden Steinringe assoziiert, die bei maya Plätzen, sowie später auch toltekischen und aztekischen, ab der Postklassik an den Seitenwänden angebracht waren. Sie traten hier jedoch nicht nur in den nördlichen Tiefländern wie beispielsweise in Uxmal, Chichén Itzá oder Cobá auf, sondern beispielsweise auch weiter südlich in El Naranjo (Petén, Guatemala)<sup>305</sup>. Die Bedeutung dieser in der Mitte an den Längswänden angebrachten Ringe ist nicht ganz eindeutig geklärt, wird jedoch großteils als wichtige Markierung angesehen, durch deren Durchtreffen ein Team das Spiel für sich entscheiden konnte<sup>306</sup>.

Während ab 900 n. Chr. die großen klassischen Mayazentren mit ihren Ballspielplätzen verlassen waren, entwickeln sich die nördlichen Maya- Tiefländer bis in die Postklassik weiter, wobei jedoch nur wenige Orte mit ein oder mehreren Plätzen nachgewiesen worden sind. Von diesen ragt besonders Chichen Itzá mit seinen 13 Ballspielanlagen, darunter dem „Großen Ballspielplatz“ heraus, der mit über 150 m Außenmaß als längster und als einer der eindrucksvollsten gilt. Über eine genaue Datierung besteht auch hier Uneinigkeit; diese Anlage dürfte in der Spätklassik errichtet worden sein, wurde aber durch das Hinzufügen mexikanischer Elemente in der Postklassik erweitert, was auf eine Transitionsphase zwischen Spät- und Postklassischer Periode (700- 1000 n. Chr.) schließen lässt<sup>307</sup>.

Die Postklassik charakterisiert sich durch Expansionsbestrebungen der Nahuatl sprechenden Hochlandvölker aus dem heutigen Mexiko, was sich beispielsweise auch an den kulturellen Einflüssen der Tolteken im weit entfernten Chichen Itzá zeigt. Nach dem Verblenden der Macht Teotihuacáns hatten sich einige kleinere lokale Stadtstaaten im zentralen Mexiko etabliert, bis ca. 1000 n. Chr. wieder eine große Stadt entstand: das ca. 65 km nördlich von Teotihuacán entfernte Tula, Zentrum der toltekischen Kultur, dürfte den Abbau der dortigen Obsidianvorräte und die Landwirtschaft weiter voran getrieben haben, verlor jedoch bereits im 12. Jahrhundert wieder seinen Machtanspruch.

---

<sup>303</sup> Leyenaar & Bussel 1993, 179f.; Linden 1993, 34f.

<sup>304</sup> Leyenaar & Bussel 1993, 181f.; Cohodas 1991, 256ff.; Linden 1993, 14.

<sup>305</sup> Braham 1980, 187; Kurjack et al. 1991, 150; vgl. Cohodas 1991, 254; Leyenaar 1992, 123f.; Linden 1993, 42.

<sup>306</sup> van Bussel 2002, 9; Leyenaar & Bussel 1993, 181f.; Mendner 1956, 40f.

<sup>307</sup> Linden 1993, 14f.; vgl. Scarborough 1991, 145ff.; vgl. Krickeberg 1971, 339.



Durch die Verschiebung von Klimazonen sowie eine große Trockenheit im Norden kam es außerdem zu einer Völkerwanderung Richtung Süden, was folgenschwere Konflikte zwischen den rivalisierenden Stämmen im mexikanischen Hochland auslöste. Hierbei nahmen die Mixteken im südlichen Hochland vormals zapotekisches Territorium ein und ab dem 15./ 16. Jahrhundert übernahmen die Mexica, wie sich die Azteken selbst nannten, die Vorherrschaft über das Tal von Mexiko. Parallel zur Dominanz ihres Imperiums wuchs auch ihre Hauptstadt Tenochtitlán, dessen Population sich Anfang des 16. Jahrhunderts auf mindestens 220.000 Menschen belief<sup>308</sup>.

In dieser imperialistisch und militärisch geprägten Epoche kam es zu einem Rückgang religiöser Kunst, sowie auch des Ballspielkultes, zumindest bis zur späten Postklassik. Trotz eines Abnehmens von Darstellungen bestätigen die Plätze in den sakralen Zentren wie Tula und Tenochtitlán jedoch die Anwendung und den trotzdem noch starken religiösen Hintergrund des Ballspiels<sup>309</sup>. Die Wichtigkeit und Popularität des Ballspiels für die Azteken zeigte beispielsweise bereits der jährliche Import von ca. 16.000 Gummibällen aus den Tiefländern, in denen Kautschuk angebaut wurde, nach Tenochtitlán oder Tezcoco<sup>310</sup>. Mit der zeitlich fortschreitenden Entwicklung dürfte es jedoch zu einer zunehmenden Säkularisierung des Ballspiels gekommen sein, wobei sich nicht nur Spieler und Zuseher mit Lebensmitteln und verschiedenen Gütern an Wetten beteiligten, sondern auch Herrscher so versuchten, neben ihrem Wohlhaben auch Macht und Prestige zu vergrößern. Das Ballspiel zählte nach Sahagún (2012, 55; 74f.) zu beliebten Aktivitäten der Herrscher und sein rekreativer Charakter dürfte ebenfalls Bedeutung gehabt, bzw. im Lauf der Zeit an Bedeutung gewonnen haben; trotzdem lassen die in sakrale Zentren eingebundenen Ballspielplätze und deren Darstellungen in Codices auf die weiterhin kultisch-religiöse Nutzung schließen. Das Ballspiel hatte also, abgesehen von Veränderungen und Variationen der Plätze, bis in die Postklassische Periode (ca. 1000-1519) Bestand<sup>311</sup>.

Mit der spanischen Conquista, im Zuge derer Mittelamerika nach und nach erobert wurde und schließlich der Kapitulation Tenochtitláns 1521 fand die Entwicklung des Ballspiels jedoch ein jähes Ende. Da die Bälle und die Geschicklichkeit der Spieler anfangs großes Interesse bei den Spaniern hervorriefen, brachte, nachdem bereits Christoph Columbus, Fray Bartolomé de las Casas, Fray Toribio de Benavente Motolinía oder Fray Diego Durán die Spiele und Bälle gesehen oder erwähnt hatten, schließlich Hernán Cortéz 1528 zwei Mannschaften zu Demonstrationszwecken an den spanischen Hof mit<sup>312</sup>. Auch viele Bälle, von denen die Konquistadoren aufgrund ihrer enormen Sprungkraft anfangs sogar glaubten, dass sie besessen seien, wurden nach Europa gebracht und veränderten somit auch stark die europäischen Ballspielformen. Bis ins 16. Jahrhundert wurden noch Spiele gespielt, immer häufiger jedoch außerhalb

---

<sup>308</sup> Prem 2008, 11ff.; Linden 1993, 15; Santley et al. 1991, 6; vgl. Gill 2001, 345f.

<sup>309</sup> Prem 2008, 11ff.; Linden 1993, 15; Cohodas 1975, 101f.

<sup>310</sup> vgl. Clavijero 1780, VII/ XLVI/ 1126; vgl.

[http://codice.manuvo.com/index.php?lang=english&folio\\_number=52&type=r&section=t](http://codice.manuvo.com/index.php?lang=english&folio_number=52&type=r&section=t), Fol. 46; vgl. Codex Mendoza Tributrolle in Ross 1978, 59; vgl. Alva Cortés Ixtlilxóchitl 1985, XXXIX, 146.

<sup>311</sup> Taladoire 2001, 111; Sahagún 1988, II/ XV, 95; Diem 1967, 72; Santley et al. 1991, 14f.; Miller 1989, 22; Linden 1993, 16; Stevenson Day 2001, 71.

<sup>312</sup> Durán 1995, II/ XXIII, 212ff.; Weidlitz 1530 in König 2003, 398; vgl. Diem 1967, 71; vgl. Leyenaar 1978, 21f.; vgl. Leyenaar 2001, 122ff.; vgl. Filloy Nadal 2001, 22f.; vgl. Miller 1989, 22; vgl. Krickeberg 1948, 119.

der architektonischen Anlagen, auch da es aufgrund der Verbindung zwischen dem Ballspiel und dessen Riten bald verboten und Plätze zerstört wurden<sup>313</sup>.

Im Nordwesten des heutigen Mexiko konnten trotzdem durch die Kolonialzeit (1521-1821) hindurch Spielformen bis in die Gegenwart überleben, möglicherweise aufgrund weniger starker Kolonialisierung oder da die religiöse Funktion des Ballspiels hier geringer gewesen war als beispielsweise im zentralen Mexiko. Ebenso kam es aufgrund der Aufgabe der formellen Plätze zu Modifizierungen des Spiels. Clavijero (1780, VII/XLVI/ 1123ff.; 1126) berichtete im 18. Jahrhundert von Ballspielformen bei den Sinaloa, Opata, Tarahumara und anderen nördlichen Stämmen der Westküste, ähnlich wie Landívar (1993, 178; vgl. 2001, XV, 315ff./ 302f.) und weitere Autoren in der Neuzeit<sup>314</sup>. Weiters können, wie beispielsweise bei Stern (1948, 78ff.), aztekoide Gruppen in Jalisco, sowie die Mocorito, Cáhita und Acaxee in Sinaloa und Durango oder die Cora und Huichol in Nayarit hinzugefügt werden<sup>315</sup>. Pennington (1963, 167f.; 172f.; vgl. 1983, 287) beschrieb mehrere Spielformen bei den Tarahumara oder Rarájipari, mit der Bemerkung, dass sie in früheren Zeiten, beobachtet seit dem 18. Jhd., ein Spiel mit einem Kautschukball, ähnlich dem der Maya, *Ulé* oder *Ulama*, gespielt hätten<sup>316</sup>. Eine dieser Spielformen, der Ballwettlauf, dürfte jedoch eine jüngere Aneignung darstellen, die möglicherweise das *ulama* ersetzt haben:

*“No one can state with certainty why the Tarahumar abandoned the rubber-ball game. Two factors possibly explain abandonment of the game, the attempt of the missionaries to suppress gambling games and a circumstance in which the kick-ball game was diffused from elsewhere into southwestern Chihuahua. [...] The Jesuits early made an effort to eradicate gambling of any sort, and they particularly abhorred games with magico-religious associations. One of the earliest references to this in northwestern Mexico is by Pérez de Ribas (1944, III, 33), who gives an account of a priest who was very upset when he found a human image and a peyote root upon a rubber-ball court used by the Acaxee [benachbarte Gruppe südlich der Tarahumara<sup>317</sup>, Anm.]. The priest persuaded the Indians to destroy the court and the image. The origin of the kick-ball race is not determined, but a race in which contestants kick or toss a ball or stick is well known historically for many peoples of northwestern Mexico and the American Southwest.”<sup>318</sup>*

Dies scheint in Anbetracht der Tatsache, dass die Tarahumara mit dem beginnenden 17. Jhd. in Missionssystemen christianisiert und verwaltet wurden, realistisch und durchaus nachvollziehbar. Die Tarahumara wurden so einem Programm unterworfen, dessen Ziel eine direkte soziale und kulturelle Umstellung, von politischen Strukturen bis hin zum

---

<sup>313</sup> vgl. Durán 1980, CI, 241; vgl. Motolinía, 1971, II/25/764, 380; vgl. Sahagún 1829, II/ VIII/ X, 292; vgl. 2012, 55; Carreón Blaine 2006, 57; vgl. Pomar 1891, 28; vgl. Linden 1993, 62ff.; vgl. van Bussel 2002, 3; Leyenaar 2001, 128; Miller 1989, 22.

<sup>314</sup> vgl. Shelton 2002, 110; vgl. Leyenaar 1992, 129; 148.

<sup>315</sup> vgl. Alegría 1983, 139; vgl. Pennington 1963, 167ff.; vgl. Leyenaar 1992, 128ff.; vgl. Beals 1932, 469; 1933, 11f.; 1943, 63f.; vgl. Shelton 2002, 110; vgl. Kelly 1943, 163ff.

<sup>316</sup> vgl. Alegría 1983, 148; vgl. Ratkay 1683 in Pennington 1983, 287f.; vgl. Steffel 1809, 342f.; vgl. Pérez de Ribas 1645, 15.

<sup>317</sup> Die Acaxee dürften zur uto-atzekische Sprachfamilie gezählt haben, lebten ebenfalls im heutigen Sinaloa und betrieben nachweislich ein Kautschukballspiel mit religiösem Charakter, das dem mesoamerikanischen zumindest sehr ähnlich gewesen sein dürfte (vgl. Beals 1933, 3f.; 11ff.; vgl. Pérez de Ribas 1645, 471; 592; vgl. Krickeberg 1948, 171).

<sup>318</sup> Pennington 1963, 173; vgl. Pérez de Ribas 1645, 486.

täglichen Alltag, sowie die Ausmerzungen indigener Praktiken war<sup>319</sup>. Im Gegensatz hierzu sieht Stern (1948, 78f.) aufgrund fehlender genauerer Informationen, dass Pérez de Ribas sich hierbei auf die Cáhita bezogen habe, wobei dieser im Hinblick auf die Ballspiele jedoch allgemein von den Stämmen in Sinaloa, bzw. von den Acaxee schrieb und außerdem dort ebenfalls ein früher praktiziertes Kautschukballspiel erwähnte. Abgesehen von diesem wiesen letztere einige Parallelen zur aztekischen Kultur auf, wobei nach Krickeberg (1948, 171) weiter nördlich mehr und mehr von puebloartigen Kulturen lebten, bei denen kein Ballspiel gespielt wurde<sup>320</sup>. Trotz dieser unterschiedlichen Angaben und Fachmeinungen kann jedoch zusammengefasst werden, dass im Norden des heutigen Mexikos und im Süden der heutigen USA Ball- und Kautschukballspiele praktiziert wurden, die als Ausläufer mesoamerikanischer Ballspielformen bezeichnet werden können<sup>321</sup>.

Ab den 1970er Jahren dokumentierte Leyenaar im Gebiet von Sinaloa drei moderne Formen des unter dem aztekischen Namen *Ulama* bekannten Spiels: *Ulama de Brazo*, bzw. *Ulama de Antebrazo*, das im nördlichen Sinaloa mit dem Arm gespielt wird; *Ulama de Cadera*, bei dem die Hüfte zum Einsatz kommt im südlichen Sinaloa und südlich von Mazatlán das *Ulama de Palo*, auch *Ulama de Mazo* genannt, das mit einem Schläger gespielt wird und in den 1980er Jahren wiederbelebt wurde<sup>322</sup>.

Weitere gegenwärtige Spiele, wie beispielsweise das *Pelota Mixteca* oder das *Pelota P'urépecha* könnten mit präkolumbischen Spielformen verwandt sein, von denen präkolumbische Darstellungen in Teotihuacán und Dainzú zeugen und die mit Schlägern, bzw. mit der Hand gespielt wurden. Die zeitgenössischen Formen werden in der Gegend von Oaxaca bzw. in den purépecha-Gebieten Michoacáns wie beispielsweise Cherán, Huáncito, Pichátaro oder Capácuaro gespielt und haben durch michoacanische und mixtekische Migranten seit den 1930er Jahren auch Einzug in Mexiko D.F. gefunden<sup>323</sup>.

Beals & Carrasco (1944, 516ff.) beschrieben in diesem Zusammenhang die Hockeyspiele *Uárukuni*, *Akúçperani* und *Atárukuni*, die sie jedoch zum Untersuchungszeitpunkt als beinahe ausgestorben angaben. Aufgrund ihrer Elemente, die Ähnlichkeiten sowohl mit der erwähnten mesoamerikanischen Spielform, als auch Hockey-Spielformen in Nord- und Südamerika zeigten, bezeichneten sie diese sogar als mögliche Verbindungsglieder. Das *Atárukuni*, das Beals & Carrasco (1944, 517f.) in Cherán nahe Uruapan (im mexikanischen Bundestaat Michoacán) beobachteten und das auf einem I-förmigen Platz mit offenen Längsenden gespielt wurde, zeigte Ähnlichkeit mit dem araukanischen *Palín*<sup>324</sup>, es wurde jedoch nicht oder nicht mehr mit einem Kautschukball gespielt. Die beiden anderen Spiele hatten Ähnlichkeiten mit Hockeyspielen, aber auch Ballrennen<sup>325</sup>.

---

<sup>319</sup> vgl. Merrill 1993, 129ff.; 135ff.; vgl. 1983, 290ff.

<sup>320</sup> vgl. Pérez de Ribas 1645, 15; 475f.; vgl. Beals 1933, 11ff.

<sup>321</sup> vgl. Stern 1948, 76; vgl. de Borhegyi 1980, 4ff.

<sup>322</sup> Leyenaar 2001, 123ff.; vgl. 1978, 96ff.; van Bussel 2002, ff.; Stern 1948, 76ff.; Aguilar-Moreno 2015, 82ff.

<sup>323</sup> Taladoire 2003, 319ff.; Berger 2010, 157ff.; Inzúa 1985, 90ff.; vgl. Montoya 1995, 29ff.; vgl. Aguilar 2002-2003, 9.

<sup>324</sup> vgl. Kap. 4. 1. 1.; vgl. Anhang 5. 5.

<sup>325</sup> vgl. Corona Nuñez 1942, 3; vgl.

<http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>; vgl. Zurita Bocanegra 2007, 5; vgl. [http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2012/11/asun\\_2921860\\_20121129\\_1354115772.pdf](http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2012/11/asun_2921860_20121129_1354115772.pdf).

Wie hier bereits angedeutet wird und im weiteren Verlauf noch ersichtlicher werden soll, beschränkt sich die Entwicklung und Verbreitung der präkolumbischen Ballspielformen keinesfalls auf Mesoamerika, sondern erreichte durch wirtschaftliche sowie politische Expansion und Interaktionen eine weitere Ausdehnung. Dies wird vor allem auch im südlichen Nordamerika und auf den Antillen anhand archäologischer Funde sichtbar. Außerdem kann eine Verbreitung des Spiels, bzw. eine Einflussnahme auf Spielformen weiterer Gebiete in auch in Nord- und Südamerika, in denen autochthone Ballspiele beschrieben worden sind, m. E. nicht ausgeschlossen werden<sup>326</sup>; allein die Tatsache, dass das Ballspiel trotz radikaler historischer und damit einhergehenden gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen Jahrhunderte hindurch überlebte, beweist dessen kulturelle Bedeutung in Mesoamerika<sup>327</sup>.

## **2. 2. Ballspielpraxis in Mesoamerika: Bälle, Plätze, Spielgeschehen**

### ***2. 2. 1. Zur Spielpraxis antiker präkolumbischer Ballspielformen in Mesoamerika***

Obwohl in Bezug auf das mesoamerikanische Ballspiel oft von einem Hüftballspiel ausgegangen wird, existierten sicherlich mehrere Varianten. Einerseits dürfte dies an unterschiedlichen Entwicklungsphasen liegen, andererseits deuten jedoch nicht nur unterschiedliche Darstellungen von Bällen, Ausrüstungsgegenständen, etc., sondern auch verschiedene Formen davon abstammender Spiele darauf. Wie die bereits erwähnten Darstellungen von Spielen, beispielsweise an Wänden in Tepantitla in Teotihuacán, zeigen, existierten zur gleichen Zeit mehrere Spielformen: neben einer Art Hockey, Fußball und Hüftball, das auf einem von Wänden umgebenen Platz gespielt wurde, gab es auch eine Form, die mit den Hüften gegen Stiegen gespielt worden sein dürfte. Ebenso könnte eine Art Handball existiert haben, das möglicherweise nicht auf einem gemauerten Feld gespielt wurde. Hiervon zeugen Darstellungen von kleine Bälle haltenden Spielern in Dainzú, Lubaantún oder El Baúl im Südwesten des heutigen Guatemala, die jedoch auch Serviceangaben abbilden oder die Ballspieler nur symbolisch als solche kennzeichnen könnten. Außerdem waren die Bälle meist im Besitz der Spieler<sup>328</sup>.

Darstellungen variieren nicht nur was Ausrüstungsgegenstände betrifft, sondern auch sehr stark in der Ballgröße. Auch Figuren von BallspielerInnen, wie beispielsweise in Xochipala oder Colima gefundene, aber auch Darstellungen ganzer Ballspielszenen wie in Nayarit, lassen aufgrund von Spiel- und Schutzausrüstung, sowie unterschiedlicher Positionen Rückschlüsse auf das Spiel zu. Neben diesen lassen die verschiedenen freigelegten Plätze ebenfalls auf unterschiedliche Spielweisen und möglicherweise unterschiedlicher Funktionen schließen<sup>329</sup>.

Typisch für die Spielfelder im mesoamerikanischen Ballspiel ist ihr aus der Vogelperspektive betrachtet H- bzw. I- förmiger Grundriss, der in Größe und Ausprägung jedoch stark variierte und in wenigen Fällen nicht einmal symmetrisch war. In erster Linie unterscheiden sich die Plätze durch ihre Wände, die die Seitenbahnen

---

<sup>326</sup> vgl. Kap. 4.

<sup>327</sup> vgl. Colas & Voss 2006, 186.

<sup>328</sup> Linden 1993, 18f.; Taladoire 2003, 319ff.; Uriarte 2006a, 17ff.; Carrasco 2001, I/ 77; Leyenaar & Bussel 1993, 185; vgl. Coe 2003, 202; vgl. Leyenaar 1992, 120f.; vgl. Santley et al. 1991, 11; vgl. Cohodas 1991, 251.

<sup>329</sup> Taladoire & Colsenet 1991, 162ff.; Miller 1989, 24; Leyenaar 1992, 120f.; Colas & Voss 2006, 187; Cohodas 1991, 259.

begrenzen. Diese Spielbänke oder Seitenwälle können entweder abgeflacht oder senkrecht sein. Ein weiteres grobes Unterscheidungsmerkmal sind die Enden der Breitseite, die von Mauern eingefasst oder offen sein können<sup>330</sup>.

Im Hinblick auf die Platzausmaße dürfte ebenso keine allgemeingültige Norm bestanden haben, jedoch besteht eine gewisse Ähnlichkeit in den Proportionsverhältnissen und die Größe der Plätze variiert von 16 x 5 m in Tikal in Petén, Guatemala, bis zu 148 x 36 m<sup>331</sup> des Großen Ballspielplatzes in Chichén Itzá im nördlichen Yucatán<sup>332</sup>. Aufgrund der unterschiedlichen Größe der Spielfelder dürfte auch die Anzahl der Spieler variiert haben. Es wird von Archäologen jedoch bezweifelt, dass ein Zuspiel mit Vollgummiball bei einem Platz mit der Größe des Großen Ballspielplatzes in Chichén Itzá über diese Distanz unter den vorgegebenen Regeln und der üblichen Spielerzahl möglich war; abgesehen davon, dass hier keine Spiele überliefert sind. Dem kann entgegnet werden, dass einerseits kaum Überlieferungen von Spielen aus präkolumbischen Zeiten existieren und andererseits, dass eine hohe Spielerzahl in Chichén Itzá nötig gewesen wäre, wie beispielsweise zum Teil in Nordamerika beschrieben<sup>333</sup>. Ballspielplätze könnten jedoch auch teilweise eine rein rituell-zeremonielle Funktion gehabt haben; diese Annahme könnte auch dadurch untermauert werden, dass in manchen Gemeinden mehrere Spielfelder existieren, wie beispielsweise die beiden im heutigen Veracruz, Mexiko, gelegenen Stätten in Cantona (24 Ballspielplätze) und El Tajín (18), sowie Chichén Itzá (13) oder Tikal (5)<sup>334</sup>. Außerdem tauchen bei den Beschreibungen der Plätze, in der aztekischen Bezeichnung in Nahuatl genannt *tlachtli(-co)*<sup>335</sup>, durch die Chronisten des 16. Jahrhunderts weitere Namen auf: *teotlachtli(-co)*, göttlicher oder Götterballspielplatz wie im Tempelkomplex von Tenochtlán oder Copán, *tezcaltlachtli(-co)* oder Spiegel-Ballspielplatz, möglicherweise ebenfalls in Tenochtlán, *nahuallachtli(-co)*, ein in Mythen beschriebener magischer Ballspielplatz, sowie *citlaltlachtli(-co)* oder *citlaltlachtli(-co)*<sup>336</sup>. Die Bedeutung von *tlachtli* oder *tlaxtli* dürfte sich von *tlaza*, „werfen“, ableiten, ebenso wie die Bezeichnungen *pok ol pok* oder *pok ta pok* der Maya mit der Wurzel *pok*, „Stoß“ zusammenhängen dürften, wobei das antike Maya-Quiché-Wort für

---

<sup>330</sup> Taladoire 2001, 103ff.; van Bussel 2002, 9; Mendner 1956, 40f.; Leyenaar 1978, 3f.; Carrasco 2001, I/ 77; Navarrete & Hernández 2002, 24ff.

<sup>331</sup> Es finden sich in der Literatur unterschiedliche Längenangaben für die Abmessungen der Ballspielplätze, wie hier am Beispiel von Chichén Itzá (Länge x Breite x Höhe): von 96,5 x 30 (Taladoire 2001, 100) über 150 x 50 m (Hill & Clark 2001, 335) oder 164 x 68 x 11 m (Hagen 1962, 162), bis 166 x 68 x 8 m (vgl. [http://www.chichenitza-3d.com/chichen-itza/great\\_ballcourt.htm](http://www.chichenitza-3d.com/chichen-itza/great_ballcourt.htm)), etc. Alle Quellen stimmen jedoch dahingehend überein, dass der Große Ballspielplatz in Chichén Itzá der größte bisher gefundene Ballspielplatz ist (vgl. Mendner 1956, 40).

<sup>332</sup> Fischer 1981, 83; Gutberlet 2010, 5.

<sup>333</sup> vgl. Kap. 4. 2.

<sup>334</sup> Taladoire 2001, 114; vgl. Fischer 1981, 24f.; vgl. Colas & Voss 2006, 190; vgl. Ladrón de Guevara 2000, 36.

<sup>335</sup> In einigen Quellen wird die Bezeichnung *tlachtli* oder *tlaxtli* nicht nur für Ballspielplatz, sondern auch für das Ballspiel selbst verwendet, was auf Quellen aus dem 16. Jhd. basiert (vgl. Sahagún 1829, II/ VIII/ X, 291). Bereits Motolinía (1903, II/ 25, 337-339) schrieb dagegen an und korrigierte, dass der Spielname *ullamaliztli* sei (vgl. Leyenaar 1992, 125.; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 318f.).

<sup>336</sup> Leyenaar 1978, 22ff.; Krickeberg 1948, 118f.; 123; 139; vgl. Leyenaar 1992, 126; vgl. Sahagún 1829, I/ II/ XV, 71; I/ II, 197; vgl. 1988, I/ 95; 163; vgl. Alvarado Tezozómoc 2011, 24; 201; vgl. de la Garza 2000, 50; vgl. Seler 1902, I/ 621.

Ballspielplatz, *hom*, noch weitere Bedeutungen wie Vertiefung, dunkle Schlucht oder Friedhof hat, was unter anderem mit der tieferen Lage der Plätze zu tun hat, die tiefer in den Boden eingelassen waren<sup>337</sup>.

Taladoire (1981, 4) klassifizierte die Ballspielplätze Mesoamerikas in 12 verschiedene Typen sowie 7 Variationen, wobei die älteren Plätze mit longitudinalem Profil mit komplett oder teilweise offenen Endzonen bestanden, während Plätze mit schrägen Wänden und geschlossene Strukturen eher später auftraten. Abgesehen davon treten im Formativen Stadium auch geschlossene rechteckige Plätze ohne die sonst typische I-förmige Struktur auf, ursprünglich als *palangana* (span. Becken) bezeichnet, und deren abweichende Form noch nicht hinreichend geklärt werden konnte<sup>338</sup>. Nach Taladoire (2003, 319ff.) könnte aufgrund seines architektonischen Kontextes der *Palangana*-Typus für ein möglicherweise mit der gegenwärtigen *Pelota Mixteca* verwandtes Handballspiel verwendet worden sein; im Zusammenhang hiermit identifizierte er ein Spiel mit stabförmigem Schläger in Darstellungen in Teotihuacán und ein Handballspiel entsprechend Darstellungen aus Dainzú.

Abgesehen von Ballspielplätzen, die keine weiteren archäologischen Elemente besitzen, existieren jedoch auch viele mit zusätzlichen Ausstattungen, wie beispielsweise im Boden der Längsachse des zentralen Spielfeldes eingelassene Markiersteine oder *marcadores*, die großteils im Kulturgebiet der Maya gefunden wurden. Die meisten Spielfelder dürften auch eine farbige Mittellinie im Verlauf der Querachse gehabt haben, über die der Ball befördert musste. Weitere mögliche Elemente sind die meist zoomorph gestaltete Ziersteine, die in der Mitte der vorletzten oder letzten Spielbahn eingelassen waren sowie ab der Späten Klassischen Periode scheibenförmige Steinringe, im aztekischen *tlachtemalacatl*, „Ballspiel-Spinnwirtel aus Stein“, genannt. Die Ringe waren in der Mitte der Längsseiten in der Höhe eingesetzt und fungierten, sofern vorhanden, als Tore. Sie waren zum Teil herausnehmbar hatten und unterschiedlich große Öffnungen, ca. zwischen 10 und 50 cm, was auch auf unterschiedlich große Bälle und unterschiedliche Spielweisen schließen lässt<sup>339</sup>. Im *Popol Vuh* beispielsweise werden Ringe zusammen mit dem Ball und Handschuhen als Spielutensilien erwähnt<sup>340</sup>. Fray Toribio de Benavente Motolinía, einer der Chronisten, die ab der Kolonialzeit im 16. Jahrhundert sehr detailgetreue Angaben von Spielen wiedergegeben haben, berichtet davon, dass die Ballspielplätze durchschnittlich 36 x 7,20 m maßen und die Mauern der Längsseiten um einiges höher als die der Breitseiten waren. Die Steinringe dürften sich in einer Durchschnittshöhe von 2,70 m in der Mitte der Längsseiten befunden haben und die Ebenen auf den Mauern konnten von Zuschauern über externe Stiegen erreicht werden. Der Hauptballspielplatz, auf dem die hochrangigen Herren in Teams zu zweit oder zu dritt gegeneinander spielten, befand sich in der Nähe des Marktplatzes<sup>341</sup>. Ähnlich wie Motolinía gibt Las Casas (1566, 46/ 649) an, dass sich der wichtigste Ballspielplatz vor dem Haus des Herrschers, bzw. auf dem Hauptplatz befand und daneben gab es weitere, kleinere in anderen Vierteln. Vor allem in größeren Orten oder Zeremonialzentren gab es mehrere Ballspielplätze und darüber hinaus existieren auch

---

<sup>337</sup> van Bussel, 1991, 247; 251; Krickeberg 1948, 118; vgl. Tedlock 1985, 354f.

<sup>338</sup> Taladoire 2001, 104ff.; Leyenaar 1992, 120f.; Taladoire & Colsenet 1991, 164ff.; vgl. Smith 1961, 102ff.

<sup>339</sup> van Bussel 2002, 9; Fischer 1981, 84; Mendner 1956, 40f.; Durán et al. 1995, II/ XXIII, 213f.; Leyenaar 1978, 37f.; Leyenaar 1992, 120ff.; Krickeberg 1948, 120f.; vgl. Motolinía 1971, II/25/763, 380.

<sup>340</sup> vgl. Recinos 1968, 54; vgl. Barba de Piña Chán 1990, 36ff.

<sup>341</sup> Motolinía 1971, II/25/764ff., 380ff.; vgl. Leyenaar 1978, 36f.; vgl. 1992, 127; vgl. Miller 1989, 22.

Plätze außerhalb oder zwischen zwei Dörfern, die wahrscheinlich zur Abhaltung von Spielen mit angrenzenden Gemeinden dienten. Auch in großen Städten befand sich der Ballspielplatz im religiösen Zentrum und so lag beispielsweise in Tenochtitlán, heutigen Mexiko D.F., ein Ballspielplatz im Bereich des großen Tempels direkt vor der großen Zwillingspyramide<sup>342</sup>.

Die Ballspielplätze dürften sich im Laufe der Zeit architektonisch verändert haben, was aus den früheren Typen an Ballspielplätzen der späten Präklassischen Periode ersichtlich ist, die weder Steinringe noch weitere Endseiten aufweisen. Die Wandel in den Plätzen dürften somit im Lauf der Zeit und je nach Region auch zu diversen Regeländerungen und veränderten Spielweisen geführt haben<sup>343</sup>. Neben Berichten weist aber jedenfalls auch die Feldteilung darauf hin, dass sich immer zwei Teams gegenüber standen. Ihre Anzahl variierte wahrscheinlich meist zwischen einem und acht oder mehr Spielern, wobei Partien zwischen zwei einzelnen Gegnern jedoch nur in Bezug auf Adelige, Herrscher und Götter festgehalten sind<sup>344</sup>. An Stirnseiten der Anlagen dürften sich mögliche Austauschspieler aufgehalten haben, um einen schnellen Spielwechsel zu gewährleisten. Was den Ablauf betrifft, so dürfte bis zu einem im Vorhinein bestimmten Zeitpunkt gespielt worden sein. Ziel des Spiels dürfte das Erzielen einer zuvor ausgehandelten Anzahl von Punkten gewesen sein, was auf verschiedenen Arten erreicht werden konnte: das Überqueren des Balles der gegnerischen End- oder Torlinie am Beginn deren Endzone, durch Zwingen des Gegners zu einer fehlerhaften Ballberührung, oder durch einen Ballstoß in einen der Seitenarme der Endzone, was ein Retourneren unmöglich machen würde. Soweit Spielregeln bekannt sind, musste der Ball mit der Hüfte oder dem oberen Teil des Gesäßes gespielt werden und das Team, das den Ball so gegen oder über die gegenüberliegende Wand Anzahl stoßen konnte, erzielte so einen Punkt. Das Spiel und die Gewandtheit der Spieler beeindruckten Motolinía (1971, II/25/768, 381), der diese auch als bessere Spieler als die ihm bekannten europäischen *pelota* Spieler bezeichnete, ebenso wie Las Casas (204/2891ff.), Torquemada (1977, IV/ XIV/ XII, 342f.) oder Durán (1980, 242ff.)<sup>345</sup>. Dieser gibt an, dass ein in der Endzone gelandeter Ball einen Punkt für das gegnerische Team darstellte. Als einziger Chronist berichtet er, dass die Längsseiten kürzer als die Breitseiten waren, jedoch dürfte es sich hierbei schlicht um eine andere Messweise des Feldes handeln, nämlich im Hinblick auf die Wände und die Länge der Längswände im Vergleich zur Länge der äußeren Breitseite, was insgesamt jedoch trotzdem wiederum der bekannten Flächenform der Ballspielplätze entsprechen würde. Die Mittellinie, die der Ball jeweils überqueren musste, war mit grüner oder schwarzer, möglicherweise auch blauer Farbe aus Gräsern gekennzeichnet<sup>346</sup>, wobei jedoch auch hierbei kein einheitlicher wissenschaftlicher Konsens herrscht: auch wenn die Mehrheit von einer Querlinie ausgeht, existierten auch Meinungen, dass die Trennlinie auch über die Längsseite

---

<sup>342</sup> Las Casas 1566, 204/2891f.; Motolinía 1971, II/25/763ff./380ff.; Miller 1989, 22f.; Leyenaar & Bussel 1993, 178; Krickeberg 1948, 122f.

<sup>343</sup> Leyenaar 1978, 3; Taladoire 2001, 99f.

<sup>344</sup> Raesfeld 1992, 16; Hill & Clark 2001, 335; vgl. Las Casas 1566, 204/2892f.; vgl. Motolinía 1971, II/25/768, 381; vgl. Pomar 1891, 28; vgl. Taladoire 1981, 47; vgl. Weule 1926, 28; vgl. Ekholm 1991, 248

<sup>345</sup> vgl. Leyenaar 1978, 36f.; vgl. Miller 1989, 22; vgl. Muñoz Camargo 1892, XVI/249, 136; vgl. Hill & Clark 2001, 335; vgl. Cardóz et al. 1986, 31; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 328.

<sup>346</sup> Durán 1980, CI, 243; 1995, II/ XXIII, 213; vgl. Leyenaar 1978, 37f.; vgl. Weule 1926, 28.

verlaufen sein könnte oder sogar eine Kombination von einer Längs- und Querteilung ähnlich der Platzeinteilung beim Tennis<sup>347</sup>.

Die Angaben über die Körperzonen, mit denen der Ball gespielt werden durfte, variierten stark zwischen den unterschiedlichen Regionen, wobei jedoch Füße und vor allem die Hände, abgesehen vom Service meist ausgenommen waren. Großteils wurde über die Körpermitte wie Rücken und Gesäß gespielt, aber auch mit den Schultern, Oberschenkel und Kopf; andere Quellen geben auch die Verwendung von Knien, Ellenbogen und Kopf an. Um diese Körperteile vor Verletzungen zu schützen, verfügten die Spieler über eine umfassende Schutzrüstung, die alleine schon aufgrund des Ballgewichts nötig gewesen sein dürfte: Angaben über die Größe der Vollgummibälle variieren von 20-25 cm bei einem Gewicht von 2,5-3 kg bis zu 4 kg oder gar 7 kg. Laut Sahagún (1829, II/ VIII/ X, 292) trugen die Spieler dazu einen Ledergürtel und Handschuhe. Trotz Ausrüstung dürfte es während der Partien aber immer wieder zu schweren Verletzungen und solchen mit Todesfolge gekommen sein, was nicht nur auf Ballberührungen und Spielweise, sondern auch auf Ballgerangel, bei dem eigene Mitspieler verletzt wurden, zurückzuführen sein dürfte<sup>348</sup>.

Weiter geben die aus kolonialzeitlichen Quellen erhaltenen Informationen wieder, dass eine Ballberührung mit dem falschen Körperteil oder ein nicht über die Mittellinie geschlagener Ball als Fehler angerechnet wurde, wofür es Schiedsrichter gab. Während in einigen Spielversionen ein Treffer durch den Ring – was sehr schwierig zu erreichen war – nicht nur den Sieg für dieses Team sondern auch den Gewinn der Decken der Gegner und Zuschauer sowie sicherlich alle möglichen anderen Arten von Pretiosen bedeutete, dürfte die Punktezahl bei nicht vorhandenen Ringen durch Markiersteine erfolgt sein. Diese *marcadores* dürften sich an den Spielbänken oder auf der Spielstraße selbst in Abständen befunden haben und sind meist mit Reliefdarstellungen von Symbolen bzw. Symboltieren verziert. Sie könnten ebenso die Spielfeldgrenzen oder Tore markiert haben<sup>349</sup>.

Bei den Angaben von Chronisten ab der Kolonialzeit muss bedacht werden, dass sich die damaligen Spielformen von denen in präkolumbischen Zeiten unterschieden haben dürften. Auch die erwähnten Reliefdarstellungen wie beispielsweise in Tepantitla, in denen Spieler nicht nur als Hüft- und Fußballer, sondern auch mit Schlägern ausgewiesen sind, lassen auf mehrere Spielweisen schließen<sup>350</sup>.

Bei Darstellungen des mesoamerikanischen Ballspieles, vor allem in der Region von Vera Cruz sind oft Ausrüstungsgegenstände an den Spielenden zu sehen, vor allem die zuvor bereits erwähnten *yugos*, *hachas* und *palmas*. Da gefundene Steinskulpturen der hufeisenförmigen *yugos* zwischen ca. 16 und 39 kg wiegen, aber in Darstellungen *yugos* als Hüftschutz abgebildet sind, wurde zunächst davon ausgegangen, dass es sich um rein zeremonielle Gegenstände handelte. Mittlerweile wird jedoch angenommen, dass die Steinformen Modellen für nicht mehr erhaltene Schützer aus Leder sind. Solche Protektoren wurden möglicherweise um die Brust getragen, teilweise mit zusätzlichem

---

<sup>347</sup> vgl. Weule 1926, 28; vgl. Mathys 1981, 207; vgl. León-Portilla 2004, 433.

<sup>348</sup> Stern 1948, 5; Diem 1967, 68; Leyenaar 1978, 1ff.; vgl. 1992, 130; de Borhegyi 1980, 23ff.; Linden 1993, 2ff.; Whittington 2001, 8f.; Regenos 1948, 305f.; Durán 1980, 244; Miller 1989, 24; vgl. Hill & Clark 2001, 336; vgl. Krickeberg 1948, 119f.

<sup>349</sup> Motolinía 1971, II/25/766ff., 381f.; Durán 1980, 243f.; Sahagún 1829, II/ VIII/ X, 292; Leyenaar & Bussel 1993, 182f.; Mendner 1956, 40f.; Leyenaar 1978, 4; vgl. Pomar 1891, 29; vgl. Fox 1996, 485ff.

<sup>350</sup> Miller 1973, 96f.; Leyenaar 1978, 3; Carrasco 2001, I/ 77; Taladoire & Colsenet 1991, 162.



Schutz an den Hüften oder dem *yugo*<sup>351</sup>. Über den Verwendungszweck der *hachas* und *palmas* besteht Unklarheit, nicht zuletzt da keine Bemerkungen aus Beobachtungen der Chronisten und kaum archäologische Funde aus der Postklassik hierzu existieren; sie könnten an den *yugos* befestigt getragen worden sein und als Trophäen gedient haben. Aufgrund der auf ihnen dargestellten zoomorphen oder menschliche Gestalten und auch da sie als zu instabil für eine Verwendung während des Spiels beschrieben werden, wird angenommen, dass sie zeremonielle Funktion hatten. Sowohl *yugos* mit beispielsweise kröten- oder katzenähnlichen Zügen, als auch *hachas* mit menschlichen, anthropomorphen oder zoomorphen Darstellungen mit geschlossenen Augen und *palmas* mit abgetrennten Körperteilen weisen auf eine Symbolik hin, die sich auf die Unterwelt und Tod bezieht. Jedenfalls dürften diese Gegenstände im Hinblick auf den formal-zeremoniellen Charakter des Ballspiels verwendet worden sein<sup>352</sup>.

Weiteres Ausrüstungszubehör der Ballspieler waren Knie- und Ellenbogenschützer, selten Sandalen, sowie eine Art Lederrock und Lendenschurz (*maxtlatl*), Armbänder, Helme, schwere Handschuhe und zum Teil Schläger oder Handsteine, *manoplas*, die aber auch als Trophäen gedient haben könnten. Solche unterschiedlichen Darstellungen implizieren ebenfalls mehrere mögliche Spielweisen, wobei zwei Teams gegeneinander spielten, jedoch oft, besonders bei prestigeträchtigen Partien, von zwei, drei, oder auch nur einem Spieler pro Seite berichtet wird. Außerdem existieren Illustrationen und Figuren nicht nur von Spielern, sondern auch von Spielerinnen und Frauen kam möglicherweise eine zeremonielle Rolle in den rituellen Festen zu<sup>353</sup>. Da in den vorhandenen Augenzeugenberichten der Chronisten abgesehen von Las Casas (1566, 204/ 289) jedoch nur männliche Spieler erwähnt werden, ging jedoch ein Großteil der Autoren davon aus, dass in Mesoamerika nur Männer spielten<sup>354</sup>. Zusammenfassend machen diese unterschiedlichen Darstellungen genauere Rückschlüsse über Spielweisen und Regeln sehr schwierig.

Wie bereits erwähnt, spielten aztekische und mayastämmige Adelige und Herrscher nicht nur Ball, sondern besaßen auch eigene Ballspielanlagen, ebenso wie professionelle Spieler, die für größere Spiele eingesetzt wurden. Diese dürften, vor allem in postklassischer Zeit, in der die Säkularisierung dieses Sports zunahm, in einem von anderen Spektakeln und Musik begleiteten Rahmen, bzw. auf Märkten stattgefunden haben<sup>355</sup>. Abgesehen davon spielten diese jedoch auch "*con señores y personas de suerte*"<sup>356</sup>. De la Garza (2000, 52) zufolge dürfte der Großteil der professionellen Spieler auf Märkten gespielt haben, wobei die meisten davon wenig Ansehen genossen. Dies dürfte wohl großteils damit zusammenhängen, dass diese Teil der unteren sozialen Gesellschaftsschichten waren und ihr Lebensunterhalt vom Spielerfolg abhing:

---

<sup>351</sup> Scott 1991, 205; Linden 1993, 28f.; de Vries 1991, 189ff.; Carrasco 2001, I/ 77; Leyenaar 1992, 124; 130; vgl. Durán 1995, II/ XXIII, 214; vgl. Colas & Voss 2006, 187.

<sup>352</sup> Scott 1991, 207ff.; Linden 1993, 29f.; Scott 2001, 51ff.; Gillespie 1991, 334ff.; Leyenaar 1992, 131; vgl. Proskouriakoff 1960, 75ff.

<sup>353</sup> Miller 1989, 30; Leyenaar 1992, 124; Bradley 2001, 37; vgl. Prociuk 2010, 24; vgl. Dornan 2004, 464f.

<sup>354</sup> vgl. Stern 1948, 38; vgl. Ross 1978, 113; vgl. Leyenaar 1978, 19ff.; vgl. Stevenson Day 2001, 66f.; vgl. Whittington et al. 2001, 186f.; vgl. Miller 1989, 22; vgl. van Bussel 1991, 252; vgl. Colas & Voss 2006, 187.

<sup>355</sup> vgl. Sahagún 2012, 55; 74f.; vgl. Pomar 1891, 29; vgl. Torquemada 1723, II/ XIV/ XII, 554; vgl. Taladoire 2001, 111; vgl. Santley et al. 1991, 9f.; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 318; 323; vgl. Stevenson Day 2001, 71; 76.

<sup>356</sup> Pomar 1891, 29.

*“Dicho el modo que los caballeros tenían de jugar á este juego de la pelota por su recreacion y contento vengamos agora á tratar de los que la jugaban por vía de interes y vicio poniendo toda su felicidad y conato en no perder sino ganar como hombres tahures que no era otro su oficio ni comían de otra cosa ni tenían otro ejercicio sí este no cuyos hijos y muger (como en el capítulo pasado dije) siempre andaban á pan prestado y mendigando por sus vecinos molestando á unos y á otros [...].”<sup>357</sup>*

Für die große Mehrheit der Bevölkerung konnten die mit dem Spiel verbundenen Wetten schnell verheerende Konsequenzen haben, weshalb nicht nur hiervor, sondern auch vor dem Ballspiel selbst gewarnt wurde<sup>358</sup>. Im Gegensatz dazu scheint das Ballspiel, ebenso wie beispielsweise juristische, kriegerische oder auch tänzerische Tätigkeiten, bei den höheren Gesellschaftsschichten jedoch sehr wohl Ansehen genossen zu haben und als Statusrepräsentation gedient haben:

*“Era juego de mucho ejercicio para la soltura y ligereza del cuerpo y fuerza de todos los miembros, y por eso era permitido por los reyes [...] los más de los hijos de los nobles y gente rica se criaban en estos ejercicios”<sup>359</sup>.*

Interessanterweise fehlen trotz dieser und weiterer Aufzeichnungen jedoch Hinweise auf genaue Spielergebnisse oder berühmte Spieler und professionelle Spieler dürften zwar auch aus der Oberschicht gestammt haben, aber meist nicht sehr wohlhabend gewesen sein. Trotzdem dürften einige wenige herausragende, auch nichtadelige Spieler, die von noblen Unterstützern lebten, soziales Prestige besessen haben<sup>360</sup>,

*“excelentes jugadores que demas de ser tenidos en estima los reyes les hacían mercedes y los hacían privados en su casa y corte y eran honrados con particulares insignias.”<sup>361</sup>*

Was das sicherlich wichtige Training und die Ausbildung der Spieler betrifft, so dürfte es auch hierfür, ebenso wie für andere Ausbildungen Einrichtungen gegeben haben, die von Jungen der Oberschicht ab einem gewissen Alter besucht werden konnten. Mit dem Ansehen dieser Ausbildung war aber wohl auch Verantwortung verbunden und Fehler der Schüler hart bestraft:

*“Cuando erraban y excedían en algo en la casa donde se criaban o en otra parte, pública o secretamente, eran con mucha asperaza castigados de los sacerdotes mayores”<sup>362</sup>.*

Auch hierbei zeigt sich, dass diese Ausbildung sehr wohl in der Oberschicht prestigeverbunden war<sup>363</sup>. Auch eine Beschreibung von Scott (1991, 207), der aufgrund von Grabfunden mit 2 Körpern infolge deren Lage und unterschiedlichen Grabbeigaben mit gebrochenen, rituell „getöteten“ Yugos, schloss, dass es sich hierbei um einen Ballspieler mit Diener handelte, zeugt vom elitären Status zumindest einiger Spieler aus wahrscheinlich noble Haus<sup>364</sup>.

---

<sup>357</sup> Durán 1980, CI/ 244f.

<sup>358</sup> vgl. de la Garza 2000, 52; vgl. Ross 1978, 113; vgl.

[http://codice.manuvo.com/index.php?lang=english&folio\\_number=76&type=r&section=t,70](http://codice.manuvo.com/index.php?lang=english&folio_number=76&type=r&section=t,70); vgl. Hill & Clark 2001, 337f.

<sup>359</sup> Pomar 1891, 29.

<sup>360</sup> Hill & Clark 2001, 336; vgl. Linden 1993, 78; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 324f.

<sup>361</sup> Durán 1980, CI/ 242.

<sup>362</sup> Pomar 1891, 29.

<sup>363</sup> vgl. Pomar 1891, 28f.; vgl. de la Garza 2000, 52.

<sup>364</sup> vgl. Scott 1991, 211; vgl. Wilkerson & Jefferson 1970, 44.

Was die Kleidung der Spielenden angeht, kann die Frage auftreten, ob aufgrund der geteilten Spielfläche überhaupt eine Unterscheidung notwendig war, wobei jedoch in vielen Darstellungen zwei oder auch vier verschiedene Uniformierungen pro Spiel zu sehen sind<sup>365</sup>. Interessant ist hierbei auch der unterschiedliche Kopfschmuck bei Darstellungen von Spielern, besonders bei den Maya, ebenso wie überladene Hüftprotektoren:

*“The greatest variety of designs was reserved for the ballplayers’ headdress. Representations depict deer heads, broad-brimmed hats and net cloths, such as worn by the ancient God N. It is interesting to note that these headdresses were worn both by ballplayers and hunters. Although it has been known for many years, this parallel is still difficult to interpret.”<sup>366</sup>*

Cohodas (1991, 267) erklärte die gemeinsame Kleidung bei Ballspielen und Jagdszenen durch die Assoziation mit dem Gott N, dem alten Sonnengott und dessen animalischer Erscheinung als Hirsch; im Unterschied zu diesem wird beispielsweise der Gott L mit Adlerfedern oder auch einem Adler selbst dargestellt. Ähnlich beschreibt Zender (2004a, 10f.) eine Darstellung zweier ballspielender Herrscher mit Kolibri-Darstellungen in ihrem Kopfschmuck, während ihre Untergeordneten Kopfbedeckungen in Form eines Hirsches, bzw. eines Geiers tragen. Viele weitere Darstellungen von Kopfbedeckungen finden sich bei Ballspielplätzen wie beispielsweise Yaxchilán, Copán, El Perú, aber auch auf Vasen und in Codizes<sup>367</sup>. Diese unterschiedlichen Darstellungen des Kopfschmuckes, nicht nur bei Götter- sondern auch Spielerdarstellungen, dürften insofern also auf symbolische Zusammenhänge zwischen dem Spiel und verschiedenen Gottheiten deuten, jedoch bei einem ausgeglichene Kräfteverhältnis beider Seiten<sup>368</sup>.

Was die Bälle aus Kautschuk betrifft, der auch als Opfergabe für die Götter diente, erregten besonders diese aufgrund ihrer großen Sprungkraft bei den frühen Chronisten Aufmerksamkeit<sup>369</sup>:

*“saltan más que las pelotas de viento de Castilla, y son del mismo tamaño, y un poco más prietas; aunque son mucho más pesadas las de esta tierra, corren y saltan tanto que parece que traen azogue dentro de sí.”<sup>370</sup>*

Die Bälle waren, wie die Ausrüstung im eigenen Besitz, wobei die Bälle im Maya-Gebiet vergleichsweise größer waren als im übrigen Mesoamerika<sup>371</sup>; im Hinblick auf die Ballgröße existieren außerdem einige Illustrationen im klassischen Maya-Ballspiel mit überdimensionalen Bällen mit 80 cm oder mehr Durchmesser, was zu verschiedenen Schlussfolgerungen geführt hat. Einerseits könnten so beispielsweise bei

---

<sup>365</sup> vgl. van Bussel 1991, 245.

<sup>366</sup> Colas & Voss 2006, 187.

<sup>367</sup> vgl. Codex Borbonicus, 25,

[http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img\\_page25.html](http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img_page25.html); vgl. Codex Zouche-Nuttall, 86, [http://www.famsi.org/research/graz/zouche\\_nuttall/img\\_page86.html](http://www.famsi.org/research/graz/zouche_nuttall/img_page86.html); vgl.

Codex Laud, 40, [http://www.famsi.org/research/graz/laud/img\\_page40.html](http://www.famsi.org/research/graz/laud/img_page40.html); siehe 5. 3.

9. Abbildung 10; vgl. Codex Vindobonensis, 20,

[http://www.famsi.org/research/graz/vindobonensis/img\\_page20.html](http://www.famsi.org/research/graz/vindobonensis/img_page20.html), siehe Anhang 5. 3. 11. Abbildung 12.

<sup>368</sup> vgl. Krickeberg 1948, 144f.; vgl. Ekholm 1991, 248; Cohodas 1991, 256ff.; 265ff.; vgl. Coe 1989, 171; vgl. Kap. 2. 3. 3.

<sup>369</sup> vgl. Durán 1980, 244; vgl. Motolinía 1985, I/ 7/ 93, 153; vgl. 1971, II/ 25/ 767, 831; vgl. Torquemada 1723, II/ XIV/ XII, 552ff.

<sup>370</sup> Motolinía 1985, I/ 7/ 93, 152f.

<sup>371</sup> Leyenaar & Bussel 1993, 185; van Bussel 1991, 250.

in der Usumacinta<sup>372</sup>-Region gefundenen Vasen und Reliefs dargestellte Bälle als in künstlerischer Freiheit besonders hervorgehoben betrachtet und ihre Wichtigkeit in diesen Bildern unterstrichen werden. Andererseits vertritt beispielsweise Coe (2003, 197ff.)<sup>373</sup> die These, dass diese Wiedergaben auch den wirklichen Maßen entsprochen haben könnten und diese Szenen auf realen Tatsachen basierten, weshalb zusätzlich eine andere Art von Ballspiel mit anderen Bällen gespielt worden sein müsste, das beispielsweise eine rein rituelle Funktion hatte. Das Hauptproblem hierbei ist die Tatsache, dass ein Vollgummiball solcher Größe mit über 200 kg zu schwer gewesen wäre und auch dem eigenen Gewicht nicht standgehalten hätte, weshalb dieser in diesem Fall hohl gewesen sein müsste, wie einige Kautschukbälle in Südamerika<sup>374</sup>. Auch eine auf die Entzifferung der Maya-Glyphe *nahb* folgende Interpretation von Zender (2004a, 1ff.) als „Handspanne“ geht von Größenangaben in den Darstellungen der Bälle aus, wonach die Bälle als zwischen 9 und 14 Handspannen groß (was einem Durchmesser von 61,9 - 96,2 cm entspricht) dargestellt und beschrieben wurden. Diese Interpretation kann auch durch andere Sprachen (wie Ch'ol, Tzeltal, Yukatekisch, Mopan, Itzaj) und Inschriften gestützt werden, ebenso wie beispielsweise die für „Ball“ verwendeten Maya-Begriffe *uol* oder *wol* und *pok* auch Bedeutungen im Zusammenhang mit „hohl“ und „aufgeblasen“ aufweisen. Dies könnte bedeuten, dass die dargestellten Bälle auch realen Maßen entsprachen. Außerdem weist van Bussel (1991, 253f.) darauf hin, dass die Maya die meisten künstlerischen Elemente realistisch wiedergaben und zentrale Objekte nicht vergrößert darstellten<sup>375</sup>.

Nun sprechen neben den eingangs erwähnten unterschiedlichen Darstellungen, Spielfeldern und verwendeten Ausrüstungsgegenständen also auch die verschiedenen Ballgrößen für eine Variation von Ballspielformen, was auch die unterschiedliche Funktion und Bedeutung dieser Spiele bedeuten könnte<sup>376</sup>. Cohodas (1991, 251ff.) geht in diesem Zusammenhang von mindestens drei Ballspielformen aus, einem Hüftballspiel, einem Handballspiel, das möglicherweise nicht auf einem der gemauerten Plätze gespielt wurde und einer möglicherweise mit dem hockeyartigen in Tepantitla dargestellten Spiel verwandten Form. Bereits die in Kunst und Architektur der Maya repräsentierten Spiele lassen auf eine von den Formen in den Küstentiefenländern, besonders El Tajín, Bilbao oder Chichén Itzá deutlich verschiedenen Typus schließen. Was das Hüftballspiel im Maya-Kulturraum betrifft, so müssen für Autoren wie beispielsweise Miller & Houston (1987, 47ff.), Chinchilla Mazariegos (1992, 157ff.) und Coe (2003, 201ff.) zumindest 2 Arten von Ballspielen existiert haben, die in dargestellten Szenen von Maya-Künstlern der klassischen Phase als zwei rituelle Momente wiedergegeben wurden: einerseits ein Ballspiel, das auf einem normalen Spielfeld gespielt hätte werden können und andererseits eine zweite Version, die auf einem Feld mit Stufen gespielt wurde:

*“Nonetheless, I think again that we must take these scenes as representations of something real: whatever their devotion to the orthodox game in standard court, the Classic lords also played a different and highly important game with an*

<sup>372</sup> Der Río Usumacinta bildet die Grenze zwischen dem mexikanischen Bundesstaat Chiapas und Guatemala (vgl. Rovira Morgado 2007, 3ff.).

<sup>373</sup> vgl. Cohodas 1991, 259.

<sup>374</sup> vgl. Cooper 1949, 505f.; vgl. van Mele & Renson 1992, 68; 1948 Stern, 12ff.; vgl. Kap. 4. 1. 1.; vgl. Anhang 5. 5.

<sup>375</sup> vgl. Zender 2004a, 4; 10f.; vgl. Barrera Vásquez 1980, 664; 697f.; vgl. Blom 1932, 496; vgl. Stern 1948, 44f.; vgl. Krickeberg 1948, 118.

<sup>376</sup> vgl. Uriarte 1992; vgl. Coe 2003, 202, vgl. Leyenaar 1992, 121f.; vgl. Cohodas 1991, 259.

*inflated ball bounced off of stairs. [...] a variety of games were played in the Early Classic city: stickball (in a court with or without movable markers), football, standard Mesoamerican ball in a walled court (perhaps within the Avenue of the Dead), and – most important for us – a ball game played against stairs.*<sup>377</sup>

Nach Coe (2003, 203) existierte also möglicherweise eine alternative Spielform mit einem großen, aufblasbaren Ball, die sich an Stiegen orientierte und noch wichtiger als die orthodoxen Spielvarianten gewesen sein könnte. Im Gegensatz zu allen größeren Maya-Städten, in denen – ausgenommen in Copán – weniger und kleinere Plätze existierten, gab es beispielsweise im weit kleineren El Tajín an der Golfküste zehn durchschnittlich große Ballspielplätze. Ebenso wie eine frühklassische Darstellung von Spielern in zwei Teams auf Stiegen, die auf den Spielbeginn zu warten scheinen, sowie Sets von *marcadores*, die sich stark am Frontverlauf der Stiegen orientiert zu haben scheinen, könnten eine solche Schlußfolgerung zulassen<sup>378</sup>.

Ein anderer, kurzer Hinweis findet sich auch in einem historischen Quiché-Text, dem *Testamento de los Xpantzey*, Teil der *Historias de los Xpantzay*, der von der Cakchiquel-Dynastie Xpantzey in Tecpán, Guatemala handelt<sup>379</sup>. Darin trägt der Herrscher Atunal seinen Angehörigen auf:

*“Hermanos míos, no os dé cuidado, que cuando yo muera entraréis a gobernar. Jugad a la pelota pequeña y a la pelota entre muros entre vosotros.”*<sup>380</sup>

Dieser Text<sup>381</sup> bezieht sich also auf zwei verschiedene Arten von Ballspielen, wobei Recinos (1992b, 423) von einem Handball- und einem Ballspiel auf dem *Tlachtli* ausging. Interessant scheint im Zusammenhang mit der beschriebenen Textstelle außerdem die Aufforderung zum Ballspiel unmittelbar nach der Andeutung der Legitimation für eine zukünftige Regierung; es scheint in diesem Zusammenhang also in unmittelbarer Verbindung zum Herrschertum zu stehen.

In direkter Nähe zu den Ballspielanlagen oder daran angrenzend finden sich oft Schwitzbäder und andere Nebengebäude, wie beispielsweise in Piedras Negras<sup>382</sup>, Chichén Itzá oder Teotenango<sup>383</sup>. Weiters sind Beschreibungen von strengen Protokollen vor den Spielen überliefert, wonach die Spieler nicht nur enthaltsam bleiben und sich körperlich vorbereiten mussten, sondern auch geistig-spirituell. Teil davon war die Darbringung von Opfern für den Ball und vor den Göttern, um einen guten Spielausgang zu erbitten<sup>384</sup>. In dieser Hinsicht erwähnen auch Stern (1948, 82) und Beals (1933, 12) disziplinäre Maßnahmen und reinigende Praktiken bei den Acaxee und Nayarit<sup>385</sup>. Eine solch gewissenhafte und in wichtige zeremonielle Handlungen eingebettete Vorbereitung, wie sie für das Ballspiel Anfang des 20. Jahrhunderts

---

<sup>377</sup> Coe 2003, 202.

<sup>378</sup> vgl. Chinchilla Mazariegos 1992, 163; vgl. Zender 2004b, 10f.

<sup>379</sup> vgl. Recinos 1992b, XIX; LVII.

<sup>380</sup> Recinos 1992b, 423.

<sup>381</sup> in Quiché: “*Xa ka hom chuti, ka hom tzalam chive*” (Recinos 1992b, 423).

<sup>382</sup> im Gebiet des Usumacinta, Guatemala; vgl. Satterthwaite et al. 2005, 12ff.; vgl. 205ff.

<sup>383</sup> im südlichen Valle de Toluca, Mexiko; vgl.

<http://www.inah.gob.mx/component/content/article/44-lista-de-zonas-arqueologicas/6241-zona-arqueologica-de-teotenango>.

<sup>384</sup> Hill & Clark 2001, 336; Motolinía 1971, II/25/765, 380; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 327; vgl. Stern 1948, 42; Durán 1980, CI/ 245; vgl. Cepeda Cárdenas 1972, 128ff.

<sup>385</sup> vgl. Fox 1996, 493.

beschrieben wird zeugt nicht nur von deren Überleben durch die Conquista mit all ihren Einschnitten in die spirituelle Lebensweise der ansässigen Bevölkerung hindurch; ihr Überleben, zumindest in rudimentären Teilaspekten, lässt auch auf eine größere Bedeutung und sehr viel stärker ausgeprägte Einbeziehung solcher Riten in der präkolumbischen Lebenswelt schließen. Dies bestätigen neben den archäologischen Funden auch die heute noch zur Verfügung stehenden Quellen, in denen allgemein – mehr als Spielsituationen – die das Spiel umgebenden Kulthandlungen beschrieben werden<sup>386</sup>.

### **2. 2. 2. Zur Spielpraxis aktuellerer mesoamerikanischer Ballspielformen**

Während Chronisten aus dem 16. Jahrhundert wie Motolinía (1903; 1971; 1985) und Durán (1867; 1980; 1994; 1995) aufgrund seiner weiten Verbreitung keine Angaben über die Gegenden machten, an denen das Ballspiel gespielt wurde, gaben spätere Autoren wie Clavijero (1780, VII/ XLVI/ 1123ff.) und Landívar (1993, 178; vgl. 2001, XV/ 315ff.; 302f.) die Regionen Sinaloa und Durango hierzu an. Nach dem 18. Jahrhundert existierten noch abnehmende Angaben über Spiele in Sinaloa bei den Opatas, Mocerito und Cáhita, sowie Acaxee, bzw. bei den Cora in Nayarit, wobei mit Mitte des 20. Jahrhunderts unklar war, ob sie noch existierten<sup>387</sup>. Weiters kann noch hinzugefügt werden, dass Stern (1948, 82f.) Anfang des 20. Jahrhunderts auch in Nayarit bei vier Volksgruppen über ein zeitgenössisches Kautschukballspiel berichtete, bei dem es sich aufgrund der angegebenen Regeln und Ausrüstung ebenfalls um Nachkommen des *Ullamalitzli* gehandelt haben dürfte, wobei die Anzahl der Spieler jedoch 4-8 betrug<sup>388</sup>. Obwohl keine Quellen aus dem 17. Jahrhundert über Spielformen existieren, zeigen jedoch verschiedene, aktuell noch in Nord- und Süd-Sinaloa gespielte Varianten deren heutiges Bestehen; auch darin gebrauchte Wörter wie *taste* (vom Spielfeld *tlachtli*), *taures* (von *taulle*) „Besitzer eines Kautschuk-Produktes“, *male* (wahrscheinlich von *malli*, „Gefangener“), sowie wahrscheinlich *pegua* oder *urre* zeugen von dessen prähispanischer Verwandtschaft<sup>389</sup>. Auch wenn sich diese Formen sicherlich im Lauf der Zeit gegenüber der ursprünglichen Form verändert haben, lassen sie Rückschlüsse in Hinblick auf in klassischer Zeit gespielte Spielweisen zulassen. Diese aktuell bekannten Spiele, die als gesicherte Nachkommen des *Ullamalitzli* gelten, sind verschiedene Varianten des *Ulama*, dessen Name sich von seinem aztekischen Vorfahren ableitet. Hierzu zählen *Ulama de cadera*, das in seiner Spielweise, bei der die Hüften eingesetzt werden dem klassischen mesoamerikanischen Ballspiel am ähnlichsten sein dürfte, *Ulama de antebrazo*, des mit den Unterarmen gespielt wird und *Ulama de mazo*. Diese Spielformen haben trotz ihres beinahe Aussterbens und möglicherweise auch aufgrund von Wiederbelebungsversuchen ab den 1980er Jahren bis in die heutige Zeit überlebt<sup>390</sup>.

---

<sup>386</sup> vgl. Durán 1980, CI, 245; vgl. Motolinía 1971, II/25/764ff., 380f.; vgl. Linden 1993, 76f.

<sup>387</sup> Leyenaar 1992, 129ff.; Stern 1948, 78ff.; vgl. 128f.; Shelton 2002, 110; Alegría 1983, 139; vgl. Pennington 1963, 167ff.; vgl. Kelly 1943, 163ff.; vgl. Beals 1933, 11f.; 1943, 63f.

<sup>388</sup> vgl. Landívar 1993, 178; vgl.

<http://whp.uoregon.edu/dictionaries/nahuatl/index.lasso>.

<sup>389</sup> Leyenaar 1992, 144f.; 149f.

<sup>390</sup> Leyenaar 1992, 132ff.; 148f.; vgl. 1978, 61; Aguilar-Moreno 2015, 85f.; Aguilar & Brady 2004, 4; FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales A.C. 2014, <http://autoctonosmx.org/project/deportes-ulama/>; vgl. Turok 2000, 61f.; vgl. Popson 2003,

Das *Ulama de antebrazo* wird im Norden Sinaloas, bzw. in den Bezirken Culiacán, Navolato, Angostura, Mocorito, Guasave, Salvador Alvarado und Sinaloa gespielt. Hierbei muss ein 500g schwerer Kautschukball, der mit dem Unterarm in Ellenbogennähe geschlagen wird, die Mittellinie eines langgezogenen Feldes (100-120m x 1,2-1,4m), genannt *taste* überqueren. Die beiden Teams haben 1-3 Spieler, bestehend aus zwei Angreifern (*topador* und *segundo golpe*) und einem Verteidiger (*chivero*). Ziel des Spiels ist, 7 plus 2 weitere Punkte (7+1: *se van*, 7+2: *ganaron*) zu erzielen, was nur unter der Serviceangabe des eigenen Teams möglich ist und durch einen gegnerischen Fehler wie falsche Ballannahme, Service kann nicht retourniert werden, etc. erreicht wird. Der Ball darf aufspringen und die Spieldauer, sowie manche Treffervarianten werden im Voraus abgeklärt, wobei normalerweise zwei Schiedsrichter ein Spiel leiten. Die Zählweise ist insofern speziell, da einerseits die Punkte nach oben und unten hin fluktuieren und andererseits die Zählweise vom Spielstand abhängt, was zu einer langen Spieldauer, besonders bei ähnlich starken Teams führt:

“*El sistema de puntuación es parecido al de Ulama de Cadera, se da por resta, no por acumulación. Esta forma poco común de conteo, carece del número 2, o sea que del 1 pasa al 3 y después sigue la numeración acostumbrada. Lleva en su contabilización la retención de los puntos 3, 5 y 7, que se denominan fase urra.*“<sup>391</sup>

Diese *Urre*-Phasen, in denen es zu einem Punkteabzug kommt, existieren ebenso beim *Ulama de cadera*<sup>392</sup>. Dieses ist die seltener Form ist des *Ulama*, bei dem das *taste* ca. 50-65m x 4m misst und von 5 – 7 Spielern pro Team gespielt wird. Die Hand wird nur für das Service verwendet und ansonsten wird der ca. 3-4 kg schwere Vollgummiball mit der Hüfte gestoßen, was *por arriba* oder *por abajo* möglich ist, ähnlich der Arm-Variante. Zum Schutz hierbei dient das Gewand der Spieler, das einzig aus einem ledernen Lendenschurz (*fajado*) mit Baumwollgürtel (*chimali*, aus Nahuatl *chimalli*, Schild, Schutz) besteht. Es gewinnt das Team, das zuerst 8 *rayas* (Punkte) erlangt, die durch Fehler des Gegnerteams erreicht werden können, wie beispielsweise 2 Ballberührungen des selben Spielers oder an inkorrekt Körperstelle, keine Ballüberquerung der Mittellinie *analco*, Linienberührung beim Retournieren, etc.

Der Schiedsrichter, *juez* oder *veedor* überwacht das Spiel, bei dem die Zählweise ebenfalls fluktuierend ist, mit speziellen Regeln bei bestimmten Punktständen. So muss beispielsweise die Serviceangabe bei 1, 4 oder 5 hoch erfolgen und die *urre*-Phasen bei den *rayas* 3, 5 und 7, machen das Spiel sehr langwierig; die Regeln dürften jedoch je nach Region und vorherigen Übereinkünften zu variieren<sup>393</sup>.

Eine weitere Spielform, das *Ulama de mazo* oder *Ulama de palo*, galt in den 1950er Jahren als ausgestorben und wurde in den 1980er Jahren wiederbelebt. Es wird in den Bezirken Angostura, Salvador Alvarado, Guasave, Sinaloa, Navolato und Culiacán gespielt und wurde von Gumilla (1745, 191ff.)<sup>394</sup> bei den Acaxee im Zentrum Sinaloas

---

<http://archive.archaeology.org/0309/abstracts/ballgame.html>; vgl. Fox 2006, 110; vgl. Krickeberg 1948, 171; vgl. Kelly 1943, 163ff.

<sup>391</sup> <http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>.

<sup>392</sup> FMJDAT 2014, <http://autoctonosmx.org/project/deportes-ulama/>;

<http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>; vgl. Fox 2006, 116.

<sup>393</sup> Leyenaar 1992, 139ff.; FMJDAT 2014, <http://autoctonosmx.org/project/deportes-ulama/>; <http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>; Aguilar & Brady 2004, 4ff.; vgl. Fox 2006, 116; vgl. Stern 1948, 82ff.; vgl. Espinosa 2005, 479ff.

<sup>394</sup> zit. nach Pérez de Ribas 1620/ VIII/ 3/ Fol. 475.

und an Durango grenzend erwähnt. Hierbei spielen 3-4 Spieler pro Team auf einem Feld, das ähnliche Maße wie das des *Ulama de antebrazo* hat und schlagen einen ca. 600 g schweren Ball mit einem ca. 6-7 kg schweren Schläger. Im Gegensatz zu den beiden anderen Varianten werden die Punkte hierbei akkumuliert, mit dem Ziel der Höchstzahl 16<sup>395</sup>.

Die Spiele scheinen in der Regel an Sonn- und Feiertagen ausgetragen zu werden, soweit Jahreszeiten und Wetter es zulassen und Wettbeteiligung daran ist üblich, zumindest was das *Ulama de cadera* betrifft<sup>396</sup>. In Bezug auf die Spielvorbereitung wurden die bei Stern (1948, 82) und Beals (1933, 12) beschriebenen Teilnehmer speziellen disziplinären Maßnahmen unterworfen. Bei den Acaxee und Nayarit begannen diese mit speziellen religiösen Praktiken und wahrscheinlich purifizierend wirkenden Tänzen vor dem Spiel und reichten bis hin zu genauen Diätanweisungen und Verhaltensweisen, aber auch dem Baden danach; auch Aguilar-Moreno (2015, 89f.) beschreibt bis zumindest vor kurzem und teilweise noch heutige Einhaltungen sexueller Abstinenz vor *Ulama*-Partien. Neben diesen finden sich bei den Beschreibungen und Regeln der heutigen Spielvarianten jedoch m. E. keine weiteren Angaben über spezielle Vorbereitungen oder spirituelle Praktiken.

Ähnlich wie in Mexiko gab es auch in Guatemala Wiederbelebungsversuche des Maya-Hüftballspieles *Chaj*, von dem ebenfalls eine mit der Hüfte gespielte Variante, *Chajchaj* oder *Chaj de cadera* und eine mit dem Unterarm, *Chaj* oder *Chaj de antebrazo* existieren. Im Letztgenannten spielen Teams mit mindestens 3 Spielern nach einem Punktesystem von Addition und Subtraktion unter Aufsicht eines Schiedsrichters (*Veedor*)<sup>397</sup>:

*“El juego requiere del desarrollo de destrezas y habilidades, hay que saber llamar las jugadas, incluso, distraer o engañar al jugador contrario con gritos o jugadas falsas. Uno de los objetivos es hacer pasar la pelota por un aro colocado en una pared lateral al patio de juego llamado hom.”*<sup>398</sup>

Hierbei wird über ein seitliches Brett oder eine Wand gespielt, woran ein Ring befestigt ist und durch den versucht wird, den Ball zu stoßen, wobei verbale Herausforderungen Weisz (1993, 80) zufolge als *“poder rítmico y mágico de las palabras [...] como movimiento cósmico y esencia de la fertilidad terrenal”*<sup>399</sup> Teil des Spiels sind<sup>400</sup>.

Im *Chaj de antebrazo*, das für männliche und weibliche SpielerInnen ab 7 Jahren empfohlen ist, wird der bis zu 500g schwere, hohle Kautschukball von ca. 15cm Durchmesser mit dem Unterarm, Knie, Brust und Hüfte geschlagen, wobei Unterarm, Hüfte und Knie durch Leder geschützt sind. Es wird auf einem Spielfeld, *hom*, von 12 x 4m gespielt und die maximal erreichbare Punktezahl sind 9 *tantos* oder *lakam*<sup>401</sup>.

Im spektakuläreren *Chajchaj* hingegen wird ein ca. 1,4 kg schwere Vollgummiball zwischen zwei drei- bis fünfköpfigen Teams auf einem ca. 21 x 4m großen,

---

<sup>395</sup> Leyenaar 2001, 123f.; Aguilar & Brady 2004, 4; FMJDAT 2014, <http://autoctonosmx.org/project/deportes-ulama/>; <http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>.

<sup>396</sup> vgl. Leyenaar 1992, 129; 132ff.; 138; vgl. Fox 2006, 116; vgl. FMJDAT 2003, <http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>; vgl. Leyenaar 1978, 61.

<sup>397</sup> DIGEF 2010, 98f.; vgl. 101ff.; vgl. Mucía Batz 2004, 20ff.

<sup>398</sup> DIGEF 2010, 98f.

<sup>399</sup> Weisz 1993, 80.

<sup>400</sup> Panqueba-Cifuentes 2012, 55f.; vgl. Weisz 1993, 80.

<sup>401</sup> DIGEF 2010, 98f.;



zweigeteilten Spielfeld mit der Hüfte, die ähnlich dem *Ulama* durch einen *fajado*, Protektor und *chimalli* geschützt ist, von männlichen Spielern ab 9 Jahren gespielt. Ziel des von einem oder zwei *veedores* geleiteten Spiels ist, 8 *tantos* oder *lakam* zu erreichen<sup>402</sup>.

In diesen kompetitiven Spielen existiert kein unentschiedener Spielausgang und *tantos* können nur im Angriff, also bei eigener Serviceangabe und durch einen gegnerischen Fehler beim Überqueren des Balles einer Begrenzungslinie oder durch einen Ringtreffer erreicht werden. Auch die *Chaj*-Varianten besitzen kritische Phasen, genannt *q'atal*, die den *urra* im *Ulama* sehr ähnlich sind, ebenfalls mit hoher Serviceangabe und bei Punkteständen von 3 oder 6 *lakam* erfolgen. Das Team mit diesem Punktestand kann weder Punkte gewinnen, noch verlieren, bis der Gegner einen zusätzlichen Punkt erreicht; hat die zurückliegende Mannschaft 3 *lakam*, erreicht sie bei einem Punktegewinn automatisch 5 *lakam*<sup>403</sup>.

Neben diesen modernen mesoamerikanischen Kautschukballspielen existieren in Mexiko noch einige weitere Ballspiele, die als ursprünglich prähispanisch gelten und von der 1988 gegründeten und in die mexikanische Sportkonföderation (CODEME) aufgenommene Federación Mexicana de Juegos a Deportes de Origen Prehispánico A.C. (FMJDAT) dokumentiert und gefördert werden. Hierzu zählen das *Pelota Mixteca* in Oaxaca, das *Pelota Tarasca* in Guerrero, *Pelota P'urhepecha* in Michoacán, das *Rebote a mano con pelota dura* in Michoacán und die *Carrera de la bola* in Chihuahua<sup>404</sup>.

Das *Juego de pelota mixteca*, bis Beginn des 20. Jahrhunderts als *Juego de pelota*, bzw. als *Juego de pelota a mano fría* bezeichnet, da es bis dahin ohne Handschuh gespielt wurde, praktizierten ursprünglich mixtekische und zapotekische Kulturen in den Tälern von Oaxaca, Yanhuitlán, Nochixtlán und Tepozcula. Heute spielen es Migranten aus Oaxaca unter anderem in Mexiko D.F., Puebla, Orizaba, sowie in einigen Staaten im Westen und Südosten der USA. Es existieren hierbei drei Varianten, die sich durch die Art der Bälle voneinander unterscheiden: das *Juego de pelota mixteca de hule*, das *Juego de pelota mixteca de forro* und das *Juego de pelota de esponja* oder *del Valle*. Ersteres wird mit einem 900g schweren Ball und einem lederüberzogenen, 3-7kg schweren Handschuh mit Nägel beschlagener Vorderseite gespielt. Die meistpraktizierte Form, das *Juego de pelota mixteca de forro*, benötigt einen ca. 275-300g schweren Ball aus Kammgarn und Gamswolle, mit Baumwolle umwickelte Handschuhe und wird in Mixteca Alta und Mixteca de la Costa, sowie teilweise in Mexiko D.F. praktiziert. Die dritte Form, das *Juego de pelota de esponja* oder *del Valle*, existiert seit den 1970er Jahren in Oaxaca und Mexiko D.F. Da seine Ausrüstung erschwinglicher ist – es wird mit einem Ball von maximal 200g und statt den Handschuhen mit einem 20 x 20cm großen Brett gespielt – erfreut es sich steigender Beliebtheit<sup>405</sup>.

Die Mannschaften bestehen aus 5 Spielern plus einem Ersatzspieler und die Zählweise des *Juego de pelota mixteca de hule* und des *Juego de pelota mixteca de forro* ist 15-30-40-*juego*, bzw. bei der *pelota esponja*, 1-2-3-*juego*, mit dem Ziel 3 oder 5 gewonnener *juegos*. Das an den Längsenden offene Spielfeld, das *Pasajuego*, misst ca. 75-110m x 10m und teilt sich in 3 Teile, die *Zona del resto*, in dem ein Team steht, die *Zona del*

---

<sup>402</sup> DIGEF 2010, 99ff.; 103ff.

<sup>403</sup> DIGEF 2010, 100ff.; 147; vgl. Mucía Batz 2004, 62ff.

<sup>404</sup> vgl. Montoya 1995, 29; vgl. FMJDAT 2014, <http://autoctonosmx.org/>; vgl. Taladoire & Colsonet 1991, 162; vgl. Shelton 2002, 108.

<sup>405</sup> FMJDAT 2014, <http://autoctonosmx.org/project/deportes-pelota-mixteca/>; <http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>; vgl. Montoya 1995, 31f.

*saque* (ca. 70 m) des gegnerischen Teams und den *Cajón* (ca. 8 m) zwischen den beiden, wo der Ball zu Spielbeginn aufkommen muss. Ca. 30-45 m von diesem entfernt, je nach Stärke der Spieler, liegt der Anstoßpunkt in der *Zona de saque*:

“*si el saque es válido, un jugador del resto* [vom Verf. hervorgeh.] *tiene que devolver la pelota. Cuando este golpe no se efectúa bien y la pelota cae fuera de los escases* [vom Verf. hervorgeh.], *el equipo de saque* [vom Verf. hervorgeh.] *consigue el tanto. De esta manera, el juego continúa en un ir y venir de la pelota hasta que uno de los equipos logra dejar la bola fuera del alcance del equipo contrario.*“<sup>406</sup>

Tritt ein Ball ohne Ballberührung des Teams in der *Zona del resto* nach einem Anstoß über deren Seitenlinie, so wird eine *raya* markiert und bei der zweiten *raya* wechseln die Teams die Seiten. Die Verteidigung der *Zona de saque* ist aufgrund des größeren Spielfeldes schwieriger. Es wird zwischen *Partidos libres* und *Partidos de compromiso*, die zwischen Spielern unterschiedlicher Gemeinden mit fixen Regeln und unter Wettbeteiligung ausgetragen werden, unterschieden<sup>407</sup>.

Berger (2010, 166ff.) schloss aufgrund der uneindeutigen Ikonographie in Dainzú im Tal von Oaxaca<sup>408</sup>, der beinahe identen Feldeinteilung, Regelmerkmale, im Spiel gebrauchter Namen und Zählweise, sowie der nachweislich früheren Erfindung des europäischen *Llargues* oder *Pelota a mano*<sup>409</sup>, dass das *Pelota mixteca* europäische Ursprünge hat; dem werden jedoch archäologische Funde, allen voran eine als Ballspieler identifizierte Figurine aus Etlatongo in der Mixteca Alta-Region entgegengehalten<sup>410</sup>. Berger (2010, 172ff.) kommt zu dem Schluss, dass die ursprüngliche mixtekische Spielform sehr bald nach der Conquista von der europäischen Variante ersetzt wurde, was in Anbetracht der Missions- und Verwaltungspolitik der spanischen Eroberer nicht verwunderlich gewesen wäre<sup>411</sup>. Auch verglichen mit dem erwähnten Beispiel der Tarahumara im heutigen Chihuahua, die aufgrund des Druckes der Missionare die ursprünglichere Spielform aufgegeben und durch eine andere Ballspielart ersetzt haben dürften, wirkt eine solche Entwicklung glaubhaft, noch dazu, wo das *Llargues* in europäischen Klöstern entstanden sein dürfte. Die langwierige Entwicklung des Spiels, in die auch autochthone Eigenheiten einfließen, machen es so zwar zu einem traditionellen Spiel, das jedoch seine präkolumbischen Ursprünge fast ausschließlich verloren haben dürfte<sup>412</sup>.

Das ursprünglich in Michoacán und Guerrero praktizierte *Pelota Tarasca* hingegen verbreitete sich nach Mexiko D.F. und die US-Staaten California, Texas und Chicago; heute wird es vor allem von Jungen zwischen 10 und 16 Jahren gespielt. Der *Patio de pelota* misst hierbei ca. 90-120m x 9,30m und teilt sich in die Bereiche *Resto* (4m langer Bereich der Aufschlagannahme), *Zona de Resto* (*Resto* und dahinter liegendes Feld), *Zona de Saque* (liegt gegenüber der *Zona de Saque* am anderen Spielfeldende) mit *Saque* (flacher Stein, der den Serviceangabepunkt darstellt), und *Zona Neutral*

---

<sup>406</sup> Berger 2010, 161

<sup>407</sup> Berger 2010, 158ff.; Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C., <http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>; vgl. Turok 2000, 63f.; vgl. <http://pelotamixteca.com.mx/juego.html>; vgl. Scheffler et al. 1985, 34ff.; Montoya 1995, 30ff.; vgl. Stern 1948, 73f.

<sup>408</sup> vgl. Taladoire 2001, 108f.; vgl. Linden 1993, 18f.; vgl. Bernal 1981, 223ff.

<sup>409</sup> García & Llopis 1991, 137; Gillmeister 1998, 35ff.; Roetert 1915, 9ff.

<sup>410</sup> Blomster 2012, 8022ff.; vgl. Stern 1948, 74; vgl. Swezey 1972, 471ff.

<sup>411</sup> vgl. Stern 1948, 73f.

<sup>412</sup> vgl. Merrill 1993, 129ff.

(zwischen *Zona de Saque* und *Resto*, in ihr halten sich die beiden *Chaceros*, Schiedsrichterassistenten, auf). Gespielt wird mit einem Tennisball ohne Außenschicht und einem 15 cm langen Schläger, dem *puño*, der dem Ball einen stärkeren Anschlag verleiht, dessen Fehlen jedoch keinen Regelverstoß bedeutet. Ziel des Spiels ist das Erreichen von 3 x 4, also insgesamt 12 Punkten, worüber ein Schiedsrichter, der *Coime* in der *Zona de Saque*, sowie die *Chaceros* wachen. Die Teams, bestehend aus 4- plus 2 Ersatzspielern, besitzen einen Kapitän, den *Bolellero*, der für die Aufschlagannahme zuständig ist und zwei *Orilleros*, die die seitlichen Feldbereiche abdecken. Fehler, *quince*, bedeuten Körper- bzw. Technikfehler, Fouls oder eine ungenügende Ballretournerung. Auch hier sind die Regeln, was die Punktezahl betrifft, kompliziert: kann beispielsweise ein Team einen Rückstand von 2 oder mehr Punkten ausgleichen, so verliert das ursprünglich führende Team zwei Punkte und das ausgleichende einen. Ähnliches gilt für einen Führungsausbau: hierbei verlieren beide Teams je nach Spielstand und auch abhängig davon, ob ein Team ein *juego* erreicht, jeweils einen Punkt, bzw. das zurückliegende Team kann bis zu Null Punkten absinken, da bei Erreichen eines *juego* dem anderen Team die Punktedifferenz in deren Punktestand abgezogen wird<sup>413</sup>. Aufgrund der dem *Pelota mixteca* ähnlichen Spielfeldeinteilung und Zählweise liegt auch hier die Vermutung nahe, dass der Ursprung dieser Spielvariante ebenfalls im europäischen *Llargues* liegen könnte. Da jedoch auch hier Belege für die Existenz eines ursprünglich präkolumbischen Spiels existieren<sup>414</sup>, scheint auch im Fall dieses Spiels eine Vermischung von autochthonen und europäischen Elementen nicht abwegig.

Ein weiteres Ballspiel mit präkolumbischen Ursprüngen ist das *Pelota P'urhépecha*<sup>415</sup>, das heute noch in Michoacán gespielt wird und drei Varianten aufweist, das *Pelota P'urhépecha de Trapo*, das *Pelota P'urhépecha Encendida Pasárhutakua*, das mit einem brennenden Ball gespielt wird und das *Pelota P'urhépecha de Piedra Ts'akapu chankua* oder *Pasárhuka*. Die Teams bestehen hierbei aus 5-8 Spielern, die versuchen, den Ball mit einem bis zu 25cm langen Schläger (*Uarhukua*) über die gegnerische Ziellinie in einer zuvor bestimmten Zeit oder Punktezahl zu befördern. Der Ball des *Pelota P'urhépecha de Trapo* wiegt bei einem Durchmesser von ca. 12-14cm zwischen 250 und 500g und besteht aus einem mit Baumwollstreifen umwickelten Softball, während beim *Pelota P'urhépecha Encendida Pasárhutakua* ein in Petroleum oder Benzin eingelegerter Ball aus dem Holz der *Erythrina herbacea* (auch *Mexikanischer Korallenstrauch*) mit ca. 15cm Durchmesser verwendet wird. Üblicherweise wird auf 160-200m langen Straßenteilen oder offenen Plätzen gespielt und der Ball darf nur mit dem Schläger berührt werden. In der dritten Variante wird der Ball in einem ca. 600-900m x 6m großen Feld beim Aufschlag mit der Hand geworfen und von den alternierend in einer Reihe hintereinander aufgestellten Gegenspielern retourniert. An der Stelle, an der der Ball von selbst zum Liegen gekommen ist, positioniert sich nun

---

<sup>413</sup> FMJDAT 1998, 10,

<http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>; FMJDAT 2014, <http://autoctonosmx.org/project/deportes-pelota-tarasca/>; Aguilar 2003, 9; Turok 2000, 62.

<sup>414</sup> vgl. de Alcalá 2011, IV/ 29; XXVII, 105f.; vgl. 2000, III/ XXI/ 654; vgl. Krickeberg 1948, 118.

<sup>415</sup> Das P'urhépecha oder Purépecha wird auch als Taraskisch bezeichnet und gilt als eine isolierte Sprache in Michoacán (Campbell 1997, 344; vgl. Bright 1992/2, 415f.; siehe Anhang 5. 1.; 5. 2.).

das andere Team für den Aufschlag, wobei das Spiel endet, sobald dieser ein Längsende erreicht hat<sup>416</sup>.

Die FMJDAT beschreibt jedoch in einer älteren Version der Regeln einen Spielverlauf in einem Rundkurs, mit dem Ziel, den Ball wieder an seinen Ausgangspunkt zurückzubringen und ebenso, dass verschiedene Gemeinden gegeneinander antraten<sup>417</sup>.

In diesem Zusammenhang beschrieben Beals & Carrasco (1944, 516ff.)<sup>418</sup> in den Dörfern Angáhuán und Cherán in der Sierra Tarasca (Michoacán) autochthone Hockeyspiele *Uárukuni*, *Akúçperani* und *Atárukuni*, die jedoch zum Untersuchungszeitpunkt beinahe ausgestorben waren. Diese wurden mit Bällen aus Stofflappen, bzw. mit vom Saft einer Raupenart zusammengehaltenen Lappen und auf Straßen und Feldern gespielt. Die beiden ersteren entsprachen in ihrer Spiel- und Feldeinteilung eher einem Rundkurs. Es spielten nur männliche Spieler, wobei das letztgenannte Spiel nur von Jungen und unverheirateten jungen Männern gespielt wurde. Die Teams repräsentierten zum Teil verschiedene Bezirke und das bedeutendste *Uárukuni*-Spiel fand am Tag nach Feiertag Maria Empfängnis am 8. Dezember statt. Im Hinblick auf religiöse oder kultische Bezüge wurde nur erwähnt, dass

*“An official called the kiéñi who cares for the hospital (formerly a hospital in fact but now the residence of the kiéñi; and the repository of ceremonial equipment) and runs errands for the heads of the ceremonial hierarchy in the church, makes an especially big ball of rags for the game.”*<sup>419</sup>

Corona Nuñez (1942, 3) beschrieb ein dem *Atárukuni* ähnliches, ebenfalls taraskisches Spiel in der Stadt Cuitzeo im selben Bundestaat, in dem ein Teil einer brennenden Maguey<sup>420</sup>-Wurzel in der Nacht zwischen zwei Bezirken gespielt wurde. Die Ähnlichkeiten zwischen diesen Spielversionen, sowie die sprachliche Übereinstimmung zwischen dem p'urhépecha-Wort *Uarhukua*, das sich auf den Schläger, sowie das Spiel selbst bezieht, und dem Hockeyspiel *Uárukuni* lassen vermuten, dass es sich um Formen des heute als *Pelota P'urhépecha* bezeichneten Spiels handelt.

Was den möglichen Ursprung dieser Spiele betrifft, so finden sich Repräsentationen an Figurinen, wie beispielsweise von männlichen und auch weiblichen Spielern in El Opeño (Jacona, Michoacán um 1500 v. Chr.), ebenso wie die Wandmalereien von Tepantitla auch auf diese Spielform bezogen werden<sup>421</sup>. Auch Uriarte (2001, 42) merkte diesbezüglich an, dass in Las Higueras im Zentrum von Veracruz im frühen Klassikum zwei verschiedene Spielertypen mit Schlägern dargestellt sind, was sie ebenso mit den heute in Michoacán praktizierten Ballspielen in Verbindung setzte.

---

<sup>416</sup> FMJDAT 2014, <http://autoctonosmx.org/project/deportes-pelota-purhepecha/>; vgl. FMJDAT 2001, <http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>; vgl. Montoya 1995, 29f.; vgl. Turok 2000, 62f.

<sup>417</sup> vgl. FMJDAT 2001, <http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>.

<sup>418</sup> vgl. Corona Nuñez 1942, 3.

<sup>419</sup> Beals & Carrasco 1944, 517.

<sup>420</sup> *Maguey*, eine Agavenart, wurde bereits in der späten Postklassik kultiviert und diente unter anderem als Nahrung, medizinischen, textilen, baulichen und landwirtschaftlichen Zwecken, sowie als Basis zur Produktion von *Pulque* (Evans 1990, 117ff.; 122; 128; vgl. Gillespie 1991, 320; vgl. Miraflores & Salva 1966, XIX/ 568ff.).

<sup>421</sup> vgl. Oliveros 1992, 39ff.; vgl. Stevenson Day 2001, 67; vgl. FMJDAT 2001, <http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>.

Wie zuvor bereits angedeutet<sup>422</sup>, wurden bei den Tarahumara im Südwesten des heutigen Chihuahua mehrere Ballspielformen beschrieben, wobei die ursprüngliche Spielvariante einer mesoamerikanischen Version mit Kautschukball entsprochen haben soll<sup>423</sup>:

“The games of dexterity include the kick-ball race, a crude form of shinny or lacrosse, archery, throwing of sticks, a hoop race played only by women, and quoits. The Tarahumara anciently played a game with a rubber ball similar to that played by peoples of southern Mexico.”<sup>424</sup>

Landívar (1993, 178)<sup>425</sup> schrieb im 18. Jahrhundert ebenfalls über dieses Spiel, dass es auch bei den Nayarit, Tarahumara „und anderen nördlichen Völkern“<sup>426</sup> gespielt würde, wobei er es als mit mehreren Körperteilen und als Kreisballform gespielt beschrieb, was nach Leyenaar (1992, 129) jedoch eher einer Zusammenfassung mehrerer Spiele inklusive auf den karibischen Inseln entspreche<sup>427</sup>. Falls diese Version einer tatsächlich existierenden entsprach, könnte dies aber auch bedeuten, dass das Spiel bereits einen Verfall oder zumindest eine Veränderung in seiner Entwicklung erlebte.

Abgesehen von dieser jedenfalls nicht mehr gespielten Form mit Gummiball wurden Ballrennen und *Shinny* als Ballspielformen beschrieben. Die Ballrennen oder *Carrera de la bola* finden auf unterschiedlich großen Kreisbahnen mit unterschiedlicher Dauer und meist als Teamwettbewerb mit jeweils ca. 4-20 Laufenden zwischen zwei Gemeinden, selten zwischen Einzelpersonen, statt<sup>428</sup>. Ballrennen, besser gesagt Langstrecken-Ballrennen wurden ab Ende des 19. Jahrhunderts ebenfalls bei den Tarahumara und Opata in Chihuahua und Sonora, sowie im Grenzgebiet von Süd-Kalifornien, Arizona und Mexiko beschrieben und werden heute noch in Chihuahua als *Carrera de Bola Rarajipuami* bei Tag, bei Nacht, oder Tage und Nächte hindurchgehend veranstaltet<sup>429</sup>. Die Bälle bestehen aus Holz und sind je nach Team gekennzeichnet, wobei früher auch jedes Team eine eigene Kennzeichnung aufwies. Was den Spielverlauf betrifft, so muss jedes Team, genauer gesagt jeweils das vorderste Teammitglied an der Rennstrecke den Ball per Fußberührung vorantreiben. Der Ball darf nur mit den Händen berührt werden, wenn er von einem Hindernis festgehalten wird, wobei früher ein eigener Stock dafür verwendet wurde. Auch wenn ein allgemeine Abneigung gegen Betrügen herrscht, war es jedoch zumindest früher verbreitet, beispielsweise im Kicken des Balles eines anderen Teams ins Abseits, im Mischen von toxischen Pflanzen in die Nahrung eines Kontrahenten oder durch die Einnahme pflanzlicher Stimulantien<sup>430</sup>.

---

<sup>422</sup> siehe Kap. 2.1.

<sup>423</sup> vgl. Clavijero 1780, VII/ XLVI/ 1126.

<sup>424</sup> Pennington 1963, 167f.; Clavijero 1780, VII/ XLVI/ 1126; vgl. Ratkay 1683, 494ff.; vgl. Steffel 1809, 343.

<sup>425</sup> vgl. Landívar in Laird 2006, 255.

<sup>426</sup> Landívar 1993, 178.

<sup>427</sup> vgl. Regenos 1948, 305f.

<sup>428</sup> Lumholtz 1902, 282f.; Pennington 1963, 168; 287.

<sup>429</sup> vgl. Wildt 1977, 110; vgl. Stern 1948, 78f.; vgl. Fontana 1997, 87ff.; FMJDAT 2014, <http://autoctonosmx.org/project/deportes-carrera-de-bola-rarajipuami/>; <http://autoctonosmx.org/project/deportes-carrera-nocturna/>; vgl. Irigoyen Rascón 1994, 97ff.; vgl. Beals 1932, 472; vgl. Mendner 1956, 35.

<sup>430</sup> Pennington 1963, 168; 170ff.; Fontana 1997, 88ff.; vgl. FMJDAT 2014, <http://autoctonosmx.org/project/deportes-carrera-de-bola-rarajipuami/>; vgl. Irigoyen Rascón 1994, 119ff.; 152ff.; vgl. Bennett & Zing 1935, 337.

Es erfolgte außerdem eine genaue Vorbereitung auf die Rennen, die vom Lauftraining und dem Einreiben bestimmter Fette und Öle, über den Konsum schneller Tiere wie Kaninchen, Wild oder Fasanen, aber auch dem Tragen deren Federn oder Leder, bis hin zu Schlafentzug, Abstinenz und rituellen Praktiken reichten<sup>431</sup>.

Frauen nahmen und nehmen ebenfalls an Ballrennen teil, wobei der Ball jedoch mit einem langen gegabelten Stab geschlagen wird und die Rennen auf einer kürzeren Strecke ausgetragen werden. Außerdem werden Rennen veranstaltet, die in ihren Strukturen und Regeln den Ballrennen entsprechen, wie das Reifenrennen (auch *Rowéame* oder *Rowéari*, heute *Carrera de Arihueta Rohueliami*). An Stelle eines Balles wird hierbei ein dekoriertes Reifen mit ca. 15cm Durchmesser und in einer anderen Variante ein Holzstück (*nakiburi*) mit Stäben vorangetrieben, wobei bis zu 35 km absolviert werden. Auch bei den Ballrennen, im Zuge derer Feste stattfinden, wird viel gewettet<sup>432</sup>.

Die andere bei den Tarahumara praktizierte Ballspielform ist eine Art Hockey (*Tácuri* oder *Palillo*, heute *Palillo Ra'Chuela*), bei der die 4-10 Spieler eines Teams versuchen, einen Holzball ins gegnerische Tor zu treiben, das sich in einem Abstand von über einem Kilometer zum eigenen Tor befindet, wobei jedoch auch Varianten mit einem Tor existieren. Zu Spielbeginn ist der Ball in der Feldmitte zwischen den beiden Kapitänen der Teams vergraben und wird danach auf einen kurzen, löffelförmigen Schläger gelegt und weitergespielt. Es wird heute in der Alta Tarahumara, Chihuahua (Oribo, Apórabo, Ocóbiachi, Huasisaco, Rocoroibo) gespielt, wobei die Distanzen laut FMJDAT (2014)<sup>433</sup> über 2 km betragen können. Dieses Spiel, das laut Pennington (1963, 174) nur von Männern gespielt wurde und mittlerweile in allen Altersklassen praktiziert wird, wurde Lumholtz (1902, 278) zufolge ursprünglich von Frauen gespielt, als *Tákware*. Dieses wird laut FMJDAT (2014) heute als *Juego de Mancuerna Nakiburi* bezeichnet und an ihm nehmen pro Team 10 oder mehr Frauen, mittlerweile auch Männer teil. Die Feldlänge kann über zwei Kilometer betragen und auch hier wird der Einsatz von Schlägern und einem Holzball, der zu Spielbeginn vergraben ist, beschrieben. Spiele finden im Frühling und Sommer an Sonn- und Feiertagen statt und auch hierbei wird nach wie vor gewettet<sup>434</sup>.

Die Tatsache, dass diese Spiele von ursprünglich von Frauen praktiziert, danach aber auch von Männern übernommen wurden, könnte m. E. einerseits auf ein gewisses Prestige des Spiels deuten; andererseits könnte es auch auf eine ausgeglichene gesellschaftliche Stellung zwischen Männern und Frauen deuten, ähnlich manchen anderen Gesellschaften in Nord- und Südamerika, wo beide Geschlechter an den gleichen Ballspielen aktiv teilnahmen<sup>435</sup>.

Als weiteres heute praktiziertes autochthones Ballspiel kann das seit Ende des 18. Jahrhunderts nachgewiesene *Rebote a mano con pelota dura* in Michoacán, Zacatecas, Chihuahua, Hidalgo, Estado de México, Aguascalientes, San Luis Potosí oder Coahuila genannt werden. Hierbei wird mit Bällen aus Holz oder anderen umwickelten Bällen

---

<sup>431</sup> Pennington 1963, 169; 1970, 15; Damm 1970, 59; Lumholtz 1902, 285ff.; Irigoyen Rascón 1994, 151ff.; Bennett & Zing 1935, 337

<sup>432</sup> Lumholtz 1902, 281f.; Pennington 1963, 173ff.; 290; vgl. Fontana 1997, 88; FMJDAT 2014, <http://autoctonosmx.org/project/deportes-carrera-de-arihueta-rohueliami/>.

<sup>433</sup> FMJDAT 2014, <http://autoctonosmx.org/project/deportes-palillo-rachuela/>.

<sup>434</sup> FMJDAT 2014, <http://autoctonosmx.org/project/425/>.

<sup>435</sup> vgl. Cooper 1949, 505f.; vgl. Sued-Badillo 1979, 49; vgl. Keegan & Maclachlan 1989, 618; vgl. de la Garza 2000, 52; vgl. Cheska 1982, 19f.; vgl. Oxendine 1995, 22ff.; vgl. Gems et al. 2008, 9.

gespielt. Es scheint von anderen autochthonen und präkolumbischen Ballspielen beeinflusst, entstand aber mit Sicherheit erst in postkolumbischer Zeit<sup>436</sup>.

Auch wenn diese autochthonen Ballspiele seit der Conquista verändert haben oder auch gar erst danach entstanden sind, so werden sie doch als traditionelle Spiele und Teil des lokalen Kulturgutes verstanden; diese Veränderungs- und Hybridisierungsprozesse scheinen im Gegenteil zu einem Teil dieser Sportarten geworden zu sein und somit auch deren Identität, sowie die ihrer Spieler dementsprechend beeinflusst zu haben, worauf an späterer Stelle noch zurückgekommen werden soll<sup>437</sup>.

### **2. 3. Bedeutungen und Funktionen des Ballspiels im präkolumbischen Mesoamerika**

*“The cultural context in which ullamaliztli must be placed in this period [Postklassik, Anm.] was determined by the religious aspect of the game – the battle between light and dark, between life and death; the desire for fertility, the uncertain of the future. We can, however, distinguish another important function with a secular, recreational character [...] and the heavily betting mentioned in the early colonial sources.”<sup>438</sup>*

Das präkolumbische mesoamerikanische Ballspiel hatte ohne Zweifel viele unterschiedliche Funktionen und Bedeutungen, die von reinem Vergnügen bis zu höfischen Ritualen der Eliten reichten; es wurde von Amateuren, Profis und bis hin zu adeligen Herrschern aus beispielsweise reinem Selbstzweck, aber auch aus politischem oder wirtschaftlichen Kalkül, etc. gespielt<sup>439</sup>. Nach der derzeitigen Forschungsmeinung wurde in Mesoamerika generell entweder in einem rein sportlichen, einem sportlich-rituellen oder einem rituellen Kontext Ball gespielt. Im rein sportlichen Zusammenhang dürften die Spiele den modernen Sportspielen ähnlich gewesen sein und außergewöhnliche Spieler besaßen gesellschaftlich hohes Ansehen oder sogar einen starähnlichen Status, wie Schele & Miller (1986, 250) aus ethnohistorischen und ikonographischen Untersuchungen schlossen. Auch die bereits erwähnten unterschiedlichen Darstellungen, Spielfelder, verwendeten Ausrüstungsgegenstände und verschiedenen Ballgrößen sprechen für eine Variation von Ballspielformen, womit auch die unterschiedliche Funktion und Bedeutung dieser Spiele ausgedrückt worden sein könnte<sup>440</sup>. Cohodas (1991, 251ff.), der in diesem Zusammenhang von mindestens drei Ballspielformen ausging, folgerte daraus, dass jedes dieser Spiele eine unterschiedliche rituelle Funktion hatte, wobei bereits auch für das Hüftballspiel in diesem Kontext mehrere Interpretationen existieren. Bereits die in Kunst und Architektur der Maya repräsentierten Spiele lassen auf einen von den Formen in den Küstentiefländern, besonders El Tajín, Bilbao oder Chichén Itzá deutlich verschieden Typus schließen. Was das Hüftballspiel im Maya-Kulturräum betrifft, so müssen für Autoren wie beispielsweise Miller & Houston (1987, 47ff.), Chinchilla Mazariegos (1992, 157ff.)

---

<sup>436</sup> vgl. FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2014, <http://autoctonosmx.org/project/deportes-rebote-mano-con-pelota-dura/>.

<sup>437</sup> vgl. Kap. 2. 4. ; vgl. Kap. 3. 5. 3.

<sup>438</sup> Leyenaar 1992, 131.

<sup>439</sup> vgl. Miller 1989, 22; vgl. Linden 1993, 76ff.; vgl. Santley et al. 1991, 14ff.; vgl. Martínez Moya 2004, <http://www.efdeportes.com/efd73/pelota.htm>; vgl. Cohodas 1975, 100ff.; vgl. Uriarte 2000, 29f.; vgl. Scarborough 1991, 141; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 318; vgl. León-Portilla 2004, 434ff.; vgl. Stoll 1889, 39.

<sup>440</sup> vgl. Cohodas 1991, 253; vgl. Coe 2003, 202, vgl. Leyenaar 1992, 121f.

und Coe (2003, 201ff.) zumindest 2 Arten von Ballspielen existiert haben, von denen eine Form auf einem normalen Spielfeld gespielt hätte werden können. Die zweite stand als Herrscherattribut jedoch mit Opfern in Verbindung, wie beispielsweise mit dem eines gefangenen, zum Spiel und dessen Verlust gezwungenen Herrschers, wobei diese Version möglicherweise auf einem Feld mit Stufen und einem großen, aufblasbaren Ball gespielt wurde<sup>441</sup>.

Auch wenn Mesoamerika als eigener Kulturraum bezeichnet wird und nicht nur ein reger materieller, sondern auch ein Austausch an Gedankengut herrschte, so muss hierbei jedoch trotzdem berücksichtigt werden, dass sich die Zielsetzungen im Hinblick auf das Ballspiel in ihren lokalen und temporären Ausprägungen unterschieden haben dürften. So existierten beispielsweise spezielle Zielsetzungen in den zentralen Tiefländern im Hinblick auf eine Legitimierung der Herrscherdynastien oder eigene kultische Ausformungen mit astralen Bezügen im mexikanischen Hochland der Postklassik; für de la Garza & Izquierdo (1980, 318) hatte sich das Ballspiel dort in eine großteils profane, eher kriegsbezogene Aktivität verwandelt. Mögliche Motive im Hinblick auf das Ballspiel hängen hierbei nicht nur vom örtlichen und zeitlichen Rahmen, sondern auch vom bezogenen Quellenmaterial ab<sup>442</sup>:

*„Geht man [...] von der Postklassik aus und wählt als primäre Quelle die Bilderhandschriften und Mythen, muß sich zwangsläufig eine Betonung der astralen Bezüge einstellen, die man rückblickend auch auf frühere Epochen zu beziehen geneigt ist. Da die altamerikanischen Quellen selbst keine direkte Auskunft über Sinn und Zweck des Ballspieles geben, sondern besonders im Fall der bildlichen Quellen der Auslegung bedürfen, ist es verständlich, daß zahlreiche unterschiedliche Interpretationsansätze in der Sekundärliteratur aufzufinden sind.“<sup>443</sup>*

Nichtsdestotrotz wird das Ballspiel in Mesoamerika, da es eines von mehreren gemeinsamen Kulturelementen darstellte, beispielsweise von Cohodas (1975, 101) als eine Art *lingua franca* bezeichnet, die durch Handelsbeziehungen verbreitet und aufgrund gemeinsamer kultureller Basisvorstellungen der meisten Kulturen in diesem Gebiet geteilt wurde. Ausgehend von Darstellungen des Spiels im Hinblick auf dessen religiöse und ideologische Vorstellungen in der mittleren Klassik wurden in der späten Postklassik verstärkt säkulare Aspekte betont, wobei trotzdem die selben ideologischen Vorstellungen durchdringen und verarbeitet sind<sup>444</sup>.

Über die Funktionen des präkolumbischen Ballspiels, vor allem in Mesoamerika, bestehen einige Hypothesen, wobei in der Literatur meist die rituelle Komponente hervorgehoben und anhand der Beschreibungen von Ballspielopfern betont wird. Trotzdem hatten diese Spielformen gleichzeitig viele verschiedene und trotzdem miteinander verflochtene Bedeutungen, die im Folgenden näher beleuchtet werden sollen.

### **2. 3. 1. Zur säkularen Bedeutung des präkolumbischen Ballspiels in Mesoamerika**

Was die sportliche Betätigung und den rekreativen Charakter der Ballspiele in Mesoamerika in der späten Postklassik und der frühen Kolonialzeit betrifft, so wurde

---

<sup>441</sup> vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 318; vgl. Recinos 1992b, 423; vgl. Schele & Freidel 1991, 308f.

<sup>442</sup> Linden 1993, 79; vgl. Navarrete & Hernández 2002, 12; 37; vgl. Taladoire & Colsenet 1991, 163; vgl. Smith & Schreiber 2006, 21f.

<sup>443</sup> Linden 1993, 79.

<sup>444</sup> vgl. Cohodas 1975, 100f.; vgl. Stevenson Day 2001, 72; vgl. Linden 1993, 16f.



dieser bereits von Durán (1980, 244f.) erwähnt und die Gewandtheit der Spieler übertraf den frühen Chronisten zufolge die der europäischen Zeitgenossen bei weitem<sup>445</sup>. Die in diesen ersten Angaben beschriebene Spielweise muss nicht nur ein hohes Maß an Koordination erfordert haben, besonders was Reaktions-, Differenzierungs- und Orientierungsfähigkeit in ihren unterschiedlichen Formen anbelangt; um das Gewicht und die Wucht des aufprallenden bis zu 4 kg und mehr wiegenden Balles, aber auch den eigenen Aufschlag auf den Boden zu tolerieren, müssen die Spieler auch über eine Kraftfähigkeit in allen ihren Komponenten verfügt haben. Außerdem wird ein Maß an Schnelligkeit das rechtzeitige Erreichen des Balles nötig gemacht haben, besonders wo die unterschiedlichen Arten von Spielanlagen mit beispielsweise Schrägen und unterschiedlichen Maßen die Ballbewegungen wohl sehr unterschiedlich ausfallen lassen konnten<sup>446</sup>. Nach Blümchen (2009, 231ff.) entsprach die körperliche Belastung ähnlich der im heutigen Fußball und Tennis, mit einer ähnlichen, leichten bis mittelschweren Intensität wie im Baseball, Radfahren oder Schwimmen, wobei hierbei jedoch von einem Ball mit ähnlichem Gewicht der heutigen Fußbälle ausgegangen wurde. Bei einem höheren Ballgewicht und einer geringeren Spielerzahl wird sich diese jedoch deutlich erhöht haben.

Auch wenn die Quellenlage, was das Training betrifft, sehr spärlich ist, so war sicherlich für die Ausübung dieses Sports eine längere und intensive Vorbereitung notwendig, alleine schon da ein so hohes technisches Fertigkeitenvermögen einen bedeutenden Grad an Disziplin vorausgesetzt haben muss<sup>447</sup>. Die Ausbildung für Angehörige der oberen Schichten durfte dabei bereits gewissen grundlegenden Trainingsprinzipien entsprochen haben und Pomar (1891, 29) berichtet im Hinblick auf die Übungen, dass diese *“cada uno conforme á la edad que tenía y á lo que más era aficionado“* gewesen sein. Da die Spiel- und auch Übungspraxis auch als sehr streng beschrieben wird, dürften gewisse Anforderungen auch im Hinblick auf die Bewegungsqualität geherrscht haben, was den Ausübenden wiederum eine gewisse Disziplin abverlangte. Insofern wird m. E. wohl auch eine Begeisterung für das Spiel selbst, seine Bewegungen und den Wettkampf ein Aspekt für die Ausübenden nicht unwichtiger Aspekt gewesen sein. Die ludisch-rekreative Seite scheint daher auch zu den Motiven für die Ausübung des Ballspiels gezählt haben:

*“Undoubtedly, the game was also played for fun and exercise by men, boys, and possibly some females, either in the courts or local fields. Perhaps aspiring athletes practiced on the ballcourts; and certainly some form of professional training or apprenticeship must have taken place.“*<sup>448</sup>

Auch wenn die Aufrechterhaltung eines gewissen Status durch Sport in einem Gesellschaftssystem Lüschen (1970, 10) zufolge durch einen Ausschluss anderer Klassen oder durch Limitierungen im Wettbewerb gewährleistet werden kann und es sich bei in Codizes, als Figurinen, etc. dargestellten Spielern meist um Adelige oder Herrscher handelt, dürfte dieser Sport nicht nur in adeligen Kreisen beliebt gewesen sein und wurde nicht nur von Edelleuten, sondern auch von Nichtadeligen gespielt. So nannte einerseits auch Stoll (1889, 69)<sup>449</sup> allgemein in Guatemala das Ballspiel als

---

<sup>445</sup> Motolinía 1971, II/25/768, 381; Las Casas 1566, CCIV/2891ff.; vgl. Leyenaar 1978, 36f.

<sup>446</sup> vgl. de Borhegyi 1980, 23ff.; vgl. Linden 1993, 2ff.; vgl. Whittington 2001, 8f.; vgl. Hohmann et al. 2002, 66ff.; vgl. Weineck 2004, 236ff.; 396ff.; 537ff.

<sup>447</sup> vgl. Arnold 1985, 4.

<sup>448</sup> Stevenson Day 2001, 73.

<sup>449</sup> vgl. Motolinía 1971, II/25/768, 381; vgl. Santley et al. 1991, 9; 14; vgl. Bradley 2001, 33.

Beschäftigung für Kinder, ebenso wie andererseits Taladoire (1991, 143) überzeugt ist, dass die große Ausbreitung und Langlebigkeit dieses Spieles nicht nur den Einschränkungen durch die Elite, sondern auch dem Enthusiasmus der breiten Bevölkerung zu verdanken war. Dies unterstreicht auch eine Abbildung im Codex Mendoza (70), in der ein Ballspieler von einfachen Leuten, unter anderem einem Sänger und einem Landstreicher umgeben ist<sup>450</sup>. Ebenso wie andere Riten, deren Wissen und Ausübung auf gewisse Eliten beschränkt blieb, könnte auch das Ballspiel, und das Verständnis seiner damit in Beziehung stehenden Aspekte insofern einem gewissen Anforderungsprofil entsprochen haben, das einen Zugang zur Oberschicht ermöglichte, ähnlich religiösen, sprachlichen, etc. Kenntnissen in anderen Kulturen<sup>451</sup>. Einerseits dürften Kautschukbälle nicht allzu leicht erhältlich gewesen sein und die professionellen Spieler oft aus adeligen Schichten gestammt haben, andererseits scheinen diese meist nicht wohlhabend gewesen zu sein. Außerdem wurde auch an öffentlich zugänglichen Plätzen gespielt und das Spektakel nicht nur für die Mitglieder höherer Gesellschaftsschichten sichtbar und dort beliebt. Da der extensive Zeitvertreib mit dem Ballspiel nicht nur als rekreativen Zwecken dienend beschrieben, sondern auch kritisiert wurde, dürfte folglich auch nicht nur in formalem und sakralem Rahmen gespielt worden sein; es scheint auch einen unterhaltenden und rekreativen Charakter besessen zu haben, wobei für Cohodas (1975, 100f.) in der späten Klassik und der Postklassik die sportliche Komponente gegenüber der rituellen überwog, ebenso wie es als Selbstdarstellungszwecken von Macht und physischer Stärke diente. Dies entspricht auch Beschreibungen von Pomar (1891, 23), denen zufolge das Ballspiel eine Vergnügungsveranstaltung war, die ebenso wie alle weiteren in Fasten-, Kriegs- und Trauerzeiten aussetzten, wovon nur Feste bestimmter Götter ausgenommen waren<sup>452</sup>. Auch Sahagún (1829 VIII/17, 5) berichtet davon, dass das Spiel explizit dazu diente, die Leute zu animieren und zu belustigen, ebenso wie der *Códex Xólotl* (IX) den Monarchen Nezahualcoyotl (1402-1472) von Texcoco beim Ballspiel mit seinem Diener Coyohua zeigt<sup>453</sup>.

Das Spektakel, das ein Ballspiel bieten konnte, dürfte nicht nur für obere Klassen anziehend gewesen sein, da diese auch auf Märkten abgehalten wurden. Abgesehen von den Ballspielern und Schiedsrichtern wurden auf Gefäßen auch Zuschauer und Musiker als Teil des Spiels dargestellt, wie beispielsweise an von Zender (2004b, 10) beschriebenen Vasen<sup>454</sup>:

*“Ballplayers hug the groundline of both images, sporting characteristic kneepads, ballgame yokes and whimsical animal headdresses. The noise in a masonry court would have been deafening, not least when the blaring trumpets of the pre-game show [...] gave way to the staccato beat of maracas and bone rasps held by onlookers [...], punctuated by the rhythmic thud of a ten pound ball [...]. In some scenes, the furious sound of play is reflected in the dozens of disembodied speech scrolls which fill all of the available space [...], recalling*

<sup>450</sup> [http://codice.manuvo.com/index.php?lang=english&folio\\_number=76&type=r&section=t](http://codice.manuvo.com/index.php?lang=english&folio_number=76&type=r&section=t); vgl. Ross 1978, 113; vgl. Durán 1980, 244f.; vgl. Sahagún 1829, II/ IX/ VI, 361; vgl. Leyenaar 1992, 148; vgl. de la Garza 2000, 52; vgl. Hill & Clark 2001, 336ff.; vgl. Stevenson Day 2001, 73.

<sup>451</sup> vgl. Šprajc 1993b, 45.

<sup>452</sup> vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 318; vgl. Durán 1980, 242.

<sup>453</sup> Leyenaar 1992, 147; vgl. Alva Cortés Ixtlilxóchitl 1985, XXV, 105; vgl. Lee 2008, 1.

<sup>454</sup> vgl. Tedlock 1985, 112f.; vgl. Cordan 1993, 55; vgl. Fox 1996, 485ff.; vgl. Coe 2003, 198ff.; vgl. Inomata 2006, 810; vgl. Sabom Bruchez 2007, 56; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 322.

*the legendary ire of the Underworld Gods in having this noisy game played right above their heads.*<sup>455</sup>

Musik und laute Geräusche, die Teil vieler Ritualhandlungen waren, standen laut Sabom Bruchez (2007, 56f.) generell auch in engem Zusammenhang mit der Erde, daraus kommenden Geräuschen und Opferungen. Auch zu Figurinen geformte Ocarinas im Zusammenhang mit dem Ballspiel könnten dies unterstreichen<sup>456</sup>. Neben den Spielen selbst dürften jedenfalls die damit abgehaltenen Feste einen ebenso hohen Stellenwert gehabt haben, nicht zuletzt, da die Spiele oft an einem bestimmten Feiertag oder zumindest an einem Tag mit günstigen Vorzeichen abgehalten wurde<sup>457</sup>.

Ein zentrales Thema von dargestellten Spielszenen und Texten stellt die Imitation von Gottheiten dar und so wie Rituale beispielsweise bereits in Veracruz oder auf dem aztekischen *Teotlachtli* wiederaufgeführt wurden, spielten Maya-Könige und Adelige Ball in Gestalt ihrer Schutzgötter als Wiederholung und Konkretisierung der Schöpfungsmythen des herrschenden Systems. Diese Veranschaulichung des Herrschers bei einer Aktion, die nur er selbst und möglicherweise einige wenige Auserwählte durchführen konnten, unterstützt von wertvollen Gütern und Symbolen, demonstrierten also die Legitimierung dessen Machtanspruches. Nach Zender (2004a, 4) beispielsweise bedeuten als „mit dem 12-Handspan (Ball)“<sup>458</sup> übersetzte *nahb* oder *na'ab* -Inschriften diese göttliche Imitation im Ballspiel<sup>459</sup>. Somit dienten diese Rituale in Verbindung mit den Spielen als eine Form von Legitimierung von Macht seitens der Herrscher, ein Zusammenhang, der nach Bruce (1965, 99ff.) beispielsweise auch bei den Lacandón Maya<sup>460</sup> zu finden war. Die Abbildung der Glyphe *na'ab* auf Bällen weist demnach auf Blut oder die Blutlinie und in diesem Sinn auf die Abstammung hin<sup>461</sup>. Zusammenfassend deutet dies also an, dass die Legitimierung der Herrscher im Ballspiel mit religiösen Symbolen verknüpft war, bzw. in Verbindung damit auf Gottheiten und möglicherweise eine göttliche Herkunft anzeigte; eine von bestimmten Schutzgöttern ausgehende und auf die Herrscher königlicher Abstammung übertragene Legitimität führte in diesem Sinn zur Repräsentation der ganzen Gemeinschaft. Machteliten mussten dazu jedoch göttliche Verhaltensweisen explizit machen und so konnte ein Machterhalt durch die Erzeugung und Umsetzung bestimmter Vorstellungen in zeremoniellen Symbol-Manipulationen gewährleistet werden. Politische Dramaturgien konnten so in religiöse Formulierungen übersetzt werden und ein politisches Machtszenario blieb so in einer Art Nachbildung oder Manifestation einer

---

<sup>455</sup> Zender 2004b, 10.

<sup>456</sup> vgl. Ekhlom 1991, 248.

<sup>457</sup> vgl. Motolinía 1971, II/25/765, 380; vgl. Hill & Clark 2001, 336f.; vgl. Steveson Day 2001, 73f.

<sup>458</sup> maya: *ti lajchan nahb* „mit dem 12-Handspan (Ball)“ und *ti pitziil* „während des Ballspiels“ oder *pitziij* „spielt Ball“ (siehe Zender 2004a, 4), wobei *nahb* oder *na'ab* auch mit Seerose übersetzt worden ist (Macri &Looper 2003, 186; vgl. 121; vgl. 317; Bruce 1965, 99ff.; vgl. van Bussel 1991, 251); siehe auch Kap. 3. 2. 3.

<sup>459</sup> vgl. Nicholson & Quiñones Keber 1991, 119ff.; vgl. Wilkerson 1991, 51f.; 67; vgl. Tokovinine 2002, 2ff.; vgl. Barrois & Tokovinine 2005, 30ff.; vgl. Coe 2003, 199f.; vgl. Rivera Dorado 2007, 12.

<sup>460</sup> Die Lacandón-Maya bewohnten bis Ende des 18. Jahrhunderts die Gebiete von Petén und Yucatán und teilen sich heute in eine nördliche (nordwestlich des Río Usumacinta, nahe Palenque, Chiapas) und eine südliche Gruppe (südöstlich der anderen Gruppe in der Nähe von Bonampak, Chiapas); Lacandón zählt zu den Maya yucateco-Sprachen (<http://web.uvic.ca/lacandon/index.htm>; <http://dobes.mpi.nl/projects/lacandon/project/>).

<sup>461</sup> vgl. van Bussel 1991, 251.

mythischen Götterwelt bestehen, was besonders im Mayatiefland demonstriert wurde. Da die Propaganda der Mexica jedoch ebenso wie die der Maya bemüht war, den göttlichen Ursprung und die daraus entstandene Distinguierung der Oberschicht zu betonen und diese ebenfalls auf ihre Kosmvision abstimmte, dürfte auch im aztekischen Kulturraum das Ballspiel zur Absicherung einer sozialen Stratifikation gedient haben. So überlieferte beispielsweise Clavijero (1780, V/ I/ 599f.), dass Teil der pompösen Zeremonien zu Motecuhzomas Herrschaftsübernahme neben Tanz- und Theaterdarbietungen auch Spiele abgehalten wurden, denen neben Fürsten auch Botschafter unterworfenen und alliierter Reiche selbst Vertreter verfeindeter Gebiete wie Tlaxcala oder Michoacán beiwohnten<sup>462</sup>.

Die Aufrechterhaltung einer religiösen Sicherheit war wie die militärische oder politische insofern von Wichtigkeit, da sie mit der Verpflichtung der Völker zur Aufrechterhaltung des göttlichen Gleichgewichtes durch Opfergaben auch eine Rechtfertigung für Expansionskriege schuf. Da Opfer in erster Linie aus Kriegen und Kriegsgefangenen bezogen wurden, dienten die religiösen Vorstellungen und Kulte militärischen und politischen Zwecken, die in Massenveranstaltungen wie öffentlichen Ballspielen und Ballspielritualen, aber auch in architektonischen Elementen der Ballspielplätze selbst sichtbar gemacht wurden<sup>463</sup>. Inomata (2008, 807ff.) beschrieb in diesem Sinne die Wichtigkeit öffentlicher Spektakel wie öffentlicher Zeremonien, Feste oder auch Ballspiele am Beispiel der Mayakultur:

*“Theatrical performance is not simply a reenactment of timeless community traditions but objectifies and embodies otherwise abstract notions [...]. This means that spectacles provided premodern communities, which may have lacked print media and other communication technologies, with opportunities to create shared identities and common values among their members. Theatrical events thus have real and direct political effects. They create and re-create a community, sometimes even transcending ethnic and linguistic boundaries”*<sup>464</sup>.

Diese öffentlichen Events trugen also anhand der Stärkung und dem Schaffen von Gemeinschaft zur Aufrechterhaltung gemeinsamer Werte und Identitäten bei, die auch aufgrund ihrer sprach-, völker- und schichtübergreifenden Eigenschaften politische Auswirkungen hatten. Somit konnten solche Ballspiele ebenfalls eine Integrationswirkung haben, Volksgruppen einbinden und besser kontrollieren, aber auch viele Gesellschaftsschichten einbeziehen, wobei die unteren Stände wahrscheinlich beschränktere Zutrittsmöglichkeiten besaßen. Da solche Spektakel nicht nur existierende Bedeutungen übermitteln, sondern auch neue kreieren, bzw. bestehende transformieren können, ist ihr identitätsstiftendes Potential von großer Bedeutung. In diesem Sinne kam den öffentlichen Ballspielen sicherlich eine zentrale Bedeutung zu, derer sich die Herrscher wohl bewusst gewesen sein dürften. Nicht umsonst lagen Ballspielplätze an zentralen Plätzen in den Städten und wurden Spiele bewusst unter großem öffentlichen Andrang abgehalten<sup>465</sup>. Die Demonstration von Größe und Macht durch architektonische Anlagen und Performanzen in Massenspektakeln wie Ballspielen und Ballspielplätzen war ein zentrales Anliegen der Regenten und spiegelt sich auch im Aufbau und der Architektur der Maya-Städte. So spielten die Ballspielplätze in

---

<sup>462</sup> Rivera Dorado 2007, 9; Shelton 2002, 113; vgl. Balandier 1994, 18f.; vgl. Taladoire & Colsenet 1991, 173f.; vgl. Carrasco 2000, 242.

<sup>463</sup> López Austin 1974, 541; Miller 1998, 193; 211; Wilkerson 1991, 53f.; Zender 2004b, 7f.

<sup>464</sup> Inomata 2008, 808.

<sup>465</sup> vgl. López Austin 1974, 524f.; 541; vgl. Inomata 2008, 808; vgl. Pasztory 1972, 443; vgl. Colas 1998, 99ff.; vgl. Scarborough 1991, 144.

zentralen Stadtgebieten eine bedeutende Rolle und hatten Taladoire (1991, 144) zufolge nicht nur eine rituelle, sondern auch eine profane Funktion, wobei sie ihre Position als religiöse Institution eher von politischen Intrigen oder wirtschaftlichen Veränderungen verschonten. Trotzdem dürften sie von den Eliten als unterstützende Plattform genutzt worden sein, wobei diese Performanzen nicht nur bereits bestehende Ideen kommunizierten, sondern auch politische Realität als von den Teilnehmern erfahren definierten. Sie stellten einen kritischen Prozess von Integration und Konflikt in einer großen Spanne von Gesellschaften dar und hatten somit signifikante Effekte auf den Erhalt oder die Veränderung dieser vormodernen zentralisierten Systeme<sup>466</sup>. Dass diese symbolische Verbindung von Ballspiel und Politik bewusst von den Regierenden genutzt worden sein dürfte, scheint auch in einer von Sahagún (1829, II/ VI/ XIII/ 90f.) wiedergegebenen Ansprache, die im Namen eines Herrschenden erfolgte, durch:

*“Él está ya colocado en el juego de pelota: le han puesto guantes de cuero para herirle, y que la vuelva al que se la arrojó en el mismo juego, porque el negocio del regir, es bien semejante á dicho juego y al de los dados.”*<sup>467</sup>

Auch wenn die Ballspiele eine entscheidende Rolle in der Entwicklung formaler Regierungen spielten, so verfolgten diese Hill & Clark (2001, 338; vgl. 341) zufolge jedoch keine materialistischen Ziele, sondern schufen in einem Netz von egalitären Gemeinden eine gemeinschaftliche Identität und Repräsentanten, die in Verbindung mit gemeinsamen Interessen so eine Basis für die Führung von Clangesellschaften schaffen konnten. In dieser Hinsicht stellten damit zusammenhängende Aspekte sozialen Wissens, Werte und Normen das vielleicht wichtigste Resultat von Ballspielen dar, da deren Ergebnisse eine Veränderung in der sozialen Bewertung von Personen bedeuteten und

*“players and/or their sponsors garnered greater prestige and higher status for themselves as well as their ancestors through successful play in the ballgame.”*<sup>468</sup>

In diesem Sinne unterstrich Morse (1992, 34ff.) die Rolle des Ballspiels der Maya als öffentliche Zurschaustellung lokaler politischer Macht, die schärfere militärische Aktionen erübrigen und in diesem Sinne friedensstiftende Fähigkeiten besitzen konnte. Da Wettkampf und Kooperation in jeder Gesellschaft einem gewissen Gleichgewicht unterliegen und die Prinzipien Leistung und Zugehörigkeit von der Stärke der im Sport ausgeübten sozialen Kontrolle abhängen, könnte dieses Muster auch in politischen Partnerschaften funktioniert haben. Denn auch wenn unklar bleibt, ob es die Kultur als solche beeinflusste, könnte angenommen werden, dass die Höhe der sozialen Kontrolle und die Koexistenzfähigkeit zweier oder mehrerer Systeme auch auf politischem Niveau entschieden wurde<sup>469</sup>.

Auch die wirtschaftliche Rolle der Ballspiele der Azteken und Maya ist hinsichtlich der veranstalteten Feste, Märkte und Wetten nicht zu vernachlässigen. Das Wirtschafts- und Machtpotenzial, das die Ballspiele mit sich brachten, reichte von den im Zuge der Spiele, Feste und Riten konsumierten Waren, über Tributzahlungen in Form von Kautschukbällen, bis hin zu hohen Wettschritten, aber auch sozialer Gebundenheit in diesem Zusammenhang<sup>470</sup>. Außerdem sollte erwähnt werden, dass die mexikanische

---

<sup>466</sup> vgl. Inomata 2006, 805; vgl. Hill & Clark 2001, 341; vgl. Scarborough 1991, 143f.; vgl. Rodríguez-López et al. 2013, 5.

<sup>467</sup> Sahagún 1829, II/ VI/ XIII/ 91.

<sup>468</sup> Hill & Clark 2001, 341.

<sup>469</sup> vgl. Mead 2003, 462; vgl. Lüschen 1970, 94f.

<sup>470</sup> vgl. Rice 2009, 72; vgl. Fash & Fash 2007, 267ff.; vgl. Clavijero 1780, VII/ XLVI/ 1126; vgl. Ross 1978, 59; vgl. Hill & Clark 2001, 338; vgl. Tokovinine 2002, 5.

Golfküste, die als Entstehungsgebiet oder zumindest wichtige Zone für die Verbreitung des Ballspiels gilt, in früheren Perioden besonders vom Jade- und Obsidianhandel, bzw. in den letzten Jahrzehnten der Präklassik stark vom Kakaohandel beeinflusst war, der bis zum Mayagebiet und dem heutigen Guatemala reichte. In dieser Hinsicht sah Pasztory (1972, 447) einen direkten Zusammenhang zwischen Ballspiel, Fruchtbarkeitskult und Kakaohandel, da auch Kakaobohnen als Fruchtbarkeitssymbole geopfert wurden. Dies könnte auch ein Wandbild des Templo Rojo in Cacaxtla, Tlaxcala – Mexiko, stützen, in dem der Maya Gott L als Kaufmann zusammen mit einer Federschlange, dem Abbild des Gottes *Quetzalcóatl* vor einer Kakaopflanze und mit einem Kautschukball im Gepäck dargestellt ist<sup>471</sup>.

Das Wetten stellte einen weiteren, bedeutenden Bestandteil der Ballspiele in Mesoamerika dar. In Mesoamerika wurde es bei der Ankunft der Conquistadores allgemein bei den Ballspielen beobachtet, wobei es in der Klassischen Periode begonnen und sich im Postklassikum verstärkt haben dürfte. Wetteinsätze wurden in erster Linie von den Spielern selbst, aber auch von den Zuschauern gemacht<sup>472</sup>:

*“los primeros que llegaban á las rayas con que vencían, ganaban á los otros las preseas y joyas que jugaban, que era de todo género; porque había personas ricas y principales que jugaban piedras preciosas y joyas de oro y plumería, esclavos, mantas de todos géneros y armas y arreos de guerra, y había muchos apostadores que estaban á la mira ateniéndose á los unos ó á los otros.”*<sup>473</sup>

Es betraf also nicht nur Adelige, sondern auch gewöhnliche Leute, die sogar zum Teil soweit gingen, ihre Häuser, Einkünfte, Kinder und schließlich auch sich selbst zu verwetten<sup>474</sup>. Auch die Teilnehmer waren zumindest insofern in dieses System eingebunden, als dass ein Spieler, der es gar schaffte, den Ball durch einen Ring zu befördern, nicht nur das Spiel, sondern auch den gesamten Wetteinsatz gewonnen hatte, inklusive dem Recht auf die Mäntel der Zuseher<sup>475</sup>. So scheint es auch nicht verwunderlich, dass sogar nicht nur vor dem Zeitvertreib mit dem Wetten, sondern auch vor dem Ballspiel selbst gewarnt wurde<sup>476</sup>.

Nach Hill & Clark (2001, 338ff.; 343f.) war die Wettpraxis ein integraler Bestandteil beinahe aller Stammes- und Klassengesellschaften in Amerika und bedeutete im Zusammenhang mit dem Ballspiel drei mögliche Arten zum Erlangen von Macht und Prestige. Spieler scheinen nicht nur Einkommen, sondern auch soziales Ansehen durch ihre Tätigkeit erlangt zu haben, die jedoch an deren Erfolg gebunden war und kaum längerfristig Gewinn einbrachte. Neben der Teilnahme als Spieler oder durch Wetteinsätze existierte auch Sponsoring für die Ballspiele, das, auch wenn es keine materiellen Ergebnisse zeigte, im Hinblick auf vererbare Herrschaftstümer sehr wohl effektiv war. Diese Förderung dürfte nicht nur einen signifikanten Einfluss auf einen Ressourcengewinn gehabt haben, sondern auch auf ein Schuldenmanagement und die Verlagerung sozialer Bewertungen auf bestimmte Kategorien von Personen. Im Beispiel des aztekischen Fürsten von Xochimilco, Xihuitlémoc, der wie sein Verbündeter und

---

<sup>471</sup> vgl. Linden 1993, 78f.; vgl. Cohodas 1991, 279; vgl. Šprajic 1993b, 37; vgl. Kap. 2. 3. 2.

<sup>472</sup> vgl. Hill & Clark 2001, 338; vgl. Cohodas 1975, 101f.

<sup>473</sup> Pomar 1891, 28f.

<sup>474</sup> Durán 1995, II/ XXIII, 216; Motolinía 1971, II/20/716, 367; Torquemada 1723, II/ XIV/ XVI, 563; vgl. Stevenson Day 2001, 76; vgl. Binde 2005, 4; vgl. Hill & Clark 2001, 337.

<sup>475</sup> Motolinía 1971, II/25/769, 382; Durán 1980, 243; Torquemada 1723, II/ XIV/ XII, 553; vgl. Weule 1926, 28.

<sup>476</sup> vgl. *Codex Mendoza* Tributrolle in Ross 1978, 113.

Herausforderer Axayácatl, Herrscher von Tenochtitlán, sein Herrschaftsgebiet einsetzte, war dieser laut Torquemada (1723, 2/LIX, 181)<sup>477</sup> weniger um das Ergebnis, als um den Wetteinsatz und sein Image als Spieler besorgt; er forderte auch bei seinem Sieg den Einsatz seines Gegners nicht ein. Auch wenn angezweifelt wird, ob auf solche Einsätze tatsächlich Anspruch erhoben wurde, war im Hinblick auf die Wettpraxis jedoch Wohlstand sicherlich eine Teilnahmevoraussetzung, um sich Verluste leisten zu können. Andererseits wurde zu manchen Wetten mit hohen Einsätzen in erster Linie im Wissen herausgefordert, dass deren Ablehnen einen Prestigeverlust bedeutete<sup>478</sup>.

Neben dem Wetten um Güter und Territorien diente das Ballspiel auch der Bekräftigung astrologischer Zukunftsdeutungen und um den Spielausgang als Art göttlichen Willen zu legitimieren. Dabei stand neben dem Wetteinsatz nicht nur das eigene Ansehen auf dem Spiel, sondern der Spielausgang entsprach auch einem Beschluss übernatürlicher Gewalten. So wettete beispielsweise Nezahualpilli, Herrscher von Texcoco mit Moctecozuma II um ganze Besitzungen, dass das Aztekenreich unter dessen Herrschaft von einer fremden Macht eingenommen würde<sup>479</sup>. Ähnlich kam das Ballspiel in Mesoamerika für Scott (1991, 207; vgl. 211), der sich auf Grabfunde bezog, die er als Ballspieler mit dessen Diener interpretierte, einem Turnier des europäischen Mittelalters gleich, dessen Ausgang einen göttlichen Willen symbolisierten<sup>480</sup>.

Ein weiteres zentrales Motiv dürfte die Verbindung zwischen Ballspiel und Kriegshandlungen darstellen, das ab der späten Klassik zu dominieren schien. Wie bereits erwähnt<sup>481</sup> repräsentieren und sozialisieren Spiele und Sport nicht nur gesellschaftliche Normen und Werte, sondern ermöglichen eine Art Kontinuität in Form von Ritualen. Im sportlichen Wettkampf, der auch ein Modell des Konflikts repräsentiert, kann eine Begegnung von Rivalitäten stattfinden, wobei die Kapazität von Sport als Funktion für Konfliktlösung und Spannungsmanagement in und zwischen soziokulturellen Systemen wichtig wird. Lüschen (1970, 9) zufolge geht die Häufigkeit des Vorkommens von Sport und Spielen umgekehrt proportional mit dem Vorkommen von sozialen und politischen Konflikten einher, was auch Stern (1948, 96) für die auf dem amerikanischen Kontinent beschriebenen Kautschukballspiele bestätigte. Demnach übten nur wenige Gruppen, die ein solches Ballspiel praktizierten, aggressive Kriegshandlungen aus, obwohl diese bei allen bekannt waren<sup>482</sup>. Da solche sportlichen Wettkämpfe oft bei konkurrierenden Gemeinden auftraten, wurden die Ballspiele oft als Ersatz für teure Kriege betrachtet<sup>483</sup>. Hierzu passend berichtete beispielsweise Alva Cortés Ixtlilxóchitl (1975, 279)<sup>484</sup>, dass der Toltekenherrscher Topiltzin seinen drei Rivalen anbot, das Reich zusammen zu regieren, wozu er als symbolisches Beispiel das Modell eines viergeteilten Ballspielplatzes anfertigen ließ. Eine solche Verbildlichung von Ballspielfeldern als sozialer Architektur zeigt sich in den postklassischen

---

<sup>477</sup> vgl. Alva Cortés Ixtlilxóchitl 2012, LIII/ 137.

<sup>478</sup> vgl. Duran 1980, 264; vgl. Muñoz Camargo 1892/ XVI/ 251, 136; 2012, I/ XVI, 72; vgl. Hill & Clark 2001, 336f.; 340; vgl. Santley et al. 1991, 14f.; vgl. Scarborough 1991, 142; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 324

<sup>479</sup> Torquemada 1723, II/ LXXVII / 212; vgl. Alva Cortés Ixtlilxóchitl 2012, LXXII, 167f.; vgl. Fox 1996, 493f.; vgl. Kap. 2. 3. 2.

<sup>480</sup> vgl. Wilkerson 1970, 4.

<sup>481</sup> vgl. Kap. 1. 6. 2. und Kap. 1. 6. 3.

<sup>482</sup> vgl. Sipes 1973, 64ff.; vgl. Cohodas, 1975, 100.

<sup>483</sup> Hill & Clark 2001, 341; vgl. Fox 1991, 227; vgl. Taladoire & Colsenet 1991, 174; vgl. Aguilar 2002-2003, 7; vgl. Uriarte 2001, 41.

<sup>484</sup> vgl. Leyenaar 1992, 123; vgl. Espinoza 2001, 14.

mixtekischen Codizes ebenso wie in Chroniken<sup>485</sup>. Auch sind Ballspielplätze in Epochen großer Dezentralisierung, bzw. in Grenzgebieten zwischen Gemeinden anzutreffen, wo politische oder militärische Aktivitäten strategisch wichtig waren, was diesen Standpunkt ebenfalls unterstreichen könnte. Das Ballspiel könnte in diesem Zusammenhang als grenzerhaltender Mechanismus zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen fungiert haben<sup>486</sup>.

In ähnlichem Zusammenhang untersuchten Santley et al. (1991, 3ff.; 23) das Bestehen von Ballspielplätzen in Zentralmexiko in Bezug auf dessen Politisierung und die Zentralisation politischer Macht. In Fällen, in denen trotz der offensichtlichen Kenntnis und der möglichen Praxis der Spiele keine Ballspielplätze gefunden wurden, wie beispielsweise in der mittleren Klassik in Teotihuacán oder in der Spätclassik im nördlichen Yucatán, legen die archäologischen Beweise die Existenz eines breiteren Spektrums an politischen Wirtschaftssystemen als in den umliegenden Systemen nahe. Wirtschaftliche und politische Macht wurde hierbei nicht nur aus der Kontrolle über die landwirtschaftliche Basis, sondern auch aus alternativen Produktions-Distributionssystemen bezogen, während Ballspielplätze vermehrt in Regionen mit zersplitterten, konkurrierenden politischen Einheiten existierten. Da auch Kriege im Vorhinein zu bestimmten Zeiten arrangiert und sogar auf bestimmten Plätzen, mit Regeln und von Priestern eröffnet abgehalten wurden, scheint die Abhaltung vereinbarter Ballspiele als Ersatzhandlung ebenfalls möglich gewesen zu sein<sup>487</sup>.

Auch Torquemadas (1723, 2/LIX, 181) Beschreibung des Spiels von Xihuitlémoc gegen Axayácatl kann als ein Kriegszugersatz gesehen werden. Der Zweck hierbei dürfte neben der Demonstration der eigenen Macht auch in einer Stärkung der Vormachtstellung im Gebiet gelegen haben, denn obwohl Xochimilco von Acamapichti, dem ersten aztekischen König, erobert worden war, verfügte es im späten 15. Jahrhundert über eine relativ große Autonomie und zahlte geringe Abgaben an Tenochtitlán. Dieses Beispiel zeigt jedoch ebenso, dass der Spielausgang nicht unbedingt als ultimative Entscheidung angesehen werden musste, denn obwohl der im Spiel besiegte Axayácatl die vereinbarten Dörfer sowie die Zinsabgaben eines Jahres als Siegesprämie versprach, ließ er schließlich Xihuitlémoc töten, um dem zu entgehen<sup>488</sup>.

Die Ballspiele dürften ebenso auch als öffentliche Neuinszenierung von Kriegen gedient haben, in denen Kriegsgefangene öffentlich gegen siegreiche Krieger antreten mussten<sup>489</sup>:

*“Warriors took live captives on the battlefield, but warrior ballplayers sacrificed their defeated enemies in the aftermath of ballgame play.”<sup>490</sup>*

Die öffentliche Erniedrigung der Gegner auf dem Spielfeld dürfte ein wichtiges Motiv in kompetitiven egalitären oder sogenannten Big Man-Gesellschaften, wie sie in Mesoamerika bestanden, gewesen sein. Die oft direkt neben den Ballspielplätzen gelegenen *Tzompantlis*, Gestelle für Schädel, dienten demnach als Sichtbarmachung der kriegerischen Fähigkeiten, als Machtbeweis der siegreichen Spieler und in weiterer Hinsicht des Staates, ebenso wie der Demütigung der Gefangenen, wozu jedoch auch

---

<sup>485</sup> Fox 1996, 485.

<sup>486</sup> Gillespie 1991, 341; Taladoire 1991, 140; vgl. Taladoire & Colsonet 1991, 174.

<sup>487</sup> Shelton 2002, 119ff.

<sup>488</sup> Alva Cortés Ixtlilxóchitl 2012, LIII, 137; vgl. de la Garza 2000, 52; vgl. Stern 1948, 62; vgl. Santley et al. 1991, 14f.

<sup>489</sup> vgl. Inomata 2008, 818; vgl. Hill & Clark 2001, 341.

<sup>490</sup> Miller 1989, 23.



andere Spiele, Art Gladiatorenkämpfe<sup>491</sup> dienten. Für Uriarte (2001, 44) erfüllten solche Ballspiele jedoch im Gegenteil eine soziale Funktion, die es Kriegsgefangenen einen würdevollen Tod im Kampf ermöglichte<sup>492</sup>.

Trotz des enormen sozialen Prestiges, das mit dem Ballspiel verbunden war, sind soweit keine Aufzeichnungen über genaue Spielergebnisse oder bekannte professionelle Spieler bekannt. Da jedoch der Sieg und der Gewinn von Ansehen und Ehre eine bedeutende Eigenschaft des Spiels ist und ein im Spiel errungener Erfolg dem ganzen Team zugute kommt, ist dieser von einer Einzelperson auf die ganze Gruppe übertragbar, wobei die Arten des Genießens und des Einsatzes verschieden sein können<sup>493</sup>. Hieraus kann gefolgert werden, dass abseits des Spielausganges genaue Ergebnisse und Einzelleistungen zwar von untergeordneter Bedeutung gewesen sein dürften; da aber eher Spiele festgehalten sind, in die Herrscher involviert waren und die herausragendsten Ballspieler in deren Diensten standen, dürften spielerische Erfolge in diesem Sinne auch dazu gedient haben, das Ansehen der Machthaber zu stärken.

Auch könnte das Ballspiel aufgrund seiner Anforderungen an körperliche Kraft, Gewandtheit und Widerstandsfähigkeit nicht nur als Ersatz von Kampfhandlungen, sondern auch als militärische Vorbereitung und Training fungiert haben. So beschreiben auch de la Garza & Izquierdo (1980, 318) den Zweck zumindest der nicht-rituellen Varianten des Ballspiels als

*“actividad profana que tenía como finalidad la diversión [...], constituyendo una manera de demostrar sus aptitudes y su poder en tiempos de paz.”*<sup>494</sup>

Parallelen zwischen Kriegern und Ballspielern zeigen sich auch in den Jenseitsvorstellungen der Azteken und Maya, da die im Krieg Gefallenen ebenso wie die im Zuge dessen Geopferten – was zu bestimmten Anlässen auch auf Ballspielplätzen stattfand – in eine paradiesische Jenseitswelt gelangten<sup>495</sup>. Auch im Diesseits dürfte sich diese enge Beziehung gezeigt haben, einerseits als mögliche militärische Vorbereitung und andererseits als Herausforderung von Gegnern. Dies dürfte auch eine Passage bei Alvarado Tezozómoc (2011, XLVI/ 153) widerspiegeln, in der Teconal, *Principal* des Königs Moquihuix von Tlatelolco zu den Waffen ruft – und zum Ballspiel:

*“Y con esto comenzó luego el apellido de la guerra. Le dijo a su rey darmas y muñidor, Teconal, díjole a Moquihuix, rey: «Agora es tiempo todas las darmas necesarias están juntas, que cosa no falta de varas tostadas arrojadas, espadartes, rodelas, divisas, cueros de animales, tigres, leones, águilas, gente a punto, orgullosos, deseosos de destruir y matar [...]». Y para haber de comenzar la guerra comenzaron el juego de pelota de nalgas, llaman «olamalo in itech*

---

<sup>491</sup> Die Ballspielplätze könnten insofern auch für andere Spektakel benutzt worden sein, worauf beispielsweise ein Ballspielplatzmodell aus Nayarit oder dem Westen Mexikos mit zwei Kämpfern hindeuten, ebenso wie Beschreibungen von Opferungen, die zwar einen Ballspielplatz, aber kein Spiel erwähnen, oder das Bestehen von Plätzen, auf denen aufgrund ihrer architektonischen Gegebenheiten wahrscheinlich keine Ballspiele praktiziert wurden (vgl. Stevenson Day 2001, 73; vgl. Sahagún 1829, I/ II/ XXXIV, 172;).

<sup>492</sup> vgl. Sahagún 1989, 46ff.; vgl. Motolinía 1971, II/25/768, 381; vgl. Blomster 2012, 8020; vgl. Schele & Miller 1986, 250; vgl. Miller 1998, 193; vgl. Knauth 1961, 189; vgl. Stevenson Day 2001, 74.

<sup>493</sup> vgl. Hill & Clark 2001, 336; vgl. Linden 1993, 78; vgl. Huizinga 2001, 61f.

<sup>494</sup> de la Garza & Izquierdo 1980, 318.

<sup>495</sup> vgl. Sahagún 1829, I/ III/ 265; I/ II/ 204f.; vgl. Seler & Jahn 1962, 18ff.; vgl. Köhler 1990, 234; vgl. Cohodas 1991, 269.

*tlachco*», que es decir que ganaron el juego al rey Axayacatl. Y así, ni más ni menos, jugaban delante del rey Axayacatl su tlachco.“<sup>496</sup>

Auch Alva Cortés Ixtlilxóchitl (1985, XXV, 105) berichtete insofern von Nezahualcoyotl, dem chichimekischen Herrscher von Acolhua, der sich mit seinem Gefolge beim Warten auf die nahende Abordnung tepanekischer Feinde durch Ball spielen die Zeit vertrieb.

In Huizingas (2001, 102ff.) Beschreibung mehrerer Wettkampfformen als Darstellung von Überlegenheit gab er an, dass diese in archetypischen Kriegergesellschaften am deutlichsten zu Tage treten. Da Kriegsaktivitäten die prestigeträchtigste Demonstrationsform von militärischer Tüchtigkeit sind, aber nur in Beziehung auf die Mitglieder einer anderen Gruppe oder eines anderen Stammes ausgeübt werden können, bieten sich sportliche Wettkämpfe als akzeptabler Ersatz für eine solche Zurschaustellung innerhalb der selben Gruppe an. Kompetitive sportliche Wettbewerbe wurden ebenso zwischen rivalisierenden Gemeinden abgehalten und die starke Verbindung zwischen Militarismus und dem mesoamerikanischen Ballspiel scheint von Anfang an stark gewesen zu sein<sup>497</sup>.

Die Struktur der rituellen Ballspiele funktionierte durch die Wiederholung identischer räumlicher und zeitlicher Strukturen als Art organisierte, durch das Göttliche oder besser gesagt die Religion beeinflusste Lebenserfahrung:

*“ritual warfare and military campaigns shared the same logic as the ballgame and reiterated identical conceptions of the world and the nature of purposive actions in it.“*<sup>498</sup>

Die rituelle Bedeutung der Ballspielformen im präkolumbischen Mesoamerika im Hinblick auf religiöse Motive soll nun im Folgenden erörtert werden.

### **2. 3. 2. Zur religiösen Bedeutung des präkolumbischen Ballspiels in Mesoamerika**

Wie bereits angedeutet worden ist, war das mesoamerikanische Ballspiel von rituell-zeremoniellen Handlungen begleitet, was sich in den Beschreibungen von Chronisten und archäologischen Funden widerspiegelt. Der Symbolismus in diesem Zusammenhang ist hierbei überwiegend im Zusammenhang mit dessen kriegsbezogenem Zeremoniell, Fruchtbarkeits- und astralen Bezügen, sowie den damit verbundenen Opferungen diskutiert worden<sup>499</sup>:

*“Among the ballgame’s deepest meanings were connections with rites of fertility and a replication of astronomical cycles, with references also to altered states of consciousness. The ballgame can thus be seen as a metaphor for life and death.“*<sup>500</sup>

Auch wenn religiöse Motive als solche oft weniger anerkannt und einem Streben nach Prestige und sozialer Kontrolle untergeordnet gewertet werden, dürfte der Glaube an Götter, Vorfahren und übernatürliche Kräfte eine starke Präsenz in den mesoamerikanischen Gesellschaften gehabt haben. Eine Vernachlässigung dieses

---

<sup>496</sup> Alvarado Tezozómoc 2011, XLVI, 153.

<sup>497</sup> Taladoire & Colsenet 1991, 174; Loy & Hesketh 1995, 75; vgl. Stern 1948, 96f.; vgl. Hill & Clark 2001, 341; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 318.

<sup>498</sup> Shelton 2002, 127.

<sup>499</sup> vgl. Durán 1980, CI, 245; Motolinía 1971, II/25/764ff., 380f.; vgl. Martínez Moya 2004, <http://www.efdeportes.com/efd73/pelota.htm>; vgl. Bradley 2001, 33ff. vgl. Cohodas 1975, 101.

<sup>500</sup> Uriarte 2001, 41.

Aspektes würde bedeuten, eine bedeutende Facette unseres Verständnisses der Erfahrungswelt zu entziehen<sup>501</sup>.

Die Wichtigkeit der zeremoniellen Einbettung des Ballspiels im Dasein beschrieb unter anderen bereits Motolinía (1971, II/25/765, 380):

*“por la mañana adornaban dos ídolos, y poníanlos encima de las paredes del tlachco [tlachtli, Ballspielplatz, Anm.] en el medio, el uno frontero del otro, y luego los cantaban allí delante y decíanles sus cantares, que cada dios tenía su cantar o cantares, e otros mensajeros iban a los templos a hacer saber a los ministros cómo tenían hecho un juego de pelota, y en él cumplidas todas las solemnidades y ceremonias, que no restaba más de que tuviesen por bien de ir allá un ministro a lo santificar y bendecir. Venían algunos de aquellos ministros, negros como los que salen del infierno, y tomaban la pelota y echábanla cuatro veces por el juego. Los señores hacían luego ciertas cerimonias y sacrificios, y otros entraban a jugar como por pasatiempo.”*<sup>502</sup>

Gesänge und Tänze waren ein bedeutender Bestandteil der rituellen Handlungen, ebenso wie die Leitung durch religiöse Vorstände und aussagekräftige Symbolhandlungen. Teil des Zeremoniells, das mit dem Ballspiel verbunden war, dürfte auch eine spirituelle Vorbereitung, wie beispielsweise rituelle Reinigung von Spielern und Priestern, sowie Enthaltensamkeit, die Erbetung günstiger Spielvoraussetzungen und –Verläufe gewesen sein, sowie eine beispielsweise bei Durán (1980, CI/ 245)<sup>503</sup> beschriebene Anbetung der Ballspielgegenstände. Hierbei ist jedoch wichtig zu erwähnen, dass diese ebenso wie die umgebende belebte und unbelebte Natur Teil des Kultes waren<sup>504</sup>.

*“Para esto en aquel conjuro que á la pelota le hacia invocaba los cerros las aguas y fuentes las quebradas los árboles las fieras y culebras el sol la luna y las estrellas las nubes los aguaceros y finalmente todas las cosas criadas y á los dioses que de cada cosa tenían inventado.”*<sup>505</sup>

Die sakrale Bedeutung der gesamten Natur und deren zeremonielle Unterstreichung war ein zentrales Prinzip der mesoamerikanischen Religionsvorstellung und daher dürfte in dieser Hinsicht nicht verwundern, dass auch die Ballspielgegenstände in diese Vorstellungen einbezogen waren.

Darstellungen von Ballspielen und deren Verbindung mit Mythen existieren, wie bereits erwähnt, beispielsweise in Reliefs oder Codizes und einige davon weisen darauf hin, dass diese in rituellen Handlungen wiederholt und nachgespielt wurden. Diese Spiele waren also Teile religiöser Handlungen, eng verbunden mit einem kosmologischen Symbolismus, dessen Bedeutung sich im Lauf der Zeit jedoch verändert haben dürfte. Dieses Bewusstsein der im Ballspiel repräsentierten symbolischen Todesnähe und die Gegenüberstellung kosmischer Kräfte in Verbindung mit mythischen und rituellen Handlungen dürfte ebenso Teil der Identität der Völker gewesen sein, die es ausübten<sup>506</sup>.

Was die rituelle Bedeutung und Symbolik betrifft, so wurde das mesoamerikanische Ballspiel einerseits als Darstellung und Nachspiel eines kosmischen Dramas mit dem

---

<sup>501</sup> Uriarte 2001, 46; Prociuk 2010, 29; vgl. Caso 1978, 11ff.; vgl. Krumpel 2010, 145ff.; 156ff.

<sup>502</sup> Motolinía 1971, II/25/765, 380.

<sup>503</sup> vgl. Torquemada 1723, II/ XIV/ XII, 553.

<sup>504</sup> vgl. Cepeda Cárdenas 1972, 128ff.; vgl. Paz 2000, 18.

<sup>505</sup> Durán 1980, CI/ 245.

<sup>506</sup> vgl. Binde 2005, 4; vgl. Fox 1991, 292ff.; vgl. Leyenaar & Bussel 1993, 193ff.; vgl. van Bussel 1991, 256f.

Schwerpunkt der Oppositionen Sonne-Mond, Tag-Nacht oder Licht-Schatten sowie dem Thema von zyklischen Vorstellungen von Tod und Wiedergeburt interpretiert und andererseits der Kriegsbezug ins Zentrum der kosmischen Vorstellungen und des Ballspiels gerückt<sup>507</sup>. Die Bedeutung von Kriegshandlungen im Zusammenhang mit dem Ballspiel zeigt sich beispielsweise an Opfern von Kriegsgefangenen in Verbindung mit den Spielen, sowie an Darstellungen von Maya-Kriegern bei Ballspielplätzen wie beispielsweise im Jaguartempel des Großen Ballspielplatzes von Chichén Itzá oder Toniná (Chiapas, Mexiko) wo nach Miller (1998, 211) das Ballspiel als dem Menschenopfer und darüber hinaus Kriegsführung und Sieg untergeordnet abgebildet ist, die sich wiederum der Königsherrschaft unterordnen<sup>508</sup>.

Auf astrale Bezüge im Hinblick auf das Ballspiel wiesen unter anderem schon Seler (1902, I/ 438ff.) und Krickeberg (1948, 130ff.) hin, die ihre Interpretationen auf Darstellungen in den Codizes *Borgia*, *Fejérváry*, *Borbonicus*, *Nuttall*, *Vindobonensis*, u.a. stützten und in denen eine symbolische Darstellung des Gegensatzes von Licht und Schatten oder Sonne, Mond und Venus, sowie deren Repräsentanten im Ballspiel wiedergegeben ist. Hierbei wird der Ballspielplatz aufgrund von Symbolen wie Farben, Tieren, Götterdarstellungen und bestimmten Zeichen mit dem Sternenhimmel assoziiert, auf dem oppositionelle Mächte für eine kosmische Ordnung sorgen, wobei menschliche Opfer eine bedeutende Rolle spielen<sup>509</sup>:

*“The pre-Hispanic world view was shaped by the belief in a persistent struggle among the gods and humanity’s desire to maintain a cosmic order. This is perhaps best exemplified by the sun’s daily triumph in its struggle against the gods of the Underworld. The delicate balance of the cosmic order could only be maintained through the sacrifice of human beings.”*<sup>510</sup>

Davon, dass ein Erhalt dieses Gleichgewichtes durch Menschenopfer ermöglicht wurde, geht auch Aguilar (2004, 14) aus, der das Ballspiel ähnlich als sichtbare Metapher für die Bewegungen der Himmelskörper beschrieb. Die Bewegung des Balles symbolisierte dabei den Verlauf der Sonne durch und aus der Unterwelt, dargestellt durch die enge Gasse des Spielfeldes. Falls ein Spielfeld Ringmarkierungen besaß, repräsentierte ein Versenken des Balles darin den Moment, in dem die Erde die Sonne verschluckte, was Dunkelheit, Tod und die notwendige Opferung der Verlierer bedeutete, um einen erneuten Sonnenaufgang zu gewährleisten<sup>511</sup>.

In diesem Zusammenhang wird auch der Aspekt der Fruchtbarkeit bedeutend, der bereits in der olmekischen Kultur aufgetreten sein könnte. Hierbei wurde ein anderer kosmischer Aspekt, nämlich die Zeitpunkte des Sonnenjahres wie Sonnenwenden und Tag- und Nachtgleichen, mit Opferungen und dem landwirtschaftlichen Zyklus, Regen- und Trockenperioden, sowie dem neuen Sprießen der Pflanzen in Verbindung gesetzt. Während Uriarte (2001, 44) daher davon ausging, dass das rituelle Ballspiel während der Trockenzeit gespielt wurde, um Regen zu begünstigen, scheint es Cohodas (1975, 9; 110) zufolge zur Frühlingstagundnachtgleiche praktiziert worden zu sein. Hierbei wurde einerseits aufgrund des Transitionspunktes der Sonne in die Unterwelt dieser Kampf zwischen den Mächten des Himmels und der Unterwelt wiedergegeben und andererseits

---

<sup>507</sup> Shelton 2002, 108f.; Tokovinine 2002, 6f.; Uriarte 2000, 30; vgl. Krickeberg 1948; vgl. Cohodas, 1975; 1991; vgl. León-Portilla 2004, 424; vgl. Pasztory 1972; vgl. van Bussel 1991; vgl. Schele & Miller 1986; vgl. Miller 1998; vgl. Aguilar 2004.

<sup>508</sup> vgl. de la Garza 2000, 51; vgl. Tokovinine 2002, 3.

<sup>509</sup> vgl. Knauth 1961, 195; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 316.

<sup>510</sup> Uriarte 2001, 43f.

<sup>511</sup> vgl. Linden 1993, 79; vgl. Cohodas 1975, 102; vgl. Stevenson Day 2001, 66f. ; vgl. Gillespie 1991, 319.

dieses Ereignis durch Opfer mit dem Wachstumszyklus und Sprießen der Pflanzen magisch verbunden. Ebenso geben Darstellungen von wachsenden Pflanzen, besonders des Maises im Zusammenhang mit Ballspielen und Opfern dieses Motiv wieder. Außerdem scheint der Konsum von Pulque<sup>512</sup> ein wesentlicher Ritualbestandteil in ganz Zentralmexiko und der peripheren Küstenlandschaft gewesen zu sein. So verbinden auch ikonographische Darstellungen bei Ballspielplätzen oft das Ballspiel mit dem Erhalt von agrarer Fruchtbarkeit in einer Beziehung von Ursache und Wirkung, wie beispielsweise in El Baúl, Vega de la Alatorre, Izapa, Chichén Itzá oder auch am Südlichen Ballspielplatz von El Tajín: hier entstehen aus dem Opfer eines Ballspielers (Kürbis-) Pflanzen und Schlangen aus dem abgeschlagenen Hals. Auch im *Popol Vuh* findet sich das Thema der agraren Erneuerung im Zusammenhang mit dem Ballspiel<sup>513</sup>. Auch der Mondzyklus, der oft mit dem weiblichen Zyklus in Verbindung gesetzt wurde<sup>514</sup>, dürfte wie jener ebenfalls mit dem Ballspiel in rituelle Zusammenhänge gebracht worden sein.

Bradley (2001, 37ff.) setzte hierbei in Gräbern gefundene, als Ballspielerinnen identifizierte Figurinen aufgrund deren ausgeprägter Geschlechtsmerkmale mit einer Fruchtbarkeitsfunktion in Zusammenhang, was weitere Illustrationen und Figuren von Spielerinnen, wie beispielsweise in El Opeño oder auf Stufen in Yaxchilán, unterstreichen könnten. Möglicherweise hatten Frauen individuell oder als Mütter auch eine zeremonielle Rolle in den rituellen Festen im Zusammenhang mit Ballspielen inne, die im Zeichen symbolischer und landwirtschaftlicher Erneuerung standen. Im Hinblick auf ihre Fruchtbarkeitssymbolik wurden auch die in den Ballspielen verwendeten Steinringe, durch die der Ball gestoßen werden konnte, beschrieben<sup>515</sup>.

In Verbindung mit den kosmischen und Fruchtbarkeits-Aspekten wird aufgrund vieler Darstellungen von Menschenopfern auf Spielfeldern, Tempeln, Stufen, etc. das mesoamerikanische Ballspiel meist in engem Zusammenhang mit Ballspielopfern beschrieben. Die Beziehung zwischen Blut und dem Ball wird bereits im yukatekischen Maya Wort *quic* oder *k'ik'* wiedergegeben, das einerseits Blut bedeutet und sich andererseits auf Kautschuk, genauer gesagt auf den Kautschuksaft, bzw. den Ball bezieht. Auch das yucateco-Wort *olom* weist diesen Bezug zu Blut, besonders im Hinblick auf Blutlinien sowie dem Kautschukball auf. Diese Begriffe, die ebenso wie *k'ik'el*, übersetzt „Spucke“ oder „Sperma“ bei Ballspielplätzen, bzw. im Zusammenhang mit dem Spiel als Hieroglyphen gefunden wurden, scheinen eine enge Verbindung damit zu bestätigen<sup>516</sup>.

Van Bussel (1991, 256f.) zufolge bestand eine enge Beziehung zwischen den Bällen, Kautschuk, Spucke und Wasser, ebenso wie dem Spiel selbst, Fruchtbarkeit und Leben, wobei sich der Kautschukball auf das Blut der Vorfahren bezogen haben könnte. In

---

<sup>512</sup> *Pulque*, der fermentierte Saft der *Maguay* Pflanze wurde mit landwirtschaftlicher Fruchtbarkeit assoziiert (Gillespie 1991, 320; vgl. Evans 1990, 128f.).

<sup>513</sup> Uriarte 2001, 44; Linden 1993, 82f.; van Bussel 1991, 249ff.; Fox 1996, 493; Taladoire & Colsenet 1991, 163; vgl. Knauth 1961, 195; vgl. Tedlock 1985, 128; vgl. Gillespie 1991, 319f.; vgl. Šprajc 1993b, 41ff.; vgl. Cohodas 1991, 255; 283; siehe Kap. 3. 2. 1.

<sup>514</sup> vgl. Dornan 2004, 467; vgl. Buckley & Gottlieb 1988; vgl. López Hernández 2011, 234f.

<sup>515</sup> Prociuk 2010, 24; vgl. van Bussel 1991, 251; vgl. Miller 1989, 30; vgl. Leyenaar 1992, 124; vgl. Stevenson Day 2001, 67; 70ff.; vgl. Hernández Álvarez & Puc Tejero 2011, 266; vgl. Zender 2004, 8; vgl. Dornan 2004, 464f.

<sup>516</sup> van Bussel 1991, 250f.; vgl. Krickeberg 1948, 118; vgl. Blom 1932, 495; Barrera-Vásquez 1980, 399; vgl. Fox 1991, 233.

diesem Zusammenhang zeigt sich auch wieder das bereits angeführte Thema der Legitimierung von Herrschern durch das Ballspiel, noch dazu, wo sich mesoamerikanische Herrscher mit der Sonne identifizierten und das Ballspiel ebenfalls wie erwähnt deutliche astrale und solare Bezüge aufwies. Da der Tod eines Maya-Regenten mit einem Sonnenuntergang verglichen wurde und der neue König gleichsam einem neuen Sonnenaufgang den Thron bestieg, könnte das Ballspiel als Art Zwischenfunktion zum Öffnen der Unterwelt gedient haben<sup>517</sup>.

Der immer wiederkehrende Bezug zur Unterwelt zeigt sich auch an den Opferhandlungen, die im Rahmen von Ballspielen oder auf den Spielfeldern ausgeführt wurden. Ein Beispiel hierfür wären Opferungen im Rahmen des aztekischen *Panquetzalitzli*-Festes im 15. Monat, bei dem die Geburt des jungen Sonnen- und Kriegsgottes *Huitzilopochtli* gefeiert wurde, dessen Erscheinen *Paynal*, eine Verkörperung des Morgensterns und Repräsentant *Huitzilopochtli*s, ankündigte. Der ihn darstellende Priester führte die Vertreibung der feindlichen Brüder *Huizilopochtli*s vor, sowie deren Vernichtung. An dieses schloss der *Titil*-Fest zur Wintersonnenwende, bei dem der Mond, die feindliche Schwester *Huizilopochtli*s, als Ebenbild in Gestalt einer älteren Frau nach dem Vorbild der Legende geköpft wurde. Hierbei ist außerdem der Kriegsbezug zu den Opferhandlungen sichtbar, da es sich bei den zum *Panquetzalitzli*-Fest Geopferten um Kriegsgefangene handelte<sup>518</sup>.

Der Todesbezug im Hinblick auf die Ballspiele zeigt sich nicht nur am alten quiché Wort für „Ballspielplatz“, *hom*, das heute als Bezeichnung für „Friedhof“ steht, sondern auch die Assoziation des Balles mit einem Opferinstrument beispielsweise im *Popol Vuh* oder mit einem abgeschlagenen Kopf. Opfer scheinen somit also ein integraler Bestandteil des Ballspiels in seinem Ganzen gewesen zu sein, wobei das Spiel gleichzeitig auch eine Möglichkeit der Wiederauferstehung darstellt, wie auch im *Popol Vuh* sowie anhand von Darstellungen auf Reliefs und Keramiken sichtbar wird. Manche Spiele dürften hierfür zu bestimmten Zeitpunkten gespielt worden sein, möglicherweise zu Sonnenuntergang oder den Äquinoktien, also Zeitpunkten, die dieses dualistische Konzept auch durch die Stellung der Gestirne wiedergeben. Die Opfer, Plätze und Spiele selbst dürften hierbei als metaphysische Übergangsbarriere zwischen Diesseits und Jenseits gedient haben, was sich auch besonders prägnant an der Grabkammer des Königs Ah Pacal (603-683) von Palenque zeigt, die I-förmig wie ein Ballspielplatz ist<sup>519</sup>. In dieser Hinsicht sind Ballspiele als Wettkämpfe zwischen Sterblichen und Göttern, repräsentiert von Menschen, interpretiert worden, die in der klassischen Epoche einen Höhepunkt erfahren haben dürften. Die Resultate solcher Partien würden somit als durch übernatürliche Unterstützung, vor allem auch seitens der Urahnen, herbeigeführt angesehen worden sein, was den Siegern wohl eine nicht unbedeutende gesellschaftliche Stellung verschaffen konnte<sup>520</sup>:

*“Such contests involved deceased ancestors who then “played“ the game vicariously through living offspring. So, perceived, victory in these matches*

---

<sup>517</sup> vgl. Tokovinine 2002, 2ff.; vgl. Cohodas 1976, 162; vgl. Barrois & Tokovinine 2005, 30ff.; vgl. Zender 2004a, 4; vgl. Aguilar 2002-2003, 6.

<sup>518</sup> Krickberg 1971, 237f.; vgl. Sahagún 1989, 43ff.; 1829, II/ XV/ 70f.; vgl. Torquemada 1723, II/ X/ XXVII, 282; vgl. de la Garza 2000, 51; vgl. Tokovinine 2002, 3; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 317; vgl. Mathys 1983, 9; vgl. Linden 1993, 60f.; López Austin 2009, 11f.

<sup>519</sup> van Bussel 1991, 247ff.; 256; Aguilar 2002-2003, 4ff.; vgl. Tedlock 1985, 112ff.; 354f.; vgl. Scott 1991, 205ff.; Krickeberg 1948, 118; Uriarte 2000, 32ff.; Cohodas 1975, 103f.; 110; vgl. Jansen 1998, 289f.

<sup>520</sup> vgl. Cohodas 1991, 265f.; vgl. Aguilar 2002-2003, 9.

*signaled supernatural favor and, perhaps of greater importance, the efficacy of one's ancestors in mortal affairs compared to others' ancestors.* <sup>521</sup>

Tokovinine (2002, 1) <sup>522</sup> sieht Tod und Auferstehung als Wiedergabe des Mythos des wiedergeborenen Maises sowie des Venus-Zyklus, bei dem diese für neun Tage verschwindet und in der Unterwelt verweilt, um als Morgenstern wiedergeboren zu werden. Diese Dualität zwischen Leben und Tod wurde im Ballspiel wiederspielt, bzw. wiedergegeben und in begleitenden Ritualen im Dienst der Fruchtbarkeit verstärkt:

*“The ancient Maya were believed to reenact, through the ballgame, the mythic Underworld contest between the gods of life or fertility and the gods of death. This may have been an agriculture-related ritual or an apotheosis of the military conquest. Archaeologically, that twofold symbolism may be represented by the so-called ‘creation’ and ‘three-conquest’ ballcourts, or by related hieroglyphic stairways.* <sup>523</sup>

Durch den Sieg über die Mächte der Unterwelt legitimierte ein Herrscher seine Autorität nicht nur in militärischer Hinsicht, sondern sicherte den Fortbestand seines Volkes auch durch rituelle Bezugnahme auf die Wiedergeburt von Mais und Vegetation, wobei Opfer eine notwendige Manifestation des Todes als Basis von Leben und Fruchtbarkeit repräsentiert haben mochten <sup>524</sup>. In diesem Sinne gibt eine Darstellung des Lebensbaumes aus dem *Codex Vindobonensis Mexicanus I* (37) <sup>525</sup> die komplexe Beziehung zwischen kosmischer Bewegung, Ballspiel, Opfer und Fruchtbarkeit wieder: ein zwischen zwei brennenden, geopfertem Kautschukbällen liegender, abgetrennter Kopf bildet die Verbindung oder die Wurzel für einen Ast mit Pfeilen als männlichem Symbol und einem mit Kreisen als weiblichem Symbol. Die Äste, aus deren Spalte der Vegetationsgott *Xochipilli* steigt, werden von zwei über den Bällen stehenden Ballspielern flankiert <sup>526</sup>.

Im Zusammenhang mit den religiösen Praktiken sind natürlich auch die Götter und Schutzgötter zu erwähnen, die mit dem Ballspiel assoziiert wurden, und denen einige Ballspiele im Zuge auch von größeren Ritualen gewidmet gewesen sein dürften. In diesem Zusammenhang nennt Sahagún (1829, I/ II/ XXXIV 172; 2012, 166) <sup>527</sup> die Götter des Spiels *Amapan* und des Balles *Oappatzan*, die sich beim Ballspielplatz befanden und denen zu Ehren Gefangene geopfert wurden und Durán (1980, CI/ 243; 1995, II/ XXIII/ 236; 213) beschrieb den aztekischen Ballspielgott als mit einem Affenkopf, dem einmal im Jahr ein Fest gewidmet war. Hiermit könnte der Gott der Künste und des Maises *Xoxhipilli* oder *Xochipilli*, bzw. dessen Repräsentationsform und Patron der Spiele *Macuilxóchitl*, gemeint sein, da der Affe, assoziiert mit dem Westen und der Abendsonne, auch (beispielsweise auf dem rituellen Monument des *Sonnensteins* in Mexiko D.F.) *Xochipilli* repräsentierte, bei dessen Fest rituell Ball gespielt wurde <sup>528</sup>. *Xochipilli*, der rote Maisgott und ursprünglich junge Sonnengott

---

<sup>521</sup> Hill & Clark 2001, 341.

<sup>522</sup> vgl. Wilkerson 1991, 67.

<sup>523</sup> Tokovinine 2002, 1.

<sup>524</sup> Aguilar 2002-2003, 7; Wilkerson 1991, 55.

<sup>525</sup> vgl.

[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=561007&objectid=3179214](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=561007&objectid=3179214); vgl. Anders et al. 1992, 37.

<sup>526</sup> vgl. Knauth 1961, 195; vgl. Echeverría & López 2010, 149.

<sup>527</sup> vgl. Torquemada 1723, II/ XIV/ XII, 553.

<sup>528</sup> vgl. Aguilar-Moreno 2006, 301ff.; vgl. 181; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 317; vgl. Aguilera 2004, 74.

wurde nach Krickeberg (1948, 134) von den Azteken aufgrund seines solaren Bezuges von südlicheren Kulturen übernommen und möglicherweise daher mit dem Ballspiel in Verbindung gebracht<sup>529</sup>:

„Als die Azteken erobernd in diese südlichen Gegenden vordrangen, machten sie *Xochipilli* zu ihrem Maisgott und (in einer Nebenform, unter dem Namen *Macuilxochitl*<sup>[530]</sup>) zum Patron der Tänze, Spiele und Lustbarkeiten. Die alte Bedeutung schimmert aber noch überall hindurch. Auch das Ballspiel am „Kleinen Herrenfest“, bei dem *Xochipilli* als Maisgott im Mittelpunkt des Kultes stand, fand ursprünglich sicher nicht deshalb statt, weil *Xochipilli* auch dem Ballspiel präsierte, sondern weil er eben der Sonnengott war, der auf dem Ballspielplatze, d. h. am Himmel, mit dem Nachtgöttern kämpft.“<sup>531</sup>

Die Bedeutung *Xochipillis* als Maisgott im Zusammenhang mit dem Ballspiel scheint jedoch sehr wohl eine tragende Bedeutung zu haben, worauf im Anschluss eingegangen wird; auf jeden Fall zeigt sich bereits hierin eine Verbindung zwischen dem Ballspiel, dem Lauf der Gestirne und dem Fruchtbarkeitsaspekt, die im zeitlichen und kulturellen Verlauf eine unterschiedliche Gewichtung erfuhren.

Als weibliches Gegenstück von *Xochipilli* wird die junge Mondgöttin *Xochiquetzal* genannt und scheint als Herrin des 19. Kalenderabschnittes in den aztekischen *Codex Borbonicus* und *Tonalamatl Aubin* mit ihrem Zeichen über Ballspielplätzen auf. Ähnlich stand auch die Mond-, Purifikations- und Fruchtbarkeitsgöttin *Tlazolteotl*, in einem eher magischen Aspekt und auch mit der Erdgöttin *Toci* assoziiert, mit dem Ballspiel der Azteken in Verbindung. Auch bei den Tarasken zeigt sich der Bezug zwischen Ballspiel, Fruchtbarkeit und kosmischen Bezügen in der Mond- und Erdgöttin *Xaratanga*, die gleichzeitig die Schutzpatronin von Geburt, Vegetation und dem Ballspiel war<sup>532</sup>.

Weiters kommen vor allem der Blitzgott und Patron des Ballspiels *Xólotl*, sowie der synkretische Schöpfergott *Quetzalcóatl*, der Solar- und Vegetationsgott, sowie der Nacht- und Schicksalsgott und Repräsentant von Herrschern und Kriegern *Tezcatlipoca*, sowie dessen Repräsentationsform und Patron der Feste, *Omacatl* und *Ometochtli*, die göttliche Repräsentationsform des Pulque, *Xochiquetzal*, die Göttin des Tanzes und der Prostituierten, der Kriegs- und Sonnengott *Huitzilopochtli*, *Cintéotl*, der Maisgott und Sohn des gealterten Sonnengottes oder der Regengott *Tláloc* bei den Azteken als Ballspielgötter vor<sup>533</sup>. Der *Teotlachtli*, der Götterballspielplatz bezog sich nach Krickeberg (1948, 139) in erster Linie auf die Sonne und den Sonnengott *Huitzilopochtli*, weshalb er diesen auch in erster Linie als „Ballspielplatz des Gottes“ übersetzt. Es spielte eine bedeutende Rolle im *Panquetzaliztli* im 15. Monat und war der Erneuerung der Sonne und des Feuers gewidmet. Auf dem *Tezcatlachtli* oder

---

<sup>529</sup> Rivera Dorado 1978a, 38f.

<sup>530</sup> *Macuilxochitl*, Patron der Spiele in Zentralmexiko, erscheint als Spieler oder wird in dessen Attributen auf Markiersteinen in La Esperanza (Chinkultic) und Copán, bzw. einem Panel in Toniná abgebildet (William Fash, persönliche Mitteilung 2003 in Barrois & Tokovinine 2005, 31; vgl. Barrois & Tokovinine 2005, 31).

<sup>531</sup> Krickeberg 1948, 134.

<sup>532</sup> Krickeberg 1948, 135; Uriarte 2001, 43; Aguilar-Moreno 2006, 151f.; 309; vgl. Cohodas 1991, 251; vgl. Knauth 1961, 196; vgl. Rivera Dorado 1978b, 51.

<sup>533</sup> vgl. Sahagún 2012, 166; vgl. Knauth 1961, 190ff.; vgl. Krickeberg 1948, 133ff.; 155; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 322; vgl. de la Garza 2000, 51; vgl. Tokovinine 2002, 3ff.; vgl. Aguilera 2004, 69ff.; vgl. Aguilar-Moreno 2006, 148ff.; vgl. Uriarte 2001, 43.



Spiegelballspielplatz, der sich auf *Tezcatlipoca* bezog, wurde einer seiner göttlichen Nebenformen, *Omácatl* geopfert<sup>534</sup>.

*“The deep meaning is reflected in the **teotlachtli** [vom Verf. hervorgeh.] (ballcourt) of Mexico-Tenochtitlan: the gods become human and play; there is the sense of a game made sacred, or a divinity that plays as humans do.”<sup>535</sup>*

Einigen Autoren zufolge<sup>536</sup> verkörperten die Herrscher als Spieler Gottheiten, wobei jedoch auch Darstellungen existieren, in denen bewusst auf die jeweiligen göttlichen Gestalten hingewiesen wird, ohne Anhaltspunkte auf eine menschliche Darstellung<sup>537</sup>.

Bei den Maya werden in Verbindung mit dem Ballspiel außerdem der Windgott *Ik'-K'uh*, der Regengott *Chaak*<sup>538</sup>, sowie der Jagdgott *Huk Si'p*, *Wuk...w* oder *Wuk-Si'p* genannt, der nach Tokovinine (2002, 4f.)<sup>539</sup> als der am häufigsten als göttlicher Patron von Ballspielen auftritt:

*“But the most widespread divine patron of the ballgame (and probably the very **patron** [vom Verf. hervorgeh.] of the game) is the so-called “old deer god,” recognizable for his man-deer traits. [...] Whatever his functions might be, the deity was clearly ‘generic,’ closely associated with the Underworld and such ‘elder’ gods”<sup>540</sup>.*

Cohodas (1991, 259) beschreibt in diesem Zusammenhang den Hirsch als oft auftretendes Pendant zum Gott N, der ebenso wie der Gott L eine prominente Version der älteren männlichen Schöpfergottheit darstellte und ebenso die untergehende Sonne auf ihrem Weg in die Unterwelt zur dortigen Vereinigung mit der jungen Mondgottheit, bei der jener stirbt und wiedergeboren wird, repräsentierte. Hierbei sollte außerdem erwähnt werden, dass diese Schöpfergottheit mit *Hun Hunahpú* aus dem *Popol Vuh*, aber auch dessen Sohn *Hunahpú*, sowie dem Kalenderdatum *Hun ahau* bzw. *Hun ajaw* der späten Klassik und dem Maisgott *Hun Nal Ye* assoziiert wird<sup>541</sup>. Neben dem Sonnengott, der bei den Maya im Gegensatz zu den Azteken eine nur wenig kriegerische Komponente innehatte, dürften also auch der Maisgott, sowie die junge Mondgöttin – im Gegensatz zu ihrem aztekischen Pendant weiblich – in Beziehung zum Ballspiel gestanden haben<sup>542</sup>. So finden sich beispielsweise auch weibliche, die Mond- und Fruchtbarkeitsgöttin *Ixchel* darstellende Figurinen mit Ballspielutensilien, die Stevenson Day (2001, 74) zufolge auch auf solche Darstellerinnen in Ritualen hindeuten könnten. Eine enge Verbindung zwischen der Mondgöttin und dem Hirsch

---

<sup>534</sup> Torquemada 1723, II/ X/ XXVII, 281f.; Sahagún 2012, 188; vgl. Uriarte 2001, 44.

<sup>535</sup> Uriarte 2001, 44.

<sup>536</sup> vgl. Wilkerson 1991, 58ff.; vgl. Aguilar 2002-2003, 7.

<sup>537</sup> vgl. Tokovinine 2002, 2.

<sup>538</sup> Der Gott *Chaak* wird einerseits im Codex Dresdensis (41) und andererseits auf einem Panel in La Corona (Site Q) durch charakteristische Attribute an einem Ballspieler mit dem Ballspiel in Verbindung gebracht. Ein weiterer *Chaak*, möglicherweise *Chak-Hix-Chaak* genannt, scheint am gleichen Ort entgegengesetzt dem Spieler mit den Attributen des Jaguargottes der Unterwelt auf (Barrois & Tokovinine 2005, 31; vgl.

[http://research.famsi.org/montgomery\\_list.php?\\_allSearch=La%20Corona&tab=montgomery&title=Montgomery%20Drawing%20Collection](http://research.famsi.org/montgomery_list.php?_allSearch=La%20Corona&tab=montgomery&title=Montgomery%20Drawing%20Collection)).

<sup>539</sup> vgl. Codex Dresdensis, 13; vgl. Barrois & Tokovinine 2005, 31; vgl. Hellmuth 1991, 140ff.

<sup>540</sup> Tokovinine 2002, 4.

<sup>541</sup> Schele 1992, 21; Foster & Wren 1996, 259; vgl. Kap. 3. 2. 1.

<sup>542</sup> Köhler 1990, 233.

zeigt außerdem der *Codex Dresdensis* (20f.)<sup>543</sup>, die, ähnlich einer Darstellung zusammen mit dem Maisgott, Tod anzuzeigen scheint. Dies zeigt sich auch in einem in der *Relación de Michoacán* beschriebenen Mythos, in dem der Gott *Cupanzieeri* von *Achuri hirepe* in einem Ballspiel besiegt und geopfert wird, wonach er als Hirsch wiederauferweckt wird<sup>544</sup>.

Die im Zusammenhang mit dem Ballspiel oder in damit verbundenen Ritualen repräsentierten Götter finden sich auch in Beziehung mit bestimmten Symbolen wieder und lassen sich nach Nowotny (1976, 35) großteils in die zwei Bereiche Wasser/Regen/Mais/Pulque und andererseits Feuer/Krieg/Zwillinge einteilen. So standen die Götter bei den Maya und Azteken als Himmelsträger in enger Beziehung mit dem Kalender, wobei die Eckpunkte wahrscheinlich Solstizienpunkte der Erde darstellten<sup>545</sup>. Die mesoamerikanischen Ballspiele hängen, zumindest in ihrer rituellen Form, jedoch nicht nur damit zusammen, sondern nahmen weitere und vielfältigere Aspekte im Dasein der sie ausübenden Gemeinschaften ein; um diese vielfältigen Bedeutungen und Zusammenhänge besser wiedergeben zu können, werden im Folgenden Symbole erläutert, die in einigen Darstellungen im Zusammenhang mit den Ballspielen aufscheinen.

### **2. 3. 3. Symbole im Zusammenhang mit dem mesoamerikanischen Ballspiel**

Als Elemente, die oft bei Darstellungen von Ballspielen oder damit zusammenhängend auftreten, stehen in erster Linie meist Bälle und Ausrüstungsgegenstände selbst hervor, sowie Zeichen für Ballspielplätze, wobei letztere auch namensgebende Funktionen für Orte gehabt haben dürften, wie beispielsweise *Taxco* (*Tlachco*, im heutigen Guerreros, Mexiko) oder *Queretaro* (taraskisch *querehta*=Schauplatz, geebener Platz), was auch bereits einen Stellenwert des Spiels für die Gemeinschaft zeigen dürfte<sup>546</sup>.

Bereits die Plätze selbst bestanden und bestehen aus vielen verschiedenen Elementen, die nicht nur der Identifikation dienen, sondern vor allem symbolische Bedeutungen beinhalten, angefangen von der Platzlage, über architektonische Merkmale, bis hin zu weiteren, damit in Beziehung stehenden Elementen. Während von manchen Autoren bereits die Form der Plätze selbst als geköpfte Körper interpretiert worden ist<sup>547</sup>, dürften manche Ballspielplätze jedenfalls durch Opfergräber geweiht worden sein, wie beispielsweise an einem Ballspielplatz in Tikal, an dem zwei identische weibliche junge Körper innerhalb der Spielbänke der beiden zentralen Strukturen in einander gegenüber

---

<sup>543</sup> vgl. Grube 2012, 107ff.

<sup>544</sup> vgl. Stone 2004, 127; vgl. de Alcalá 2012, XXI/ 177.

<sup>545</sup> Köhler 1990, 222ff.; vgl. 2003, 249ff.

<sup>546</sup> Krickeberg 1948, 118; 129; Mathys 1983, 8f.; [http://codice.manuvo.com/index.php?lang=english&folio\\_number=37&type=r&section=t](http://codice.manuvo.com/index.php?lang=english&folio_number=37&type=r&section=t), Fol. 31f.; Fol. 36; Fol. 45; vgl. Brotherston 1987, 358.

<sup>547</sup> Für Gillespie (1991, 337f.) steht, so wie die vier Weltgegenden, auch der kopflose, viergeteilte menschliche Körper im Zusammenhang mit dem I-förmigen Ballspielplatz, worauf auch Darstellungen wie aus dem *Codex Borgia* (35) hindeuten, auf dem ein anthropomorphes aufgrund ihrer Gebährhaltung und Krokodilhaut als Erdmutter interpretiertes Wesen viergeteilt auf einem Spielfeld liegt. Sein Kopf dient als Spielball und die Körpermitte ist mit der eines Spielplatzes ident, die in Codizes oft mit einem Schädel-, Herz-, *Olin*-, etc. Symbol gekennzeichnet ist (vgl. Gillespie 1991, 334ff.; vgl. Aguilar 2002-2003, 7; vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page35.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page35.html)).

sitzender Position begraben wurden. Solche oft im Maya-Hochland anzutreffende Gräber dienten einerseits dem Gedenken an die Toten und andererseits als Opfergabe für das Bauwerk. Solche tatsächlichen oder symbolischen Opfer übertrugen somit gleichsam ihr Leben auf den Bau und damit die Gemeinschaft<sup>548</sup>. Ähnliche Opferrituale konnten bei Pueblo im Südwesten Nordamerikas oder Zinacatecas beobachtet werden, bei denen zur Einweihung eines Wohn- oder Versammlungsortes diese beispielsweise mit Brot, Wasser, geheiligtem Mehl, Samen, etc. quasi gefüttert und heilige Gegenstände wie Adlerfedern, Türkise, etc. in die vier Hausecken gelegt oder eingegraben wurden. Durán (1971, 149) gab ähnliche Einweihungsrituale für Wohnhäuser wieder, wobei er annahm, dass ähnliche Zeremonien für Tempel und öffentliche Gebäude stattfanden. Hiermit wurden diese Orte also sozusagen ernährt und auf ihre vorgesehene Funktion vorbereitet:

*“Through offerings of food and human sustenance the ballcourt was given life and nurtured as part of the social landscape. In essence, these actions prepared the ballcourt for use, transforming it from an inert structure into a meaningful setting for social action.”*<sup>549</sup>

Kleine Verstecke und deren Inhalte wie Jade, Obsidian oder Tongefäße mit Speisen, wie sie bei ausgegrabenen Ballspielplätzen gefunden wurden, lassen nach Fox (1996, 486f.; 490ff.) auf bestimmte rituelle Praktiken schließen, die eine Sakralisation oder eine Sozialisation von Ballspielplätzen als öffentliche Orte beinhalteten. Auch die zentrale Lage vieler Ballspielplätze in den Zeremonialzentren, wie beispielsweise in Palenque, Copán, Yaxchilán oder Tikal, etc., zeugt einerseits von deren Bedeutung und spiegelt andererseits architektonisch ihre vermittelnde Funktion wider<sup>550</sup>.

Ebenso wie die Tempel, die als zeremonielle Mittelpunkte kosmischer und vitaler Zyklen dienten, oft nach einem vierteiligen architektonischen Grundmodell – entsprechend den vier Kardinalpunkten – und durch die Achsen der Äquinoktien, Sonnenwenden oder der Sonne über dem Zenit ausgerichtet waren, so entsprach die Platzlage selbst bestimmten übergeordneten Vorstellungen der Gemeinschaft. So wurde eine Ausrichtung von Ballspielplätzen in Nord-Süd- oder Ost-West-Richtung auch aufgrund von Darstellungen in Codizes, die eine dunkle und eine helle Hälfte zeigen, als Nachahmung des Laufes der Sonne in ihrer jährlichen Verschiebung von Norden nach Süden interpretiert. Hierzu ist jedoch anzumerken, dass solche Plätze mehrheitlich in mixtekisch-zapotekischen, teilweise in ehemalig totonakischen und ab und zu in Mayagebieten gefunden wurden, jedoch nicht immer in dieser Lage<sup>551</sup>. Während die Spielfelder bei den Maya allgemein in der Nähe oder am Eingang des zentralen Platzes und in einer Linie mit einer Pyramide oder Tempelanlage liegen, wie beispielsweise in Tikal, nehmen die I-förmigen Felder generell die östliche oder westliche Seite des Hauptplatzes ein, wie beispielsweise in Toniná, Chichén Itzá oder Monte Albán. So symbolisieren nach Cohodas (1991, 254; vgl. 1975, 127f.) die Spielplätze im Maya-Klassikum in ihrer Architektur aufgrund dem allgemeinen Fehlen von Endzonen und der Achsenorientierung mit drei Markiersteinen eine kosmische Pforte von der Erdoberfläche in die Unterwelt; die mit Endzonen versehenen Plätze in Ost- oder Westlage der Mexica hingegen repräsentierten die Erdoberfläche selbst, was er durch die in den postklassischen Codizes mit vier Farbzonen dargestellten Plätzen bestätigt

---

<sup>548</sup> Taladoire & Colsenet 1991, 164ff.; Fox 1996, 487.

<sup>549</sup> Fox 1996, 487.

<sup>550</sup> Aguilar 2004, 12.

<sup>551</sup> Jansen 1998, 276; Krickeberg 1948, 156f.; vgl. Cohodas 1975, 105f.; 118f.; vgl. Taladoire & Colsenet 1991, 166ff.; vgl. Fox 1991, 214ff.; vgl. Gillespie 1991, 342.; vgl. Šprajc 1993a, 45ff.; vgl. Herrera Torres 2012, 59f.; vgl. Parsons 1991, 19.

sah. Der bei den Maya sowie in Mesoamerika viergeteilte Kosmos gliederte sich in den Süden, assoziiert mit dem Tag, Winter, Wintersonnenwende und Oberwelt, aber auch mit Feuer, dem Ara, dem aztekischen Kriegsgott *Huitzilopochtli*, sowie dem Todesgott *Mictlantlecutli*; den Westen, in Verbindung mit dem Sonnenuntergang, dem Symbol des Jaguars und der Farbe schwarz, dem Frühlingsäquinoktium und der Erdoberfläche, ebenso wie Trockenheit, Alter und Tod, aber auch den Muttergottheiten, sowie der Göttin *Chalchiuhtl* und dem Windgott *Quetzalcóatl*; den Norden, gleichgesetzt mit der Nacht, der Sommersonnenwende, der Unterwelt, Kälte, Trockenheit, aber auch Krieg, Jagd, das Obsidianmesser, sowie der Mond, die Milchstraße und der Gott *Tezcatlipoca*; so wie in den Osten, im Zusammenhang mit dem Sonnenaufgang, also Geburt und Wiedergeburt von Sonne und Venus, der Herbstsonnenwende, Maiswachstum, der Erdoberfläche, Regenzeit, Jugend, und Wiedergeburt. Die symbolische Beziehung zwischen den Himmelsrichtungen im Kosmos ist in horizontale Dimensionen (vier Windrichtungen und das Zentrum) und vertikale Sphären (Himmel, Erdoberfläche, Unterwelt) eingeteilt. In einem Quadrat dargestellt schloss jede Richtung – wobei der Osten rot, der Süden gelb, der Westen schwarz und der Norden weiß dargestellt waren – mehrere Assoziationen, Tiergestalten und Götter ein<sup>552</sup>. Dabei zeigt sich einerseits eine hervorgehobene Ost-West-Opposition, die deren beider Beziehung zu Wasser und zur Erdoberfläche, bzw. den Kontrast zwischen Ab- und Aufstieg, Tod und Wiedergeburt darstellt; andererseits repräsentieren Norden und Süden einen Feuer-, Unter- und Oberwärtsbezug, der sich in der Maya-Kunst jedoch öfter in der Betonung des Todesaspektes im Süden und dem der Wiedergeburt im Norden ausdrückt. Dieses geschaffene Tod- und Wiedergeburt- Paradigma dürfte eine ähnliche Funktion des Ost-West-Kontrastes ersetzt haben, bzw. zeigt sich im Hervorheben von drei Himmelsrichtungen wie West-Nord-Ost beim Tod-Wiedergeburtzyklus zwischen Frühlings- und Herbsttagundnachtgleiche eine Dreiteilung im vertikalen Sinn: Himmel, Erdoberfläche und Unterwelt, durch die sich die Sonne bewegte, verstärkten diese kosmische Struktur, die sich ebenso in den Ballspielstätten zeigt, in denen äußere, pyramidenartige Strukturen über Stufen zu einem tiefergelegten Spielfeld führen<sup>553</sup>. Die Oppositionen von Ost-West und Nord-Süd, in denen sich der Gegensatz von Himmel gegenüber Erde und Tod repräsentiert zeigt, finden sich auch in mixtekischen Codizes wieder und in der zeremoniellen Organisation der Sakralen Anlagen reflektierte sich die Vision eines strukturierten Kosmos. In der Bezeichnung der vier Weltgegenden mit bestimmten Farben, Bäumen oder auch Vögeln sichtbar gemacht, galt hier der Osten als Platz des Himmels und als Herkunftsort von Symbol- und Sakralgegenständen der Herrschermacht. Dessen Gegensatz, der Westen, wurde durch einen Aschefluss sowie entsprechend dem irdischen Grenzfluss der Mixteken, symbolisiert. Während der Norden mit einem dunklen oder gespaltenen Berg, dem Bereich des alten Urpriesters assoziiert wurde, stand im Süden der Todestempel, auf der Erde nach Jansen (1998, 265f.) die Grabstätte der Mixtekenkönige der Chalcatongo-Herrschaft im Süden der Mixteca Alta. Weitere Oppositionen zeigen sich in Tod und auch Erde gegenüber dem Kult als charakteristischem Merkmal des menschlichen Lebens, ebenso wie der Gegensatz oben – unten<sup>554</sup>.

<sup>552</sup> Rivera Dorado 1978b, 50; Fox 1991, 218; Chevalier & Gheebrant 1991, 859ff.; vgl. Stoll 1889, 36f.; vgl. Chávez 2008, 309f.; vgl. Ingham 1984, 383f.; vgl. Seler 1963, I/ 133ff.; vgl. Durán 1980, CI/ 242f.

<sup>553</sup> Cohodas 1975, 105ff.; vgl. Aguilar 2002-2003, 8; vgl. Fox 1991, 218; 235.

<sup>554</sup> Jansen 1998, 276ff.; Köhler 1990, 222; vgl. Chohodas 1975, 105f.; vgl. Codex Borgia, 49ff.; vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page49.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page49.html) ff.; vgl. Codex Vaticanus 3773, 17ff.; vgl.

Ebenso zeigt Krickeberg (1948, 130; vgl. 134f.) zufolge das im *Codex Borbonicus* (25)<sup>555</sup> dargestellte *Tecuilhuitontli* oder „Kleine Herrenfest“ zur Zeit des Frühjahrsäquinoktiums zwei Götterpaare als Parteien, wobei der Vegetations- und ursprünglich junge Sonnengott *Xochipilli*, nördlich, mit der Göttin von Heilung und Festen *Ixtlilton* im Süden gegen den östlichen *Quetzalcóatl* mit der Göttin *Ciuacouatl* im Westen als Verkörperung von Nord-Süd gegen Ost-West oder Licht gegen Dunkel antreten. Diese Auseinandersetzung scheint also klar kosmische Züge zu besitzen, wobei *Xochipilli* als Tagessonne und *Ixtlilton* als deren Unterweltserscheinung im Gegensatz zum Morgen- und Abendgrauen mit Venus stehen<sup>556</sup>. Auch in einer von Sahagún<sup>557</sup> aufgezeichneten Hymne sind diese Konstellationen wiedergegeben:

“*Ya va a lucir el sol,  
ya se levanta la aurora,  
liban la miel  
los variados pechirrojos,  
se levanta la flor.  
En la tierra te pones,  
junto a las estrellas...  
tú, el señor Quetzalcóatl...  
Juega a la pelota,  
juega el viejo Xólotl,  
-el doble de Quetzalcóatl-  
en el mágico campo  
del juego de pelota  
juega el viejo Xólotl,  
el que viene del lugar de los jades,  
-de la región de las aguas-  
¡míralo!  
¿Acaso ya se tiende  
el Príncipe Joven.  
-el del linaje de la flor-  
en la noche,  
en la casa de la noche?*“<sup>558</sup>

Das Ballspiel als Verkörperung der astralen Gegensätze von Tag und Nacht und dessen übernatürliche Verbindung zu den Göttern und Sternkonstellationen tritt hierbei also deutlich hervor, ebenso wie *Quetzalcóatls* und *Xólotls* enge Beziehung zueinander, die hierbei sogar als Doppelgänger bezeichnet werden. Auch wenn eine Personifikation von Licht, Dunkelheit, Astralkörpern und Himmelsrichtungen im Vergleich zu anderen Kulturen keine Seltenheit darstellt, besitzt diese durch das Ballspiel jedoch übergeordnet ein zusätzliches, unvorhersagbares und verbindendes Element.

“*Numerosas creencias, relativas al origen de la vida, a la morada de los dioses y de los muertos, a la evolución cíclica, etc. se articulan alrededor de los dos*

---

[http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3773/img\\_page17.html](http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3773/img_page17.html) ff.; vgl. *Codex Tro-Cortesianus*, 75f.; vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/madrid/img\\_page075.html](http://www.famsi.org/research/graz/madrid/img_page075.html) f.; vgl. *Codex Fejérváry-Mayer*, 1; vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page01.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page01.html).

<sup>555</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img\\_page25.html](http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img_page25.html).

<sup>556</sup> vgl. León-Portilla 2004, 424f.; vgl. Aguilar-Moreno 2006, 359; vgl. Sahagún 1829, I/ I/ XIV/ 24f.

<sup>557</sup> in Garibay Kintana 1958a, 152; vgl. Garibay Kintana 1958b, 17.

<sup>558</sup> León-Portilla 2004, 425.

*ejes, cruzados, norte-sur y este-oeste, que constituyen con el eje cenit-nadir la esfera total del espacio cósmico y simbólicamente, del destino humano. El espacio es, en la simbólica, el marco en el cual se organiza el mundo salido del caos, el lugar en que se desplazan todas las energías.*”<sup>559</sup>

Während diese Personifizierungen also eine Ordnung schaffen sollen, stellt gerade das Ballspiel selbst durch seine spontanen Ballbewegungen wiederum ein Gegengewicht dazu dar, das die Unvorhersehbarkeit der Existenz im Universum zu unterstreichen scheint. Die Ballspielfelder scheinen dabei ebenfalls ein ordnendes Element zu verkörpern und durch teilweise Ausrichtungen entsprechend den Himmelsrichtungen, aber auch durch weitere architektonische Elemente in starken symbolischen Bedeutungen wiedergegeben.

In ganz Mesoamerika scheint das Konzept einer sakralen Landschaft, in der geographischen Charakteristiken bestimmte Bedeutungen zugewiesen werden und als Interaktionsrahmen der natürlichen und übernatürlichen Welten fungieren, bedeutend und wird in Architektur und Kunst sichtbar. Manche Plätze von unüblicher Größe und Design dürften insofern möglicherweise eine rein symbolisch-rituelle Funktion, ohne aktive Ballspiele, gehabt haben, wie beispielsweise der Große Ballspielplatz von Chichén Itzá, oder auch sehr kleine Plätze sowohl bei den Maya, als auch bei den Azteken. So stellte der Ballspielplatz mit seiner abgestuften Plattform die Erdoberfläche dar, an der metaphorisch mit dem Sonnenuntergang zusammenhängende Opferrituale durchgeführt werden konnten. So sollen beispielsweise auch Plätze in Tenochtitlán oder das West-Spielfeld in Copán eine solche Symbolfunktion ausgeübt und mit ihren Treppenformen rituellen Praktiken gedient haben<sup>560</sup>. Für van Bussel (1991, 254) hatten gestufte Ballspielplätze bei den Maya bereits aufgrund ihrer symbolischen Bedeutung von Auf- und Abstieg in erster Linie rituelle Funktionen, da Stufen nicht nur an Plätzen, sondern auch Wänden oder Keramiken auf scheinen<sup>561</sup>:

*“They may indicate stairs or the stepped-appearances of pyramids. At both structures, sacrifices are known to have taken place [...]. Maya who seem to be playing ball against steps are not performing the actual ballgame. The scenes are illustrated rituals. Steps do supply a vertical arrangement, after all steps are normally used to ascend and to descend.*”<sup>562</sup>

Neben einem guten Ausblick auf das Geschehen konnten die Stiegen durch ihre vertikale Anordnung auch die Vorstellung des Ab- und Aufstieges zur und von der Unterwelt wiedergeben, ähnlich wie Pyramiden. Diese galten wie Berge als Sitze der Seelen der Vorfahren und wurden auch auf Wandgemälden, beispielsweise in Naj Tunich (Poptún, Guatemala) dargestellt. In Verbindung mit den tief gelegenen Ballspielplätzen wurde insofern ein Übergang zwischen Himmel, Erde und Unterwelt symbolisiert<sup>563</sup>.

Ähnlich wie die Stufen, bzw. in Kombination damit, scheinen runde Öffnungen weitere symbolhaltige Elemente im Ballspiel gewesen zu sein. Löcher in der Mitte des Ballspielplatzes wurden beispielsweise bei Tezozómoc (1878, 228f.) beschrieben oder

---

<sup>559</sup> Chevalier & Ghebrant 1991, 859.

<sup>560</sup> Aguilar-Moreno 2009, 58; Fox 1996, 493; Schele & Miller 1986, 122f.; Cohodas 1991, 269f.; vgl. Aguilar 2004, 12f.; vgl. Smith & Schreiber 2006, 18f.; vgl. Parsons 1991, 19f.; vgl. Brotherston 1987, 365.

<sup>561</sup> vgl. Schele & Miller 1986, 250; Miller & Houston 1987, 62f.

<sup>562</sup> van Bussel 1991, 254.

<sup>563</sup> van Bussel 1991, 254f.; Aguilar 2004, 12f.; Rivera Dorado 2007, 8; vgl. Stuart 1981, 230ff.; vgl. Stone 1982, 93ff.

in den Codizes *Borbonicus* (19)<sup>564</sup>, *Fejérváry-Mayer* (38)<sup>565</sup>, *Borgia* (35)<sup>566</sup>, *Nuttall* (50; 86)<sup>567</sup>, *Colombino* (2)<sup>568</sup>, *Magliabechiano* (161)<sup>569</sup>, *Bodley* (36)<sup>570</sup> dargestellt, oft zusammen mit Wasser, Totenschädeln, Göttern und Menschenopfern oder durch einen Totenschädel oder ein Jadesymbol ersetzt. Solche Abbildungen von Ballspielplätzen mit einem schwarzen Kreis in der Mitte hatten nach van Bussel (1991, 246) eine ähnliche Funktion wie die seitlich am Platz angebrachten Ringe, die oft mit Fruchtbarkeitssymbolen versehen waren. Beide dürften symbolische Bedeutung als Zutrittsportale zur Unterwelt gehabt haben, die nur durch das Ballspiel geöffnet werden konnten. Ebenso wurden Höhlen, die oft Wasser enthalten und auch stille Gewässer wie Seen oder das Meer als Grenze zwischen Erde und Unterwelt angesehen, bzw. letztere selbst auch als wässriger Ort betrachtet.

*“Atravesar el agua significa destrucción, retorno a la indeterminación original [...] y renacimiento [...]. El agua indica muerte, paso a un estado diferente; por ende, potencialidad de resurrección bajo una nueva forma y condición. Esa es igualmente la característica purificadora del líquido elemento, porque mata lo contaminado y prepara el ser para su limpia, primitiva, renovada apariencia.”<sup>571</sup>*

Diese Aspekte könnten ebenso für Öffnungen, wie beispielsweise in der Mitte der Ballspielplätze, oder an den Seitenwänden angebrachte Ringe gegolten haben, die insofern ebenfalls einem ÜbergangsmEDIUM entsprachen. Auch die Torquemada (1723, II/ XIV/ XII, 553) zufolge verbreitete Meinung der Spielzuschauer über Spieler, die tatsächlich den Ball durch einen Ring befördert hatten können,

*“aquel tal debía ser Ladron, ò Adultero, ò que moriria presto, pues tanta ventura havia tenido”<sup>572</sup>,*

zeigt eine Assoziation zwischen einem erfolgreichen Ballspiel, bzw. dem Durchtreffen des Ringes und einem wohl bevorstehenden Eintreten in die Unterwelt.

Die angesprochenen Löcher beinhalten nach Gillespie (1991, 338f.) jedoch nicht nur eine Verbindung zur Unterwelt, sondern auch den Aspekt der Wiedergeburt: viele aztekische Darstellungen von Erdgottheiten in Gebärdung weisen in ihrer Körpermitte die angesprochenen Symbole, sowie beispielsweise auch ein Herz oder *Olin*-Zeichen auf. Ebenso sind auf *yugos*, wie sie in Veracruz, Cotzumalhuapa<sup>573</sup> oder

<sup>564</sup> [http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img\\_page19.html](http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img_page19.html).

<sup>565</sup> [http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page38.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page38.html); 5. 3. 7. Abbildung 7.

<sup>566</sup> [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page35.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page35.html);

<sup>567</sup> [http://www.famsi.org/research/graz/zouche\\_nuttall/img\\_page50.html](http://www.famsi.org/research/graz/zouche_nuttall/img_page50.html);

[http://www.famsi.org/research/graz/zouche\\_nuttall/img\\_page86.html](http://www.famsi.org/research/graz/zouche_nuttall/img_page86.html); siehe Anhang 5. 3. 13.

<sup>568</sup> <http://www.wdl.org/en/item/3245/view/1/2/>; siehe Anhang 5. 3. 7. Abbildung 7.

<sup>569</sup> [http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/img\\_page161.html](http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/img_page161.html); siehe Anhang 5. 3. 10. Abbildung 11.

<sup>570</sup> <http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/bodley/bod36.jpg>.

<sup>571</sup> Rivera Dorado 1995, 251.

<sup>572</sup> Torquemada 1723, II/ XIV/ XII, 553.

<sup>573</sup> Die Cotzumalhuapa-Kultur in der heute guatemaltekischen Pazifik-Küstenlandschaft mit ihren Hauptfundstätten El Baúl, Bilbao und El Castillo zu den mesoamerikanischen Kulturen der Pazifikküste und weist unter anderem Einflüsse der Nahuatl-sprechenden Pipilen auf. Die hierfür berühmten Skulpturen, die auch Ballspiel-Elemente beinhalten, werden auf ca. 200 v. Chr. bis 800 n. Chr. datiert (Popoenoe Hatch 1987, 466ff.; Linden 1993, 23ff.).

Tiquisate<sup>574</sup> um die Körpermitte getragen wurden, zoomorphe, erdverbundene Gestalten abgebildet. Sie könnten in diesem Sinne einem ebensolchen Übergangsmedium entsprochen haben, das ein getrenntes Agieren der oberen und unteren Körperhälfte in der Ober- und Unterwelt symbolisierte und was wohl einer machtvollen Position entsprochen haben dürfte<sup>575</sup>.

Höhlen hatten in diesem Kontext wie bereits angesprochen vielfältige Bedeutungen und waren auch Aufbewahrungsorte für heilige Gegenstände, auch in Verbindung mit dem Ballspiel, sowie Plätze für Opferungen. Außerdem war nicht nur im mesoamerikanischen, sondern auch im andinen Raum die Idee der Herkunft der Vorfahren aus Höhlen sowie deren Assoziation mit dem Mutterbauch verbreitet. In diesem Zusammenhang vergleicht Aguilar (2004, 12) die Ballspielplätze mit gespaltenen Bergen oder auch *vaginas dentadas*<sup>576</sup>, Öffnungen, die zum Schoß der Erde, der Unterwelt führten<sup>577</sup>. Als deren Manifestation galt auch Wasser, ebenso wie im *Codex Borgia* (10, 50, 55)<sup>578</sup> in Verbindung mit dem Mond dargestellt und entsprach nach Jansen (1998, 271; vgl. 265f.) mythisch ausgedrückt der dunklen Vorzeit.

Auch die Kautschukbälle scheinen neben ihrer offensichtlichen Funktion als Spielgeräte und ihrem materiellen Wert eine enorme symbolische und rituelle Bedeutung gehabt zu haben. Bereits der Kautschuk selbst diente nicht nur der Produktion von Bällen, sondern auch als Opfergabe, ebenso wie auf Papieren (*Amateteuitl*) zu Ehren von Fruchtbarkeits-, Berg- und Regengöttern, sowie an Personen, die als deren Verkörperungen für Opfer vorbereitet wurden. So berichtete Sahagún (1829, I/ I/ XIII/ 68)<sup>579</sup> beispielsweise von Personen, die für solche rituellen Zeremonien unter anderem mit Kautschuk getränktem Papier geschmückt waren oder mit Kautschuk eingerieben wurden, so wie Tezozómoc (1943, LXXXI, 175) von Priestern schrieb, die *Tláloc* zu Ehren mit Kautschuk eingerieben wurden. Auch von rituellen Verbrennungen von in Kautschuk getränktem Papier als Dank für Heilung wird berichtet<sup>580</sup>.

Die Spieler und Teams dürften dem Ball eine schicksalsentscheidende Bedeutung zugesprochen haben, da dieser nicht nur selbst als Kultobjekt aufscheint, sondern möglicherweise auch ähnlich einem Wesen mit eigenem Charakter betrachtet worden sein dürfte. So wurde vor dem Spiel durch Zeremonien versucht, ihn wohlwollend zu stimmen; außerdem wollte jedes Team möglichst mit dem eigenen Ball spielen. Auch dürfte insofern ein Zusammenhang mit Opfern bestanden haben, dass einerseits Kautschukbälle auch als Brandopfer verwendet wurden und andererseits wie im *Popol*

---

<sup>574</sup> Tiquisate (im heutigen Escuintla, Guatemala gelegen) gilt als der aus dem Süden des heutigen Mexiko stammenden Nahuatl- oder Pipil-sprechenden Pipil-Kultur zugehörig (Rubio 1994, 85; 91; Linden 1993, 21ff.).

<sup>575</sup> Colas & Voss 2006, 191; Schele & Miller 1986, 305; van Bussel 1991, 246f.; 254ff.; vgl. Manzanilla 1994, 59f.; vgl. Uriarte 2000, 32.

<sup>576</sup> Das Konzept der *vagina dentada*, der „gezähnten Vagina“, ist ein in Nord- und Südamerika häufiger anzutreffendes Mythenthema (vgl. Zingg 2004, 115f.; vgl. Bierhorst 1993, 123).

<sup>577</sup> Manzanilla 1994, 61; vgl. Chládek 2011, 63ff.; vgl. Stoll 1889, 39.

<sup>578</sup> [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page10.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page10.html);  
[http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page50.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page50.html);  
[http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page55.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page55.html).

<sup>579</sup> vgl. Sahagún 1829, I/ I/ XX/ 84ff.; XXIII/ 99; XXVI/ 119ff.; XXVII/ 126; XXX/ 155; XXXII/ 160; XXXV, 177; vgl. Motolinía 1971, I/ XVI, 53; I/ XX/ 137, 66; vgl. Pomar 1891, 14.

<sup>580</sup> vgl. Sahagún 1829, I/ II, 215.



*Vuh* der Ball selbst, ebenso wie ein Opferinstrument als „Weißer Dolch“, also Opferdolch aus hellem Obsidian, bezeichnet aufscheint<sup>581</sup>.

Aufgrund ihrer Beschaffenheit aus Kautschuk könnten die Bälle den Samen oder das Blut, also die Abstammung einer Familie verkörpert haben und wurden auch gleichgesetzt mit Köpfen abgebildet. Ebenso werden Darstellungen von Schädeln auf dem Spielfeld, bzw. Abbildungen von Totenköpfen in Bällen, wie beispielsweise in Reliefs in El Tajín, Tiquisate, Monte Albán, dem Großen Ballspielplatz in Chichén Itzá, Keramiken wie aus Veracruz oder in Codizes (wie beispielsweise dem *Codex Magliabecchi* (161)<sup>582</sup>, *Codex Borgia* (35; 42)<sup>583</sup> oder dem *Tonalamatl Aubin* (19)<sup>584</sup> öfter in der Sekundärliteratur erwähnt<sup>585</sup>.

Nach Gillespie (1991, 326), die solche abgetrennten Köpfe mit Bällen assoziierte, bewirkt erst dessen Separierung seine für das Spiel notwendige Bewegungsfreiheit. Ein mit dem Körper verbundener Kopf ist in dieser Hinsicht fast bewegungsunfähig und wird erst durch seine Abtrennung wirklich lebendig. Bei den Azteken, die einen Teil der Seele im Kopf verankert sahen, bedeutete der Erhalt des Kopfes eines Feindes, seine Macht zu übernehmen, was in Anlehnung an das Ballspiel den Ball wiederum als Machtobjekt symbolisieren würde<sup>586</sup>. Knauth (1961, 196; vgl. 192) sieht in einem solchen Zusammenhang auch *hachas* und *palmas* als Symbole für abgetrennte Köpfe, ähnlich wie Schädel am Gürtel der Göttin *Coatlicue*, Mutter des Kriegs- und Sonnengottes *Huitzilopochtli*, dargestellt werden<sup>587</sup>. In jeder Hinsicht symbolisierte der Ball diesen Interpretationen zufolge ein Objekt von Bewegung und Macht.

Bei in oder anstatt von Bällen abgebildeten Köpfen wurde ebenfalls nahegelegt, dass diese genau im Sinne der Darstellung als Kerne der Bälle oder sogar stattdessen verwendet worden sein könnten. Auch wenn dies nicht ganz ausgeschlossen werden kann, so müssen in dieser Hinsicht auch Darstellungen ganzer menschlicher Figuren in Bällen berücksichtigt werden, wie beispielsweise in Yaxchilán oder darin zusammengeschnürt wie in Tikal, auch wenn ein ebensolcher Gebrauch zweifelhaft scheint. In diesem Zusammenhang auftretende Formen des yukatekischen Begriffs von *wol*, *ho'ol* oder *hol* in Chol für den Ball könnten nicht nur „Ball“, „Öffnung“ oder „Höhle“, sondern auch „umwickeln“ oder „einpacken“ bedeuten. Außerdem existieren Darstellungen von verschnürten Gummibällen in den mixtekischen Codizes *Borgia* (62)<sup>588</sup> und *Vaticanus B* (67)<sup>589</sup>, ebenso wie die Bälle durch spiralförmige Glyphen dargestellt worden sein dürften, was auf die physische Natur der Bälle zurückgehen

---

<sup>581</sup> vgl. Tedlock 1985, 112ff.; vgl. Recinos 1968, 83; vgl. Cordan 1995, 179; van Bussel 1991, 250; vgl. Stone 2002, 21ff.; vgl. Cohodas 1991, 256.

<sup>582</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/img\\_page161.html](http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/img_page161.html).

<sup>583</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page35.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page35.html); vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page42.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page42.html).

<sup>584</sup> vgl. [http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Tonalamatl/page\\_19.jpg](http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Tonalamatl/page_19.jpg); siehe Anhang 5. 3. 14. Abbildung 16.

<sup>585</sup> vgl. van Bussel 1991, 250; vgl. Hellmuth 1978, 79; vgl. Schele & Miller 1986, 244ff.; vgl. Zaccagnini 2003, 8; vgl. Knauth 1961, 189ff.; vgl. Krickeberg 1948, 136ff.; vgl. Echeverría & López 2010, 137ff.; vgl. Gillespie 1991, 326.

<sup>586</sup> vgl. Uriarte 2001, 49; vgl. Zaccagnini 2003, 16.

<sup>587</sup> dargestellt beispielsweise auf dem *Sonnenstein* in Mexiko D.F. (vgl. Aguilar-Moreno 2006, 20).

<sup>588</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page62.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page62.html); siehe Anhang 5. 3. 6. Abbildung 6.

<sup>589</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3773/img\\_page67.html](http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3773/img_page67.html).

dürfte, die durch Wicklung hergestellt wurden<sup>590</sup>. Auch die Bedeutung im Zusammenhang mit Öffnungen dürfte ebenso nicht unberechtigt sein, da sie den Aspekt des Ballspiels als Übergangsmedium zur Unterwelt wiedergibt, das in Beziehung auf Höhlen und Wasser bereits erwähnt wurde und auch in einem sprachlichen Aspekt aufscheint<sup>591</sup>:

“Yucatec words for the ball itself, **or** and **wol**, have a meaning of hole or entrance [...]. Another word for ball, **yol**, has a *yol nah* association to openings and holes as well [...]. A near-homophone of **pits**, ballgame, is **pich** with meanings of ‘boca’, opening, hole, ‘*verter cosas líquidas*’, to pour out liquids, ‘*horadar*’, and ‘*abrir*’, to open [...], thus supplying meanings of liquids, to open, and openings.”<sup>592</sup>

Neben Totenköpfen sind auch oft Glyphen auf Balldarstellungen abgebildet, wobei vordergründig das *imix*-Zeichen auftritt, das nach Barrera Vásquez (1980, 268) “*el nombre esotérico de la ceiba; el árbol madre de los mayas*“ darstellt und neben dem Ursprung des Lebens die Dualität zwischen Wasser und Land repräsentiert. Dieser Baum, der in Maya-Darstellungen im Zentrum des Universums aufscheint, symbolisierte durch seine Wurzeln in der Unterwelt, den Stamm in der Erde und die Äste im Himmel die Weltachse. Diese Glyphe formt Schele & Miller (1986, 255) zufolge einen Teil des Begriffes *na’ab*, was mit „Seerose“ oder „stilles Wasser“ übersetzt wurde und in Zusammenhang mit Bällen ebenfalls für Blutlinie, bzw. Abstammung steht. Dieser Ausdruck könnte sich möglicherweise auch auf die wässrige Unterwelt beziehen, aber auch die Handspanne bezeichnen, was wiederum auf die Ballgröße weisen würde<sup>593</sup>.

Eine andere Interpretation der *imix*-Glyphe in unterschiedlicher Kombination als *chaan* (Himmel) oder *chan* (Schlange) führt Cohodas (1991, 261ff.) zu dessen Auslegung in Bällen als Titel des Gottes L und seiner tierischen Personifizierung als Kaninchen, was wiederum auf den Ball als untergehende Sonne deuten würde. Der brennende Kautschukball galt laut Krickeberg (1948, 152) als Sinnbild der Sonne, so wie der Ball selbst oft in erster Linie als Symbol für die Sonne und deren Verlauf interpretiert wird. Durch die Anstrengungen der Spieler in ihrer Bahn gehalten, ist ihr Schicksal mit dem im Spielverlauf zwangsweise auftretenden Fehler einer Seite jedoch trotzdem bereits vorherbestimmt. Das Spiel kann in dieser Hinsicht also nicht gewonnen werden, was auch ein Grund für das Fehlen von Spielergebnissen oder Siegerlisten sein könnte<sup>594</sup>.

Darstellungen von Ballspielern sind nicht namentlich angegeben, außer bei Herrschern und Göttern, bzw. deren Darstellern, die jedoch eher mit Ballspielinsignien dargestellt sind, die ein wirkliches Spielen kaum zugelassen haben dürften und weniger als wirkliche Spieler, die im Gegensatz dazu eher in aktiven Spielszenen zu sehen sind. Weiters abgebildete Zwerge, Würdenträger und Opfer, die ebenfalls nicht als Spieler ausgewiesen sind, werden eher als symbolische Manifestationen angesehen und ebenso wie erstere als Ballspieler-Imitatoren. Zwerge und bucklige Figuren wie in Yaxchilán oder Naranjo-Holmul könnten hierbei auch in Funktion als Führer der verstorbenen Adeligen durch die Unterwelt, analog zum Abendstern, der die Sonne durch die Finsternis begleitet, dargestellt worden sein, ähnlich *Quetzalcóatl* in der aztekischen

---

<sup>590</sup> Stone 2002, 31ff.; van Bussel 1991, 252ff.; Miller & Houston 1987, 52; vgl. Graham 1982, 159ff.; vgl. Barrera Vásquez 1980, 926; vgl. Stern 1948, 44f.

<sup>591</sup> vgl. Manzanilla 1994, 59f.

<sup>592</sup> van Bussel 1991, 252; vgl. Barrera Vásquez 1980, 651f.; 604; 926; 979.

<sup>593</sup> Coe 2003, 199f.; van Bussel 1991, 249ff.; vgl. Bruce 1965, 101ff.; vgl. Schele & Miller 1986, 42; vgl. Barrera Vásquez 1980, 545; vgl. Cordan 1995, 191.

<sup>594</sup> vgl. Scott 1991, 207f.

Mythologie, der als Sonne auf seiner Wanderung Richtung Osten von Zwergen und Buckligen begleitet wurde<sup>595</sup>. Ballspielfigurinen könnten in diesem Zusammenhang ähnliche Funktionen gehabt haben, ebenso wie sie in Form von Ocarinas als Musikinstrumente dienten, als Grabbeigaben der Elite, Zeremonialgegenstände, aber möglicherweise auch als Zierde oder Art Souvenirs<sup>596</sup>.

Auch das *Olin*- oder *Ollin*-Zeichen, das den gleichen etymologischen Ursprung wie das Nahuatl-Wort *olli*, *hulli*, oder *hule* hat, scheint oft in Darstellungen im Zusammenhang mit dem Ballspiel auf. Wörtlich übersetzt mit „Bewegung“ entsprach es dem 17. Tageszeichen des 260 Tage dauernden aztekischen Ritualkalenders und hatte in Verbindung mit den Zahlen 1-13 unterschiedliche Bedeutungen<sup>597</sup>. Dieses verschieden dargestellte Zeichen<sup>598</sup> stand unter anderem für die rollende, wichtige Bewegung des Balles im Spiel,

*“el movimiento surgido en la unidad de los opuestos sobre la cancha, en el centro del acceso a las realidades humanas y divinas. La armónica dualidad, el equilibrio que el hombre busca y encuentra en la naturaleza y todas sus manifestaciones y que, a final de cuentas, es sólo el reflejo de la dualidad misma de su interior [...]. Dos direcciones opuestas se encuentran en el concepto primordial del uno [vom Verf. hervorgeh.], subyacente en la cultura mesoamericana y que se evidencia en una de sus más trascendentes manifestaciones: el sagrado juego de pelota.”*<sup>599</sup>

Seler (1960-1961, 4/ 46ff.; 59) assoziierte es außerdem aufgrund seiner oftmaligen Gleichsetzung mit dem zur fünften Sonne werdenden Gott *Nanahuatl* oder *Nanahuatzin* mit der sich bewegenden Sonne, wobei bereits seit der olmekischen Kultur eine enge Korrelation zwischen Sonne und Erde existiert haben dürfte; Preuss (1930, 14) leitete dieses Zeichen vom schematischen Bild eines Ballspielplatzes, den er als Himmelssymbol deutete<sup>600</sup>.

Nach Lehmann (1974, 341) und Seler (1960-1961, 1/ 647) fielen manche Daten im Zeichen des *4-Olin* mit der Unsichtbarkeitsphase der Venus zusammen, ebenso wie es mit der Entstehung des fünften Weltzeitalters koinzidierte, das dem für die Azteken aktuellen entsprach. Ebenso bestand die Annahme, dass am gleichen Datum dieses untergehen würde, was wohl auch der Grund für Opferungen vor dem Abbild des Sonnengottes an diesen Tagen war<sup>601</sup>. Repräsentationen der untergehenden Sonne in der Mitte eines Ballspielplatzes wie im *Codex Borgia* (35)<sup>602</sup> oder Darstellungen

---

<sup>595</sup> vgl. Sahagún 1829, I/ III/ XIV, 258; vgl. Zender 2004a, 8.

<sup>596</sup> Taladoire & Colsonet 1991, 171ff.; Ekholm 1991, 248f.; Cohodas 1991, 267; 285; vgl. Severson Day 2001, 69.

<sup>597</sup> Thiemer-Sachse 2006, 310ff.; Seler 1960-1961, 4/59; Krickeberg 1948, 134ff.; vgl. 154ff.; Uriarte 2001, 49; vgl. Codex Vaticanus A, passim.

<sup>598</sup> In der Aztekischen Bilderschrift besteht das Zeichen aus einer „*Art Andreaskreuz mit seitlichen Henkeln oder Ringen mit einer Abbrueviatur der Sonnenhieroglyphe (Auge, Strahl und Edelstein), die das Kreuz gleichsam spaltet*“ (Krickeberg 1971, 269; vgl. Seler 1902, I/ 169ff.).

<sup>599</sup> Uriarte 2000, 35.

<sup>600</sup> Köhler 1990, 222f.; vgl. Krickeberg 1971, 269.

<sup>601</sup> Thiemer-Sachse 2006, 317ff.; Seler 1960-1961, 2/ 796f.; vgl. Durán 1995, X/ 113ff.; vgl. Diez de Velasco 1995, 181.

<sup>602</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page35.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page35.html).

brennenden Kautschukbällen in den Codizes *Vindobonensis Mexicanus* (I/ 19f.)<sup>603</sup> und *Zouche-Nuttall* (4)<sup>604</sup>, die sich auf die Kalenderdaten der Frühlingstagundnachtgleiche 4 *Olin* und 7 *Xochitl* beziehen, stehen beide mit Zeremonien zum Sonnenuntergang in Bezug<sup>605</sup>. Eine weitere Bedeutung von *Olin*, vor allem im Zusammenhang mit dem Erdzeichen als „Erdbeben“, die noch nach der Conquista gebräuchlich war, könnte auch eine Verbindung zum Erd-Bezug des Ballspieles anzeigen, wobei Erdbeben in Mesoamerika generell als menschenfeindliche Vorzeichen, die Unglück, Seuchen, Hunger und Kriege mit sich brachten, verstanden wurden<sup>606</sup>.

Die Schwierigkeit beim Versuch der Wiedergabe solcher abstrakter Symbole und der Erläuterung von Verbindungen zwischen dem Ballspiel und damit zusammenhängenden Symbolen besteht in der oftmaligen Überschneidung von Bedeutungen<sup>607</sup>; beispielsweise merkt Thiemer-Sachse (2006, 321)<sup>608</sup> in Bezug auf das *Olin*-Zeichen an:

„Es ist auffällig, dass im *Codex Telleriano-Remensis* [vom Verf. hervorgeh.] (fol. 8v) und im *Codex Vaticanus A* (fol. 27v) einer der bedeutendsten Schöpfergötter Zentralmexikos, *Quetzalcoatl* (aztek. = „gefiederte Schlange“ oder „geschmückter Zwillings“) als Patron für die mit 1 Jaguar beginnende 13-Tage-Einheit erscheint, in der sich der Tag 4 *Olin* befindet.“<sup>609</sup>

Seler (1902, I/ 314) deutete bereits aufgrund von Stellen des *Códex Fejérváry-Mayer*<sup>610</sup> auf mögliche Zusammenhänge zwischen dem *Olin*-Zeichen und dem Ballspiel- und Zwillingsgott *Xólotl*, da *Matlactli olin*, „10 Bewegung“ den Anfangstag der 5. Venusperiode darstellt, was einem Zeitraum von 8 Jahren entspricht, zwischen der 1. und 6. Venusperiode liegt; diese beginnt mit *Cipactli*, dessen Patron *Xólotl* ist, den Uriarte (2001, 43) wiederum als Patron von *Ollin* beschreibt; ähnlich interpretierte Corona Nuñez (1957, 46) den Kurs der Venus als *Olin*-förmig. Auch der in der *Relación de Michoacán* angegebene Ort eines taraskischen Fruchtbarkeitsgottes, der möglicherweise im Norden lag und aus dem Nordwesten die Regenzeit ankündigte, könnte ebenso wie die Koinzidenz der Venus im Norden mit der Regenzeit in einigen Maya-Sprachen diese Beziehung symbolisiert haben<sup>611</sup>. Auch wenn in Verbindung mit dem Ballspiel auftretende Gottheiten bereits beschrieben worden sind, sollte in diesem Zusammenhang auf die Stellung und Verbindung von *Quetzalcóatl* und *Xólotl* eingegangen werden: beide werden als dunkle, nachtverbundene Gestalten dargestellt und verkörperten eine Zwillingbildung in Form von Morgen- und Abendstern, wobei

---

<sup>603</sup> vgl.

[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=560861&objectid=3179214](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=560861&objectid=3179214);

[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=560862&objectid=3179214](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=560862&objectid=3179214).

<sup>604</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/zouche\\_nuttall/img\\_page04.html](http://www.famsi.org/research/graz/zouche_nuttall/img_page04.html).

<sup>605</sup> Cohodas 1975, 108; vgl. Krickeberg 1948, 14.

<sup>606</sup> Thiemer-Sachse 2006, 321f.; 342f.; Krickeberg 1971, 269; vgl. Seler 1902, I/ 492; vgl. *Codex Telleriano-Remensis*, 11v; [http://www.famsi.org/research/loubat/Telleriano-Remensis/page\\_11v.jpg](http://www.famsi.org/research/loubat/Telleriano-Remensis/page_11v.jpg); vgl. Uriarte 2000, 35.

<sup>607</sup> vgl. Krickeberg 1971, 269.

<sup>608</sup> vgl. Seler 1902, I/ 647f.

<sup>609</sup> Thiemer-Sachse 2006, 321.

<sup>610</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page39.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page39.html); vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page40.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page40.html); siehe Anhang 5. 3. 8.

<sup>611</sup> vgl. Thompson 1971, 249; vgl. Closs et al. 1984, 235; vgl. Šprajic 1993a, 27.

*Xólotl* mit dem Erscheinen von Venus im Westen und *Quetzalcóatl* im Osten assoziiert wird. Beide wurden außerdem als Kulturbringende *Gemelos civilizadores* betrachtet und ebenso in einem engen Zusammenhang mit Wasser, Mais und Fruchtbarkeit dargestellt<sup>612</sup>. *Xólotl*<sup>613</sup> wird einerseits wie im *Codex Chimalpopoca* (1975, II/ 120f.) als Begleiter oder Nual von *Quetzalcóatl* auf der Suche nach Knochen von Toten in der Unterwelt zur Nahrung der Sonne dargestellt und andererseits auch mit dem Salamander *Axolotl* (*Amblystoma mexicanum*) identifiziert, was nach Ingham (1984, 386f.) auch auf eine Verbindung mit dem Kaiman oder Erdmonster der Maya hindeuten könnte, da *Quetzalcóatl* auf Masken auch mit krokodilartigen Charakteristiken und Hirschgeweih, das bei den Maya mit dem Ballspiel- und alten Sonnengott assoziiert wurde, dargestellt wird<sup>614</sup>. Außerdem existieren Skelett-Abbildungen von *Xólotl*, die ihn so wiederum mit Venus in Zusammenhang bringen, da in der mesoamerikanischen Ikonographie *Venus* als Totenschädel abgebildet wurde<sup>615</sup>.

*Xólotl*, der auch als Ballspieler erwähnt und dargestellt wird<sup>616</sup>, bezog sich nicht nur in Nahuatl oft auf Zwillinge und Missbildungen, da Zwillingsgeburten als unnatürlich betrachtet wurden, sondern bereits nach Sahagún (1829, II/ 212; 249) in engerem Sinne auf eine Zwillingsbildung, wie bei der Maispflanze, einer doppelten Agavepflanze (*Mexolotl*), oder der im Wasser lebenden Larve des *Axolotl*<sup>617</sup>:

„Die Azteken betrachteten eine Zwillingsgeburt als ein Portentum, etwas Widernatürliches, Unheimliches, Unglückbringendes. Sie hatten den Glauben, dass, wenn beide Zwillinge am Leben blieben, der eine davon unfehlbar seine Eltern töteten und verzehren würde [...]. Der Zwilling ist also der, der getötet werden muss. Und darum wird *Xolotl* zum Repräsentanten des Menschenopfers. Als solcher erscheint er in den Mythen.“<sup>618</sup>

Das Erscheinen von Zwillingen im Zusammenhang mit dem Ballspiel zeigt sich als ein hervorstechendes und in präkolumbischen Mythen allgemein häufiger auftretendes Element, das neben *Xólotl* und *Quetzalcóatl* auch im *Popol Vuh* in der Präsenz von Zwillingen als mythischen Helden auftritt. Sie können aufgrund ihrer Assoziationen mit Erstgeburt, Gegenseitigkeit, aber auch Spiel mit Hierarchie, Reziprozität und Wettbewerb in Verbindung gebracht werden. Die Zwillingsbildung bezieht sich einerseits bei *Xólotl* auf die Erscheinung der Venus als Morgen- und Abendstern, die sich auch im *Codex Borgia*<sup>619</sup> oder an Wandbildern in Tepantitla zeigt. Andererseits wird auch bei den Zwillingshelden *Hunahpú* und *Xbalanqué*, die als Gestirne Sonne und Mond identifiziert werden der Zwillingsaspekt wiedergegeben, der in dieser Beziehung auch deren Verbindung mit der Ober- und Unterwelt andeutet: im *Popol Vuh* wird

<sup>612</sup> Krickeberg 1948, 134; 1971, 463; Diez de Velasco 1995, 178; Seler 1902, I/ 314; 442; Ingham 1984, 386f.; vgl. *Códice Chimalpopoca* 1975, 11/ 4f.; 36ff./ 8; vgl. Šprajic 1993a, 28ff.

<sup>613</sup> *Xólotl* wird in Darstellungen meist mit dem haarlosen Hund *Xoloitzcuintli* identifiziert, dessen Fleisch konsumiert und der zumindest in Tlaxcala den Regengöttern zum Beenden von Dürreperioden geopfert wurde (Moreno 1969, 157ff.).

<sup>614</sup> Cordry 1980, 54; 125; 194; Moreno 1969, 157ff.; vgl. I/, 1902, 442; vgl. Tokovinine 2002, 4; vgl. Cohodas 1991, 25.

<sup>615</sup> Šprajic 1993a, 41f.

<sup>616</sup> vgl. *Codex Fejervary-Mayer*, 39; 40

([http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page39.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page39.html);

[http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page40.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page40.html)).

<sup>617</sup> vgl. Uriarte 2001, 43; vgl. Herrera Torres 2012, 58.

<sup>618</sup> Seler 1902, I/ 442.

<sup>619</sup> vgl. 54, [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page54.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page54.html).

*Hunahpú* zur Sonne und *Xbalanké* zum Mond, der sich durch die Unterwelt bewegt; außerdem wird der Zwilling auch als Führer durch die Unterwelt beschrieben<sup>620</sup>.

Ein Zwilling wird in Mesoamerika Palka (2000, 6) zufolge entweder als warm oder kalt assoziiert, was sich in deren Manifestationen als Planeten zeigt, da *Hunahpú* („Eins-Jäger“), der ältere Zwilling, den Planeten Venus symbolisiert: der Jäger und der Planet Venus repräsentierten Kälte, ebenso wie in frühkolonialer Nahua-Quelle Venus als „Eis“ bezeichnet wurde. Der jüngere Bruder, die Sonne, wurde als Jaguar (*Balam*) bezeichnet und gleichzeitig mit dem Jäger und der Beute von Jägern assoziiert, was wiederum die Sonne in ihrem Ober- und Unterweltsaspekt veranschaulichen könnte; außerdem verkörpern die beiden Brüder als Venus und Sonne die Gründer der Klassischen Maya Königslinien.

Im Hinblick auf die Beziehung zwischen *Quetzalcóatl* und *Xólotl* galt dieser jedoch wie erwähnt allgemein als mit Missbildungen in Zusammenhang stehend und wurde nicht nur als manchmal mit Adlerklauen versehener Hund dargestellt<sup>621</sup>, sondern in einem anderen Aspekt auch mit *Nanahuatzin* gleichgesetzt: der bescheidene, bucklig und mit Blasen dargestellte Gott *Nanahuatzin* warf sich der *Leyenda de los Soles* zufolge ohne zu zögern in ein Feuer, um die erloschene Sonne wieder zu entfachen und verwandelte sich so in die neue, fünfte Sonne und den Gott *Tonatiuh*. Der arrogante Gott *Tecuciztecal*, der damit zuerst gezögert hatte, tat es ihm schließlich gleich, wurde aber in den Mond verwandelt und damit dieser den Glanz der Sonne nicht trübe, warf einer der anwesenden Götter ein Kaninchen dazu, dass nun das Strahlen des Mondes trübt<sup>622</sup>. In dieser Erscheinung *Nanahuatzins* weist *Xólotl* deformierte Gliedmaßen und Gesichtszüge auf und kann mit dem Regenten des *Olin*-Tageszeichens, aber auch mit lasterhaften Ausschweifungen assoziiert werden<sup>623</sup>. Nach Seler (1904, 192ff.) wurden am Tag 4 *Olin* oder Sonnenfinsternissen mit *Xólotl* assoziierte Personen oder Tiere geopfert, worunter auch Zwergwüchsige fielen – und womit sich auch wieder die zuvor erwähnte Beziehung zu *Quetzalcóatl* zeigt, der ja teilweise in deren Begleitung dargestellt wurde. Geographisch sowohl im zentralen Hochland, als auch im Maya-Gebiet und seit olmekischer Epoche existieren verbreitet Beispiele von Illustrationen pathologisch deformierter Köpfe und Körper sowie Darstellungen zwergwüchsiger, bzw. Spieler mit deformierten Füßen auf beispielsweise *yugos*, Protektoren, Tongefäßen, Plastiken oder Abbildungen in Tempeln, wie beispielsweise in Kaminaljuyú, Chichén Itzá oder Tepantitla; diese standen nach Herrera Torres (2012, 40ff.; 60ff.) mit dem Ballspiel oder Ballspiel-Opfern in Verbindung. Außerdem könnten diese Abbildungen auf Assoziationen mit dem Schöpfungsmythos, in dem *Nanahuatzin* zur Fünften Sonne wurde, hinweisen und abgebildete Zwergwüchsige, sowie Personen mit verformten Gliedmaßen könnten in diesem Zug als Vermittler zwischen Diesseits und Jenseits gegolten haben<sup>624</sup>.

---

<sup>620</sup> Ingham 1984, 388; Seler 1963, I/ 190; Palka 2000, 6; vgl. Fox 1991, 232.

<sup>621</sup> vgl. Codex Borgia, 65; vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page65.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page65.html); vgl. Codex Vaticanus B, 93; vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3773/img\\_page93.html](http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3773/img_page93.html); vgl. Seler 1906, 26.

<sup>622</sup> Sahagún 1829, VII/ II/ 247ff.; Aguilar-Moreno 2006, 140; Herrera Torres 2012, 60.

<sup>623</sup> López Hernández & Echeverría García 2011, 126ff.; vgl. Seler 1904, 191ff.; vgl.

Codex Borgia, 4; vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page04.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page04.html); vgl. Codex Telleriano-Remensis, 19v; vgl. [http://www.famsi.org/research/loubat/Telleriano-Remensis/page\\_19v.jpg](http://www.famsi.org/research/loubat/Telleriano-Remensis/page_19v.jpg).

<sup>624</sup> Zender 2004a, 8; vgl. Vidarte de Linares 1968, 143ff.; vgl. Pasztory 1976, 212; vgl. Uriarte 2006b, 262f.

Die Verbindung zwischen Ballspiel und Gestirnen, die auch in Mythen erscheint und sich oft auf die Gestirne wie Sonne, Mond, Venus und Sterne bezieht, drückt in weiterer Linie jedoch auch den Kampf der Sonne gegen Gestirne der Dunkelheit, oder den Kampf zwischen Licht und Dunkelheit aus. In Mythen wie des *Huitzilopochtli* in der *Crónica Mexicáyotl* oder dem *Popol Vuh* scheint zwar der Lauf der Sonne wiedergegeben zu sein, jedoch treten weiters einige Gottheiten häufig im Zusammenhang mit Ballspielen und mit Attributen von Licht und Dunkelheit oder astralen Repräsentationen in Codizes auf. Dies deutet darauf hin, dass dabei allgemein die fortlaufenden Bewegungen und Kämpfe zwischen den Gestirnen, bzw. zwischen Tag und Nacht thematisiert wurden. So werden der Ball und dessen Bewegungen mit dem Lauf der Gestirne assoziiert, ebenso wie die Ringe auf den Auf- und Untergang der Gestirne bezogen werden<sup>625</sup>.

„Das Ballspiel selbst lässt sich verschieden auffassen, je nachdem der Aufgang der Sonne oder der nächtlichen Gestirne, der Sieg oder die Niederlage des Lichtgottes oder der Lichtgötter (wenn wir den Morgenstern zu ihm rechnen) gemeint ist. Immer hängt es irgendwie mit dem **Antagonismus Licht und Dunkelheit** [vom Verf. hervorgeh.] zusammen.“<sup>626</sup>

Besonders Krickeberg (1948, 129ff.; 132; 139) deutete Darstellungen von Ballspielfeldern in Codizes als symbolische Wiedergabe des Himmels und Ball spielende Parteien als Verkörperungen kosmischer Gegensatzpaare, wobei in einem ewigen Kampf zwischen Licht und Dunkelheit nie eine Partei dauerhaft siegt. Im Hinblick auf diese astronomischen Bezüge des Ballspiels gilt der *Codex Borgia* als eine der reichhaltigsten Quellen und gibt den Planeten Venus als offenkundigsten Bezugspunkt wieder. Dieser stand einerseits als Abendstern mit der Initiation von Opfern, sowie dem Untergang der Sonne in Beziehung, was sich an Wandbildern in Tepantitla oder Beispielen aus dem *Codex Borgia* (vgl. 21)<sup>627</sup> zeigt: die Körperdekoration der hierin rot gestreift abgebildeten Ballspieler entsprach den *Tlahtuitzcalpantecuhtli*, Venusgott als Morgenstern Geopferten, also einer weiteren Manifestation von *Quetzalcóatl*<sup>628</sup>. Andererseits kann ihre Darstellung als aztekische Zwillingsgottheit neben der Erscheinungsform als Morgen- und Abendstern auch auf ihre enge Beziehung zur Sonne<sup>629</sup> zurückgeführt werden. Als Patron des Tageswindes, der im Mayakalender mit der Zahl 6 assoziiert wurde, scheint Venus nach Cohodas (1991, 275f.) außerdem mit dem Haigott in Verbindung auf. Wie auch bei den Azteken wurde der Venus-Gott generell als kriegsbezogen dargestellt<sup>630</sup>, ebenso wie der junge Sonnengott, der in engem Bezug zum Kriegs- und Stammesgott *Huitzilopochtli* stand<sup>631</sup>. Dieser könnte weiters auch dem *roten Tezcatlipoca* und damit wiederum dem mit Krieg

<sup>625</sup> vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 315f.; vgl. Krickeberg 1948, 130ff.

<sup>626</sup> Krickeberg 1948, 153.

<sup>627</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page21.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page21.html); siehe Anhang 5. 3. 5. Abbildung 5.

<sup>628</sup> Ingham 1984, 388; Seler 1963, I/ 190; Uriarte 2001, 42f.

<sup>629</sup> Ein Venus-Solar-Zyklus entspricht fünf Venusperioden und acht Sonnenjahren (Šprajc 1993a, 21; vgl. 18ff.; vgl. Cohodas 1991, 275).

<sup>630</sup> vgl. Codex Dresdensis, 46f.; Codex Cospi, 9ff.; vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/cospi/img\\_page09.html](http://www.famsi.org/research/graz/cospi/img_page09.html) ff.; vgl. Codex Vaticanus B, 80ff.; vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3773/img\\_page80.html](http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3773/img_page80.html) ff.

<sup>631</sup> Köhler 1990, 229; vgl. Graulich 1974, 339.

und Goldschmieden assoziierten *Xipe Totec*<sup>632</sup> entsprochen haben, ebenso wie dem aztekischen Jagdgott und Überbringer des Feuers *Camaxtli* oder *Mixcóatl*, der mit Süden und Osten, möglicherweise auch dem Westen, sowie mit der Milchstraße und Venus assoziiert wurde. Beide sind Krieg bringende Götter<sup>633</sup>. Auch wenn sich die Bedeutungen und Verbindungen zwischen diesen Göttern und Symbolen, die im Zusammenhang mit Ballspielen auftreten, überschneiden, so zeigen sie doch klar die Assoziation mit astralen Prinzipien, denen jedoch auch weiter eine tiefergehende Bedeutung zugeschrieben wird. Die auftretenden dualen Charakteristiken finden sich auch in weiteren Symbolen im Hinblick auf das Ballspiel, stehen jedoch auch mit dem Prinzip der zyklischen Wiederkehr in Verbindung: das Erscheinen der genannten Gestirne ist wie erwähnt nie von unbegrenzter Dauer, ebenso wie keiner der personifizierten Aspekte als reiner Sieger oder Verlierer auftritt.

In einem ebenfalls vielfältigen symbolischen Zusammenhang mit dem Ballspiel scheint der Mais auf, der ebenso wie die astralen Zyklen im Maiszyklus mit Tod und Auferstehung mit dem Ballspiel in Verbindung gebracht werden kann. Dieser nach Aguilar (2002-2003, 6f.) wichtigste Zyklus hatte jedoch nicht nur aufgrund seiner Metapher von Tod und Auferstehung Bedeutung, sondern vor allem auch als Bestandteil der so von den Maya-Göttern geformten Menschen<sup>634</sup>. So befähigte laut Taladoire & Colsonet (1991, 163) ein Sieg der durch den Herrscher repräsentierten Lebensmächte über die des Todes, durch den Ball, das Sonnensymbol, von der Unterwelt in den Himmel zu steigen und damit das Wachstum der Pflanzenfrüchte und besonders des Maises zu initiieren. Auch die Maya-Glyphe für Mais in seiner älteren Version, dargestellt durch einen Kreis über einer U-Form, könnte beispielsweise einen Ball über einer Spielfeldhälfte darstellen, ähnlich wie eine aus einem U-förmigen Kopfschmuck wachsende Maispflanze bei einem Präklassischen Ballspieler auf eine Beziehung zwischen dem Ballspiel und der Maispflanze hindeutet<sup>635</sup>; interessant scheint auch die Ähnlichkeit zwischen *tlachtli* und der Bezeichnung für gemahlene Mais, *tlauilli*<sup>636</sup>. Weiters zeigt eine Darstellung des Kopfes des jungen Maisgottes, bzw. des Agrargottes „Gott Fünf“ im *Codex Dresdensis* (34) Cordan (1995, 197) zufolge dessen Verehrung auf einem Ballspielplatz: auf der dritten Stufe und der Glyphe *cabán*, „Erde“, liegend, sind seitlich davon eine junge, dunkle Frau mit einer Flöte und eine alte Frau mit einer Trommel zu sehen – vielleicht *Ixquic* und *Ixmucané* aus dem *Popol Vuh* – sowie ein anthropomorphes Kaninchen. Dem hierbei zugefügten Text zufolge „verehrungswürdigen grünen Gott“ werden außerdem Opfer dargebracht, jedoch finden sich keine Glyphe oder Darstellungen für ein Ballspielfeld oder Utensilien.

Da sich in Mesoamerika landwirtschaftliche Verfahren aufgrund der verschiedenen Umweltbedingungen unterschieden, könnte laut Cohodas (1975, 103f.) das religiöse System der Maya versucht haben, den Jahresverlauf der Milpa-Kulturen mit dem jährlichen Ritualkalender in einen Zusammenhang zu stellen und so eine Art

---

<sup>632</sup> Der laut Köhler (2003, 251) fälschlich als agrarischer Frühlingsgott geltende *Xipe Totec*, unter anderem Patron der Goldschmiede, des Gladiatorenopfers und der landwirtschaftlichen Erneuerung, wurde aus einer ursprünglich anderen Gegend, wahrscheinlich der Golfküste, ins aztekische Pantheon, aufgenommen (Ingham 1984, 383f.; Aguilar-Moreno 2006, 151).

<sup>633</sup> Russell Coulter & Turner 2013, 325; Hall 2012, 60; Graulich 1974, 321ff.; 337; Köhler 2003, 250f.; vgl. Ingham 1984, 388; vgl. Aguilar-Moreno 2006, 138; 151.

<sup>634</sup> vgl. Schele & Mathews 1993, 36f.; vgl. Cordan 1993, 36ff.

<sup>635</sup> van Bussel 1991, 251; vgl. Joralemon 1971, 14.

<sup>636</sup> vgl. Motolinía 1903, II, 22.



allgemeines Mittelmaß zu schaffen. Die komplementären Zyklen landwirtschaftlicher Rituale, sonnenbezogener Ereignisse wie Äquinoktien und Solstitien, sowie das Prinzip von Tod und Wiedergeburt im Lebenszyklus von Sonne und Mond könnten in ein gemeinsames, ausgeklügeltes Modell kombiniert worden sein, das auf der Äquivalenz von Zeit und Raum im mesoamerikanischen Denken aufbaute. So markierte der Zeitpunkt zur Sonnenwende, an dem die Sonne den Tiefpunkt erreichte im übertragenen Sinn die Unterwelt, den Punkt von Tod und Wiedergeburt. Dort vereinigt sie sich in ihrer nun gealterten Form mit der jungen Mondgöttin, die ebenfalls in die Unterwelt steigt, altert und in so gleichzeitig als Wassergöttin die Regenzeit einleitet. Der während des Aktes gestorbene Sonnengott hingegen wird im Schoß der erdbezogenen Mondgöttin als junger Mais-Sonnengott wiedergeboren<sup>637</sup>. Am Höhepunkt des rituell-landwirtschaftlichen Zyklus zur Herbsttagundnachtgleiche, der mythologisch mit dem Reifen der jungen Mais-Sonnen-Gottheit im Mutterbauch verbunden war, wurde das Reifen der ersten Erntefrüchte gefeiert. Die umgekehrt zur Sonnenwende geborene Erd-Mond-Gottheit steigt hingegen in den Himmel und stirbt, jedoch ebenfalls um wiedergeboren und in der Wintersonnenwende mit dem Sonnengott im Himmel vereint zu werden<sup>638</sup>. Die Teilung des kosmischen Raumes in horizontale und vertikale Dimensionen half also in Verbindung mit den rituellen und mythischen Zyklen, die Natur der mesoamerikanischen Symbolstrukturen zu erklären; im Zusammenhang mit dem Ballspiel kann dies beispielsweise an der Grabkammer des Königs Ah Pacal von Palenque veranschaulicht werden<sup>639</sup>. Durch diesen Aguilar (2002-2003, 6) zufolge uterusförmigen Hohlraum betrat der Herrscher, geschmückt mit einer Maske des Maisgottes, nach seinem Tod durch einen Ballspielplatz den Mutterbauch der Erde. Auf seinem Sarkophag ist außerdem ein Körper abgebildet, dessen Umwandlung durch die ihm entwachsende Pflanze symbolisiert wird, was den Erhalt des Königsgeschlechts anzeigt und Darstellungen des *Codex Borgia* (51; 53)<sup>640</sup> ähnelt, in der *Cihuacoatl*<sup>641</sup> als zum Leben wiedererweckende Kraft durch aus ihr erwachsende Maiskolben fungiert<sup>642</sup>. Die Bedeutung des Maises als Zeichen der Umwandlung zwischen Leben und Tod gab auch Motolinía (1985, II/9/263/ 258.) in der Wahrsage bei den Azteken wieder, indem er den Mais in seiner Funktion als rituelles Medium beschrieb:

*“Cuando alguna persona perdía alguna cosa, hacían ciertas hechicerías con unos granos de maíz y miraban en un lebrillo o vasija de agua, y allí decían que veían al que no tenía, y la casa adonde estaba, y allí también decían que veían si el que estaba ausente era muerto o vivo. Para saber si los enfermos eran de vida tomaban un puñado de maíz de lo más grueso que podían haber y echábanlo como quien echa unos dados, y si algún grano quedaba enhiesto, tenían por cierta la muerte del enfermo.”*<sup>643</sup>

Preuß (1912, 102ff.) berichtete vom Fest des jungen Maiskolben und des Maisröstens *Sáutari* bei den Cora im Gebirge der mexikanischen Pazifikküste und schloss dabei auf ähnliche Praktiken bei den antiken mesoamerikanischen Völkern: hierbei wird der junge Maiskolben, Sohn der Erd- und Mondgöttin, rituell getötet und steigt in den Himmel auf,

<sup>637</sup> Cohodas 1975, 103f.

<sup>638</sup> Aguilar 2002-2003, 6.

<sup>639</sup> siehe Kap. 2. 3. 2.

<sup>640</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page51.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page51.html); vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page53.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page53.html).

<sup>641</sup> Die Göttin *Cihuacoatl* repräsentierte die dualistische Schöpfungskraft der Erde (Aguilar-Moreno 2006, 147).

<sup>642</sup> vgl. Jansen 1998, 289f.

<sup>643</sup> Motolinía 1985, II/9/263, 258.

wo er ewig lebt<sup>644</sup>. Im Hinblick auf astrale Beziehungen sollte hierbei auch noch erwähnt werden, dass einige Autoren *Sáutari* auch als Abendstern identifizierten<sup>645</sup>. Eine weitere Pflanze, die im Zusammenhang mit dem Maya- Ballspiel oft bei Keramiken und Skulpturen – beispielsweise aus Cancuén und La Amelia (Petén, Guatemala) oder aus Yaxchilán – dargestellt ist, ist die Seerose. Auf ihre dualistische Symbolik weist ihr Dasein in stillen Gewässern sowie ihre Blätter, die sich morgens öffnen und abends schließen. Zudem verursachen ihre Wurzeln Brechreiz, der mit Reinigung assoziiert wurde und sie sind halluzinogen, wobei der Gebrauch halluzinogener Substanzen zur Veränderung des Bewusstseinszustandes üblich war. Außerdem wird ihr Symbol wie das Vierpass-Symbol mit dem Eingang zur Unterwelt im *Popol Vuh* und im Zusammenhang mit dem Wassergott *Tláloc* assoziiert<sup>646</sup>. Auch die Kakaopflanze symbolisierte einen Unterweltsbezug und trat ebenfalls in Verbindung mit dem Jaguar, Wasser und Fruchtbarkeit auf<sup>647</sup>. Der *Maguey*, eine Agave-Pflanze und als Fruchtbarkeitssymbol in Darstellungen wie den Codizes *Laud* (9), *Borgia* (16), *Vindobonensis* (22), oder *Fejérváry-Mayer* (28) aufscheinend<sup>648</sup>, war eine vielseitig einsetzbare und unter anderem der *Pulque*-Produktion dienende Pflanze mit unter anderem wirtschaftlicher Bedeutung<sup>649</sup>. Auch hier sich auch in dieser Verbindung eine Assoziation zu Tod, Wiedergeburt und Fruchtbarkeit, da die *Maguey*-Pflanze als aus den begrabenen Knochen der aztekischen Agave- und (Mondfinsternis-) Mondgöttin *Mayahuel* verstanden wurde<sup>650</sup>. Im *Codex Telleriano-Remensis* (15v)<sup>651</sup> trägt außerdem der Heil- und Fruchtbarkeitsgott *Patécatl*, ein Pulquegott und Vater der Pulquegötter *Centzon Totochin* „vierhundert Kaninchen“, die Insignien des *Quetzalcóatl*<sup>652</sup>.

Neben Pflanzen weisen auch bestimmte wiederkehrende Zahlen und Farben auf eine besondere Bedeutung hin, die ebenfalls im Zusammenhang mit dem Ballspiel auftreten, wobei letztere bereits im Hinblick auf die Himmelsrichtungen und Weltgegenden genannt wurden. Die Farben rot und schwarz treten hierbei insofern als Repräsentanten des Ostens und Westens hervor, wie beispielsweise in einer Abbildung des *Códex Borgia* (21), in der *Tezcatlipoca*, der „rauchende Spiegel“ als Erscheinungsform des dualen und zweigeschlechtlichen Gottes *Ometéotl* als roter gegen einen schwarzen *Tezcatlipoca*, als Jaguar und Krieger dargestellt, spielt. In der Mitte des Spielfeldes ist außerdem ein nackter, rot gestreifter, halbmaskierter wahrscheinlich Gefangener abgebildet, der von einem Messer in der Brust aufgeschnitten wird; da der Morgenstern mit dieser Kennzeichnung bekannt ist, dies eine Sternengottheit darstellen. León-Portilla (2004, 424) sieht hierbei rot und schwarz als Symbolfarben für Weisheit: das überlegene Wissen *Tezcatlipocas* besiegt die Sterngottheit, die für immer an ihren Kurs

<sup>644</sup> vgl. Kerényi 1938, 68f.; 71.

<sup>645</sup> vgl. Preuß 1912, XXXII; XLIV; LXIff.; vgl. Šprajic 1993a, 27.

<sup>646</sup> Uriarte 2000, 32ff.; 2001, 46f.; Aguilar 2002-2003, 5f.; vgl. Manzanilla 1994, 62; vgl. Zender 2004a, 8.

<sup>647</sup> Barrois & Tokovinine 2005, 29; Uriarte 2001, 47.

<sup>648</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/laud/img\\_page09.html](http://www.famsi.org/research/graz/laud/img_page09.html); vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page16.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page16.html); vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/vindobonensis/img\\_page22.html](http://www.famsi.org/research/graz/vindobonensis/img_page22.html); vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page28.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page28.html).

<sup>649</sup> vgl. Evans 1990, 128f.

<sup>650</sup> vgl. Aguilar-Moreno 2006, 141f. vgl. Taube 1994, 69f.; vgl. Kelley 1980, S37ff.

<sup>651</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/loubat/Telleriano-Remensis/page\\_15v.jpg](http://www.famsi.org/research/loubat/Telleriano-Remensis/page_15v.jpg).

<sup>652</sup> Graulich 1974, 335.

gebunden ist<sup>653</sup>. Im Zusammenhang mit dem quiché- *Popol Vuh*, in dem die Heldenzwillinge auf dem Weg nach *Xibalbá* ihren Weg aus vier Farben wählen müssen, wird schwarz jedoch ebenfalls als Farbe des Westens, im Zusammenhang mit der Himmelsrichtung der untergehenden Sonne und dem Eingang zur Unterwelt angegeben, während rot für den Osten, sowie Geburt und Wiedergeburt steht<sup>654</sup>. In Bezug auf diese vier Farben scheint außerdem ein in den Farben schwarz, rot und grün verzierter Ballspielring aus Tikal interessant<sup>655</sup>.

Im Hinblick auf wiederkehrende Zahlen scheinen im Zuge von Ballspieldarstellungen besonders Nummern wie 1, 2, 4, 5, 7, 9, 12 und 13 häufiger auf. Während die 2, 3, 4, 7, 9 und 13 als gutes Omen galten, war die 5 eine unglücksbringende Zahl und die verschiedenen Kombinationen von Nummern mit Gottheiten wurden als günstige oder ungünstige Vorzeichen gedeutet. Außerdem konnte eine Zahl mehrere Bedeutungen haben<sup>656</sup>. Die Nummern 7 und 12 standen nach Cohodas (1991, 262; 274ff.) bei den Maya für die junge Mondgöttin, während er die Nummern 9 und 13, sowie die 12 in einem anderen Kontext als Himmelszeichen angibt. Die Erdoberfläche wurde hingegen oft mit 7, 5 und 4 assoziiert und die 9 mit Tod und Unterwelt. Die Zahl 9 zeigt hierbei von ihrem Kontext abgängige Bedeutungsunterschiede: so kann sie unter anderem nicht nur mit dem Ballspielkomplex, sondern auch mit der Opposition zwischen Himmel und Erde, der Unterwelt, oder auch mit dem Haigott zusammenhängen. Auch die Nummer 6, als deren Patron der Haigott auftritt, steht mit dem Gegensatz von Himmel und Erde in Bezug, ebenso wie mit der die beiden verbindenden Erdachse und tritt auch im Zusammenhang mit Opferpaaren auf. Die Nummer 7, zusammenhängend mit dem Jaguargott, zeigt sich in der in Chichén Itzá abgebildeten Anzahl der Spieler, ebenso wie den aus dem enthaupteten Körper eines Spielers heraustretenden Schlangen. Die Summe der beiden, 13, war nicht nur mit einer heiligen Erfüllung und der Oberwelt, sondern auch mit den vertikalen Achsen und der Komplettierung des Symbolismus der Nummer 6 verbunden. Die Himmelsphären konnten ebenfalls aus 13 oder 9 Schichten bestehen, ebenso wie im *Popol Vuh* 13 Stämme der Quiché anzutreffen sind<sup>657</sup>.

Die Zahl Sieben fasste Cordan (1995, 179) als „Siebeneinigkeit“, oder auch „Vielfalt in der Einheit“ auf, da das siebenfache Erscheinen eines Gottes einem Grundkonzept des Mayadenkens entspricht und sich ebenfalls im *Popol Vuh* wiederfindet. Auch der in Copán von sechs Papageien bewachte Ballspielplatz drücke dies aus, wobei er als siebenten und ausschlaggebenden Teil den Ball sieht, der die Sonne repräsentierte. Außerdem dürften die 7 und 14, zu finden bei den Herren der Unterwelt im *Popol Vuh*, sich auf kalendarische Schnittpunkte und Interaktionen mit Feinden und Verbündeten beziehen. So waren beispielsweise *Hun-Hunahpú* („Eins-Jäger“) und *Vucub-Hunahpú*

---

<sup>653</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page21.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page21.html); vgl. Krickeberg 1948, 131f.

<sup>654</sup> vgl. van Bussel 1991, 249; vgl. Fox 1991, 235.

<sup>655</sup> vgl. Schele & Miller 1986, 42.

<sup>656</sup> Diez de Velasco 1995, 178; Stoll 1889, 35; Cohodas 1991, 274.

<sup>657</sup> Cohodas 1975, 105; 112; vgl. Codex Borgia, 32; vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page32.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page32.html); Fox 1996, 485; vgl. van Bussel 1991, 254; Jansen 1998, 292f.; Köhler 1990, 223f.; vgl. Stoll 1889, 35; vgl.

Codex Vaticanus A, 1v; 2r; vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/img\\_page001v.html](http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/img_page001v.html); vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/img\\_page002r.html](http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/img_page002r.html).

(„Sieben-Jäger“) als enge Verwandte den indigenen Feinden der Quiché in der Postklassik, den *Vukamak* oder „Sieben Clans“ entgegengesetzt<sup>658</sup>.

Codizes zeigen beispielsweise *Tlachtlis*, die in 2, 4 oder 8 Teile geteilt sind, was sich ebenfalls auf einen eigenen Symbolismus bezieht. Letzterer zeigt sich beispielsweise am *Atamalqualiztli*-Fest, das alle 8 Jahre abgehalten wurde und bei dessen Hymne bei Sahagún<sup>659</sup> *Xólotl* als Ballspieler erwähnt wurde. Im Zusammenhang mit dem Ballspiel sticht außerdem besonders im Hochtal von Mexiko die Zahl 4 hervor, die sich neben den Namen der Weltalter beispielsweise in den vier Windrichtungen und Weltgegenden zeigt, die sich in vielen architektonischen Modellen reflektiert<sup>660</sup>; außerdem wurden Ballspiele von Priestern nach viermaligem werfen des Balles auf dem Platz, begleitet von Segenssprüchen, eröffnet<sup>661</sup>.

In Verbindung mit der Unterwelt beschrieb Miller (1986, 78f.) Markiersteine bei einem Ballspielplatz in Copán (II-B) mit Vierpass-Symbolen als Anzeige für eine Öffnung in die Unterwelt, die auch an Darstellungen von Ballspielern identifiziert wurden. Vier Zugänge zur Unterwelt wurden außerdem mit dem Gott *Tláloc* assoziiert, dem Gebieter über den 4. Himmel, *Tlalocan*, in dem paradiesische Zustände herrschten<sup>662</sup>. Ein Todesbezug der Zahl 4 zeigt sich auch beim *Panquetzaliztli*-Fest, das der Erneuerung von Sonne und Feuer, sowie der feierlichen Begehung der Geburt *Huitzilopochtli* diente. Hierbei wurden den Ballspielgöttern *Amapan* und *Uappatzan* 4 Sklaven geopfert und mit ihrem Blut der *Teotlachtli* getränkt, die nach Krickeberg (1948, 139) die 400 *Uitznaua*, von *Huitzilopochtli* getötete Stiefbrüder und Sterne, dargestellt haben könnten<sup>663</sup>. Die Zahl 4 scheint außerdem auch in anderen religiösen Aspekten auf, wie Markierungen oder Niveaus bei Tempeln, Fristen, Zyklen, etc.<sup>664</sup>

Die Zahlensymbologie reflektierte also ebenso wie Quadrate, Rechtecke oder architektonische Anlagen eine Perzeption des Universums in der mesoamerikanischen Kosmvision als Teil eines belebten Ganzen. Ebenso standen auch Lebe- und mythische Mischwesen in Beziehung mit diesen Elementen und waren in diesen Komplex eingegliedert, wie beispielsweise Reptilien mit anthropomorphen Zügen. So existieren in Verbindung mit dem Ballspiel wie zum Teil bereits erwähnt Darstellungen von Pflanzen wie Seerosen oder Stechapfel, aber auch von Tieren wie Kröten, Schildkröten, Krokodilen, Schlangen, Jaguaren, bis hin zu Schmetterlingen, Weichtieren und Schnecken an Ballspielobjekten und in Codizes<sup>665</sup>.

Frösche, Schildkröten und Krokodile konnten sich als Land- und Wasserlebewesen in Höhlen und im Wasser als Zugangsmedien zur Unterwelt und so in mehreren Sphären bewegen. Krokodilartige Gestalten wurden bei den Maya mit dem Erdkaiman, mit in

---

<sup>658</sup> Fox 1991, 229.

<sup>659</sup> 1997, 297rv/ 145f.; vgl. 1829, II/ 195f.; 216f.; vgl. Garibay Kintana 1958a, 152; vgl. Garibay Kintana 1958b, 17.

<sup>660</sup> Leyenaar 1992, 147; Köhler 1990, 222; 2003, 248f.; Cohodas 1975, 104f.; vgl. Jansen 1998, 276.

<sup>661</sup> Torquemada 1723, II/ XIV/ XII, 553.

<sup>662</sup> van Bussel 1991, 246f.; Manzanilla 1994, 62ff.

<sup>663</sup> vgl. Sahagún 1989, 43ff.; 46; 2012, 94; 166; 181; vgl. de la Garza 2000, 51; vgl. Tokovinine 2002, 3.

<sup>664</sup> vgl. Aguilar-Moreno 2006, passim.

<sup>665</sup> Uriarte 2001, 45; Aguilar 2002-2003, 5; Stoll 1889, 34f.; vgl. Köhler 1990, 221f.; vgl. Codex Fejérváry-Mayer, 38; vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page38.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page38.html); siehe Detail 5. 3. 7. Abbildung 7.

vgl. Codex Borgia 21; [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page21.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page21.html).

Verbindung mit dem Regengott *Chaak* stehenden *cauac*-Gestalten, bzw. ab der Präklassik mit Höhlen, Donner, Regenritualen und Versionen des *witz*-Bergwesens assoziiert; auch die Erdgöttin wurde einerseits als krokodilartig, andererseits auch als Mischwesen mit menschlichem Gesicht, Feuersteinzunge und Adlerklauen dargestellt und auch bei den Mexica, bzw. in Mesoamerika galt das Krokodil als Erdwesen und mit dem Regengott *Tláloc* verbunden. Dieses Erdmonster, dessen Darstellungen sich beispielsweise auf *yugos* (z.B. in Sta. Luisa, Veracruz) finden, wurde auch mit dem „*vagina dentada*“-Motiv in Verbindung gebracht: in der symbolischen Gleichsetzung der Frau mit der Erde in Verbindung mit dem Kastrationsmotiv entsteht durch den Tod des kastrierten Mannes im Moment der Befruchtung der Erde Leben<sup>666</sup>. Auch die große Schildkröte symbolisierte in Mesoamerika oft die Erde, aber auch eine Transition zwischen Tod und Leben, das Sternbild Orion oder eine archetypische Tricksterfigur, während die Eidechse für Krickeberg (1948, 133) ein Repräsentant des Tageshimmels war, aber beispielsweise bei Seler (1904, 6f.) auch, entsprechend seiner Färbung, als Nacht- bzw. Übergangswesen, sowie in Zusammenhang mit Zeugungskraft interpretiert wurde<sup>667</sup>.

Fische scheinen ebenfalls bei den Attributen des Spielers repräsentiert auf – wie beispielsweise in Yaxchilán, La Amelia – aber auch als Begleiter der Seerose und Teil des Gottes Schlange-Seerose<sup>668</sup>. Aufgrund von Darstellungen in Izapa (Stele 67), die Abschnitte des *Popol Vuh* wiedergeben und an dieser Stelle durch den Tod der Heldenzwillinge gut genährte Fische – ebenso wie weitere Tiere mit diesen Assoziationen, wie Schlangen, Schmetterlinge, etc. – im Totenfluss zeigen, geht Barba de Piña Chán (1990, 49) von einer hier wiedergegebenen engen Beziehung zwischen Tod und Leben aus. Ebenfalls in Bezug zur wässrigen Unterwelt, aber in Form der destruktiven Kraft der Wasseroberfläche und mit Attributen mariner Raubtiere, steht der Haigott. Als opfernde Gottheit wird er auf manchen Keramiken als Vollstrecker des Maya-Gottes N, der alten, untergehenden Sonne, dargestellt und könnte auch von Ballspielern mit Muscheldiadem, wie beispielsweise an einer Figur aus Chincultic sichtbar, verkörpert worden sein. Dies könnte nach Cohodas (1991, 260) einerseits auf den Gegensatz zwischen Ball und Spieler als Opferndem aber als auch als Opfer hinweisen und andererseits auf die untergehende Sonne und den sie verschlingenden Ozean. Die im *Popol Vuh* als in unterschiedlichen Formen auftretende Urmutter, *Ixmucané* könnte aufgrund ihrer ebenfalls mit Muschelementen im Kopfschmuck enthaltenen Darstellungen der uralten, hermaphroditischen Schöpfergottheit *Mam* entsprechen<sup>669</sup>. Weiters sollte an dieser Stelle aber auch der Spondylus (*tapachtli*), eine rötliche Muschel mit hoher ritueller Bedeutung, erwähnt werden, die nicht nur in Mesoamerika, sondern besonders auch im gesamten andinen Gebiet Bedeutung hatte, ebenso wie Schnecken (*tecciztli*), die als Teil von Zeremonialobjekten verwendet wurden, um Menschen zu rufen. Eine Verbindung zwischen diesen beiden scheint sehr alt zu sein und erscheint beispielsweise bereits in Teotihuacán, aber auch bei der Zivilisation von Chavín de Huantar im andinen Raum<sup>670</sup>. Seler (1902, I/ 424) erwähnt

<sup>666</sup> Uriarte 2000, 32ff.; 2001, 46f.; Aguilar 2002-2003, 5f.; 2004, 15; Houston & Taube 2000, 265; vgl. Köhler 1990, 232f.; vgl. 226f.; vgl. Codex Dresdensis, 4f.; vgl. Grube 2012, 76ff.; vgl. Scott 1991, 211; Echeverría & López 2010, 151f.

<sup>667</sup> Kurbjuhn 1985, 159ff.; Stevenson Day 2001, 71; Aguilar 2004, 15; vgl. Codex Fejérváry-Mayer, 38;

[http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page38.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page38.html).

<sup>668</sup> Barrois & Tokovinine 2005, 29; vgl. Uriarte 2001, 46f.; vgl. Zender 2004a, 8.

<sup>669</sup> Cordan 1995, 16f.

<sup>670</sup> vgl. Davidson 1982, 331ff.

die Schnecke als Symbol des Mutterleibes und des Mondes<sup>671</sup>. Außerdem wurde *Quetzalcóatl* unter anderem mit einem schneckenförmigen Zeichen auf der Brust abgebildet, ebenso wie der Mondgott *Tecciztécatl*, „der der Schnecke“ damit identifiziert wurde<sup>672</sup>. In den *Calmécac*, den Klosterschulen des aztekischen Adels, als deren Patron der Kulturbringer *Quetzalcóatl* galt<sup>673</sup>, beschrieb Sahagún (1829, I/ III/ VIIIf., 271ff.) unter anderem einen rituellen Brauch mit Strohballen, Maguey und Schnecken:

*“á las once horas de la noche tomaban el camino llevando consigo las puntas de maguáy cada uno á solas, y llevaba un caracol para tañer en el camino, y un incensario de barro, y un zurron ó talega en que iba el incienso, teas y puntas de maguáy, y así cada uno iba desnudo á poner al lugar de su devocion las puntas de maguáy; y los que querian hacer gran penitencia, llegaban ácia los montes, y sierras y rios, y los grandecillos llegaban hasta media legua; y en llegando al lugar determinado, luego ponian las puntas de maguáy, metiendolas en una pelota hecha de heno, y así se volvia cada uno á solas tañendo el caracol.”*<sup>674</sup>

Dieser Brauch scheint den im *Pelota purhepecha* verwendeten entzündeten Maguey-Ball nicht unähnlich zu sein und könnte eventuell einen gemeinsamen Ursprung als astrale Kulthandlung gehabt haben. Die Schnecke in dieser Handlung als übernatürliches Kommunikationsmedium könnte insofern auch mit *Quetzalcóatl* assoziiert worden sein.

Die häufig aufscheinenden Schlangen waren Fruchtbarkeitssymbole und sind beispielsweise bei Darstellungen ritueller Köpfungen wie in Veracruz, Chichén Itzá und Tiquisate in Enden herausquellender Blutströme präsent. Auch die Göttin *Coatlicue* („Schlange ihr Rock“), Mutter *Huitzilopochtli* und eine Erscheinungsform oder Verwandte der Erdgöttin, mit Schlangenkopf, Schlangen und Schädeln an ihrem Körper, steht in positiver Beziehung zu Regen und Wachstum und symbolisiert nicht nur Tod, sondern auch Regeneration und Fruchtbarkeit. Dies zeigt sich auch bei Darstellungen von Zeremonien in Verbindung mit dem Ballspiel, in denen sich Blut in Schlangen oder Pflanzen verwandelt, beispielsweise in Chichén Itzá, El Tajín, Vega de alatorre oder Izapa<sup>675</sup>. Uriarte (2000, 35) weist in diesem Zusammenhang außerdem auf in El Manatí (im heutigen Veracruz) gefundene schlangenförmige Stöcke hin, die Machtinsignien darstellen könnten, ebenso wie die in einigen Reliefs und Codices dargestellten Blutströme geköpfter Körper. In dieser Beziehung könnte somit auch die bereits genannte Bedeutung von *quic*, die sich neben dem Kautschuk(ball) auch auf Blut und Blutlinie beziehen dürfte, in diese Überlegungen mit einfließen<sup>676</sup>. In Mesoamerika wurden manche übernatürliche Schlangen mit der Himmelswelt assoziiert, wie beispielsweise die *Chicchanes*, was sich nach Cohodas (1991, 272) auch in der Verwandtschaft der Wörter Schlange (*chan*) und Himmel (*chaan*) zeigt und so einen oppositionellen Bezug zwischen Himmel und Unterwelt wiedergibt. Diese verbundene Opposition scheint in Nahuatl-sprechenden Kulturen als *coatl* auf, was nicht nur Schlange, sondern auch Zwilling bedeutet, sowie *coayotl* („das was zu den Zwillingen gehört“). So repräsentieren die Zwillinge als Gott I und Gott III der sogenannten Maya

---

<sup>671</sup> vgl. Codex Borgia, 10; vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page10.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page10.html).

<sup>672</sup> Graulich 1974, 335.

<sup>673</sup> vgl. Pomar 1891, 22; vgl. Diez de Velasco 1995, 177f.

<sup>674</sup> Sahagún 1829, I/ III/ VIII, 274f.

<sup>675</sup> Uriarte 2000, 31; Aguilar 2002-2003, 6; 2004, 15; Köhler 1990, 227; vgl. Jansen 1998, 290; vgl. Fox 1991, 219.

<sup>676</sup> vgl. van Bussel 1991, 250f.; siehe Kap. 2. 3. 2.

*Palenque-Triade* die beiden Köpfe der zweiköpfigen, den Himmel formenden Schlange. Auch die in einer Darstellung von sechs aus dem Blut eines Ballspielers entstandenen Schlangen in Chichén Itzá bedeutet die meist als „sechs Schlange“ interpretierte Glyphe *wakah chan* Hassler (2007a, 47) zufolge jedoch ebenfalls „aufgerichteter Himmel“: diese bezieht sich auf die Nord-südlich verlaufende, spätsommerliche Milchstraße und bezeichnet im weiteren Sinn den vom erneuerten Maisgott errichteten Weltenbaum<sup>677</sup>. Ebenso zeigt die auf Wind, Wasser und Cenotes bezogene Gottheit Seerose-Schlange, die im Maya Klassikum das Gegenstück zum mexikanischen *Quetzalcóatl* darstellte, ebenso wie dieser eine Verbindung in die beiden Richtungen<sup>678</sup>. Auch Darstellungen in den mixtekischen Codices *Nuttall* (3) und *Vindobonensis* (20; 22), die die Gottheit 11 Schlange, wahrscheinlich mit einer Eklipse verbunden, zeigen, die eine schlangenartige Kopfbedeckung trägt, galt astralen Assoziationen und war bei vielen Mondgottheiten gebräuchlich. Diese Gottheit hält ein Messer in den Händen, hat sich teilweise selbst enthauptet und ist mit einem Ballspielplatz abgebildet<sup>679</sup>; der *Codex Vindobonensis Mexicanus I* (13)<sup>680</sup> hingegen zeigt sie mit Pulque und aus einer Maguey-Pflanze geschaffen, weshalb sie nach Jill Furst (1978, 166ff.) deren Personifizierung darstellt<sup>681</sup>. Sumpf- und Wasserlebewesen als dualistische Lebewesen, die zu in diesseits- und jenseitsbezogenen Welten leben können, wurden außerdem mit der Erde und mit daraus hervortretenden Geräuschen in Höhlen oder Erdspalten assoziiert. Eine so eventuelle Art Kommunikation mit der Unterwelt und übernatürlichen Mächten zeigt sich auch in Darstellungen von Musikern als Jaguaren, aber auch bei Erdgeräuschen, die im Kontext von Opferungen auftraten<sup>682</sup>.

Verkleidete und Maskierte Ballspieler als Darsteller von Erdlebewesen zeigen sich besonders in Verbindung mit dem Jaguar, dessen Haupt als Kopfschmuck getragen, dessen Füßen und Schwanz die Übertragung seines Mutes zugesprochen wurde und dessen Fell als Kleidung hochrangige Persönlichkeiten auswies<sup>683</sup>. Die personifizierte Verbindung zwischen katzenartigen Wesen und der Unterwelt zeigt sich im Jaguar als Unterweltaspekt der Sonne, sowie teilweise als Repräsentant des Planeten Venus im Maya-Klassikum: sie gibt nicht nur die Beziehung zwischen Erde und Vegetation wieder, sondern auch die Grenzüberschreitung zwischen Ober- und Unterwelt. Da Jaguare nicht nur im Schwimmen die Unterweltschwellen überschreiten können, sondern ihre Fellfärbung als Brandflecken erklärt wurden, weisen sie so auch gleichzeitig einen Bezug zur Sonne auf: so erscheint der Jaguar in der *Leyenda de los Soles*<sup>684</sup>, der sich beim Versuch, den Mond aus dem göttlichen Ofen von Teotihuacán zu holen, das Fell verbrannte. Auch *Zipacná*, Schöpfer von Bergen im *Popol Vuh* wird als Kreatur mit Jaguarzähnen beschrieben, ebenso wie Jaguare als Teil der Prüfungen der

<sup>677</sup> vgl. Schele & Mathews 1999, 245f.; vgl. Palka 2000, 6; vgl. Berlin 1963, 92ff.

<sup>678</sup> vgl. Zender 2004a, 8; vgl. Martin & Grube 2000, 130; vgl. Tokovinine 2002, 1ff.

<sup>679</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/zouche\\_nuttall/img\\_page03.html](http://www.famsi.org/research/graz/zouche_nuttall/img_page03.html); vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/vindobonensis/img\\_page20.html](http://www.famsi.org/research/graz/vindobonensis/img_page20.html); [http://www.famsi.org/research/graz/vindobonensis/img\\_page22.html](http://www.famsi.org/research/graz/vindobonensis/img_page22.html); vgl. Krickeberg 1948, 147f.; siehe Anhang 5. 3. 11. Abbildung 12.

<sup>680</sup> vgl.

[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=560290&objectid=3179214](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=560290&objectid=3179214).

<sup>681</sup> Kelley 1980, 39S.

<sup>682</sup> Sabom Bruchez 2007, 56; Aguilar 2004, 14ff.

<sup>683</sup> Barrois & Tokovinine 2005, 28f.

<sup>684</sup> Velázquez 1975, III/ 122.

Heldenzwillige – einer der beiden heißt *Ixbalanqué*, „Jaguar-Artiger“ – vorkommen<sup>685</sup>. Feline Masken sind bereits seit dem Formativum, beispielsweise in Dainzú bekannt, ebenso wie Abbildungen von Nischen – beispielsweise in Izapa, San Lorenzo Tenochtitlán oder Laguna de los Cerros – als Jaguarmaul beschrieben wurden; Höhlen dienten bereits den Olmeken, sowie auch den Maya als Jaguar-Kultstätten<sup>686</sup>.

Eine weiterer, möglicherweise seit der Präklassik existierender Bezug des felines Motives zu Mais, Regen, Fruchtbarkeit und Venus bezieht sich auf Reliefs in Chalcatzingo in Morelos (ca. 800 v. Chr.), in denen eine katzenartige, möglicherweise Jaguarfigur mit einer Maya-Stern-Glyphe abgebildet ist. Da diese nicht nur mit Ornamenten, die Erde, Wasser und Fruchtbarkeit repräsentieren, sondern auch mit Attributen des olmekischen Maisgottes dargestellt ist, könnte der später nachgewiesene Bezug zwischen Regen, Mais, Fruchtbarkeit und Venus hier bereits Ursprünge gehabt haben<sup>687</sup>.

In Verbindung mit dem Ballspiel ist einerseits der Jaguar-Tempel in Chichén Itzá als Teil des Ballspiel-Komplexes zu erwähnen, ebenso wie katzen- und auch krötenhafte Wesen, die auf *yugos* dargestellt sind. Beide stehen in Bezug mit der Unterwelt und der Dualität zwischen Nacht und Tag, bzw. der Unterwelt und Auferstehung, aber auch für entgegengesetzte kosmische Sphären, die sich beim Ballspiel berühren. So scheinen der Jaguar als Unterweltsaspekt der Sonne – auch in Opposition zu Himmelsymbolen wie beispielsweise dem Vogel oder Hund – sowie die Kröte als Repräsentant der Erde auf<sup>688</sup>:

*“Symbolically the sun had then sunk in the earth, and had been devoured by the Earth Monster, had gone to the underworld, whence it could only be rescued by blood sacrifice in Aztec belief. No doubt this was a common aspect of other Mesoamerican cosmologies. The jaguar yugos then represent the sun in its underworld aspect, an image of what is to befall the symbolic sphere should the player fail to return it.”*<sup>689</sup>

In einer Metapher wurde die Sonne am Abend von einem Erdwesen oder *Tlaltecuhlti* geschluckt, wobei diese dabei nach Nicholson (1971, 406) dabei Blut und Herzen Geopferter und die Seelen der Toten verschlang und die Sonne erst durch Opfer wiederauferstehen konnte<sup>690</sup>.

Weitere Tiergestalten im Zusammenhang mit dem Ballspiel sind Vögel, wobei Abbildungen von Papageien auffallen, wie beispielsweise Papageienköpfe auf *hachas* oder an den Seitenwänden eines Maya-Ballspielplatzes in Copán aus Klassischer Zeit. Diese dürften in Assoziation mit der Sonne dargestellt worden sein, also möglicherweise ebenfalls die Dualität zwischen Licht und Dunkelheit wiedergegeben haben, wobei sie für Scott (1991, 210) einen Opferungs-Bezug hatten, da beispielsweise Wachteln in Codizes als Opfertiere wiedergegeben wurden<sup>691</sup>; als Opfertiere verwendete Vogelarten scheinen jedoch m. E. nicht in diesem Zusammenhang auf. Unter anderen nach Aguilar (2002-2003, 5; vgl. 2004, 15) galten Vögel wie der Kormoran, Reiher, Kolibri, Truthahn und Quetzal eindeutig als Himmelsymbole, was

---

<sup>685</sup> vgl. Cordan 1993, 39f.; 172; vgl. Schele & Mathews 1999, 145ff.; vgl. Sabom Bruchez 2007, 56; vgl. Stoll 1889, 34.

<sup>686</sup> Uriarte 2001, 42; Manzanilla 1994, 60; Stirling 1943, 54f.; Sabom Bruchez 2007, 55.

<sup>687</sup> Šprajc 1993a, 43; vgl. Joralemon 1971, 13; 37; 90.

<sup>688</sup> Scott 1991, 207; Uriarte 2000, 33; Knauth 1961, 194; vgl. Tokovinine 2005, 28f.

<sup>689</sup> Scott 1991, 207f.

<sup>690</sup> Scott 1991, 207; vgl. Nicholson 1971, 428; vgl. Aguilar 2002-2003, 5; vgl. Taube 1994, 62.

<sup>691</sup> vgl. Torquemada 1976, III/ VII/ VI, 149f.



sich auch insofern mit Beschreibungen Moctezumas decken könnten, wonach dieser das Abbild des Sonnengottes in Ritualen mit roten Ara-Federn schmückte und dieser auch mit Federn geschmückt beschrieben wurde<sup>692</sup>. Ebenso werden im *Popol Vuh* Arara-Federn von den Heldenzwillingen verwendet, um eine Flamme vorzutauschen, sowie sich auch der hochmütige Papagei *Vucub-Caquix* aufgrund seiner leuchtenden Federn als Schöpfer, Sonne und Mond rühmte, bevor diese geschaffen waren<sup>693</sup>. Stone (2002, 31ff.) erwähnt Federn außerdem in Zusammenhang mit Opfern von Gummibällen und Quetzalfedern galten beispielsweise als Schmuck zum Hervorheben des Status einer Person oder möglicherweise auch als Opposition zum Geweihten, den Insignien des alten Sonnengottes in der Unterwelt. Barrois & Tokovinine (2005, 29) beschrieben Vögel ebenfalls als in Opposition zu den Elementen von *Tláloc*, sowie dem Hirsch und Jaguar stehend<sup>694</sup>. Der Adler, in dessen Erscheinung *Huitzilopochtli* manchmal auftritt, galt bei den Azteken außerdem als Symbol für den Norden und den Krieg<sup>695</sup>. Krickeberg (1948, 161f.; vgl. 158)<sup>696</sup> sah in der Opposition von Adler und Jaguar, die er auch in den Repräsentanten von Kriegskasten als Jaguare und Adler bemerkte, als überirdischen Kampf zwischen Licht und Schatten: hierauf basierten nicht nur kosmische Vorstellungen, sondern baute auch das Gesellschaftssystem auf, was Rivera Dorado (1978a, 39) bereits bei den Tolteken und Swanton<sup>697</sup> in ähnlichen Beschreibungen nordamerikanischer Stämme, wie den Muskogee, Yuchi und Sioux wiedergegeben hatte:

*„Aus dem ewigen Kampf jener großen Mächte Licht und Dunkel, Sonne und Sterne, die Adler und Jaguar verkörpern, resultierte für die Azteken und ihre Kulturverwandten das ganze Weltgeschehen. [...] „Adler“ und „Jaguare“ bildeten daher auch auf Erden die kriegerische Mannschaft, also den Kern des Volkes, der seine Macht und seinen Fortbestand verbürgte. Wahrscheinlich haben wir es hier mit einer ursprünglichen Teilung des Stammes in zwei soziale Gruppen, mit einem alten „Zweiklassensystem“ zu tun, das nur noch in der aztekischen Heeresverfassung fortlebte. [...] Wenn wir mehr über die zeremonielle Organisation des Ballspiels bei den Azteken wüßten, dann würde es sich vielleicht herausstellen, daß bei feierlichen Anlässen „Adler“ gegen „Jaguare“ spielten.“<sup>698</sup>*

Ebenso in Reliefs von El Tajín, in denen ein *hombre-águila* hervortritt, oder in Chichén Itzá, wo prinzipiell der Jaguar im Tempel über einem Spielfeld abgebildet ist, zeigt sich eine Repräsentation des Himmels in beiden Tieren, was mit dem Kampf der Gestirne assoziiert werden kann<sup>699</sup>; so dürfte außerdem *Huitzilopochtli* als Gott die Tagesbezogene, durch den Adler vertretene Klasse und gleichzeitig die höchste Gottheit der Azteken symbolisiert haben, während *Tezcatlipoca* als Patron des Nacht-verbundenen

<sup>692</sup> Thiemer-Sachse 2006, 317; Garibay Kintana 1940, 31; López Austin 2009, 24f.

<sup>693</sup> Recinos 1968, 32f.; 83; Cordan 1995, 38f.

<sup>694</sup> vgl. Leyenaar 1992, 126; vgl. Cohodas 1991, 259.

<sup>695</sup> Graulich 1974, 338.

<sup>696</sup> vgl. Barrois & Tokovinine 2005, 32.

<sup>697</sup> 1928a, 156ff.; 249f. 274; 1928b, 192-195; vgl. Mathys 1981, 205; vgl. Krickeberg 1948, 162f.

<sup>698</sup> Krickeberg 1948, 162f.

<sup>699</sup> vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 316f.; vgl. Codex Vindobonensis Mexicanus I, 29, [http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=560950001&objectid=3179214](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=560950001&objectid=3179214); siehe Anhang 5. 3. 12. Abbildung 13.

Jaguar-Ordens bei den Nahua-Völkern ebenfalls Herrscher-Attribute repräsentiert zu haben scheint<sup>700</sup>.

Ein weiteres Tier, das Kaninchen, das im *Popol Vuh* eine kleine aber nicht unbedeutende Rolle spielt, wird beispielsweise anhand von in Jaina, einer an der Westküste von Yucatán, Campeche gelegenen Insel, gefundenen Figurinen oder im *Codex Borgia* (10) einerseits als männliche Verkörperung der untergehenden Sonne und Verführer der jungen Mondgöttin gezeigt, sowie andererseits in einem wassergefüllten Gefäß, ähnlich einem Fötus im Mutterleib<sup>701</sup>. Nach Cohodas (1991, 259; 284) stellt er ein tierisches Pendant zum alten Maya-Gott L im Zusammenhang mit dessen sexueller Vereinigung mit der jungen Mondgottheit dar, ebenso wie der Ball aufgrund darin abgebildeter hieroglyphischer Zusammenhänge, als auch wegen dessen Abbildungen als Kaninchen meist mit dem Gott L in Bezug gesetzt wird; bei der aztekischen *Leyenda de los Soles* steht das Kaninchen ebenfalls mit dem Mond in Beziehung, ebenso wie mit dem Alkoholrausch; es gilt auch als Tageszeichen der Göttin *Mayahuel*. So wie Jaguar und Adler konnte das Kaninchen außerdem sowohl die untergehende Sonne, als auch den sie Opfernden darstellen<sup>702</sup>; darüber hinaus impliziert dieses Tier jedoch auch die Umlaufbahn der Venus und der Neumond-Orientierung der *Pulque*-Trinker, da dessen 29-tägige Trächtigkeitperiode auch mit dem Mond in Verbindung gesetzt wird<sup>703</sup>.

Für Barrois & Tokovinine (2005, 28) ist das im Zusammenhang mit dem Ballspiel der Maya am meisten gefundene Tier der Hirsch, wobei meist nur Details dieses Tieres, wie Geweih oder Ohren auf Abbildungen genannt werden, die dem Hirschgott zugesprochen werden<sup>704</sup>; aufgrund seines Daseins einerseits als Wildtier, das andererseits auch zu den menschlichen Feldern vordringt und deren angebauten Mais frisst, steht es demnach mit zwei unterschiedlichen Welten in Kontakt. Bedeutender scheint jedoch seine symbolische, in Mythen erwähnte Erscheinung als Manifestation der alten, untergehenden Sonne. Auch in der aztekischen Kosmologie steht der Hirsch symbolisch mit dem Westen, dem Ort der Erdgöttin und der untergehenden Sonne, sowie mit *Quetzalcóatl* in Verbindung<sup>705</sup>. Ebenso tritt er in der *Relación de Michoacán* in Verbindung mit dem Ballspiel in Erscheinung, als geopferter und in Form eines Hirsches wiederauferstandener Gott *Cupanzieeri*<sup>706</sup>. Das Geweih wird jedoch nicht nur als Gegensatz zum Reiher, Quetzal, Truthahn und dessen Kopfschmuck, sondern auch dem Hund erwähnt. Dieser galt, wie bereits erwähnt, bei den Maya als Verkörperung des Blitzes und als vom Himmel fallendes Feuer in Gestalt des hundeköpfigen Gottes *Xólotl*, der die Erde spaltete und mit der Sonne in die Unterwelt kehrte<sup>707</sup>. Er verkörperte außerdem einen Gegensatz zu Spielern mit Geweih und katzenartigem Kopfschmuck, die die Unterwelt repräsentieren. Obwohl er im Westen und der Hochebene von Mexiko traditionell als Unterweltsbezogen assoziiert wurde, scheint er also auch in Symbolbezug mit dem Himmel gestanden zu haben<sup>708</sup>.

Als weitere Tiere im Zusammenhang mit dem Ballspiel können auch die nachtaktiven Eulen und Fledermäuse gesehen werden, die jeweils mit der Unterwelt in

---

<sup>700</sup> Diez de Velasco 1995, 187; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 317.

<sup>701</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page10.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page10.html).

<sup>702</sup> Schele & Miller 1986, Fig. 103; Seler 1902, I/ 425; Aguilar-Moreno 2006, 140; vgl. Díaz & Rogers 1993, XVII.

<sup>703</sup> Brotherston 2005, 38.

<sup>704</sup> vgl. Hellmuth 1996, passim.

<sup>705</sup> Aguilar-Moreno 2006, 303.

<sup>706</sup> vgl. de Alcalá 2012, XXI, 177; vgl. Stone 2004, 127.

<sup>707</sup> Krickeberg 1948, 134; 160.

<sup>708</sup> Barrois & Tokovinine 2005, 29.

Zusammenhang standen, wobei erstere auch politischen Bezug gehabt haben könnte. Sie wird im *Popol Vuh* als Bote der Herren der Unterwelt und Wächter deren Gärten beschrieben<sup>709</sup>. Fledermäuse stellen hierin auch wie die Jaguare einen Teil von Prüfungen dar und dieses Tier beißt auch einem der beiden Heldenzwillinge den Kopf ab. Auch in ihrer anthropomorphisierten, vergöttlichen Form repräsentierte die Fledermaus eine enthauptende Figur und wurde mit dem Westen oder dem Symbol für Haus assoziiert. Für Cordan (1995, 197) stellt die Fledermaus jedoch kein rein todesbezogenes Tier dar, sondern auch ein Symbol für Wiederauferstehung. Köpfe des Fledermausgottes wurden außerdem auch in Form von Graburnen gefunden, was ebenfalls auf einen Todes- und Unterweltsbezug hinweist. Interessant ist ihre Verbindung zu *Quetzalcóatl*, aus dessen Samen sie laut *Codex Magliabechiano* (124)<sup>710</sup> entsteht<sup>711</sup>.

Als weitere Tiere mit dualer Symbolik wurden auch Schmetterlinge in Mesoamerika vom Formativum bis in die Klassik und von Tenochtitlán bis an die Golfküste sowie ins Maya-Gebiet, beispielsweise auf Keramiken und Wänden in Tepantitla oder einem Sarkophag in Monte Albán, dargestellt. Neben seiner Symbolfunktion als personifizierter Transformation<sup>712</sup> erwähnt Knauth (1961, 92) den Schmetterling jedoch im Zusammenhang von Köpfung: so wird *Itzpapálotl*, „Schmetterling aus Obsidian“, die einen Totenkopf an seiner Hüfte trägt, ähnlich wie *Coatlicue* mit mehreren Schädeln an ihrem Gürtel abgebildet. Sie ist außerdem die Patronin der im Kindbett verstorbenen Frauen, die als weibliches Pendant zu im Kampf gefallenen Kriegerern betrachtet wurden, möglicherweise ähnlich im Spiel gefallenen Ballspielern, sowie die Kriegsgöttin und Herrscherin über *Tamoanchan*<sup>713</sup>. Eine andere Bedeutung ihres Namens ist auch „Schmetterling mit Krallen“, was sich auf die Fledermaus und deren mit einem Obsidian oder Obsidianmesser gespitzten Flügeln bezogen haben dürfte, ebenso wie sie der zapotekischen Göttin 2J entsprechen dürfte, die auf fledermausartigen Keramikurnen identifiziert wurde, ebenso wie Fledermäuse auch als schwarze Schmetterlinge bezeichnet wurden. Außerdem verband sie die Aspekte des Adlers und des Jaguars durch deren Klauen und wird ebenfalls durch den Hirsch symbolisiert. Die Göttin war ebenso als *Tzitzimime*, ein Sternendämon, der die Menschen während der Sonnenfinsternis verschlingen konnte<sup>714</sup>; außerdem symbolisierte sie Graulich (1974, 327) zufolge Feuer und gleichzeitig Sterne. Der zweiköpfige Hirsch, eine andere Inkarnation von *Itzpapálotl*, stellte außerdem ein anderes Symbol für Feuer und das Sternenheer dar<sup>715</sup>. Zudem kehrten nach Ansicht der Nahuas die Seelen gefallene Krieger, im Kindbett verstorbene Frauen und auf Expeditionen getötete Händler, die im Jenseits

<sup>709</sup> Fox 1991, 236; Stoll 1889, 34; vgl. Recinos 1968, 52.

<sup>710</sup> [http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/img\\_page124.html](http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/img_page124.html).

<sup>711</sup> Echeverría & López 2010, 37; vgl. Manzanilla 1994, 66; vgl. Stoll 1889, 34; vgl. Aguilar-Moreno 2006, 15.

<sup>712</sup> Uriarte 2000, 31; 2001, 45; Aguilar 2002-2003, 6.

<sup>713</sup> *Tamoanchan* war für die mesoamerikanischen Kulturen Zentralmexikos in der späten Postklassik wie die Azteken der mythische und paradiesische Ursprungsort, an dem die Götter die ersten gegenwärtigen Menschen aus Opferblut und von *Quetzalcóatl* aus der Unterwelt *Mictlan* gestohlenen Knochen schufen. Der aus der Maya-Etymologie stammende Name, der möglicherweise als „Ort des Nebelhimmels“ übersetzt werden könnte, wurde von den Nahuas im Postklassikum möglicherweise in der Region der mexikanischen Golfküste vermutet, den die huastekischen Maya bewohnten (López Austin 1997, 54f.; 283; vgl. *Códice Chimalpopoca* 1975, II/ 120f.).

<sup>714</sup> Aguilar-Moreno 2006, 149; vgl. Preuß 1912, XXXIIIff.

<sup>715</sup> vgl. Selser 1960, IV, 159.

zu Begleitern des Sonnengottes geworden waren, nach vier Jahren als Schmetterlinge oder Vögel auf die Erde zurück<sup>716</sup>.

Wie bereits erwähnt, sind die Spieler in einigen Darstellungen in den Gewändern oder mit Insignien der beschriebenen Tiere und Wesen ausgestattet. Diese scheinen zum Teil für das Spiel sehr beschwerlich und hinderlich, was wohl oft zu dem Schluss geführt hat, dass diese Spiele eine rein zeremonielle Funktion hatten. Im Hinblick auf die spezielle Kleidung im Spiel zeigt sich, wie bereits Huizinga (2001, 22) ausdrückte, darin gleichzeitig etwas Geheimes und eine gewisse Andersartigkeit. Sie ist nicht nur eine bloße Verkleidung, sondern lässt ihren Träger quasi zu anderen Wesen werden<sup>717</sup>. Die hier bereits in mehreren Zusammenhängen erwähnte Ernsthaftigkeit, die dem Spiel zumindest in bestimmten Versionen in seinen unterschiedlichen Strukturen und vielfältigen symbolischen Zusammenhängen zu Teil wurde, lässt jedenfalls darauf schließen, dass die Spiele in ihrer rituell-symbolischen Funktion ihre Akteure und Orte quasi transformierte. Auch Masken von Spielern, wie sie beispielsweise bei einer Gruppe von Ballspielfiguren aus klassischer Periode am Isthmus von Tehuantepec, Oaxaca gefunden wurden, können dieses Bild unterstreichen. Die Augen aller Figuren sind hierbei geschlossen, was oft einem Symbol für Tod entspricht, weshalb Stevenson Day (2001, 67) diese Szene als möglicherweise in der Unterwelt spielend interpretierte. Ein weiteres Beispiel nennt Bradley (2001, 35), der das Tragen einer Gottes- oder Ahnenmaske in Verbindung mit einem Spiegel in der mesoamerikanischen Kunst seit den Olmeken als Anspruch auf ein Herrscherrecht durch Erbe, verbunden durch ein göttliches Recht und Billigung der Götter beschrieb. Es zeigt sich in beiden Beispielen, dass Masken hierbei nicht eine bloße Verkleidung, sondern Ausdruck eines grundlegenden Zustandes oder Status waren und ebenso im Zusammenhang mit dem Ballspiel existierten.

Barrois & Tokovinine (2005, 32ff.) fassten aufgrund der beschriebenen Aspekte die Darstellungen von Ballspielern in zwei entgegengesetzten Gruppierungen zusammen, wobei sie unterschieden zwischen solchen, die mit dem Unterweltsaspekt in Verbindung stehen, sowie jenen, die eine Überwelt repräsentieren. Zu ersterer zählen demnach der Jaguar, Hirsch, Krokodil, Fisch, Seerose und ihre damit in Verbindung stehenden Gottheiten *Hukte' Ajaw*<sup>718</sup>, der Hirschgott, die Gottheit Schlange-Seerose, der Jaguargott und Gott Q. Mit der Himmelswelt in Verbindung stehen hingegen Elemente wie Vögel, Schlangen, der Hund, Federbusch und Hut, ebenso wie der Gott *Chaak* und der mythische Held *Hun Ajaw*. Beide Gruppen besitzen wohlthuende und zerstörerische Eigenschaften, wie der Unterweltsaspekt einerseits für Tod und Dunkelheit, andererseits aber auch Wasser und Fruchtbarkeit steht oder die Überwelt nicht nur Sonne und Regen, sondern auch Blitze und Trockenheit repräsentiert. Die in den Spielern – oder als Spieler ausgewiesenen Herrschern – dargestellten Zugehörigkeiten zu einer dieser Gruppen scheinen insofern mit den erwähnten Orden bei den Azteken vergleichbar, die Teil der gesellschaftlichen Elite waren. Auch wenn diese beiden Gruppen in den genannten Ständen repräsentiert wurden, scheint die beschriebene Einteilung in Unter- und Überwelt- Prinzipien in den zuvor beschriebenen Symbolen jedoch nicht ganz so eindeutig auf: so zeigen die Beschreibungen beispielsweise den Jaguar als Unterwelt-bezogen, wobei jedoch nicht zu vergessen ist, dass er hierbei in einer solaren

---

<sup>716</sup> vgl. Sahagún 1829, I/ III/ III, 265; Köhler 1990, 234; 2003, 251.

<sup>717</sup> vgl. Jensen 1942, 125f.

<sup>718</sup> von Zender (2004a, 5) möglicherweise als *Vucub Hunahpú*, Onkel der Heldenzwillinge des *Popol Vuh* und Bruder des Maisgottes identifiziert (vgl. Barrois & Tokovinine 2005, 30; siehe Kap. 3. 2. 1.

Verbindung, als Unterweltssonne, steht. Auch fallen viele beschriebene Lebewesen in ihrer Fähigkeit auf, sich in mehr als einer Sphäre bewegen zu können; zusätzlich sollte in dieser Bezugssetzung berücksichtigt werden, dass diese Sphären nicht nur in vertikaler, sondern auch in horizontaler Hinsicht existiert zu haben scheinen, was somit quasi eine weitere Dimension öffnete und eine genauere Unterscheidung und Zugehörigkeit der beschriebenen Symbole wiederum erschwert.

Klar zeigt sich auf jeden Fall, dass die beiden Grundprinzipien oben – unten keiner Wertigkeit entsprechen, sondern im Gegenteil beide mit ambivalenten Eigenschaften identifiziert werden. Ebenso weisen die Götter nicht nur positive und negative Charakteristiken auf, sondern zeigen sich auch als anspruchsvoll und fordernd. Opfer, die in diesem Zusammenhang eine grundlegende Bedeutung besitzen, spielten auch in Formen des mesoamerikanischen Ballspiels zumindest in ihrer Ikonografie eine hervorragende Rolle und werden oft als ein hierbei grundlegender Aspekt beschrieben<sup>719</sup>. Da diese jedoch abgesehen von einer allgemein kritischen Hinterfragung im Spiegel der damit verbundenen Weltanschauung ihres Kulturraumes betrachtet werden müssen, soll dieser mit dem Ballspiel verbundene Aspekt an einer späteren Stelle wieder aufgenommen werden<sup>720</sup>.

Zusammenfassend drückt sich in den betrachteten Symbolen eine dualistische Sichtweise aus – nicht nur im Hinblick auf Götterdarstellungen und die zyklischen Aspekte von Leben und Tod, sondern auch in damit verbundenen astralen Beziehungen, die sich auch in Mythen und diesen zugrundeliegenden Vorstellungen zeigen.

### **2. 3. 4. Zum antiken Ballspiel der Maya und dessen möglichen Funktionen**

Da sich nicht nur die mesoamerikanischen Ballspiele, sondern auch damit verbundene Funktionen und Vorstellungen – wenn auch durch kulturellen Austausch und geschichtliche Entwicklungen viele Gemeinsamkeiten und ähnliche Merkmale bestehen – in gewissen Aspekten unterschieden, wird an dieser Stelle näher auf das Ballspiel im Maya-Kulturraum eingegangen. So bemerkt auch van Bussel (1991, 245), dass die Spielformen der Maya, ebenso wie ein Teil ihrer Kultur, eine eigene Stellung im mesoamerikanischen Ballspiel einzunehmen scheint; trotz ihrer Besonderheiten waren diese jedoch im mesoamerikanischen Kulturraum mit seinen Werten und Normen eingebettet. Daher sollten auch Informationen aus ganz Mesoamerika, wie beispielsweise über das Ballspiel während der Conquista im Aztekenreich trotzdem berücksichtigt werden, um hierbei tiefergehende Interpretationen zu ermöglichen<sup>721</sup>.

Wie bereits erwähnt, stammen die ältesten bekannten Maya-Ballspielplätze aus dem mittleren Klassikum aus Kaminaljuyú, wobei die Mehrheit der Plätze dem späten Klassikum, der Blüte der Herrscherzentren, zugeordnet werden. Im Gegensatz zu den ab 900 v. Chr. aufgegebenen großen klassischen Mayazentren dürften sich die nördlichen Tiefländer bis in die Postklassik weiterentwickelt haben, von denen sich besonders das totekisch beeinflusste Chichén Itzá hervorsteicht. Kurz vor der spanischen Conquista wurden jedoch nur noch Plätze bei den Quiché und Cakchiquel, wie in Utatlan und Iximche im heute guatemalteckischen Hochland betrieben. Während überdimensional dargestellte Bälle und verschiedenste, teilweise überladene Protektoren wie Hüft-, Brust-, bis hin zu Kopfschutz und Protektoren der Extremitäten bekannt sind, dürften kaum *palmas* und *hachas* verwendet worden sein. Im Hinblick auf die Plätze dürfte sowohl auf informellen Spielfeldern, zu deren Feldeinteilung Markiersteine verwendet

---

<sup>719</sup> vgl. Diez de Velasco 1995, 189; vgl. Linden 1993, 76f.; vgl. Knauth 1961, 183.

<sup>720</sup> siehe Kap. 3. 3. 2.

<sup>721</sup> vgl. Stern 1948, 34ff.; vgl. Zaccagnini 2003, 2f.

wurden, aus auch auf formellen, steinernen Plätzen gespielt worden sein. In den Tiefländern in Teilen des heutigen Campeche, Yucatán, Qunitana Roo, des nördlichen Chiapas, sowie El Petén in Guatemala, Belize und des westlichen Honduras zeigen sich diese mit offenen Endzonen, vertikalen Wänden und Steinringen im Zentrum, die möglicherweise im Postklassikum angebracht wurden. Die Plätze im Hochland des heutigen Chiapas, Guatemala, dem südwestlichen Honduras und dem westlichen El Salvador hingegen zeigen die typische I-Form mit abgeflachten seitlichen Wänden, was auf veränderte Spielformen und Regeln schließen lässt. Auch wurden bereits mögliche, den unterschiedlichen Zwecken angepasste Spielweisen mit unterschiedlichen Einrichtungen und Zubehör angesprochen, was auch auf unterschiedliche Ritualstrukturen schließen lässt<sup>722</sup>.

Maya-Ballspiele werden oft als öffentliche Events und sogar stilisierte Dramen mit Zeremonien, Musik, Tanz und Opferungen beschrieben, die eine zentrale Stellung in Verbindung mit der rituell-politischen Macht der Herrscher auszuüben schien. Bereits durch die vorrangige Erwähnung und Darstellung von Adligen und Herrschern in seinem Zusammenhang scheint diese Bedeutung auf. Auch die Spielplätze in den Tiefländern mit ihren undefinierten Endzonen und hohen vertikalen Wänden könnten als Restriktion der breiten Öffentlichkeit gedient haben. Eine Beziehung des Ballspiels zur gehobenen Herkunft kann aber neben den bereits erwähnten hieroglyphischen Merkmalen wie dem *imix*- und dem *na'ab*- Zeichen möglicherweise auch in Bündeln bei Maya-Darstellungen aufgezeigt werden, deren Interpretationen hinsichtlich ihres Inhaltes von Bällen bis zu Geschenken oder Wetteinsätzen reichen und die auf das Elitedarsein bezogen werden<sup>723</sup>.

Die Maya scheinen Ballspiel-Abbildungen in einem breiteren Komplex ausgearbeitet zu haben, besonders was paarweise Opfergottheiten betrifft, die nicht nur im Zusammenhang mit dem Ballspiel, sondern auch mit Jagd, Opfern, Thron, Kanu, etc. in bildlichen, als auch bildschriftlichen Darstellungen wiedergegeben wurden<sup>724</sup>. Die Verbindung zwischen dem Ballspiel und der Herrscherschicht bei den Maya dürfte jedoch eine grundlegende Bedeutung im Hinblick auf ihr Königtum selbst und deren Legitimierung gehabt haben. Die Anfänge der antiken göttlichen Maya-Monarchie fallen mit einer Identifizierung des Herrschers als Sonne zusammen, die jedoch nicht nur, wie bei anderen Völkern, auf dessen Symbol als Lebensspender der Gemeinschaft gründete, sondern auch als Urheber der physischen Welt und Zeit<sup>725</sup>. In Siedlungen mit spezifischen Ballspielanlagen, wie beispielsweise in Cerros, Belize, wurde daher gleichsam ein Sonnenritus von Adligen begangen, wobei der Herrscher die Rolle der Sonne im Tages- sowie im Nachtverlauf durch die Unterwelt übernahm. Dieser göttlich legitimierte, die Dimensionen überschreitende Stellvertreter nahm nach Rivera Dorado (2007, 10) aktiv und persönlich am Erdgeschehen teil, um die notwendige Einheit des Kosmos und damit dessen Stabilität zu stärken. So kann, auch wenn theoretisch eine Königsherrschaft auch für andere möglich wäre, nur der Gottkönig den Fortbestand des Universums, der Schöpfung und des kosmischen Rhythmus garantieren. Dieser

---

<sup>722</sup> Leyenaar & Bussel 1993, 178ff.; Scarborough 1991, 130ff.; 143ff.; Parsons 1991, 195ff.; Linden 1993, 14f.; 34f.; Krickeberg 1948, 120f.; Colas & Voss 2006, 186f.; Cohodas 1991, 251ff.; 259ff.; Sern 1948, 36ff.; Zaccagnini 2003, 3ff.; De Borhegyi 1980, 11ff.; vgl. Coe 2003, 200ff.; vgl. Taladoire 2001, 99f.; vgl. Gill 2001, 346

<sup>723</sup> Stevenson Day 2001, 74; Scarborough & Wilcox 1991, 134; Zaccagnini 2003, 3f. vgl. van Bussel 1991, 249ff.; vgl. Tokovinine 2002, 5; vgl. Coe 2003, 199f.; vgl. Zender 2004a, 4.

<sup>724</sup> Cohodas 1991, 270.

<sup>725</sup> vgl. Baudez 2006, 42ff.; 64.

eigentliche Zweck der sozialen Rolle des Königs zeigt sich in seiner Repräsentantenrolle im Aufzug des Ballspielers als Verkörperung der sich vom Norden nach Süden und von unten nach oben bewegenden Sonne, der in seinem Handeln auf dem Spielfeld die Himmelskörper beeinflusste. Für Barrois & Tokovinine (2005, 32) verkörperten die Quiché-Herrscher jeweils entweder den Aspekt der Helligkeit oder der Dunkelheit – was von der Familienzugehörigkeit abhing, vergleichbar mit den aztekischen Orden der Adler, Jaguare oder Kojoten. Diese Opposition entsprach jedoch keinen wertenden Prinzipien, sondern diese Symbole wurden ebenbürtig verteidigt und mit ihren jeweiligen Gottheiten assoziiert.

*“Si los basamentos piramidales con mascarones son manifestaciones primarias de la teoría cosmológica en el pensamiento religioso de los mayas, los juegos de pelota señalan el momento en que tal teoría quedó indisolublemente unida a la naturaleza de las dinastías que detentaban el poder político.”<sup>726</sup>*

Der König als Weltherrscher, dessen Macht die Grenzen des Sicht- oder Spürbaren überstieg und der mit der Sonne sowohl in der und Ober-, als auch in der Unterwelt verbunden war, wurde auch durch den heiligen *Ceiba*-Baum in Form der *Ceiba*-Blume, sowie durch die Hieroglyphe *yahauté* repräsentiert. Dieser verband die Ober- mit der Gegen- und Unterwelt durch seine Äste, Stamm und Wurzeln und stand als Metapher der männlichen Blutlinie, Schutz und Lebensfülle, weshalb er unter anderen bei den Maya als Königstitel geführt wurde. Außerdem dürften die Könige der Tiefländer in Yucatán mit den mythischen Zwillingshelden des *Popol Vuh* als Sieger über den Tod und schließlich als in Sonne und Mond verwandelt identifiziert worden sein, so wie beispielsweise der König Waxklajun Ub'aah K'awiil (18 Kaninchen) aus Copán zumindest symbolisch *Hunahpú* repräsentierte<sup>727</sup>.

Während in anderen Zonen Mesoamerikas das Ballspiel ein öffentliches Ritual darstellte, das mit dem für die gesamte Gesellschaft lebenswichtigen Landwirtschaftszyklus verknüpft war, passten es die Maya in ihrer Repräsentation außerdem auf die saisonalen Zyklen an und übertrugen das Bild der Ballspieler von Gottheiten auf die Herrscher. Die Ballspielplätze hatten in diesem Zusammenhang viele rituelle Funktionen, wobei jedoch die Ballspielrituale der Herrscher auf Stufen durchgeführt worden sein dürften. Opfer im Zusammenhang mit dem Ballspiel scheinen hierbei die Wiedergeburt der Herrscher im Dienste ihrer Gemeinschaft illustriert zu haben<sup>728</sup>. So wurden auf Bällen beispielsweise der Kopf von *Hun Hunahpú* oder *Hunahpú*, sowie das Kaninchen auf dem Ball abgebildet, was auf die Enthauptung der mythologischen Helden, aber auch auf den damit verbundenen Fruchtbarkeitsaspekt hindeutet. Andererseits existieren auch Abbildungen gefesselter und die Treppen hinuntergerollter Gefangener, die wie erwähnt möglicherweise als Symbol für Rituale im Zusammenhang mit dem Zugang zu Unterwelt standen. Diese Handlungen geben jedoch auch einen politischen Aspekt wieder, da sich so die Herrscher auch eindrucksvoll als Sieger in politischen Machtkämpfen präsentieren und ihre Gegner öffentlich demütigen konnten<sup>729</sup>.

Auch die Darstellung eines Ballspielopfers auf den Stiegen von Yaxchilán (Stiege VII), bei dem der Herrscher Vogel Jaguar IV im späten 8. Jhdt. die Gestalt der Seerosen-Schlange-Gottheit annimmt und gleichzeitig als Ballspieler der „Treppe der 3

---

<sup>726</sup> Rivera Dorado 2007, 10.

<sup>727</sup> Rivera Dorado 2007, 19f.; vgl. 7f.; Barrois & Tokovinine 2005, 32; Schele & Freidel 1990, 316; vgl. Schele & Miller 1986, 255f.

<sup>728</sup> Cohodas 1991, 281; Schele & Freidel 1991, 290.

<sup>729</sup> vgl. Colas & Voss 2006, 188f.; vgl. van Bussel 1991, 254; vgl. Schele & Miller 1986, 122f.; 250.

geschlagenen Eroberungen“ („*jaatz'naj uhx ahaal ehb*“) auftritt. Ähnliche Formeln finden sich ebenso an anderen Plätzen wie El Perú oder Copán und repräsentieren den Opferakt als Reflexion der Kämpfe zwischen den Ahnengöttern, wie den Heldenzwillingen des *Popol Vuh* und Enthauptungen übernatürlicher Geschöpfe in einer mythischen Vergangenheit; sie umfassen die dem Ballspiel zugrundeliegende mythische Grundidee, die verformt noch immer im *Popol Vuh* überlebten. Parallelen mit dem Schöpfungsmythos zeigen außerdem die Verkörperungen des Vaters und Großvaters als Seerose Schlange auf zwei assoziierten Stiegen (6+8), wo auch Gefangene getötet werden. So platzierte die rituelle Neuinszenierung von Vogel Jaguar IV sein eigenes Handeln direkt in den Kontext dieser Schöpfungshandlungen, wobei er den Schlüsselhandlungen, bei denen Kriegsgefangene exekutiert wurden, kosmologische Bedeutung verlieh. Solche Wiederaufführungen spielten möglicherweise auch eine praktische Rolle, da sie nützlicherweise zum Beispiel royale Angehörige an ihre göttlich vorbestimmten Rollen als Diener und Gefolge des Königs erinnerten. Während also Vogel Jaguar IV und seine Vorfahren hierin die Gestalt von Seerose Schlange annehmen, Gefangene und Feinde der Gesellschaft besiegen, erscheinen Adelige niedrigerer Schichten als untergebene *Ik K'uh* oder Windgötter und spielen nicht mit den besiegten Gefangenen, sondern mit *lajchan nahb* oder 12-Handspann-Bällen, während Königinnen entweder Bälle ins Spiel bringen oder Licht- und Fruchtbarkeitsgötter anrufen<sup>730</sup>. So diente das Ballspiel als Verkörperung sozialer Statuten, indem es die soziale Ordnung einband und deren Ursprünge direkt in die strahlende Überwelt der mythologischen Vergangenheit setzte<sup>731</sup>.

Die Integrationswirkung des Ballspiels zeigt sich auch bei den Quiché Maya, welches nach Fox (1991, 221; vgl. 214) an kleineren Orten wie Hacawitz oder Tzameneb im guatemaltekenischen Hochland eine Funktion als politischer Mechanismus hatte, indem es durch seine generalisierten dualen Aspekte die ziemlich egalitären und von Natur aus instabilen Herkunftsgeschlechter vereinen konnte. In größeren Orten wie Chuitinamit oder Sacapulas diente es unterdessen integrierend als Verpflichtung von abgelegenen Kriegergemeinschaften in regionale Allianzen. Außerdem diente das Ballspiel zwischen den Quiché und anderen ethnischen Gruppen in Grenzgebieten als Mechanismus, nicht nur der Aufrechterhaltung der Grenzdistanz, sondern gleichzeitig der Betonung der eigenen Identität<sup>732</sup>. Nach Tozzer (157, 139)<sup>733</sup> spielten die Maya-Bewohner von Chichén Itzá, dessen Ballspielplatz im Postklassikum errichtet wurde und toltekische Einflüsse in seiner Architektur aufweist, gegen die aus Mexiko einfallenden Tolteken. Dies schloss er aus Darstellungen auf Paneelen, die Maya-Spieler bei Köpfungen von toltekischen Spielern zeigen und umgekehrt. Der damit auftauchende Aspekt des Ballspiels als möglicher Kriegersatz zeigt sich also in der Metaphorik von Ballspielopfern und Enthauptungen auf den Wänden der Ballspielplätze von Chichén Itzá aber auch El Tajín. Dies stützt außerdem die Annahme, dass das Spiel aus dem Westen von Stämmen der Putún aus der Küstenregion des heutigen Tabasco und Campeche nach Chichén Itzá und südlich ins guatemaltekenische Hochland kam; dieses scheint einer neuen politischen Organisationsform in Chichén Itzá, Tuja und Hacawitz entsprochen zu haben, die mit der aus Putún übereinstimmte und in der Eroberung fremder Stämme militärisch erfolgreich war<sup>734</sup>.

<sup>730</sup> vgl. Stufen 1-5, 11-12; Stuart et al. 1999, 44; Zender 2004a, 2ff.

<sup>731</sup> Zender 2004a, 8; Tokovinine 2002, 1ff.; vgl. Malinowski 1984, 101; vgl. Martin & Grube 2000, 130.

<sup>732</sup> vgl. Gillespie 1991, 340f.; vgl. Humphrey 1981, 147.

<sup>733</sup> vgl. Kurjack et al. 1991, 152; vgl. Zaccagnini 2003, 4; 8.

<sup>734</sup> Fox 1991, 214; vgl. Schele & Mathews 1999, 201.



Auch das Ballspiel der südlichen Maya-Tiefländer wurde Scarborough (1991, 143) zu Folge einerseits auf einem rekreativen, rituell höchstens oberflächlichen Niveau, aber andererseits auch in Hinblick auf einem sozialen, status- und rollenbezogenen, sowie ideellen Aspekt bezogen gespielt. Den langen Bestand des Spiels führt er in dieser Hinsicht auf die Langlebigkeit und Verteilung der Plätze zurück, die jedoch weniger auf elitären Einschränkungen, sondern der Beliebtheit bei der breiten Bevölkerung basierte:

*“By the Classic period, much of what was civic construction was an appeal to deities and other elites by powerful aristocracies. Lower status laborers or milperos had little access to these structures. The ballcourt, however, was a “built representation of the collective“ which accommodated all segments of society. The court was a public statement of integration in which households, villages, and districts came together to reaffirm sociopolitical and ideological alliances.”*<sup>735</sup>

Diese Reaffirmation soziopolitischer und ideologischer Verbindungen drückte sich wiederum in der auf kosmischen Prinzipien und Einflüssen basierenden Symbolik aus. So geht beispielsweise Fox (1991, 215ff.) davon aus, dass die Quiché-Abstammungen räumlichen Positionen innerhalb der farbcodierten Himmelsrichtungen zugeschrieben wurden, die wiederum auf der Wandlung durch Sonnenrotation basierten; das in der frühen Postklassik von ihnen besetzte Allianzgebiet im Süden entsprach in seiner Ausrichtung so der Unterweltfront und das Ballspielfeld Siedlungen der Unterwelt. Die Herrscherlinien wurden mit den drei prinzipiellen Himmelskörpern Sonne, Mond, Venus und möglicherweise mit einem später hinzugefügten, rituelle und politische Balance schaffendem vierten Element in Beziehung gesetzt. Diese schwankten zwischen gegenseitiger Unterstützung und Rivalität, formierten sich politisch immer wieder neu oder kollabierten, ebenso wie die Himmelskörper je nach Tages- und Jahresverlauf. Das Motiv der Vierteilung zeigt sich also nicht nur in einer zyklischen und kosmologischen, sondern auch einer sozialen und architektonisch veranschaulichten Gliederung<sup>736</sup>.

Auch der erwähnte unterschiedliche Kopfschmuck in Götter- und Spielerdarstellungen wie beispielsweise bei Ballspielanlagen, auf Vasen und in Codizes<sup>737</sup> deutet auf symbolische Zusammenhänge zwischen dem Spiel und verschiedenen Gottheiten, die von den Spielern repräsentiert worden sein dürften<sup>738</sup>. Dies lässt wiederum den Schluss zu, dass es sich bei den dargestellten Spielern neben Gottheiten um Herrscher oder hochrangige Persönlichkeiten aus dieser Klasse handelte, aber, im Falle eines abgebildeten Opfers, um Kriegsgefangene oder Sklaven. Im Spiel abgebildete Götter repräsentieren dabei in ihrer Gesamtheit jedoch kein eindeutiges Kräfteverhältnis, was eine dualistische Wahrnehmung der Umwelt wiedergibt, die sich auch in den Ballspielen reflektierte. Somit scheint die Abwesenheit von Ergebnislisten oder Aufzeichnungen von Spielverläufen und –ausgängen nicht verwunderlich, da solche nicht im Sinne dieses dualistischen Weltbildes gestanden hätten. Die symbolische Verknüpfung des Ballspiels mit dem wahrgenommenen Universum, mit der die Maya-Elite gekonnt ihre Abstammung verknüpfte, um ihre Machtansprüche zu legitimieren, scheint insofern nicht nur banalen Machtinteressen gedient zu haben; sie dürfte sich auch als vermittelnder Dienst an der Gemeinschaft im Zusammenleben mit den wechselhaften Naturgewalten und zur Absicherung des Reiches gegenüber äußeren

---

<sup>735</sup> Scarborough 1991, 144.

<sup>736</sup> Fox 1991, 218; Mathews & Garber 2004, 49ff.

<sup>737</sup> siehe Kap. 2. 1. 1.

<sup>738</sup> vgl. Krickeberg 1948, 144f.; vgl. Ekholm 1991, 248; Cohodas 1991, 256ff.; 265ff.; vgl. Barrois & Tokovinine 2005, 35ff.; vgl. Kap. 2. 3. 3.

Mächten verstanden haben. Gleichzeitig stärkte es durch gemeinsame Symbole und dadurch repräsentierte Ordnungs- und Grundvorstellungen die Identität und den Zusammenhalt der unter ihrer Dominanz lebenden Gemeinschaften. Zur Verstärkung dieser Vorstellungen dienten damit verbunden religiös-rituelle Handlungen, die jedoch nicht im Widerspruch zu körperlicher Leistung einerseits und politischen Interessen andererseits standen; diese vielfältig-umfassende und schichtübergreifende Einbindung der Gesellschaft in das Ballspiel dürfte nicht zuletzt auch für dessen langes Fortbestehen verantwortlich gewesen sein:

*“Although the form and function of the game may have changed with time and space, it was an enduring institution which helped define “Maya,” and more generally Mesoamerica.”<sup>739</sup>*

## **2. 4. Zu den Funktionen fortbestehender mesoamerikanischer Ballspielformen mit präkolumbischen Wurzeln**

Wie bereits erwähnt, existieren noch heute veränderte Ballspiele, beispielsweise im mexikanischen Sinaloa und Michoacán, die trotz ihres Verbotes und beinaher Auslöschung die europäische Invasion überlebten und den formellen präkolumbischen ähneln dürften. Das Überleben dieser Spiele dürfte der relativen Abgeschiedenheit ihrer Kulturträger zu verdanken sein. Ähnlich blieben auch bei den Tarahumara im Südwesten von Chihuahua, die zwar kein mit dem *Ulama* verwandtes Ballspiel mehr, aber – möglicherweise stattdessen – Ballrennen ausüben, bestimmte Aspekte in dessen Zusammenhang offenbar bestehen. Trotz des Kontakts zu anderen Kulturen dürften sich also aufgrund eines geopolitisch und kulturell isolierten Daseins gewisse Prinzipien der eigenen Kultur bewahrt haben<sup>740</sup>. Einige bestimmte Merkmale dieser Spiele finden sich nach wie vor in ihren Nachfolgevarianten, wie das Material der Bälle, das nach wie vor Kautschuk ist; die Funktionen dieser verwandten Spielvarianten scheinen sich jedoch gegenüber ihren präkolumbischen Vorgängern in einigen Aspekten verändert zu haben.

### **2. 4. 1. Aktuelle mesoamerikanische Ballspielformen in ihrer Bedeutung und Funktionen**

Auch wenn einige ursprüngliche Charakteristiken in den aktuell bestehenden Ballspielformen enthalten zu sein scheinen, muss jedoch eingeworfen werden, dass diese in einem nicht unbedeutenden Zusammenhang mit ihrem Hauptelement selbst stehen, dem Kautschukball. Da die Beschaffung dieses ursprünglichen Materials jedoch zunehmend schwieriger und teurer wird und Kunststoffe bisher keine gleichwertigen Ergebnisse für die Produktion neuer Bälle erzielen konnten, ist das Bestehen des *Ulama*, vor allem das *Ulama de cadera* trotz seiner erfahrenen Wiederbelebung und wissenschaftlichen Interesses gefährdet. Da es auf wenige Gebiete reduziert betrieben wird, ist es nicht nur aufgrund seiner zu geringen Bekanntheit und Popularität, sondern auch durch die Konkurrenz mit anderen Ballsportarten mit einfacheren Rahmenbedingungen selten geworden<sup>741</sup>:

*“At one time, during the Aztec Empire, the southern Gulf Coast of Mexico was the heartland of rubber production. But since then, the rubber trees that once grew have been wiped out by development [...] and nearby communities have to travel hundreds of miles into Durango, a region increasingly under the control*

---

<sup>739</sup> Scarborough 1991, 130.

<sup>740</sup> Colas & Voss 2006, 186; Zaccagnini 2003, 12; Pennington 1963, 229.

<sup>741</sup> Fox 2006, 110ff.; Popson 2003, 47f.

*of Mexican drug lords, to find rubber trees to milk. As a result, the price of a single ulama ball has reached a staggering \$1,000, or about \$250 more than the annual income of the average Los Llanitos player. The town has only one playable ball – and regular use is shrinking it.[...] So far, artificial rubber has failed to replicate the look, feel and, most important, remarkable bouncing properties of traditional balls.* <sup>742</sup>

Auch wenn die Kleidung der Spieler mittlerweile der heutigen mit Sportschuhen, Sporthosen etc. entspricht und sich nicht mehr wie in antiken Zeiten unterscheidet – was auch auf das Aufheben der ursprünglich rituellen Funktionen zurückgeführt werden kann <sup>743</sup> – besitzt die Zählweise mit der Hervorhebung der Zahlen 2, 3, 4, sowie 6 (2 x 3) und 8 (2 x 4) nach wie vor eine Eigenheit, die für Leyenaar (1992, 149) aztekische Ursprünge hat. Die spezielle Bedeutung der Zahl 2 im heutigen *Ulama* sieht er als Widerspiegelung kosmischer Vorstellungen, die jedoch ebenso mit sozialen verknüpft waren:

*“Here, we need only think of masculine and feminine aspect of Native American organizations, the vertical structure of the world comprising sky, earth, underworld, and the four directions of the wind. [...] This recalls the Aztec concept, according to which in a family of four children, the third was called the middle one [...] This dualism – one is not yet a unit, two makes unity; two is not skipped over but makes the unity – we find in ulama too. Repeatedly, 2 (or 2 times 2) points must be made for a team to acquire a better basis in important phases of the game.* <sup>744</sup>

Auf das Aufscheinen und die besondere Bedeutung dieser Zahlen auch im Zusammenhang mit dem Ballspiel wurde bereits hingewiesen, wobei das Konzept der Dualität sehr stark in Gegensatzpaaren auftritt. Das Auftreten der *Urre*-Phase gerade bei der Nummer 2, das den Vorteil eines Teams besonders schwer macht und das Spiel damit mehr im Gleichgewicht hält, scheint dieses Prinzip umso stärker wiederzugeben. Die komplizierten Regeln was einen Punkterhalt und –verlust betrifft, der auf verschiedene Arten möglich ist, beweist nicht nur die Schwierigkeit eines schnellen Spielgewinns, sondern drückt nach Gillespie (1991, 344) auch die Vorstellung oder die Sehnsucht nach der Trennung von unterschiedlichen Phänomenen in Kategorien aus, jedoch in einem gleichwertigen Verhältnis. Diese Zählweise hat aber auch insofern eine separierende Bedeutung für das Spiel, als dass sie deren Einzigartigkeit und spezielle Identität als traditionelles Spiel – ebenso wie die seiner Spieler – unterstreicht <sup>745</sup>.

Was die religiös-rituellen Bedeutungen der Ballspiele betrifft, so gingen diese mit der spanischen Eroberung und Missionierung großteils unter; trotzdem weisen einige Praktiken auf Reste von ursprünglich religiösen Vorstellungen hin. So wird beispielsweise heute an katholischen Feiertagen Ball gespielt, so wie sie bei den Azteken in erster Linie an religiösen Festtagen beschrieben sind. Auch die modernen Spielfelder befinden sich oft in der Nähe von Friedhöfen – so, wie die antiken Plätze, deren symbolische Todesbezüge erwähnt wurden, im Zeremonialbereich in unmittelbarer Nähe von Tempeln und Pyramiden zu finden waren <sup>746</sup>. Ähnlich berichtet auch Aguilar-Moreno (2015, 90f.) von noch verwendeten *Tastes*, die auch heute noch an sakralen Orten lägen, dessen Bedeutung jedoch immer weniger bewusst sei:

---

<sup>742</sup> Fox 2006, 117.

<sup>743</sup> Espinosa 2005, 476; Leyenaar 1978; vgl. van Bussel 1991, 245.

<sup>744</sup> Leyenaar 1992, 149.

<sup>745</sup> vgl. Turok 2000, 61.

<sup>746</sup> Fox 2006, 116; Aguilar-Moreno 2015, 86ff.; vgl. Berger 2010, 163.

“En algunos casos, como en el pueblo de La Sávila [...], el *taste* [vom Verf. hervorgeh.] moderno estuvo situado junto al río en un lugar marcado con petroglifos, lo cual indica que el sitio fue importante desde el pasado ancestral. No hay que olvidar que el río está relacionado con la noción del “acuoso inframundo“. En una ocasión en que el río se desbordó y destruyó el *taste*, lo reubicaron junto al cementerio [...]. Sin embargo, en general, los residentes de las comunidades no parecen estar conscientes de la asociación de los *tastes* con lugares importantes en el espacio sagrado (montañas, ríos y cementerios).“<sup>747</sup>

Ein Todesbezug schien auch bei den Ballrennen der Tarahumara, die als Alternativen, bzw. möglicherweise als Nachfolger von Ballspielen erwähnt wurden, auf. In diesem Zusammenhang fand Lumholtz (1902, 284f.) Beinknochen aus Grabhöhlen auf Rennstrecken, deren Überlaufen als Festhalten der Toten am Teilnehmer und somit als dessen Niederlage aufgefasst wurde. Außerdem berichtete Pennington (1963, 171ff.) in ähnlichem Zusammenhang von getrocknetem Schildkröten- und Fledermausblut, dass als Gegenmaßnahme für etwaige Betrügereien des Gegnerteams mit Tabak geraucht wurde. Dieser letztgenannte Aspekt zeigt außerdem, dass diese Wettkämpfe möglicherweise nicht nur rein athletische Rennen waren, sondern auch harte Konkurrenzen zwischen den Teams, bei denen unfaire Aktionen der Teilnehmer also scheinbar erwartet und umgekehrt vielleicht selbst vorbereitet wurden.

Weiters erwähnt werden rote oder weiße Stirnbänder der Teilnehmer, die danach durch weiße Streifen an den Beinen ersetzt wurden, ebenso wie Gesichtsbemalung mit weißer Erde und Schmuck aus Federn des Großen Rennkuckucks<sup>748 749</sup>. Neben der weiß-roten Färbung, bzw. Streifen, die Ähnlichkeiten mit den angesprochenen Darstellungen der Venus-Geopferten aus dem *Codex Borgia* haben könnten, und dem möglicherweise bei den antiken mesoamerikanischen Kulturen bekannten Vogel scheinen auch die Beschreibungen der Gürtel der Läufer interessant:

“During the important races the runners wear belts of cloth or leather to which various objects are attached. Deerhooves (*šutura*) are tied to the belt with leather thongs or vegetable fiber cordage. Sections of *baká* (*Arundo donax*)[Pfahlrohr, Anm.] are filled with tiny pebbles and tied to the belt.“<sup>750</sup>

Diese an den Gürteln befestigten Hufe könnten, abgesehen von ihrer Relation zu einem schnellen Tier, die auch in den beschriebenen Vogelfedern auftaucht, möglicherweise auch mit den wahrscheinlich an einem Gürtel befestigten *hachas* oder *palmas* in Verbindung stehen. Außerdem erinnern sie an den in der Hirschform auftretenden Aspekt der Alten oder Unterweltsonne, wie er in Bezug auf die antiken mesoamerikanischen Kulturen beschrieben wurde. Die Pfahlrohre könnten in diesem die mythischen Helden des *Popol Vuh*, *Hun-Hunahpú*, *Vúcub-Hunahpú* oder *Hunahpú* ins Gedächtnis rufen, da *Hunahpú* im Quiché-Maya „Blasrohr“ bedeutet und dieser im genannten Mythos zur Sonne wurde; auch das heute in Michoacán mit einem brennenden Ball gespielte *Pelota P'urhépecha*, das auf präkolumbischen

<sup>747</sup> Aguilar-Moreno 2015, 90f.

<sup>748</sup> Der auf dem Boden lebende Große Rennkuckuck (*Geococcyx californianus*), dessen kleinerer Verwandter *Geococcyx velox* auch weiter südwestlich bis ins heutige Nicaragua zu finden ist, lebt in ariden Zonen im heutigen Westen der USA bis nach Zentralmexiko und wird auch *Roadrunner* genannt (Cook 1997, 53f.).

<sup>749</sup> Pennington 1963, 168; Lumholtz 1902, 290f.; vgl. Cook 1997, 53f.

<sup>750</sup> Pennington 1963, 172; vgl. Bennett & Zingg 1935, 339; vgl. Krüssmann 1959, 191.

Ballspielformen basieren dürfte, stellt nach Uriarte (2001, 42) eine Allegorie bezogen auf die tägliche Wanderung der Sonne dar<sup>751</sup>.

Abgesehen von solchen Vermutungen weist bei den Tarahumara die Anwesenheit von Schamanen, die ein erfolgreiches Rennen ermöglichen sollen, ebenso wie Opfergaben und die Platzierung der Ausrüstung vor einem Kreuz als Schutzmaßnahme sowie Gesänge vor einem wichtigen Rennen, auf die religiös-rituelle Grundbedeutung der Ballrennen. Schließlich tritt auch die Zahl 4 tritt insofern auf, als dass die Wettkämpfer vor einem Ballrennen in einem Haus von vier alten Männern die Nacht durchgehend bewacht werden<sup>752</sup>. Trotz all dieser Hinweise auf eine religiöse und rituelle Grundbedeutung dieses Sportes, ebenso wie die Veranstaltung solcher Wettkämpfe im Zuge von *Tesgüinadas*, Festen mit Maisbier, drückte all dies für Pennington (1963, 167; vgl. 171ff.) deren Liebe zu Spielen aus, an denen sich die Tarahumara wenn immer möglich beteiligten und er sah die Ballspiele in keiner Bedeutung mehr im Hinblick auf religiöse oder mit Tod im Zusammenhang stehende Zeremonien<sup>753</sup>.

Ein Stabball-Spiel der Cáhita, das Ähnlichkeiten mit südwestlicheren Spieltypen gehabt zu haben scheint und ein auch bei den Acaxee und Cáhita gespieltes, den mexikanischen Formen ähnliches Ballspiel wurden noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts als mit wichtigen zeremoniellen Assoziationen beschrieben. Beals (1932, 469) sah aufgrund der damit einhergehenden religiösen Praktiken und Wettkämpfe, die zwischen ganzen Dörfern abgehalten wurden, darin noch eine sozio-zeremonielle Bedeutung und Beziehungen; so war beispielsweise bei Wettkämpfen zwischen zwei Gemeinden die Präsenz aller gefordert, worin auch gemeinsame Rituale, Gesänge, Tänze, Scheingefechte und Mähler einbezogen waren<sup>754</sup>.

Merril (1983, 287), der ebenfalls neben dem Kickball das früher gespielte Kautschukballspiel erwähnte, berichtete hingegen nur noch, dass bei fast allen Spielen gewettet würde, jedoch von keinerlei religiösen oder rituellen Zusammenhängen mehr mit einem Spiel. Dabei zeigen sich in seiner Beschreibung der Weltansicht der Tarahumara durchaus noch präkoloniale, synkretische Strukturen: so wird Gott als Schöpfer von Himmel und Erde mit der Sonne identifiziert und dessen Frau mit dem Mond, der Teufel hingegen als dessen älterer Bruder und Schöpfer alles Unterirdischen betrachtet. Auch existieren insgesamt 7 ziemlich ähnliche Stufen im Universum und die aktuelle Welt ist die vierte, die der vorangehenden, durch eine Flut untergegangen, folgt und ebenso irgendwann sterben wird, um von einer neuen ersetzt zu werden<sup>755</sup>.

Bei Leyenaar (1992, 146) zeigt sich ebenfalls das Verschwinden gewisser ritueller Praktiken im Zusammenhang mit dem Ballspiel: die von einem *Ulama*-Spieler und Informanten Mitte des 20. Jahrhunderts in Cacalotán, Sinaloa wiedergegebene Praxis, bei der das Wasser, mit dem der Ball gewaschen worden war, zur Wundbehandlung aufbewahrt wurde, war einem anderen Informanten nahe Mazatlán im selben Bundesstaat bereits völlig unbekannt. Dieser berichtete jedoch von einem religiösen

---

<sup>751</sup> vgl. Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2001, <http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoymetradicional/Reglamentos.html>; vgl. Oliveros 1992, 39ff.; vgl. Preuß 1912, XXXIV.

<sup>752</sup> Pennington 1963, 169; Lumholtz 1902, 287.

<sup>753</sup> vgl. Alford 1984, 11,

<sup>754</sup> vgl. Stern 1948, 82; Beals 1933, 11ff.; vgl. Pérez de Ribas 1645, 15; vgl. Fox 1996, 493.

<sup>755</sup> Merrill 1983, 296f.; vgl. Fontana 1997, 50f.

Zurückziehen und sexueller Enthaltensamkeit der Spieler vor einem wichtigen Spiel. Alle diese Praktiken wurden in aktuelleren Beschreibungen jedoch nicht mehr erwähnt<sup>756</sup>.

Was die Wettpraxis betrifft, so scheint dieser bei den beschriebenen aktuellen Ballspielen, mit Ausnahme der Formen des *Pelota P'urhépecha*, Turok (2000, 64) zufolge ein deutlicher Beitrag zu deren Überleben zugekommen zu sein; insofern besitzen Wettkampfspiele zwischen zwei Gemeinden nach wie vor eine übergeordnete Bedeutung. Die heutigen Ballspieltraditionen werden jedoch als von ursprünglich mythischen Kontexten gelöste beschrieben, auch wenn diese in den angemernten Aspekten noch spärlich durchschimmern<sup>757</sup>. Diese Loslösung von Religion und Spiel zeigt sich neben dem Verschwinden von Ritualen, sowie damit zusammenhängenden Strukturen und symbolischen Bedeutungen auch in veränderten Machtverhältnissen. So dürfte auch der Einfluss von ursprünglichen Autoritäten im Spiel abgenommen haben: bei regionalen Regelunterschieden scheint die Meinung der ältesten und erfahrensten Spieler bzw. Beteiligten schwerer zu wiegen als die der Schiedsrichter oder Organisatoren. Solche Beschreibungen unterscheiden sich von denen Kellys (1943, 165ff.), wonach die Schirmherrn der Spiele davor auch als Schiedsrichter fungieren konnten und sogar Spieler, die nicht ihre maximale Kapazität ausschöpften, bestrafen oder sogar auspeitschen lassen konnten<sup>758</sup>.

Hierbei zeigt sich auch, dass Sport ein Ausdruck des soziokulturellen Systems ist, aus dem er stammt<sup>759</sup>: da die Gesellschaft, in der diese Spielformen praktiziert wurden, sowie deren zugrundeliegende Denkformen und Strukturen radikal in eine andere umgewandelt wurden, müssen sich auch die Spiele zwangsläufig zumindest in bestimmten Aspekten geändert haben. Da in der veränderten Gesellschaft sportliche Spielhandlungen allgemein kaum in Bezug zu religiösen gesehen worden sein dürften und die präkolumbischen Ballspielformen im Speziellen nicht nur als unreligiös, sondern als heidnisch galten und so stark negativ konnotiert waren, scheint die Trennung der sportlich-spielerischen Komponente von der religiös-rituellen eine logische Konsequenz. Auch der Facettenreichtum des Spiels, in dem Komponenten wie Religion, Unterhaltung, Symbolreichtum, sportliche Bewegung und wirtschaftlich-politische Interessen gleichermaßen vertreten waren, dürfte ebenso wenig den neuen Gesellschaftsstrukturen entsprochen haben. In diesem Zusammenhang scheint sich besonders der Spielcharakter von einer religiös-rituellen und einer damit verbundenen Weltanschauung wegentwickelt zu haben. Hierauf könnte nicht nur die veränderte Funktion der Spiele weisen, sondern auch eine Veränderung der Spiele selbst zu Wettkämpfen mit deutlich geringerem, bzw. keinem Spielcharakter. Eine solche mögliche Entwicklung könnte wie bereits erwähnt beispielsweise das Ballspiel der Tarahumara durchlaufen haben, aber auch bei den Huichol im okzidentalen Teil des mexikanischen Hochplateaus stattgefunden haben, wo Preuß (1996, 132) eine Art symbolisch-rituellen Wettlauf beschrieb. Auch wenn hierbei kein Ball gespielt wurde, scheint dabei der Aspekt der Gewährleistung von Fruchtbarkeit, aber auch der Symbolisierung des Zusammenspiels von Tag und Nacht, das sich nach den Gestirnen, Sonne und Morgenstern, richtete, interessant. Außerdem scheinen an einer anderen Stelle Parallelen zu rituellen Ballspielen in einer Zeremonie auf, in der die Sonne

---

<sup>756</sup> vgl. Durán 1995, III/ 249; vgl. Aguilar & Brady 2004, 3ff.; vgl. Leyenaar 2001, 122ff.; vgl. Linden 1993, 86; vgl. Aguilar-Moreno 2015, 86f.

<sup>757</sup> vgl. Hassler 2007a, 42; vgl. Wehrheim & Schmidt 2008, 180

<sup>758</sup> Aguilar & Brady 2004, 8; vgl. 7ff.

<sup>759</sup> vgl. Lüschen 1970, 87; vgl. Weiß & Norden 2013, 35ff.

symbolisierende Bälle aus Maisteig in ost-westlicher und nord-südlicher Richtung, bzw. umgekehrt über einen Sonnenaltar geworfen wurden<sup>760 761</sup>.

Die dem mesoamerikanischen Ballspiel eigene religiöse Bedeutung wurde Stevenson Day (2001, 77) zufolge einst klar verstanden, wohingegen moderne Zuschauer jedoch die heiligen und säkularen Aspekte, die heutigen Sportevents zugrunde liegen, weniger wahrnehmen könnten. Trotzdem bestehe weiterhin das menschliche Bedürfnis nach Ordnung, Spektakel und Zugehörigkeit, das sich nach wie vor im Ballspiel äußere. Die religiöse Bedeutung der Ballspiele wurde einerseits jedoch in dessen sportlichen und rituellen Ausläufen sichtbar und scheint in ihrem Bezug zu astronomischen, dualen und zyklischen Aspekte eine expressive, möglicherweise auch erklärende Funktion und Anleitung gehabt zu haben; ob sie jedoch im Hinblick auf ihre Parallelen zum Herrscherkult von den damaligen Zusehern der breiten Bevölkerung hinterfragt, bzw. in der Postklassik, in der es wie erwähnt zu deren Rückgang gekommen zu sein dürfte, ebenso in seinen vielfältigen Aspekten wahrgenommen wurde, scheint ungewiss. Die Ordnung und Zugehörigkeit, die in diesen ursprünglichen Spielformen zumindest in ihren formellen Varianten forciert wurde, scheint darin klarer, umfassender und wohl eindrucksvoller als in heutigen Formen dargestellt, was, soweit rekonstruierbar, auf eine Verbindung dieser Spektakel mit bestimmten Funktionen und Sinninhalten zurückzuführen zu sein scheint. Dabei war wohl auch nicht nur die Sichtbarmachung zugrundeliegender mythisch-kosmologischer Ansichten, sondern auch die wirkungsvolle Darstellung der damit verbundenen Macht in ihren mehrschichtigen Kontexten für die Identitätskonstruktion seiner Gruppe wichtig und überlebensnotwendig. Auch wenn in den heutigen Formen, worauf noch eingegangen wird, ebenfalls Identität konstruiert wird, so sind jedoch die darauf ursprünglich basierenden Glaubensinhalte nicht mehr vorhanden, weshalb sich auch ihre Funktionen gewandelt haben müssen. So ist in den Spielformen, wie sie heute beispielsweise in Sinaloa praktiziert werden, nach Wehrheim & Schmidt (2008, 180) eine

*„Transkulturation und Adaptation der Techniken des alten mesoamerikanischen Spiels, das nun im profanen, alltäglichen Leben seinen Platz hat“ zu erkennen, aber „Freilich fehlen diesen Spielen die kulturellen und religiösen Inhalte“<sup>762</sup>.*

Nach Jensen (1942, 38) steht jedoch der formale Aspekt eines Spiels im Vordergrund und absorbiert eine ursprünglich heilige Handlung. Ihr Sinn liegt dabei in der Gestaltung der Realität selbst, was sich in den Spielstrukturen zeigt und auch wenn der ursprüngliche Sinn einer Handlung verloren geht, kann dabei diese trotzdem weiter existieren; der zweckfreie Charakter des Spiels kann nämlich mit ihr bestehen bleiben:

*„Eine Wiederholung des einmal geschaffenen Kultes allein macht die Handlung nicht sinnlos. Solange das in ihr gestaltete Weltbild Gültigkeit hat, ihre Wirklichkeit nicht durch eine andere Wirklichkeit [...] verdrängt oder ergänzt wurden, bleibt auch in der spätesten Wiederholung noch ein Bestandteil von dem ursprünglichen schöpferischen Vorgang und damit der Charakter des Heiligen bewahrt.“<sup>763</sup>*

Da das Weltbild, das diesen spielerischen Kulthandlungen zugrunde lag, in der veränderten Gesellschaft keine wirkliche Gültigkeit mehr hatte, konnte dieser sakrale

---

<sup>760</sup> vgl. Damm 1970, 60.

<sup>761</sup> Negrín (1979, 17ff.) hob im Gegensatz hierzu allerdings zwar den symbolischen und spirituellen Reichtum der Huichol hervor, erwähnte Ballspiele oder andere Sportarten jedoch in keinerlei Hinsicht in dessen Zusammenhang.

<sup>762</sup> Wehrheim & Schmidt 2008, 180.

<sup>763</sup> Jensen 1942, 40.

Charakter also ebenso wenig in den Spielen bestehen bleiben. Auch wenn die Ballspielfelder in dieser Hinsicht ihre Legitimität verloren, überlebte Aguilar (2002-2003, 9) zufolge aber trotzdem ihre Bedeutung als Übergangsschwelle zwischen Diesseits und Jenseits – in den christlichen Friedhöfen:

*“In this context, the cemeteries for the Christianized indigenous populations of today are not places of frustration, but rather the environment for contact with ancestors and related connections within the supernatural realm of eternal life. Thus, the modern cemetery for indigenous populations is a transitional place between the World, the Supernatural world (Heaven) and the Underworld, substituting for the Pyramid-Tomb complex and the Ball Game. The cemetery is, then a modern ballcourt: the portal dividing life and afterlife.”<sup>764</sup>*

So scheinen die Funktionen als spiritueller Übergangs- und Kommunikationsort also auf die modernen Friedhöfe übertragen worden zu sein, weshalb so die Spiele selbst trotz ihres Weiterbestehens einen Verlust von ursprünglichen Bedeutungen und damit auch von geschaffenen Identitäten erlebten. Im Gegensatz hierzu wurden jedoch in Abhebung zum veränderten, kolonialisierten Umfeld auch verschiedene ursprüngliche und mit der „christianisierten“ Identität nicht in Konflikt stehende Charakteristiken der Spiele einbezogen und in einer Vermischung alter und neuer Elemente neue Identitäten generiert. So scheint beispielsweise in den aktuellen Formen wie den *Ulama*-Varianten neben der Bewahrung und dem Stolz auf eigene kulturelle Traditionen auch die gemeinschaftliche Ausübung körperlich-sportlicher Aktivitäten und die Freude am Spiel auch die Sichtbarmachung des eigenen kulturellen Hintergrundes zu wesentlichen Faktoren geworden zu sein<sup>765</sup>.

Diese Sichtbarmachung entwickelte sich auch zum Teil kommerziell im Zuge von Ballspielen als Touristenattraktion und scheint in diesem Zusammenhang wiederum zu neuen Funktionen geführt zu haben:

*“El parque temático de Xcaret [Quintana Roo, Mexiko, Anm.], en su afán de impresionar a los turistas, creó una cancha y un espectáculo de “Juego de Pelota Maya“. Como en la península de Yucatán ya no existían jugadores de pelota, se les ocurrió contratar a los muchachos de La Sávila, vestirlos de mayas y ponerlos a jugar [...] se pusieron penachos y taparrabos y se convirtieron en mayas, para regocijo de los turistas. De esta manera, el **ulama** [vom Verf. hervorgeh.] se convirtió en un deporte comercial y se juega con reglas simplificadas [...]; al mismo tiempo, trajo un beneficio económico a los jugadores [...] se han quedado permanentemente en la región, lo que ha permitido que estén enseñando a jugar el **ulama** a muchachos mayas locales”<sup>766</sup>.*

Als Schattenseite dieser Entwicklung muss eingeworfen werden, dass die historisch-ethnologische Authentizität oder die Berücksichtigung von Regeln trotz wissenschaftlicher Beratung von der touristischen Vermarktbarkeit dominiert wird; so beschreibt auch Fox (2006, 117) diese Spiele, in denen Spieler aus Sinaloa in Yucatán für Touristen in Maya-Kostümen auftreten. Viele lehnen diese Tätigkeit jedoch auch aufgrund der ausbeuterischen und kulturell unpassenden Bedingungen, die jegliche unterschiedliche existierende Spiel- und Kulturformen völlig ignorieren, ab<sup>767</sup>. Aguilar-Moreno (2015, 102) sieht hingegen in der touristische Vermarktung trotzdem ökonomische Vorteile für die Spieler und eine Chance als Beitrag zur Bewahrung des Spiels: durch internationale Verbreitung, sowie neue Funktionen des Spiels im Hinblick

---

<sup>764</sup> Aguilar 2002-2003, 9.

<sup>765</sup> vgl. Popson 2003, 47f.; vgl. Fox 2006, 110ff.

<sup>766</sup> Aguilar-Moreno 2015, 102.

<sup>767</sup> vgl. Wehrheim & Schmidt 2008, 180ff.



auf die Spielvarianten könnten diese zu einem wichtigen Beitrag zur Wiederbelebung antiker Maya-Ballspiele geleistet haben <sup>768</sup>. Versuche der Erhaltung und Populärmachung des Spiels existieren nicht nur in den Herkunftsländern, besonders Mexiko und Guatemala, sondern auch in der lateinamerikanisch-stämmigen Population der USA, großteils durch ausländische Wissenschaftler wie Archäologen, Ethnologen, aber auch Touristen, Philanthropen und Bürokraten. Trotz dieser Entwicklung, sowie Forschungsprojekte und Untersuchungen zum *Ulama*, beispielsweise im Hinblick auf dessen Umfeld, SpielerInnen, etc., scheint die Erhaltung des Spiels jedoch nach wie vor schwierig; auch einer Nominierung des *Ulama* als unantastbares UNESCO Kulturgut wurde in Mexiko noch nicht nachgegeben <sup>769</sup>.

#### **2. 4. 2. Funktionen und Bedeutung der modernen maya Chaj-Varianten**

*Chaj*, das aus dem Versuch des Erhalts, bzw. der Wiederbelebung ursprünglicher Traditionen und bereits verschwundener Ballspielformen entstanden ist, scheint nicht nur den Folklore-Aspekt, sondern auch das Bewahren antiker Maya-Traditionen, sowie deren Wissen und Werte zum Ziel zu haben. Die Bedeutung alter Traditionen im Spiel zeigt sich bereits an dessen traditionell inspirierten Kleidung, sowie den darin gebrauchten Namen und Ausdrücken, wie beispielsweise *jom* (Spielfeld), *lup jom* (Ring), *lakam* (Punkt), *wäix* (Service bei 0 Punkten), *q'atal* (kritischer Spielstand) oder auch Ausrüstungsgegenstände wie *k'ik* (Ball) oder *t'zum* (Hüftschutz). Dabei sind einige Termini ebenfalls beim *Ulama* zu finden, wie beispielsweise *analco* (Mittellinie), *chimalli* (Hüftgurt), *maxtatl* (Unterbekleidung) oder spanischsprachige Begriffe wie *fajado* (lederner Lendenschurz), *rodillera* (Knieschützer), *falta* (Fehler), *saque* (normales Service), *pasillo* und *patio* (Spielfeldbereiche), oder *juez* (Schiedsrichter) <sup>770</sup>.

Dass dabei nicht nur ein oberflächliches Implementieren und Nachspielen dieses Sportes anhand des vorhandenen Wissens, sondern auch eine möglichst umfassende Betonung und Rückbesinnung auf alte Werte wichtig wird, zeigt eine Art Leitfaden zur Profundisation des Spiels, der die Annäherung an die Maya-Kultur in unterschiedlichen Facetten bis hin zum Erlernen der Sprache selbst anregt. Das *Chaj*-Handbuch des DIGEF (2010, 94f.) empfiehlt hierzu nicht nur, diese Bedeutung des Spiels eventuell durch Meditation und die spirituelle Annäherung an den mystischen Aspekt des Spiels zu verinnerlichen, sondern beispielsweise auch die Lektüre des *Popol Vuh* zum besseren Verständnis der Denkweise der Vorfahren, oder wenn möglich, nahe gelegene archäologische Fundorte zu besichtigen. Außerdem wird auf die Bedeutung der oralen Wissenstradierung, einerseits durch Verwandte, andererseits durch das Erlernen und Fördern der Maya-Sprache verwiesen, ebenso wie auf aktuell wichtige soziale Grundwerte wie Respekt, Solidarität, Fairplay, Interkulturalität und Geschlechtssensibilität.

Zusätzlich sollen jedoch auch neue, beispielsweise technische, methodische und Trainingslehre-Aspekte in diese Spielform einbezogen werden, die einerseits wohl ihr Erlernen erleichtern und sie andererseits mit einem aktuellen und zeitgemäßen, aber auch professionellen Rahmen verknüpfen soll. So wird die Sportart beispielsweise in einem vom guatemaltekischen Unterrichtsministerium DIGEF für Trainer und Sportlehrer herausgegebenen Handbuch mit technischen Beschreibungen, einer spezifischen Bewegungslehre und Methodischen Lehrreihen beschrieben. Abgeleitet aus anderen, ähnlichen Sportarten soll sie das Erlernen der beiden Spielvarianten unter

---

<sup>768</sup> Aguilar-Moreno 2015, 102.

<sup>769</sup> Fox 2006, 113; 116f.; vgl. Popson 2003,

<http://archive.archaeology.org/0309/abstracts/ballgame.html>.

<sup>770</sup> DIGEF 2010, 98ff.

der Berücksichtigung alters- und geschlechtsspezifischer Regelungen und Trainingsaspekte ermöglichen. Dabei wird nicht nur versucht, moderne methodische und Trainingslehre- Aspekte einzubeziehen, sondern diese auch mit antiken Werten und Wissen zu verbinden:

*“La pelota maya es más que un juego: al practicar el juego de pelota es importante tomar conciencia de la relación que tiene el juego con la cosmovisión maya y que fue un juego sagrado para nuestros ancestros, es un juego en el cual plasmaron su concepción del tiempo, la vida y la muerte, era un ritual para pedir por la fructificación de la tierra, y para honrar la memoria de los antepasados”<sup>771</sup>.*

Dieser hervorgehobene Stellenwert eigener Kultur, Geschichte und Identität zeigt sich neben Namen und der distinktiven Kleidung auch an einem eigenen Wettbewerbssystem<sup>772</sup>.

Im Hinblick auf die dafür angesprochene empfohlene Vertiefung bleibt einerseits die Frage nach den Möglichkeiten zur Unterstützung der praktischen Umsetzung dieser Vorschläge im Alltagsleben, wie beispielsweise durch Kurse, etc. offen; andererseits ist wohl auch zu berücksichtigen, dass das Wissen über dieses Spiel zu einem großen Teil auf spärlichen, zum Teil verzerrten, und gewissermaßen sehr theoretischen Angaben basiert. Wenn also auch das Wissen über eventuelle zeremonielle Aspekte, Feste, Traditionen, Denkweisen, etc. möglicherweise bis zu einem gewissen Grad durch orale Tradierungen übernommen und gelebt werden konnte, so scheint dies im Falle des Ballspiels ungleich schwieriger, da hierbei bedeutende Prinzipien nicht in diesem Sinne überliefert worden sind.

Ebenso scheint in einer Gesellschaft, die sich in ihren sozialen Strukturen, Hierarchien, Wertvorstellungen und religiösen Glaubensvorstellungen doch deutlich von der antiken unterscheidet, die Aussicht, eine bereits verschwundene sportlich-religiöse Aktivität neu zum Leben zu erwecken, sehr ehrgeizig. Eine Synthese, synkretische Bewahrung und Weiterführung dieser Aktivitäten unter der Erhaltung und dem Respekt der vergangenen Spielformen (soweit bekannt) einerseits und im Bewusstsein des erfolgten Wandels dürfte ein wichtiger Schritt zur Identitätsförderung heutiger Maya und Guatemalteken sein.

Einerseits muss dabei festgehalten werden, dass vergangene Denktraditionen durch das *Popol Vuh* m. E. nicht wirklich aktiv wiederbelebt werden können, bzw. es nicht möglich ist, sich vollkommen in das Denken der Vorfahren hineinzusetzen – besonders nicht, nachdem deren Kultur einen so starken Wandel, bzw. großteilige Eliminierung erfahren hat; andererseits bedeuten solche Aktivitäten sicher eine Förderung des Verständnisses und des Respekts für dieses Spiel und seine zugrunde liegenden Denkweisen, die von einem positiven Image des Sports und dessen Übertragung profitieren kann. Dabei ist zu erwarten, dass diese Synthese zwischen antiken Traditionen und neueren wissenschaftlichen Erkenntnissen und Systematisierungen zu einem synkretischen Verständnis dieses Spiels führt.

Im Vergleich zu möglichen Funktionen der antiken Ballspielformen scheinen trotz der Information, Hervorhebung und Profundisation ursprünglicher Werte wohl sportlich-rekreative zu überwiegen, die von Bemühungen einer kulturellen und traditionellen Bewahrung gestützt werden. Politische oder militärische Funktionen im Sinne eines Machterhalts oder als Vorbereitung, bzw. Substitution von Konflikten finden sich in der

---

<sup>771</sup> DIGEF 2010, 94.

<sup>772</sup> vgl. <https://sites.google.com/site/torneocha2010/>; vgl.

<https://sites.google.com/site/chajchaay2011/>; vgl.

<https://sites.google.com/site/torneochajchaay2014/primera-jornada>.

modernen Variante nicht und scheinen auch nicht beabsichtigt zu sein; jedoch könnte dieser Sport durchaus über ein politisches Potential im Sinne einer Stärkung der kollektiven kulturellen und sprachlichen Identität der Maya verfügen.

### 3. Mythos, Mythen und deren Bedeutung im Zusammenhang mit dem präkolumbischen Ballspiel

In den präkolumbischen Ballspielen und Mythen in dessen Zusammenhang spiegeln sich nicht nur, wie bereits angeschnitten, jahreszeitliche Rhythmen und überlieferte vorzeitliche sowie kosmische Vorgänge wider, sondern auch Auffassungen von der ihre Schöpfer umgebenden Wirklichkeit. Auch wenn unterschiedliche Funktionen und symbolische Zusammenhänge bereits eruiert wurden, bezieht sich die grundsätzliche Fragestellung auf die Bedeutung der Ballspiele im Kontext des Mythos. Als Ausdrucksform einer eigenen Identität beleuchtet dieser ein zugrunde liegendes differenziertes Denken, deren Darstellung hier in Beziehung zum Ballspiel versucht wird. Diese Untersuchung der präkolumbischen mesoamerikanischen Ballspielformen führt außerdem zu der Frage, ob sich bei noch bestehenden Varianten analoge Elemente in Bezug auf bestimmte identitätsstiftende Funktionen finden, bzw. in wie fern sich diese von ihren Urformen unterscheiden.

#### 3. 1. Zum Mythosbegriff und seiner Bedeutung als alternative Wahrnehmung der Wirklichkeit

Im Bewusstsein, dass die Beschäftigung mit dem Mythos ebenso wie dessen Definitionen schwierig, vielfältig und von vielen unterschiedlichen Standpunkten geprägt ist, versucht Jamme (1991, 21ff.) den Mythosbegriff in einer Art Minimaldefinition zu beschreiben als

*„mündlicher Kommentar einer Kulthandlung [...]. Er hat eine Erzählstruktur [...]; erzählt werden bestimmte wiederholbare Ereignisse, die außerhalb von Raum und Zeit liegen und ansetzen an bestimmten Knotenpunkten der menschlichen Existenz. [...] Mythen treten immer auf in Zusammenhang mit Ritualen; sie sind der kognitive Teil zur kultischen Praxis“<sup>773</sup>,*

wobei bereits diese Definition aufgrund ihrer Anlehnung an die griechische Kultur nur begrenzt universalisierbar scheint, noch dazu wo jeder Mythos im Kontext eines bestimmten Ortes und Kultur existiert<sup>774</sup>. Im Hinblick auf das indigene Denken in Amerika erlangte der Mythosbegriff eine quasi universell-obligatorische Bedeutung und wurde zu einer Art Interpretationsvorgabe für ein sogenanntes „mythisches Denken“ – ein Anspruch, der jedoch Reyes (2008, 15f.) zufolge ebenso wie Inhalte, Themen, Objektivität und Wahrheit des Denkens der antiken Völker hinterfragt werden muss. Denn auch wenn der Mythos als für ein Volk hochsignifikative und glaubbare Erzählung, die sich von Riten und anderen symbolischen Ausdrücken abhebt, einen wertvollen Beitrag darstellt, kann er nicht als einzige oder letzte Ausdrucksweise indigener Denkformen beansprucht werden. Dies würde ihn, ebenso wie eine eingeschränkte, beispielsweise rein kosmisch bezogene Deutung, zu einer Grenze und einem Hindernis für das Verständnis machen, da für eine Interpretation des indigenen Denkens unterschiedliche Aspekte wie Gestirne, Natur, Sexualität, etc. als integrale und untrennbare Bestandteile des menschlichen Lebens grundlegend sind<sup>775</sup>. Da ein Mythos großteils in mehreren, verschiedenen Versionen existiert, werden diese zu einem komplementären Teil in vergleichenden Untersuchungen, auch wenn ihre

---

<sup>773</sup> Jamme 1991, 21.

<sup>774</sup> vgl. Kirk 1970, 28; 72ff.; 282; Jamme 1991, 30f.; 151ff.; vgl. Jensen 1966, 82ff.

<sup>775</sup> vgl. Jensen 1966, 83f.; vgl. Hübner 2011, VI f.; 77ff.

Undurchsichtigkeit sowie kulturelle und zeitliche Distanz eine Interpretation oft erschweren<sup>776</sup>.

Verschiedene Gedankenmodelle zur Mythosdeutung in Bezug auf die vorliegende Untersuchung wie der transzendente, ritualistisch-soziologische, strukturalistische und psychologische Ansatz wurden bereits beschrieben; ebenso wurde die Bedeutung verschiedener Motive erwähnt, die anhand ihrer Mythentraditionen und kultureller Kontexte auch bestimmte Weltbilder, sowie soziale und Religionsvorstellungen ausdrücken. Sie liefern allesamt wertvolle Beiträge für die Interpretation und zum Verständnis von Mythen, besitzen jedoch für sich alleine jeweils keinen Absolutheitsanspruch<sup>777</sup>.

Im Hinblick auf eine Differenzierung zwischen Mythen, Legenden, Märchen, Heldensagen, Fabeln, Traditionen, etc. ist weiters die Definition von Mythos und dessen unterschiedlichen Konzepten als nicht nur einfach mit einem Ritus verbundenem Narrativum wichtig, aber auch schwierig. Denn auch wenn hierbei teilweise Erzählungen über eine frühere, vorhergehende Welt als Kennzeichen von Mythen genannt wird, ist eine strenge Differenzierung aufgrund großer Unterschiede zwischen verschiedenen Gruppen nicht wirklich möglich und verglichene anthropologische Phänomene sind selten wirklich gleich. Die Bezeichnung mancher Narrativa als Mythen beweist nicht, dass diese der gleichen Geschichte oder den selben Denkprozessen entstammen, da die für Vergleiche getroffene Materialauswahl von deren subjektiver Anordnung bestimmt wird. Die Rechtfertigung dieser Phänomene erfordert eine Kompatibilität also auf andere Weise, wie beispielsweise als künstlerische Reproduktion, Naturanschauung, religiöses Konzept, etc., was jedoch aufgrund des heterogenen Materials schwierig ist. Ebenso stellt im amerikanischen Raum auch die teilweise dualistische, einerseits ernsthaft-heroische, aber andererseits auch schelmisch-spöttische Darstellung übernatürlicher Wesen, die Götter oder Kulturbringer oft schwer erkennbar machen, eine weitere Schwierigkeit dar. Da sich Mythen also in verschiedenen Gegenden unterscheiden, dürfen die unterschiedlichen Analyseansätze also erst recht keine alleinige Gültigkeit für sich fordern<sup>778</sup>.

In diesem Sinne bemerkte Hübner (2011, VI), ob es aufgrund der fast unüberschaubaren Vielfalt von Mythen überhaupt *den* Mythos gäbe – dem er sogleich entgegensetzt, dass ja aber auch *die* Wissenschaft, mit ihrer Unzahl an teilweise konträren, sich verändernden Theorien und Lehren existiere. Bei beiden Feldern verweisen jedoch jeweils gemeinsame Eigenschaften dieser unterschiedlichen Aspekte auf eine Zugehörigkeit, auch wenn aufgrund dieser Ähnlichkeiten nicht automatisch von gemeinsamen verwandten Wesenszügen ausgegangen werden dürfe<sup>779</sup>. Mythos beinhaltet nach Cassirer (2011, 5ff.) eine gewisse Objektivierung, die eine bestimmte Gesetzlichkeit in der Verbindung sinnlich erfahrener Elemente beinhaltet. Auch wenn diese Zuordnung nicht der logischen Form einer Begriffsbestimmung entspricht, können Eindrücke auf verschiedene Arten zusammengefasst werden und erst durch den Denkprozess werden Dinge ähnlich oder unähnlich. Da erst durch Denken geschaffene Vergleiche und Synthesen Grundmomente erzeugen, die zur Beurteilung der Eindrücke

---

<sup>776</sup> López Austin 2009, 14; vgl. Webb Hodge 1907, 964f.

<sup>777</sup> Krumpel 1992, 88ff.; Hübner 2011, 77ff.; da Silva 2001, 83ff.; vgl. Marschall 1976, 163ff; vgl. Thompson 1955b, 19.; vgl. Baumann 1959, 583ff.; vgl. Apo 1997, 563f.; vgl. Mader 2008, 59ff.; vgl. Jamme 1991, 86f.; vgl. Reyes 2008, 19ff.; siehe auch Kapitel 1.

2.

<sup>778</sup> Thompson 1955a, 484f.; 487f.; vgl. 1929, XVIIIff.; Boas 1940, 317; vgl. Becker & Mannheim 1995, 240; vgl. Mader 2008, 19f.

<sup>779</sup> vgl. Jamme 1991, 30f.

herangezogen werden, ist die Voraussetzung für das Bewusstsein von Ähnlichkeiten der Begriff. Auch wenn die Motive für diese Zuteilung nicht immer klar scheinen, zeigt sich also trotzdem ein Grundverfahren, das sich beispielsweise in den Welteinteilungen totemischer Vorstellungen präsentiert, die wahrgenommene Elemente reihen und einteilen<sup>780</sup>.

Nicht nur Cassirer (1921/2011), sondern auch bereits Schelling (1841) oder Hegel (1840) verstanden so den Mythos aufgrund der Annahme, dass einer mythischen Kultur ein umfassendes Begriffssystem zugrunde liegt, in das die vielfältigen Umwelterfahrungen eingeordnet werden können, als „Mutter der Philosophie“. Da der Mythos transzendente Bedingungen schafft, die eine Wahrheitserkenntnis voraussetzen, enthalten Mythen Wahrheit, auch wenn sie nicht nachempfunden werden können. Auch wenn der Mensch alleine keine Realität schaffen kann, sondern die ihn umgebende akzeptieren muss, interpretiert er diese und macht sie sich auf verschiedene Arten in unterschiedlichen Aktivitäten verständlich. Auch wenn er somit nichts substantiell Neues produziert, nimmt er im Schaffen ihrer Repräsentation und Beschreibung die Welt jedoch in einem aktiven, kreativen und erinnernden Prozess wahr. Aufgrund der in dieser Hinsicht kaum unterscheidbaren Verwandtschaften zwischen Mythos und Philosophie scheint eine Abgrenzung schwierig<sup>781</sup>. Cassirer (2002, 9ff.; 176) bezeichnete dabei die mythische Form der Erinnerung als erste Stufe einer Bildgestaltung, die jedes historische Bewusstsein durchlaufen und verarbeiten muss, da der Mensch in seiner Rückbesinnung auf die Vergangenheit diese verbildlicht. Ob diese Gestaltung real oder unreal ist, ist zunächst unbedeutend, da ihre symbolische Funktion selbst das Bedeutende hervorhebt, aufbewahrt und quasi eine Ur-Schicht menschlichen Denkens, Gefühle und Wünsche freilegt, wodurch erst der volle Umfang menschlicher Geschichtshandlungen wirklich verstanden werden kann:

*„Nicht der blosse »Wille«, sondern »Phantasie«, »Glaube« sind es [,] die die eigentlich primitiven „Lebensformen“ bestimmen und beherrschen – und aus diesen Urformen des L e b e n s entwickeln sich die höheren Formen geschichtlichen Daseins“<sup>782</sup>.*

Dieser Prozess von Rückbesinnung und Verbildlichung muss jedoch auch überwunden werden, was sich in einem ambivalenten Verhältnis zwischen Mythos und Wissenschaft zeigt; denn einerseits wendet sich die Wissenschaft in einem hierarchischen Verständnis nun dem Mythos über die Vernunft zu und ordnet ihr dabei benannte Phänomene als Objekte unter; andererseits wird darin die Bezeichnung logischer Verknüpfungen als bestimmte Selbstverständnisse und Voraussetzungen begriffen<sup>783</sup>. Das Selbstverständnis von Wissenschaft steht jedoch dann in Frage, wenn Theorien durch die Konfrontation mit den eigenen Grundlagen unsicher werden, was sich im Übergang der Organisation und Medialisation von Wissen auf narrative Formen zeigt:

*„wissenschaftliche Mythostheorien [...] müssen gegenüber dem, was sie nicht mehr erfassen und erklären können, was ihnen aber zeitlich oder logisch voraus liegt, zum Mittel des Erzählens greifen. Genau diese Formulierung von Wissen zeichnet den Mythos selbst aus. Gerade der Mythos greift zum Erzählen und ist eine narrative Form, um die Welt zu ordnen“<sup>784</sup>.*

---

<sup>780</sup> vgl. Sailer-Wlasits 2007, 35ff.

<sup>781</sup> Cassirer 1921/2011, 184; vgl. 2002, 179; vgl. Krumpel 1992, 37ff.; 2010, 186ff.; vgl. Schelling 1841, 163; vgl. Hegel 1983, 147ff.; 294; vgl. Reyes 2008, 29f.

<sup>782</sup> Cassirer 2002, 179.

<sup>783</sup> Mohn 2010, 189f.

<sup>784</sup> Mohn 2010, 192.

Mit einer ersten sprachlichen Bezeichnung kann ein noch namenloses Unbekanntes nun insofern bewältigt werden, als dass ihm durch eine erste Form der Narration eine zumindest scheinbare Sicherheit entgegengehalten wird. Diese schafft somit eine erklärende Vorstellung und in dieser Materialisierung des Bezeichneten liegt ein apriorischer Moment, da sie nicht Teil der Vorstellung einer antiken Welterklärung ist, sondern ihr bereits entspricht. Die Distanz zwischen Theogonie, Kosmogonie und antiker Gegenwart kann jedoch nicht narrativ überwunden werden, weshalb der Mythos inhaltlich sehr beständig ist; damit ist trotz der innerhalb eines mythischen Weltbildes unerfüllt bleibenden Erfahrungsmöglichkeiten die Vorstellung des Mythischen in ihrer dramaturgischen Unveränderlichkeit doch ursprünglich-transzendental<sup>785</sup>. Die Sprache des Mythos ist dabei

„geradezu als Manifestation des antiken Geistes zu begreifen, wobei sowohl *lógos* als auch *léxis* des Mythos entscheidenden Anteil daran haben, daß all jenes dem anschauenden Vorstellen zugeführt werden kann, was als „*Naturform des Geistes*“ [der Terminologie E. Cassirers entlehnt, Anm.] begegnet.“<sup>786</sup>

So ist es auch nicht verwunderlich, dass der Mythos nicht nur mit der Sprache, sondern seit jüher auch mit der Kunst in einer engen Verbindung steht; Mythos, Sprache und Kunst können für Vico (1990, 191f.) oder Cassirer (2011, 177f.) sogar auf gewisse Weise miteinander in Beziehung gesetzt werden. Während im Mythos kreative Objektivierungen aufscheinen, können auch die Kunst als Prozess intuitiver oder kontemplativer Objektivierungen und die Sprache sowie Wissenschaft als konzeptuelle Objektivierungen bezeichnet werden. Dabei darf der menschliche Geist jedoch nicht als getrennt arbeitende Bereiche gesehen werden, ebenso wie solche bezeichneten Konzepte keine separate Funktion besitzen, sondern diese Konzepte greifen unreduzierbar ineinander über<sup>787</sup>.

Wird nun also zusammenfassend – wie im Mythosbegriff, der im Zuge der vorliegenden Arbeit angenommen wird – von einer dialektischen Beziehung zwischen Mythos und Wissenschaft ausgegangen, so charakterisieren sich Mythen als linguistische Gebilde, die in einem Code abgefasst jeweils in sich Systeme von Mitteilungen darstellen. Als unaufhebbarer Bestandteil der menschlichen Erfahrung repräsentieren sie eine alternative Wahrnehmung der Wirklichkeit<sup>788</sup>. Dadurch, dass sich im Mythos jeweils dessen soziokulturelles Umfeld widerspiegelt, stellen sich in ihm so auch fu□r eine Region spezifische Denkprozesse dar. Da sich der mesoamerikanische Kulturraum geographisch und soziokulturell vom europäischen unterscheidet, sind auch die in ihnen existenten Denkprozesse aufgrund dieses eigenen Umfeldes verschieden<sup>789</sup>.

Mythen mit Ballspielmotiven in Mesoamerika, wie allen voran das *Popol Vuh* der Quiché Maya, der Mythos von *Huémac* bei den Colhua, oder von *Huitzilopochtli* in der aztekischen *Crónica Mexicáyotl* so wie die bereits erwähnten Abbildungen in Codizes weisen also nicht nur Zusammenhänge zu historischen Aspekten oder Opferpraktiken, Fruchtbarkeitsriten und Kulthandlungen im Kontext der Ballspiele auf<sup>790</sup>; sie geben außerdem deren spezielle Sinngebungs- und Orientierungsfunktion wieder, die philosophische Denkprozesse erkennen lassen. Ausgehend vom Mythosbegriff, der auf

<sup>785</sup> Sailer-Wlasits 2007, 17f.

<sup>786</sup> Sailer-Wlasits 2007, 18.

<sup>787</sup> vgl. Sailer-Wlasits 2007, 31.

<sup>788</sup> vgl. Lévi-Strauss 1967, 231ff.; vgl. Cassirer 1921/2011, 39ff.; vgl. Jamme 1991, 66f.; vgl. Mader 2008, 167ff.

<sup>789</sup> Krumpel 2010, 166f.; 78f.; vgl. Barba de Piña Chán 1990, 55; vgl. Reyes 2008, 48f.; 82f.; vgl. León Portilla 1984, 345ff.; vgl. Morales Damián 2007, 83.

<sup>790</sup> vgl. Linden 1993, 62f.; vgl. Köhler 1990, 10ff.; vgl. de la Garza 2000, 51ff.

einen Philosophiebegriff im weiteren Sinne Bezug nimmt, müssen in der Analyse vorliegender Ballspieltmotive jedoch mehrere Standpunkte berücksichtigt werden. Denn wenn auch basierend auf der strukturellen Mythenanalyse von Lévi-Strauss (1975, 709ff.) die Menschen zu allen Zeiten gleich gut gedacht haben, so müssen insofern trotzdem auch die transzendente, ritualistisch-soziologische und psychologische Interpretationen und berücksichtigt werden, um ein konkreteres Verständnis für das Ballspiel in seinen verschiedenen geographischen, geschichtlichen und sozialen Kontexten zu erlangen<sup>791</sup>.

Mythen und mythologische Vorstellungen im Zusammenhang mit Ballspielen finden sich ebenfalls bei Stämmen in Nord- und Südamerika wieder, die zumindest einen Vergleich mit denen Mesoamerikas wert sind. Auch wenn diese hauptsächlich aus oralen Traditionen heraus wiedergegeben worden sind, verfügten sie auch in einem vorschriftlichen Kulturstadium sehr wohl über komplexe Kosmologien und mythische Erklärungsmodelle<sup>792</sup>. Um jedoch eine bessere Übersicht, auch im Hinblick auf diese Vergleiche, zu gewährleisten, wird in erster Linie der mesoamerikanische Kulturraum herangezogen.

### **3. 1. 1. Mythos zwischen Ritual und Spiel**

Die Ballspielformen im antiken Mesoamerika werden oft vordergründig als rituelle Handlungen beschrieben, obwohl sie trotz allem eindeutig auch Spielhandlungen waren. Auch wenn auf die Bedeutung von Spiel als Kulthandlung im Vorfeld bereits eingegangen wurde, soll nun das mesoamerikanische Ballspiel als Kultspiel in seiner Beziehung zum Mythos und darüber hinaus als identitätsstiftende Handlung diskutiert werden. Da in diesem Fall die Spiele aufgrund ihres Aufscheinens als rituelle Handlungen, sowie in Bezug auf ihre mythischen Parallelen von Bedeutung sind, sollte die Beziehung zwischen den Komponenten Spiel, Mythos und Ritual nicht unberücksichtigt gelassen werden. Die Bearbeitung des hier beschriebenen kulturellen Kontextes kann nur auf wenige, zufällig überlieferte und teilweise unverständliche Fragmente aus antiken Lebenswelten zurückgreifen; ebenso bestehen erwähnte methodologische Probleme in der Reflexion unterschiedlicher mündlicher und schriftlicher Traditionen sowie deren Kanonisierung, Interpretation und Funktion im kulturellen Wandel. Rekonstruktionsversuche müssen daher im Sinn eines Konzeptes von kulturellem Gedächtnis Rituale als spezifische soziale Handlungsformen verstehen; ersteres kann dabei als Ergebnis von poetischen Speicherungsformen, abrufbaren rituellen Inszenierungen und einer kollektiver Partizipation gesehen werden<sup>793</sup>.

Unter Berücksichtigung der engen Verbindung zwischen Ritual und Mythos können Rituale dabei als Instrumente der Mythen und zur stützenden Beschreibung der mythischen Denkweise in den untersuchten zentralen Motiven des Ballspiels aufgefasst werden. Mircea Eliade (1954/1989, 496f.) sah in diesem Zusammenhang Rituale als Instrumente der Pragmatik gegenüber den Mythen an und Durkheim (1994, 49) beschrieb Mythen, Dogmen, Riten und Zeremonien als mehr oder weniger komplexes System, das Teile von Religion als Art unteilbarer Entität formt und nur durch diese definiert werden kann<sup>794</sup>. Die enge Verbindung zwischen Ritual und Mythos liegt Harth (2013, 109) zufolge in erster Linie an deren Unbestimmtheit im Hinblick auf ihre Herkunft und ihre symbolischen Auslegungen. Sie führte auch zur Frage, ob ursprünglich Rituale als sinnlich-dramatische Darstellung einer Erzählung standen und

---

<sup>791</sup> vgl. Krumpel 2010, 127; vgl. 1992, 39; vgl. Thompson 1929, XIX.

<sup>792</sup> vgl. Hödl 2003a, 581f.

<sup>793</sup> Assmann 2007, 56f.

<sup>794</sup> Stausberg 2004, 31.



damit umgesetzte Mythen sind, oder ob der Mythos als kosmologischer Weltbildgestalter sich immer von Ritualen ableiten ließe, wobei Ritual als Praxis und Mythos als Glaube jedoch keine unabhängigen Entitäten darstellen<sup>795</sup>. So geben viele sakrale Texte ursprüngliche, mythisch verkörperte Ritualhandlungen wieder und auch der Mythos seinerseits schließt als symbolisch aufgeladenes Sprachspiel Erzähler und Zuhörer ein. Mythen können durch ihren traditionsvermittelnden Einfluss in sozialen Institutionen der gesellschaftlichen Einordnung des Individuums und der Festigung ausgeführter Rituale dienen. Abgesehen von dieser engen Verbindung müssen jedoch trotzdem die unterschiedlichen semantischen Register, auf die Mythos in Textform und Ritual als dramaturgischer Handlungstyp hinweisen, berücksichtigt werden<sup>796</sup>.

Ebenso wie der Mythos beinhaltet Ritual eine große Bedeutungsvielfalt, die sich auch in unterschiedlichen Ritualtypologien, im Hinblick auf das Thema beispielsweise in Opfer-, Übergangs-, Interaktions-, Heilrituale, etc., widerspiegelt. Bereits als Begriff kann jedoch „Ritual“ selbst nicht wertfrei und geschichtsuübergreifend, sondern muss als Diskurs in seinem zeitlich, kulturell und historisch geprägten Kontext betrachtet werden, was sich wiederum auf kulturelle und diskursive Praktiken seiner Akteure auswirkt. Hierbei existieren verschiedene, sich überschneidende Konzepte, die trotz ihrer Pragmatik aber nicht unproblematisch sind, da ihnen teilweise ungenügend erläuterte Prototypen zugrunde liegen oder auf dem Vorverständnis des Forschers beruhen<sup>797</sup>. Rituale im engeren Sinn bezeichnen dabei bewusst gestaltete, mehr oder weniger form- und regelgebundene, aber relativ stabile symbolhaltige Handlungs- und Ordnungsmuster, die von einer sozialen Gruppe geteilt und gestützt werden. Die ihnen vorgegebenen, allgemein akzeptierten Handlungsformen verringern die unbegrenzten, unberechenbaren und unbeständigen menschlichen Handlungsmöglichkeiten, werden jedoch ihrerseits wiederum durch praktische Logik, Performanz und Aktualisierung ständig verändert und angepasst. Diese Dynamik, in der Rituale entstehen, verändert, transferiert werden oder auch verschwinden können, wird als Regelfall angesehen, überschreitet die Absichten der Individuen und entschlüpft so dem subjektiven Bewusstsein, weshalb Rituale so wie Mythen interdisziplinärer und vielfältiger Deutungsmöglichkeiten bedürfen<sup>798</sup>. Zuesse (1987, 406ff.) nahm diesbezüglich eine Einteilung von Ritualen in *konfirmatorische* und *transformatorische* vor, wobei erstere die Grenzbereiche und Unterschiede einer übernatürlichen und strukturierenden Ordnung rechtfertigen und bewahren sollen, während *transformatorische Rituale* diese bei drohenden Veränderungen entweder in Übergangsriten überbrücken und neu anordnen oder in *restaurativen Ritualen* neu herstellen<sup>799</sup>.

Rituale kommunizieren Bedeutungen durch verschiedene Medien, wobei sich der Mensch durch Sinneserfahrungen die Welt auf eine bedeutsame Art, in der die Dimensionen von Selbstheit und Andersheit noch nicht fein getrennt sind, in Bezug setzt. Die mit den Erfahrungen von Selbstheit eng verbundene körperliche Sinneswahrnehmung, die sich nicht durch reflexives Denken konstituiert, zeigt sich auch in der körperlichen Präsenz ritueller Performanzen; außerdem bewahrt der menschliche Körper kulturelle Erinnerung in Form von Gewohnheiten und diese Art von gelebtem Wissen wird in und durch diese Performanzen wiederbelebt und verändert.

---

<sup>795</sup> Quack 2013, 198f.; vgl. Jensen 1966, 116f.; Thompson 1955a, 483; vgl. Grzybek 2001, 26ff.; vgl. Hasenfratz 1990, 11; vgl. Preuß 1933, 21; vgl. Burkert 1997, 39ff.

<sup>796</sup> Harth 2013, 109ff.; Hödl 2003a, 258; vgl. Malinowski 1984, 93ff.

<sup>797</sup> Brosius et al. 2013, 10ff.; vgl. Michaels 2003, 4f.; vgl. Walsdorf 2013, 85ff.; vgl. Jamme 1991, 154ff.

<sup>798</sup> Brosius et al. 2013, 15f.; Köpping 2006, 25.

<sup>799</sup> vgl. Grzybek 2001, 30f.; vgl. Jamme 1991, 153f.

Besonders in Bezug zu vergangenen historischen oder mythologischen Ereignissen stehende Riten können durch diese Einführung des Selbst in bestimmten räumlich-zeitlichen Formen Zeit körperlich erfahrbar machen<sup>800</sup>. Ähnlich sieht auch Ortner (1990, 60; 77) nicht nur in Narrativa wie Mythen, sondern auch in der rituellen Praxis eine vollständige Artikulation eines kulturellen Musters oder Schemas, wobei rituelle Performanzen eine eigene Verbindungsform zwischen dem Individuum und der von ihm verkörperten Struktur darzustellen scheinen. Die in rituellen Gesten lebendig werdenden Symbole, etc. sind dabei durch Konventionen vorgeschrieben und tragen so eine Kulturgeschichte in sich, die im performativen Akt jedoch von den Akteuren individuell angepasst wird. Wenn Ritual eine Art „Verkörperung von Kultur“ ist, in der einer kulturellen Bedeutung sensorische Realität gegeben wird, so kann „Kultur“ also nicht als einzelner, absolut existierender Standard gesehen werden, sondern nur als Variationen und Ableitungen von einem normativen, unerfüllbaren Ideal<sup>801</sup>.

Die Bedeutung des dynamischen Verhältnisses zwischen Mythos und Ritual im Hinblick auf philosophische Fragen und damit auch für die Verarbeitung des begrenzten menschlichen Daseins – besonders im theoriegeleiteten, hypothetischen Kontext der historisch orientierten Kulturwissenschaften – drückt Harth (2013, 113f.) so aus, dass Mythen die Angst vor der Leere, die Ereignisse wie beispielsweise Tod schaffen, kompensieren. Rituale übersetzen diese in ein quasi „gemeinschaftliches operativ-symbolisches Tun“ und stehen seit der Frühzeit auch mit unterschiedlichen sozialen und organisatorischen Aufgaben in Verbindung. Neben der Institutionalisierung kultureller Eliten wurden so auch religiöse Glaubenssysteme, Ideale, Bräuche und Traditionen forciert<sup>802</sup>; Rituale stellen in diesem Zusammenhang jedoch nicht einfach kalkulierte Schauspiele im Sinne einiger weniger Eliten oder plumpe Realitätsfluchten der breiten Gruppe dar. Es scheint einfach, Menschen, die Rituale ausführen, als unvernünftig abzuwerten, wobei aber viel eher die Frage angebracht wäre, wie sich in deren Weltbild damit zusammenhängende Merkmale, beispielsweise Naturerscheinungen, darstellen. So geben beispielsweise bei periodisch wiederkehrend abgehaltenen Reifezeremonien die Beteiligten als Zweck der Zeremonien meist die Zeugungsfähigkeit der Heranwachsenden an. Dieser zeigt im Hinblick auf den ursprünglichen Sinn dieses Rituals aber auch den Zusammenhang beider Komponenten, verleitet dabei jedoch dazu, den Zweck als direkte Ursache für die Entstehung des Rituals anzusehen; dies führt zur Schlussfolgerung, dass die Urheber der Zeremonie dieses Ritual als ausschlaggebend für die Zeugungskraft betrachteten. Ein solches Ergebnis scheint jedoch insofern unlogisch, da diese selbst ja ohne Ritual zeugungsfähig wurden, was ihnen nun nicht nur „*Ur-Dummheit*“, sondern auch „*Ur-Betrug*“ unterstellen würde<sup>803</sup>.

*„Die uns auf den ersten Blick hin fremdartig erscheinenden Äußerungen der Naturvölker zum Ausgangspunkt von Konstruktionen über andersartige Geistigkeiten (prälogischer oder sonstiger Natur) zu machen ist ganz abwegig und führt uns weit ab von dem Verhältnis jener Kulturen. Es ist sehr auffällig, daß alle Behauptungen über eine völlige Andersartigkeit der primitiven Geistigkeit immer von den religiösen Äußerungen jener Völker ausgehen. Statt nun diese mit den entsprechenden religiösen Handlungen des modernen Menschen zu vergleichen (was ein allein möglicher und berechtigter Vergleich wäre), werden sie unserem alltäglichen Denken gegenübergestellt. So werden*

---

<sup>800</sup> Köpping 2006, 25; Connerton 2003, 51f.; Zuesse 1987, 409; vgl. Grzybek 2001, 31.

<sup>801</sup> Köpping et al. 2006, 20ff.

<sup>802</sup> vgl. Campbell 1985, 30; vgl. Barba de Piña Chán 1990, 55; vgl. Diez de Velasco 1995, 136.

<sup>803</sup> Jensen 1942, 134.

*zwei Erscheinungen miteinander verglichen, die auf völlig verschiedenen geistigen Ebenen liegen, und die deshalb gar nicht vergleichbar sind.*<sup>804</sup>

Solche Gegenüberstellungen ignorieren das von vielen praktischen Fähigkeiten durchdrungene Alltagsleben dieser Völker und klassifizieren ihr Denken als prälogisch ab. Auch wenn eine allgemeinere und stärkere religiöse Haltung darin erkennbar ist, bedeutet dies nicht den Ausdruck einer unverständlichen geistigen Andersartigkeit. Für Preuß (1932, 19ff.) ist hierbei die Beglaubigung – im Gegensatz zu einer Erklärung vordergründig, besonders da es sich um affektgeladene Handlungen handelt. Auch wirkt die Entstehung beispielsweise solcher Reiferituale aus rein spielerischen Handlungen mit einem später veränderten, spielfremden Sinn wenig plausibel, da hier eine bestimmte Ordnung nicht nur gespielt wird. So scheint in diesen Zeremonien der Ausdruck einer wahrgenommenen, aber auch erkannten Wirklichkeit auf: Tod und Schöpfung wurden darin als wesentliche Lebensmerkmale verstanden, was Mythen und heilige Handlungen entstehen ließ, auch wenn die Beteiligten dies nicht direkt als primäre Handlungszwecke angeben<sup>805</sup>.

Huizingas (2001, 13; vgl. 18) Feststellung, derer zufolge alle ursprünglichen Betätigungen im menschlichen Zusammenleben mit spielerischen Prinzipien in Beziehung stehen, wie beispielsweise die Sprache, durch die der Mensch zwischen Stofflichem und Abstraktem unterscheiden, sich mitteilen und ausdrücken kann, steht hierzu trotzdem nicht im Widerspruch. Denn als eine ebensolche Verbildlichung des Daseins können unter anderem auch Mythos und Kulthandlungen bezeichnet werden, in denen sich wiederum die verschiedenen Riten ausdrücken – die wiederum die Basis für kulturelles Leben und dessen Ausdrücke darstellen<sup>806</sup>. Insofern handelt es sich im Spiel, ebenso wie in Sprache um eine semiotische, soziale und systematische Tätigkeit, die eine ansonsten chaotische Realität strukturiert und durch Symbole verschiedene Kognitions- und Erkenntnisinhalte schafft. Der Mythos fungiert insofern als Vermittler zur Welt und zum Bewusstsein, was jedoch Tradition und Kultur voraussetzt. Spiel und alle Handlungen, „die sich den immer wieder an sie herangetragenen biologischen Erklärungsweisen so zäh widersetzen“<sup>807</sup>, wie auch Mythen und Kulthandlungen, entsprechen einander insofern, als dass sie „außerhalb des Prozesses der Befriedigung von Notwendigkeiten und Begierden“<sup>808</sup> liegen; hierin ähneln sie formalen Kennzeichen des Spiels. Aber auch trotz eines zumindest teilweisen Bewusstseins der Inexistenz einer übernatürlichen, magischen Handlung ist das ursprüngliche Ziel dabei nicht das Beherrschen eine Gruppe durch Betrug, sondern der Glaube an heilige Vorstellungen und den Ursprung ihrer Handlungen:

*„Ob man nun Zauberer oder Bezauberter ist, man ist selbst zugleich wissend und betrogen. Aber man will der Betrogene sein.“*<sup>809</sup>

Ähnlich erwähnte Kerényi (1938, 69) die Bedeutung der Mitwirkung von Göttern in Zeremonien und Spielen, denen auch zugeschrieben wird, von bestimmten Gottheiten direkt übermittelt worden zu sein. Somit zeigt sich einerseits, dass mythische Vorstellungen in Riten, ebenso wie in rituellen Spielen enthalten sind, aber auch, dass die hierin enthaltenen mythischen Erzählungen, bzw. Aufführungen rituelle Handlungen sind<sup>810</sup>. Für Frobenius (1933, 23; 122) dient das Spiel der Vergegenwärtigung,

---

<sup>804</sup> Jensen 1942, 135.

<sup>805</sup> Jensen 1942, 135; vgl. Preuß 1933, 19ff.; vgl. Burkert 1997, 38.

<sup>806</sup> vgl. Hödl 2003b, 665f.; vgl. Grzybek 2001, 29.

<sup>807</sup> Jensen 1942, 125.

<sup>808</sup> Huizinga 2001, 17.

<sup>809</sup> Huizinga 2001, 33; vgl. 23.

<sup>810</sup> vgl. Preuß 1912, XCIIff.; CV.

Darstellung und Verwirklichung kosmischer Vorgänge und soll eine Art "kosmische Ergriffenheit" zum Ausdruck bringen. Huizinga (2001, 26) sieht jedoch die Tatsache, dass diese Dramatisierung gespielt wird, als wichtig, da ihr gerade die Eigenschaften des Spiels wie Ordnung, Spannung, Bewegung, Begeisterung, etc. Bedeutung verleihen; die Funktion, eine Lebens- und Weltvorstellung darin auszudrücken, tritt so gesehen danach auf und

*"Was einmal wortloses Spiel war, nimmt nun dichterische Form an. In der Form und in der Funktion des Spiels, das eine selbständige Qualität ist, findet das Gefühl des Eingebettetheits des Menschen im Kosmos seinen ersten, höchsten und heiligsten Ausdruck."*<sup>811</sup>

Diese im mesoamerikanischen Ballspiel auftretenden Funktionen und ausgedrückten Vorstellungen geben die ihren Kulturen eigenen Vorstellungen des Lebens und ihre Weltansicht wieder. Solche Anschauungen reflektieren sich in unterschiedlichen Aspekten der Gesellschaft und machen Spiele zu Repräsentanten ihrer sie umgebenden kulturellen und sozialen Systeme. Für Sutton-Smith & Roberts (1970, 106f.) sind Spiele insofern Machtmodelle und stellen Formen dar, anderen gegenüber erfolgreich zu sein, beispielsweise durch Magie, wie in Glücksspielen, durch die in körperbetonten Spielen wichtige Stärke, oder Schläuheit, beispielsweise bei Strategiespielen. Hierdurch angeeignete, für das Alltagsleben notwendige Verhaltensweisen würden nicht durch Erziehungs-, sondern durch Spielformen erlernt werden. Durch diese abgemilderte Form des Lernens im Spiel entwickeln die Teilnehmenden die Fähigkeiten und das Selbstvertrauen, nicht nur reale Probleme symbolisch im Spiel, sondern auch in realen Lebenssituationen selbst zu meistern. So zeigen beispielsweise Kulturen mit Strategiespielen kulturell komplexere Niveaus im Hinblick auf Siedlungsgröße, Subsistenzmuster, Technologie, politische Integration, Jurisdiktion, soziale Stratifikation, okkupationale Spezialisierung, etc. auf, als Kulturen mit anderen Spielkategorien. Allgemein auf komplexesten Niveaus scheinen jedoch Spielkulturen mit einer Mischung aus körperbetonten, Glücks- und Strategiespielen und besonderer Betonung der letzten beiden Kategorien zu sein<sup>812</sup>.

Sport steht also nicht nur aufgrund kultischer Ursprünge mit dem Mythos in Verbindung, sondern auch, da er ebenso Ausdruck bestimmter Denkprozesse ist. Der Ursprung sportlicher Handlungen aus dem Kult, der Diem (1967, 3) zufolge bei den sogenannten Naturvölkern noch immer präsent ist, findet sich jedoch in allen Gesellschaften zumindest noch in Bräuchen und Wertungen, die an diese unbewusste Bedeutung körperlicher Leistungen erinnern. Demzufolge würde jeder körperliche Aufwand, der nicht der Befriedigung seiner unmittelbaren Lebensbedürfnisse dient „einer nur dumpf geahnte[n] Sinngebung den überirdischen Mächten“<sup>813</sup> gewidmet. Der Abhaltung kultischer Spiele zu Ehren von Naturmächten, als der menschliche Geist in seiner Wahrnehmung der Naturerscheinungen noch nicht abstraktionsfähig war<sup>814</sup>, ist jedoch entgegenzuhalten, dass eine Personifizierung dieser Kräfte in Mythen sehr wohl ein hohes Abstraktionsniveau verlangte, das sich bei den mesoamerikanischen Völkern auch in deren architektonischen, mathematischen, künstlerischen, etc. Abstraktionsleistungen widerspiegelte.

Nach Preuß (1932, 4f.) würden auch Vorstellungen bei den sogenannten Naturvölkern oft nicht als religiöse betrachtet und als „bloßes mythisches Denken“ abgewertet. Bei veränderter Betrachtung könnte man jedoch

---

<sup>811</sup> Huizinga 2001, 27.

<sup>812</sup> Sutton-Smith & Roberts 1970, 102f.

<sup>813</sup> Diem 1967, 3.

<sup>814</sup> vgl. Diem 1967, 9.

*„an sie nicht den gewöhnlichen Maßstab der Vernunft anlegen, da die Religion überhaupt aus einer besonderen, außerhalb der Vernunft liegenden Erkenntnisquelle gespeist wird, wo die gewöhnliche Logik und Erfahrungswissenschaft erst dann angewandt wird, nachdem unerschütterliche Grundlagen der Erkenntnis erlebt und als gesicherter geistiger Besitz verankert sind und der Auffassung aller Erscheinungen zugrunde gelegt werden können. Man kann solche emotional erlebten Erkenntnisse keineswegs als einen Mangel an Einsicht erklären, da es sich vielmehr stets wie in aller Religion um eine Erweiterung der Erfahrung, etwas zu ihr Hinzutretendes handelt, das einfach dem Beweise der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit vermöge Erfahrung und Vernunft unzugänglich ist.“<sup>815</sup>*

Preuß (1932, 5) sah in dieser Hinsicht das mythische Denken im Gegensatz zum magischen als auf das Übernatürliche, Wunderbare selbst bezogen, während sich ein sogenanntes magisches Denken auf übermenschliche und kultbezogene Fähigkeiten im Menschen beschränke. Auch wenn sich beides gegenseitig ergänzt und in einer gewissen Beziehung zu Religion stünde, würden sie jedoch nicht notwendigerweise dazu gerechnet. So gesehen können apotropäische Handlungen, also rituelle Symbolhandlungen zum Abwenden von übernatürlichen Ursachen zugesprochenen Übeln, wie beispielsweise bereits bei den Tarahumara erwähnte Praktiken, nur teilweise der Wahrnehmung dieser Völker zugerechnet, aber nicht auf ein grundlegendes mythisches Denken bezogen werden<sup>816</sup>.

Auch sportliche Handlungen im Hinblick auf Schnelligkeit, Ausdauer, Kraft oder Geschicklichkeit für Kulthandlungen als Assoziation von Jugendlichkeit und Lebenskraft zu kennzeichnen, greift in dieser Hinsicht zu kurz, wobei oft die gleichwertige Koexistenz der Faktoren Sport und Kult unberücksichtigt bleibt<sup>817</sup>.

*“The exotic people know and celebrate sportive physical activities in the best meaning of the world, while similar games during cultic events derive from magic motives. It may even be that they demonstrate far distant events in dramatic form in order to radiate godly energies toward the well-being of mankind. Yet it is impossible, as it has often happened, that in the process of its longer development they will be transformed into games with playful character.”<sup>818</sup>*

Auch wenn der Aspekt der Magie das menschliche Denken auch in Hinsicht auf Spiel und Sport beeinflusst, so kann es auch nicht nur auf die sogenannten Naturvölker allein beschränkt betrachtet werden, da

*„es auch in unserem noch gar nicht lange zurückliegenden Volksleben zahlreiche Spiele gab, die bei bestimmten Festen aufgeführt wurden und ebenfalls religiöse oder magische Bedeutung hatten“<sup>819</sup>.*

Zusätzlich ist zu bedenken, dass sich in vielen Kulturen Spiele nicht im Sinne von zweckfreien Aktivitäten definieren lassen können und ebenso verstehen ihre Spieler diese nicht als ludische Freizeitaktivität, sondern als rituelles Ereignis, Pflicht oder Kommunikation.

Wie mythische und magische Vorstellungen hängen auch Spiele von der Realität ihrer Spieler und deren angestrebten Ziele ab und

---

<sup>815</sup> Preuß 1933, 5.

<sup>816</sup> vgl. Diem 1967, 8.

<sup>817</sup> Damm 1970, 65; vgl. Diem 1967, 15.

<sup>818</sup> Damm 1970, 65; vgl. Weule 1962, 73.

<sup>819</sup> Weule 1926, 72.

*“compared to the goals one has adopted, all other goal directed systems are less real. [...] If I am a Hindu mystic who believes all appearances to be illusion, then, of course, the hustle and bustle of Western man will appear as an exercise in futility. If, on the other hand, I am wedded to an empiricist belief in the primacy of sensory reality, then the asceticism of the yogi will appear as senseless delusion. From the vantage point of one’s view of the world, what one does is real; what others do is, at best, play.”<sup>820</sup>*

Spiele können in diesem Sinne ebenso ernste Aktivitäten darstellen, die Außenstehende als einfache spielerische Aktivität sehen, ebenso wie Mythen wohl nur von Eingeweihten in ihrer profunden, übergeordneten Bedeutung und Sinn verstanden werden; umgekehrt scheint der ludische Aspekt in Mythen oft stark vernachlässigt zu werden, da dieser im westlichen Verständnis oft als unernst, nebensächlich und im Gegensatz zu Religion eingestuft wurde<sup>821</sup>. Zusammenfassend sollten in dieser Hinsicht also bei aller Kenntnis von Spielen und Mythen in deren Studium wohl keine abschließenden, alles verstehenden und objektiven Ergebnisse erwartet werden; jedoch weisen diese Beispiele auf die darüber stehende Bedeutung ihrer wertfreien Betrachtung und Analyse unter Bezugnahme auf ihre vielfältigen Kontexte.

### **3. 1. 2. Identität als dynamischer Reflexionsprozess im Kontext von Mythos und Ritual**

*„Die Riten und Mythen umschreiben den Sinn der Wirklichkeit. Ihre sorgfältige Beachtung, Bewahrung und Weitergabe hält – zugleich mit der Identität der Gruppe – die Welt in Gang.“<sup>822</sup>*

Diese Bedeutung von Identität, die sich in Mythen und Ritualen zeigt, ist ebenso wie die Definitionen dieses Begriffs aufgrund der unterschiedlichen Forschungsfelder, Bezüge und Positionen sehr vielfältig<sup>823</sup>. So drückt sich Identität beispielsweise als eine Art innere verharrende Wesensgleichheit aus, die jedoch trotz ihres Trägheitsmomentes aufgrund wechselnder räumlicher und zeitlicher Einflüsse dynamisch bleibt und sich auf ein materielles Objekt, Symbol, Person oder Gesellschaft beziehen kann<sup>824</sup>. Die Sozial- und Kulturwissenschaften unterscheiden hierbei zwischen individueller und personaler, subjektbezogener und kollektiver, gruppenbezogener Identität, wobei die erste in vielen Aspekten aus intimen persönlichen Beziehungen entsteht und die kollektive Identitäten auf Zugehörigkeiten zu sozialen Gruppen basiert; kollektive Identität ist jedoch von individuellen Identitäten abhängig, ebenso wie der Mensch mehrere Identitäten und mögliche Zugehörigkeiten aufweist und innerhalb einer Kategorie oft multiple Identitäten existieren. Menschliche Sozialität und Identität wurzeln dabei in der individuellen Sinneswahrnehmung der Präsenz und Handlungen anderer; so konstituiert sich die Identität einer Person über mehrere, sich überschneidende Elemente wie Ethnizität, Rasse, Alter, Geschlecht, etc.<sup>825</sup>. Kollektive Identität hingegen entsteht durch kollektives Handeln schaffende Homogenität, was jedoch evaluative Aspekte wie eine gemeinsame Werthaltung und Weltsicht, sowie emotionale Momente der Konsensbildung erfordert. In vielen antiken Gemeinschaften dürfte diese bis zu einem gewissen Teil auf direkten individuellen Interaktionen basiert haben. Durch die Schaffung und Übertragung von Zugehörigkeiten in kulturellen Prozessen kann Identität

---

<sup>820</sup> Csikszentmihalyi 1981, 18.

<sup>821</sup> Corr 2008, 3.

<sup>822</sup> Assmann 2007, 57.

<sup>823</sup> vgl. Straub 2000, 292ff.; vgl. Berk 2005, 525f.

<sup>824</sup> Köpping et al. 2006, 9f.

<sup>825</sup> Rucht 1995, 10; Assmann 2007, 131f.; Bader 1995, 35.

als kulturelles Modell aufgefasst werden, womit kollektive Identität als Interaktion und geteiltes Konstrukt zu sehen wäre, das kontinuierliche Investitionen benötigt<sup>826</sup>. Da sich kollektive sowie ethnische Identitäten über Selbst- und Fremdzuschreibung definieren und ihre veränderbaren Essenzen aus Beziehungen und Diskursen entstehen, spielen in diesem Zusammenhang die umgebenden wechselnden Einflüsse und politischen Machtverhältnisse ebenfalls eine Rolle. Die individuelle Orientierung innerhalb der eigenen Möglichkeiten und Zwänge macht jedoch substantiell veränderbar und kann Identität zum Gegenstand politischer Ansprüche werden lassen oder diese in territorialen Bewegungen durch Symbolhandlungen öffentlich konstruieren<sup>827</sup>.

Giesen und Eisenstadt (1995, 72ff.) unterschieden bei dieser Dynamik im Hinblick auf ihre politische Mobilisierung zwischen primordial-kultureller, ziviler und kollektiver Identität. Während letztere von internen Mechanismen und kompetenter Partizipation in Traditionen oder Gewohnheiten bestimmt wird und auch Außenstehende darin integrieren kann, sieht eine kulturelle kollektive Identität die Lebensformen, normativen Ideen und Werthaltungen der eigenen Gemeinschaft als anderen überlegen an. In der primordialen Form wird die Gemeinschaft als seit jähern objektiv gegeben und auf Blut- und Rassezugehörigkeit beruhend wahrgenommen; eine Mitgliedschaft kann nur durch Geburtsrecht erworben werden und wird in von zentralen sprachlichen, geschichtlichen, ethnischen und mythischen Identifikationsmerkmalen verteidigt, wobei Symbole konkrete Formen mit Gruppenidentitäten verbinden<sup>828</sup>; insofern scheinen die antiken mesoamerikanischen Kulturen, besonders der Maya und Azteken, diesem Modell entsprochen zu haben.

Ethnische Identitäten sind insofern ebenfalls vielfältig, komplex und beziehen sich auf ein Zugehörigkeitsgefühl und –bewusstsein zu einer ethnischen Gruppe, was eine kollektive ethnische Identität voraussetzt, die sich von anderen differenziert und auch mit ihnen rivalisiert. Dabei stellt eine gemeinsame Kultur nicht die einzige Basis für kollektive Identität dar, sondern steht in Beziehung und in Konkurrenz mit objektiven Interessen der Lebenslage. Kollektive Identitäten gemeinsamer Kulturen heben sich durch fortschreitende und selektive Abstraktionsprozesse auch voneinander ab, erfordern im Gegensatz zu Kultur relationale Bewusstheit und weisen auch radikalisierte Dichotomisierungen auf<sup>829</sup>. Da Werte, Traditionen und Identitäten einer Gemeinschaft nicht zeitlos und transzendent sind, benötigt dieser sensible Prozess eine andauernde symbolische und rituelle Bestätigung in kommunikativen Prozessen. Um eine Reproduktion und Handlungsfähigkeit aufrechterhalten zu können, sind in diesem dynamischen, vielfältigen Prozess direkt wahrnehmbare Bilder und Handlungen nötig, wobei diese Beziehungsbezogenheit sogar eine wirkliche „Authentizität“ verhindern kann. Unter Beachtung dieser Relativität impliziert die Identität einer Gruppe also deren Selbstdefinition zu einem bestimmten Moment als temporäre Synthese heterogener, zwischen dem Selbst und dem Anderen wirkenden Kräfte<sup>830</sup>. Im Hinblick auf formale Unterscheidungen in der Identitätsbestimmung sollte außerdem zwischen einer Oberflächen- und Tiefenstruktur mit beispielsweise Magie oder Phantasie differenziert werden; diese bestehen zum Beispiel auch in der Dichtung noch als magische Elemente

---

<sup>826</sup> Melucci 1989, 34f.; vgl. Rucht 1995, 13f.; vgl. Schmidtke 1995, 25f.

<sup>827</sup> Köpping et al. 2006, 12ff.; Schmidtke 1995, 26; Bader 1995, 35ff.; Kaltmeier 2007, 58.

<sup>828</sup> vgl. Shils 1975, 111ff.; vgl. Schmidtke 1995, 26f.

<sup>829</sup> Bader 1995, 37f.

<sup>830</sup> Inomata 2006, 805; Cohen 2013, 109ff.; Köpping et al. 2006, 12ff.

und resultieren aus der mythischen Vorstellungswelt der indigenen Urbevölkerung, sowie den Auffassungen und Erinnerungen ihrer Nachfahren<sup>831</sup>.

Identitätsbildung zeigt damit also einen Arbeits- und Lernprozess an, bei dem die Menschen durch ihr geistiges Einbringen in geschaffene historische Lebenszusammenhänge Fragen nach dem Ursprung und dem Sinn des Daseins entwickeln; sie entspricht einer gedanklichen Reflexion und einer anthropologischen, allen Kulturvölkern entsprechende Notwendigkeit. Erkenntnis und Handeln ist dabei innerhalb konkreten historischen, zeitlichen und räumlichen Dimension möglich, wobei die Konstitution personaler Identität eng mit der Fähigkeit verbunden ist, eine fremde Perspektive in Bezug auf die eigene einzunehmen und diese zu reflektieren<sup>832</sup>. Schöpfungsmythen stellen insofern also nicht nur Erklärungen für den Ursprung, sondern auch für das Wesen der Geschöpfe, sowie die Selbstwahrnehmung und Identität einer Gruppe dar als

*“prototipo de las acciones humanas y le dice al hombre cuál es el sentido de su vida. [...] es, al lado de todos los demás mitos de cada comunidad, su verdad y su guía; su historia y a la vez la pauta de su comportamiento en el mundo, porque es la explicación de su ser y de su propio sitio dentro del cosmos.”<sup>833</sup>*

Diese durch gedankliche Reflexionen initiierte Suche nach dem Sinn und Ursprung des Daseins im Kontext von Natur und Sozietät wird zu einer existentiellen Notwendigkeit und bildet die Entwicklungsbasis von Religion, Mythos, Philosophie, Wissenschaft und Kunst. In jeder geschichtlichen Epoche verfügen Individuen über subjektive Fähigkeiten und unterschiedliche rationale Bestimmungsmöglichkeiten zur Festigung kulturell-geistiger, ethischer, soziale, etc. Werte im sozialen Denken, die sich wiederum in der Identität eines individuellen oder kollektiven Subjekts reflektieren. Dies geschieht jedoch immer im Kontext einer konstanten Veränderung der Wirklichkeit, weshalb die Identität in diesem Zusammenhang auf dem konkreten historischen Geschichtsprozess eines Subjekts, einer Gruppe oder eines Volkes basiert<sup>834</sup>.

Dieses identitätssichernde Wissen wird durch poetische Formung, die eine maßgeblich mnemotechnische Funktion besitzt, beständig, multimedial inszeniert und unter anderem in Gestik, Körper und Ritualhandlungen wiedergegeben<sup>835</sup>. Zum reflexiven Prozess der Identitätsbildung können letztere ebenfalls beitragen, wobei nach Humphrey & Laidlaw (1994, 89ff.) die Bedeutung ritueller Handlungen im Gegensatz zu anderen menschlichen Verhaltensweisen nicht von den Absichten der Teilnehmer abhängt: auch wenn für die Mitwirkenden klar, wird in der Performanz selbst nicht beabsichtigt, ein subjektiv definiertes, der Ansicht der Außenstehenden nach sinngebendes, Ziel zu erreichen; viel eher soll eine bereits geschaffene, vorgeschriebene und daher archetypische Handlung wiedergegeben werden. Diese Nicht-Intentionalität führt vorläufig dazu, dass die Funktion der Akteure als Handlungsmacher vorübergehend aussetzt und die erfahrene Wirkung zur kulturellen Vorgabe wird; die Handelnden können so ihr Verhalten als aktive Realisierung von Kultur kognitiv begreifen und die Beziehung zwischen konkreter und archetypischer Handlung reflektieren. Rituelles Handeln kann damit eine Art kulturelle Identitätssicherung und Anpassung an mögliche neue Entwicklungen bedeuten<sup>836</sup>.

---

<sup>831</sup> Krumpel 1992, 24f.

<sup>832</sup> Krumpel 1992, 22f.; vgl. Köpping et al. 2006, 15f.

<sup>833</sup> de la Garza 1990, 60.

<sup>834</sup> Krumpel 1992, 22f.

<sup>835</sup> Assmann 2007, 56f.

<sup>836</sup> Köpping et al. 2006, 16; vgl. Leistle 2006, 48ff.



Grundlegender für die Verbindung zwischen Identität und Ritual scheint jedoch dessen performative Praxis als Werkzeug zur Etablierung und Bewahrung von Beziehungsgeflechten zu sein, auf denen kulturelle Identität basiert. Gesellschaft und Kultur als fortschreitende Konstitutionsprozesse beruhen dabei auf einer angenommenen komplexen Übereinstimmung von Realem und Vorgespiegeltem im Verhalten des Menschen, wodurch er intentional verfügbare soziale Rollen annimmt und so soziokulturelle Identität schafft; ebenso kann er durch Kreieren und performatives Verkörpern neuer kultureller Bedeutungen aktiv Realität verändern. Soziokulturelle Identität kann sich dabei nicht einfach aus autonomen Artefakten, Symbolen oder Merkmalen entwickeln, sondern muss im dynamischen, in Performanz stattfindenden Aufeinandertreffen von Struktur und Praxis gesucht werden. Die Identität einer Kultur, also ihre Kontinuität in Anbetracht kontinuierlicher Veränderungen, liegt so gesehen nun in einem komplexen, vielschichtigen Set von Beziehungen zwischen Individuen, sozialen Gruppen und deren symbolischer und materieller Umwelt. Dabei stellen Rituale ein grundlegendes und bedeutendes Werkzeug zur Etablierung dieses Beziehungssets und dessen Bewahrung im Einklang mit eventuell nötigen Modifikationen dar. Die vielfältigen Beziehungen zwischen Diskurs und Performanz in der Identitätskonstruktion entsprechen dem dynamischen Aufeinandertreffen unterschiedlicher einwirkender Kräfte, wobei Rituale als Darstellungen nun insofern bedeutend sind, als dass sie individuelle und kollektive Prozesse von Identitätskonstruktion bestätigen, verändern, oder sogar stürzen können<sup>837</sup>.

Öffentlich dargestellte Rituale müssen folglich auch in antiken Kulturen wie in Mesoamerika einen bedeutenden Stellenwert gehabt haben, besonders da in bestimmten historischen Kontexten die Wahrnehmung und Erfahrung des breiten Volkes in Bezug auf Autoritäten und eine nationale Einheit sehr uneinheitlich gewesen sein dürfte. Diese dürften sich im jeweiligen zeitlichen und räumlichen Kontext auf staatlich unterstützte Darbietungen wie Zeremonien und Bauprojekte beschränkt haben und im Alltagsleben kaum vorhanden gewesen sein; Einzelpersonen besaßen so vielleicht bildlich fassbare Eindrücke von Herrschern, staatlichen Gebäuden und kollektiven Handlungen, jedoch möglicherweise nicht im Sinne von abstrakten Vorstellungen von Staat. Somit machten öffentliche Veranstaltungen nicht nur die körperliche Anwesenheit und Teilnahme anderer Mitglieder wahrnehmbar, sondern versachlichten und verkörperten auch die kulturellen und moralischen Werte einer Gemeinschaft. Solche öffentlichen Events dürften folglich einen starken politischen Einfluss gehabt und eine bedeutende Rolle in der Entwicklung großer zentralisierter Systeme im historischen Kontext gespielt haben<sup>838</sup>.

Dabei scheinen mit diesen Ritualen in Zusammenhang stehende Mythen insofern auf, als dass sich in beschriebenen Zeremonien Hinweise auf mythische Figuren oder Inhalte finden: so ist Culin (1907, 32) zufolge die Erwähnung von Spielen in den Entstehungsmythen verschiedener Stämme weit verbreitet, worin meist ein erster Mann, Schöpfer oder Kulturbringer bestimmte Feinde der Menschen durch überlegene Fähigkeiten, Raffinesse oder Magie überwindet. Auch wenn im Hinblick auf das mesoamerikanische Ballspiel nur wenige Beispiele hierfür zu finden sind, geben sie trotzdem Interpretationen und Schlussfolgerungen Raum, die im Folgenden weiter ausgeführt werden sollen. Dem voran sollen nun Mythen aus dem mesoamerikanischen Kulturraum dargestellt werden, in denen Ballspiele einen nicht unbedeutenden Teil darstellen und gedankliche Reflexionen der umgebenden Wirklichkeit zeigen, die Identität generierende Denkprozesse erkennen lassen.

---

<sup>837</sup> Köpping et al. 2006, 17ff.; 28.

<sup>838</sup> Inomata 2006, 805.

### 3. 2. Mythen im Zusammenhang mit dem mesoamerikanischen Ballspiel

Wie bereits erwähnt existieren Mythen oft in mehreren, verschiedenen Versionen, die einerseits als komplementäre Teile vergleichender Untersuchungen hilfreich, aber andererseits aufgrund ihrer Undurchsichtigkeit und kulturell-zeitlicher Distanz oft schwierig zu interpretieren sind. Im Hinblick auf mesoamerikanische Mythen sieht daher beispielsweise López Austin (2009, 14ff.) besonders zwei Aspekte wichtig, einerseits das Abstraktionsniveau im Hinblick auf kosmologische Inhalte und andererseits die Erzählabschnitte mit vergleichbaren Elementen. Betreffend der kosmologischen Inhalte unterscheidet er zwischen Heldenmotiven im Anfangsstadium, Abschnitten kosmischer Schöpfungsprozesse und schließlich kosmischen Grundgesetzen, während er Erzählphasen in Aspekte wie Schauplatz, Vorstellung der Charaktere, Entwicklung der Haupt- und Nebenhandlungen, Schöpfungsprozesse und Übergangsprozess von der Schöpfung zum menschlichen Alltag gliedert und beschreibt. In Mesoamerika dürfte dabei eine bestimmte gemeinsame Basis von Mythen bestanden haben, die sich im Lauf der Zeit differenziert und regionalisiert haben dürften, bzw. durch Migration und weiteren regionalen Kontakt veränderten<sup>839</sup>. Auch dürften einige Mythen aufgrund der bereits angemerkten Zerstörung und Verlust vieler Dokumente, sowie dem Verschwinden ihrer Wissensträger unwiederbringlich verloren gegangen sein; so bestehen beispielsweise im Hinblick auf die aztekische Kultur neben Mythen auch Gebete und Belehrungen für Kinder, wobei von ersteren nur noch wenige Elemente auf steinernen Objekten, sowie in postkolonialen bildschriftlichen Dokumenten existieren. Da jedoch in mixtekischen Schriften wie dem *Codex Vindobonensis Mexicanus 1* teilweise Mythen aufgezeichnet sind und auch die spanischsprachige *Historia de los mexicanos por sus pinturas* in ihrer Bezugnahme auf entsprechende Bilderhandschriften hinweist, dürften weitere bildschriftliche Abfassungen von Mythen existiert haben<sup>840</sup>.

Abgesehen vom begrenzten Vorhandensein aufgezeichneter Mythen und noch mehr solcher, in denen Ballspiele vorkommen, existieren wie bereits diskutiert verschiedene Interpretationsansätze, von denen jedoch keiner einen absoluten Geltungsanspruch besitzt; im Gegenteil, eine einwegige Interpretation käme einer Beschränkung indigener Denkformen auf wenige Aspekte gleich und stünde im Gegensatz zu deren integralen Prinzipien:

*“es cierto que aquí encontramos los ciclos naturales como inspiración de varias de las más notables narraciones, como la del nacimiento de Huitzilopochtli (Sol en el mito azteca) y el combate con su hermana Coyolxauhqui o la de la muerte por decapitación de Hunahpú (representación del acto de separar la mazorca de la planta de maíz en el Popol Vuh [vom Verf. hervorgeh.]). Pero en los relatos indígenas sería forzado ver todos los combates como alegorías del enfrentamiento de la aurora con la noche, y todas las muertes y sacrificios como expresiones del ciclo de las plantas.”<sup>841</sup>*

Das Ziel dieser Arbeit ist in diesem Zusammenhang keine erschöpfende Interpretation und Einteilung der folgenden Mythen in diese Schemen, sondern das Hervorheben

---

<sup>839</sup> Barba de Piña Chán 1990, 56.

<sup>840</sup> Köhler 2003, 248; vgl.

[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=3179214&partId=1&searchText=codex+vindobonensis&page=1](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3179214&partId=1&searchText=codex+vindobonensis&page=1); vgl.

Phillips 1883, 616ff.

<sup>841</sup> Reyes 2008, 16.

bestimmter Aspekte im Hinblick auf ihre Funktion als reflexive, aussagekräftige Denkprozesse in Verbindung mit Themen des Ballspiels. Sie geben nicht nur Aufschluss über mögliche rituell- sakrale Bezüge, sondern auch über eine Sinngebungs- und Orientierungsfunktion, die sich in dem damit zusammenhängenden mythologischen Denken und dem ihm zugrunde liegenden Vernunftanspruch zeigt. Dabei sollen verschiedene Aspekte und Interpretationsweisen hervorgehoben und beleuchtet werden, die unterschiedliche Ansätze zur Verdeutlichung dieser These darlegen. Dass dabei kein allumfassendes, objektives, wahres Ergebnis zustande kommen kann, steht außer Frage und ist bereits auf die Natur des Mythos zurückzuführen.

„Es wird von einem Heutigen nicht verlangt, Kastor und Pollux, Hunahpú und Ixbalanqué »zu glauben«, wohl aber wird die Anstrengung gefordert, sich in die Geistesverfassung der Mythenzeit zu versetzen und von daher die Uraussage zu verstehen. Die Interpretation kann nur aus dem Geiste des Mythos geboren werden – Erklärungen oder gar Werturteile von einer grundsätzlich anderen Geisteswelt sind unerlaubt.“<sup>842</sup>

In diesem Sinne werden im Folgenden mesoamerikanische Mythen vorgestellt, beschrieben und interpretiert, in denen Ballspielmotive vorkommen. Auch wenn sie keine Erkenntnisse über historische Vorkommnisse oder Spielverläufe geben können, kann jedoch bereits aufgrund der dem Spiel beigemessenen Stellung auf die ihm zugeschriebene Bedeutung im mesoamerikanischen Kulturraum geschlossen werden. Dabei finden sich bereits beschriebene Symbole und Motive wieder und auch wenn diese nicht als einzige Basis für bestimmte Ritualhandlungen gesehen werden können, lassen sie doch Rückschlüsse im Hinblick auf Auffassungsformen und Denkweisen im Kontext des Mythos als weitgefassten Philosophiebegriffes zu<sup>843</sup>.

Im mesoamerikanischen Raum sind Ballspiele in Mythen selbst, wie in den im Anschluss beschriebenen Auszügen des *Popol Vuh*, der *Leyenda de los Soles*, der *Geschichte der Königreiche*, in der *Historia Tolteca Chichimeca*, den *Annalen der Cakchiquel*, aber auch wie erwähnt in Codizes anzutreffen, wo an einigen Stellen Zusammenhänge aus diesen Mythen quasi zitiert sind. So tauchen in erster Linie Bezüge zum *Popol Vuh* und der *Crónica Mexicáyotl* in Codizes wie dem *Madrid*, *Borgia*, *Fejérváry-Mayer*, *Borbonicus*, *Vindobonensis*, *Colombino*, *Tonalamatl Aubin*, oder *Dresdensis* auf<sup>844</sup>. Auch wenn das Ballspiel in unterschiedlicher Betonung in den folgenden Mythen genannt wird, zeigt sich trotzdem zumindest dessen damit zusammenhängendes Prestige auf; ähnlich weist dessen Auftreten in Codizes auf seine Bedeutung hin – auch wenn genauere Facetten mittlerweile nicht mehr gänzlich nachvollzogen werden können.

### **3. 2. 1. Das Popol Vuh**

Das *Popol Vuh*, auch *Popol Wuj* oder *Pop Wuj* genannt und als „Buch des Rates“ übersetzt, handelt von der Schöpfungsgeschichte der auch heute noch im guatemaltekischen Hochland in der Gegend des Atitlan Sees lebenden Quiché Maya. Es wurde Mitte des 18. Jahrhunderts von Fray Francisco Ximénez, der 1687 nach Guatemala gekommen war und dort Maya-Sprachen erlernt hatte, aus oralen oder heute nicht mehr vorhandenen Quellen kopiert und übersetzt. Nach dem neuerlichen Fund dieses Manuskripts und ersten Übersetzungen von Carl Scherzer und Charles Étienne

---

<sup>842</sup> Cordan 1995, 19.

<sup>843</sup> vgl. Linden 1993, 62.

<sup>844</sup> vgl. Krickeberg 1944, 119ff.; vgl. Köhler 1990, 149; 275f.; vgl. Linden 1993, 62ff.; vgl. Raesfeld 1992, 12; vgl. Taladoire 1981, 80ff.; vgl. Codex Dresdensis, 4; 21 in Grube 2012, 74f.; 108.

Brasseur de Bourbourg wurde es danach mehrfach in unterschiedlichen Sprachen und Versionen wiedergegeben; beispielsweise auf Spanisch von Adrian Recinos (1947/ 1968), José Antonio Villacorta (1962), Rene Acuña (1998), oder – in einer *“important but unusual translation”*<sup>845</sup> von Adrian I. Chávez (1979/ 2008). Außerdem wurde es auf Deutsch, beispielsweise von Walter Lehmann (1928), Leonhard Schultze-Jena (1944/ 1972) oder Wolfgang Cordan (1995), sowie auf Englisch von Dennis Tedlock (1985/ 1996) veröffentlicht. Trotz Limitationen aufgrund des Verlustes und der Unbekanntheit des Originals, Übersetzungsfehler durch fehlende Vokabeln in Quiché-Wörterbüchern und unterschiedliche kulturelle Sichtweisen gilt dieser Text als eines der wichtigsten Dokumente präkolumbischer Literatur und Philosophie. Er besteht aus einem kurzen Prolog, gefolgt vom Entstehungsmythos, der die Zerstörung von zwei vorhergehenden Welten und die Schöpfung von Erde, Planeten, Menschen und Tieren wiedergibt. Der darauffolgende Teil befasst sich mit der mythologischen Schilderung der Heldenwillige *Hunapúh* und *Xbalanqué*, während der dritte Abschnitt die Erschaffung der Maismenschen<sup>846</sup>, der Sonne und die Ankunft der Quiché aus Tula und Beschreibungen zur Geschichte der Quiché und seiner Herrscher behandelt<sup>847</sup>. Reyes (2008, 27f.) zufolge zeigt das *Popol Vuh* Übereinstimmungen mit anderen Schöpfungsmythen im Hinblick auf Proben von Fähigkeiten, denen sich Männer stellen müssen, ihrer Zerstörung vor der definitiven Schöpfung, sowie Tiere als ausschlaggebend für Tod oder Leben.

Der hier beschriebene, mittlere Textteil handelt von den Erlebnissen zweier Brüderpaare, in denen das Ballspiel eine zentrale Rolle spielt: Die Brüder *Hun Hunahpú*, (auch *Jun Junajpu*, „Eins-Blasrohrträger“, oder „Eins-Jäger“) und *Vucub Hunahpú* (oder *Wuqub’ Junajpu*, „Sieben-Blasrohrträger“, also “Sieben-Jäger”) verbringen ihre Tage mit Würfel- und Ballspielen zusammen mit *Hun-Hunahpús* beiden Söhnen, die ihrerseits als große Künstler der Flöte, des Gesanges, Malerei und Bildhauerei gelten. Durch ihr Ballspiel in der Nähe des Eingangs zur Unterwelt und dessen Geräusche erregen die Beiden eines Tages die Aufmerksamkeit und Unmut bei den Herren von *Xibalbá*<sup>848</sup>, der Unterwelt, *Hun-Camé* (“Eins-Tod”) und *Vucub-Camé* (“Sieben-Tod), die sie daraufhin durch vier Eulen als Boten zu sich zitieren:

*“Y habiendo ido a jugar a la pelota en el camino de Xibalbá, los oyeron Hun-Camé y Vucub-Camé, los Señores de Xibalbá.*

*–¿Qué están haciendo sobre la tierra? ¿Quiénes son los que hacen temblar y hacen tanto ruido? ¡Que vayan a llamarlos! ¡Que vengan a jugar aquí a la pelota, donde los venceremos! Ya no somos respetados por ellos, ya no tienen consideración ni miedo a nuestra categoría, y hasta se ponen a pelear sobre nuestras cabezas, dijeron todos los de Xibalbá.”*<sup>849</sup>

<sup>845</sup> Yamase 2002, 28

<sup>846</sup> Nachdem die vorherigen Versuche zur Erschaffung der Menschen aus Erde und Holz fehlgeschlagen waren, konnten sie endgültig aus Mais und Wasser entstehen (Recinos 1968, 103ff.; vgl. Linden 1993, 68).

<sup>847</sup> Rössner 2002, 25; Yamase 2002, 25ff.; 34ff.; Recinos 1968, 9ff.; 16; vgl. Cordan 1995, 5ff.; 168f.; Carey 2001, 50; vgl. Linden 1993, 62f.; vgl. Ximénez 1973, 25ff.; vgl. Reyes 2008, 47; vgl. Chávez 2008, 22ff.

<sup>848</sup> Cordan (1995, 176) übersetzt *xibil* mit „verschwinden, sich auflösen“

<sup>849</sup> Recinos 1992a, 30.

Die Brüder lassen, obwohl sie dazu aufgefordert worden sind, ihre Ausrüstung mitzunehmen, ihren Ball als Zeugnis unter ihrem Hausdach aufgehängt und folgen dem Aufruf nach *Xibalbá*, dessen Herrscher sie zum Ballspiel herausgefordert haben<sup>850</sup>.

Der Text besteht aus vielen Wortspielen, die in den Mayasprachen durch viele Gleichlaute beliebt sind, wie beispielsweise auch die Stelle

*“X-chi canáb cu caná va ca quic“* [vom Verf. hervorgeh.], *“Hier bleibt (canáh) als Pfand (caná) unser Ball“*<sup>851</sup>.

Mit dieser Handlung scheinen die Brüder eine Vorahnung zu haben, dass sie sterben werden, denn durch das Verstecken des Balles unter dem First des Rauchabzugsloches lassen sie ihre Utensilien, die quasi – zumindest für die Unterweltgötter – übernatürliche, geheimnisvolle Attribute darstellen, zurück:

*„So können die Herrn der Unterwelt sie zwar als Person vernichten, aber sich nicht ihrer Funktionen bemächtigen, d. h. Gewalt über die Erde erringen. Die magischen Requisiten bleiben als Unterpfand für die Erben zurück.“*<sup>852</sup>

Danach machen sie sich auf den Weg nach *Xibalbá*, wobei sie zwischen vier Wegen wählen müssen, einem roten, einem gelben, einem weißen und einem schwarzen, der eingeschlagen wird. Schwarz wurde mit dem Westen assoziiert, wohingegen rot (Osten), gelb (Süden) und weiß (Norden) mit den anderen Himmelsrichtungen gleichgesetzt wurden<sup>853</sup>.

In der Unterwelt angekommen, fallen die beiden jedoch von Beginn an auf die ihnen von ihren Gastgebern gespielten Streiche herein und bereits bevor es zu einem Spiel kommt, erliegen sie den Fallen in den ihnen gestellten Proben. Gequält und besiegt, werden sie schließlich geopfert und am Ort *Pucbal-Chah* beigesetzt<sup>854</sup>. Während Cordan (1995, 179)<sup>855</sup> diesen Ort als Grabhügel, wörtlich Steinhügel-Wächter, durch die Zusammensetzung aus *puc*, „Hügel“ und *chah*, „Wärter“ übersetzte, gingen andere Autoren<sup>856</sup> von einem Transkriptionsfehler und dem eigentlichen Namen *Puzbal-Chah* (*putz* „Menschen opfern“ und *chah* „Ballspiel“), Ballspielopferstätte aus<sup>857</sup>, wohingegen Chávez (2008, 112) ihn als *“Partida de Pino“* wiedergibt.

Der Kopf *Hun Hunahpús* wird im Zuge dieser Vorkommnisse abgeschlagen und in einen Jícara-Baum gesetzt, nach Chávez (2008, 113) ein *Guacal*, der sofort beginnt, das erste Mal Früchte zu tragen, die vom Schädel nicht mehr unterscheidbar sind. *Hun Hunahpú* kann jedoch durch seine Spucke *Xquic*, die Tochter eines Unterweltfürsten schwängern, die sich trotz Verbot aus Neugierde dem Baum genähert hat. Zur Strafe soll sie getötet werden, kann ihre Henker aber dazu bewegen, sie fliehen zu lassen und den Herrschern anstatt ihres Blutes den roten Saft einer Frucht vorzuweisen. An der Oberwelt sucht sie bei der Mutter der beiden Brüder, *Ixmucané*, Zuflucht, die sie jedoch erst als ihre Schwiegertochter glaubt, als diese ihr auf wundersame Weise ein volles Netz mit Mais aus dem aus nur einer Pflanze bestehenden Feld bringt. Dazu hat sie die

---

<sup>850</sup> Ximénez 1973, 870, 210/ 73ff.; vgl. van Bussel 1991, 249; vgl. Recinos 1968, II/ I, 50ff.; vgl. 34ff.; 64ff.; vgl. 1992a, 32ff.vgl. Cordan 1995, 54ff.; vgl. 176.

<sup>851</sup> Cordan 1995, 178.

<sup>852</sup> Cordan 1995, 178.

<sup>853</sup> Rivera Dorado 1978b, 50; Fox 1991, 218; Chevalier & Gheebrant 1991, 859ff.; vgl. Stoll 1889, 36f.; vgl. Chávez 2008, 309f.

<sup>854</sup> Recinos 1968, 54ff.; vgl. Chávez 2008, 109ff.

<sup>855</sup> vgl. Girard 1952, 122.

<sup>856</sup> vgl. Recinos 1992a, 35; vgl. Tedlock 1985, 352; vgl. Schele & Miller 1986, 244; vgl. Cordan 1995, 61.

<sup>857</sup> vgl. Ximénez 1973, 1145, 262ff./ 87; vgl. Linden 1993, 64; vgl. Colas & Voss 2006, 186.

„Wächter der Milpa“, des Maisfeldes angerufen, die laut Cordan (1995, 182) den Maisgott in drei Funktionen repräsentieren: *Ix-toh*, den Spender von Überfluss; *Ix-canil*, den Reifegott und den kostbaren *Ixcacawixtziya*, den „Vermehrer von Maisbrei.“<sup>858</sup>

Nachdem daraufhin die Zwillinge *Hunapú* (auch *Junapu*, „Blasrohr“) und *Ixbalanqué* (auch *Xb'alanke*, „junger Jaguar“) zur Welt gekommen sind, zeigt sich rasch, dass es sich bei den beiden um besondere Jungen mit übernatürlichen Fähigkeiten handelt. Von ihren Halbbrüdern und Großmutter unbeachtet, wachsen sie außerhalb des Hauses auf und werden zu ausgezeichneten Blasrohr-Schützen, erobern sich aber im Laufe der Zeit ihren Platz im Haus und vertreiben ihre Brüder, indem sie sie in Affen verwandeln<sup>859</sup>.

Nachdem sie weitere Abenteuer erlebt und unter anderem den hochmütigen Papagei, den roten Ara *Vucub-Caquix*, sowie dessen Söhne *Zipacná* – ebenfalls als Ball spielend erwähnt – und *Chimalmatl*, die bereits in vorigen Kapiteln den *Popol Vuh* wiedergegeben sind, töten<sup>860</sup>, macht eine Maus – bei Chávez (2008, 139) eine Ratte – sie auf das Ballspiequipment ihres Vaters und Onkels aufmerksam und sie beginnen heimlich zu spielen. Die Geschichte wiederholt sich<sup>861</sup>:

*“Muy contentos se fueron a jugar al patio del juego de pelota; estuvieron jugando solos largo tiempo y limpiaron el patio donde jugaban sus padres. Y oyéndolos, los Señores de Xibalbá dijeron: – ¿Quiénes son esos que vuelven a jugar sobre nuestras cabezas y que nos molestan con el tropel que hacen? Acaso no murieron Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú, aquellos que se quisieron engrandecer ante nosotros? ¡Id a llamarlos al instante!”*<sup>862</sup>

Die Herren der Unterwelt, wieder zornig geworden, lassen die beiden zu sich rufen, um sie zum Spiel herauszufordern. Die Großmutter leitet die Nachricht durch einen Floh an ihre Enkel, der im Maul einer Kröte, diese wiederum in einer Schlange und schließlich in einem Sperber, Falken oder Adler ans Ziel gelangt. Die Zwillinge schießen den Vogel mit einem Blasrohr an, als dieser sich jedoch als Bote erweist, heilen sie seine Wunde mit Kautschuk von ihrem Ball, *Lotzquic*<sup>863</sup>. Dabei dürfte es sich um *hule de ceguera*, bzw. *Xocoyolli* oder *Oxalis* handeln, das in Zentralamerika, aber auch Peru zur Heilung von Augenleiden und dem Grauen Star verwendet wird; im mesoamerikanischen Kulturraum dürfte die Verwendung von Kautschuk für medizinische Zwecke verbreitet gewesen sein, was auch Durán (1995, III/ 249) in der Übersetzung von *Ollin* erwähnte<sup>864</sup>.

Die Zwillinge kommen ebenfalls der Aufforderung aus *Xibalbá* nach und verabschieden sich von Mutter und Großmutter, pflanzen jedoch vor ihrer Reise je eine Rohrpfanze. Sollten diese vertrocknen, so ist dies das Zeichen ihres Todes für die Großmutter, sollten sie aber sprießen, bedeutet dies, dass sie am Leben sind<sup>865</sup>:

*“Nosotros vamos, Señora, y sólo a avisaros venimos, y esta señal os dexamos de nuestra palabra, cada uno de nosotros sembraremos una caña, en medio de*

---

<sup>858</sup> Cordan 1995, 61ff.; vgl. 190; Chávez 2008, 112ff.; vgl. 124; vgl. Recinos 1968, 58ff.; vgl. 1992a, 35ff.

<sup>859</sup> Cordan 1995, 68ff.

<sup>860</sup> Recinos 1968, vgl. 34ff.; 64ff.; Cordan 1995, 39f.; 44ff.; 50.

<sup>861</sup> Recinos 1992, 44ff.

<sup>862</sup> Recinos 1968, 75.

<sup>863</sup> Recinos 1968, 75ff.; vgl. 1992a, 46f. vgl. Cordan 1995, 78ff.; vgl. Chávez 2008, 145ff.

<sup>864</sup> Brasseur de Bourbourg 1869 in Cordan 1995, 193; Recinos 1992a, 47; Chávez 2008, 148.

<sup>865</sup> Ximénez 1973, 1180, 267ff./ 89ff.; Cordan 1995, 81; Recinos 1968, 79; Chávez 2008, 150; vgl. Colas & Voss 2006, 186.

*nuestra casa, y esta será la señal de nuestra muerte. Si se seca diréis, poco ha que murieron; empero si retroñeze [le brotaron retoños, Anm. d. Verf.], diréis que están vivos nietos abuela. Y vos Madre, no lloréis, que señal queda de nuestra palabra con vosotros.* <sup>866</sup>

Auf dem Weg nach *Xibalbá* müssen die Zwillinge nun ebenso wie ihr Vater und Onkel zwischen vier Farben wählen und den schwarzen Weg einschlagen. Bei *Hunahpú* und *Ixbalanqué* wird jedoch anstatt dem gelben ein grüner Weg genannt, der nach Cordan (1995, 194) <sup>867</sup> die Weltmitte bezeichnet:

*„Auch wenn die Jünglinge den schwarzen Weg gehen, so werden sie doch zur grünen Mitte gelangen. Der Sieg im Untergang, die Verwandlung, das Stirb-und-werde-Mysterium kündigt sich in einem einzigen Adjektiv an.* <sup>868</sup>

Außerdem bezeichnet grün auch etwas Glänzendes, Neues, aber auch Unreifes oder Plötzliches <sup>869</sup>, was ebenfalls den kommenden Umschwung, den die beiden einleiten, andeutet.

Nachdem sie in die Unterwelt eingetreten sind, werden die Brüder nun mit den selben Tests und Fallen konfrontiert, die sie jedoch alle durchschauen, mit Hilfe verschiedener Tiere und Pflanzen bestehen oder ihnen sogar vorbeugen, ebenso wie in den bestrittenen Ballspielen: auch hierbei versuchen die Herren der Unterwelt die beiden zu betrügen, unter anderem, indem sie einen mit Obsidianspitzen gespickten Ball verwenden. Da sie die Zwillinge in den sehr ausgewogenen Spielen nicht bezwingen, stellen sie ihnen verschiedene, unlösbar scheinende Aufgaben in der Nacht, während die Spiele jeweils am folgenden Tag, bzw. bei Sonnenaufgang stattfinden <sup>870</sup>.

Bei einem dieser Tests im Haus der Fledermäuse schlafen die Brüder in ihren Blasrohren, um den nachtaktiven Tieren zu entkommen, wobei jedoch *Hunahpú* beim nachschauen, ob der Tag bereits angebrochen ist, der Kopf von einer großen Fledermaus mit einem Obsidiangebiss abgebissen wird. Am folgenden Tag lassen die Herrscher *Xibalbás* diesen auf dem Ballspielplatz aufhängen <sup>871</sup>:

*“Fueron en seguida a colgar la cabeza sobre el juego de pelota por orden expresa de Hun-Camé y Vucub-Camé, y todos los de Xibalbá se regocijaron por lo que había sucedido a la cabeza de Hunahpú.* <sup>872</sup>

*Ixbalanqué* kann jedoch mit Hilfe mehrerer Tiere dem Körper seines Bruders einen Kopf aus einem Kürbis <sup>873</sup> – bei Chávez (2008, 169) ein *chilacayote* und bei Recinos (1968, 90; vgl. 1992a, 54) eine Schildkröte – aufsetzen und damit für das Spiel wiederbeleben.

*“La cabeza de Hunahpú estaba colgada sobre el juego de pelota.*

– *¡Hemos triunfado! ¡Habéis labrado vuestra propia ruina; os habéis entregado!, les decían. De esta manera provocaban a Hunahpú.*

– *Pégale a la cabeza con la pelota, le decían. Pero no lo molestaban con esto, él no se daba por entendido.* <sup>874</sup>

---

<sup>866</sup> PV 1905, 403 / Ximénez/Monroy 1973, 127.

<sup>867</sup> vgl. Chávez 2008, 309f.

<sup>868</sup> Cordan 1995, 194.

<sup>869</sup> vgl. Stoll 1889, 36f.

<sup>870</sup> Ximénez 1973, 1925, 407/ 127; vgl. Tedlock 1985, 138; 142; 146; vgl. Recinos 1968, 79ff.; vgl. 1992a, 50ff.; 54; vgl. Cordan 1995, 85f.; vgl. Chávez 2008, 108f.; 151ff.

<sup>871</sup> Ximénez 1973, 2235, 463ff./ 141f.; vgl. Cordan 1995, 89f.; vgl. Recinos 1992a, 53; vgl. Manzanilla 1994, 66.

<sup>872</sup> Recinos 1968, 89.

<sup>873</sup> Cordan 1995, 91.

<sup>874</sup> Recinos 1968, 91.

Die *Señores de Xibalbá* versuchen *Ixbalanqué* zu provozieren, der jedoch seinen Plan zur Wiedergewinnung des Kopfes seines Bruders im Spiel umsetzen kann. An dieser Stelle interpretierten einige Autoren<sup>875</sup>, dass dabei mit *Hunahpús* Kopf selbst Ball gespielt wird, was jedoch m. E. darauf zurückzuführen sein könnte, dass im Text selbst das Ballspiel genauso wie das Spielfeld als *juego de pelota* denominiert wird und andererseits möglicherweise auch in diese Interpretation einbezogene Ansichten von Darstellungen, in denen Schädel als Bälle oder in Bällen abgebildet sind<sup>876</sup>, einfließen. Teil der List ist ein Kaninchen, das während der folgenden Partie die Unterweltfürsten ablenkt und sich mit dem Spielball verwechseln lässt; so kann *Hunahpús* Kopf wiedergewonnen und mit dem Körper vereint werden. Zum Spielende zerschmettert *Ixbalanqué* nun den vorübergehend als Kopf fungiert habenden Kürbis oder die Schildkröte und die Samenkerne, bzw. die Teile des Tieres verstreuen sich auf dem Spielfeld. Dies deutet einerseits an, dass die Gegner der Zwillinge ihrer List aufgefressen sind und zeigt andererseits trotz des Unentschiedens die Unterweltherren als Verlierer an<sup>877</sup>.

Obwohl die Heldenzwillinge auch alle weiteren Tests bestehen, bereiten sie sich trotzdem und in der Gewissheit, dass die Herren von *Xibalbá* sie töten wollen, auf ihr Selbstopfer vor und töten sich im Angesicht ihrer Feinde in einem Feuer. Sie haben jedoch dafür gesorgt, dass ihre Knochen wie Mais gemahlen und in den Unterweltfluss geworfen werden, aus dem die beiden schließlich nach fünf Tagen wieder heil auferstehen<sup>878</sup>.

Als alte Landstreicher verkleidet, führen sie Tänze auf, verbrennen Häuser und töten sich gegenseitig, erwecken im nächsten Moment jedoch immer wieder alles neu zum Leben, was die Bewunderung der Bewohner und schließlich der Herrscher *Xibalbás* auf sich zieht. Diese wollen selbst solche Demonstrationen an *Hun-Camés* Hund<sup>879</sup>, Haus und Untergebenen, sowie an den beiden selbst sehen<sup>880</sup>:

*“Ea, agora despedazaos a vosotros mesmos, que lo deseamos ver este vuestro baile, les dixeron los Señores. [...] Está bien, dixeron ellos y luego se despedazaron, y Hun Ahpú fue revanado por Xbalanqué y todo lo fue dividiendo en partes: sus brazos, y piernas, le cortó la cabeza, y la echó lexos, y le sacó el corazón y fue echado en el zacate, y estaban borrachos [Borrachos: En el manuscrito quiché dice: Que cabar cu ri ronohelrahual xibalba, o sea embriagados de satisfacción, todos los señores de Xibalbá, Anm.] todos los señores de el infierno de ver aquello, y sólo él estaba bailando, que era Xbalanqué y dixo: ea, levántate y luego al punto resucitó.”<sup>881</sup>*

Da sie nicht genug davon bekommen können, wollen sie dieses Spekatkel schließlich selbst erfahren und bitten die Zwillinge, das gleiche mit ihnen zu tun. Diese leisten dem Folge und töten sie, jedoch ohne sie wiederauferstehen zu lassen. Sie bestrafen die überlebenden Bewohner von *Xibalbá*, kehren zu ihrer Großmutter und Mutter zurück und ehren ihre nun gerächten Vater und Onkel<sup>882</sup>.

<sup>875</sup> vgl. Tedlock 1985, 146; vgl. Schele & Miller 1986, 245; vgl. van Bussel 1991, 249; vgl. Linden 1993, 66f.

<sup>876</sup> vgl. Kap. 2. 3. 3.

<sup>877</sup> Recinos 1968, 91f.; Cordan 1995, 92; Chávez 1995, 170f.

<sup>878</sup> Ximénez 1973, 2365, 488ff./ 147; vgl. Cordan 1995, 95; vgl. Tedlock 1985, 148f.; vgl. Chávez 2008, 172ff.; vgl. Recinos 1968, 94; 173; 1992a, 55ff.

<sup>879</sup> bei Chávez (2008, 182) ein Waschbär.

<sup>880</sup> Recinos 1968, 95ff.; Cordan 1995, 96ff.; vgl. Chávez 2008, 178ff.

<sup>881</sup> Ximénez 1973, 2550, 515f./ 155f.

<sup>882</sup> vgl. Chávez 2008, 184ff.; vgl. Recinos 1992a, 59ff.; vgl. van Bussel 1991, 249.



*“fueron a honrarlo al Sacrificadero del juego de pelota. [...] “Vosotros seréis invocados“, les dijeron sus hijos, cuando se fortaleció su corazón. “Seréis los primeros en levantaros y seréis adorados los primeros por los hijos esclarecidos, por los vasallos civilizados. Vuestros nombres no se perderán“<sup>883</sup>.*

Die Väter können nicht wiedererweckt werden, da für Cordan (1995, 201f.) die „ehernen Gesetze des Zeitablaufes“ nicht umgangen werden können. Da *Hun-Hunahpú* und *Vucub-Hunahpú* für ihn ein vergangenes Zeitalter repräsentieren, aus dem sie sich nicht weiterentwickeln können, bleibt nur die Erinnerung. In einer Übersetzung von Tedlock (1985, 159) hingegen können die beiden Brüder ihren Vater jedoch wieder zusammensetzen und zum Leben erwecken, eine Darstellung, die sich laut Coe (1989, 177) auf codexartig verzierten Tellern wiederfindet.

Nachdem die Heldenzwillinge nun ihre Aufgabe erfüllt haben, fahren sie schließlich als Sonne und Mond, laut van Bussel (1991, 249)<sup>884</sup> als Venus, zum Himmel. Mit ihnen gehen die *Cuatrocientos*, Jünglinge die vom kurz erwähnten *Zipacná* getötet worden waren, als Sterne ans Firmament<sup>885</sup>.

Auch für die Überlebenden von *Xibalbá* ist diese Niederlage nicht ohne Konsequenzen geblieben: *Hunahpú* und *Ixbalanqué* haben ihnen das Recht, Ball zu spielen aberkannt:

*“Puesto que ya no existe vuestro gran poder ni vuestra estirpe, y tampoco merecéis misericordia, será rebajada la condición de vuestra sangre. No será para vosotros el juego de pelota. Solamente os ocuparéis de hacer cacharros, apastes y piedras de moler maíz. Sólo los hijos de las malezas y del desierto hablarán con vosotros. Los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados no os pertenecerán y se alejarán de vuestra presencia. Los pecadores, los malos, los tristes, los desventurados, los que se entregan al vicio, éstos son los que os acogerán. Ya no os apoderaréis repentinamente de los hombres, y tened presente la humildad de vuestra sangre. Así les dijeron a todos los de Xibalbá.“<sup>886</sup>*

Mit dem Privileg des Ballspiels, das also quasi Vorrecht der Herrscherschicht war, wird ihnen gleichzeitig die Noblesse ihrer Abstammung und die Privilegien von Eliteschichten entzogen, möglicherweise ebenso wie ein Vorrecht auf eine ausschlaggebende Rolle im Zyklus des Maises. Auch dürfen sie nur noch pflanzlichen Saft, aber kein Blut mehr für Opfer verwenden<sup>887</sup>.

Die Unterweltherrscher, die selbst kein Ballspiel oder Utensilien besitzen, wollen es also von Anfang an für sich besitzen, weshalb dieses auch als Metapher für das menschliche und Kultur besitzende Leben fungieren könnte, das auch durch Erklärungen und Formen, damit umzugehen, dem Tod etwas von seinem Schrecken nimmt. Aufgrund des Anstoßes, den das Ballspiel bei den Herren von *Xibalbá* erweckt, schloss Helfrich (1973, 142) hingegen sogar, dass es ein Privileg sei, das mit dem Anspruch auf Weltherrschaft zusammenhängt<sup>888</sup>.

Das Ballspiel als Zeichen von Macht scheint auch an einer anderen Stelle des Mythos kurz auf, an der der wie sein Vater, der Ara *Vucub-Caquix*, mächtige und hochmütige *Zipacná*, Schöpfer der Berge, erwähnt wird<sup>889</sup>:

---

<sup>883</sup> Recinos 1968, 101f.; vgl. 1992a, 61.

<sup>884</sup> vgl. Cohodas 1975, 110.

<sup>885</sup> Recinos 1968, 102; vgl. Cordan 1995, 101; vgl. Chávez 2008, 191f.; vgl. Colas & Voss 2006, 186f.; vgl. Chládek 2011, 12ff.

<sup>886</sup> Recinos 1968, 100.

<sup>887</sup> vgl. Recinos 1968, 174; vgl. Cordan 1995, 99f.

<sup>888</sup> vgl. Linden 1993, 68.

<sup>889</sup> vgl. Recinos 1968, 34ff.; 44; vgl. 1992a, 21.

*“Zipacná jugaba a la pelota con los grandes montes: el Chigag, Hunahpú, Pecul, Yaxcanul, Macamob y Huliznab [vom Verv. hervorgeh.].“<sup>890</sup>*

Das Ballspiel und dessen Utensilien wirken auch in diesem Zusammenhang als Symbole der Mächtigen und scheinen in enger Beziehung zu Magie zu stehen, bzw. „magisch-kosmische Attribute“<sup>891</sup> zu sein; *Hun-Hunahpú* und *Vucub-Hunahpú* entledigen sich jedoch diesen vor ihrem Abstieg in die Unterwelt, um sie nicht an die Todesgötter zu verlieren, sondern für ihre Nachfolger zu bewahren. Auch die folgende Generation wird von den Herren *Xibalbás* dazu angehalten, ihre Ballspielausrüstung mit sich zu führen, was die beiden Helden auch tun, dabei aber mächtiger und listiger als ihre Vorgänger auftreten.

Auch der Ball als Teil der Ausrüstung wird im Zusammenhang mit einigen übersinnlichen Attributen beschrieben. Bereits die Tatsache, dass jedes Team den eigenen Ball ins Spiel zu bringen versucht, wovon es sich offensichtlich einen Vorteil verspricht, sowie die unterschiedlichen Transformationen des Balles weisen darauf hin<sup>892</sup>. So ist der Ball nicht nur Spielgegenstand, sondern gleichzeitig auch tödliche Waffe, Ablenkung in Tiergestalt, aber auch Prestigeobjekt, sowie eine Art Kommunikationsobjekt, mit dem sich die Spieler bei den Herrschern von *Xibalbá* bemerkbar machen. In diesem Zusammenhang könnte der Ball auch als Medium für Veränderung gesehen werden, da nicht nur sein Geräusch die Aufmerksamkeit der Unterweltfürsten auf sich zieht und damit jeweils die Begegnung zwischen Ober- und Unterweltmächten einleitet; er verhilft auch als Macht- und Prestigeobjekt seinen Spielern jeweils einen Vorteil im Spiel und scheint auch schlussendlich als Machtsymbol selbst auf, das in *Xibalbá* nicht mehr verwendet werden darf. Federico (1973, 133f.) interpretierte in dieser Hinsicht ähnlich das *Popol Vuh* als Ausdruck eines Klassenkonfliktes zwischen mexikanisierter Elite und indigenen Maya<sup>893</sup>; insofern würde der Ball als Machtsymbol dem vor allem bei den postklassischen Maya praktizierten Ballspiel als politisch-rituellem Elitesport entsprechen.

Ballspielende Wesen werden hier also als mächtige und schöpferische Wesen gezeigt. Im Gegensatz zu ihren Vätern, die ebenso wie Würfelspiele zum Zeitvertreib Ball spielen, scheinen die Zwillinge nur dieses Spiel und aus Enthusiasmus auszuüben. Jene hatten sich auch von Anfang an als unterlegen erwiesen und versuchen keine taktischen Maßnahmen abseits des Spielfeldes gegen ihre Herausforderer zu ergreifen. Die Heldenzwillinge folgen im Gegensatz dazu – im Ballspiel – zwar den Regeln, führen andererseits jedoch mit List neue Strategien ein und schaffen so eine besondere Spielsituation; so lassen sie die Unterweltherren sogar unbemerkt ein Spiel gewinnen, wohl um von diesen unterschätzt zu werden und im späteren Verlauf einen Vorteil daraus ziehen zu können, ebenso wie sie sich später gegenseitig selbst töten<sup>894</sup>.

Durch List und Betrug in Wettkampfspielen erfolgreiche Helden scheinen laut Huizinga (2001, 63) in den Mythen archaischer Kulturen öfter auf und sind Teil davon:

*„In allen diesen Fällen ist sozusagen das Übertölpeln selbst wieder ein Thema des Wettstreits und eine Spielfigur geworden. Der Falschspieler ist [...] nicht Spielverderber. Er stellt sich so, als hielte er die Spielregeln, und spielte mit, bis er ertappt wird.“<sup>895</sup>*

---

<sup>890</sup> Recinos 1968, 34.

<sup>891</sup> Cordan 1995, 178; vgl. 173.

<sup>892</sup> vgl. van Bussel 1991, 246; vgl. Colas & Voss 2006, 188.

<sup>893</sup> vgl. Fox 1991, 228.

<sup>894</sup> vgl. Recinos 1968, 85; 94; vgl. Cordan 1995, 86; 94; vgl. Brotherston 1997, 291; 296; vgl. Kaltmeier 2007, 67f.

<sup>895</sup> Huizinga 2001, 63.

Interessanterweise zeigen sich die Zwillinge nicht nur als Falschspieler, sondern werden am Ende auch zu Spielverderbern, da sie das Spiel selbst in Frage stellen und auflösen. Dabei entspricht gerade der Charakter des Spielverderbers dem eines Revolutionärs oder Ketzers, der auch stark darin ist, selbst wieder eine neue Gemeinschaft mit neuen Spielregeln zu gründen<sup>896</sup>. Das Ballspiel selbst stellen die Zwillinge jedoch nicht in Frage: es wird weder entzaubert noch verändert. Auch wenn die beiden immanent handeln, stehen sie nicht gänzlich außerhalb des Mythos und entzaubern ihn, sondern sie verschieben dessen Sinn. Sie stellen Kaltmeier (2007, 68) zufolge keine modernen, alte Kräfte überwindende Aufklärer dar, sondern sind

„nicht westlich-modern aufgeklärt, sondern eher quasi-postmodern subversiv und widerständig“<sup>897</sup>.

Auch die auferlegten Prüfungen scheinen mit dem Ballspiel in Verbindung zu stehen, da sie einen weiteren Schauplatz neben den Partien darstellen und die Fähigkeiten der Zwillinge weiter veranschaulichen. Sie könnten Metaphern für Leistungen als Gegenübertreten der Götter sein, bzw. für ihre Überwindung durch das Bestehen gegen die von ihnen gestellten Natur-bezogenen Herausforderungen: diese können nur durch Entwicklung, Zivilisation, technischen und kulturellen Aufstieg gemeistert werden. So muss beispielsweise im Haus der Dunkelheit das Licht, bzw. das Feuer bewahrt werden<sup>898</sup>, was für die menschliche Fähigkeit des Feuermachens einerseits stehen könnte und andererseits aber auch mit der im antiken Mesoamerika aufscheinenden Pflicht der Menschen zusammenhängen könnte, die Energie der Sonne zu bewahren. Weiters überleben *Hunahpú* und *Ixbalanqué* im Haus der Messer mit dem Versprechen, dass die Messer genug Tierfleisch bekommen werden<sup>899</sup>. Könnte dies als Zusage für Opfer und dem gleichzeitigen Respekt vor Menschenleben stehen? Für Rivera Dorado (1995, 253) symbolisieren die Messer die schneidenden Winde, vor denen sich nur die Menschen im Gegensatz zu den Tieren durch technische Errungenschaften schützen können. Das gleichzeitige Beschaffen bestimmter geforderter Blumen<sup>900</sup> könnte insofern die Kultivierung von Pflanzen oder auch ästhetisch-künstlerische Fähigkeiten assoziieren. Cordan (1995, 196) zufolge symbolisieren diese Blüten *much'it*, eine tropische Ginsterart und die vier Weltfarben, weshalb der eigentliche Preis des Spieles die Weltherrschaft ist, wobei die eigene Farbe, schwarz gar nicht erst genannt wird, sondern der größte Strauß ist.

Die Aufgabe, die große Kälte in der *Casa del Frío* zu überwinden<sup>901</sup> könnte einerseits eine Bewährung gegen kriegerische Einflüsse symbolisieren, da der Norden nach Chevalier & Ghebrant (1991, 859f.) mit Kälte, Krieg und Jagd assoziiert wurde. Andererseits könnte das Bestehen in unterschiedlichen Temperaturen des Jahresverlaufes bzw. Klimazonen durch kulturelle und technische Anpassung bedeuten, ähnlich wie die Bewährungsprobe im Haus der Jaguare das Durchsetzungsvermögen gegen Prädatoren und die teilweise auch sehr feindliche Natur anzeigen könnte. Der Jaguar als Venus-Symbol könnte jedoch auch die Überschreitung der Grenzen von Tag und Nacht andeuten; als Unterweltsaspekt der Sonne, bzw. Übergangswesen entspricht er in dieser Hinsicht außerdem einem mächtigen dualen Symbol<sup>902</sup>. Für Recinos (1968,

---

<sup>896</sup> Huizinga 2001, 20f.

<sup>897</sup> Kaltmeier 2007, 68.

<sup>898</sup> vgl. Recinos 1968, 82ff.; vgl. Cordan 1995, 87ff.

<sup>899</sup> Recinos 1968, 85.

<sup>900</sup> vgl. Recinos 1968, 84ff.

<sup>901</sup> Recinos 1968, 87f.

<sup>902</sup> vgl. Kap. 2. 3. 3.

88) ist insofern klar, dass die Jaguare, die die eigenen *Náguales*<sup>903</sup> der Zwillinge als Sonnenwesen repräsentieren, diese nicht fressen können, da sie sich damit quasi selbst töten würden.

Die Probe im Haus der Fledermäuse, Vertretern der Dunkelheit, Misch- bzw. Unterweltlebewesen gelingt zwar im Hinblick auf die Überschreitung der Schwelle zwischen Leben und Tod, kann aber trotz Technik – das Blasrohr zeigt sich von Beginn an als ebenfalls wichtiges und vielfältig eingesetztes Objekt zur Jagt, zum Überqueren des Flusses, als Versteck, etc.<sup>904</sup> – nicht ganz überwunden werden, da der Tod in Gestalt des tödlichen Vampirs *Camazotz* trotz aller Vorkehrungen unvorhergesehen herabstößt. Alle diese Aufgaben, besonders auch die Wiederbeschaffung von *Hunahpús* Kopf, können trotz aller Cleverness und Hilfsmittel der Helden jedoch nur mit meist tierischer Hilfe gelöst werden<sup>905</sup>.

List und Betrug sind die Mittel, mit denen die Zwillinge die unlösbaren Aufgaben bestehen können; im Ballspiel selbst, wohl da es Gleichgewicht, Harmonie, und die Ausgeglichenheit zwischen Sieg und Niederlage repräsentiert, wird jedoch von keinem Regelbruch berichtet. Dort wenden sie, abgesehen von der List, um *Hunahpús* Kopf zurück zu erlangen, keine Täuschung an – im Gegensatz zu ihren Gegnern. Den definitiven Sieg können die beiden jedoch ebenfalls erst durch einen Betrug erringen, dessen Augenblick gleichzeitig den Wendepunkt für den Beginn einer neuen Schöpfung darstellt<sup>906</sup>.

Ein weiteres Motiv neben dem Ballspiel und damit verbundenen Proben stellen die Zwillinge selbst dar. Wie bereits erwähnt, kommt es beispielsweise auch bei den Azteken als *Quetzalcóatl* und seinem Zwillingbruder *Xólotl* vor, ebenso wie diese Wesen selbst eine vielfache, übernatürliche, aber auch teilweise widernatürliche Symbolik besitzen<sup>907</sup>. Motolinía (1985, II/9/262, 257) zufolge bestand der Glaube, dass mit einer Zwillingengeburt der Tod eines Elternteils einherging, weshalb einer der beiden danach getötet wurde; im *Popol Vuh* töten sich die Zwillinge selbst gegenseitig, erwecken einander aber auch immer wieder zum Leben<sup>908</sup>.

Bei einigen Autoren<sup>909</sup> werden außerdem nicht nur *Hunahpú* und *Ixbalanqué*, sondern auch ihre Vorfahren *Hun-Hunahpú* und *Vucub-Hunahpú* als Zwillinge beschrieben; auch die von *Hun-Hunahpú* mit *Ixbaquiyaló* („Die den Menschen Knochen gibt“) gezeugten Halbbrüder *Hunahpús* und *Ixbalanqués*, *Hun Batz* („Eins-Affe“) und *Hun Chuén* („Eins-Meister“) sind Zwillinge. Ihnen entsprachen, so wie auch den beiden Hauptfiguren, Kalendertage: Affen-Tage galten als günstig, vor allem für Handwerksarbeiten. Auch diese beiden Brüder werden als Ball spielend, große Künstler und Handwerker erwähnt; sie scheinen bereits eine Art Kulturbringer zu sein, die jedoch quasi auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe zurück bleiben. Gleichzeitig zeigt sich hier auch eine mythische Beziehung zu den in den Tiefebenen ansässigen Maya, wo *Ah chuén* „Hunsthändler“ bedeutete<sup>910</sup>.

---

<sup>903</sup> diesem Konzept zufolge besitzt jeder Mensch abhängig von seinem Geburtstag einen eigenen *Náguál* oder *Nahual*, eine Art Schutzgeist in Tierform (Brinton 1894, 11ff.); siehe auch Kap. 3. 4.

<sup>904</sup> vgl. Recinos 1968, 77ff.; 89 vgl. Chávez 2008, 161ff.

<sup>905</sup> vgl. Recinos 1968, 82ff.; 88ff.; vgl. Chávez 2008, 167ff.; vgl. Stoll 1889, 34.

<sup>906</sup> Rivera Dorado 1995, 252f.; 258.

<sup>907</sup> vgl. Krickeberg 1971, 463; vgl. Kap. 2. 3. 3.

<sup>908</sup> Recinos 1968, 95.

<sup>909</sup> vgl. Cohodas 1975, 110; vgl. Aguilar 2002-2003, 4; vgl. Tedlock 1985, 33.

<sup>910</sup> Cordan 1995, 176.

Des weiteren treten die Haupthandelnden großteils in Paaren oder vierfach auf, wie, abgesehen von den Vorfahren und Halbbrüdern der Heldenzwillinge, auch deren Gegner *Hun-Camé* und *Vucub-Camé* mit weiteren Fürsten in Xibalbá (*Xiquiripat* und *Cuchumaquic*, *Ahalpuh* und *Ahalganá*, *Chamiabac* und *Chamiaholom*, *Xic* und *Patán*, etc.). Auch die Boten für *Hun-Hunahpú* und *Vucub-Hunahpú*, *Chabi-Tucur*, *Huracán-Tucur*, *Caquix-Tucur* und *Holom-Tucur*, treten zu viert auf, wohingegen die Weissager *Xulú* und *Pacam*, die *Hunahpú* und *Ixbalanqué* bei ihrem Selbstopfer zu Hilfe kommen, wiederum als Paar erscheinen<sup>911</sup>.

Eine weiters vorkommende Zahlensymbolik bezieht sich auf die Zahl Sieben. Die Siebeneinigkeit, in Beziehung mit dem Jaguargott und der siebenfachen Erscheinung von Göttern zeigt ein Grundkonzept im Denken der Maya; sie spiegelt sich ebenso in der Einheit von *Hun-hunahpú* und *Vucub-hunahpú* wider<sup>912</sup>, wobei in der Übersetzung von Chávez (2008, 107ff.) diese bereits als nur noch eine Person, *Cada Cerbatanero*, *Siete Un Cerbatanero*, vorhanden ist, bzw. wird mit einem Wechsel zwischen Ein- und Mehrzahl gespielt. Auch *Hun-hunahpus* Söhne wie der erstgeborene, *Un Mono*, aber auch die Heldenzwillinge scheinen fast immer als eine Person, *Un Cerbatanero*, *Shbalanké*, auf, mit Ausnahme der Passage, in der *Hunahpú* seinen Kopf durch den Vampir verliert<sup>913</sup>. Hingegen sind Charaktere wie Einstod und Siebentod eindeutig als zwei unterschiedliche erkennbar.

*“Hablaron en seguida Una Muerte, Siete Muertes: – Está bien que hayáis venido, mañana arreglaréis vuestras lanzas, vuestros guantes, –le dijeron. – Sentaos en nuestros bancos –le dijeron.”*<sup>914</sup>

Dieses von Chávez unbegründet gebliebene Konzept der Zwillingsbrüder, die aber als ein Gott übersetzt wurden, begründete Yamase (2002, 29) mit dessen katholischem Glaubenshintergrund; es stieß aber allgemein selbst auf Seiten von Chávez' Befürwortern auf breiten Widerstand gegenüber dessen neuer Übersetzung und Orthographie; trotz dieser Kritiken wurde sie interessanterweise jedoch gerade von einigen Quiché Maya Schamanen als Standardtext akzeptiert<sup>915</sup>.

Diese Sichtweise nicht nur der Heldenzwillinge, sondern auch ihrer Vorgänger als einheitliches Wesen und im Hinblick auf *Hunahpú* und *Ixbalanqué* als fließende, dualistische Einheit findet sich auch in der symbolischen Bedeutung von Zwillingen wieder. So können Chevalier & Gheebrant (1991, 526) zufolge Zwillinge unter anderem innere menschliche, nicht geklärte Gegensätze symbolisieren, wobei ein zu dessen Überwindung führender Konflikt immer ein Opfer impliziert, da nur durch Zerstörung oder Unterdrückung mit Hilfe spiritueller Kräfte die Überlegenheit über regressive Tendenzen aufrechterhalten werden kann. Auf der anderen Seite können Zwillinge auch als absolut gleiche Kopien voneinander und als ausgeglichene Einheit in der Dualität gesehen werden, was wiederum einen Ambivalenzzustand des mythischen Universums widerspiegelt. In jedem Fall sind diese Wesen mit großer, oft übernatürlicher Macht ausgestattet, die beschützend, aber auch gefährlich – oder beides zusammen – wirken kann. Die Macht *Hunahpús* und *Ixbalanqués*, sich gegen die Herren von *Xibalbá* auflehnen zu können steht jedoch Kaltmeier (2007, 69) zufolge mit deren Dualität und gegenseitiger Bezogenheit im Zusammenhang und die Fähigkeit, den Tod zu bezwingen lebt von ihrer gegenseitigen Solidarität.

---

<sup>911</sup> vgl. Recinos 1968, II/ I, 49ff.; /XII, 92; vgl. Chávez 2008, 104ff.; 178.

<sup>912</sup> Cordan 1995, 179; vgl. Cohodas 1975, 105; 112.

<sup>913</sup> vgl. Chávez 2008, 126ff.; 168ff.

<sup>914</sup> Chávez 2008, 109.

<sup>915</sup> Yamase 2002, 28f.; vgl. Chiappari 1999, 125.

Bei den Pueblo in Mexiko hingegen stellen Heldenzwillinge nicht nur Morgen und Abend da, sondern weisen die Menschheit durch Schöpfungsmythen auf deren Ursprung auf der Erde hin; sie werden als deren Befreier angesehen, beseitigen Ungeheuer und verwandeln Fehlerhaftes in Neues<sup>916</sup>. Als pan-mesoamerikanisches Phänomen reflektiert die Bedeutung der Zwillinge nach Palka (2000, 6) deren spezifische kulturelle Kontexte, weshalb auch die Berücksichtigung der Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede zwischen den Heldenzwillingen nicht nur im *Popol Vuh*, sondern auch auf Keramiken des Maya-Klassikums wichtig ist. In letzterer, ebenso wie in Steinskulpturen werden diese als *Eins-Ahau* bzw. *-Ajaw*, dem Titel des heiligen Königs und *Yax-Balam* gezeigt, die Selbstopferungen ausführen und die Knochen ihres Vaters zum Leben wiedererwecken; diese Wiedererweckung der Knochen ist jedoch nicht nur eine Schilderung darüber, wie die Menschen gemacht wurden, sondern auch ein Akt, in dem die Vorfahren wiederbelebt wurden, da die historischen Herrscher ebenso wie die beiden Brüder im Himmel geglaubt wurden. Die Unterwelt, der Nachthimmel, wurde so neu geordnet und durch die dortige Ansammlung von Vorfahren auf der Erde, der Mittleren Welt, Leben geschaffen. Ebenso wurden *Mixcoatl's* Knochen von seinem Sohn *Quetzalcóatl*, dem „wertvollen Zwilling“ Venus, wiederbelebt und als Götter der Maya *Palenque-Triade* repräsentieren die Zwillinge wie bereits erwähnt die beiden Köpfe der zweiköpfigen, den Himmel formenden Schlange<sup>917</sup>.

Ein weiteres auftauchendes Motiv sind die Himmelsrichtungen, die sich in Farbsymbolen zeigen, bzw. die Bedeutung der Achsen in diesem Mythos. So wählen die Brüderpaare jeweils zwischen vier Wegen den schwarzen, nach Westen und in die Unterwelt führenden Weg, wobei Cordan (1995, 178) festhält, dass diese Angaben geographisch an feindliches Territorium der Quiché erinnern. Auch Fox (1991, 217ff.; vgl. 235) betont, dass historisch betrachtet die Feinde der frühen postklassischen Quiché – größtenteils indigene Maya, die sich der sonnenzentrierten Religion des Tieflandes aus Putún der Chontal Maya in Yucatán widersetzen – südlich, östlich und westlich der Maya lebten, was im *Popol Vuh* symbolisch als Unterwelt beschrieben würde. In diesem Sinne könnte das *Popol Vuh* eine gemeinsame Ideologie Putún-stämmiger Völker enthalten haben.

Ein weiterer interessanter, von Fox (1991, 231) eingebrachter Aspekt ist eine historische, mit diesem Teil des Mythos vergleichbare Sequenz, wonach der Herrscher K'ucumatz auf einem Eroberungszug gegen die nördlich und westlich lebenden Mam im Kampf fiel; sein Sohn Q'uc'ab verschaffte sich daraufhin als Zeichen der Ehrerbietung für seinen Vater dessen Knochen von den Feinden und besiegte diese im weiteren Verlauf schließlich.

Ein anderes Element, das mit historischen Nachweisen übereinstimmt, sind die als Teil der Ballspielausrüstung verwendeten Masken. Da die Herren von *Xibalbá* im *Popol Vuh* die Zwillinge zu ihrer Mitnahme auffordern, scheinen sie ein für das Spiel notwendiger Grundbestandteil gewesen zu sein:

“*Mañana preparad la máscara, vuestros anillos y vuestros guantes*“<sup>918</sup>.

Masken dürften dabei nicht nur Schutzfunktion gehabt, sondern vor allem einen symbolischen Bezug zu einer mit einem bestimmten astralen Aspekt assoziierten Gruppe sichtbar gemacht haben. Wie bereits erwähnt, sind unter anderem in Codizes beispielsweise Spieler als Jaguare, Adler, ect. erkennbar. Sie dürften jedoch nicht nur einfach der Repräsentation einer solchen Gruppe gedient, sondern möglicherweise

<sup>916</sup> Chevalier & Gheebant 1991, 527; vgl. Hartley Burr 2012, 209.

<sup>917</sup> Palka 2000, 6; Rivera Dorado 2007, 7f.; vgl. Kap. 2. 3. 3.

<sup>918</sup> Recinos 1968, 54.

gleichzeitig auch den *Nágu*al des Spielers dargestellt haben<sup>919</sup>. Diese besondere Rolle von Tieren in den Vorstellungen der Quiché zeigt sich auch im *Popol Vuh* und bei den in diesem Teil vorkommenden Eigen- und Beinamen der übernatürlichen Wesen, wobei sich Stoll (1989, 34f.) zufolge im *Popol Vuh* eine Verschmelzung von Hecastrotheismus, Zootheismus und Physitheismus in der Vorstellungswelt der Quiché zeigt:

„Die grossen Regionen des All, Himmel und Erde, die Kräfte der Natur, sowie Pflanzen und Thiere und die Gestirne des Himmels erweisen sich als der Sitz seelischer Kräfte, die das menschliche Maass überschreiten. Gleichzeitig ist aber auch der Himmel sowohl als die Unterwelt der Sitz anthropomorphisch gedachter Gottheiten und wir treffen selbst Spuren von Gottheiten „der schönen Künste“ und der „Fruchtbarkeit“, welche bereits zu der höheren Stufe des Psychotheismus hinüberführen.“<sup>920</sup>

Auch Pflanzen werden als beseelte Wesen dargestellt, wobei Mais und Tzité<sup>921</sup> aufgrund ihrer Rolle in der Wahrsage eine besondere Bedeutung zukommt. So tritt auch die Jicara-Frucht mit *Hun Hunahpus* Kopf sprechend in Erscheinung, so wie *Xquic* den Maisgott und Stoll (1989, 34) zufolge außerdem den Kakaobaum um Hilfe bittet.

Im Hinblick auf die im *Popol Vuh* vorkommenden Tiere, die eine Durchdrungenheit von *Náguales*, Tieren mit symbolischem Bezug zu bestimmten schöpferischen Aspekten, aufweisen, fallen besonders erdbezogene auf, was auf der Agrargemeinschaft der Quiché gründen dürfte; diese *Náguales* zeigen durch ihre symbolischen Zusammenhänge, aber auch durch Wortspiele Ähnlichkeiten zu bestimmten Aspekten, wie astralen Elementen. So bedeutet beispielsweise *Ix* nicht nur der 14. Tag, sondern auch Ozelot, eine kleine Jaguarart und *Ixbalanqué* wörtlich „dem Jaguar ähnlich“<sup>922</sup>. An einer anderen Stelle kündigen die Heldenzwillinge den Unterweltherren an, dass der Löwe siegen würde<sup>923</sup>. Die Zwillinge treten demnach als sonnen- und jaguarbezogene Gestalten auf, was bereits anzeigt, dass sie nicht in der Unterwelt bleiben und erliegen werden:

„beide sind olympische Götter, heller und dunkler Aspekt – aber der oberen Hälfte! Wir werden sehen, wie beide sich zum Firmament erheben und *Ixbalanqué* sich in die Frau seines Bruders verwandelt, sein Namenspräfix *ix* = **Frau** [vom Verf. hervorgeh.] in magischer Metamorphose erfüllend.“<sup>924</sup>

Die Großmutter der Heldenzwillinge *Ixmucané* wird außerdem als Erdmutter gedeutet, die als Schildkröte oder Krokodil erscheint, bzw. in Gestalt eines Dachses, der mit einem Kürbis zur Hilfe kommt, um *Hunahpús* Kopf zu schaffen<sup>925</sup>. Einen erdbezogenen Aspekt weist ebenso der Ball spielende, mächtige *Zipacná* („der Starke“) auf, dessen Namensähnlichkeit mit den mexikanischen Erdgöttern *Cipactli* und *Cipactonál* Cordan (1995, 172) zufolge eindeutig ist.

---

<sup>919</sup> vgl. Kap. 2. 3. 3.; vgl. Codex Zouche-Nuttall 86, [http://www.famsi.org/research/graz/zouche\\_nuttall/img\\_page86.html](http://www.famsi.org/research/graz/zouche_nuttall/img_page86.html); siehe Anhang 5. 3. 13. Abbildung 15; vgl. Codex Vindobonensis Mexicanus I, 29, [http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=560950001&objectid=3179214](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=560950001&objectid=3179214).

<sup>920</sup> Stoll 1889, 35; vgl. Angola Rossi 2003, 14f.

<sup>921</sup> *Erythrina corallodendron*; die Schoten dieses auch als *arbol de pito* bezeichneten Baumes enthalten rote Bohnen (Cordan 1995, 170).

<sup>922</sup> Cordan 1995, 17; 172f.

<sup>923</sup> Recinos 1968, 84; vgl. Chávez 2008, 158.

<sup>924</sup> Cordan 1995, 195.

<sup>925</sup> vgl. Cordan 1995, 169; 196.

Das Kaninchen, das wie bereits erwähnt ein Mond-, aber auch Fruchtbarkeits- und Regenerationssymbol darstellt, ist außerdem im aztekischen Kalender der Repräsentant Venus-regierter Jahre, gilt jedoch in erster Linie als Beschützer der zyklischen Wiederherstellung und der Kontinuität des Lebens<sup>926</sup>. Ein weiterer Zusammenhang besteht im Kalendertag 1 Kaninchen, der wiederum mit Vollmond- und Mondfinsternis-Tagen verbunden gewesen sein dürfte, ebenso wie seine Vorsteherin die Mond- und Pulquegöttin *Mayahuel* war<sup>927</sup>. Eine weiteren Bezug gab Kelley (1980, S37ff.) an, der die Rotfärbung des Mondes während der Finsternis mit *Xquic*, der „Blutfrau“ assoziierte. Die Fledermaus scheint neben dem *Popol Vuh* in mehreren Codizes-Abbildungen und archäologischen Artefakten im Zusammenhang mit der Unterwelt, sowie Enthauptung auf<sup>928</sup>. Im *Codex Magliabechiano* (124)<sup>929</sup> wird *Quetzalcóatl* wiedergegeben, aus dessen Samen eine Fledermaus entsteht, die die Götter schicken, um einen Teil aus *Xochiquetzals* Vagina zu schneiden, der sich in Rosen verwandelt aber erst, als die Fledermaus diese nach der Jenseitswelt *Mictlan* bringt, in wohl riechende<sup>930</sup>. Die Fledermaus, ein mit der Dunkelheit assoziiertes Tier, symbolisierte jedoch nicht nur Tod, sondern auch Wiederauferstehung<sup>931</sup>. Auch in einem realen Bezug scheint die Fledermaus als Emblem der Cakchiquel, die in militärischen Operationen in die östlichen Provinzen der Quiché eindringen; auch die nachrichtenüberbringenden Eulen *Tucur* könnten in einem ähnlichen Zusammenhang stehen, da die östliche, am Zugang zum Durchfluss des Río Polochic liegende Gemeinde Tucuru erfolgreich Attacken der Quiché zurückschlug<sup>932</sup>.

Raubvögel fungieren jedoch nicht nur als Überbringer der Vorladung zum Ballspiel, sondern auch als Helfer der Heldenzwillinge, beispielsweise, als sie den Kürbis zu einem Ebenbild von *Hunahpús* Kopf formen<sup>933</sup>; als Helfer der Sonnen-bezogenen Zwillinge treten sie mit dem Licht und der Sonne assoziierte Tiere auf.

Den Opferkulten zufolge mussten erdbezogenen Gottheiten *Náguál*-Tiere geopfert werden, die mit dem Himmel assoziiert waren, bzw. wurden jeweils Tiere des entgegneten Aspektes dargebracht, was in diesem Mythos am Opfer der Zwillinge im Feuer der Unterwelt aufscheint:

*„Da der Mythos nicht erklärt, sondern das Wesen der Welt in Bildern zeigt, geschieht in einer grandiosen Szene unseres Buches das magische Selbstopfer der göttlichen Sonnenjünglinge Hunahpú und Ixbalanqué im Schattenreich der Erde, in Xibalbá, dem Hades der Mayas.“*<sup>934</sup>

Die Themen, die in diesem Teil des *Popol Vuh* beschrieben werden, sind Auseinandersetzungen von Helden mit übernatürlichen Wesen zum Wohl der Welt, Zerstörung, Rettung, Befreiung, Erneuerung, Transformation und Wiederauferstehung,

<sup>926</sup> Chevalier & Gheebrant 1991, 645f.

<sup>927</sup> Seler 1902, I/ 425f.

<sup>928</sup> vgl. Codex Fejérvary-Mayer, 41,

[http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page41.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page41.html); vgl. Códex Vaticanus B3773, 24,

[http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3773/img\\_page24.html](http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3773/img_page24.html); Echeverría & López 2010, 159; vgl. Manzanilla 1994, 66.

<sup>929</sup> [http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/img\\_page124.html](http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/img_page124.html).

<sup>930</sup> Echeverría & López 2010, 159ff.; vgl. Manzanilla 1994, 63; 66.

<sup>931</sup> vgl. Cordan 1995, 197; vgl. Rivera Dorado 1978a, 38; 1995, 254.

<sup>932</sup> Fox 1991, 235f.; vgl. Recinos 1968, 52; vgl. Chávez 2008, 104.

<sup>933</sup> Brotherston 1997, 291; Barba de Piña Chán 1990, 47f.; vgl. Recinos 1968, 90.

<sup>934</sup> Cordan 1995, 17.



aber auch Hierarchien, totemische Vorfahren und die Bedeutung des Ballspieles<sup>935</sup>. Dem Ballspiel als Todes- und Unterweltsmedium scheint hierbei eine besondere Bedeutung zuzukommen, wobei *Xibalbé* Rivera Dorado (1995, 252) zufolge ein

*“símbolo de la nada, del estado anterior a la vida, del útero, el mundo antes de la creación [...] la cueva que conduce precisamente a Xibalbé, el sueño, la noche, la muerte; [...] la condición y a la vez la contradicción de Hunahpú e Ixbalanqué, que son el sol, la luz. Si los gemelos no logran mantener esa luz, su luz futura y potencial, que está en su naturaleza, no pueden «nacer», no pueden ser, y deben hacerlo, como es lógico, sin consumirse.”*<sup>936</sup>

Die Zwillinge müssen, um die Todesgötter zu bezwingen, erst sterben, um sich sozusagen durch das Überqueren dieser Grenze von angepassten, unterworfenen Mitspielern zu widerständigen Subjekten entwickeln zu können. Die in dieser Verwandlung erreichte Selbsttechnologie bleibt jedoch eng an ihre Dualität und Relationalität geknüpft, bzw.

*„um mit Foucault zu sprechen, gegen die Formen (selbst-) unterwerfender Subjektivierungen sind widerständige Technologien des Selbst ins Feld zu führen. Bemerkenswert ist, dass diese widerständige Selbsttechnologie nicht an ein einzelnes Individuum gebunden ist, wie in der Vorstellung des atomisierten modernen Subjekts, sondern untrennbar an die Dualität und Relationalität der Zwillinge. Statt der individualisierenden Strategie des Odysseus, die eine unüberbrückbare Distanz zwischen ihm und seinen Gefährten schafft, lebt die Subversion der Zwillinge von ihrer Solidarität, die die Grenze von Leben und Tod bezwingbar macht.”*<sup>937</sup>

Odysseus meistert die ihm und seiner Besatzung begegnenden äußeren Hürden, allen voran die Vorbeifahrt an den Sirenen, durch seine Vernunft, wie in diesem Fall durch das sich Anbinden lassen am Schiffsmast, um der Macht der Natur, verbildlicht im Gesang der Sirenen, zu entgehen.<sup>938</sup> Im Gegensatz zu Odysseus, der so in seiner individuellen Verleugnung der Natur quasi Aufklärung erreicht, erlangen die Heldenzwillinge durch ihre Solidarität und in der Macht der Natur selbst einen solchen Zustand. Hierzu müssen sie jedoch gemeinsam freiwillig zusammen die ihnen bekannte Ebene, in der sie sich befinden, überwinden.

In diesem Zusammenhang zeigen auch das Ballspielfeld an einem als „schwarzes Loch“ bezeichneten Ort, das am Eingang zur Unterwelt liegt, sowie die mit dem Spiel erfolgenden Opferungen, Enthauptungen und Tötungen ebenfalls diesen grenzüberschreitenden Aspekt<sup>939</sup>. Tod und Zerstückelung weisen hierbei jedoch eine weiterläufige Bedeutung, einerseits im Sinne von Machtentzug, andererseits als Vorbedingung zur Gewährleistung von Fruchtbarkeit, sowie als Darstellung astraler Vorgänge hin. So wird *Hunahpú* beispielsweise auf einer Stele in Itzapa mit einem amputierten linken Arm dargestellt, was Barba de Piña Chán (1990, 28) zufolge einem Entzug seiner übernatürlichen Macht entspricht, da der linke Arm und Linkshändigkeit mit mysteriöser und übernatürlicher Kraft assoziiert wurde. Insofern scheint diese Amputation in gewisser Weise einer Form der Kastration zu gleichen. Ähnlich wurde auch der an einer früheren Stelle im *Popol Vuh* geschilderte, von *Vucub Cauquix* abgebissene Arm *Hunahpús* als *vagina dentada*-Motiv interpretiert<sup>940</sup>.

---

<sup>935</sup> vgl. Barba de Piña Chán 1990, 55f.

<sup>936</sup> Rivera Dorado 1995, 252.

<sup>937</sup> Kaltmeier 2007, 68f.

<sup>938</sup> Krumpel 2010, 207; Adorno & Horkheimer 2000, 50ff.; vgl. 62ff.

<sup>939</sup> vgl. Colas & Voss 2006, 189.

<sup>940</sup> vgl. Chinchilla Mazariegos 2010, 119ff.; 132ff.; vgl. Coe 1989, 162f.

Closs (1988, 810) sieht weiters im Element der Enthauptung *Hun Hunahpus* bis hin zur Befruchtung von *Ixquic* durch seine Spucke eine metaphorische Beziehung zwischen Kopf und Penis, sowie Spucke und Sperma. Er beruft sich dabei auf Darstellungen eines durch einen Penis substituierten Kopfes in Glyphen (T703, bzw. T226 und T227), die mit *Hun Hunahpu* identifiziert wurden<sup>941</sup>. Auch der wörtliche Name, „Eins-Blasrohr“ könnte als phallisches Symbol interpretiert werden. In der Enthauptung im Ballspiel sehen Echeverría & López (2010, 144; vgl. 142) eine Art „positive Kastration“, da sie die Befruchtung der Frau und der Erde zum Ziel hatten, die möglicherweise auf einem universalen Symbolismus basieren. Diese Aspekte könnten sich auch in den als Erde und teilweise als Menstruationsblut identifizierten Darstellungen von Schlangen, sowie der Enthauptung des Maisgottes zeigen<sup>942</sup>:

*“Por lo menos en el contexto del juego de pelota, al ser decapitado, el hombre es castrado simbólicamente con el fin de que la tierra se apropie de las propiedades fecundadoras de la cabeza-pene, así como de su sangre-semen que brota del cuello decapitado.”*<sup>943</sup>

Dem ist außerdem hinzuzufügen, dass in diesem Teil des *Popol Vuh* zwar einige Enthauptungen stattfinden, bei denen der Tod jedoch nie das Endresultat darstellt, sondern die abgetrennten Körperteile jeweils wieder auf die eine oder andere Art weiterleben<sup>944</sup>.

Die Fruchtbarkeitsstiftende Funktion des Kopfes scheint auch auf dargestellten Bällen am Ballspielfeld von Chichén Itzá auf, wo Schädel mit Voluten abgebildet sind. Diese drücken normalerweise eine Rede aus, stehen aber auch für das Leben selbst, gleichsam als ob Opfer, vor allem durch Enthauptung, zur Sicherung des Lebens vollzogen wurden<sup>945</sup>. *Hun-Hunahpús* Kopf, der einem Baum, der noch nie Früchte getragen hatte, sofort hierzu in der Form nützlicher Jicara-Früchte verhilft, bewirkt ebenso durch seine Spucke in der Hand der Jungfrau *Ixquic* die Zeugung der Heldenzwillinge; das Blut *Hun-Hunahpús* und *Vucub-Hunahpús* befruchtet außerdem die Erde. Cordan (1995, 190f.) sieht in diesem Handlungsteil außerdem einen Hinweis auf die Entstehung der *Ceiba*, des Urbaums der Maya, sowie zentralamerikanischer Kulturen, der als Ursprungs- und Wachstumsort der ersten Menschen galt, was der vorliegende Mythos quasi zu zitieren scheint<sup>946</sup>. Einen Bezug zum Weltenbaum sieht Barba de Piña Chán (1990, 37) durch die Darstellung einer Episode an einer Stele (27) in Izapa, in der die Heldenzwillinge den Ball und die Spielgeräte ihrer Vorfahren finden. Statt dem Dach ist darin jedoch ein Baum mit einem kreuzförmigen Loch, möglicherweise dem Maya-Sonnensymbol *Kin*, abgebildet. In der Metapher des Balles, der vom Weltenbaum geholt wird, zeigt sich so gesehen wieder die Beziehung zwischen Abstammung und dem Ballspiel, bzw. der Schöpfung und dem Ballspiel als überbrachtem Kulturgut; in diesem Sinn wird auch das erwähnte rituelle Ballspiel zur Legitimierung von Königsherrschaft nachvollziehbar, da es sozusagen eine Macht-Insignie der mythischen Vorfahren darstellt.

Die Assoziationen und möglichen Beziehungen zwischen dem Kautschukball und Blut, aber auch Sperma und Abstammung im yukatekischen Maya- Wort *k'ik* oder *quic* wurden bereits beschrieben<sup>947</sup>; so wird im *Popol Vuh* die Blutlinie *Hun Hunahpús* durch

<sup>941</sup> vgl. Echeverría & López 2010, 138.

<sup>942</sup> Echeverría & López 2010, 143f.

<sup>943</sup> Echeverría & López 2010, 151.

<sup>944</sup> van Bussel 1991, 249.

<sup>945</sup> van Bussel 1991, 250f.

<sup>946</sup> vgl. Aguilar-Moreno 2006, 304; 346.

<sup>947</sup> siehe Kap. 2. 3. 2.

*Xquic* (Blut, Kautschuk), fortgeführt. Carmack (1981, 195f.) zufolge wird hierbei einerseits in einem Untergrundaspekt *Xbalanké*, der Mond, die Nacht, Menstruationsblut und das weibliche Prinzip, sowie andererseits in einem Himmelaspekt *Hunahpú*, die Sonne, Licht, Opferblut und das männliche Prinzip repräsentiert<sup>948</sup>. *Ixquics* Schwangerschaft, ebenso wie die volle Ernte von einer Maisstaude zeigt ihre besondere Beziehung in Bezug auf menschliche und pflanzliche Fruchtbarkeit, wobei Angola Rossi (2003, 29) diese unbefleckte Empfängnis als *“respeto a la maternidad sublime”* nennt; sie könnte jedoch eventuell auch einen Einfluss katholischen Gedankengutes widerspiegeln.

Der anhand der Maisstauden symbolisierte Lebens- und Fruchtbarkeitsaspekt kehrt bei den Maispflanzen, assoziiert mit dem Leben und Überleben der Zwillinge wieder, ebenso wie die Knochen der Zwillinge wie Maiskörner gemahlen und verstreut werden müssen, um sie wiederauferstehen zu lassen<sup>949</sup>. Das Selbstopfer der Heldenzwillinge sieht Córdan (1995, 198f.)<sup>950</sup> außerdem als mythisches Leitbild des „*Mais-Mysteriums*“, in dem die Helden sich bewusst opfern, wobei die zu Hause gesetzten Maisstauden den Maiszyklus von Verderben und Sprießen durchlaufen. Auch die verhöhnende Aufforderung der Unterweltherren, Chicha, also ihr eigenes Blut zu trinken, passt zu dieser Assoziation. Auch der vom Himmel herabstoßende „Todes-Vampir“<sup>951</sup>, der sich von den anderen Fledermäusen unterscheidet und *Hunahpú* köpft, ist Córdan (1995, 197) zufolge

*„niemand anders als Huracán, das Herz des Himmels, der diesmal in der Verkleidung des Todestieres das Maiskorn (Kopf) vom Stamm (dem Leib Hunahpús) trennt, um die magische Verwandlung zu vollziehen“*<sup>952</sup>.

Der Todesbezug scheint im Fall der von *Hunahpú* und *Ixbalanqué* gepflanzten Rohre, und in gewisser Weise ebenso wie das Ballspielzubehör unter dem Dach insofern auch interessant, da es van Bussel (1991, 249) zufolge bei den Maya Tradition war, die Toten unter dem Boden des Hauses zu begraben. Ähnlich beschreibt Aguilar (2002-2003, 6) den Maiszyklus in Assoziation mit dem Tod und Auferstehung als grundlegende Komponente des Ballspiels, setzt sie jedoch außerdem mit möglichen realen Ballspielopfern in Beziehung:

*“Since the losers of the ballgame were decapitated in the same way as the Maize God, who was buried in the ballcourt in Xibalbá by the Lords of the Death, we can see a relationship between the game and agricultural rituals of the harvest of corn. In this context, the ballgames were metaphoric milpas (cornfields) that played a cosmic role in the sustenance of human beings and the feeding of the gods.”*<sup>953</sup>

Diese Assoziation von menschlicher Fruchtbarkeit, Tod und Auferstehung mit dem Maiszyklus bezieht sich außerdem auf das Konzept, dass Menschenfleisch aus Mais, sowie deren Blut aus Wasser erschaffen war. Somit symbolisiert das Ballspiel mit seinem Zubehör die menschliche Abstammung, wobei auch der Kürbis, der im *Popol Vuh* als kurzfristiger Ersatz für den Kopf auftritt, eine essentielle, fruchtbarkeitsbezogene Bedeutung hat. Diese zeigt sich jedoch auch in der fruchtbaren

---

<sup>948</sup> vgl. Fox 1991, 233; vgl. van Bussel 1991, 250f.; vgl. Krickeberg 1948, 118; vgl. Blom 1932, 495; Barrera-Vásquez 1980, 399; vgl. Cohodas 1975, 9.

<sup>949</sup> vgl. Barba de Piña Chán 1990, 42; 48f.

<sup>950</sup> vgl. van Bussel 1991, 249.

<sup>951</sup> vgl. Codex Tro-Cortesianus,

[http://www.famsi.org/research/graz/madrid/img\\_page017.html](http://www.famsi.org/research/graz/madrid/img_page017.html).

<sup>952</sup> Córdan 1995, 197.

<sup>953</sup> Aguilar 2002-2003, 6; vgl. Tokovinine 2002, 1; vgl. Cohodas 1975, 103.

Spucke des abgetrennten Kopfes *Hun-Hunahpú*, den Körnern des Maiskolbens und ebenso eindrucksvoll durch den Aufprall des Kürbisses, bzw. der Schildkröte, die auf dem Boden des Spielfeldes zerschellt, was wiederum zur Befruchtung der Erde führt<sup>954</sup>.

*After the game, seeds of squash, originally shaped into Hunahpú's head and used as such after the decapitation, fall down on the ballcourt [...]. At this very moment Death is beaten. There is an essential similarity between this and the skull that spits out its saliva and a corn cob producing grains.*<sup>955</sup>

Diesen direkten Zusammenhang zwischen Spiel, Tod und Fruchtbarkeit könnte auch eine Darstellung auf einer Spielbank in Chichén Itzá mit sechs Schlangen wiedergeben, die aus dem kopflosen Körper möglicherweise *Hunahpú* strömen, sowie einen sprießenden Baum<sup>956</sup>. Auch die Beschreibung der auferstandenen Zwillinge als Fischmenschen<sup>957</sup> oder Menschenfische<sup>958</sup> weist auf die Beziehung zwischen Mais und dessen Angewiesenheit auf Sonne und Wasser, sowie ebenfalls die Verbindung zwischen Tod und Wiederauferstehung, Leben und Fruchtbarkeit<sup>959</sup>.

Ein ebenfalls sehr stark sichtbares Motiv sind die deutlichen astralen Bezüge, die den im Ballspiel repräsentierten Kampf entgegengesetzter Kräfte beschreibt, die erst eine Bewegung der Sonne am Himmel möglich macht; ebenso finden sich Motive aus dieser Episode des *Popol Vuh* im Codex Madrid (65-73b) wieder, wo sich beruhend auf lunar-siderischen Berechnungen ebenfalls der himmlisch-astrale Aspekt des Ballspiels zeigt, sowie eine besondere Symbolik des Zahlenverhältnisses 7:9 und zwischen Schlange und Schildkröte<sup>960</sup>. Bereits Seler (1902, I/ 501) diese Episode des *Popol Vuh* als

*„durchsichtiger Mythos, der das Verschwinden der Sonne und Wiederaufgehen symbolisiert.“*<sup>961</sup>

Ebenso sah Krickeberg (1948, 168f.) klar Naturerscheinungen in diesem Mythos dargestellt, was bereits dadurch, dass die Heldenzwillinge zu Sonne und Mond werden, hervorgeht; auch weisen die beiden Namen *Hun Hunahpú* und *Vucub Hunahpú* ähnliche Bezüge auf, da sie alte Kalendernamen für *Hun Ahau* und *Vucub Ahau* darstellen, die dem aztekischen *Ce xochitl* („Eins Blume“) und *Chicome xochitl* („Sieben Blume“) entsprechen; *Ce xochitl* findet sich in Codizes<sup>962</sup> als Beinamen der Sonne, ebenso wie es das Geburtsdatum des aztekischen Maisgottes ist, wobei *Hun Ahau* Kelley (1980, S47) zufolge nicht die junge, sondern die reife Maispflanze symbolisiert. Auch wenn er gescheitert ist, entspricht *Hun Hunahpú* also der Sonne, schon alleine da er Vater der Sonne ist. Anderen Autoren zufolge personifizieren *Hun Hunahpú* und *Vucub Hunahpú* die Venus, da ihre den Kalendertagen *1 Ahau* und *7 Ahau* entsprechenden Namen in der Venus-Tafel des *Codex Dresdensis* (4)<sup>963</sup> als kanonische Tage der Himmelfahrten des Morgensterns aufscheinen, wobei Tedlock (1985, 207) zufolge beide den Morgen-

---

<sup>954</sup> vgl. Recinos 1992a, 55; vgl. Linden 1993, 68; vgl. Aguilar 2002-2003, 6; vgl. Tokovinine 2002, 1; vgl. Cohodas 1975, 103.

<sup>955</sup> van Bussel 1991, 249; vgl. Tedlock 1985, 147.

<sup>956</sup> Fox 1001, 219; vgl. Aguilar 2004, 25.

<sup>957</sup> Recinos 1968, 94; 173.

<sup>958</sup> Cordan 1995, 95.

<sup>959</sup> Cordan 1995, 200f.; vgl. Recinos 1992a, 56.

<sup>960</sup> Jünger 1992, 104; vgl. 84ff.

<sup>961</sup> Seler 1902, I/ 501.

<sup>962</sup> vgl. Codex Vindobonensis Mexicanus I, 23;

[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=560916&objectid=3179214](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=560916&objectid=3179214).

<sup>963</sup> vgl. Grube 2012, 74f.

Aspekt der Venus verkörpern<sup>964</sup>. *Hunahpú* ist hingegen der letzte Tag im 260-Tage-Kalender der Maya, während *Ixbalanqué* der Gott Nummer 9 ist. *Ixquic* entspricht insofern Venus, die die Sonne in der Unterwelt – im 9-tägigen Venus-Zyklus, bei diese verschwindet<sup>965</sup> – begleitet und gleichzeitig dessen Weiterleben sichert; *Vucub Hunahpú* würde demnach mit dem als Gott verehrten Mond gleichgesetzt, zu dem verstorbene Herrscher aufstiegen, ebenso wie *Ixbalanqué*, der als Jaguar eine Assoziation des Sternenhimmels darstellt<sup>966</sup>.

So beschreibt das Spiel mit dem Ball und *Hunahpús* Kopf am Ballspielfeld bildlich das Versinken der Sonne in der Dunkelheit des Nachthimmels oder *Xibalbás*, wobei jedoch nicht nur Tod, sondern auch Wiederauferstehung symbolisiert wird<sup>967</sup>:

*„Die ersten Generationen der Lichtheroen geht in die Unterwelt hinab und kommt dort um; daher sind Sonne und Mond auf Erden unsichtbar, und der Arara kann als Repräsentant des Feuergottes [...] den Menschen vorspiegeln, er sei es, der die Welt erleuchtet. [...] Entscheidend ist, daß das **Ballspiel** [vom Verf. hervorgeh.] zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsternis ausgetragen wird und daß die Lichtheroen zuerst (bei Sonnenuntergang) unterliegen und später (bei Sonnenaufgang) siegen. Das Feueropfer, bei dem Hunahpu und Xbalanque, von den Unterweltmächten dazu gezwungen, im Backofen verbrennen, um dann verjüngt aufzuerstehen und die Mächte der Finsternis zu besiegen, schildert das Morgenrot, das dem Sonnenaufgang vorausgeht [...].“<sup>968</sup>*

Die von *Zipacná* getöteten 400, die dabei mit *Hunahpú* und *Ixbalanqué* in den Himmel steigen, dürften die Plejaden verkörpern, die im Mythos von *Huitzilopochtli* ebenfalls erscheinen.

Die Abtrennung und Zusammensetzung der Glieder der Zwillinge, die sie im Zuge ihrer Vorführungen vollziehen, entspricht für Cordan (1995, 201) einer Verbildlichung der Phasen der Sonnenfinsternis, da bis zur kompletten Finsternis oder dem Tod alle Glieder abgeschnitten werden, die Sonne aber sofort darauf wieder lebendig ist; die Auffassung, dass die Sonne vom Jaguar verschlungen wird, ist bis nach Peru gängig. Die Herren der Unterwelt sind diesem Ereignis gegenüber jedoch insofern machtlos, als dass sie die Sonne nicht für immer unterdrücken können.

Die Heldenzwillinge werden hierbei wie bereits erwähnt eindeutig als Sonnen-Gestalten dargestellt und die Episode als Kampf des Lichtes gegen die Mächte der schließlich besieigten Dunkelheit interpretiert. De la Garza & Izquierdo (1980, 316) schreiben im Hinblick auf die Heldenzwillinge von *“dioses celestes“*, wobei m. E. interessant ist, dass die beiden keine alteingesessenen Götter, sondern Söhne eines wenn auch magischen, jedoch Sterblichen sind, aber die Götter *Xibalbás* überlisten können. Auch eine Interpretation dieser Begegnung als plumper Kampf und Gegensatz zwischen Himmel und Unterwelt scheint zu oberflächlich zu greifen, da bereits die Aufeinandertreffen der Licht und Dunkelheit repräsentierenden Kontrahenten relativ ausgewogen verlaufen; weiters symbolisieren viele der auftretenden Tiere duale,

---

<sup>964</sup> Šprajic 1993a, 40f.; Thompson 1975, 305; vgl. Cohodas 1991, 255.

<sup>965</sup> vgl. Tokovinine 2002, 1; vgl. Wilkerson 1991, 67.

<sup>966</sup> Seler 1902, I/ 501; Rivera Dorado 1995, 250; Coe 1989, 161; 167f.; 182; vgl. Cohodas 1975, 110.

<sup>967</sup> vgl. Cordan 1995, 197; vgl. Rivera Dorado 1995, 254.

<sup>968</sup> Krickeberg 1948, 168f.; vgl. Seler 1902, I/ 500f.; vgl. Codex Vindobonensis Mexicanus I, 23,

[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=560916&objectid=3179214](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=560916&objectid=3179214).

grenzüberschreitende Bedeutungen, wie beispielsweise der Jaguar, Vögel, Fledermäuse, oder die Schildkröte. Auch die Brüderpaare selbst bewegen sich in verschiedenen Ebenen und auch der schließlich durch die Heldenzwillinge wiederbelebte *Hun Hunahpú* wird Closs (1989, 397) zufolge nicht nur zum Morgenstern, sondern gleichzeitig auch zum Herrscher der Unterwelt<sup>969</sup>, was ebenfalls dieses dualistische Konzept unterstreicht.

Neben den Heldenzwillingen weist auch der in einer anderen Episode des *Popol Vuh* als Usurpator vorkommende rote Papagei *Vucub-Caquix*, der sich, ebenso wie seine Söhne vermeintlich für die Sonne hält und dafür von den beiden Zwillingen bestraft wird, einen Sonnen-Bezug auf. Die Bedeutung seines Namens ist gleichsam „Feuergesicht“, da der Arara bei den yucatekischen Maya und auch bei den Azteken als Feuertäpmon galt<sup>970</sup>. Da er jedoch keine wirkliche solche Macht besitzt und nur in Abwesenheit der wahren Sonne vortäuschen kann diese zu sein, wird er jedoch von ihr in Gestalt der Zwillinge vernichtet. Als Anspielung hierauf könnte auch ein von sechs Papageien bewachter Ballspielplatz in Copán gesehen werden, in dem erst der Ball selbst die wirkliche Sonne repräsentiert haben mochte<sup>971</sup>.

Auf die im Ballspiel astralen Beziehungen wurde bereits eingegangen<sup>972</sup> und da in diesem Zusammenhang auch mehrere Götter auftreten, dürfte dieses die Bewegung mehrerer Himmelskörper symbolisiert haben, mit dem Spielfeld als Himmel, den Ringen oder Markierungen als Punkten des Auf- und Untergangs von Gestirnen, sowie dem Ball als deren Bewegung<sup>973</sup>. Auch in diesem astralen Aspekt zeigt sich ein Naheverhältnis zum Tod, da die Himmelskörper als in Göttern wiederauferstandene Tote betrachtet wurden. Sahagún (1988, X/ XIV/ 672f.) erwähnte bereits Parallelen zwischen Tod, den Göttern und den Himmelskörpern bei den Nahuas:

*“Y cuando alguno se moría, dél solían decir que ya era **téutl** [vom Verf. hervorgeh.], es decir que ya era muerto para ser espíritu o dios. Y creían los antiguos, engaándose, que los señores, cuando se morían, se volvían en dioses, lo cual decían porque fuesen obedecidos o temidos los señores que regían, y que unos se volvían en Sol, y otros en Luna, y otros en otros planetas”*<sup>974</sup>

Demzufolge wurden die begrabenen Herrscher zu *dioses* oder *espíritus* und starben nicht, sondern erwachten aus einem Traum, in dem sie gelebt hatten<sup>975</sup>; das Gottesverständnis oder das Konzept von *téutl* wurde hierbei jedoch als dualistisch aufgefasst:

*“a cualquiera criatura que vían ser iminente en bien o en mal, la llamaban **téutl**; quiere decir «dios». De manera que al Sol le llamaban **téutl** [vom Verf. hervorgeh.] por su lindeza: al mar también, por su grandeza y ferocidad. Y también a muchos de los animales los llamaban por este nombre por razón de su espantable disposición y braveza. Donde se infiere que este nombre **téutl** se toma en buena y en mala parte [...] se puede conjeturar que este vocablo **téutl** quiere decir «cosa estremada en bien o en mal»*<sup>976</sup>

Hierbei zeigt sich, dass offenbar die Auffassung von Macht, bzw. göttlicher Größe nicht in einem wertenden Sinn als gut oder böse ausgedrückt wurde; auch die Konzepte des

<sup>969</sup> vgl. Šprajic 1993a, 22.

<sup>970</sup> Krickeberg 1928, 207; vgl. Preuß 1912, XXIV; LVI; LXXX.

<sup>971</sup> Cordan 1995, 179; vgl. Recinos 1968, 34ff.

<sup>972</sup> vgl. Kap. 2. 3. 2.

<sup>973</sup> de la Graza 2000, 51; vgl. Krickeberg 132ff.; 138.

<sup>974</sup> Sahagún 1988, II/ X/ XIV/ 672f.; 1829, III/ XI/ 141f.

<sup>975</sup> Sahagún 1829, III/ XI/ 141

<sup>976</sup> Sahagún 1988, II/ XI/ 677f.

Maya-Klassikums von Himmel und Unterwelt haben wie bereits erwähnt nicht die gleiche wertende Konnotation wie im Christentum, sondern beide Aspekte besitzen sowohl positive, als auch negative, jedoch beide als gleichwertig geltende Eigenschaften<sup>977</sup>.

Das Ballspiel, das sich im vorliegenden Mythos also als grundlegende Metapher für das aus dem Tod entstehende Leben zeigt, besonders in Anbetracht der Opfer der Vorfahren quasi in einem Spiel um das eigene Leben und der gegenseitigen Enthauptungen der Helden, sowie deren Vergöttlichung, wurde auch mit rituellen Kopfpfern im Kontext des Ballspiels in Zusammenhang gebracht. So stellte beispielsweise für Aguilar (2004, 12) das Ballspiel ebenso wie die geköpfte Sonne fundamentale Konzepte des Krieges für die Maya dar<sup>978</sup>; auf die vielfältigen Beziehungen zwischen Opfern und dem Ballspiel, sowie dessen Diskussion wird jedoch noch genauer eingegangen<sup>979</sup>.

Im dritten und letzten, historischen Abschnitt des *Popol Vuh*<sup>980</sup>, der die Zweige und die Herrscherfamilien der Quiché beschreibt, die *Señores de Ahau-Quiché, de Nihaib, de Zaquic* und *de Cavec*, wird bei letzteren nach dem König, seinem Nachfolger, den Priestern, dem *Gran elegido, Consejeros* und dem *Contador* auch der "*Popol-Vinac Pa Hom Tzalat*", der "*Consejero del juego de pelota largo*"<sup>981</sup> erwähnt, was wieder den bedeutenden Stellenwert des „Großen Ballspiels“ unterstreicht. Fox (1991, 213) hob hervor, dass die Quiché die meisten Ballspielplätze der Maya in der Postklassik bauten und dass das Ballspielritual den Mittelpunkt ihrer soziopolitischen Organisation und die kosmische Schnittstelle zwischen Erdoberfläche und Unterwelt darstellte; ihr Staat war das größte Regierungssystem des Mayagebietes und lag im Süden, der konzeptuell als Sitz der Unterwelt galt.

In den Mayatiefländern der klassischen Periode (250-909) dürfte eine dem *Popol Vuh* zumindest ähnliche, Schöpfungsgeschichte existiert haben, da die beiden Hauptdarsteller oft auch auf Keramiken mit den Glyphennamen *Hun-Ahau/Ajaw* („Eins-Ahau“) und *Balam* („Jaguar“, Gott der Nummer 9) als *Hunahpú* und *Xbalanqué* identifiziert werden können; *Hun Hunahpú* wird in diesem Zug auch *Hun-Nal-Ye* oder Erster Vater oder Maisgott genannt<sup>982</sup>. Außerdem beschreibt Torquemada (1976, III/VI/ XXVI, 88f.) einen Gott *Exbalanquen* der Provinz Verapaz:

“*De éste cuentan [...] que fue a hacer guerra al infierno y peleó con toda la gente allá y los venció y prendió al rey del infierno y a muchos de su ejército; [...] y este vencedor del infierno, dicen que comenzó el sacrificar hombres.*“<sup>983</sup>

Culin (1907, 32) erwähnt im Zusammenhang von Spielen und Mythen außerdem „göttliche Zwillinge“ der Pueblo, ebenfalls mit starke symbolische Bedeutung besessen haben dürften, da sie Tag und Nacht im Osten und Westen lebend, sowie im Sommer und Winter regierend beschrieben wurden,

“*Always contending they are the original patrons of play and their games are the games now played by men.*“<sup>984</sup>

---

<sup>977</sup> Barrois & Tokovinine 2005, 27f.

<sup>978</sup> vgl. Barba de Piña Chán 1990, 56; vgl. Schele & Freidel 1990, 451.

<sup>979</sup> siehe Kap. 3. 3. 2.

<sup>980</sup> Recinos 1992a, VIII/ 89f.

<sup>981</sup> Recinos 1992a, 89.

<sup>982</sup> Chládek 2011, 14; vgl. Coe 1989, 169ff.

<sup>983</sup> Torquemada 1976, III/ VI/ XXVI, 89.

<sup>984</sup> Culin 1907, 32.

### 3. 2. 2. Der Mythos von Huitzilopochtli in der *Crónica Mexicáyotl*

Der Mythos von *Huitzilopochtli* am *Coatépéc* („Schlangenberg“) existiert in verschiedenen Versionen, die zwar alle inhaltlich ähnlich im Hinblick auf einen Komplott gegen *Huitzilopochtli* durch *Coyolxauhqui* und die *Centzohuitznahua* sind, sich aber in einigen Aspekten unterscheiden und nicht immer ein Ballspiel in seinem Zusammenhang erwähnen. Der in der *Crónica Mexicáyotl* von Alvarado Tezozómoc (1878, II/ 227ff.; 1975, 42/ 32ff.; 2011, II/ 22) wiedergegebene Mythos des *Huitzilopochtli*, „linkshändiger Kolibri“, handelt, wie die anderen Versionen ebenfalls, von der Wanderung der nach *Coatépéc* gekommenen Azteken, die dort diesem und anderen Göttern zur Ehre einen Tempel errichten; ebenso schafft *Huitzilopochtli* einen *Teotlachco* („göttlichen Ballspielplatz“) mit einem *Tzompantli* („Schädelstätte“), was oft als „Schädelgerüst“ übersetzt wird – was die mögliche Bedeutung als Wasserloch oder -quelle in der Mitte des Feldes übergeht<sup>985</sup>:

“Y él Huitzilopochtli luego planta su juego de pelota, luego y coloca su “tzompantli“; y luego ya por esto obstruyen el barranco“<sup>986</sup>.

Außerdem konstruieren die Azteken einen Staudamm und auf sein Geheiß werden Bäume gepflanzt und Wasserlebewesen entstehen. Seine „padres, [...] ellos, [...], los mexicanos“<sup>987</sup>, später als „Onkel“ bezeichneten<sup>988</sup> *Centzohuitznahua* („Vierhundert Südlichen“) sind daraufhin beeindruckt und dankbar, sehen ihre Tätigkeit und Wanderung aber als getan, was *Huitzilopochtli* erzürnt. Er bewaffnet sich, tötet sie und verspeist ihre Herzen zu Mitternacht, ebenso wie *Coyolxauhcihuatl* (auch *Coyolxauh*) – in dieser Version seine Mutter<sup>989</sup>:

“se aprestó para la guerra, luego viene ya, viene a destruirlos, viene a matarlos, a sus tíos, al “Centzonhuitznahuatl“, allá en Teotlachco se come a sus tíos, y a ella, a su madre, que había tomado por madre, la de nombre Coyolxauhcihuatl, luego primeramente con ella empezó cuando la mató allá en Teotlachco, allá le come a ella el corazón“<sup>990</sup>.

Daraufhin zerstört er den Staudamm, lässt die Wassertiere sterben und veranlasst den erneuten Aufbruch der Mexica<sup>991</sup>.

In einer weiteren Version im von Sahagún (1829, I/ III/ I, 234ff.) übersetzten *Códex Florentinus* (III/ Iff./ 202ff.)<sup>992</sup> wird der Kampf zwischen dem neu geborenen *Huitzilopochtli* geschildert, der seine auf magische Weise mit ihm schwanger gewordene Mutter *Coatlicue* gegen seine Halbschwester *Coyolxauhqui* mit den *Huitznahua* beschützt; ähnlich eine Version Torquemadas<sup>993</sup>. Hierin kommt jedoch abgesehen von *Coatlicues* Empfängnis durch einen vom Himmel gekommenen und von ihr aufgehobenen Federball keine Erwähnung des Ballspiels oder eines *Teotlachtli*s vor. Interessant scheint in diesem Zusammenhang jedoch, dass laut Beschreibungen von Chronisten bei einem Ringtreffer in einem Ballspiel die Zuschauer ausriefen, dass

<sup>985</sup> vgl. Riese 2004, 39gff./ 82ff.; vgl. Shelton 2002, 123; vgl. Barba de Piña Chán 1990, 28; vgl. Linden 1993, 71ff.; vgl. Preuß 1912, XXX.

<sup>986</sup> Alvarado Tezozómoc 1975, 43/ 32.

<sup>987</sup> Alvarado Tezozómoc 1975, 43/ 32.

<sup>988</sup> vgl. Alvarado Tezozómoc 1975, 45/ 35; vgl. Riese 2004, 43c/ 86.

<sup>989</sup> vgl. Riese 2004, 44a ff./ 88ff.; vgl. Krickeberg 1948, 135f.

<sup>990</sup> Alvarado Tezozómoc 1975, 45/ 34f.

<sup>991</sup> Alvarado Tezozómoc 1975, 47/ 35f.; vgl. de la Garza 2000, 50; vgl. Riese 2004, 47c ff.; 93f.

<sup>992</sup> vgl. <http://www.wdl.org/en/item/10614/view/1/3/> ff.

<sup>993</sup> vgl. Torquemada 1723, II/ VI/ XXI, 41ff.



dieser Spieler Ehebrecher sein müsste<sup>994</sup>. Abgesehen von einer sexuell-psychologischen Interpretation deutete für Cordan (1995, 177) dieser Ausruf auf einen „verlorengegangenen Ares-Aphrodite-Mythos“, wobei *Huitzilopochtli* von Torquemada (1723, II/ VI/ XXI, 42f.) als Pendant des römischen Kriegsgottes Mars, bzw. des griechischen Ares bezeichnet wurde. Interessanterweise wurde auch *Huitzilopochtli* selbst als solcher bezeichnet: durch den vom Himmel kommenden Ball aus Federn gezeugt galt er nicht nur als Produkt eines Ehebruchs, sondern ließ auch denen, die ein Soldatenleben führten, keinen Schutz ihres Lebens zuteil werden, obwohl er ihr Schutzpatron war<sup>995</sup>.

Die Version Sahagúns (1829, I/ III/ I, 234ff.) ähnelt der Tezozómoc im Hinblick auf das Ende; sie berichtet von der Geburt des Sonnengottes *Huitzilopochtli* und auf dem Schlangenberg als Himmelsymbol, jedoch ohne ein Ballspielfeld zu erwähnen. Das Ende ist jedoch ähnlich schrecklich für *Coyolxauhqui* und die *Huitznahua*: *Huitzilopochtli* enthauptet ebenfalls seine Schwester und Onkel<sup>996</sup>.

Im Gegensatz zum *Popol Vuh* besteht in diesem Mythos im Hinblick auf eine Interpretation der astralen Aspekte kein Kampf der Repräsentanten des Himmels, Lichts und des Lebens gegen die schließlich besiegten Mächte der Dunkelheit und des Todes, sondern eine klare Opposition zwischen Sonne und Mond. In einer solchen symbolischen Interpretation stellen die *Centzonhuitznahua* die Sterne, *Coyolxauh* den Mond und ihr Bruder *Huitzilopochtli* den jungen Sonnengott dar<sup>997</sup>, woraus Krickeberg (1948, 136) folgerte, dass das Ballspielfeld hierbei den Himmel repräsentiert. Das Loch in der Mitte des Feldes sah er im Zusammenhang mit dem Glauben, dass unter der Erde dunkle Flut herrsche, die am Abend die Erde und den Himmel überschwemmt, wonach der Nachthimmel und die Unterwelt eins wären<sup>998</sup>. Van Bussel (1991, 246) setzte dieses hingegen mit der Darstellung im *Tonalamatl Aubin* (19)<sup>999</sup> eines Ballspielplatzes mit einem Kreis in der Mitte und einer Köpfungsszene in Beziehung. Demnach wurde das Herz *Coyolxauhquis* in dieses Wasserloch geworfen, das einer Verbindung zur Unterwelt entsprach<sup>1000</sup>.

*Huitzilopochtli*, der sich zum Kampf gegen seine Onkel und Tante, bzw. Mutter rüstet, tötet und isst, symbolisiert somit die Sterne und Mond auslöschende Sonne,

“símbolo de la luz, la racionalidad, lo masculino, contra los seres de la oscuridad, la irracionalidad, lo femenino, que son la Luna y las estrellas. La pugna cotidiana, que se da en el cielo nocturno, siempre culmina con la victoria del Sol, lo cual permite la continuación de la vida del cosmos.“<sup>1001</sup>

In diesem täglichen Kampf wird *Coatlicue* als Erde, die vom Himmel befruchtet und vom Mond *Coyolxauhqui* angegriffen wird dargestellt, woraufhin sie die Sonne in

---

<sup>994</sup> vgl. Alvarado Tezozómoc 1878, II/ 228.

<sup>995</sup> Torquemada 1723, II/ VI/ XXI, 41ff.; vgl. 1977, IV/ XIV/ XII, 343; vgl. Garibay Kintana 1945, 65ff.

<sup>996</sup> vgl. Krickeberg 1948, 135f.

<sup>997</sup> de la Garza & Izquierdo 1980, 316; de la Garza 2000, 51; Linden 1993, 75; Aguilar 2004, 24; Knauth 1961, 92f.; Echeverría & López 2010, 157f.; vgl. Gillespie, 322ff.; vgl. Jaques Soustelle 1940, 86.

<sup>998</sup> vgl. Codex Borbonicus, 17,

[http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img\\_page17.html](http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img_page17.html); vgl. Preuß 1912, XXIXff.; siehe Anhang 5. 3. 3. Abbildung 3.

<sup>999</sup> [http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Tonalamatl/page\\_19.jpg](http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Tonalamatl/page_19.jpg).

<sup>1000</sup> vgl. Alvarado Tezozómoc 1878, II/ 228f.

<sup>1001</sup> de la Garza 2000, 50.

Gestalt ihres Sohnes *Huitzilopochtli* verteidigt<sup>1002</sup>; Taube (1994, 80) zufolge enthält *Coyolxauhqui* jedoch keine lunaren Attribute, sondern personifiziert die Milchstraße<sup>1003</sup>. *Coyolxauhqui*, die in jeder Version eine negative Rolle inne hat, wurde außerdem in Verbindung mit *Coatlicue* und *Xochiquetzal* interpretiert: (s. Graulich 1974, 331; vgl. 322f.; vgl. Ingham 1984, 385f.) Graulich (1974, 343) beschrieb sie aufgrund von Darstellungen im *Codex Telleriano-Remensis* (18v)<sup>1004</sup> als Aspekt der selben Gottheit wie *Itzpapálotl*. Auch *Papaloxáual* „die mit Schmetterlingen auf dem Gesicht“, oder *Tlappapalo*, „roter Schmetterling“, genannt, dürften *Coyolxauhqui* und *Itzpapálotl-Cihuacóatl* unterschiedliche Aspekte der selben Gottheit verkörpern.

Die Interpretation dieses Mythos als Auslöschung der Sterne und des Mondes durch die aufgehende Sonne wurde jedoch auch kritisiert, wie beispielsweise von González de Lesur (1967, 181), der diesen Mythos in einem größeren Kontext von Mythen sah, die Tötungen von fast immer den *Centzonmimixcoa*, die „*cuatrocientos o innumerables serpientes de nubes*“, *Mixcóatls*, oder dessen Sohnes *Quetzalcóatl* wiedergeben<sup>1005</sup>.

Der Mythos lässt sich jedoch nicht nur im Zusammenhang mit der Erneuerung der Sonne, sondern auch mit dem landwirtschaftlichen Jahreskreislauf und dem des Mais interpretieren. So kann die Enthauptung *Coyolxauhqui* durch ihren Bruder auf dem Ballspielfeld als Beendigung der Regen- und Fruchtbarkeitssaison betrachtet werden, die die Dominanz der Erdgötter beendet und den Aufstieg der Sonne, sowie das Reifen der Pflanzen ermöglicht. So sieht Cohodas (1975, 9) dieses Zusammentreffen der Sonnen-Mais-Gottheit und dem Tod der Mondgöttin als Ereignis der Wintertagundnachtgleiche; daraus folgend wurde angenommen, dass das Ballspiel zu diesem Zeitpunkt zu rituellen Zwecken gespielt wurde und mit dem Opfer eines die Mondgottheit darstellenden Spielers beendet wurde<sup>1006</sup>.

Abgesehen von der kosmologischen Bedeutung dieses Mythos zeigt er jedoch auch die Vormachtstellung der Azteken, verkörpert durch *Huitzilopochtli*, gegenüber den umgrenzenden Völkern und legitimiert somit deren Expansionsbestrebungen: in einer anderen, der von Alvarado Tezozómoc ähnlichen Version des Mythos bei Durán (1994, 26f.) wollen einige der Azteken beim angekündigten erneuten Aufbruch Coatépec nicht verlassen, allen voran der rebellische *Huitznahua* und eine Frau namens *Coyolxuah*. Sie besingen den Ort mit all seinen Reichtümern und Bodenschätzen und versuchen *Huitzilopochtli* zur Niederlassung überreden. Durch diese Respektlosigkeit zornig und furchteinflößend geworden, verspricht er Rache. In der Nacht hören die Azteken einen großen Lärm auf dem *Teotlachco* und dem *Tzompantli* und finden am nächsten Morgen alle Rebellen tot mit geöffneten Torsi und entnommenen Herzen vor. Von da an bestünde der Glaube, dass *Huitzilopochtli* sich von Herzen ernährte<sup>1007</sup>.

Da zusammen mit dem Ballspielplatz und *Tzompantli* auch vom Bau eines Staudammes, sowie einer fruchtbaren, tierreichen Landschaft die Rede ist, die mit den Tötungen auf dem Platz wieder zerstört werden, weist das Ballspielfeld einerseits auch auf eine Funktion einerseits als Leben- und Fruchtbarkeitsspendender Ort oder Vorbedingung darauf hin; andererseits ist er auch ein Exekutionsort und kündigt die Zerstörung von Leben an. Ebenso könnten die erwähnten Wasserlebewesen, die wie bereits angeführt im Zusammenhang mit dem Ballspiel dargestellt und mit der Unterwelt in Verbindung

---

<sup>1002</sup> Reyes 2008, 20.

<sup>1003</sup> Aguilera García & Nicholson 2001, passim.

<sup>1004</sup> vgl. [http://www.famsi.org/research/loubat/Telleriano-Remensis/page\\_18v.jpg](http://www.famsi.org/research/loubat/Telleriano-Remensis/page_18v.jpg).

<sup>1005</sup> Graulich 1974, 318; vgl. 348.

<sup>1006</sup> Cohodas 1991, 255; 283; vgl. Leyenaar 1992, 123; vgl. Shelton 2002, 124.

<sup>1007</sup> Durán 1995, III/ 27f.

gebracht wurden, hierbei beide Aspekte, Leben und Tod, Fruchtbarkeit und Zerstörung repräsentieren. Die Errichtung des Ballspielplatzes und *Tzompantlis*, die in Beziehung mit dem Aufstauen des Wassers zu stehen scheint, erinnert außerdem an Darstellungen der *Codices Colombino* (2) und *Borbonicus* (17) – in denen Wasser unter einem vielleicht einen solchen *Tzompantli* darstellenden Kreis in einem Ballspielfeld strömt, bzw. eines Schädels in der Feldmitte, aus dem auch Wasser strömt – woraus geschlossen werden kann, dass die Errichtung des Spielfeldes und des *Tzompantli* in symbolischer Verbindung mit Wasser und Fruchtbarkeit steht<sup>1008</sup>. Nach der Beschreibung dieser Landschaft könnte diese Lagune jedenfalls auch als archetypisches Mexico-Tenochtitlan, dem religiösen sowie Herrschaftszentrum der Azteken gedient haben; dem entspräche auch die Indikation von *Coatépéc* als Ort, an dem aztekische Menschenopfer eingeführt wurden, als konstantes Element in den Wanderungserzählungen von Mexiko, sowie die jedes Jahr dort gefeierte Geburt *Huitzilopochtli* und dessen Verbindung mit den Ritualen des *Panquetzaliztli*<sup>1009</sup>. Ebenso könnte der Ort Tollan, das Reich der in Sterne verwandelter Vorfahren, darstellen, das nach dem Weggang des Herrschers *Quetzalcóatl* ebenso wie die mythische Landschaft der Tezozómoc-Erzählung spurlos verschwindet. Krickeberg (1948, 137f.) sah hierin eine Parallele zwischen dem Verschwinden der Sterne und dem Aufgang der Sonne, bei dem nur der Morgenstern etwas länger zu sehen ist<sup>1010</sup>. Aguilar (2004, 21f.) hingegen weist auf mögliche Zusammenhänge mit der *Historia Tolteca Chichimeca* hin, in der die Gründung Culhuacan-Chicomoztoc dargestellt ist, die durch ihre Beschreibung auf Tollan hinweisen. Darin sind weiters zwei Ballspieler auf einem Spielfeld (*Nauallachtli*) abgebildet, die im Spiel ihre Herrschaft zu legitimieren scheinen<sup>1011</sup>, ebenso wie dieses Spiel dem Gott *Tláloc* in seiner schöpferischen Funktion als Metapher für politische Macht gewidmet und als seit menschlichen Ursprüngen gegeben präsentiert wirkt. Eine weitere Darstellung in diesem Dokument ist eine Karte von Tollan, in der die Kriegshieroglyphe *atl-tlachinolli* im Zentrum des Ballspieles dargestellt wird, ebenso wie dieses als Symbol militärischer Macht aufscheint<sup>1012</sup>; *Huitzilopochtli* repräsentiert also eine neue Kultur, die zahllose andere agrare und toltekischen Kulturen besiegt und dominiert<sup>1013</sup>. Als Schutzpatron der Azteken seit deren Wanderschaft verdrängte er *Tezcatlipoca* und dürfte in enger Beziehung, bzw. als Vermittler zum Sonnengott gestanden haben, da die Kulthandlungen für den Sonnengott größtenteils im Tempel von *Huitzilopochtli* ausgeübt wurden<sup>1014</sup>. Die Veränderungen der Gestalt *Huitzilopochtli* können im historischen Verlauf gut nachvollzogen werden: beim Auszug aus der mythischen Urheimat *Aztlán* Anführer des Volkes und auf ihrer Wanderung Stammesgott geworden, wurde er mit dem politischen Aufstieg der Azteken

<sup>1008</sup> vgl. <http://www.wdl.org/en/item/3245/view/1/2/>; vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img\\_page17.html](http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img_page17.html); Linden 1993, 74; vgl. Gillespie 1991, 323ff.; vgl. Shelton 2002, 123f.

<sup>1009</sup> Graulich 1974, 318; Taube 1994, 77; vgl. López Austin 2009, 11f.; vgl. Sahagún 1989, 46f.

<sup>1010</sup> vgl. Sahagún 1829, I/ III, XIV, 256f.; vgl. Preuß & Mengin 1937, 172/ 43; vgl. Preuß 1912, XXXI.

<sup>1011</sup> Anales de Cuauthinchan, 16v,

<http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tolteca/anales.html#/31/zoomed>; siehe Anhang 5. 3. 2. Abbildung 2.

<sup>1012</sup> Aguilar 2004, 22f.; vgl. Anales de Cuautinchan. *Historia Tolteca Chichimeca*, 16v, <http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tolteca/anales.html#/31/zoomed>.

<sup>1013</sup> Reyes 2008, 20.

<sup>1014</sup> Köhler 1990, 232; vgl. Pomar 1891, 10f.

mehr und mehr mit dem Sonnengott assoziiert; nun als ganzer Krieger auf dem Berg *Coatepetl* nahe Tollan – in Anlehnung an ein toltekisches Mythos, was seine göttliche Herkunft ebenfalls legitimieren sollte – geboren<sup>1015</sup> wurde dieser Anführer nach seinem Tod zum Stammes-, Kriegs-, Sonnen-, und Schutzgott der Stadt Tenochtitlán<sup>1016</sup>. Seine Erscheinung unterlag im Lauf der Zeit jedoch einigen Veränderungen; so erschien er auch in anderen zentralmexikanischen Mythen, beispielsweise in einer Version des Mythos zur Schöpfung des letzten Weltalters, bei dem die Götter durch ihr Opfer die Sonnenbahn erneuerten<sup>1017</sup>.

Der abgetrennte Kopf *Coyolxauhquis* stellt einerseits das Enthauptungsritual dar, das an ihr vollzogen wird, da sie die illegitime Empfängnis ihres Halbbruders durch den Mord an ihrer Mutter mit Hilfe ihrer Brüder zu rächen versuchte<sup>1018</sup>, könnte andererseits aber außerdem auf den Ursprung von Menschenopfern mit der Entnahme des Herzens hindeuten, das als Nahrung der Götter diente<sup>1019</sup>. Für Graulich (1974, 343) stellt dieser Mythos die ersten Menschenopferungen dar, wobei die Geschichte der *peregrinaciones* von den Azteken an das Thema der Mission dieses Volkes angepasst wurde, um die Vorstellung zu schaffen, dass diese die Urheber der Menschenopfer gewesen sein<sup>1020</sup>. Hierbei könnte das Ballspiel, bzw. der Ballspielplatz die Implementierung der Tötungen als Ritual unterstützt und zu dessen Profundisation beigetragen haben; während ihrem rund zwanzigjährigen Aufenthalt dürften die Azteken bereits das Ballspiel in einer Kultform praktiziert haben<sup>1021</sup>. Da das Ballspiel also nicht nur eine rituelle, sondern auch prestigeträchtige und mit Herrscherattributen verbundene Tätigkeit darstellte, könnte die Verknüpfung des Spielfeldes als ritueller Ort mit der zum Opfer emporgehobenen Tötung eine Möglichkeit deren Legitimierung gewesen sein. So könnte aufgrund der Realität des mythischen Ballspieles auch der nun damit verbundene neue Bestandteil zu einem mythischen und damit unanzweifelbaren, in die Realität einfließenden Element geworden sein.

### **3. 2. 3. Der Toltekenmythos von Quetzalcóatl gegen Tezcatlipoca**

*Tezcatlipoca* und *Quetzalcóatl* treffen in einigen Mythen als Verbündete, aber meist als Gegenspieler aufeinander, in denen sie sowohl für den Untergang der vier vorhergegangenen Sonnen, aber auch für die Neuschöpfung des Universums verantwortlich gemacht werden<sup>1022</sup>.

In einer Version von Mendieta (1870, II/ V/82) und Torquemada (1723, II/ VI/ XLV, 79f.) treten *Quetzalcóatl* und *Tezcatlipoca* im Ballspiel gegeneinander an, wobei sich *Tezcatlipoca* in einen Jaguar verwandelt und *Quetzalcóatl* und die Tolteken zur Auswanderung ans Meer des Ostens, bzw. in den Untergang treibt<sup>1023</sup>:

*“desterrò a Quetzalcohuatl, que en Tulla fue muchos Años Señor [...] porque jugando con él à la pelota, se bolvió en Tigre, de que la Gente, que los estaba*

<sup>1015</sup> vgl. Chimalpahin Quauhtlehuanitzin 1997, 23; vgl. León-Portilla 1985, 180.

<sup>1016</sup> Alvarado Tezozómoc 2011, I, 19; del Castillo 200, II/ Iff., 91ff.; IV/ Iff.; 109ff.;

vgl. Riese 2004, 29g; 344d.

<sup>1017</sup> Köhler 2003, 250; Lehmann 1974, 347.

<sup>1018</sup> Knauth 1961, 92.

<sup>1019</sup> De la Garza 2000, 50.

<sup>1020</sup> vgl. Torquemada 1976, III/ VII/ XVII, 175.

<sup>1021</sup> vgl. León-Portilla 1995, 250; vgl. Chimalpahin Quauhtlehuanitzin 1997, 23.

<sup>1022</sup> Taube 1994, 59ff.; vgl. Garibay Kintana 1945, 47ff.; vgl. Códice Chimalpopoca in Velázquez 1975, 2/ 13/ 5; vgl. 5/ 39/ 9ff.; vgl. Aguilar-Moreno 2006, 139ff.

<sup>1023</sup> vgl. Mendieta 2012, V/ 82ff.; vgl. Torquemada 1976, III/ VI/ XLV, 124.

*mirando, se espantò, en tanta manera; que dieron todos à huir, y con el tropèl que llevaban, y ciegos del espanto concebido, caieron, y se despeñaron por la barranca del Rìo, que por alli pasa, y se ahogaron*<sup>1024</sup>.

Nachdem *Quetzalcóatl* sich einige Zeit in Cholula, „*donde le tenian por principal idolo*“<sup>1025</sup> niederlässt, wird er schließlich doch von *Tetzcatlipoca* nach Tilalpan oder Tìçapan vertrieben, wo er stirbt, verbrannt wird und zu einem Stern wird, dessen Erscheinen ein unheilvolles Omen ist<sup>1026</sup>.

Auch wenn das Ballspiel hier ebenfalls nur kurz erwähnt wird, spielt es doch eine zentrale Rolle in diesem Mythos und zeigt Bedeutung als Medium von Machtdarstellung sowie in seiner Funktion zur Legitimierung von Herrschaftsansprüchen, die zumindest einen solchen Stellenwert zu besitzen schien, dass sie im Mythos verfestigt wurde.

*Tezcatlipoca* („Rauchender Schild“), Kriegsgott, Patron der Junggesellenhäuser, wo Ball gespielt wurde und damit auch der kriegsfähigen Männer und Schutzpatron Texcocos, wurde eng mit der Nacht, dem Sternenhimmel und dem Jaguar assoziiert; er hatte mehrere Erscheinungsformen. Teilweise mit dem Sternbild des Großen Bären identifiziert, wurde er normalerweise mit einem Fuß dargestellt und galt als mächtiger, sehr launischer Gott und Zauberer<sup>1027</sup>. Noch facettenreicher wurde jedoch sein Gegenspieler *Quetzalcóatl* beschrieben: zur Zeit der Conquista als Windgott erwähnt galt er jedoch bereits als Sonnengott eines früheren Weltalters, Venus-Gott und als an der Welterschaffung beteiligt. Bei den Maya *Q'uj'kumatz* und den Azteken *Quetzalcóatl*, in Yucatán *Ce acatl Kukulcan* genannt, wurde er aus einer realen Vorlage vom totekischen Priester-Fürsten nach seiner Vergöttlichung zum Patron der Priester und des Kultes. Je nach Zeitabschnitt wurde er als bei Gewittern für Enkulturierte sichtbare Federschlange, als Schutzgott Teotihuacáns und in enger Verbindung zum Regengott stehender Drache, sowie im Klassikum als Figur von Schöpfungsmythen und schließlich als Priesterfürst in Tollan beschrieben<sup>1028</sup>. *Quetzalcóatl* wurde nach Pomar (1891, 22) sehr verehrt und galt als Kulturbringer, der Kalender, Schrift und andere Künste eingeführt hatte, sowie als Vorsitzender der *Calmécac*, der Klosterschulen des aztekischen Adels. Sein Festtag war *1-Acatl (caña)* und die Bedeutung des Namens wurde meist mit Federschlange, jedoch auch als Zwillings übersetzt; in Veracruz war er auch als Abendstern repräsentiert<sup>1029</sup>. Er war bei den Azteken in erster Linie Windgott, daneben aber als früherer Sonnengott und Himmelsträger überliefert, sowie im Zuge seiner Beteiligung an der letzten Schöpfung; diese drei Funktionen trafen auch auf den mit der Nacht in Bezug stehenden *Tezcatlipoca* zu<sup>1030</sup>. Diese vielen unterschiedlichen Konnotationen, wie die Verbindung zu Landwirtschaftszyklus und Fruchtbarkeit, Venus

---

<sup>1024</sup> Torquemada 1723, III/ VI/ XLV, 79.

<sup>1025</sup> Torquemada 1723, III/ VI/ XLV, 79.

<sup>1026</sup> Torquemada 1723, III/ VI/ XLV, 79f.; vgl. 1976, III/ VI/ XLV, 124; vgl. Mendieta 2012, V/ 84; vgl. Sahagún 1956: I/ III/ XI1/ 255ff.; vgl. Ingham 1984, 390.

<sup>1027</sup> Köhler 1990, 230; Krickeberg 1948, 131; Diez de Velasco 1995, 186f.; vgl.

Sahagún 1829/ I/ III/ 2f.; vgl. Seler 1902, I/ 444f.

<sup>1028</sup> Schele & Mathews 1999, 295; Krickeberg 1961, 29; Köhler 1990, 230f.; vgl.

Códice Chimalpopoca in Velázquez 1975, 3/ 28/ 7ff.; 10/ 64ff./ 14; vgl. Rivera Dorado 1978a, 39.

<sup>1029</sup> Diez de Velasco 1995, 177f.

<sup>1030</sup> Köhler 2003, 25.

und ebenfalls Handel bis hin zu Kriegsführung können wiederum auch alle mit dem Ballspiel assoziiert werden<sup>1031</sup>.

Um zurück zum Mythos zu kommen, wurde der Kampf dieser beiden Gestalten als Mondphasen mit *Quetzalcóatl* als sterbendem Mond<sup>1032</sup> am Morgenhimmel gegen *Tezcatlipoca* als aufgehendem Mond am Abendhimmel<sup>1033</sup>, als äquatoriales gegen polares Sternbild<sup>1034</sup>, sowie als Richtungsersatz für Ost-West versus Nord-Süd<sup>1035</sup> interpretiert; diese Beschreibungen weisen jedoch alle auf den dabei betonten Gegensatz zwischen Tag und Nacht, bzw. zwischen Sommer und Winter<sup>1036</sup>.

*“En el macroescenario cósmico se enfrentan Tezcatlipoca y Quetzalcóatl como el frío y la oscuridad enfrentan el calor y la claridad. [...] Uno al otro, los contendientes se necesitan para poder jugar el juego.”*<sup>1037</sup>

Preuß (1912, LXX/LXXI) sah ähnlich den Gegensatz zwischen Morgen- und Abenstern verkörpert, wohingegen *Tezcatlipoca* als Jaguar für Krickeberg (1948, 130f.) mit seinen Flecken den Sternenhimmel verkörperte und *Quetzalcóatl* als Nacht- oder Federschlange eine ältere Kulturschicht vertrat.

Trotz dieser Gegensätze zeigt sich hierbei also auch, dass beide Kontrahenten einander brauchen, um das Spiel aufrecht zu erhalten – bis es *Tezcatlipoca* durch seine Verwandlung abbricht und somit zum Spielverderber wird: da er nicht mehr innerhalb des Spiels und seiner Regeln bleibt, sondern diese Eigenwelt zerstört, muss diese einer neuen Ära weichen. Hierbei zeigt sich auch, dass die auch bei anderen mesoamerikanischen Völkern bedeutenden Astralgötter, allen voran Venus und Sonne, bei den Azteken als männliche Krieger und offenbar als wichtig angesehen wurden. Diese Konzepte, die bereits vor der Einwanderung der Mexica von den Tolteken modifiziert worden waren, erhielten so nun eigene Akzente: bestehende Vorstellungen

*„verschmolzen mit der agrarisch geprägten Religion Zentralmexikos, in der Regen- und Fruchtbarkeitsgötter eine herausragende Stellung eingenommen hatten. [...] Unter den Astralgöttern nahm etwa bei den Tolteken der Venusgott die wichtigste Rolle ein, bei den nachfolgenden Azteken dann aber der Sonnengott.”*<sup>1038</sup>

Motolinía (1971, I/ XXX/ 180, 83) erwähnte diesen Mythos nur im Hinblick auf die Wanderung und das Verschwinden *Quetzalcóatls*, ähnlich Sahagún (1829, I/ III/ XIIff./ 255ff.), bei dem die Flucht in den Osten nach Tlapallan wiedergegeben ist, jedoch ohne vorheriges Ballspiel gegen *Tezcatlipoca*. *Quetzalcóatl* wird hierbei jedoch als gealtert und auf seiner Wanderung weiter alternd beschrieben, was Assoziationen mit dem alten Sonnengott wiedergeben könnte, der in die Unterwelt fährt, wo er sich mit der jungen Mondgöttin vereinigt und schließlich wiederaufersteht<sup>1039</sup>. Da der *schwarze Tezcatlipoca* dem jungen Sonnengott *Huitzilopochtli* entsprach, könnte diese Episode

---

<sup>1031</sup> vgl. Šprajc 1993b, 30; 37

<sup>1032</sup> *Quetzalcóatl* wurde in manchen Darstellungen beispielsweise mit den Insignien 400 Kaninchen oder einem schneckenförmigen Zeichen auf der Brust – was ihn mit dem Mondgott *Tecciztécatl*, “dem der Schnecke“ assoziiert – mit dem Mond in Verbindung gebracht; laut Durán (vgl. 1980, CI/ 245; 1995, IV/ 70ff.) wurde während dem Fest zu Ehren *Quetzalcóatls* dem Mond ein Opfer dargebracht (Seler 1902, IV/ 115, 119).

<sup>1033</sup> Seler 1902, III/ 349f.; IV/ 120; vgl. Preuß 1912, XXXII; vgl. Krickeberg 1948, 130.

<sup>1034</sup> Beyer 1910, 225ff.; vgl. Krickeberg 1948, 130f.

<sup>1035</sup> Krickeberg 1948, 131.

<sup>1036</sup> Seler 1902, I/ 438; vgl. Krickeberg 1948, 131.

<sup>1037</sup> Reyes 2008, 199.

<sup>1038</sup> Köhler 2003, 245.

<sup>1039</sup> vgl. Köhler 1990, 229; vgl. Graulich 1974, 339; vgl. Cohodas 1975, 103f.

jedoch auch das Vertreiben der alten, untergehenden Sonne durch die neue, aufsteigende Sonne symbolisieren, was in der Nacht stattfinden muss. Auch bei Sahagún (1829, I/ III/ XIII, 257f.) wird *Quetzalcóatl* als Sonne bezeichnet, der auf seinem Weg bei den *nigromanticos* all sein Handwerk und Künste zurücklassen muss, was zu *Quetzalcóatls* Funktion als Kulturbringer und Perfektionierer der Künste entspricht<sup>1040</sup>. Auf seinem Weg spielt er jedoch auch Ball und hinterlässt einen Ballspielplatz:

*“Mas cuentan, que **Quetzalcoatl** [vom Verf. hervorgeh.] se andaba holgando y jugando en una sierra, y encima de ella se asentó, y veníase bajando asentado hasta el suelo, y bajó de la sierra, y así los hacia muchas veces. Cuentan tambien que en otro lugar hizo poner un juego de pelota hecho de piedras en cuadro, donde solían jugar, que se llama **tlachtli**, y en el medio del juego puso una señal ó raya que se dice **tlecotl**, y donde hizo la raya está abierta la sierra muy profundamente.”*<sup>1041</sup>

*Quetzalcóatl* hinterlässt also, möglicherweise als Zeichen der durch ihn übermittelten Kultur und Kulturtechniken auch einen Ballspielplatz; dort, wo er die Linie schafft, entsteht eine tiefe Kluft, die möglicherweise – ähnlich beschriebener Löcher in der Mitte – auch die Verbindung zur Unterwelt, und damit in eine andere Sphäre anzeigt.

Hierbei sollte auch das rituelle Spiel und die Feste der Cora erwähnt werden, eines Stammes, der aufgrund seiner engen kulturellen Verwandtschaft zu den Mexica Preuß (1912, passim) zufolge noch Aufschluss über die aztekische Kultur geben konnte. Dieses Spiel, das einen hohen Perfektionsanspruch gehabt zu haben scheint, wurde als Spiel der Sonnengottheit bezeichnet, aber der Überlieferung zufolge den Menschen vom Gott des Morgensterns gezeigt. Auf den Bezug *Quetzalcóatls* zum Morgenstern wurde bereits hingewiesen; es scheint auch hier eine Parallele zwischen *Quetzalcóatl*, seiner Eigenschaft als Kulturbringer und dem Ballspiel existiert zu haben.

Ein anderer Verdienst, der dem historischen *Quetzalcóatl* oder Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl neben dessen Vorantreiben von Landwirtschaft, Kunst und Philosophie zuzuerkennen zu sein scheint, ist das Abschaffen von Menschenopfern unter dessen Herrschaft, was auch im *Códice Chimalpopoca*<sup>1042</sup> Erwähnung findet<sup>1043</sup>. In diesem Sinne kann dieser Mythos ebenso als Sieg der von *Tezcatlipoca* vertretenen Krieger- und Herrscherkaste nicht nur über eine ältere Kulturschicht, sondern auch über die Ablehnung von Menschenopfern interpretiert werden: insofern bleibt eine von *Quetzalcóatl* vertretene, aufklärerische Erkenntnis einem Kriegskult untergeordnet<sup>1044</sup>. Die Verlegung der Handlung des Mythos von *Quetzalcóatl* gegen *Tezcatlipoca* auf den Ballspielplatz scheint diesen Umschwung wiederum als symbolgeladenen, mythisch-religiösen, aber auch göttlich legitimierten und möglicherweise politischen Kurswechsel auszudrücken.

Die Verwandlung *Tezcatlipocas* in einen Jaguar mit der Vertreibung seines Gegners erinnert dabei außerdem einerseits an den in der *Leyenda de los Soles*<sup>1045</sup> beschriebenen Untergang der von *Quetzalcóatl* geschaffenen 1. Welt unter der Sonne *Nahui Ocelotl* („Vier Jaguar“) durch Jaguare, aber andererseits auch an die Neuschöpfung der Sonne. Im Kampf dieser beiden Mächte fehlen jedoch ebenfalls wertende Haltungen gegenüber ihren Positionen; so kann beispielsweise *Tezcatlipoca* insofern beschrieben werden:

---

<sup>1040</sup> vgl. Aguilar-Moreno 2006, 138; 149f.; vgl. Ingham 1984, 390.

<sup>1041</sup> Sahagún 1829, I/ III/ XIV, 258.

<sup>1042</sup> vgl. Velázquez 1975, 5/ 38/ 8; 10/ 64ff./ 14.

<sup>1043</sup> vgl. Sahagún 1829, III/ XII; vgl. Jansen 1998, 301.

<sup>1044</sup> vgl. Krumpel 2010, 37, 77, 208.

<sup>1045</sup> Velázquez 1975, I/ 119; vgl. Códice Chimalpopoca 19752/ 11ff./ 4f.

“Rige el juego ritual de la pelota, que simboliza los combates cósmicos y, en su relación con los hombres, suele aparecer con la paradójica función de ser quien engaña y humilla y, al mismo tiempo, quien da la sabiduría y propicia las transformaciones.”<sup>1046</sup>

### 3. 2. 4. Colhua Mythos von Huémac und den Tlaloque

Der folgende Mythos beschreibt den Niedergang der Tolteken aus der Perspektive eines ihnen nachfolgenden Stammes, den Colhua, mit deren Hauptstadt Colhuacan am Lago Texcoco (12. Jhdt. n. Chr.). In der *Leyenda de los Soles*, Teil des *Códice Chimalpopoca*, wird von einem Ballspiel zwischen dem Toltekenherrscher *Huémac* und den *Tlaloque*, den Regengöttern berichtet, bei dem dieser Jade und Quetzalfedern einsetzt<sup>1047</sup>:

“Jugó Huémac a la pelota, y jugó con los **tlaloque** [vom Verf. hervorgeh.]. Luego dijeron los **tlaloque**: “¿Qué ganamos en el juego?” Y dijo Huémac: “Mis chalchihuites y mis plumas de **quetzalli**.” Otra vez diheron a Huémac: “Eso mismo ganas tú: nuestros chalchihuites y nuestras plumas de **quetzalli**.” Jugó Huémac y les ganó.”<sup>1048</sup>

Als der siegreiche *Huémac* von den Regengöttern nun statt der erwarteten Prämie Maiskolben und Maisblätter erhält, weist er diese zurück und verlangt nach den abgemachten Halbedelsteinen und Quetzalfedern. Die *Tlaloque* kommen seiner Aufforderung nach, verweigern ihm damit jedoch gleichzeitig von nun an ihre ursprünglich dargebrachten Schätze: es bricht eine große Dürre und Hungersnot über die Tolteken herein, die erst nach vier Jahren und einem den Regengöttern dargebrachten Menschenopfer eines Mädchens mit einem viertägigen Regen endet. Die Herrschaft der Tolteken geht damit jedoch schließlich ebenfalls zu Grunde und fällt den Mexikanern zu<sup>1049</sup>.

Offensichtlich aufscheinendes Thema dieses Mythos ist wohl die Fruchtbarkeit, wie auch im *Popol Vuh* in Form des Maises aufscheinend; auch hier scheinen Mais und Menschenleben aufeinander bezogen und können letztendlich auch nur durch ein Menschenopfer gewährleistet werden. Auch hier scheinen die Götter die Menschen im Ballspiel auf die Probe zu stellen, wobei auch hier das Ballspiel selbst trotzdem nicht die eigentliche Bewährungsprobe darstellt. Im Gegensatz zu den Heldenzwillingen verkennt jedoch *Huémac* den lebensnotwendigen Wert des Einsatzes der Götter und tappt ähnlich *Hun Hunahpú* und *Vucub Hunahpú* in die Falle; die Situation kann auch hier erst durch ein Menschenopfer der Folgegeneration überwunden werden. Im Gegensatz zu den Unterweltgöttern sind und bleiben die Regengötter jedoch immer Herren der Lage.

Im Gegensatz zu den anderen beschriebenen Mythen scheint in diesem der Wettaspekt im Zusammenhang mit dem Ballspiel auf. Wie bereits erwähnt, war dies besonders, aber nicht ausnahmslos in der Eliteschicht üblich und hatte über Unterhaltung weit hinausgehende Zwecke; Wetten scheint ein integraler Bestandteil der Ballspiele in Mesoamerika gewesen zu sein. Als wichtiger ökonomischer und sozialer Faktor bot dies auf dem gesamten Kontinent eine anerkannte gesellschaftliche Grundlage, einerseits zum Erlangen von Gütern und Prestige aber andererseits auch als symbolisch

---

<sup>1046</sup> Reyes 2008, 222f.

<sup>1047</sup> vgl. *Códice Chimalpopoca* 1975, VIII/ 126; vgl. VIIff.; vgl. León-Portilla 2004, 426; vgl. Lehmann 1974, 375ff.; vgl. Linden 1993, 69.

<sup>1048</sup> Velázquez 1975, VIII/ 126.

<sup>1049</sup> Velázquez 1975, VIIIff./ 126f.; vgl. Krickeberg 1948, 129f.; vgl. León-Portilla 2004, 237f.; 426f.



unterstützter Machterhalt<sup>1050</sup>. Dass *Huémac* mit den Göttern wettet, wirkt in diesem Zusammenhang also auch nicht allzu verwunderlich, wobei jene darin ihre über materielle Güter hinausgehende Macht zeigen: nach Krickeberg (1948, 130) zeigt dieser Mythos klar die Abhängigkeit der Menschen in der Nahrungsbeschaffung von den Regengöttern; es scheint jedoch auch der Aspekt des Menschenopfers als Lebens- und Friedensbedingung interessant. Insofern könnte eine Parallele mit dem Mythos des gerade beschriebenen Mythos im Hinblick auf den Toltekenherrscher Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl bestehen: *Huémac* hatte vielleicht ebenfalls versucht, ähnlich dem *Quetzalcóatl* zugrunde liegenden Herrscher, Menschenopfer abzuschaffen, was vielleicht als vermessen, sowie das Gleichgewicht der Natur verachtend interpretiert wurde und den Interessen der Priesterklasse entgegenstand.

In der Vorstellung der Azteken gelangten die Verstorbenen nach ihrem Ableben an einen von drei Orten: einerseits *Mictlan*, das Totenland, bezeichnet den Ort, an den die Seelen der durch natürliche Umstände Verstorbenen gingen. *Tlalocan*, das Reich der Regengötter und das Jenseits der durch Naturgewalten oder schlimme Krankheiten Umgekommenen, wird ähnlich paradiesisch wie *In ichan tonatiuh ilhujcac* („Haus der Sonne im Himmel“), beschrieben, wohin die im Krieg Gefallenen oder Geopferten, aber auch die im Kindbett gestorbenen und daher als Kriegerinnen verehrten Frauen gingen; sie wurden später zu Begleitern des Sonnengottes. Im Gegensatz zu den beiden letzteren Jenseitswelten herrschten jedoch in der Unterwelt *Mictlan* Armut und trostlose Zustände<sup>1051</sup>. Da Ballspieler oft ähnlich Kriegern dargestellt wurden und auch in einigen weiteren Aspekten Gemeinsamkeiten mit diesen aufwiesen, könnten auch im Ballspiel verstorbene Spieler in die vorgestellte paradiesische Jenseitswelt der Gefallenen gelangt sein. Ähnlich sieht Shelton (2002, 123) Zusammenhänge zwischen dem rituellen Ballspiel und religiösen Kriegen, die beide als Mechanismus der Transformation und Vergöttlichung der (Wett-) Kämpfenden dienten.

Dass Regen und Wasser die wichtigste Ressource mesoamerikanischer Völker darstellte, war auch ihren Oberhäuptern sehr bewusst. So hing die politische Macht der Herrscher in den südlichen Maya-Tiefländern der Klassischen Periode Lucero (1999, 36ff.) zufolge – ähnlich anderen Gebieten Mesoamerikas – unter anderem von deren Fähigkeiten ab, die Kontrolle über Wasserreservoirs zu halten. Da vielen großen Zentren nur saisonal regengespeiste Wasservorräte zur Verfügung standen, ließen Herrscher große Reservoirs für die Trockenperiode konstruieren, die bei unzureichender Bewirtschaftung jedoch zu einem gefährlichen Nährboden für schädliche Chemikalien werden konnten. Die Fähigkeit, diese unter anderem durch Rituale sauber und damit die Bevölkerung in der Zone zu halten, folglich den Erhalt einer politischen und wirtschaftlichen Vormachtstellung zu gewährleisten, entsprach somit einer prinzipiellen Notwendigkeit der Herrschenden<sup>1052</sup>. Eine Störung dieses Gleichgewichtes auf Kosten der Wasservorräte konnte ein solches System jedoch wie im Mythos zum Zusammenbruch bringen, weshalb politische und militärische Stärke in der Interaktion mit den umliegenden Gemeinschaften sehr wichtig gewesen sein dürfte. Das Ballspiel könnte in diesem Kontext insofern einerseits mit dieser politischen und militärischen Macht assoziiert werden, andererseits aber auch als wichtige Kommunikationsbasis mit den übernatürlichen Kräften, die respektiert werden musste und nicht übergangen werden durfte.

---

<sup>1050</sup> Hill & Clark 2001, 338; Gabriel 1996, 17.

<sup>1051</sup> Seler & Jahn 17ff.; Manzanilla 1994, 63f.; Köhler 2003, 251; Baquedano 2011, 203ff.; Jansen 1998, 266.

<sup>1052</sup> vgl. Santley et al. 1991, 18.

### 3. 2. 5. Das Ballspiel in weiteren mythischen Texten

Abgesehen von den eben beschriebenen Mythen wird das Ballspiel, wenn auch nur kurz, in anderen Mythentexten ebenfalls sichtbar.

So dürfte beispielsweise im rituellen Quiché-Tanzdrama *Rabinal Achi*<sup>1053</sup> gegen Ende des ersten Aktes ein kurzer Hinweis auf das rituelle Ballspiel aufscheinen. In dieser Szene erscheint der *Varón de Rabinal* vor dem Gobernador *Cinco-Lluvia*, der den Ort beschreibt:

*“También está la Madre de Plumas, la Madre de los Verdes Pajarillos, traída de Tzam-Gam-Carchag; quizás ese valiente, ese varón, vino para estrenar sus labios, su cara; vino para bailar con ella, dentro de los vastos muros, en la vasta fortaleza.”*<sup>1054</sup>

Monterde (1992, 321) übersetzt *Madre* hier nur als respektvolles Beiwort, womit also dieser Ort als Ursprungsort der Federn und grünen Vögel, möglicherweise der kostbaren Quetzalvögel die aus *Tzam-Gam-Carchag* gebracht wurden, beschrieben werden dürfte. Dahingegen scheinen die Interpretation von *Tzam* („Erhebung“) -*Gam* („Stufen“ oder „Seil“) -*Carchag* („geschmückte Ballspiele“) noch zweifelhafter; es könnte sich um die Beschreibung des rituellen, auf Stufen gespielten Ballspieles handeln, wobei die von dort gebrachten grünen Federn sich auf *Quetzalcóatl* beziehen könnten. Da dieser Gott wie bereits erwähnt des Öfteren im Zusammenhang mit dem Ballspiel dargestellt und erwähnt wurde, könnten seine Insignien so wie auch das gestufte Ballspielfeld in diesem Fall auf eine Legitimierung einer göttlichen Herrscher-Abstammung hindeuten. Außerdem sind die wertvollen grünen Federn wertvoller Wetteinsatz im Ballspiel von *Huémac* und den *Tlaloque*, die in diesem die Maisblätter symbolisieren; in jeder Hinsicht also ein kostbares Gut, dass also auch den Wohlstand seiner Besitzer unterstreicht.

Eine Beziehung zwischen dem Ballspiel, Reichtum, Status und übernatürlichen, göttlichen Attributen zeigt sich ebenfalls in der von Jerónimo de Alcalá aufgezeichneten taraskischen *Relación de Michoacán* (2011, IV, 29; XXVII, 105f.), in der das Ballspiel an einigen Stellen und bei Beschreibungen erwähnt wird, darunter beispielsweise auch als die Mondgöttin *Xaratanga*<sup>1055</sup> und ihr Tempel in *Tarían*,

*“donde se llama la casa de las plumas de papagayos, y la casa de las plumas de gallina, y mira a la mano derecha, donde ha de estar el juego de la pelota. Allí tengo de dar de comer a los dioses, a mediodía, y verás allí el asiento de mis baños [...], que está en medio donde algunas veces tengo de sacrificar a los dioses de la mano izquierda llamados Uirambanecha, dioses de tierra caliente.”*<sup>1056</sup>

Das Ballspiel, besser gesagt das Ballspielfeld, wird als Opferstätte für die Göttin *Xarátanga* erwähnt, wobei es als *“a la mano derecha“*, Nord-bezogen und Seler (2000, 219) zufolge den dort gelegenen Sternenballspielfeldplatz bezeichnend beschrieben wird. Dort muss den Göttern zu Mittag Essen dargebracht werden, woraus dieser folgerte, dass das Ballspiel ebenso wie die Opfer den Urgöttern der *mano derecha* gewidmet war<sup>1057</sup>.

An einer anderen Stelle wird der Gott *Cupanzieeri* nach seiner Niederlage im Ballspiel von seinem Gegner *Achuri hirepe* geopfert, später jedoch von seinem Sohn, dem Jäger *Sirata táperi*, der jungen oder Morgensonne, zu einem Hirsch wiederbelebt und

<sup>1053</sup> vgl. Monterde 1992, XVIf.; LVI; 291ff.

<sup>1054</sup> Monterde 1992, 321.

<sup>1055</sup> siehe Kap. 2. 3. 2.

<sup>1056</sup> de Alcalá 2012, XXVII, 106.

<sup>1057</sup> vgl. de Alcalá & Franco Mendoza 2000, 498; vgl. Pereira 2010, 252.

gerächt<sup>1058</sup>. Der Hirsch als symbolische Manifestation des Gottes *Cupanzieeri*, könnte hierbei der alten, sterbenden Sonne entsprechen, die Stone (2004, 127) zufolge vom den zu- oder abnehmenden Mond verkörpernden *Achuri hirepe* im rituellen Ballspiel geopfert wird. Auch hier tritt einerseits das Opfer im Zusammenhang mit dem rituellen Ballspiel und andererseits dessen Symbolik mit der untergehenden, als Hirsch symbolisierten Sonne auf, die ebenfalls bei den Maya zu finden ist. Pereira (2010, 253) sieht diese Passage hingegen als zu kurz, um eine korrekte Interpretation zu erlauben, deutet aber das Opfer *Cupanzieeris* durch *Achuri hirepe* ebenfalls als Sieg der Nacht über den Tag.

Nach Ingham (1984, 390; vgl. 388) stellt *Cupanzieeri* den mit *Tezcatlipoca*, *Huitzilopochtli*, aber auch *Quetzalcóatl* oder *Xipe Totec*, sowie der Ost-West-Achse assoziierten *Mixcoatl* dar. Hierin zeigt sich eine wechselnde Assoziation zwischen Opferndem und Geopferten, wie sie bereits für Symbole im Zusammenhang mit dem Ballspiel beschrieben worden ist – einerseits als Verlierer und Geopferter, wie mit *Quetzalcóatl* oder *Xipe Totec*, andererseits jedoch als Sieger, wie mit *Tezcatlipoca* oder *Huitzilopochtli*; zu dieser Symbolik passt aber ebenso die den Sonnenverlauf markierende Ost-West-Achse.

Als weitere mythische Episode, in der das Ballspiel in Bezug auf das kosmische Wirken der Himmelskörper aufgefasst worden ist, kann ein Abschnitt in der *Historia Tolteca Chichimeca*, auch als *Anales de Cuauhtinchan* bekannt, genannt werden, in der die Chichimeken von den nach Cholula ausgewanderten Tolteken als Helfer aus ihren sieben Höhlen geholt werden<sup>1059</sup>. Nachdem sie im Zuge dessen vier Tage gefastet haben, wobei sie von Adlern und Jaguaren genährt worden sind, wird ihnen

„die Nase durchbohrt, d. h. das Stammeszeichen angelegt, und schließlich veranstalten die von den Chichimeken wie Götter verehrten Tolteken noch ein zeremonielles Ballspiel auf dem „Zauberballspielplatz“, ohne dass der Grund dafür angegeben wird“<sup>1060</sup>

Interessant hierbei ist, dass die Chichimeken in dieser Chronik mit rot-weißgestreifter Körperbemalung<sup>1061</sup>, ebenso wie die Sternwesen dargestellt sind, weshalb Preuß (1936, 98f.) und Krickeberg (1948, 138) zufolge diese Episode des Heraustretens mit der Phase einer ersten Illumination der Sterne assoziiert werden könne. Da das Ballspiel dabei den Lauf der Gestirne symbolisierte, könnten die Ballspieler insofern sogar mit Göttern selbst gleichgestellt worden sein, da diese ja durch ihr Spiel diesen Prozess der Bewegung der Gestirne initiierten und gleichsam dafür verantwortlich waren. Ebenso scheint das Ballspiel oder zumindest das (Zauber-)Spielfeld als eine Art Besiegelung und Legitimierung dieser neuen Zugehörigkeit zu fungieren, als ob das Spiel die Annahme der neuen Identität bestätigte. So werden die Chichimeken nach deren Zugehörigkeitsbekundung, Fasten, etc. als Angehörige von den Tolteken aufgenommen und ihnen vier Herrschersitze zuerkannt, wobei die göttlich verehrten *Apanecatli*, *Cuitliz* und *Quauhtiztac* göttlich „dort auf dem Zauberballspielplatz gewannen und

---

<sup>1058</sup> vgl. de Alcalá & Franco Mendoza 2000, III/ XXI/ 654; vgl. 2012, XXI, 177.

<sup>1059</sup> *Anales de Cuauhtinchan*, 16r f.; 20r f.,

<http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tolteca/anales.html#/30/zoomed> ff.

<sup>1060</sup> Krickeberg 1948, 138; vgl. *anales de Cuauhtinchan*, 19v ff.,

<http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tolteca/anales.html#/37/zoomed> ff.; 20r ff.,

<http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tolteca/anales.html#/40/zoomed> ff.; vgl. Preuß & Mengin 1937, IX/ 42ff.; XXI/ 22ff.

<sup>1061</sup> vgl. *Anales de Cuauhtinchan*, 20r.,

<http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tolteca/anales.html#/38/zoomed>

verloren“<sup>1062</sup>. In Anbetracht dessen scheint also der Akt an sich und nicht der Spielausgang für diesen Vorgang wichtig, was wiederum auch zur Assoziation des Ballspiels mit dem in Bewegung-Setzen der Gestirne passt.

Auch in einem von Zingg (2004, 150ff.) aufgezeichneten Mythos aus der Huichol im okzidentalen Teil des mexikanischen Hochplateau scheint ein Ballspiel mit Kautschukball auf. Darin müssen *TumuSaúwi* und dessen Frau, um das Überleben ihres kranken Kindes zu sichern, dieses den Göttern präsentieren, da der Grund für die Erkrankung die Erzürnung des Feuergottes *Tatevalí*, ist. So müssen neben Lebensmitteln und anderen Gegenständen auch ein Kautschukball dem als Göttin personifizierten Wasser, *Nakawé*, in einer Höhle geopfert werden. Mit diesem würden die Götter spielen, um über das Leben des Kindes zu entscheiden:

*“Komatéame, the midwife, went in first. Nakawé approached, and they tossed up the ball, which stuck to her hip-bone. She came very close, holding the ball tightly so the child would not die.*

*Nakawé then grasped the ball with one hand, while Komatéame held it with the other. The child was placed on the ball, and thus supported with their hands. They sang in the language of the great gods, offering the child to all the great gods of the six directions.“<sup>1063</sup>*

Das Kind wird mit diesem Ritual den Göttern vorgestellt, von ihnen mit Wohlwollen behandelt und vor Krankheiten geschützt. Auch an anderer Stelle wird erwähnt, dass der Göttin *Nakawé* Kleidungsstücke aus Agavenfasern und Bälle aus Kautschuk, bzw. aus Zweigen dargebracht wurden<sup>1064</sup>; so zeigt sich auch in diesem Mythos eine Beziehung zwischen Kautschukball und Opfer, das ein bedeutendes Ritual zur Gewährleistung des Überlebens und Wohlwollens des Kindes darzustellen scheint. Involviert in das Geschehen sind zwei personifizierte gegensätzliche Naturgewalten, Feuer und Wasser; außerdem wird eine Verbindung mit den Richtungen aller Götter hergestellt.

Das Ballspiel entspricht hierbei in keiner Weise einem sportlichen Wettbewerb oder ludischer Tätigkeit, sondern vielmehr einem Medium zur Bestimmung des Willens der personifizierten kosmischen Kräfte; in dieser offenbar sehr ernstesten Handlung scheint somit auch in diesem Mythos ein Kautschukballspiel als Kommunikationsform mit übergeordneten Naturkräften.

### 3. 3. Das reale mesoamerikanische Ballspiel im Kontext der Mythen

Darstellungen von Glaubens- und Denkstrukturen, die eine wahrgenommene Wirklichkeit ausdrücken, zeigen sich, abgesehen von den beschriebenen Mythen ebenso in Bildern, Keramiken, Kunstgegenständen, Skulpturen oder Architektur; daher sind historische Quellen und überlebende Elemente in heute noch bestehenden Gruppen ebenfalls für eine Interpretation wichtig. Dies gilt auch für die in Mythen verkörperten, mit dem Ballspiel verbundenen Strukturen<sup>1065</sup>. So wird im folgenden Teil ein Vergleich zwischen realen und mythischen Ballspielformen angestellt, was in der bestehenden Literatur nicht nur zur Beschreibung von Parallelen, sondern besonders häufig auch zu Diskussionen über reale Hintergründe von Opfern im Zusammenhang mit Ballspielen geführt hat. Dass Ballspiele jedoch viel mehr als gladiatorenartige rituelle Wettkämpfe waren, soll in diesem Zug nun erläutert werden.

---

<sup>1062</sup> Preuß & Mengin 1937, 221/ 53.

<sup>1063</sup> Zingg 2004, 153.

<sup>1064</sup> Zingg 2004, 15.

<sup>1065</sup> vgl. Barba de Piña Chán 1990, 10.

### **3. 3. 1. Zur möglichen Umsetzung von Mythen im mesoamerikanischen Ballspiel**

Wie sich bereits zeigen und auch seitens vieler Sekundärquellen verdeutlicht werden konnte, wurden in Mesoamerika zumindest bestimmte Ballspielformen zu bestimmten Zwecken gespielt, was auch in den beschriebenen Mythen sichtbar wird. Diese Ausdrücke als veranschaulichte philosophische Denkprozesse in einem weiteren Sinn sind zum Teil wiederum in den Ballspielen selbst dargestellt und scheinen trotz der unvollständigen Quellenlage auf.

Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, dass Mythen in Verbindung mit dem Ballspiel wie beispielsweise dem *Popol Vuh* keine automatische Gültigkeit in Bezug auf abgehaltene rituelle Ballspiele zugesprochen werden kann. Auch wenn Rekonstruktionen nicht gänzlich verworfen werden können und Mythen wie die erwähnten eine zum Teil sehr starke Präsenz des Ballspiels aufweisen, ist auch zu berücksichtigen, dass diese teilweise regionale Versionen von Mythen sind, die ansonsten dieses Motiv nicht enthalten<sup>1066</sup>. Tokovinine (2002, 6) sieht in diesem eine Art Rahmen, der allgemein für Wettstreit oder Kampf steht, wobei das Ballspielfeld einen speziellen, oftmals magischen Ort dafür darstellt. Auch wenn das Ballspiel und weitere in den beschriebenen Mythen vorkommenden Motive keine Verallgemeinerungen auf reelle Praktiken zulassen können, zeigen sich doch Parallelen zwischen diesen beiden Aspekten, die wert sind, beschrieben zu werden.

Abgesehen von Spielformen, Regeln und Geräten, die sich in den Mythen zeigen, wie beispielsweise das Aufhängen des Balles in einem Sack – was Stern (1948, 80) zufolge beim *Hule*-Ballspiel im Bundesstaat Najarit an der zentralen Westküste Mexikos üblich war – zeigen sich auch Funktionen und mit dem Spiel in Zusammenhang stehende Denkweisen in den Mythen und Spielen selbst repräsentiert<sup>1067</sup>. So zeigt sich, wie im *Popol Vuh* zu sehen ist, dass bereits die Herausforderung und deren quasi zwingende Annahme in den mesoamerikanischen Ballspielen wichtig gewesen zu sein scheint. So dürften sich *Hun-Hunahpú* und *Vucub-Hunahpú* zwar bewusst sein, dass sie aus diesem Zusammentreffen als Verlierer hervorgehen und sterben werden, leisten der Aufforderung zum Spiel aber trotzdem Folge. Möglicherweise zwingt sie ihr Ehrencodex dazu, ähnlich wie mesoamerikanische Fürsten wie Xihuitlémoc von Xochimilco gezwungen waren, hohe Summen und Gebiete im Ballspiel gegen Herausforderer einzusetzen, um nicht ihr Ansehen zu verlieren<sup>1068</sup>.

Ein Thema, das sowohl in den Mythen, als auch in der Ikonographie häufig aufzutreten scheint, ist das Ballspiel als Zugangsmedium zur Unterwelt. Diese Annahme zeigt sich Colas & Voss (2006, 191) zufolge in Markiersteinen, die Spieler während des Spiels in einem Rahmen abbildet, der den Zutritt ins Jenseits wiedergibt. So zeigt beispielsweise der nördliche Markierstein auf dem Ballspielfeld von Copán möglicherweise *Hunahpú* und *Ixbalanqué*, sowie der südliche ihren Vater und Onkel; der mittlere dürfte hingegen den Errichter des Platzes selbst, *Waxaklajuun Ubaah K'awiil* (672-738) von Copán, wiedergeben und zeigt ihn als im Streit mit den Unterweltherrschern<sup>1069</sup>. So versteht van Bussel (1991, 256) das Ballspiel als einen Öffnungen und Zugänge zur Unterwelt herstellenden Akt – die Brüderpaare des *Popol Vuh* konnten dorthin nur aufgrund des Ballspiels gelangen –, den Maya-Herrscher bewusst hierzu ausführten:

<sup>1066</sup> vgl. Tokovinine 2002, 6f.; vgl. Coe 1989, 161f.

<sup>1067</sup> vgl. Angola Rossi 2003, 29; vgl. Brotherston 1997, 296.

<sup>1068</sup> vgl. Torquemada 1723, 2/LIX, 181; vgl. Alva Cortés Ixtlilxóchitl 2012, LIII, 137; vgl. Brotherston 1997, 291; vgl. Kap. 2. 3. 1.

<sup>1069</sup> Colas & Voss 2006, 191; vgl. de la Garza 2000, 51; vgl. Fox 1991, 219.

*“In their reenactment of the deeds of their mythological forefathers, the Maya rulers used the ballgame to open the underworld, or the place where the dead dwell. All this was possibly done in order to overcome Death, and make contact with their ancestors, just as the Hero Twins did with their fathers.”<sup>1070</sup>*

Da die mesoamerikanischen Herrscher mit der Sonne assoziiert wurden und ihr Tod folglich einem Sonnenuntergang glich, könnten die nachfolgenden Herrscher in Anlehnung an *Hunahpú* und *Ixbalanqué* als Medium des Kontaktes zu ihren verstorbenen Vorfahren gespielt haben, was sie gleichzeitig ebenfalls zu Gottgleichen und Himmelskörpern gemacht haben mochte; die Herrscher wurden also durch diesen Akt im Spiel selbst zu Göttern<sup>1071</sup>. Einen solchen Bezug des Kontakts mit den Ahnen könnte beispielsweise eine scheinbar an das *Popol Vuh* angelehnte Darstellung wiedergeben: hierin helfen die Zwillinge dem Maisgott in einem riesigen Schildkrötenpanzer, der gleichzeitig ihren auferstandenen Vater, aber auch den in der Maya-Mythologie auftretenden archetypischen tricksterartigen Schöpfer selbst symbolisieren könnte, aus einem Spalt<sup>1072</sup>. Im Hinblick auf die Betrachtung der Schildkröte als das Sternbild Orion ist außerdem festzuhalten, dass dieses mit dem Schöpfungsdatum der Maya zusammenhängt, auf das die Geburt der Maisgötter, die *Hun-Hunahpú* und *Vucub-Hunahpú* entsprechen, folgt<sup>1073</sup>:

*“When the Maize Gods arrived at the place of the new Creation, they sprang up from a crack in the back of a Cosmic Turtle. The Maya saw this turtle as the three stars that we call Orion’s Belt, and they also saw the crack in the turtle’s back as the ballcourt. Once reborn, the Maize Gods directed four old gods to set up the first Hearth of Creation to center the new order. This hearth consisted of three stones – one in the form of a jaguar [...]; the second in the form of a snake [...] and the third, a crocodile or shark monster [...]. The Maya saw this hearth as the triangle of stars below Orion’s Belt, with the Orion Nebula as the fire. Today we call these stars Alnitak, Saiph, and Rigel. The gods set up this hearth on 13.0.0.0 4 Ahaw 8 Kumk’u, or August 13, 3114 B.C.”<sup>1074</sup>*

Diese Darstellungen scheinen also den Kontakt zu den vergöttlichen Verstorbenen wiederzugeben, die aber ebenso mit den Himmelskörpern, sowie mit dem Leben in Form von Mais in Beziehung stehen und die wiederum in ihrer eigenen Symbolik wiedergegeben sind. Demnach könnten Repräsentationen wie beispielsweise an Höhlenwandgemälden von Naj Tunich, in denen *Hunahpú* in Ballspielermontur und mit der Kopfbedeckung eines Jägers vor einem Stiegenaufgang mit einem großen Ball dargestellt ist, den Aspekt der untergehenden Sonne, die wieder auferstehen wird, zeigen. Bereits die Darstellung in einer Höhle könnte auf einen Unterweltsbezug hinweisen, da Höhlen wie erwähnt als Übergangsorte hierzu galten. Auch Abbildungen der Heldenzwillinge auf dem Ballspielplatz, vor dem Schöpfer-Gott *D Kinich ahau*, sowie mit dem Hirschsymbold auf Keramikgefäßen wie beispielsweise aus Kaminaljuyú oder Abbildungen in Codizes wie beispielsweise dem *Dresdensis* (13) könnten insofern mit dem Thema des Unterweltsbezogenen Sonnengottes in Verbindung stehen. Vordergründig werden diese Darstellungen jedoch mit dem Thema des Maisgottes, dem

---

<sup>1070</sup> van Bussel 1991, 256.

<sup>1071</sup> vgl. Cohodas 1976, 162; vgl. van Bussel 1991, 256f.; vgl. Rivera Dorado 2007, 20.

<sup>1072</sup> Stevenson Day 2001, 71; vgl. Coe 1989, 177f.; vgl. Foster & Wren 1996, 264; vgl.

Kurbjuhn 1985, 159ff.

<sup>1073</sup> Foster & Wren 1996, 264; Schele & Mathews 1998, 37; 210.

<sup>1074</sup> Schele & Mathews 1998, 37.

Kalenderdatum *Hun ahau*, sowie Astralkörpern wie Sonne, Venus und Mond in Zusammenhang gebracht<sup>1075</sup>.

Der Aspekt des Lebenswichtigen Maises und der Fruchtbarkeit im Zusammenhang mit dem Ballspiel zeigt sich weiters in der Episode *Huémacs* und den Regengöttern, bei denen wie auch im Mythos von *Huitzilopochtli* das Menschenopfer auftritt.

Im *Popol Vuh* geschieht der Schöpfungsakt direkt auf dem Spielfeld, ebenso wie das Opfer und die Wiedergeburt des Maisgottes, dem wichtigsten Schöpfungsakt. Seit langem ist das Opfer- und Schöpfungsthema in den Texten und Bildern der Treppe in Yaxchilán bekannt, wobei der Text der Stiege 7 drei *ch'akb'aah* oder Enthauptungen der *ahaal*, gefährliche Geister, auf dem Spielfeld erwähnt<sup>1076</sup>.

Auch der Tod *Hun-Hunahpús* in *Xibalbá*, bzw. das Selbstopfer *Hunahpús* und *Ixbalanqués* im *Popol Vuh* wurden beispielsweise zu Portraits eines knienden, kopflosen Ballspielers des Reliefs des Großen Ballspielplatzes in Chichén Itzá geordnet, wobei jedoch die Art des Todes in keiner Weise mit dem gemeinsamen Verbrennen der Zwillinge übereinstimmt<sup>1077</sup>. Ähnlich wurden dargestellte Ballspiel-Opfer mit dem im *Popol Vuh* auftretenden Motiv von Tod, bzw. Opfer und Wiederauferstehung vielfach in Verbindung gebracht. So entspricht Cohodas (1991, 255) zufolge diese verlorene erste Konfrontation mit den Herrschern *Xibalbás* und die zweite gewonnene mit der Vergöttlichung der Heldenzwillinge dem Sonnenunter- und dem anschließenden Aufgang; was außerdem in Chichén Itzá als gewinnendes- bzw. verlierendes Team dargestellt ist. Außerdem sieht er darin eine Wiedergabe realer Rituale, in denen dieses mythische Ereignis in seinem astralen Kontext sozusagen nachgespielt wurde:

*“The victim in these post-game rituals, presumably the captain of the team, would then represent either the setting sun defeated by the Underworld lord, or the Underworld lord later destroyed by the rising sun”*<sup>1078</sup>.

Ähnlich wurden die Reliefs von Chichén Itzá als Zitat des *Popol Vuh*, jedoch im Zusammenhang mit dem Tod und der Erneuerung des Maisgottes, entsprechend der des Vaters von *Hunahpú* und *Ixbalanqué*<sup>1079</sup>. Uriarte (2001, 44) sah hierbei diese Darstellungen als Opfer, die Kriegsgefangenen die Möglichkeit gaben, ihre Ehre zu wahren. Indem sie die Taten der Zwillinge nachstellten, konnten sie mit ihrem Opfer durch Enthauptung und Verstümmelung auf dem Ballspielfeld Leben und Fruchtbarkeit erhalten, ähnlich wie die Sonne wiederholt über die Dunkelheit siegt.

So finden sich auch Fruchtbarkeitsdarstellungen von Schlangen, bzw. sich aus abgetrennten Körperteilen formende Schlangen ebenfalls im Zusammenhang mit den Helden des *Popol Vuh*, wie beispielsweise in einer Skulptur eines zentralen Markiersteins in Copán<sup>1080</sup>. Dort besteht der Kopfschmuck des Zwillinges aus einem Schlangenkopf und gleichzeitig symbolisierter Venus *Hun Ahau*, außerdem formt die Schlange einen Teil der Insignien der Gottheit Schlange Seerose, in diesem Fall auch mit der Unterwelt in Verbindung gebracht<sup>1081</sup>. Van Bussel (1991, 251) sah darin den Fruchtbarkeitsaspekt im Zusammenhang mit *Hun Hunahpús* Kopf, der nicht starb; außerdem zeigen sich Parallelen zur zweiköpfige Schlange *K'ucumatz*, die die Sonne

---

<sup>1075</sup> Coe 1989, 171ff.; Barrois & Tokovinine 2005, 31; vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/dresdensis/img\\_page13.html](http://www.famsi.org/research/graz/dresdensis/img_page13.html); vgl. Colas & Voss 2006, 191; vgl. Schele 1992, 21.

<sup>1076</sup> Barrois & Tokovinine 2005, 31.

<sup>1077</sup> vgl. Colas & Voss 2006, 187.

<sup>1078</sup> Cohodas 1991, 255.

<sup>1079</sup> vgl. Cohodas 1991, 255; vgl. Hassler 2007a, 47.

<sup>1080</sup> AIIb; 1e (Barrois & Tokovinine 2005, 29).

<sup>1081</sup> Barrois & Tokovinine 2005, 29.

über den Tageshimmel trug, sowie zu dessen Pendant *Quetzalcóatl*, der die Menschenknochen aus der Unterwelt *Mictlan* holte und nach seiner Wiederkehr die Sonne 4 *ollin* schuf; auch die bereits erwähnte Assoziation übernatürlicher Schlangen mit dem Himmel in Mesoamerika fügt sich in dieses Bild ein<sup>1082</sup>.

Das Ballspiel auf dem rituellen Spielfeld war demzufolge auch eine Begegnungsmöglichkeit zwischen Dies- und Jenseits, wobei nicht nur eine Verbindung mit dem Tod, sondern auch dessen Überwindung möglich war, ausgedrückt in einer zyklischen Wiederkehr:

*“The concept of the ball game in the Highland epics of the K’iche’-Maya is closely linked to death and resurrection. The cycle of living and dying is here explained in one of the great mythological tales of human history.”*<sup>1083</sup>

Jedoch nicht nur in einem metaphysischen und rituell-religiösen Sinn zeigen sich im Umfeld des Ballspiels Grenzüberschreitungen, sondern auch in einem kulturellen und sozialen: so kann besonders am Beispiel des *Quetzalcóatl* die Funktion des Ballspiels als möglicher Kulturstifter oder zumindest eine Art Vermittler einer kulturellen Identität hervorgehoben werden. Dieser Aspekt findet sich sowohl in Mythen, als auch im Zusammenhang mit Sekundärquellen über das Ballspiel: Ballspielplätze als Prestigeanlagen von Städten und Teile religiöser Zentren, das Ballspiel als Teil der Ausbildung junger Adelige und prestigiose Beschäftigung der Herrschenden oder Zeugnis nobler Herkunft, wie beispielsweise auch in der *Historia Tolteca Chichimeca* angedeutet, können dies beispielsweise unterstreichen. Auch der vergöttlichte Kulturbringer *Quetzalcóatl* scheint in diesem Sinn ebenso als Errichter von Ballspielplätzen auf und auch die im *Popol Vuh* Ball spielenden Halbbrüder der Heldenwillinge, *Hun Batz* und *Hun Chuén* werden als Kulturbringer beschrieben. Auch im Migrationsmythos der Azteken verwandelt *Huitzilopochtli* einen wilden, unbewohnbaren Ort in eine kontrollierte, soziale Architektur, indem er einen öffentlichen, rituellen Platz schafft. Hieraus folgert Fox (1996, 485), dass das Errichten von Ballspielplätzen in Mesoamerika eng mit dem Schaffen von Gemeinschaftsidentitäten verbunden war, was wiederum deren Wichtigkeit betont. Eine damit verbundene Priorität der Gemeinschaft vor Einzelindividuen zeigt sich auch in den beschriebenen Mythen, angefangen von den sich opfernden Heldenwillingen über die von *Huitzilopochtli* getöteten *Coyolxauhqui* und *Centzonhuiznahua*, bis hin zum Menschenopfer, das *Huémac* zur Rettung seines Volkes darbringen muss. Dabei steht gleichzeitig auch die Besänftigung der Götter im Mittelpunkt, ebenso wie die der *Nakawé* im erwähnten Huichol-Mythos.

Opfer im Zuge der Ballspiele können hierbei jedoch auch zur kultischen Betonung von Macht und Überlegenheit des eigenen Volkes interpretiert werden. Gegner wurden so göttlich legitimiert, sichtbar und damit wirkungsvoll ausgeschaltet, wie beispielsweise *Huitzilopochtli*s oder *Tezcatlipocas* Widersacher, aber auch *Cupanzieeri*, bzw. *Achuri hirepe* in der *Relación de Michoacán*; diesem vielfältige Thema ist nun der folgende Teil gewidmet.

### **3. 3. 2. Opfer im Zusammenhang mit dem Ballspiel**

*“The ballgame is associated with the movements of celestial bodies, especially the sun and moon, which are related to seasonal agricultural fertility. The ritual game concluded with a sacrifice of a player symbolizing the death (and eventual rebirth) of the sun or moon which was necessary for the cyclical recurring astral*

---

<sup>1082</sup> Fox 1991, 220f., Cohodas 1991, 272; vgl. *Códice Chimalpopoca* 1975, IIf./ 120ff.

<sup>1083</sup> Colas & Voss 2006, 191; vgl. Hassler 2007a, 42f.



*movements to proceed in their usual manner.*“<sup>1084</sup>

Diese zusammenfassende Bemerkung über das mesoamerikanische Hüftballspiel scheint sich ebenso häufig zu finden wie dessen gleichzeitige Verbindung mit Opfern, vor allem Menschenopfern, die in diesem Zusammenhang häufig erwähnt und hervorgehoben werden. Dies basiert in erster Linie auf Darstellungen solcher Opfer, bzw. damit zusammenhängender, zuvor erwähnter Symbole, aber auch auf – wenn auch kurzen – Beschreibungen von Chronisten<sup>1085</sup>. Eine in diesem Zusammenhang häufig in der Literatur zu findende Annahme ist, dass nach dem rituellen Spiel beispielsweise zu den Äquinoktien ein Spieler, möglicherweise der Kapitän des Verliererteams, geopfert wurde.

Opfer waren ein so zentrales Thema im Leben beispielsweise der Maya und besonders in Gegenden wie Yucatán, Chiapas und Guatemala, dass diese auch nach der spanischen Eroberung, wenn auch heimlich, durch die Kolonialzeit hindurch und darüber hinaus fortgeführt wurden. Reliefs von Opferdarstellungen im Zusammenhang mit dem Ballspiel im präkolumbischen Mesoamerika wie in El Tajín, Chichén Itzá oder El Baúl und Bilbao führten zur Schlussfolgerung, dass diese das Ziel hatten, eine gute Pflanzungs- und Erntesaison zu gewährleisten, wofür das Spiel im Frühjahr und Herbst, möglicherweise zu den Tagundnachtgleichen gespielt wurde. Sie wurden außerdem als Repräsentation der Kontrolle über eine kosmische Ordnung mit dem Ziel der Gewährleistung von Fruchtbarkeit und guter Ernte beschrieben. Menschenopfer in Verbindung mit politischen Plänen sollten in diesem Zug außerdem einerseits zur Aufrechterhaltung eines natürlichen Gleichgewichtes und andererseits zur Legitimierung und Heiligung der politischen Kräfte führen<sup>1086</sup>.

Opfer durch Enthauptungen sind an einigen archäologischen Fundorten, wie beispielsweise Oaxaca, Veracruz, Tiquisate, Santa Lucía Cotzumalguapa (Escuintla, Guatemala) oder Chichén Itzá sowie in Codizes beschrieben, allen voran solche, die in Mythen eine Rolle spielten, wie beispielsweise die Enthauptung von *Coyolxauhqui* und den *Centzonhuiznahua* durch *Huitzilopochtli*. Beispielsweise de la Garza (2000, 52) folgerte aus diesen Symboliken, dass der abgetrennte Kopf aufgrund seiner runden Form den Ball, aber gleichzeitig auch einen Himmelskörper repräsentierte. Dieses Opfer war ebenso im Hinblick auf seine Fruchtbarkeitsfunktion wichtig, da der Kopf mit dem abgeschnittenen Mais assoziiert wurde, wie beispielsweise Reliefs in Palenque (Templo de la Cruz Foliada, Chiapas) oder Chichén Itzá zeigen. Diese symbolischen Zusammenhänge wurden jedoch gleichzeitig als Bestätigung für die Opferungen von Spielern herangezogen, obwohl in den schriftlichen Quellen der Chronisten zwar die Spiel- aber nicht diese Opferpraxis beschrieben wurde<sup>1087</sup>.

Aufgrund der bildlichen Darstellungen, ebenso wie in Mythen und wenigen Beschreibungen aus der Kolonialzeit gehen die meisten Autoren gleichsam automatisch von Menschenopfern im Zuge der Ballspiele aus<sup>1088</sup>: beispielsweise zeigt eine klassische Paneele in Chichén Itzá nach Cohodas (1975, 113) den Kapitän eines Verliererteams mit abgetrenntem Kopf und ihm gegenüber einen Gegner mit einem

---

<sup>1084</sup> Gillespie 1991, 321.

<sup>1085</sup> vgl. Sahagún 2012, I/ 188; 233; vgl. Torquemada 1723, II/ VIII/ XIV, 151; vgl. Durán 1980, CI/ 245.

<sup>1086</sup> Leyenaar 1992, 123f.; Zaccagnini 2003, 13; vgl. Soustelle 1984, 2; vgl. Demarest 1984, 228; vgl. Knauth 1961, 192; vgl. van Bussel 1991, 250.

<sup>1087</sup> vgl. Colas & Voss 2006, 189.

<sup>1088</sup> vgl. Sahagún 1989, 43ff.; vgl. Krickeberg 1948, 129ff.; vgl. Knauth 1961, 192; vgl. Guttmann 1979, 29; vgl. Gillespie 1991, 321; vgl. Leyenaar 1992, 123ff.; vgl. Linden 1993, 77f.; vgl. Miller 1998, 211; vgl. Hill & Clark 2001, 337.

Opfermesser, was er als Opfer der Sonnen- und Mondgottheiten beschrieb. Ähnliche Darstellungen sind an einem klassischen Gefäß aus Tiquisate, sowie an Stelen wie in El Aparicio (Veracruz) zu finden<sup>1089</sup>. Colas & Voss (2006, 187) zeigten jedoch anhand einer ähnlichen Darstellung eines kopflosen Ballspielers, aus dessen Genick sich ein Blutschwall in eine Schlange verwandelt und in der ebenfalls Gegner mit Messer zu sehen sind, dass diese als Wiedergabe einer Stelle des *Popol Vuh* verstanden werden kann. Keine dieser Repräsentationen beweist jedoch die Abhaltung von Menschenopfern am Ende eines Ballspiels.

*“Stories such as this really belong in the realm of fantasy but, because of their strange exoticism, are adopted time and again without criticism.”*<sup>1090</sup>

Im Gegensatz dazu wurde jedoch, beispielsweise im Zusammenhang mit dem *Popol Vuh*, die Opferung eines Ballspielers als möglicher Höhepunkt eines Maya-Ballspiels zur Frühlingstagundnachtgleiche interpretiert, in dem *Hun-Hunahpu* und *Vucub-Hunahpu* als Repräsentanten der untergehenden Sonne besiegt werden; parallel dazu erfolgten bei den Azteken Opferungen zur Frühlingstagundnachtgleiche eines *Xipe Totec* imitierenden Opfers<sup>1091</sup>.

Eine andere Möglichkeit ist nach Tokovinine (2002, 6), dass menschliche Opfer eine widmende Funktion besaßen und somit in Übereinstimmung mit den spezifischen Funktionen des Platzes ausgeführt wurden: Opfer könnten dabei im Zuge eines symbolischen Ballspiels, aber auch weiterer Zeremonien dargebracht worden sein. Diese Annahme wird von bereits erwähnten Funden solcher Opfer in architektonischen Anlagen, darunter Ballspielplätzen gestützt; falls dies zutrifft, kann jedoch auch die Frage gestellt werden, ob wirkliche Ballspielopfer überhaupt existierten<sup>1092</sup>.

In diesem Zuge sollte ohnehin primär auch die Frage diskutiert werden, ob und in welchem Rahmen solche Menschenopfer überhaupt stattfanden, denn allgemein beziehen sich viele Menschenopfer im antiken Mesoamerika auf Beschreibungen von Augenzeugenberichten auf Seiten der Conquistadores. Diese scheinen jedoch, beispielsweise aufgrund von zu großen Entfernungen, unmöglich tatsächlich beobachtet worden sein können oder auch nur Floskeln zu sein, die der Rechtfertigungspolitik der Eroberer als Befreier und Heilbringer dienen<sup>1093</sup>. In diesem Zuge hob Arens (1979, 62ff.) besonders die Rolle der in der Neuen Welt aufgewachsenen Geistlichen wie Durán oder Sahagún hervor<sup>1094</sup>:

*“The transformation of the Aztecs from civilized to barbarian was accomplished by the deft intellectual management of these friars. The compassion they often displayed from the Aztecs as human beings with a supernatural and natural capability equal to that of the European was matched by their virulent hatred of almost every aspect of Indian culture. In this respect, the friars were in direct opposition to the conquistadors, who often commented favorably on Aztec culture while eliminating its representatives [...] The religious interpretation of the last days of Indian culture in the decades after pacification set out to reorder the record in a Christian perspective. Strangely enough, these very same individuals are today used as reliable resources for pre-contact Aztec culture,*

---

<sup>1089</sup> vgl. Stevenson Day 2001, 72.

<sup>1090</sup> Colas & Voss 2006, 187.

<sup>1091</sup> Cohodas 1975, 108.

<sup>1092</sup> vgl. Taladoire & Colsenet 1991, 164ff.; vgl. Fox 1996, 487; vgl. Durán 1971, 149.

<sup>1093</sup> Hassler 2007a, 44ff.; 2007b, 43ff.; García Hernández et al. 2003; 1aff.; vgl. Díaz del Castillo 1974, 152/ 352f.; vgl. Arens 1979, 59ff.

<sup>1094</sup> vgl. Graulich 1988, 398.

*even though no group of specialists ever had a better reason or stronger to misinterpret and distort the material.* <sup>1095</sup>

Auch unter der Folter von Inquisitionsprozessen erpresste Geständnisse und linguistische Tatsachen lassen Zweifel aufkommen: beispielsweise existierte im Nahuatl ein eigener Begriff für die Blutentnahme aus dem Ohrläppchen, während aber die so oft beschriebenen Herzopfer übersetzt nur „Menschen umbringen“ bedeuten <sup>1096</sup>. Weiters muss im Zuge vieler Darstellungen und Illustrationen solcher Opfer deren symbolischer Gehalt berücksichtigt werden, der sich stark von den christlich geprägten, europäischen Ansichten unterscheidet. Im Licht der Mythen betrachtet, die im Zeichen von Tod und Erneuerung stehen, können diese als symbolische Hervorhebung des Lebens betrachtet werden, was auch Furst (1978, 201ff.) am Beispiel der von im *Codex Vindobonensis Mexicanus I* (13) <sup>1097</sup> abgebildeten und für die Pulque-Zubereitung wichtigen Agave beschreibt: als Göttin personifiziert, wird ihr Kopf, also die Spitze abgeschlagen und danach das Herz und Zentrum der Pflanze entnommen. Der dabei entstehende Saft, das Blut, wird im Gärungsprozess schließlich zu Pulque <sup>1098</sup>.

Mythen wie des *Huitzilopochtli* oder auch des *Popol Vuh* können insofern ebenso wenig als Erklärung für Menschenopfer gelten, da die darin beschriebenen Tötungen einerseits nicht in Wirklichkeit umgesetzt werden konnten, sondern in ihrem mythischen Kontext aufgefasst worden sein dürften; andererseits geben sie keinen Hinweis auf Opferungen als Teil der Ballspiele <sup>1099</sup>:

*„gerade die im Popol Vuh in Zusammenhang mit dem Ballspiel geschilderten Zerstückelungen und anschließenden Wiederganzmachungen der heroischen Brüder Hunahpu und Xbalanke legen nahe, dass diese Art von »Tötungen« nicht real in einem Ritual umgesetzt werden können. Auch die letzte Szene der sechs Reliefs vom südlichen Ballspielplatz von El Tajín erzählt mythisches Geschehen: Der Regengott sticht sich in den Penis, damit sein Blut, der Regen, niedergehe.“* <sup>1100</sup>

Solche Darstellungen wie das Detail eines Reliefs am Südlichen Ballspielplatz von El Tajín, das den Gott *Tláloc* bei der Blutabnahme aus seinen Genitalien zeigt, mit dem ein aus einem Fisch hervorkommender Mensch ernährt wird, heben die Götter als Lebensspender hervor <sup>1101</sup>.

So fasst auch Cohodas (1991, 263f.) die von Schele & Miller (1986, 247ff.; vgl. Miller 2001, 83ff.) bildlich interpretierten Darstellungen von ballförmig gefesselten Kriegsgefangenen, die über Stiegen gerollt und geopfert werden, wie beispielsweise in Yaxchilán, differenziert auf: Da Stufen und Plattformen mit Stiegen in Hieroglyphen oder Abbildungen oft mit der Eroberung und Opferung von Kriegsgefangenen assoziiert wurden, könnten die beschriebenen Darstellungen symbolisch hervorgehobene Parallelen zwischen dem Opfer eines Kriegsgefangenen und dem Verlust eines Ballspielers wiedergeben. Beide würden wiederum den Abstieg der Sonne in die Unterwelt verbildlichen, was ebenso durch die Architektur von Ballspielplätzen, sowie symbolische Farbkombinationen unterstrichen werden konnte.

---

<sup>1095</sup> Arens 1979, 63.

<sup>1096</sup> Hassler 2007b, 44.

<sup>1097</sup> vgl.

[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=560290&objectid=3179214](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=560290&objectid=3179214).

<sup>1098</sup> vgl. Hassler 2007b, 45.

<sup>1099</sup> Hassler 2007, 46; Colas & Voss 2006, 187; vgl. Seler 1960/61, 328.

<sup>1100</sup> Hassler 2007, 47.

<sup>1101</sup> vgl. Taube 1994, 76f.; vgl. Ladrón de Guevara 2000, 38; vgl. Hassler 2007, 47.

Wortwörtliche Interpretationen leugnen insofern nach Hassler (2007a, 48) den in Astronomie, Architektur, Kunst, etc. bewiesenen hohen Abstraktionsgrad mesoamerikanischer Völker und schließen andere Erklärungsmuster für solche Darstellungen, wie beispielsweise das Töten von Kriegsgefangenen, Exekutionen oder politische Morde automatisch aus<sup>1102</sup>. Geopferte waren demnach größtenteils Kriegsgefangene, bzw. Opfer von Expansionsbestrebungen, wobei das Menschenopfer in erster Linie als Druck- und Einschüchterungsmittel fungiert zu haben scheint, das sich auf subtile ideologische und religiöse Argumente basiert zu haben scheint<sup>1103</sup>:

*“El sacrificio humano azteca se presenta, pues, como un pretexto para el dominio (como tantas otras estrategias de la violencia), una técnica psicológica de terror frente a los enemigos y de cohesión en el horror para el grupo social de los sacrificadores. Lo chocante es que en vez de optar por un masacre (el sistema que utilizaban los españoles) emplearan un recurso arcaico, sacrificial y canibal cuya erradicación fue tenida por un labor primordial de índole religiosa por parte de los conquistadores y permitió justificar en partes sus desmanes y violencia.”<sup>1104</sup>*

Öffentliche, bewusst inszenierte Tötungen waren in diesem Zusammenhang sogar notwendig, um das durch religiöse Argumente gestützte System aufrecht zu erhalten. Die Opfer der Azteken müssen so gesehen als Teil der Gesellschaft und ihrer Art der Kriegsführung verstanden werden, für die „ein religiöser Mord zur Stärkung des Gesellschaftsgefüges“<sup>1105</sup> diene. Diese religiösen Morde mussten folglich in einer Sakralisierung sichtbar gemacht werden, um diesen Strukturen zu entsprechen<sup>1106</sup>. So scheinen außerdem keine Menschenopfer unter der Herrschaft Teotihuacans (200-650), noch während des Maya-Klassikums (200-900) existiert zu haben, sondern erst mit der Expansion der Mexica bedeutend geworden zu sein<sup>1107</sup>.

Auch wenn die Menschenopfer der Azteken, Mixteken und Maya nach Hassler (2007b, 45) nur auf nichtverifizierten oder haltlosen Annahmen basieren, sollten trotzdem archäologische und osteologische Funde berücksichtigt werden, die sehr wohl auf Opferpraktiken in der Klassik und Postklassik schließen lassen<sup>1108</sup>. Außerdem erwähnte beispielsweise Beals (1933, 11; 16ff.; 26ff.)<sup>1109</sup> Köpfungen von Kriegsgefangenen bei den im Vorfeld beschriebenen Acaxee zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die eine mesoamerikanische Ballspiel-Tradition übernommen haben dürften, sowie den Gebrauch der Köpfe als Trophäen und Kannibalismus. Knauth (1961, 194) sah diese Praktiken im Zusammenhang mit einer Fruchtbarkeitssymbolik, wobei er Totenköpfe in einem Aussaatritual, einem Feldgott aus einem menschlichen Kiefer, sowie einen Obsidianmesser-Gott beschrieb.

Nach Durán (1980, II/ 40ff.) und Torquemada (1723, II/ XVIIIf./ 114ff.) wurden im Zuge des Sonnenjahres zahlreiche menschliche Opfer dargebracht, darunter auch solche

---

<sup>1102</sup> vgl. Hassler 2007b, 44; vgl. Colas & Voss 2000, 187; vgl. Grube nach Plüss 2007, <http://www.weltwoche.ch/ausgaben/2007-03/artikel-2007-03-gar-nicht-moegli.html>.

<sup>1103</sup> Diez de Velasco 1995, 184f.

<sup>1104</sup> Diez de Velasco 1995, 185.

<sup>1105</sup> Kaltmeier 2007, 57; vgl. Todorov 1985, 174ff.

<sup>1106</sup> Kaltmeier 2007, 61.

<sup>1107</sup> Diez de Velasco 1995, 182.

<sup>1108</sup> Cid Beziez & Torres Sanders 1997, 83ff.; vgl. Pereira 2010, 247ff.; vgl. Ramírez Urrea & Acosta Nieva 1997, 254ff.; vgl. Smith & Schreiber 2006, 20; vgl. Olivier & López Luján, 29ff.

<sup>1109</sup> vgl. Urrea & Acosta Nieva 1997, 259.

von Kindern und Sklaven, jedoch hauptsächlich Kriegsgefangene, mit dem Zweck der Aufrechterhaltung der Bewegung der Sonne, wie Sahagún (1829, II/ Iff./ 50ff.) schildert<sup>1110</sup>. Die sich dafür ursprünglich selbst opfernden Götter standen jedoch nicht nur in Bezug zu den vier Teilen des Kosmos, sondern ebenso zu sozialen Stratifikationsmustern und um den Opfern eine soziale Bedeutung zu geben<sup>1111</sup>. Die unabhängig von Jahresfesten abgehaltenen Zeremonien für den Tag „4 Bewegung“ *Nahui Olin*, an dem nach aztekischem Glauben die Vernichtung der Sonne und ein Weltuntergang wie in den vier vorangegangenen Weltaltern drohten, sollten dies verhüten. Der Sonne wurde daher eine Botschaft durch einen Gefangenen mit Wanderstab und Reisebündel gesendet, dessen Opfer den Aufstieg der Sonne am Himmelsgewölbe nachahmen sollte<sup>1112</sup>. Um die gegenwärtige Sonne *Nahui Olin* in Bewegung zu setzen, opferten sich wie erwähnt ursprünglich die Götter selbst und ließen sich von *Quetzalcóatl* ihre Herzen mit dem Opferrmesser herauschneiden, wonach ihre Gewänder und Geschmeide zu heiligen Bündeln zusammengerollt wurden, ihrer sakralen und von den Menschen verehrten Erscheinungsform<sup>1113</sup>; in diesem Zusammenhang symbolisierten laut Cordan (1995, 16) Bündel eine Art göttliche Essenz und Kraft. So erscheint beispielsweise im historischen Teil des *Popol Vuh* ein Bündel, das die Stammesväter mit ihrer Religion und Stammesordnung hinterlassen, genannt *Pisóm K'ak'ál*, „Verhüllte Kraft“, das einen Obsidianstein enthielt<sup>1114</sup>. Die bereits erwähnten Darstellungen von Bündeln im Zusammenhang mit dem Ballspiel, die als Beziehung zur Eliteschicht interpretiert wurden<sup>1115</sup>, könnten sich insofern also auch auf die Selbstopferung der Götter beziehen, sowie deren Repräsentation und einer möglichen Schuld der Menschen, die zur Instandhaltung der fünften Sonne nun ihrerseits ihren Beitrag leisten müssen.

Bildschriftliche Darstellungen von Opfern, die beispielsweise den am Himmel schwebenden, Blut aus Herzen trinkenden Sonnengott oder eine von Blut und Menschenherzen umflossene Sonnenscheibe zeigen, sah Krickeberg (1971, 224) als Wiedergabe altmexikanischer Vorstellungen der Sonne, die nach ihrer nächtlichen Reise durch die Unterwelt wie ein Toter zu einem Skelett geworden ist. Die menschliche Gestalt kann erst durch Nahrung aus Blut und Herzen wiedergewonnen werden, weshalb der Krieg als Beschaffungsmechanismus für Menschenopfer von übergeordneter religiöser Bedeutung war. Krieger wurden somit in einen priesterähnlichen Status erhoben, da sie durch den Dienst an der Sonne ihr Volk unterstützten<sup>1116</sup>. Da Befehlshaber auch in Ballspielerausrüstung dargestellt wurden, könnte den Spielern insofern eine ähnliche Bedeutung als Kommunikatoren mit den Göttern und somit Unterstützern der Gemeinschaft zugekommen sein. Ähnlich und hierzu passend sieht Parsons (1991, 19) die Ost-West-Ausrichtung von Ballspielplätzen als Indiz für die Opferung privilegierter Ballspieler als Verkörperung der im Westen untergehenden Sonne: nachdem diese die Unterwelt erfolgreich passiert hatte, ging sie im Osten wieder auf. Hierzu ist jedoch nochmals anzumerken, dass nicht alle Ballspielplätze in diesem Sinn lagen.

---

<sup>1110</sup> vgl. Pomar 1891, 18; vgl. Taladoire & Colsenet 1991, 174.

<sup>1111</sup> Ingham 1984, 383.

<sup>1112</sup> Krickeberg 1971, 238f.

<sup>1113</sup> vgl. Taube 1994, 75; vgl. 70ff.; vgl. Torquemada 1976, III/ VI/ XLII, 122.

<sup>1114</sup> vgl. Cordan 1995, 140; 213f.

<sup>1115</sup> vgl. Stevenson Day 2001, 74; vgl. Scarborough & Wilcox 1991, 134; vgl.

Tokovinine 2002, 5; vgl. Zender 2004a, 4; siehe Kap. 2. 3. 4.

<sup>1116</sup> Krickeberg 1971, 229; vgl. Thompson 1975, 227ff.

Opferungen waren außerdem wie erwähnt nicht in allen Gesellschaften üblich und im Hinblick auf Menschenopfer im Zusammenhang mit dem Ballspiel existieren nach Bradley (2001, 36) keine Beweise. Trotz Angaben von Opfern und Menschenopfern<sup>1117</sup>, Ball spielenden Adligen am selben Tag von Opfern<sup>1118</sup> und Berichten von Opfern, die auf dem Ballspielplatz stattfanden, wie zu Ehren *Huitzilopochtli* während des *Panquetzalizli*-Festes<sup>1119</sup> existieren keine direkten Angaben von Opfern nach einem Ballspiel. Die von Sahagún (1988, II/ XV/ 95; 1989, 43ff.) beschriebenen Opferzeremonien im Zuge des *Panquetzalizli* fanden auf dem *Teotlachtli* in Tenochtitlán statt, wobei zuvor ein Priester als *Paynal* – eine göttliche Verkörperung des Morgensterns, der Schlachten und Erscheinung von *Huitzilopochtli* – maskiert, die ganze Stadt umkreiste und die Eröffnung des Festes angekündigt hatte. Dabei sollen vier Menschen geopfert und mit dem Blut ihrer Leichen der Spielfeldboden gefärbt worden sein: jeweils zwei Kriegsgefangene wurden zu Ehren der Götter *Amapan* und *Oappatzán* getötet und Kriegsdarbringungen dargebracht<sup>1120</sup>. Es zeigt sich also eine enge Beziehung zwischen Krieg und Ballspiel, die auch in Reliefs des Spielfeldes in Chichén Itzá zu sehen ist, wo Ballspieler im Kriegeraufzug dargestellt sind<sup>1121</sup>. Andere Autoren erwähnten jedoch kein Ballspiel oder nicht einmal einen Ballspielplatz im Zusammenhang mit diesem Fest, sondern nur die Tötung von Kriegsgefangenen, bzw. Sklaven, was für Uriarte (2001, 44) einem ehrenvollen Tod entsprach<sup>1122</sup>. Auch die Bezeichnung des *Teotlachtli* als Tempel beispielsweise bei Torquemada (1723, II/ VIII/ XIV, 151) könnte darauf hinweisen, dass hierbei die Zeremonialhandlung im Vordergrund gestanden sein dürfte, nicht aber das Spiel selbst; möglicherweise könnte aus dieser Beziehung des Ballspiels zu Opfern jedoch die Annahme entstanden sein, dass Spieler nach den Spielen geopfert worden sind.

Leyenaar (1992, 147f.) gibt beispielsweise die Stelle in der *Historia Tolteca Chichimeca*<sup>1123</sup> an, an der *Apanecatli*, *Cuitliz* und *Quauhtliztac* zu Göttern wurden, „da sie auf dem Ballspielplatz ihr Ende fanden, verloren“<sup>1124</sup>, als Indiz für ein Menschenopfer im Zusammenhang mit dem Ballspiel an:

*“Human sacrifice, the feeding of the gods with the most precious things man had to offer – his heart and blood – was thought to be a means of controlling the cosmic order and assuring fertility of crops and people. The ballgame was certainly played with this objective in Classic times and even later.”*<sup>1125</sup>

Ebenso sieht Uriarte (2001, 44) Ballspiel-Opfer im Zusammenhang mit der Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung und meint, dass die Spiele im Zusammenhang damit zur Trockenzeit praktiziert wurden, um Regen zu gewährleisten.

<sup>1117</sup> vgl. Torquemada 1723, III/ VII/ XVIIIff., 174ff.; vgl. Motolinía 1985, VIff./ 84ff., 146ff.

<sup>1118</sup> vgl. Torquemada 1723, II/ VIII/ XIV, 151; vgl. Sahagún 2012, 188; vgl. Graulich 1974, 335.

<sup>1119</sup> vgl. Torquemada 1723, II/ X/ XXVII, 282.

<sup>1120</sup> Sahagún 1969, I, 128ff.; Códex Florentinus, III, 133f.; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 317.

<sup>1121</sup> De la Garza 2000, 51.

<sup>1122</sup> vgl. Torquemada 1723, II/ X/ XXVII, 282; vgl. Motolinía 1971, I/ XVI, 53; vgl. 1985, VI/ 84, 146f.; vgl. Sahagún 2012, I, 223; vgl. Graulich 1974, 335.

<sup>1123</sup> vgl. Historia Tolteca Chichimeca, 28v.; vgl.

<http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tolteca/anales.html#/55/zoomed> vgl. Preuss & Mengin 1937, IX/ 42; 172.

<sup>1124</sup> Leyenaar 1992, 147.

<sup>1125</sup> Leyenaar 1992, 147f.

Ein Indiz könnte auch das im *Ulama* verwendete Wort *male* sein, das nach Leyenaar (1992, 145) vom Nahuatl-Wort für „Gefangener“, *malli*, stammt, was er mit den Opferpraktiken im Zusammenhang mit dem Ballspiel verband und anhand einer Darstellung des *Códex Ramírez* bzw. *Tovar* Manuskriptes<sup>1126</sup> belegt sah, bei dem ein Gefangener an einen Ballspielring, den *tlachtemalacatl*, gefesselt mit einem Krieger kämpfen muss. In Bezug auf diese Darstellung ist jedoch festzuhalten, dass es sich um eine Szene zweier Kämpfer handelt und kein Ballspiel, da abgesehen von dem Ring keine Ballspielutensilien zu sehen sind; insofern deutet die Szene eher auf einen Gladiatorenkampf. Es scheint in diesem Zusammenhang und in Anbetracht der Tatsache, dass es in der Postklassik zu gesteigerten weltlichen und politischen Einflüssen im Ballspielkomplex kam, jedoch auch möglich, dass in späteren Zeiten diese Kämpfe auf Ballspielfeldern veranstaltet wurden.

Da keine schriftliche Quelle eindeutig geschlagene Spieler als Opfer kennzeichnet, tritt nun zusätzlich die Frage auf, ob wirklich die Verlierer eines Spiels geopfert wurden. Laut Westheim (1957, 239) entsprach im Gegenteil die Opferung dem Preis eines siegreichen Ballspielers, da im mesoamerikanischen Weltverständnis eine solche Darbringung nicht als Strafe angesehen wurde, sondern als eine der Gemeinschaft zunutze kommende Gabe an die Götter<sup>1127</sup>. Im Hinblick auf dieses Argument können beispielsweise dem mit überzogener Menschenhaut dargestellten *Xipe Totec* geweihte Opfer erwähnt werden, die als streng ausgewählte, sich als tapfer erwiesene Krieger beschrieben werden und, in weiße Federn und Papier gehüllt – ein Zeichen von Trauer – von ihren Siegern zur Opferung gebracht wurden<sup>1128</sup>. So gesehen müssten im Ballspiel aber jedenfalls sehr wohl die Verlierer geopfert worden sein, wenn auch besonders ausgewählte, die sich durch ihre Leistung ausgezeichnet hatten, weshalb in diesem Sinn die Opferung einer Art Belohnung entsprochen zu haben scheint<sup>1129</sup>. So zeigt sich auch, dass beispielsweise *Tlaloc* zum Opfer bestimmte Kleinkinder „*hijos de principales, no de esclavos*“<sup>1130</sup> waren oder das geopfert menschlische Ebenbild *Tezcatlipocas* eine privilegierte Behandlung erfuhr; in diesem Zusammenhang schienen diese ausgewählten Personen sehr wohl eine bedeutende Aufgabe zu erfüllen<sup>1131</sup>.

Abgesehen davon muss außerdem jedoch berücksichtigt werden, dass wie bereits erwähnt, Bedeutungsunterschiede zwischen Ballspielen in einem religiösen Kontext und solchen in einem profaneren Rahmen herrschen musste; so dürfte zumindest im Postklassikum, unabhängig von der heiligen Bedeutung einiger Spielplätze, das selbe Spiel auch als profane rekreative Freizeitaktivität existiert haben, bei der die eigenen Fähigkeiten und Stärke demonstriert wurden. Insofern sind auch de la Garza & Izquierdo (1980, 318) zufolge Spekulationen über die Enthauptung von siegreichen oder geschlagenen Spielern, die auf Mythen und Reliefdarstellungen basieren, haltlos<sup>1132</sup>. Köpfungsszenen wie beispielsweise im *Popol Vuh* sichtbar, mussten außerdem nicht automatisch den Tod der betreffenden Person bedeuten; das voneinander getrennte

---

<sup>1126</sup> de Tovar 1972, XXVII; vgl. <http://www.wdl.org/en/item/6757/view/1/1/>.

<sup>1127</sup> vgl. Knauth 1961, 191f.; vgl. Linden 1993, 77f.; vgl. Hill & Clark 2001, 337; vgl. Hassler 2007a, 44.

<sup>1128</sup> Pomar 1891, 18f.; vgl. Sahagún 1989, 46ff.; vgl. Motolinía 1971, I/20/135, 66; II/25/768, 381; vgl. Köhler 2003, 250f.

<sup>1129</sup> vgl. Uriarte 2001, 44.

<sup>1130</sup> Motolinía 1971, I/20/135, 66.

<sup>1131</sup> vgl. Motolinía 1985, I/ 7/ 93, 152; vgl. Sahagún 1988, II/ XXIV, 117f.; vgl. Carrasco 2000, 118ff.

<sup>1132</sup> vgl. Chinchilla Mazariegos 1992, 157ff.; vgl. Coe 2003, 201ff.; vgl. Miller & Houston 1987, 47ff.

Weiterleben von Kopf und/ oder Körper, ebenso wie die in-Bezug-Setzung des Balles mit körperlosen Schädeln, sowie dem Bewegungszeichen *Olin* stellen den Kopf in diesem Zusammenhang eher als animiert und in seiner Bewegung unabhängig dar. Eine solche Enthauptung – jedoch ohne Opfertod – würde auch den astralen und landwirtschaftlichen Fruchtbarkeitsaspekt sogar noch weiter hervorheben<sup>1133</sup>; ähnlich beschrieb Graulich (1988, 402) Enthauptungen als Erd-bezogen, während er Herzextraktionen als der Sonne geweiht interpretierte.

Menschenopfer- und besonders Köpfungs-Szenen an Spielbänken und Skulpturen werden jedenfalls als integraler Bestandteil des Ballspiels in der mesoamerikanischen Klassik beschrieben, wobei jedoch unklar ist, seit wann diese Zusammenhänge existierten; sie könnten in das frühe Formativum der Olmeken zurückgehen und eine symbolische Wiederaufführung der Opfer, bei denen die Götter ihre Leben zum Erschaffen der Welt gaben, dargestellt haben<sup>1134</sup>. Köpfungsszenen durchziehen die mesoamerikanische Symbolik als Metonymie für Verstümmelung, die nach Gillespie (1991, 317) wiederum metaphorisch mit der Trennung der Zeit und deren Einteilung in landwirtschaftliche Saisonen in Verbindung stehen, ausgelöst durch die periodischen Bewegungen der Himmelskörper. In diesem Zug weist sie auf verstümmelte Körper wie beispielsweise auf einer *palma* in Veracruz hin, auf der einzelne Körperteile wie Extremitäten oder Köpfe dargestellt sind – die Körperteile, die den Ball in den meisten mesoamerikanischen Ballspielformen nicht berühren durften<sup>1135</sup>. Abgetrennte Köpfe wurden in einem *Tzompantli*, einem Gestell für Schädel aufbewahrt, wie beispielsweise in Tlatelolco und dienten möglicherweise als Trophäen oder Schmuck<sup>1136</sup>; De Borhegyi (1980, 24) ging hierbei noch weiter und spekulierte über die Verwendung abgetrennter Köpfe als Ausrüstung, möglicherweise als Bälle, Trophäen oder gar als torartige Markierungen, die später durch *palmas* und *hachas*, sowie die Steinringe ersetzt wurden. Umgekehrt könnten nach Gillespie (1991, 326) die Bälle eine symbolische Darstellung von Köpfen gewesen sein, wie sie beispielsweise auch im *Popol Vuh* auftritt<sup>1137</sup>.

Auch Opfer von Kautschukbällen waren keine Seltenheit; sie wurden als Brandopfer dargebracht und Durán (1995, III/ 249) inkludierte bereits in der Übersetzung von *Olin* dessen Verwendung als Opfergabe, sowie zu Opferzwecken<sup>1138</sup>, ebenso wie auch Blutopfer des Öfteren beschrieben wurden, wie beispielsweise bei Herrschern, die sich dazu Penisblut entnahmen<sup>1139</sup>.

Als weiters dargestellte Formen von Opferungen treten Herzopfer, wie beispielsweise in Reliefs auf Spielfeldern in El Tajín oder Chichén Itzá auf, teilweise in Verbindung mit abgetrennten Gliedmaßen oder Enthauptung<sup>1140</sup> – für Graulich (1988, 402f.) eine gleichzeitige Darbringung für Sonne und Erde. Graulich (1974, 311) erwähnte diese, da das Tageszeichen *Olin* die gleiche Wurzel wie *Yóllotl*, Herz, hat, im Mythos des *Nanahuatzin*, der sich erst durch das Hineinwerfen ins Feuer in die Sonne verwandelte, nachdem sich die Götter selbst und ihre Herzen geopfert hatten. Geopferte Herzen

---

<sup>1133</sup> Gillespie 1991, 325f.

<sup>1134</sup> Hill & Clark 2001, 337; vgl. Miller 1998, 211; vgl. Bradley 2001, 36.

<sup>1135</sup> Gillespie 1991, 335f.

<sup>1136</sup> Echeverría & López 2010, 137f.

<sup>1137</sup> vgl. Zaccagnini 2003, 15.

<sup>1138</sup> vgl. Stone 2002, 21ff. ; vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 322f.; vgl. Krickeberg 1971, 219; vgl. Taladoire 2001, 27.

<sup>1139</sup> vgl. Bradley 2001, 36.

<sup>1140</sup> vgl. de la Garza & Izquierdo 1980, 316; vgl. Uriarte 2000, 31; vgl. Ladrón de Guevara 2000, 39.



dienten demnach, um die Sonne in Bewegung und ihrer Bahn zu halten<sup>1141</sup>. In diesem Zusammenhang scheint auch interessant, dass die Dornen der Magueypflanze, die auch bei Opfern mit Blutentnahmen benutzt wurden, als Teil eines Grasballes (*zacatapayolli*) verwendet wurden, dessen Emblem wiederum Aufbewahrungsgefäße für Ritual- und Opferobjekte, sowie geopferte Herzen (*cuauhxicalli*) dekorierte<sup>1142</sup>.

Anders sehen Colas & Voss (2006, 188f.) Opfer im Zusammenhang mit dem Ballspiel als Ausdruck unnachgiebiger Gewinner in politischen Machtkämpfen, die ihre Gegner öffentlich erniedrigten; ähnlich beschrieb Ingham (1984, 379) diese als symbolischen Ausdruck politischer Dominanz und wirtschaftlicher Aneignung. Zusätzlich wiesen diese Opferdarstellungen außerdem mythologische Parallelen wie mit dem *Popol Vuh* auf. So bezieht sich beispielsweise ein Hieroglyphentext auf einer Treppe in Yaxchilán auf die Selbstenthauptung (*ch'ak baah*) von drei Göttern in mythischer Vergangenheit, die nach ihrem Tod auf dem Ballspielfeld in die Unterwelt eintreten, was als Sieg (*ahal*) beschrieben wird und laut Colas & Voss (2006, 189) der Gewährleistung des Maiszyklus entsprach. Cohodas (1991, 269) interpretierte in diesem Zusammenhang die Spieler in einer aktiven Rolle als Erde und Himmel, personifiziert durch die passiven Gottheiten L und N, die die untergehende Sonne, vom Ball dargestellt, umgeben. Anders sah Knauth (1961, 97) hierbei das Ritual als mit der Opferung des Mondes, Symbol der Fruchtbarkeit, um dem Lauf der Sonne als Lebensspender Platz zu machen. Das Ballspiel entspricht in jedem Fall jedoch einem symbolischen Fließzustand zwischen einer möglichen Katastrophe und dem schwierig zu erhaltenden Gleichgewicht, bei dem das Enthauptungsritual als Imitation eines Art kosmischen Dramas die Bewegung der Gestirne bewirkt<sup>1143</sup>.

Krickeberg (1971, 230) zufolge waren die meisten dieser Jahresfeste komplexe rituelle Dramen, in denen der Jahreszyklus der Natur wiedergegeben und durch eine Art Analogiezauber günstig vonstattengehen sollte. Menschenopfer der Regen-, Erd-, Mond-, und Vegetationsgötter in Ackerbaugesellschaften beruhten insofern auf einem personifizierten Naturverständnis, in dem der Geist des Maises oder anderer Kulturpflanzen im jährlichen Verlauf altern und vergehen würde. Um dessen physische, aber auch moralische und intellektuelle Qualitäten in tierischer oder menschlicher Form als Gott zu erhalten wurde diese getötet, bzw. sakramental gegessen. Um neuerlich ihr ganzes Potential erreichen zu können, mussten die Götter also selbst, repräsentiert durch Menschen, sterben. In diesem Sinne verkörpert das tote Lebewesen die Gottheit selbst, ähnlich einem Schauspieler, der sich im Moment der Verkörperung einer Rolle selbst damit identifiziert. Solche Opfer dürften hiernach als ernste Wiederholung eines Vorganges zu Schöpfungszeiten verstanden worden sein, bei dem ein übernatürliches Ereignis einerseits zur Erinnerung und andererseits als Einführung neuer Generationen in die Weltordnung wiederholt werden musste<sup>1144</sup>.

*„Es war also nicht ein angeborener Hang zur Grausamkeit, der zu diesen Menschenopfern führte, sondern der fanatische Glaube, dass es für die Menschheit oberstes Gesetz sei, für den Fortbestand der Sonne zu sorgen. Das Opfer bedeutete für den, den es traf, keine Strafe, sondern eine Ehrenpflicht. Wer einmal dazu bestimmt war, der gehörte der Sonne, zumal wenn er ein hervorragender Krieger oder Adelliger war. Daher wurde, wer sich der*

---

<sup>1141</sup> Echeverría & López 2010, 137f.; vgl. Baquedano & Graulich 1993, 165.

<sup>1142</sup> Aguilar-Moreno 2009, 59; vgl. 2006, 184, 200; vgl. Pasztory 1983, 140, 247f.

<sup>1143</sup> vgl. Graulich 1988, 394.

<sup>1144</sup> Jensen 1966, 194; Frazer 1911, 9ff.; vgl. Villeneuve 1973, 114ff.

*Opferung beim Feinde durch die Flucht entzog, in der Heimat mit dem Tode bestraft.*<sup>1145</sup>

Somit drückten auch Mythen wie der Mexica ein Verständnis der Lebensbedingungen aus, in denen die Gemeinschaft von der Anpassung von schwächeren an stärkere Kräfte abhing; Opfer entsprachen dabei einer Metapher des Tributes an den Staat. Anthropophagie zeigte die symbolische Nähe zwischen Göttern und Eliten, so wie die Opferung von Sklaven und Kriegsgefangenen der Aufrechterhaltung und Festigung interner und externer Dominanzbeziehungen diente<sup>1146</sup>. Insofern ist Jensen (1966, 208ff.) zufolge das Verständnis über die Bedeutung des Tötungsaktes für diese Völker wichtig, sowie über dessen Zusammenhang mit einer mythischen Konzeption: bereits Initiationsriten, in denen die Initiierten sterben müssen, bevor sie in ein neues Leben treten und sich fortpflanzen können, da Tod und Fortpflanzung ohne einander absurd wären, überliefern Wissen durch deren zeremonielles Erleben<sup>1147</sup>. Ebenso sieht Hödl (2003b, 669) rituelle Tötungen und dergleichen als zeremonielle Wiederholungen einer solchen ursprünglichen Handlung aus archaischen Zeiten göttlicher Wesen, durch die Pflanzen entstanden. Nachdem die Mythen jedoch in Vergessenheit geraten waren, wurden Opfer als Gaben an die Götter neu interpretiert, weshalb Blutopfer zu ihrer ursprünglichen Bedeutung beraubten Überresten eines vergangenen Sinnes im Kontext des Mythos wurden<sup>1148</sup>. Somit kann bei Opfern der Götterdarsteller, bzw. von Kriegsgefangenen der Geopferte als der Gott selbst, bzw. dessen Personifikation betrachtet werden<sup>1149</sup>.

Nach Jensen basieren Tier- und Menschenopfer bis hin zu Kannibalismus auf Fruchtbarkeitszeremonien von Pflanzen, Tieren und Menschen, auf einer Grundidee von einer Gottheit, deren Tod die heutige Seinsordnung erschuf. Opfer wurden demnach als Erinnerung daran dargebracht, dass das Essen der Nutzpflanzen dem der Gottheit entspricht, womit Opferrituale die vermutlich älteste Form religiöser Handlungen sind und ebenso mit Jagd und Totenritual in enger Verbindung stehen. Die Gleichsetzung des Beutetieres mit der Gottheit steht ebenfalls mit Totemismus in Zusammenhang, da das Totem mit der Teilung in Menschen- und Tier- bzw. Pflanzenwelt eine Form von Gemeinschaft herzustellen versucht<sup>1150</sup>.

Andererseits sind nach Burkert (1997, 8ff.) die Verbindungen zwischen religiös-politischer Autorität und institutionalisierter Gewalt grundlegend und untrennbar, was sich nach Carrasco (2000, 2ff.; 53) auch beispielsweise am Templo Mayor von Mexiko-Tenochtitlán anhand von Schöpfungsmythen und den Außenbeziehungen zu externen Völkern und Gebieten in dessen eigener Überlegenheit und symbolisiertem Prestige zeigt. Für ihn ist Gewalt und rituelles Töten eine tief menschliche notwendige Praxis in der aztekischen Hauptstadt, in der die Getöteten zuerst in Götter verwandelt wurden. Weitere wichtige Zwecke dieser rituellen Gewalt waren jedoch politische und soziale Kontrolle, was die instabilen sozialen und symbolischen Dynamiken zwischen dem imperialen Zentrum und der Peripherie mit Alliierten und Feinden notwendig machten. Im Hinblick auf diese Dimensionen muss jedoch auch bedacht werden, dass rituelle Gewalt nicht der Hauptzweck der symbolischen Handlungen war<sup>1151</sup>:

---

<sup>1145</sup> Krickeberg 1971, 229.

<sup>1146</sup> Ingham 1984, 397.

<sup>1147</sup> vgl. Burkert 1997, 57.

<sup>1148</sup> vgl. Campbell 1985, 51.

<sup>1149</sup> vgl. Carrasco 2000, 118ff.; vgl. Hödl 2003b, 683.

<sup>1150</sup> Jensen 1966, 208ff.; Jamme 1991, 157ff.; 164; vgl. Lévi-Strauss 1965, 20; vgl. Durkheim 1994, 451ff; vgl. Burkert 1997, 90.

<sup>1151</sup> vgl. Ingham 1984, 379ff.; vgl. Uriarte 2001, 41; vgl. Stoll 1889, 39f.

“much more effort was put into dancing, singing, moving in procession, [...] than into the actual act of killing people. The act of ritual death, while centrally important, was not all that these ceremonies were about. A ceremonial landscape is marked and re-marked and is being brought to life at the same time a deity impersonator is being prepared for an ultimate transformation.”<sup>1152</sup>

Solche monumentalen Opfer repräsentierten nicht nur Werte, sondern machten die Orte des Geschehens gleichzeitig zu bedeutenden Landschaften und erweckten sie auch als kosmologisches Symbol, religiöse Gemeinschaft und Zentrum politischer und wirtschaftlicher Macht quasi zum Leben<sup>1153</sup>.

Für beispielsweise Köhler (1990, 237f.; 2003, 256) stellten Opferdarbringungen die wichtigste Kommunikation mit den Göttern dar, wie beispielsweise Tier- und Menschenopfer, aber auch die Darbringung von Kautschuk<sup>1154</sup>. Sie bezweckten nicht nur den Gunsterwerb der Götter, sondern wurden auch als menschlicher Beitrag zum Erhalt der Welt verstanden, besonders im Hinblick auf die göttliche Sonne, deren Aufstieg, in-Bewegung-Setzen und Erhaltung durch Opfer gewährleistet wurde. Somit brauchten die Götter auch die Menschen und diese Mitverantwortung für den Kosmos führte zu einem hohen Selbstwertgefühl der Gemeinschaft gegenüber den Göttern. Im Gegensatz zu den unterwürfigen Gebetstexten scheint bei Opferhandlungen und Selbstläsionen ein selbstbewusstes Agieren üblich gewesen zu sein<sup>1155</sup>. Opfer leiteten, ebenso wie das Ballspiel einen Wechselmechanismus zwischen Tod und Wiedergeburt ein, von dem die ganze Gesellschaft in Form von Fruchtbarkeit profitierte und der einen Wechsel der Jahreszeiten herbeiführte. Eine solche allgegenwärtige Wahrnehmung von neuem Leben, das aus der umgebenden vermodernden Pflanzenwelt entsteht, dürfte für Campbell (1985, 51) eine Mythologie des lebensspendenden Todes inspiriert haben, mit einer Art Grundgedanken „Je mehr Tod, desto mehr Leben“<sup>1156 1157</sup>. Für Paz (2000, 18) besitzt diese tragische Weltsicht des schöpferischen Opfers, in der das Universum auf menschliches Blut angewiesen ist, jedoch eine gewisse Größe: im Gegensatz zu unseren modernen Vorstellungen, die die Natur als eine vom Menschen dominierbare Energieressource sieht, herrscht hier eine Solidarität und Versöhnung zwischen diesem und der Natur vor, wenn auch auf eine grausame Art und Weise.

Auch im *Popol Vuh* zeigt sich ein Konzept von Reziprozität mit den Göttern durch das menschliche Opfer, das einerseits neues Leben spendet und andererseits sogar eine Überwindung des Todes erreicht. Demnach kann das Opfer sogar als Vorbedingung zur Wiederauferstehung und Wiedergeburt gesehen werden und hält die Hoffnung aufrecht, ähnlich den Heldenzwillingen, den Tod auf diese Art überwinden zu können<sup>1158</sup>.

Dieser Aspekt, dass das Jenseits sozusagen nur durch ein Opfer verlassen werden kann, scheint auch im Zusammenhang mit der Konzeption verschiedener Unterwelten in mesoamerikanischen Kulturen interessant: da “normal“ verstorbene Menschen im Gegensatz zu Kriegern oder im Kindbett gestorbenen Frauen in eine weniger

---

<sup>1152</sup> Carrasco 2000, 7.

<sup>1153</sup> Carrasco 2000, 7ff.; vgl. Wheatley 5ff.; vgl. Durkheim 1994, 464ff..

<sup>1154</sup> vgl. *Codex Vindobonensis I*/ 37;

[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=561007&objectid=3179214](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=561007&objectid=3179214); vgl. Anders et al. 1992, 37.

<sup>1155</sup> vgl. Sahagún 1829, II/ VI/ Iff./ 33ff.; vgl. Knauth 1961, 192; vgl. Uriarte 2001, 44.

<sup>1156</sup> Campbell 1985, 51.

<sup>1157</sup> vgl. Pastory 1976, 209f.; vgl. Gillespie 1991, 320; vgl. Miller 2001, 85f.

<sup>1158</sup> vgl. Aguilar 2004, 11; vgl. Schele & Freidel 1990, 76f.

paradiesische Welt gelangten, könnte ein Helden- oder Opfertod erstrebenswerter erschienen sein, um das eigene Schicksal zu beeinflussen. Da die Art der Jenseitswelt von der Art des Todes und nicht der Lebensweise im Diesseits abhing, war das Ziel der Krieger ein siegreicher Kampf mit Gefangenen, was zu sozialer Anerkennung und Aufstieg verhelfen konnte. Bei einer Niederlage oder Tod auf dem Schlachtfeld konnte er dagegen auf ein erstrebenswertes Jenseits hoffen, was Köhler (2003, 251) zufolge jedoch keine moralische Handlungsgrundlage, sondern eher einer „Sterbehilfe für Verlierer“<sup>1159</sup> entsprach. Ein solcher Tod im Zusammenhang mit dem Ballspiel könnte insofern eine ähnliche Funktion gehabt haben, da Ballspieler ja in vielen Aspekten wie Krieger abgebildet und beschrieben wurden. Dabei könnte auch die Rolle des Spiels selbst eine mittelnde, sowie eine Vorstufe zum Schicksal eines Kriegers gewesen sein. Die Art der Nachwelt dürfte andererseits wiederum eine beschränkte Bedeutung im aztekischen Denken gehabt haben, da der Aufenthalt dort nur vier Jahre dauerte und danach die Dahingegangenen in keiner Weise mehr existierten – auch die als Vögel oder Schmetterlinge wiedergekehrten Seelen, die den Sonnengott begleitet hatten, lebten nicht weiter darüber hinaus – weshalb auch abgehaltene Totengedenkfeiern diesen Zeitraum nicht überschritten. Trotzdem hatte die optimale Nutzung dieses einmaligen und beschränkten Lebens im Hinblick auf religiöse Handlungen übergeordnete Bedeutung mit dem Ziel möglichst vieler und umfassender Wechselbeziehungen zu den Göttern<sup>1160</sup>.

Diese Opferhandlungen, falls sie im Zusammenhang mit dem Ballspiel existierten, oder auch nur als Rituale auf den Spielfeldern abgehalten wurden, müssen also vor dem Hintergrund der spezifischen Weltanschauung und Religionsauffassung der mesoamerikanischen Völker betrachtet werden. Die menschliche Beziehung zum Tod wurde hierin auf jeden Fall sehr unterschiedlich zu anderen Kulturen wahrgenommen, ebenso wie dabei ein unterschiedliches Verständnis von Spiritualität sichtbar wird. Die auch zerstörerischen Gottheiten treten nicht nur in der Natur in Form von personifizierten Naturgewalten und Fruchtbarkeit auf, sondern auch in Gegenständen, wie zum Beispiel im Kautschukball selbst, dem eine ebenso dualistische Rolle zugesprochen worden zu sein scheint<sup>1161</sup>.

Auch wenn diese sozialen Expressionen, die sich außerhalb einer okzidentalen Weltansicht befinden, von einem außenstehenden Standpunkt wohl schwierig nachvollziehbar sind und möglicherweise auch nicht gänzlich verstanden werden können, so muss zumindest, wie Knauth (1961, 183) es ausdrückt, die dynamische kulturelle Komplexität dieses speziellen Kontextes berücksichtigt werden:

*“Vistas desde ángulos divergentes las civilizaciones americanas parecen diferentes, pero no deben juzgarse menos humanas o más exóticas. Por la divergencia de punto de vista se crea un sistema específico de costumbres y virtudes no aplicable en sí, aunque apropiado a su propio contexto.”*<sup>1162</sup>

---

<sup>1159</sup> Köhler 2003, 251.

<sup>1160</sup> Köhler 2003, 251f.; vgl. Sahagún 1928/ I/ III/ 260ff.; vgl. VI, 115; II, 144; vgl. Codex Vaticanus A, 3v ff.,

[http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/img\\_page003v.html](http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/img_page003v.html) ff.

<sup>1161</sup> Linden 1993, 76f.

<sup>1162</sup> Knauth 1961, 183.

### 3. 4. Zu Kosmvision und Spiritualitätsverständnis im Kontext mesoamerikanischer präkolumbischer Ballspielformen

*“Asomarse a la realidad de los juegos que se practicaron en Mesoamérica es también penetrar un poco en sus visión del mundo, espacio y tiempo a la vez sagrados y humanos, fiestas, símbolos y alegrías.”*<sup>1163</sup>

So wie die beschriebenen Symbole reflektieren auch die Mythen im Kontext von Ballspielen bestimmte Weltvorstellungen, die auch im Zusammenhang mit anderen Lebensbereichen aufscheinen. López Austin (2009, 10) sieht darin eine Form der Perception von Schöpfungen in unterschiedlichsten Existenzbereichen, die auf kontinuierlichen täglichen individuellen und kollektiven Wahrnehmungs- und Handlungsformen basiert. Durch eine permanente Kommunikation der Mitglieder einer Gruppe wird darin ein komplexer kollektiver und großteils unbewusster, aber konstanter Prozess initiiert, der Erfahrungen in Einklang bringt, abstrahiert und systematisiert. Das Ergebnis ist ein Geflecht von Abbildungen, Vorlieben, Verhaltensweisen und Gefühlen, das sich aus Erlebtem zu etwas so Abstraktem formt, dass seine Formalisierung schwierig oder gar unmöglich wird. Dabei spiegeln sich religiöse, soziale und kosmologische Vorstellungen in nonverbalen und konkreten Symbolen, von bestimmten Farben, über Tiere, bis hin zu bestimmten Körperteilen, wider<sup>1164</sup>.

Dem ist jedoch hinzuzufügen, dass diese Konzepte nicht starr, sondern veränderbar und daher nicht einfach direkt von einem Zeitabschnitt in einen anderen übertragen werden können. Wie Smith & Schreiber (2006, 21f.) im Hinblick auf die Kosmologie der Maya zusammenfassen, waren beispielsweise Mythen und religiöser Symbolismus im Klassikum Thema einiger Untersuchungen, wobei sich Interpretationen oft auf Daten aus dem Postklassikum oder der Kolonialzeit berufen oder gar wilden Spekulationen gleichkommen. Außerdem tendieren viele Forscher dazu, zu versuchen, Bedeutung und Symbolismus zu rekonstruieren, was Rapoport (1990, 221ff.) als Investigationen in Bezug auf *“high-level meanings“* anstatt den archäologisch eher angebrachten *“middle-“* und *“low-level meanings“* nennt<sup>1165</sup>. Hierbei muss jedoch auch bedacht werden, dass sich einerseits, wenn auch in der späten Postklassik die säkularen Funktionen und Bedeutungen der Ballspiele überwogen, in Codexdarstellungen wie beispielsweise dem *Borgia*, *Fejérváry*, *Borbonicus*, *Nuttall* oder *Vindobonensis* trotz allem noch immer eine Hervorhebung dieser sakralen Aspekte zeigt: so werden laut Cohodas (1975, 101) die selben Synthesevorgänge und grundsätzlichen Ideologien wie in der mittleren Klassik sichtbar, in der sich die Essenz des rituellen Ballspieles und sein ihm zugrunde liegendes rituelles und universelles Verständnis darlegten. Andererseits versucht die vorliegende Arbeit nicht, Interpretationen aus den vorliegenden Quellen als empirische Analyse wiederzugeben. Wie ebenfalls bereits betont worden ist, kann nicht unkritisch von über Epochen hindurch unverändert gebliebenen Ansichten und Denkprozessen ausgegangen werden.

Im Versuch, die in den behandelten Mythen zu Tage tretenden Aspekte mit den beschriebenen Perspektiven in Beziehung zu setzen, kann also einerseits zusammengefasst werden, dass genaue Spielvorgänge nach wie vor unbekannt sind, wobei in Darstellungen vor allem damit in Zusammenhang stehende Kulthandlungen hervorgehoben wurden. Ebenso wie Schaukämpfe, Prozessionen und Opferhandlungen dürften andererseits im Jahresverlauf ebenso solche Ritualhandlungen, zumindest auf bestimmten Ballspielfeldern, abgehalten worden sein, wobei keine Beweise für einen direkten Zusammenhang mit gleichzeitig abgehaltenen Spielen vorliegen. Da diese

---

<sup>1163</sup> León-Portilla 2004, 422.

<sup>1164</sup> Jamme 1991, 168f.

<sup>1165</sup> vgl. Smith & Schreiber 2006, 13ff.

Handlungen jeweils bestimmten Gottheiten gewidmet waren und in Abhängigkeit zur Naturerscheinung, die diese verkörperten, statt fanden, dürfte beispielsweise die Verehrung erdbezogener Gottheiten mit der Regenzeit korreliert haben; mit dem Himmel assoziierte Götter dürften währenddessen hauptsächlich zur Trockenzeit verehrt worden sein<sup>1166</sup>. Da sich die Feierlichkeiten jedoch nach dem 260-tägigen Ritualkalender<sup>1167</sup> richteten, fanden sie zu jeweils wechselnden Jahreszeiten statt<sup>1168</sup>. Dies könnte auch dargestellte unterschiedliche Bezüge von Gottheiten im Zusammenhang mit dem Ballspiel, wie Ober- und Unterweltsaspekte beispielsweise der Sonne beeinflusst haben. In diesem eng mit der Kosmologie verknüpften Kalenderwesen zeigt sich das in mesoamerikanischen Kulturen vorherrschende zyklische Zeitverständnis. Auch die mythischen Dekaden der Sonnenzeitalter mit bereits vier vergangenen<sup>1169</sup> spielten eine zentrale Bedeutung im alltäglichen Leben, da die energetische Aufrechterhaltung des gegenwärtigen Zeitalters durch Opfer erfolgte<sup>1170</sup>.

Herrscher traten in kultischen Ballspielformen offensichtlich als Hauptpersonen und Ausführende zentraler religiöser Handlungen auf, die beteten und Opfer sowie Selbstopfer darbrachten. Im Zusammenhang mit letzteren können Darstellungen von Herrschern genannt werden, in denen sich diese Blut aus den Genitalien entnahmen, was eine Fruchtbarkeitsspendende Funktion hatte: die Herrscher als Repräsentanten der Götter stifteten so ihrer Gemeinschaft Leben und sorgten für deren Fortbestehen. Nach Jansen (1998, 295) entsprachen diese Opfer einer Art Vertrag zwischen Göttern und Menschen, bei denen einerseits die Götter in Form von Nahrungsmitteln, vor allem Mais, für die Menschen starben oder für zyklische, lebenserhaltende Abläufe im Universum sorgten; andererseits opferten die Menschen wiederum, um die Götter (wieder)beleben zu können<sup>1171</sup>.

In dieser Hinsicht können Smith (1992, 21ff.) zufolge „konkrete“ religiöse Rituale, also solche mit einem ursächlichen Ortsbezug, die nur dort durchgeführt werden können, von „abstrakten“ Topographien unterschieden werden – also solchen, die in ihren räumlichen und zeitlichen Strukturen transferierbar sind. Sollten die Ritualhandlungen im Zusammenhang mit Ballspielen zur ersten Kategorie zählen, so würden diese erst durch ihren speziellen Bezug zum Ballspiel zu Ritualhandlungen<sup>1172</sup>. In diesem Zusammenhang machen auch die Verlagerungen bestimmter Opferzeremonien auf den Ballspielplatz, bei denen kein Ballspiel im Zusammenhang erwähnt wird, Sinn: der

<sup>1166</sup> Novotny 1976, 74ff.; vgl. Codex Borbonicus, 23ff.; vgl.

[http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img\\_page23.html](http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img_page23.html) ff.

<sup>1167</sup> Die Zeiteinteilung der Maya und Azteken erfolgte mittels drei ineinandergreifender Kalendersysteme, dem 260-tägigen Ritualkalender *Tzolkin* (maya), bzw. *Tonalpohualli* (aztekisch), dem Sonnenkalender mit 18 x 20 Tagen, sowie zusätzlichen 5 *Wayeb* Tagen und dem Venuskalender, wobei 5 Venusperioden 8 Sonnenjahren entsprechen (Díez de Velasco 1995, 176ff.; Schele & Mathews 1998, 52).

<sup>1168</sup> Köhler 2003, 252.

<sup>1169</sup> die Sonnenzeitalter gingen jeweils an den nach ihnen benannten Erscheinungen zugrunde, wie die erste Sonne (*nahui océotl*, 4 Ozelot) durch die Raubkatzen; darauf folgen die zweite Sonne (*nahuecatl*, 4 Wind), die dritte (*nahui quiáhuitl*, 4 Regen), die vierte (*nahui atl*, 4 Wasser), sowie die gegenwärtige fünfte Sonne (*nahui ollin*, 4 Bewegung) (Díez de Velasco 1995, 180f.; vgl. Brotherston 1987, 363).

<sup>1170</sup> Díez de Velasco 1995, 181f.; Rivera Dorado 1978b, 48ff.

<sup>1171</sup> vgl. Durán 1967, I, 83; vgl. Köhler 2003, 255.

<sup>1172</sup> Adelman & Wetzel 2013, 182f.

Platz als heiliger Kommunikationsort mit den Göttern, bzw. den vergöttlichten Vorfahren dürfte diese Ritualen folglich in ihrem heiligen Charakter bestätigt und institutionalisiert haben.

Der Respekt vor der Natur und ihren Zyklen zeigt sich dabei sehr deutlich, da deren Erhalt Vorrang vor individuellen Bedürfnissen zu haben schien. Für die Gemeinschaft grundlegende Lebensbedingungen wie Fruchtbarkeit und ein damit zusammenhängender geregelter Ablauf kosmischer Zyklen mussten hierfür gewahrt werden, wobei Kulthandlungen und das Ballspiel, möglicherweise nicht nur in seinen rituellen Formen, eine wichtige Rolle spielten: sie waren in ihrem sozialen Kontext essentiell, aber auch insofern, als dass sie nicht nur die politische Kontrolle und Machtausübung der Eliten unterstützten, wie beispielsweise durch Spiele, Wetten oder Sponsoring. Sie sorgten mit der Abhaltung und Bewerbung auch für eine Integrationswirkung und Einbindung von Volksgruppen, sowie substituierten möglicherweise militärische Konflikte<sup>1173</sup>.

Das Ballspiel kann dabei insofern als Ausdruck mesoamerikanischer Weltanschauung und Religionsauffassung verstanden werden, da es einer Nachstellung mythischer Fruchtbarkeits- und Lebenszyklus-aufrechterhaltender Prozesse entsprach. Dabei stand neben der Gewährleistung der Fortsetzung des Lebens auch die von Kultur im Vordergrund: im Zusammenhang mit dem Ballspiel werden in den Mythen ebenfalls kulturelle Errungenschaften genannt, beispielsweise der von *Huitzilopochtli* geschaffene Damm oder die im *Popol Vuh*, sowie dem Mythos von *Huémac* auftretende domestizierte Maispflanze. Abgesehen davon galten Ball spielende mythische Wesen wie *Hunahpú* oder *Quetzalcóatl*, die die Schrift übermittelt haben sollen, als Kulturbringer.

Die Organisation der Gemeinschaft, in Form einer geordneten Reproduktion des Kosmos kann dabei in den vielen Darstellungen von Ballspielen, vor allem im Zusammenhang mit dem Opferelement, im Vordergrund:

*“The essence of the ballgame seems to be a contest between opposing forces, which may be represented by male twins or a couple, a contest which often involves a cyclically recurring pattern of death, rebirth, and revenge. In each case, one contestant is devoured or beheaded [...], as a result of which great benefits inure to society, especially in the form of agricultural fertility.”*<sup>1174</sup>

Darin zeigt sich auch das Bewusstsein der Begrenztheit des eigenen Lebens im Gegensatz zu dem der Pflanzen, das zur sorgfältigen Ausführung und Teilnahme an den rituellen Spielen geführt zu haben schien; möglicherweise entsprach diese sogar einem regelrechten Zwang, was aber auch zu einer anderen Bewusstseins- und vielleicht sogar einer Art *Flow*-Zustand<sup>1175</sup> führte:

*“wer sich diesem Zwang hingibt, der findet sich plötzlich mitten im freien Spiel der Götter, wird durch die Teilnahme darin selbst göttlich, erhebt sich auf eine Ebene des Wissens und Schaffens, wohin der Mensch eben durch eine mächtige, überzeugende Idee immer erhoben wurde”*<sup>1176</sup>.

---

<sup>1173</sup> vgl. Hill & Clark 2001, 343; vgl. Linden 1993, 76f.; vgl. Fox 1991, 292ff.; vgl. Leyenaar & Bussel 1993, 193ff.; vgl. Taladoire & Colsenet 1991, 163ff; vgl. Bradley 1991, 161ff.; vgl. Humphrey 1981, 147.

<sup>1174</sup> Pasztory 1976, 209f.

<sup>1175</sup> als Glücksgefühl und vollkommene Vertiefung erlebter mentaler Zustand, der in verschiedenen Lebensbereichen bei komplexen Geschehen zwischen Über- und Unterforderung ablaufen kann (Csíkszentmihályi 1990, passim; vgl. 71).

<sup>1176</sup> Kerényi 1938, 71.

Abgesehen vom erwähnten, der Gemeinschaft zugute kommenden Nutzen dürften die Ballspiele auch in einer Gemeinschaftsidentität-stärkenden Weise gewirkt haben. So existierten Colas (1998, 100) zufolge nicht nur religiöse und sexuelle Rituale, sondern auch Handlungen, mit denen Herrscher Geschichte schaffen oder wiedererschaffen, was als politisches Ritual bezeichnet werden könnte, wobei *“ritual in all politics, and politics in ritual“*<sup>1177</sup> zu finden wäre. In solchen politischen Ritualen konnten sich nicht nur die Gemeinschaften als solche – auch anderen Völkern gegenüber – definieren, sondern auch die soziale Struktur, in der die Herrscher ihrer Stellung als mächtige Repräsentanten sichtbar und wirkungsvoll in starken Symboliken Ausdruck verleihen konnten, festigen und in gekonnten Inszenierungen institutionalisieren. Dabei übten diese Spiele möglicherweise bis zu einem gewissen Grad auch eine Katharsis-Funktion aus, da sie Urängste in einer stark hierarchisierten, oppressiven und theokratischen Gesellschaft nehmen konnten:

*“The game must have served to some extent as a catharsis to relieve those anxieties that must have resulted from life in a highly structured, oppressive, theocratic state beset by constant warfare, human sacrifice, frustration and uncertainty. In this psychological role, particularly for players, the game represented an ordered, acceptable way of crossing the line between socially controlled and accepted behaviors and the release of violence, deception and other destructive emotions.“*<sup>1178</sup>

Zusätzlich erlaubte und forcierte das Spiel diese Verhaltensweisen nicht nur, sondern verschuf ihnen durch bewusste Inszenierungen im Zusammenhang mit mythischen Geschehnissen einen unanfechtbaren Status und erkannte sie in einem übernatürlichen Rahmen an.

Dabei zeigen sich diese dualen Kräfte als hervortretendes Basisprinzip: einerseits in Sexualität, die in ihrer Beziehung zu einer Weltordnung und Wahrheit ein zentral aufscheinendes Thema im indigenen Denken und Mythen ist, wobei sich das Universum in Paarstrukturen darstellt, die auch in Ballspielen von Götterpaaren wiedergegeben werden<sup>1179</sup>. Dabei präsentieren sich archetypische Frauenbilder, die zu Rollenbildern und Ideen über den Austausch mit dem Universum passen, bzw. sich auch zu abstrakteren und politischeren Vorstellungen transformieren konnten<sup>1180</sup>. Das dualistische Gottverständnis in der Natur wurde andererseits jedoch nicht nur in positiven Aspekten wie Fruchtbarkeit, sondern auch in ihren grausamen Formen zerstörerischer Naturgewalten wahrgenommen und verehrt. Dies zeigt sich auch im Ballspiel, in dem nicht der Sieg einer Partei im Vordergrund stand, sondern das im Gegenteil eine Ambivalenz und Relativität in ihrer Macht zum Ausdruck brachte.

*“Por lo menos en épocas tempranas, el juego de pelota no era un deporte, sino más bien un ritual que representaba la lucha de las fuerzas opuestas y complementarias del universo. [...] El equilibrio de estas fuerzas creaba el orden y la estabilidad en el mundo. Este concepto se expresaba en la dualidad de la vida y la muerte, el Sol y la Luna, el día y la noche, la luz y la oscuridad, el mundo humano y el inframundo, la masculinidad y la feminidad, el bien y el mal.“*<sup>1181</sup>

<sup>1177</sup> Kelly & Kaplan 1990, 141.

<sup>1178</sup> Humphrey 1981, 147.

<sup>1179</sup> vgl. *Codex Borbonicus*, 25; vgl. [http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img\\_page25.html](http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img_page25.html); siehe Anhang 5. 3. 4. Abbildung 4; siehe Kap. 2. 3. 3.

<sup>1180</sup> Reyes 2008, 33.

<sup>1181</sup> Aguilar 2004, 13.



Dass in diesem Zug die sportlich-spielerische Komponente oft dem rituellen Aspekt entgegengesetzt und untergeordnet wird, scheint m. E. dem Verständnis von Spiel in Amerika, das weit über reine ludisch-rekreative Funktionen hinausgeht, nicht vollständig gerecht zu werden. So scheint einerseits ein guter sportlicher Wettkampf als Aufbau von Spannung und deren Auflösung verstanden zu werden, was bedeutet, dass ein gutes Spiel – m. E. kulturübergreifend – das Aufeinandertreffen von gleichwertig guten Parteien impliziert<sup>1182</sup>. Eine solche Gleichwertigkeit wird durch die wichtige Spieleigenschaft des Zufallselementes erhöht, wie es vor allem der Ball in seiner runden Form und unberechenbaren Symbolik darstellt. Geht man andererseits wie bereits erwähnt davon aus, dass Rituale seit jeher in einem starken Zusammenhang mit Sport und Spielen stehen und auch im heutigen Sport als abergläubisch bezeichnete Rituale besonders in Teamsportarten so oft wie nirgends sonst vertreten sind, so scheinen diese beiden Aspekte in vielen mesoamerikanischen und amerikanischen Ballspielformen sehr eng miteinander verflochten gewesen zu sein<sup>1183</sup>.

Der Kautschukball scheint in diesem Zusammenhang als ein mit religiösen Vorstellungen verbundenes Kultobjekt auf, das mit unterschiedlichen Aspekten wie Blut, Blutlinie, Samen, Fruchtbarkeit, aber auch unkontrollierbarer, fordernder Stärke assoziiert und Beschreibungen zufolge mit ähnlichem Respekt und Wertschätzung behandelt wurde. Interessant scheint hierbei, dass der Ball in seiner Ambivalenz auch Gemeinsamkeiten mit dem Thema der Heldenzwillinge aufweist: er wandert zwischen beiden Seiten des Spielfeldes, ähnlich den Zwillingen, die sich zwischen Ober- und Unterwelt bewegen; weiters wurden auch diese mehrfach als Einheit beschrieben, bzw. wechseln in ihrer Darstellung zwischen den Aspekten von Einheit und Dualität. Zwillinge sind außerdem nach Palka (2000, 6) ein Modell der mesoamerikanischen Persönlichkeit, in der jede Person eine Seele eines Vorfahren besitzt und die in verschiedenen Formen als dessen externe Double existieren, weshalb sich ihre Handlungen gegenseitig beeinflussen. Eine vollwertige Persönlichkeit kann daher nur in der Wechselwirkung erlangt werden, weshalb individueller Erfolg oder Scheitern in der dieser kompetitiven Gegenseitigkeit durch Anhäufung oder der Verlust von *tonalli* (Nahuatl) bzw. *ch'ulel* (Maya), das als Strahlen übersetzt wurde, die eigene Zwillingseele stärkt oder schwächt. Auch Himmelskörper scheinen hierbei ein verbindendes Element darzustellen, da sowohl Ball spielende Zwillingspaare wie im *Popol Vuh*, *Quetzalcóatl* und *Xólotl*, aber sogar der Ball als solche dargestellt worden sind.

Auch der beispielsweise in der *Historia Tolteca Chichimeca* erwähnte *nahuallachtli*<sup>1184</sup>, der magische, mythenbezogene Ballspielplatz, zeigt dualistische Aspekte. Leyenaar (1992, 147) zufolge sollte das Wort dessen göttlichen Ursprung andeuten, wobei sich das Wort aus *tlachtli* und *nahualli* zusammensetzt. Dieser Terminus bezeichnet aber nicht nur einen Magier, sondern auch einen Mensch, meist Teil der Priesterschicht, der die Macht hat, sich in eine tierische Form, wie beispielsweise einen Truthahn, Hund, oder ein mächtigeres Tier, wie einen Jaguar, wie beispielsweise *Tezcatlipoca*, der Patron des Nagualismus, zu verwandeln. Die Götter zeigen sich demzufolge in Tierformen und jeder Mensch besitzt abhängig von seinem Geburtstag einen eigenen *náguál*, eine Art Schutzgeist, wobei diese Eigenschaft auch in engem Zusammenhang mit dem *tonalli* stand, das die Kalendertage mit Tieren assoziierte. Damit ging außerdem die „Verkleidung“ des *nahualli* einher, sowie Trance durch pflanzliche

---

<sup>1182</sup> vgl. Arnold 1985, 6; vgl. Kaelin 1979, 329; vgl. Rubio et al. 2006, 112ff.

<sup>1183</sup> vgl. de Wachter 1985, 57ff.; vgl. Gregory & Petrie 1972, 20ff.

<sup>1184</sup> vgl. Preuß & Mengin 1937, IX/ 42; 172, siehe Kap. 2. 2.; 3. 2. 2.

Narkotika, in der Naturkatastrophen, Hungersnöte, Seuchen, Krankheitsverläufe, etc. vorhergesagt wurden<sup>1185</sup>.

Da also auch in der Weltanschauung der Maya dem Dualismus zwischen Himmel und Erde eine zentrale Bedeutung zukam, scheinen Vögel wie der Adler, Quetzal, Truthahn, Falke oder Papagei, vor allem der rote Ara, in Bezug auf Himmel und Sonne auf, während Affen, Schlangen, Frösche, Fische, Schildkröten, Fledermäuse oder Bienen als erdbezogen galten. Solche dualistischen Strukturen zogen sich durch die ganze Lebenswelt, von der Einteilung des Kosmos bis hin zu Gruppenunterscheidungen nach Totem, Verpflichtungen und Verboten, galten aber auch bei Wettkämpfen<sup>1186</sup>. Im Zusammenhang mit dem Ballspiel könnte diese Funktion außerdem anhand von Masken ausgedrückt worden sein, auf die einerseits in einigen Darstellungen von Ballspielen und andererseits beispielsweise auch im *Popol Vuh* hingewiesen werden; so fordern beispielsweise die Herren von *Xibalbá*, *Hun-Camé* und *Vucub-Camé* die Zwillinge auf, Maske, Ringe und Handschuhe für das Spiel bereit zu halten<sup>1187</sup>. Masken, wie sie auch bei Darstellungen von Ballspielern zu sehen sind, dürften einerseits im Sinne des totemischen Konzeptes wie erwähnt bestimmte Gruppen vertreten haben; andererseits repräsentierten Masken auch Götter – meist niedere, insbesondere Natur- und Krankheitsgötter – oder unterstützten die Sichtbarmachung von Himmelsvorgängen, bzw. den Kampf leuchtender Himmelskörper gegen die Dunkelheit oder auch die Götter als mythische Heilbringer<sup>1188</sup>. Masken könnten in dieser Hinsicht also bestimmte Zustände symbolisiert haben, wobei berücksichtigt werden muss, dass in Ritualen die Darsteller die jeweiligen Zustände nicht nur personifiziert darstellten, sondern auch lebten. Auch die Einheit der Dinge, bzw. die nicht vorgenommene Trennung von Realität und Traum dürften in dieses Prinzip einfließen, nach dem nicht nur alle Dinge und Lebewesen, sondern auch Traum und Wachsein real sind und ineinander überfließen:

*„Die Dinge der allbeseelten Welt sind im Grunde vertauschbar, alles kann sich in alles verwandeln, es besteht kein grundsätzlicher Unterschied zwischen Pflanze, Tier und Mensch. Die Götter können sich selbstverständlich in alles verwandeln. Vom Priester-Zauberer nimmt man das gleiche an. Der gewöhnliche Mensch vollbringt das nur im Traum. Aber da in jener Geisteslage Traumwelt und Tageswelt ihrerseits nicht unterschieden werden, ist der Mann im Traum wirklich Gürteltier, Bison oder Affe und fühlt sich auch am Tage als ein solcher.“*<sup>1189</sup>

In diesem Sinne scheint auch das von Preuß (1929, 357) dargelegte Konzept des Zweiten Ich interessante Ansätze im Hinblick auf diesen Perspektivenwechsel mythischer Akteure zwischen einer und zwei oder mehreren Daseinsformen zu bieten: hiernach wurde ein Mensch neben seinem eigenen Körper auch in einem oder mehreren anderen möglichen Lebewesen existierend geglaubt. Der Glaube an spirituelle, über den Tod hinaus lebende Geschöpfe entspricht dabei nicht nur einer universalen, religiösen Symbolisierung, sondern diese resultiert aus einer spezifischen Wahrnehmung der Wirklichkeit. Das Ziel von Magie und Mythos ist hierbei nicht ein Ordnen der Realität, sondern des Denkens<sup>1190</sup>. Magie ist dabei auch insofern so zu verstehen, als dass die

---

<sup>1185</sup> Kaplan 1956, 363ff.; Krickeberg 1971, 250ff.; Brinton 1894, 11ff.; Cordan 1995, 17; vgl. Jansen 1998, 299ff.

<sup>1186</sup> Cordan 1995, 17; vgl. Huizinga 2001, 64ff.

<sup>1187</sup> Recinos 1968, 54; vgl. Kap. 3. 2. 1.

<sup>1188</sup> Preuß 1933, 10f.; Mathys 1983, 9.

<sup>1189</sup> Cordan 1995, 18.

<sup>1190</sup> Lévi-Strauss 1999, 37; Jamme 1991, 170ff.

Götter selbst bei Festen und Spielen in Form von Naturerscheinungen mitwirkten, bzw. diese anzuordnen schienen:

*„Der Eindruck, als ob die Götter bei den Festen unter sich seien und demgemäß ihre Tätigkeit lediglich die uralte grundlegende erstmalige mythische Darstellung für das Gedeihen in der Welt sei, tritt öfters stark hervor. [...] Sie zeigen sich also in hohem Maße für das Weltgeschehen verantwortlich, und auch die Welt- und Götterschöpfung wird den vier Hauptgöttern zugeschrieben. [...] Das Opfer war also von den Göttern selbst ausgeübt und eingeführt und hatte demnach bei den Mexikanern bereits mehr sakramentale Bedeutung angenommen, war also nicht mehr ein bloßer Zauber“<sup>1191</sup>.*

Dabei wird ebenfalls sichtbar, dass das menschliche Handeln einerseits einen instrumentellen, naturbeherrschenden und andererseits einen symbolischen und dramatisierenden Aspekt hat. Dabei gibt es Jamme (1991, 167) zufolge keine ursprüngliche Natur, sondern Subjektivität steht in Verbindung mit deren Verleugnung und Gesellschaften basieren auf symbolischen Ordnungen. Im Ballspiel dürften diese beiden Aspekte der instrumentellen und symbolischen Naturbeherrschung insofern sichtbar geworden sein: sie trugen einerseits zur geistigen Ordnung der Natur und ihrer Zyklen bei und stärkten andererseits aber auch die Gesellschaft, in der die Herrschereliten als Vertreter und Kommunikatoren der Götter galten und Krieger sowie Ballspieler einen bedeutenden Anteil an der Aufrechterhaltung des Systems hatten.

Religiöse, soziale und kosmologische Prinzipien waren darin symbolisch beispielsweise in Farben oder Tieren, aber auch Körpersymbolismen wiedergegeben, wobei beispielsweise auch Haare als Tierhaftigkeit und deren Schnitt als Form sozialer Kontrolle galten<sup>1192</sup>. Insofern könnte also Kopfschmuck wie der in Spielen abgebildete eine gewisse Tierhaftigkeit, besser gesagt, den Bezug zu einer bestimmten, durch diese Tiere repräsentierte Gruppe unterstreichen; dies dürfte aber auch die von ihr verkörperten Überzeugungen und Kategorien impliziert haben. Da Körpersymbolismen auch den Hand-Fuß-Gegensatz beinhalten, könnte die Körpermitte in dieser Hinsicht auch ein Übergangssymbol repräsentieren.

Als weiterer, deutlich hervortretender Aspekt in diesem Thema erweist sich die symbolische Todes- und Unterweltsnähe: angefangen von linguistischen Zeugnissen, wie die Bezeichnung des Quiché-Mayawortes *hom* für Friedhof, Graben, Erdspalte, Schlucht und Ballspielfeld oder *quic* für Blut und Kautschuk, über Darstellungen von Opferungen oder Ballspielementen bei Gräbern, reichen diese bis hin zu Todes- und Unterweltbezügen in Mythen<sup>1193</sup>.

Van Bussel (1991, 247) sah in der gesamten Erscheinung und Anordnung des Ballspielfeldes mit dem zentralen Loch, das Assoziationen zu Wasser und einer Öffnung zur Unterwelt aufweist, sowie Darstellungen von Enthauptungs- und Herzextraktionsritualen enge symbolische Bezüge zu Tod und Unterwelt. Wie erwähnt, können Köpfungsszenen für sich jedoch nicht automatisch als Todessymbol gesehen werden<sup>1194</sup>.

In anderer Form scheint auch bei Motolinía (1971, II/13/766, 381) ein solcher Aspekt in einer differenzierten Form auf. So berichtete er, dass ein Ballspieler, der es geschafft hatte, den Ball durch den engen Steinring zu befördern, ebenfalls mit dem Tod in Verbindung gebracht wurde:

---

<sup>1191</sup> Preuß 1933, 16f.

<sup>1192</sup> Jamme 1991, 168f.

<sup>1193</sup> vgl. Tedlock 1985, 354f.; vgl. van Bussel 1991, 247; 251.

<sup>1194</sup> vgl. Colas & Voss 2006, 191; vgl. Gillespie 1991, 325f.

*“Los que hallaban presentes, que no eran pocos, decían que aquel que embocó la pelota por el agujero había de ser ladrón o adultero, o había de morir presto.”<sup>1195</sup>*

Als weiterer bedeutender Aspekt scheinen auch totemische Prinzipien im Zusammenhang mit mesoamerikanischen Ballspielformen auf. Totemismus impliziert dabei nicht nur ein Prinzip sozialer Klasseneinteilung, sondern die Basis einer integralen Welteinteilung und Weltanschauung, die alle wahrgenommenen belebten und unbelebten Elemente, sowie die Gliederung des Raumes einschließt<sup>1196</sup>.

Die totemistischen Struktur des Raumbewusstseins kann insofern beispielsweise mit einer astrologischen verglichen werden, wobei sich zeigt,

*„daß es sich in der Astrologie so seltsam und abenteuerlich die Folgerungen erscheinen mögen, nicht lediglich um ein Gemisch wirren Aberglaubens handelt, sondern daß ihr eine eigentümliche, wenngleich von der wissenschaftlichen prinzipiell verschiedene D e n k f o r m zu Grunde liegt.”<sup>1197</sup>*

Ähnlich können Mythen unter anderem auch aus naiven Naturanschauungen, poetischen Formen, philosophischen Interpretationen, aber auch ursprünglich linguistischen Gebilden entstanden sein, ebenso wie totemische Phänomene künstlich geschaffen sind, aber nicht den selben psychologischen oder historischen Ursprung haben<sup>1198</sup>.

Glaubensvorstellungen über die Struktur des Universums weisen beinahe immer auf eine bestimmte Weise auf eine Observation der Natur hin, ebenso wie die Kosmvision einer Gesellschaft nur im Kontext ihrer natürlichen Umgebung und ihres kulturellen Kontextes verstanden werden kann. So ist die Korrelation beobachteter Himmelsphänomene mit zyklischen Veränderungen in Mythen nicht verwunderlich. Hierbei hob Šprajic (1993a, 17ff.) den sogenannten *Venus-Regen-Mais-Komplex* hervor, der im prähispanischen Mesoamerika eine besondere Bedeutung hatte, wobei im mesoamerikanischen Klassikum und Postklassikum Venus als Abendstern übermäßig oft Deklinationen vor den Sonnenwenden erreichte, sowie danach als Morgenstern:

*“Viewed in the light of rainfall data for various parts of Mexico, the evening star extremes seem particularly interesting, since they approximately coincide with the start of the rainy season in Mesoamerica; in various regions they also delimit the agricultural cycle. As we shall see, Venus orientations in Mesoamerican architecture refer to the **maximum extremes** [vom Verf. hervorgeh.], which, as was noted above, are particularly accurate time-markers.”<sup>1199</sup>*

*Quetzalcóatl* stand hierzu passend nicht nur in Bezug zur Venus, sondern auch zu Regen, Mais und Fruchtbarkeit, wobei sich dieser wichtige Aspekt in einer Hymne an *Xipe Totec*<sup>1200</sup> in der Verwandlung *Quetzalcóatls* von der Feuerschlange in die Quetzalschlange ausdrückt, was mit der Transition von Trocken- in die Regenzeit einhergegangen sein könnte. *Xipe Totec*, der Menschenhaut tragende Gott des Ostens, war außerdem nicht nur Patron der Handwerker, sondern auch des Maises und stand in enger Verbindung zum Regen<sup>1201</sup>. Die Beziehung *Quetzalcóatls* zum Ballspiel passt in diesem Sinn als Anzeige der Solstitienpunkte und der damit verbundenen Einleitung der Regenzeit: die Verkörperung des Balls als Sonne oder Fruchtbarkeitssymbol, das von *Quetzalcóatl*, bzw. Venus eingeleitet oder der Erde „zugespielt“ wird, würde insofern ebenfalls zum Spielaspekt, durch den diese Komponenten in einem Gleichgewicht

---

<sup>1195</sup> Motolinía 1971, II/13/766, 381.

<sup>1196</sup> Cassirer 2011, 9ff.; vgl. Cushing 1896, 367ff.; vgl. Durkheim 1994, 207ff.

<sup>1197</sup> Cassirer 2011, 19; vgl. 15.

<sup>1198</sup> Cassirer 2011, 19ff.; Boas 1940, 317f.

<sup>1199</sup> Šprajic 1993a, 21.

<sup>1200</sup> vgl. Seler 1902, II/ 1071; vgl. Barlow 1968, 185.

<sup>1201</sup> Šprajic 1993a, 21; Barlow 1963, 189; Ingham 1984, 383f.

gehalten werden mussten, passen. Ähnlich sieht Scott (1991, 207f.) die Bedeutung des Spiels in dessen letztlich unmöglichem Versuch, dieses sensible kosmische Gleichgewicht, das das menschliche Überleben gewährleistete, aufrecht zu erhalten:

*“The ball symbolizes primarily the sun, which through the player’s effort is kept aloft. This effort often involved great physical damage to the player [...]. The sacrificial nature of the game could only be lost and never won. So long as the opposing team returned the ball, play had to continue until one side failed to return it.”*<sup>1202</sup>

Insofern könnte das Spiel im Endeffekt auch gerade einem Versuch gleichgekommen sein, das natürliche Gleichgewicht möglichst lange aufrecht zu erhalten, ohne Opfer darzubringen, wobei diese demnach jedoch früher oder später unvermeidlich wurden. Hierin zeigt sich jedoch deutlich, dass der Aufrechterhaltung des Gleichgewichtes der Natur eine über allem stehende Priorität zukam. Dabei dürfte sich deren dualistische, auf den Gegensätzen der Geschlechter, Tod und Leben, kosmischen Gegenüberstellungen, etc. beruhende Auffassung durch die geringen Unterschiede zwischen den Jahreszeiten noch verstärkt haben. Auch wurde darin Knauth (1961, 197) zufolge möglicherweise die Herkunft, bzw. Erfahrungen aus kargen Gegenden oder von Naturkatastrophen archetypisch aufbewahrt, weshalb kein Opfer zu hoch für die Bewahrung dieses Zyklus schien; diese Ritualhandlungen entsprachen also einer bedeutenden Pflichtausübung, von der das Schicksal der Allgemeinheit abhing. Hierbei zeigt sich auch die Perzeption der menschlichen Züge, die der Natur und den Göttern zugeordnet wurden, was sich nicht nur in Personifizierungen, sondern auch Mythen, wie den beschriebenen zeigt. Somit entsprach die Teilnahme am rituellen Ballspiel einer transzendentalen Aufgabe, die mit größtmöglicher Sorgfalt erfüllt werden musste<sup>1203</sup>.

### **3. 5. Das mesoamerikanische Ballspiel als Identität stiftende Handlung**

Ausgehend von einer Differenzierung in oberflächliche, sowie profundere Strukturen von Identität wurde bereits Bezug auf formale Unterstrukturen wie magische und phantastische Elemente genommen, die auf einer Konzeption mythischer Vorstellungen beruht. Dass diese aus einer außenstehenden Perspektive und den in ihr verbleibenden Denkstrukturen nicht verstanden werden kann, wurde ebenfalls bereits angesprochen –

*“Incluso los modos de pensamiento de los aculturados y marginados sucesores de los sacerdotes mayas y aztecas, tal como muestran los trabajos de C. Castaneda o de B.N. y L.M. Colby, resultan incomprensibles para la mente occidental que intenta aprehender el mundo por medio de sintetizar y organizar”*<sup>1204</sup>.

– dass diese Arbeit trotzdem versucht, eine Annäherung an diese Strukturen zu finden, soll sich als eine Zusammenschau unterschiedlicher Interpretationsansätze verstehen. Auch wenn diesen kein Absolutheitsanspruch zugeschrieben wird, sollen hierbei trotzdem erwähnte Charakteristiken und Funktionen des Ballspiels als Ausdruck einer identitätsdefinierenden Tiefenstruktur beschreiben werden. Dabei lassen, ausgedrückt in Mythologie, zentrale Motive auf das Vorhandensein einer tiefergehenden Denkweise und darin verwurzelte Identität schließen<sup>1205</sup>. So wirkt beispielsweise mit Hassler (2007, 43f.) die Erzählung der Erlebnisse der Heldenzwillinge als

---

<sup>1202</sup> Scott 1991, 207f.

<sup>1203</sup> vgl. Kerényi 1938, 70; Uriarte 2001, 44f.

<sup>1204</sup> Diez de Velasco 1995, 186; vgl. Castañeda 1974; vgl. Colby & Colby 1981.

<sup>1205</sup> vgl. Linden 1993, 76f.; vgl. Fox 1991, 292ff.; vgl. Leyenaar & Bussel 1993, 193ff.; vgl. Jamme 1991, 66f.

*„die indianische Antwort auf die Frage nach Leben und Tod in der Gestalt des Mythos der ewigen Wiederkehr [...]. Parallelen der Erzählungen im Popol Vuh zum Quetzalcoatl-Mythos liegen auf der Hand, zumal Hunahpu ebenfalls als der Erfinder der Schrift gilt.“<sup>1206</sup>*

Auch wenn dieser nicht explizit so erwähnt scheint, so weist *Hunahpú* doch einige Gemeinsamkeiten mit *Quetzalcóatl* auf: Zwilling, aus der Unterwelt auferstanden, Himmelskörper, Schöpfer einer neuen Welt, Ballspieler. Für die Quiché besitzt er schon durch seine symbolischen Bezüge eine große Bedeutung: *hun* hat Recinos (1968, 165) zufolge nicht nur eine universale Wertschätzung, sondern *Hunahpú*, Equivalent zum maya *Ahau*, war auch der meistverehrte Tag im Quiché Kalender. Außerdem könnte er mit dem Konzept einer übergeordneten universalen Idee verbunden gewesen sein:

*“posiblemente los quichés que descendían directamente de los mayas, quisieron reproducir en el nombre **Hunahpú** [vom Verf. hervorgeh.] el sonido de las palabras mayas **Hunab ku**, “el único dios“, que servían para designar al dios principal del panteón maya, que no podía representarse materialmente, por ser incorpóreo [...] encerraba una idea abstracta, de un ser espiritual y divino.“<sup>1207</sup>*

Insofern könnte der Akt des Ballspiels als Bezugsherstellung zu einem übernatürlichen Ganzen interpretiert werden, das nicht nur göttlich legitimiert, sondern auch Teil einer gemeinsamen, die Quiché umfassenden Vorstellung war. In diesem Sinn bestätigten Hill & Clark (2001, 343f.), dass die Abhaltung und Promotion von Ballspielen zwischen verschiedenen Gemeinden die Wahrnehmung der individuellen und der Gruppenidentität verändern konnten. So dürften diese Wettkämpfe der Stärkung und Abgrenzung der eigenen kulturellen Identität der beteiligten Gruppen gedient haben. Sie wirkten dabei nicht nur als Ausdruck von Differenz und Kriegersatz, sondern dienten auch auf einem gesamten mesoamerikanischen Niveau als allgemein anerkannter Verhaltenskodex; damit entsprachen sie auch einer Verbindungsmöglichkeit zwischen unterschiedlichen kulturellen, religiösen und geografischen Arealen<sup>1208</sup>. Ein auf dem Zuschauerverhalten der Anhänger basierender, aufgekommener Gemeinschaftssinn dürfte sich mit dem gleichzeitigen Auftreten von Anführern – ursprünglich siegreiche Kriegsführer – in dörflichen Gemeinden vermischt haben; in den damit entstehenden Erbfolge- und Klassengesellschaften dürften bestimmte Kategorien von Personen von der Forcierung von Teamsportarten aufgrund von Anhäufung von Ressourcen, Schuldenmanagement und Verschiebungen in sozialen Bewertungen entscheidend profitiert haben. Somit dürften formale Regierungen und neue Identitätswahrnehmungen die unvorhergesehenen und unbeabsichtigten Konsequenzen von Sportveranstaltungen wie Ballspielen gewesen sein. Die Spiele bewirkten dabei einerseits einen Gruppenzusammenhalt und förderten andererseits Qualitäten wie Kooperation, aber auch die Untergebenheit vor den Herrschern, mit dem Ziel, erfolgreich zu sein<sup>1209</sup>.

Da das Ballspiel in seinen Eigenschaften wie Kampf- und Prestigebetontheit, Dualität, körperlicher Stärke, etc. viele Ähnlichkeiten mit Kriegshandlungen besaß, dürfte die Darstellung eines Herrschers als Ballspieler auch mit Kämpfer- und Führungsqualitäten assoziiert worden sein. Dass Machthaber auch als Ballspieler dargestellt sind und auch in weiteren Aspekten Parallelen zwischen Kriegern und Ballspielern existierten, wie beispielsweise in Bezug auf die Art des Jenseits oder von Opfern, aber auch erst nach erfolgreichen Kämpfen zugesprochene materielle und prestigeträchtige Attribute, lässt

---

<sup>1206</sup> Hassler 2007a, 43f.

<sup>1207</sup> Recinos 1969, 165.

<sup>1208</sup> Humphrey 1981, 147.

<sup>1209</sup> Stevenson Day 2001, 67; Hill & Clark 2001, 343f.

darauf schließen, dass Ballspieler eine vielleicht mythisch verklärte, oder abgehobene Darstellung von Kriegerern waren<sup>1210</sup>. Der Tatsache, dass einige Götter ursprünglich menschlich, bzw. frühe Anführer waren, wie beispielsweise *Huitzilopochtli* oder *Quetzalcóatl*, dürfte sich auch, zumindest eine gewisse Schicht der mesoamerikanischen Bevölkerung selbst bewusst gewesen sein:

*“Algunos de los indios daban a entender que sus dioses eran o habían sido primero puros hombres; pero puestos después en el número de los dioses o por ser señores principales o por algunas notables hazañas que en su tiempo habían hecho. Otros decían que no tenían a los hombres por dioses, sino a los que se volvían o mostraban o aparecían en alguna otra figura, en que hablasen o hiciesen alguna otra cosa en que pareciesen ser más que hombres.”<sup>1211</sup>*

Dass in diesem System die Gemeinschaft Vorrang vor dem Individuum hatte, scheint dabei auf den ersten Blick vielleicht unzusammenhängend; da ein Herrscher jedoch als für die Gemeinschaft Verantwortlicher den Kontakt zum übernatürlichen, lebenserhaltenden und personifizierten Kosmos bedeutete, der für das Wohl der Gemeinschaft zu sorgen hatte, zeigt auch hier sehr wohl übergeordnete Bedeutung. Darin stellten Feste durch ihre Zeremonien, wohl ebenso wie dem rituellen Ballspiel

*„ein Nachspielen der Weltordnung auf besonderer, eben festlicher Ebene dar [...]. Es ist ein kollektiver Rausch über die ungeteilte Welt. Die Ekstase des Einzelnen ist eins mit der Gruppe, er ist Teilnehmer in der Gemeinschaft und durch sie Teilnehmer an der Welt.”<sup>1212</sup>*

Jeder Teil der Gesellschaft war auf eine gewisse Weise in das Spiel einbezogen, genauso wie in die Aufgabe zur Erhaltung der Gemeinschaft, womit die Spieler, bis hin zu den Zuschauern in einer mehr oder weniger aktiven Form am Funktionieren des Universums Anteil haben konnten<sup>1213</sup>. Darin waren auch Wetten, ein wichtiger Bestandteil der Spiele, inbegriffen: sie hatten, ebenso wie der göttliche Ursprung und Symbolismus im Zusammenhang mit den Spielen eine anerkannte Bedeutung als wichtige ökonomische und soziale Basis für viele Gemeinden<sup>1214</sup>.

Auch Scarborough (1991, 143) sieht das auf einem solchen Abstraktionsniveau abgehaltene Ballspiel wie beispielsweise der Maya als offenen Ausdruck der eigenen Ideologie und Gruppensolidarität, wobei die totemische Verehrung der Götter gleichzeitig auch der Gesellschaft selbst galt:

*“If the totem were the ballgame, then the ultimate outcome of the game would never be in doubt. The elites in this design only acted as ministers or vehicles for the ideology.”<sup>1215</sup>*

Somit hätten Spielresultate also keine Bedeutung gehabt und die Spiele im Gegenteil also hauptsächlich der Stärkung der eigenen Identität gedient, die auf bestimmten, von Mythen gestützten Ideologien basierte. Dabei war die Wahrnehmung der Individuen als Gruppenmitglieder für die Gesellschaft entscheidend, da das eigene Wohl dieser untergeordnet, bzw. geopfert wurde. Außerdem diente die kollektive Ein- und Abhaltung gemeinsamer Regeln und Rituale der Kohäsion der Gruppe und ihrer Funktion als solider Einheit; Teamspiele stellten so seit frühestem menschlichem

---

<sup>1210</sup> vgl. Durán 1967, II, 236; vgl. Ingahm 1984, 380f.

<sup>1211</sup> Torquemada 1976, III/ VI/ XLV, 125f.

<sup>1212</sup> Cordan 1995, 18.

<sup>1213</sup> Humphrey 1981, 147.

<sup>1214</sup> Hill & Clark 2001, 338; vgl. Gabriel 1996, 17.

<sup>1215</sup> Scarborough 1991, 143.

Bestehen ähnlich anderen Gruppenaktivitäten wie Tanz, Gesang, Jagd oder militärischen Übungen einen integrierenden Faktor dar<sup>1216</sup>.

Auch die menschliche Beziehung zum Tod in dessen täglicher Konfrontation und deren Personifikation, in der dieser so wie das Leben als Dienst an Göttern und Gemeinschaft verstanden wurden, dürfte in diese Identität mit eingeflossen sein. Dazu dienten rituelle Handlungen, die in ihrer Gegenüberstellung von kosmischen Kräften darin ebenfalls Elemente vorangegangener Kulturen in Mythen, ebenso wie im Zusammenhang mit dem Ballspiel übernahmen, reflektierten und integrierten. Das darin inbegriffene dualistische kosmische Verständnis, das sich beispielsweise anhand von Götterpaaren zeigt, symbolisierte, zumindest im Denken der Elite, ein übergeordnetes Prinzip, das für eine übergeordnete, sich selbst immer wieder neu erfindende, lebensspendende und dualistische Macht stand<sup>1217</sup>. In mythischen Beschreibungen, aber auch Symbolen, wie beispielsweise auf Plätzen und Paraphernalien wurden diese Prinzipien in einem visuellen Vorstellungsreichtum wiedergegeben und in den *Calmécac* gelehrt<sup>1218</sup>.

Dieses dualistische Verständnis mesoamerikanischer Kulturen zeigt sich neben dem Wettkampf besonders im Kampf selbst, der in vielen historischen Perioden als Ausdrucksform für die Transzendenz über die Gesetze des realen täglichen Lebens stand. Er spiegelte die Ambivalenz der Helden wider, die einerseits kulturelle Werte in ihrer höchsten Form verkörpern, aber auch unter höchsten Herausforderungen scheitern. Da die Heldenrolle einer Erfindung entspricht, die eine bestimmte Definition persönlicher Ziele und von Realitätsstrukturierung voraussetzt, führt sie vor Augen, dass die Regeln des täglichen Lebens geändert werden können, wobei Krieg oder Kampf die simpelsten Möglichkeiten dazu darstellen. Andere sind Religion, Kunst, Sport und Spiel; sie können eine von Erfahrungen geprägte Weltsicht bewirken, die sich auch an ein starres System anpassen und gleichzeitig ein Gefühl der Kontrolle über die eigene Lebenswelt vermitteln können. Solche institutionalisierten Realitäten werden jedoch dem System und der in ihm herrschenden Weltsicht untergeordnet und können sich auf erlaubte und kontrollierte Weise in Kunst und Spiel ausdrücken, die keine Herausforderung für das reale Leben darstellen. Dieses „Spiel im Spiel“ kann dabei aber nicht als kreativer Beitrag zur Evolution existieren, sondern wird anstatt eines Veränderungsagentens zu einem homöostatischen Mechanismus. In vielen historischen Gesellschaften konnte dieses jedoch aus dem Spiel-Bereich ausbrechen und andere Lebensbereiche beeinflussen. Csikszentmihalyi (1981, 24) nennt dafür als Beispiel griechische Olympioniken oder japanischen Samurais; jedoch kann das mesoamerikanische Ballspiel nach diesen Maßstäben ebenfalls hier hinzugezählt werden, da es ebenfalls auf weitere Lebensbereiche einwirkte. Es muss insofern sogar die Frage gestellt werden, ob es in früheren Zeiten nicht sogar eine noch einflussreichere Komponente als zu späteren Zeiten war, da seine kultische und soziale Bedeutungen seit einem früheren Stadium nachgewiesen werden können<sup>1219</sup>.

Diese beeinflussenden und identitätsstiftenden Funktionen dürften sich aufgrund von Veränderungen der politischen Lage wie beispielsweise neuen Allianzen in der Postklassik ebenfalls geändert haben. Die vormals als Elite-stützenden und rituell-politischen Zeremonien dürften verstärkt der ganzen Gemeinschaft gewidmet worden sein; dies könnte folglich zur Abnahme der religiösen und die Herrschaft legalisierenden Funktionen und Komponenten der Ballspiele geführt haben. Ähnlich

---

<sup>1216</sup> Stevenson Day 2001, 67.

<sup>1217</sup> Rivera Dorado 1978a, 38; León-Portilla 1985, 184f.

<sup>1218</sup> Campos Fonseca 2007, 39f.; León-Portilla 1974, 9; 1985, 186f.

<sup>1219</sup> Csikszentmihalyi 1981, 23f.; vgl. Harris 1981, 32.



beschreibt Tokovinine (2002, 5) mögliche Veränderungen des kultischen Ballspieles und seiner Funktionen in Chichén Itzá:

*“So it may be assumed that the initial stage of the ballgame tradition in Chichen-Itza implied competitive feasts and toma de posesion ceremonies, strengthening particular elites and forming a network of contacts between them. I would speculate that the drastic political consolidation resulted in the replacement of those competitive single group-enforcing rites by a new ballgame ceremonialism, emphasizing the identity and the integrity of the community as a whole, while the elite ballgame tradition was deliberately eliminated.”*<sup>1220</sup>

Da das Ballspiel in der späten Postklassik zwar an religiösem Einfluss verloren zu haben scheint, aber die religiösen Praktiken nach wie vor große Bedeutung im Leben der Gemeinschaft hatten, dürfte sich die Bedeutung des Ballspieles im Hinblick auf die darin repräsentierte körperliche Leistung und politisch-ökonomische Macht verschoben haben. Da diese beiden Komponenten stark mit den Werten und Herausforderungen der Kriege, territorialen Konflikte und Expansionsbestrebungen der Ball spielenden Völker, besonders der Mexica, verflochten waren, könnte das Ballspiel hiermit eine veränderte Identität geschaffen haben: mit der Repräsentation körperlicher Stärke der Gemeinschaft, die durch den Kosmos gestützt mit diesem in Verbindung steht, könnte das Ballspiel Ausdruck eines veränderten Identitätsbewusstseins des Aztekischen Reiches und Einflussbereiches gewesen sein. In diesem Gesellschaftssystem, das sich Shelton (2002, 127) zufolge zu einem von eschatologischen Drohungen und Ängsten beeinflussten, ahistorisch geprägten entwickelte, konnte das Spiel wohl immer weniger aus seinem „Spiel-Bereich“ ausbrechen; diese dürfte einerseits zu dessen Separation von anderen Lebensbereichen, aber andererseits auch zu einer fortlaufenden, immer starrereren Manifestation der Kult-geprägten Ideologien geführt haben, die schlussendlich veränderten Umständen und äußeren Bedrohungen wie durch die Spanier nicht mehr ausreichend entgegentreten konnten. So scheint es nicht verwunderlich, dass sich diese Ballspielformen einerseits mit der Identität ihrer Spieler veränderten und andererseits wieder an der Formung neuer Identitäten beteiligt waren, bzw. diese mitgenerieren.

### **3. 5. 1. Das mesoamerikanische, präkolumbische Ballspiel als Identität stiftende Handlung am Beispiel der Maya**

*“The Maya ballgame cannot be separated from the Pan-Mesoamerican tradition, where this game is primarily a way to settle disputes, to mediate relationships between various groups on different levels. For the Maya the competitive ballgame tradition and related rituals were of no lesser importance than for others, notably the Aztecs. The variety of Maya ballgame patrons reflects the complexity of the tradition, far from "just military" or "just cosmic" (etc.) symbolism.”*<sup>1221</sup>

Dass das Ballspiel auch bei den Maya eine identitätsgebende Funktion besaß, wurde bereits angesprochen; so spielten für viele Autoren die präkolumbischen Maya ihre mythische Geschichte des *Popol Vuh* im Ballspiel aktiv nach, mit dem Ziel, durch Opfer die Bewegungen des Kosmos, der Lebenszyklen und so das Leben selbst aufrecht zu erhalten. Auch als Basis aus gemeinsamen ideologischen Vorstellungen konnte das Spiel die Maya-Gesellschaft definieren und mit seinen historischen Beziehungen

---

<sup>1220</sup> Tokovinine 2002, 5.

<sup>1221</sup> Tokovinine 2002, 6f.

verknüpfen, wie beispielsweise in der Verwendung des für die heilige Königsherrschaft stehenden *Ahau*-Symboles für *Hunahpú*<sup>1222</sup>.

Rituelle Zeremonien, die im Einklang mit dem Kalenderwesen und den vergöttlichten Vorfahren oder grundlegenden kosmischen Prinzipien standen, hatten darin außerordentliche Wichtigkeit:

*“El ritual religioso tiñe la vida del campesino lo mismo que la de los individuos de superior status, y es el principal mecanismo de integración desde el momento en que los grupos de parentesco se ordenan en virtud de su proximidad a un antepasado mítico y divinizado. Las fiestas en los centros ceremoniales trataban de infundir en las masas el sentimiento de lo sagrado por medio de un culto extremadamente complejo y rico. Las gentes [...] participaban de la seguridad de que el ritual contribuía al bien de la comunidad.”*<sup>1223</sup>

Diese heiligenartige Verehrung der Vorfahren beschreibt McAnay (2000, 484ff.) jedoch nicht als Huldigung von Toten, sondern als aktiven Diskurs zwischen Vergangenheit und Zukunft, in dem es eher darum gehe, wie die Lebenden von den Toten Gebrauch machen konnten. Diese Ahnenverehrung im Sozialleben, verknüpft mit dem Fortbestand von Nachkommen und Land drückte sich in starken Symbolen aus, die auf der starken Assoziation mit agrarischen Themen von Regeneration und Beständigkeit basierte. Die Verwendung von Tod-bezogenen Vorstellungen diene einem ähnlichen Zweck, wurde aber von den Eliten zu neuen Zwecken umgeformt: durch konstante Motive und der Veränderung ihrer kontextuellen Bedeutung konnten die Motive für politische und wirtschaftliche Ziele verändert werden. Somit konnten wichtige ideologische Lehren der Mayagesellschaft, wie die Verbindung zwischen Vorfahren und dem Recht auf Ressourcen adäquat in ihrem historischen Kontext dargestellt werden. In diesem Zusammenhang existieren bestimmte, auf einem mythischen Verständnis aufbauende, das Wesen und die Identität von Gruppen wie den Maya aufrecht erhaltende Prinzipien noch immer und haben trotz vielfältiger Transformationen überlebt<sup>1224</sup>.

*“Los mitos cosmogónicos actuales revelan que esa manera de situarse ante el mundo que tuvieron los mayas prehispánicos ha llegado hasta hoy como un río subterráneo que sigue nutriendo diversas costumbres y creencias de los grupos mayases.”*<sup>1225</sup>

Die Grundkonzepte, dass alle Dinge in der Natur belebt sind und Energie besitzen, eine dualistische, umfassend zyklische Kosmvision und die Bedeutung des Kollektivs scheinen nicht nur in Mythologie und Gottheiten, sondern auch in linguistischen Konzepten noch immer auf<sup>1226</sup>. Menchú Tum & Canil Grave (2006, 13ff.) sehen im Verständnis und in der Spiritualität der Maya dabei nicht nur ein mentales, philosophisch-intellektuelles Grundverständnis, sondern auch dessen Leben und Fühlen selbst; ausgedrückt in einem nicht nur materiell, sondern vor allem auch spirituell reichen Leben im Gleichgewicht mit der Natur kann dieses Verständnis jedoch nur im Bewusstsein und Respekt gegenüber diesen Ressourcen erhalten werden<sup>1227</sup>.

---

<sup>1222</sup> Zaccagnini 2003, 23; Rivera Dorado 2007, 7f.

<sup>1223</sup> Rivera Dorado 1978b, 48; vgl. Barrios 2004, 177ff.

<sup>1224</sup> vgl. Carlsen & Prechtel 1991, 24ff.; 36ff.; vgl. Rice 2009, 70ff.; vgl. Rivera Dorado 1995, 261f.

<sup>1225</sup> de la Garza 1990, 69.

<sup>1226</sup> vgl. Lenkersdorf 13ff.; passim.

<sup>1227</sup> vgl. Cochoy Alva et al. 2006, passim.

Diese organische Konzeption des Lebens spiegelt sich auch in der Vorstellung von Kontinuität zwischen Himmel und Unterwelt, die nicht nur physisch ist – eine Philosophie, die auch im *Popol Vuh* wiedergegeben ist:

*“revela un sentido organicista en el orden cosmológico bastante ajeno al planteamiento dicotómico que con gran simpleza se ha propuesto en numerosas ocasiones como el núcleo de la ideología maya: por supuesto, el pensamiento está organizado en redes concéntricas de oposiciones binarias, pero éstas no son corpúsculos aislados sino en efecto **redes** [vom Verf. hervorgeh.], en un tejido que es la verdadera clave del sistema. En última instancia, y con la lógica aplastante de la mejor geometría, cielo e inframundo son la misma cosa sólo que a uno y otro lado de la bruñida superficie del espejo, sobre la que se desarrolla, por cierto, la vida humana.“<sup>1228</sup>*

Dass in diesem Geflecht die Unterwelt keine Hölle im christlichen Sinn, sondern eher einer Bewährungsaufgabe auf dem Weg in eine *“única dimensión en la que se puede disfrutar de una vida perenne“*<sup>1229</sup> darstellt, zeigt auch, dass *Xibalbá* keine negativ wertende Konnotation zu besitzen scheint; im Gegenteil existiert beispielsweise eine Hymne in den Annalen der Cakchiquel, in der diese verherrlicht wird<sup>1230</sup>.

Ballspiele dürften in diesem Zuge als Verbindungsstelle zwischen Ober- und Unterwelt eine ebensolche Bewährungsaufgabe repräsentiert haben. Da die Beschäftigung mit der Frage eines Seins über den Tod hinaus wohl eine nicht nur sehr ursprüngliche und Kulturen übergreifende, sondern auch eine jeden Menschen persönlich betreffende darstellt, dürfte das Ballspiel in dieser Hinsicht eine Handlung repräsentiert haben, mit der sich jeder identifizieren konnte. Es dürfte somit nicht nur der Beschäftigung mit den gesellschaftliche Werten, Glaubens- und Denkprinzipien, sondern auch darin eingebettet einen persönlichen, metaphysischen und gleichzeitig auch körperbetonten Zugang zu dieser Frage ermöglicht haben.

### **3. 5. 2. Mythische Bedeutungen in aktuellen mesoamerikanischen Ballspielformen präkolumbischen Ursprungs**

Einhergehend mit den Spielen breiteten sich möglicherweise mythische Bezüge im Kontext des mesoamerikanischen Ballspiels ebenso auf einem größeren geographischen und zeitlichen Rahmen aus; so scheint im Bezug auf Ballspiele und Mythen ein Verweis auf Culin (1907, 32) interessant, der im Hinblick auf mit den Spielen verbundenen Mythen beispielsweise die Pueblo und deren Mythos über göttliche Zwillinge als die ursprünglichen Schirmherren eines nun von Menschen praktizierten Spiels erwähnt. Dies deutet nicht nur auf eine Übernahme des mesoamerikanischen Ballspiels hin, sondern auch auf damit in Verbindung stehende Mythen und Weltanschauungen. So zeigt ein Vergleich zwischen den unterschiedlichen Mythen nicht nur deren beinahe Verschmolzenheit, sondern die ersten Spieler als gleichsam neugierige Kinder, wie beispielsweise die in mehreren Mythen vordergründig agierenden Heldenzwillinge<sup>1231</sup>.

---

<sup>1228</sup> Rivera Dorado 1995, 260.

<sup>1229</sup> Rivera Dorado 1995, 261.

<sup>1230</sup> *“The obsidian blade rock was created by wonderful Xibalbay, precious Xibalbay, then human beings were created by Tzacol and Bitol. He maintained obsidian stone rock, when they made human beings with pain. They finished the man, they fed the man with trees, they fed the man with leaves. They wished the earth only. The man did not have blood. The man did not have a body like an animal, so our old fathers and grandfathers told us. Oh, my children!“* (Yamase 2002, 56; vgl. Villacorta 1934, 185).

<sup>1231</sup> Culin 107, 32.

Auch, wenn sich abgesehen von diesem Kommentar nur wenige Angaben über Mythen nach der Conquista in diesem Kulturraum finden, zeigen sich zumindest marginal noch damit verbundene Strukturen, wie beispielsweise die bereits erwähnten Reste religiöser Bezüge<sup>1232</sup>. Ähnlich wurde zu Beginn und Mitte des 20. Jahrhunderts bei den Ballrennen der Tarahumara noch von der Anwesenheit eines Schamanen, Rauch- und Speiseopfern, sowie von Liedern über den Graufuchs, einem mythischen Wesen, berichtet<sup>1233</sup>.

Es zeigt sich jedoch klar, dass sich nicht nur im zeitlichen Verlauf, sondern besonders aufgrund mit der Conquista einhergehender christlicher Einflüsse auch Glaubensvorstellungen veränderten, besonders im Zusammenhang mit den Göttern und deren Eigenschaften: so galt beispielsweise im prähispanischen Glauben Wasser als unter der Erd-, besonders unter bergiger Oberfläche aufbewahrt, von wo aus es wolkenförmig aufstieg – weshalb *Tlalocan*, das Paradies der Regengötter zwar im Himmel angesiedelt war, aber auch sehr starke Unterweltsbezüge aufwies – und Venus wurde mit Wasser und Regen, sowie mit der Unterwelt assoziiert. Unter dem christlichen Einfluss und der Angleichung mit christlichen Ideen von Hölle wandelten sich diese Vorstellungen nun dahingehend, dass die Unterweltgötter ebenso wie Venus zu Teufeln wurden<sup>1234</sup>. So wurden die durch die Kolonialherrscher, sowie später die nicht-indigene Außenwelt, übermittelten Veränderungen ebenso in die Mythologien und die ihnen zugrundeliegenden Denkweisen als weitere duale Ausdrucksformen eingebunden<sup>1235</sup>. Damit dürften sich jedoch nicht nur Mythen, sondern auch damit zusammenhängende mythische Vorstellungen verändert haben, was zu Bedeutungsverschiebungen von Symbolen und weltanschaulichen Prinzipien geführt haben musste. Dies zeigt sich auch anhand überlebender mesoamerikanischer Ballspielformen, deren mythologische Basis in vielen Fällen nur noch kaum, bzw. nicht mehr zu erkennen ist. Denn auch wenn in postklassischer Zeit somit ein noch bestehender mythisch-religiöser Kontext mesoamerikanischer Ballspiele im Zuge der Conquista und christlicher Missionierung verschwanden, konnten doch einige Spieltechniken in gewisser Weise überleben, wobei sich ihr kulturelles Umfeld jedoch veränderte.

Während das Ballspiel selbst wohl aufgrund einer sich verändernden Konzeptualisierung von Spiel als zweckfreier, ludischer Freizeitaktivität an einstigen symbolisch-rituellen, aber auch gesellschaftlich-politischer Bedeutung und Aufmerksamkeit verlor, veränderte sich seine Konnotation erneut im Zusammenhang mit einer zunehmenden touristischen Erschließung. Darin fand die zeremonielle Bedeutung nun jedoch in einem performativen Rahmen erneute Aufmerksamkeit, die jedoch ohne wirkliche religiös-philosophische Basis und sinnentleert wirkt. Auch wenn diese ursprüngliche Funktion der Spiele nun als Touristenattraktion zu einer inhaltslosen Vorstellung geworden zu sein scheint, zeigen sich dabei trotzdem Facetten einer „*typisch postmodernen Kulturproduktion mit all ihrer Bedeutungsvielfalt*“<sup>1236</sup>, wobei diese Überschneidung unterschiedlicher kultureller Aspekte nun neue Sinngebungen schafft<sup>1237</sup>.

---

<sup>1232</sup> vgl. Kap. 2. 4. 1.

<sup>1233</sup> Lumholtz 1902, 287; Pennington 1963, 169.

<sup>1234</sup> Šprajc 1993a, 23; vgl. López Austin 1984, I/ 64.

<sup>1235</sup> Chevalier & Gheebrant 1991, 528.

<sup>1236</sup> Wehrheim & Schmidt 2008, 185.

<sup>1237</sup> Wehrheim & Schmidt 2008, 185; vgl. García Canclini 2000,

<http://www.globalizacion.org/biblioteca/CanciliniHibridacionNoticiasRecientes.htm>.

Auch wenn die Beteiligten sich des nun veränderten Kontextes der präkolumbischen Ballspiele bewusst sind, werden es jedoch trotzdem nicht als rein ludisch-orientiertes Sportspiel, sondern zusammen mit der Überlieferung damit in Verbindung stehender Mythen und zeremonieller Hintergründe wiedergegeben<sup>1238</sup>. Auch wenn Vorstellungen solcher Ballspiele für Touristen ebenfalls auf diese Zusammenhänge aufmerksam machen dürften, kann das Spiel für diese selbst jedoch unreflektiert als leeres Spektakel fungieren; auch das Fehlen einer – im Endeffekt unmöglichen – historischen Authentizität kann hierbei wohl wahrgenommen werden. Auch wenn Baudrillard (1981 in Wehrheim & Schmidt 2008, 188) zufolge im Spiel der Unterschied zwischen Wahrheit und Fiktion aufgehoben wird und ursprünglich nur Darstellendes darin gleichzeitig als Realität produziert wird, ist dabei trotzdem nicht zu vergessen, dass die Spielenden, auch wenn sie in ihrem Spiel aufgehen, sich bewusst sind, dass sie „nur“ spielen. Eine Identität von Spiel und Handlung bleibt dabei jedoch bestehen, weshalb diese Spiele, auch wenn sie für die Zuschauer dem Original gegenüber sinnverloren wirken mögen, eine Identität schaffen<sup>1239</sup>: Gruppen werden sich ihrer Einheit und Eigenart aufgrund von vergangenen Ereignissen bewusst; für Gesellschaften ist dabei die Vergangenheit jedoch vor allem im Zuge ihrer Selbstdefinition wichtig. Sie dient quasi als Erklärung, Selbstbewusstsein und gemeinschaftlicher, die Gemeinschaft stärkender Besitz<sup>1240</sup>.

„Die Imagination nationaler Gemeinschaft ist angewiesen auf die Imagination einer in die Tiefe der Zeit zurückreichenden Kontinuität.“<sup>1241</sup>

In diesem Zusammenhang wird das Ballspiel also durch die eigene Interpretation in ihrer bewussten Abhebung von anderen Kulturen nicht nur neu beleuchtet, sondern auch quasi wiederum selbst zu einem – neuen – Mythos: im Sinne Kolakowskis (1973, 13; 143) der jeden Glauben an den Sinn eines Ereignisses als mythisch sah und wonach alleine die Gegenwärtigkeit des menschlichen Bewusstseins eine „*untilgbare mythogene Situation in der Kultur*“<sup>1242</sup> schafft, ist der Mensch auf die Schaffung von Mythen angewiesen; dieses Bedürfnis speist sich aus den Sehnsüchten, die empirische Welt zu verstehen, nach Kontinuität, sowie einem Glauben an Werte<sup>1243</sup>.

Dass mythische Bedeutungen, wenn sie auch auf den ersten Blick nur noch als Folklore-Element zu gelten scheinen, trotzdem auf einer tieferen Ebene noch durchscheinen, zeigt deren Wert als Wissens-Basis nicht nur der Spiele selbst; sie scheinen auch eine anerkannte, wichtige Grundlage für die Kenntnis der eigenen Herkunft im Rahmen einer Identitätssuche zu sein.

“*En palabras de los ancianos de la tradición: “... Es desandar el camino de nuestros antepasados; acercándonos tan solo un poco, al profundo y hermoso conocimiento de nuestra esencia; que como las flores al sol, se abren para recibir la luz...” aprender es conocer; conocer es respetar; aquél que respeta, se respeta a sí mismo.*“<sup>1244</sup>

Dass der Mythos nicht komplett aus den Ballspielen im heutigen Leben verschwunden ist, zeigen außerdem Werke wie *La leyenda del Sombrero* von Miguel Ángel Asturias (1968, 20ff.) oder *Dios castiga a Conejo* von Emilio Abreu Gómez (1975, 159ff.).

<sup>1238</sup> vgl. DIGEF 2010, 53ff.; 83ff.

<sup>1239</sup> vgl. Huizinga 2001, 27ff.

<sup>1240</sup> vgl. Droysen 1977, 10; 45; 422.

<sup>1241</sup> Assmann 2007, 133.

<sup>1242</sup> Kolakowski 1973, 143; vgl. Krumpel 2010, 193.

<sup>1243</sup> Krumpel 2010, 192f.

<sup>1244</sup> Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2001, <http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>.

Wenn viele dieser Texte auch zur Kinder- und Jugendliteratur gezählt werden, nimmt darin das Ballspiel doch ebenfalls eine zentrale Stelle ein und repräsentiert auch indigene Denkformen<sup>1245</sup>.

Die Bedeutung und der Symbolismus des Ballspiels als Schwelle zur Unterwelt bleiben für Aguilar (2004, 27f.) außerdem trotz des Verschwindens der Spielfelder erhalten: für ihn übernahmen die christlichen Friedhöfe die Funktion der architektonischen Formen als Sakrallandschaft übernahmen für die nun christianisierten indigenen Gemeinden. Diese seien daher kein Ort der Verzweiflung, sondern vielmehr des Kontaktes mit den Ahnen, der Verbindung zum übernatürlichen ewigen Leben und damit ebenso ein Transitionspunkt wie die Pyramidengräber oder Ballspielplätze:

*“El cementerio es una moderna cancha de pelota, es el portal que divide la vida de la muerte.”*<sup>1246</sup>

Darin hat sich jedoch das religiöse Konzept des Spiels losgelöst, demzufolge seine Bedeutung und damit auch Existenz im religiösen Kontext selbst unwichtig oder zumindest bedeutend weniger wichtig wurde. Die Wahrnehmung eines heiligen Zyklus von Leben und Tod, Licht und Dunkelheit, sowie der Naturgewalten besteht in aktuellen christlichen Elementen jedoch weiter und zeugt so ebenfalls von einer

*„eigenen Art den Kosmos zu betrachten und das Individuum in diesen ewigen Rhythmus einzubinden.“*<sup>1247</sup>

Die Ballspiele dürften in der kollektiven Identität ihrer Spieler also in Bezug auf politische, sowie religiöse Wertvorstellungen, Ahnenverehrung oder spirituelle Heil- und Deutungsrituale mittlerweile an Bedeutung verloren haben; gleichzeitig können jedoch andere, neu hinzugekommene Werte in dessen Kontext ausgemacht werden, in einer neuen Kombination von übernommenen Werten, Vorstellungen und Traditionen.

### **3. 5. 3. Zur Identität aktuell „überlebender“ mesoamerikanischer Ballspielformen**

*“despite its ancient origins, the game of pelota is an element of pre-Columbian culture that has managed to establish a link of continuity with the present day as an important part of our cultural values that fosters social cohesion and strengthens our sense of national identity.”*<sup>1248</sup>

Dass überlebende Varianten von präkolumbischen mesoamerikanischen Ballspielen, wie sie heute vor allem in Mexiko und Guatemala zu finden sind, ein soziales Zugehörigkeits- und Identitätsbewusstsein fördern sollen, wird in der Literatur immer wieder erwähnt; trotzdem scheinen von öffentlichen staatlichen Institutionen lange Zeit kaum Versuche unternommen worden zu sein, diese Spiele im Hinblick auf deren identitätsstiftende Funktion zu fördern<sup>1249</sup>.

In diesen Erwähnungen bleibt jedoch auch, abgesehen davon, dass kaum weiter auf diese Gemeinschaftsidentität eingegangen wird, das Prinzip der Unbeständigkeit von Identität wenig berücksichtigt; als beziehungsbezogener Prozess übersteigt Identitätsbildung jedoch gleichzeitig das Problem wissenschaftlicher Objektivierung und stellt auch die Möglichkeit von nie erreichter Authentizität in Betracht. Die Selbstdefinition einer Gruppe zu einem bestimmten Moment kann insofern also als temporäre Synthese heterogener Kräfte angenommen werden, die über die Grenzen zwischen dem Selbst und dem Anderen innen und außen wirken. So besteht, auch wenn

---

<sup>1245</sup> Espinoza 2001, 16ff.; vgl. Asturias 2000; vgl. Wisniewski 1991.

<sup>1246</sup> Aguilar 2004, 28.

<sup>1247</sup> Jansen 1998, 302.

<sup>1248</sup> Montoya 1995, 29.

<sup>1249</sup> vgl. Kap. 2. 4. 1.

Identität nicht als willkürlich und beliebig veränderbar erfahren wird, trotzdem eine kreisförmige Beziehung zwischen einer bestimmten kulturellen Repräsentation einer kollektive Identität, ihrer anthropologischen Repräsentation und der hieraus entstandenen Verwendung durch die ursprünglich untersuchte Gruppe selbst. Das bedeutet also mögliche Beeinflussungen durch aufeinander einwirkende interne und externe Identitätsdefinitionen. Gruppen, deren Identität sich unter bestimmten Umständen verändern kann, sind im Gegensatz zu solchen mit einer festen ethnischen Identität auch viel weniger kontrollierbar<sup>1250</sup>. Der zunehmende Kontakt der präkolumbischen Ballspiele, bzw. ihrer Spieler zu anderen Einflüssen, wie beispielsweise neuen Spielformen oder der unterschiedlichen Fremdwahrnehmung der traditionellen autochthonen Spiele, sowie deren Einbindung in ein unterschiedliches soziales, politisches und kulturelles System dürfte also auch zu einer veränderten Identität dieser Ball spielenden Gruppen geführt haben.

Dass sich Identität gerade erst in Relation und bezogen auf das Andere konstruiert, beschreibt auch Boccara (2000, 28), der diesbezüglich auch Krieg als Veränderungsmechanismus angibt. Eine solche, Bezug nehmende Identitätskonstruktion führt, wie bereits erwähnt, zu einer laufend veränderten Identität, was sich auch an den Ballspielen zeigt. Dabei ist diese Bezugnahme im Hinblick auf die Abgrenzung der eigenen Identität von anderen sogar notwendig:

*„Die indigene soziale Maschine erlaubt nicht nur die Vermischung, sondern sie braucht sie. D.h., sie braucht mestizaje, sie speist sich aus dem Anderen um ihr Selbst zu bilden. Das Mestizische ist in diesem Fall das Indigene.“<sup>1251</sup>*

So wurden die ursprünglich mit zunehmendem Tourismus inszenierten Ballspiele zu einem Motor der Weiterentwicklung der eigenen Identität ihrer Darsteller. Neben möglicherweise ursprünglich ökonomischen Gründen scheinen die Spiele an archäologischen Stätten auch der Demonstration körperlicher Fähigkeiten und technischer Fertigkeiten, sowie des eigenen Kulturgutes zu dienen. Diese Vermittlung scheint jedoch nicht nur touristischen Interessen, sondern auch der Förderung des öffentlichen Interesses für das Spiel und die eigene Ethnie durch eigene Gruppenmitglieder zu dienen. Heutige, von den präkolumbischen mesoamerikanischen Ballspielformen abstammende Spielvarianten besitzen also vielfältige, ursprünglich scheinbar fremdbestimmte Funktionen, über die sich jedoch durch eine eigene aktive Reflexion die Ballspiel-Akteure ihr kollektives Identitätsbewusstsein geformt zu haben scheinen:

*„Ausgehend von der profanen sportlichen Betätigung hin zur Reinterpretation und Resemantisierung altindianischer Rituale in einer zunächst touristischen Inszenierung und der Einbettung indianischer Kultur in globale Prozesse, in denen Reisende das Authentische suchen, scheint die Inszenierung für Akteure nun zu einer Selbstinszenierung zu werden in der eine nationale Selbstsicht performativ erzeugt wird.“<sup>1252</sup>*

Abgesehen von den vielfältigen Perspektiven im Hinblick auf die Modelle von Identitätsformation sind Identitäten wichtig und ethnische Identitäten können sogar als wert erachtet werden, dafür zu sterben oder zu töten – ähnlich individuellen Identitäten, deren Kern durch emotionale Beziehungen oder professionelles Ansehen erfahren wird; ihre Störung würde den Bezug einer Person im Hinblick auf sich selbst zu ändern drohen. Wesentlich ist hierbei eine in Performanzen stattfindende Begegnung zeitlicher Dimensionen, die fortlaufend, in verschiedenen möglichen Strukturen wie sprachlichen

---

<sup>1250</sup> Köpping et al. 2006, 12ff.

<sup>1251</sup> Kaltmeier 2007, 58.

<sup>1252</sup> Wehrheim & Schmidt 2008, 188.

Bedeutungen, Systemen kultureller Kategorien zur Interpretation sozialer Realität, Ordnungen sozialer Hierarchien, etc. auf die Gegenwart einwirken<sup>1253</sup>. Wichtig ist also die Möglichkeit, den als Kern empfundenen Aspekt der eigenen Identität aufrecht erhalten zu können, was im Fall der Ball spielenden Völker in Mesoamerika, je enger und starrer sie in das neue Gesellschaftssystem nach der Conquista eingebunden waren, zu einem Identitätsverlust im Hinblick auf die Ballspiele geführt haben musste. Da weder mythisch-religiöse, noch ökonomische oder politische Funktionen der Spiele, meist auch nicht diese selbst anerkannt wurden, musste dieser Identitätsverlust zu deren großflächiger Aufgabe geführt haben. Dass die Spiele, dort wo sie, losgelöst von diesen Kontexten, noch weiter bestehen konnten, ihre früheren Bezüge verloren, scheint in diesem Zusammenhang ebenfalls begrifflich.

Gleichzeitig führt auch die fortschreitende Schwächung der kollektiven Identität einer Bewegung zu abnehmenden Bezugspunkten und Investitionen für Gemeinschaftsbildung, was die Transformation der Gruppe zu einer immer größeren Verstreuung der Zugehörigen bewirkt. Der Verlust eines deutlichen ideologischen, sozialen und organisatorischen Bezugspunktes sowie Bindung an die Gruppe führt so zu einer Demotivierung und Abkehr ihrer Anhänger, was höchstens einen kleinen „harten Kern“ der Gruppe oder einen regulären, weniger empathischen Interessensverband hinterlässt<sup>1254</sup>. Im Verhältnis zur Anhängerschaft der Ballspiele in präkolumbischen Epochen können die heute darin Involvierten scheinbar auch als ein solcher „harter Kern“ bezeichnet werden. Zu diesen mit den kolonialen Strukturen eingebüßten Bindungs- und Bezugspunkten hinzu kam außerdem die Diskreditierung des Ballspiels und seiner Beteiligten als ketzerisch, unmoralisch, gefährlich, etc. Da Identitäten auch von revidierten Maßstäben von Erfolg und Misserfolg beeinflusst werden, besonders angesichts der Gefahr des Scheiterns, kann diese wohl als zusätzlich belastend gewertet werden; andererseits besteht aber auch die Möglichkeit, die eigene Identität auch entgegen äußerem und innerem Veränderungsdruck durchzusetzen. So zeigt sich beispielsweise trotz eines uniformierenden Konzeptes des modernen Sports im Hinblick auf autochthone Sportarten im heutigen Lateinamerika, dass sich einige von dessen Prinzipien wie körperliche Disziplin oder Gesundheitsbewusstsein dort nicht durchsetzen konnten<sup>1255</sup>.

Im Gegensatz zu den konstitutiven Prozessen stehen des weiteren vielfältige, von den sozialen Akteuren selbst angewendete Strukturen, die kollektive Identitäten aktiv beeinflussen können und die sich in bewusst gewählten und mit nützlichen Bedeutungen verknüpften Handlungsintentionen zeigen. Rituale werden hierbei vorrangig durch psychologisch und sozial effektive Symbole und Themen im Hinblick auf profane Aktivitäten neu kombiniert. So können besonders in Gesellschaften mit Kolonialgeschichte heute nationale Eliten beobachtet werden, die versuchen, populäre religiöse Praktiken in nationalbildende Diskurse einzubauen, beispielsweise in deren Definition als unantastbar bereichernde Vorzüge zur Aufwertung der Populärkultur<sup>1256</sup>. So wurde das zu Beginn des 21. Jahrhunderts durch Turniere und rituelle Vorführungen wiederbelebte Maya-Ballspiel über verschiedene Gesellschaftsgruppen einerseits als ethnisch-künstlerische Performance und andererseits als wirtschaftlich reizvolle Touristenattraktion beworben: unter anderem initiiert durch das guatemaltekische Kultur- und Sportministerium, sowie weiteren öffentlichen, bzw. Jugendorganisationen

---

<sup>1253</sup> Köpping et al. 2006, 15ff.

<sup>1254</sup> Rucht 1995, 19.

<sup>1255</sup> Rucht 1995, 17; Tabares Fernández et al. 2008, 4.

<sup>1256</sup> Köpping et al. 2006, 25ff.; vgl. Connerton 2003, 51f.



soll das Spiel zu einer gemeinschaftlichen Institution gemacht werden und eine Diffusion von einer allgemeinen sportlichen Grundausbildung bis hin zu einem gehobenen Wettkampfniveau erreichen<sup>1257</sup>.

In diesem Zusammenhang mit solchen synkretischen Aufnahmen und Neukombinationen finden außerdem jedoch nicht nur aktuell bestehende autochthone Spiel- und Ballspielformen mit angenommenen indigenen Wurzeln, sondern auch Spiele, deren ursprüngliche Herkunft zweifelhaft ist, wie beispielsweise das *Pelota Mixteca*, als traditionelle indigene Spiele Anerkennung. So bestätigt beispielsweise Berger (2010, 175), der den Ursprung dieses Spiels als spanisch dokumentiert, dass das *Pelota Mixteca* sich in seinem über hundertjährigen Bestehen in Oaxaca zu einem traditionellen, indigenen Spiel mit einzigartigen, nur in dieser Gegend entwickelten Elementen geformt hat<sup>1258</sup>.

So wird also offenbar, auch wenn die Aspekte bestimmter antiker Spiele unbekannt bleiben, mit deren synkretischer Übernahme, bzw. Wiederbelebung Realität geschaffen, auch wenn sie einer künstlichen Entwicklung entsprechen mag. Damit werden die Spiele einerseits realer; andererseits werden ihnen aber eventuell auch andere Aspekte ihrer vergangenen Version zugeordnet, von denen unbekannt ist, ob sie so tatsächlich existierten. Beispielsweise existierten viele verschiedene Varianten antiker mesoamerikanischer Ballspielfelder, wobei nicht alle Ringe hatten; im *Chaj* sind sie jedoch Grundbestandteil. Auch existieren weder Zeugnisse über tournamentartige Zusammenkünfte, noch Aufzeichnungen von Spielergebnissen; in diesem Zusammenhang wird im Gegenteil sogar daran gezweifelt, dass diese in einer solchen, aus heutigen Sportspielen bekannten Form überhaupt existierten. Ebenso besaßen die Spiele viele unterschiedliche Funktionen, von denen jedoch nur einige bestimmte reanimiert wurden: beispielsweise sind keine Angaben über Wettverhalten – besonders in den wie scheint teilweise exzessiv praktizierten Ausmaßen, oder Spiele mit politischen, militärischen, etc. Zwecken beschrieben. Auch scheint dies nicht Ziel in diesen Varianten zu sein, sondern in erster Linie eine positive Bestärkung der kollektiven Identität im Hinblick auf traditionelle kulturelle Werte und dadurch deren Aufwertung und Bewahrung. Tabares Fernández et al. (2008, 4ff.) zufolge ist es daher wichtig, einen neuen Rahmen zur Sichtbarmachung von Erfahrungen und Anschauungen in Bezug auf autochthone Spiele in Relation zu eingeführten jüngeren Sportarten zu entwerfen. Besonders in Bezug auf die Anerkennung der autochthonen Sportarten sowie der Besonderheiten unterschiedlicher Formen der Welteinteilung ist dies, nachdem sie in einer kolonialen Perspektive ausgeschlossen waren, wichtig. Ein Konzept, in dem sich Spiel als rekreative, von Zwanglosigkeit, Freiheit und Freude geprägte Zusammenkunft mit dem Ziel der Erhaltung eigener Werte und Kosmvisionen zeigt, erkennt die Geschichte und Gestaltung solcher sozialer Praktiken eines Volkes und dessen Kultur an. Im Sportspiel wird jedoch gleichzeitig eine Spannung zwischen vorherrschenden autochthonen und westlichen Sport- und Bewegungskonzepten als Institution und als durch Zivilisationsprozesse entstandener Distinktionscharakter sichtbar; hierbei sollten lokale Praktiken und Diskurse berücksichtigt werden, ebenso wie die Charakteristiken von Sport in globalen Entwürfen und seiner Geschichte<sup>1259</sup>.

---

<sup>1257</sup> vgl. Poblete Gálvez & Panqueba Cifuentes 2014, 14f.; vgl.

<https://sites.google.com/site/torneocha2010/>; vgl.

<https://sites.google.com/site/torneochajchaay2014/primera-jornada>.

<sup>1258</sup> vgl. Turok 2000, 63.

<sup>1259</sup> Tabares Fernández et al. 2008, 4ff.; vgl. Mignolo 2005, 110ff.; vgl. Elias & Dunning 1982, 120ff.; vgl. Castro Gómez 1996, 57; 65f.

Dabei ist es Castro Gómez (1996, 66) zufolge auch wichtig, aktuelle, aus Prozessen wie Globalisierung oder Massenmedialisierung entstandene Bedingungen zu berücksichtigen, ebenso wie die *“identidades transversas“* und *“pequeñas historias“*:

*“De lo que se trata es de avanzar hacia una consideración de la identidad en términos de **diferencia** [vom Verf. hervorgeh.]. Aquí ya no se piensa la subjetividad como derivada de un **ethos** situado por fuera de la racionalidad moderna, sino como producto de los entrecruces simbólicos, las re-localizaciones discursivas y las hibridaciones culturales.“*<sup>1260</sup>

Dass autochthone Ballspiele mit präkolumbischer Vergangenheit im Lauf der Zeit und mit den Veränderungen der Gesellschaften, in denen sie praktiziert wurden, ebenfalls solche in ihren Funktionen durchlaufen haben, ist dabei nicht nur zu beachten, sondern kann auch als deren Chance gesehen werden. So scheint beispielsweise das *Chaj* eine Identitätskonzeption nicht nur von Indígenas, sondern auch von Guatemalteken anzubieten, die in einem respektvollen, aktiv-reflexiven und wertschätzenden Verhältnis zur präkolumbischen Vergangenheit steht. Darin miteinbezogen scheinen Werte zu stehen, die mittlerweile auch international eine starke gesellschaftliche Aufwertung erfahren haben, wie die Erhaltung nicht nur materiellen, sondern auch immateriellen kulturellen Erbes, ökologisches Bewusstsein und Umweltschutz oder die Anerkennung körperverbundener Spiritualität; auch diese Entwicklung kann jedoch nicht als abschließend, sondern nur als eine Art Momentaufnahme im Spielraum von Identität und Differenz betrachtet werden.

---

<sup>1260</sup> Castro Gómez 1996, 66.

#### 4. Präkolumbische Ballspielformen als Reflexionsprozesse in Amerika – Vergleiche und Konklusionen

*“Buscando vestigios del juego de pelota, lo encontramos desde el norte de Argentina (en el sur), las Antillas, Yucatán, centro y norte de México hasta Natchez, Mississippi, en los Estados Unidos [...]. Fuera de esta región existen otros juegos de pelota. Al sur, en El Chaco, se juega con una pelota de madera algo semejante al “hockey“. Aún más al sur, en Patagonia, hay datos del siglo pasado sobre un juego con una pelota llena de aire. En el norte las tribus norteamericanas jugaban al Lacrosse [vom Verf. hervorgeh.], otro juego semejante al hockey.“<sup>1261</sup>*

Auch wenn sich Arbeiten über das präkolumbische Ballspiel überwiegend auf den mesoamerikanischen Raum und manchmal die Antillen beschränken, wofür archäologische Daten vorliegen<sup>1262</sup>, muss festgehalten werden, dass diese auf dem gesamten amerikanischen Kontinent existierten und teilweise noch abgehalten werden: in Nord- und Südamerika wurden indigene Ballspiele, sowie diesen ähnliche Spiele mit einem anderen Wurfmaterial in ethnologischen Untersuchungen beschrieben, zu dessen Spieler- Kulturen auch teilweise Mythenmaterial vorliegt, das jedoch fast ausnahmslos auf mündlich überlieferten Erzählungen basiert. Hierbei zeigen sich einige interessante Parallelen und Gemeinsamkeiten zwischen den Ballspielen der Kulturen im mesoamerikanischen Raum und anderen Kulturräumen in Nord- und Südamerika. Neben spielbezogenen Gemeinsamkeiten wie Kautschukbällen, Wettkampfformen oder dem fast ausnahmslosen Tabu der Verwendung der Hand zeigen sich auch im zeremoniellen und mythologischen Kontext Parallelen, wie Opfer- und Fruchtbarkeitsrituale, astrale Bezüge und wiederkehrende Symbole (Tiere, Zahlen, Zwillinge, etc.). Das Aufscheinen von Ballspielthemen in Mythen in Regionen außerhalb Mesoamerikas führt in Anbetracht des Mythosbegriffes als Manifestation von Denkprozessen zur Frage, wie weit solchen Mythen ähnliche sinn- und identitätsstiftende Funktionen zugesprochen werden können wie in der „Wiege der Kultur“ Mesoamerika und seinen Hochkulturen.

Auch wenn die Zeugnisse hierfür außerhalb dieses Kulturraumes bei weitem spärlicher sind, weisen die Mythologien bei den präkolumbischen Völkern in Mittel- und Südamerika Ähnlichkeiten mit denen Nordamerikas auf, was sich bereits an gemeinsamen Motiven zeigt<sup>1263</sup>. Das sich beispielsweise in der aztekischen Mythologie herausbildende philosophisch begriffliche Denken kann in seiner kognitiven Durchgliederung der Wirklichkeit in bestimmten, wenn auch vereinfachten Prinzipien, auch bei anderen Völkern beobachtet werden: nicht nur in Bezug auf Bezeichnungssysteme, sondern auch auf im abstrakten Denken verwendete Symboliken und Stilmittel. Im Folgenden soll Bezug auf strukturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den präkolumbischen amerikanischen Ballspielen genommen werden und in einem weiteren Schritt deren Funktionen und tiefere Gefüge wie in Mythen aufscheinende Merkmale analysiert werden. Dass in diesem Verständnis die Beachtung der jeweils zugrundeliegenden kulturellen Kontextualität wichtig ist, soll an dieser Stelle nochmals betont werden, auch wenn aufgrund spärlicher Zeugnisse hierbei nur eine Analyse anhand ausgesuchter Beispiele vorgenommen werden kann.

---

<sup>1261</sup> Knauth 1961, 184f.

<sup>1262</sup> vgl. Whittington 2001; vgl. Scarborough & Wilcox 1991; vgl. Alegría 1983, 149ff.; vgl. Stern 1948.

<sup>1263</sup> vgl. Ehrenreich 1905, 74ff.; vgl. Mader 2008, 62f.

#### 4. 1. Präkolumbische Ballspiele in Amerika

Der erste europäische Kontakt mit einem präkolumbischen Ballspiel erfolgte nicht in Mesoamerika, sondern auf den Antillen, als die Spanier das *Batey* kennenlernten<sup>1264</sup>.

Die Ursprünge des Ballspiels auf den Antillen dürften aus Puerto Rico stammen, was aus archäologischen Daten wie dem Großteil von Ballspielplätzen der Taínokultur<sup>1265</sup> hervorgeht; die einzige Dokumentation für Ballspiele in dieser Region besteht für diese auf den Großen Antillen lebende Volksgruppe, die kulturelle und linguistische Ähnlichkeiten mit den südamerikanischen Arawaken aufwies<sup>1266</sup>.

Die Parallele zwischen dem Taíno-Wort *batey*, das auf den Großen Antillen den Kautschukball, das Spielfeld und dieses Spiel der klassischen Taíno bezeichnete, sowie dem Mayawort *bate*<sup>1267</sup>, das ein Ballspielgerät bezeichnet, ließ beispielsweise Schuller (1920, passim) eine Verwandtschaft zwischen Quiché-Maya und Kariben-Arawakisch vermuten, ähnlich Sanoja Obediente (1983, 37), der die Taíno zur arawakischen Sprachfamilie ordnete<sup>1268</sup>. Neben dieser möglichen, auf Kulturkontakten beruhenden etymologischen Verwandtschaft können jedoch noch weitere Ähnlichkeiten zwischen dem Ballspiel der Maya und dem der Taíno festgestellt werden, wie die Verwendung von Kautschukbällen, das Tabu der Handberührung im Spiel, sowie von Steinwällen umgebene oder zentral gelegene Spielfelder<sup>1269</sup>; das Ballspiel auf den Antillen wurde aber auch mit der „mesoamerikanischen“ Spielweise der südamerikanischen Otomacos<sup>1270</sup>, sowie der Cueva<sup>1271</sup> verglichen<sup>1272</sup>. Zusammenfassend wurde das *Batey* oder *Batú* der Antillen als eine vereinfachte und kulturangepasste Form des *Pok-ta-pok* der Maya bzw. des *Ullamaliztli* betrachtet<sup>1273</sup> und

*“it is possible that the route of diffusion of the game of pok ta pok and of other elements of Mayan culture was not a direct one from Yucatan to the Antilles, but we know that in South America a similar games was played by the Otomacos.”*<sup>1274</sup>

Dem entsprechend bezeichnete beispielsweise Pérez de Ribas (1645, 15) das in Sinaloa beschriebene Ballspiel ebenfalls als *Batey*, das mit einem Kautschukball aus „*Ulle*“ gespielt würde<sup>1275</sup>. Fernández de Oviedo (1851, I/ 166) beschrieb des *Batey* der Antillen ähnlich dem spanischen, in der Region von Castilla-La Mancha gespielte

---

<sup>1264</sup> Fernández de Oviedo y Valdés 1851 /I, 163ff.; Las Casas 1566, 46/ 649, <http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072,4167,1,1,4072>; Stern 1948, 29; Alegría 1983, 8ff.; Hernández 1996, 61ff.

<sup>1265</sup> Zur Entwicklung des Taíno-Ballspiels siehe Anhang 5. 4.

<sup>1266</sup> Rouse 1992, 5; vgl. Stern 1948, 29.

<sup>1267</sup> Nach Cordan (1995, 177) steht der Wortstamm *bat*, „einhüllen, bedecken“ damit in Verbindung, weshalb er *Baté* als „ledernen Halsschutz“ übersetzte.

<sup>1268</sup> vgl. Stern 1948, 29.

<sup>1269</sup> Krickeberg 1948, 121; 172; Rouse 1992, 115; Stern 1948, 30ff.; Alegría 1951, 348.

<sup>1270</sup> mittlerweile ausgestorbener Stamm im heutigen Venezuela zwischen dem Rio Meta und Arauca (Krickeberg 1948, 172).

<sup>1271</sup> ausgestorbener Stamm im heutigen Panama an der Cordillera de San Blas (Stern 1948, 33; vgl. Fernandez de Oviedo y Valdés 1853, III/ 29/ 142f.; III/ 32/ 159; vgl. Espinosa 1864, 510; vgl. <http://www.native-languages.org/cueva.htm>).

<sup>1272</sup> vgl. Gumilla 1745, 192ff.; vgl. Krickeberg 1948, 172f.

<sup>1273</sup> vgl. <http://pueblosoriginarios.com/centro/antillas/taino/batu.html>; vgl. Fernandez de Oviedo y Valdés 1853, III/ 32/ 159; III/ 49/ 528; Rouse 1992, 115; vgl. Stern 1948, 30ff.; vgl. Motolinía 1971, I/25/764, 380.

<sup>1274</sup> Alegría 1951, 348; vgl. Gumilla 1745, 192ff.

<sup>1275</sup> vgl. Beals 1933, 11.

*Chueca*, das interessanterweise auch als Bezeichnung für das autochthone präkolumbische Ballspiel der Mapuche im heutigen Chile verwendet wurde<sup>1276</sup>.

Auf Parallelen zwischen präkolumbischen Ballspielformen auf den Antillen und in Mesoamerika, aber ebenfalls in Nord- und besonders in Südamerika wiesen besonders Krickeberg (1948, 172ff.) und Stern (1948, 91ff.; vgl. passim) hin; dabei verwiesen diese neben den Otomacos auch auf die Uitoto und Bora des nördlichen Festlandes Südamerikas, sowie weiter südlich im Gebiet der südwestlichen Oberläufe des Amazonas und des Gran Chaco auf die Nocaman, Mojo, Huari, Paressi, Guarayu, Chiquito, Chiriguano und Chané. Auch ein Einfluss der arawakischen Kultur zeige sich darin deutlich<sup>1277</sup>:

*„Bedeutsam treten unter diesen Stämmen die **Aruak** [vom Verf. hervorgeh.] hervor (Taino, Paressi, Mojo, Chané) sowie Stämme, die aruakische Kultur angenommen hatten, wie die Otomaken im Norden und die Chiriguano im Süden. Auch die Uitoto und Bora, deren materieller Kulturbesitz sonst ziemlich dürftig und primitiv ist, haben den ganzen Komplex ihrer religiösen Vorstellungen und Bräuche, zu denen hier das Ballspiel ganz ausgesprochen gehört, von einem viel höher stehenden, im Norden oder Nordwesten Südamerikas wohnenden Volk übernommen“<sup>1278</sup>.*

Ethnologische Beschreibungen von Ballspielen mit Kautschuk-Bällen existieren in Südamerika von den Stämmen der Otomacos, Tupi- Guaraní, Chibcha, Arawaken (Aruak), Mapuche, Chiquito, Ge (Jê), Kariben, etc.<sup>1279</sup>, sowie Spiele mit andersartigen Bällen<sup>1280</sup>.

Auch wenn der Ursprung und die Ausbreitungsrichtung der Ballspiele also relativ ungewiss sind, erlaubt jedoch das Vorhandensein von Kautschukballspielen in Südamerika, vor allem im Gebiet des Orinoco, die Vermutung einer möglichen Beziehung zwischen diesen Spielen, vor allem da sie auch damit verbundene kultische Aspekte zeigen. Die kulturellen Merkmale im Orinoco weichen nicht nur stark von denen benachbarter Stämme ab, sondern scheinen auch ursprünglich ein Derivat einer Hochkultur der westlichen Gebiete zu sein. Ihre Ähnlichkeiten zeigen sich in allgemeinen und in spezifischen Merkmalen jedoch nicht mit Peru oder Kolumbien, sondern mit Mesoamerika. Interessant daran ist, dass nach Kirchhoff (1984, 439; vgl. 443) die Otomacos offenbar Kenntnis von der Einzigartigkeit ihrer Kultur in der Region hatten und wie Fremde in einem neuen Land, besondere Formen der Aufrechterhaltung ihrer wesentlichen Merkmale entwickelten<sup>1281</sup>. Gumilla (1745, 190) hatte zuvor über ein Spiel im Orinoco berichtet, bei dem ein Gummiball mit der rechten Schulter 10-12 mal, manchmal öfter, zwischen den Parteien gespielt wurde, ohne den Boden zu berühren<sup>1282</sup>. Für Nordenskiöld (1912, 198 ff.) waren diese Spiele von großem anthropologischen und geografischen Interesse, da die meisten von ihnen nicht außerhalb des Chaco und den angrenzenden Gebieten in Südamerika anzutreffen waren, sondern in Nordamerika. Er schloss daraus,

---

<sup>1276</sup> vgl. Díaz Gonzalez 1994, <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=1301>.

<sup>1277</sup> vgl. Gumilla 1745, 191ff.; vgl. van Mele & Renson, passim.

<sup>1278</sup> Krickeberg 1948, 173.

<sup>1279</sup> vgl. Vivar 1979/1558, 185; vgl. Stern 1948; vgl. Wildt 1977, 223; vgl. Krickeberg 1948, 182ff.; vgl. Stern 1948, 4ff.; vgl. van Mele & Renson 1992, 68ff.; vgl. Métraux 1946, 197ff.

<sup>1280</sup> siehe Anhang 5. 5.

<sup>1281</sup> vgl. Cooper 1949, 506; vgl. Mendner 1956, 37; vgl. Stern 1948, 8ff.

<sup>1282</sup> vgl. Weule 1926, 27.

*“daß die Spiele und Spielsachen Überbleibsel aus einer Zeit sind, in der der kulturelle Austausch zwischen Nord- und Südamerika größer als jetzt war, oder richtiger, daß Spuren eines von Norden ausgehenden Kulturstromes bis nach Argentinien hinunter gegangen sind.”*<sup>1283</sup>

Dies folgte er aus der bemerkenswerten Ähnlichkeit zwischen im südlichen Südamerika und in Nordamerika gefundenen Tabakpfeifen, ebenso wie *Tripodes*, Dreifußkeramiken der Mojos aus dem Osten des heutigen Bolivien, die für ihn Einflüsse aus dem Norden aufweisen<sup>1284</sup>. Auch wenn die Kulturkontakte und Verbindungen innerhalb Amerikas aufgrund deren Komplexität nicht mehr vollständig rekonstruiert werden können, steht doch die Existenz von Kontakten und Austauschbeziehungen über den ganzen Kontinent verteilt fest, jedoch nicht im Hinblick auf eine Richtung<sup>1285</sup>.

In Bezug auf die in ganz Amerika auffindbaren Ballspiele finden sich jedenfalls historische Formen auch in Nordamerika, wie in der Kultur der Hohokam, Mogollon und Anasazi im Südwesten der heutigen USA<sup>1286</sup>, was Fundorte wie vor allem Casa Grande - Paquimé belegen<sup>1287</sup>; so dürfte die Hohokam Kultur neben vielen weiteren Elementen aus Mittelamerika auch das rituelle Ballspiel übernommen haben. Im Hinblick auf die Plätze bestanden darin viele Gemeinsamkeiten mit dem mesoamerikanischen Ballspiel, was auch auf ähnliche Spielweisen schließen lassen könnte<sup>1288</sup>. Da wie erwähnt deren kulturelle Nachfahren, die Pueblo-Völker, zu den Sprachfamilien der Tewa und Tiwa (Kiowa-Tano Sprachfamilie), Keres und Zuñi, sowie des Uto-Aztekischen (Hopi) zählen, kann auch hier ein Kulturkontakt mit Mesoamerika angenommen werden. Außerhalb dieses Geltungsbereiches wurden jedoch auch in ganz Nordamerika bei anderen Sprachfamilien verschiedene Ballspielformen beschrieben<sup>1289</sup>. Aufgrund größtenteils fehlender archäologischer und schriftlicher Artefakte bei den präkolumbischen Kulturen können mit Ausnahme der Hohokam und Mogollon jedoch nur Mutmaßungen und Rückschlüsse anhand Beschreibungen von Ethnologen und Missionaren nach der Conquista ab dem frühen 17. Jahrhundert über die nordamerikanischen Ballspiele angestellt werden<sup>1290</sup>.

Im Hinblick auf diese Ballspiele muss jedoch auch zwischen Kulturen, in denen mit Kautschukbällen gespielt wurde, und solchen, die mit anderen Bällen spielten, unterschieden werden. Dabei gilt trotz unterschiedlicher wissenschaftlicher Standpunkte und Meinungen der Ursprung der Kautschukballspiele größtenteils als im mesoamerikanischen Raum gelegen, wohingegen Spiele mit anderen Bällen nur selten mit diesen in Zusammenhang gesetzt wurden. Zwischen den unterschiedlichen Erscheinungsformen von Ballspielen in Nordamerika schien für Culin (1903a, 59) jedoch bereits eine Beziehung zu bestehen, sogar zwischen weit entfernten Stämmen.

---

<sup>1283</sup> Nordenskiöld 1912, 198.

<sup>1284</sup> Nordenskiöld 1912, 198ff.

<sup>1285</sup> Coe 1960, 363ff.; 390.

<sup>1286</sup> Diese Kulturen lebten im Fall der Hohokam im Gebiet des Phoenix Basin des heutigen Arizona, während die Mogollon im heutigen Ost-Arizona, bzw. dem Südwesten New Mexicos und dem nordwestlichen Chihuahua angesiedelt waren und die Anasazi im Norden des heutigen Arizona, bzw. nördlichen New Mexico, südwestlichen Colorado und südlichen Utah zu finden waren (Hall 2012, 53; Bayman 2001, 270ff.; Harmon 2006, 185f.).

<sup>1287</sup> vgl. Hall 2012, 53; vgl. Braniff Cornejo 2000, 49; vgl. Bayman 2001, 270ff.;

Harmon 2006, 185f.

<sup>1288</sup> Bayman 2001, 279f.; vgl. Prem 2008, 9f.; vgl. Arens & Braun 2004, 13.

<sup>1289</sup> siehe Anhang 5. 6.

<sup>1290</sup> vgl. Alegría 1983, 138; vgl. Eisen 1995, 1ff.

Die Unterschiede lägen dabei nicht so sehr an spielerischen Elementen, sondern am Material, was sich durch die unterschiedlichen Umweltumgebungen erklären ließe. Außerdem würden dieselben Spiele bei Stämmen unterschiedlicher Sprachfamilien gespielt und Variationen folgten im Allgemeinen keinen sprachlichen Unterschieden. Gleichzeitig scheint ausgehend vom Zentrum im Südwesten der USA Richtung Norden, Südosten, Osten und möglicherweise Süden ein zunehmender Unterschied von der am ältesten scheinenden Form zu bestehen. Die Spiele der Azteken sind verglichen damit jedoch ungleich höher entwickelt und könnten unter keinen Umständen als Originalformen angesehen werden, ebenso wie die Spiele, die bei Kulturen mit Felsbauten entdeckt wurden, höher entwickelt scheinen. Im Gegensatz dazu scheinen die Spiele der Eskimo Fortführungen dieser Spiele, jedoch in immer vereinfachter und weniger traditioneller Form zu sein, was sie als Ursprungsquelle ausschließen dürfte. Außerdem ließen sich die Ballspiele mehr oder weniger mit ebenfalls in Nordamerika praktizierten Rennspielen in Beziehung setzen<sup>1291</sup>. Dies würde mit den Schlussfolgerungen Penningtons (1963, 167f.; 172f.) übereinstimmen<sup>1292</sup>, die von Kautschukballspielen der Tarahumara berichten, die stark denen der Maya geähnelt hätten und sich in Diffusionswellen von Mesoamerika in den Südwesten Nordamerikas verbreitet hätten. Willey (1966, 237) zufolge begannen diese mit der kolonialen Hohokam-Periode (ca. 500-700) und dauerten bis ca. 1200-1300 an<sup>1293</sup>; die Schwierigkeiten bei diesen Mutmaßungen bestehen jedoch darin, dass wie erwähnt weder bei den Anasazi, noch bei den meisten Gruppen der Pueblo-Kulturen aktuell Ballspiele nachgewiesen werden konnten, wohl da die Anasazi, wie auch die Hohokam, weder aus einer einzigen ethnischen Gruppe, noch aus isolierten Siedlungen bestanden und daher möglicherweise das Ballspiel nicht zu einem solch einflussreichen Kulturgut wurde<sup>1294</sup>.

Kulturelle Einflüsse aus dem mesoamerikanischen Raum könnten sich jedoch auch bei weiter nördlich lebenden nordamerikanischen Völkern zeigen: so sah beispielsweise Cooper (1946, 278) das *Double Ball*-Spiel beim Algonquin-Stamm der Cree als Resultat eines südlichen und westlichen Einflusses<sup>1295</sup> und Flannery (1939, 179ff.) beschrieb den nordöstlichen Teil des Gebietes, das sich über das heutige Maine (USA), und die kanadischen Seeprovinzen mit Neufundland erstreckt als Ergebnis kultureller Diffusion aus irokesischen und südöstlichen Gebieten, was sie unter anderem durch das Vorkommen von Stabspielformen, *Lacrosse*, bestimmten Schlägerformen, aber auch Kannibalismus und Spießbrutenlauf, der Verzehr von Bären als personifizierten gefallenen Feinden, Donnergeschöpfen, sowie die Betrachtung der Milchstraße als Weg in die Unterwelt oder ein Mythos von Zwillingen, die vor ihrer Geburt streiten<sup>1296</sup>. Auch wenn Fragen nach Einfluss und Übernahme von Ballspielen zwischen diesen kulturell unterschiedlichen Regionen letztendlich ungeklärt bleiben müssen, zeigt dies jedoch neben diesen Spielen auch andere Gemeinsamkeiten auf. Im Folgenden werden nun solche im gesamt-amerikanischen Raum auftretenden Merkmale in Beispielen näher beleuchtet und verglichen.

---

<sup>1291</sup> vgl. Culin 1971, 104.

<sup>1292</sup> vgl. Damm 1970, 60; vgl. Kap. 2. 1.

<sup>1293</sup> Alegría 1983, 148; vgl. Kap. 1. 3 bzw. 1. 7.

<sup>1294</sup> vgl. Beck Kehoe 2002, 142f.

<sup>1295</sup> vgl. Speck 1926, 274; 282.

<sup>1296</sup> vgl. Cooper 1946e, 279.

#### **4. 1. 1. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den mesoamerikanischen Ballspielen und Formen im gesamten amerikanischen Raum**

Ausgehend von Kulturen des mesoamerikanischen Festlandes dürfte, wie bereits erwähnt, das Ballspiel auch auf den Antillen übernommen worden sein und wies daher große Ähnlichkeiten mit diesem auf, beispielsweise in Bezug auf Bälle, Platzlage, Feldteilung und wohl auch Regeln. So wurde im Ballspiel der Taíno der Ball mit der Schulter, dem Ellenbogen oder dem Kopf, aber auch Hüfte oder Knie berührt. Ziel des Spiels war es, so den Ball über die hinteren Linien des gegnerischen Spielfeldes zu befördern<sup>1297</sup>.

Dieses Ballspiel auf den Antillen wurde wie erwähnt als dem der südamerikanischen Otomacos ähnlich beschrieben; so schilderte Gumilla (1999, 43ff.) dort Teams mit 12 Spielern und großen Kautschukbällen, deren Spiel große Gewandtheit erforderte: Aufschlag und Returns waren nur mit der rechten Schulter erlaubt und der Ball volley mit bis zu einem Dutzend Ballwechsel gespielt. Frauen spielen ebenfalls, jedoch mit einem Schläger, im Team des Ehemannes, womit sich die Spieleranzahl verdoppeln konnte. Auch die aus Kautschuk produzierten Bälle waren nicht nur in Mesoamerika, sondern auch auf den Antillen und in Südamerika in den Gebieten des Orinoco, Amazonas, Guayana, des östlichen Brasilien und Bolivien, sowie dem Chaco ähnlich<sup>1298</sup>.

Weiters findet sich in Südamerika außer Kautschukbällen eine große Vielfalt an anderen Bällen: Diese reicht von hohlen (z.B. bei den Omayá und Amnipä, Mojo, Paressi, Paressi-Kabishi und Huari), über mit Kugeln gefüllte, rasselartige Bälle (z.B. bei den Caviña, Nambikuára oder Apinayé) oder Vollgummibälle (z.B. bei den Mojo, Chiriguanos und Itatín), bis hin zu Tennisball-ähnlichen Objekten (wie bei den Poimisano und Paragini). Die Balldurchmesser variieren dabei zwischen etwa 6 (wie bei den Huari) und 15 cm (bei den Uitoto), außerdem existieren ebenfalls Versionen mit Federn (wie bei den Sherente oder Chané)<sup>1299</sup>. Dass einige Spiele mit hohlen Bällen gespielt wurden, könnte Vergleiche mit rituellen Spielformen zulassen, die möglicherweise bei den Maya praktiziert wurden; außerdem wurden beispielsweise mit Federn dekorierte Bälle auch auf Gefäßen der Mittleren Klassischen Perioden der Maya dargestellt<sup>1300</sup>.

Was die Plätze, die Gemeingut gewesen sein dürften, betrifft, so bestanden die im Gegensatz zu den mesoamerikanischen Ballspielplätzen niedrigen oder nur markierten Seitenbegrenzungen auf den Antillen aus Steinen, bzw. aus Steinplatten. Es existierten auch runde Plätze und solche mit abgerundeten Ecken, wobei trotz des beispielsweise an Ritualgegenständen dargestellten bildhauerischen Könnens die vorhandenen Plätze vor allem im Vergleich zu den mesoamerikanischen Spielfeldern sehr einfach und schmucklos wirken<sup>1301</sup>. Auch die Anzahl der Spieler dürfte sich auf den Antillen etwas unterschieden haben und mit bis zu 30 Spielern meist größer gewesen sein als auf dem Festland<sup>1302</sup>.

---

<sup>1297</sup> Fernández de Oviedo 1851, I/ IV/ II/ 165f.; Las Casas 1566, CCIV, 2892f.; vgl. Alegría 1983, 8f.; vgl. Mendner 1956, 43.

<sup>1298</sup> Cooper 1949, 505f.

<sup>1299</sup> Van Mele & Renson 1992, 68; 1948 Stern, 8ff.; Cooper 1949, 505f.; vgl. Farabee 1922, 141; vgl. Nimendajú & Lowie 1939, 97; vgl. Métraux 1928, 212f.

<sup>1300</sup> Cooper 1949, 505f.; Cohodas 1991, 256; Coe 2003, 197ff.; Zender 2004a, 1ff.

<sup>1301</sup> Alegría 1983, 149ff.; Olsen 1974, 198ff.

<sup>1302</sup> vgl. Las Casas 1566, CCIV, 2892; vgl. Fernández de Oviedo 1551, I/ IV/ II/ 165; vgl. Stern 1948, 30; vgl. Alegría 1983, 149.



Nordamerikanische Spielfelder, wie über 230 im Gebiet der Hohokam gefunden wurden, waren zum Teil ebenfalls rund, wobei in Paquimé I- und T-förmige Ballspielplätze gefunden wurden, deren oftmalige Nord-Süd-Ausrichtung auffällt<sup>1303</sup>.

Darüber hinaus waren Ballspiele in Nordamerika auch nach der europäischen Kolonialzeit sehr populär und scheinen in hoher Spielerzahl, jedoch kaum an formellen, architektonisch angelegten Plätzen abgehalten worden zu sein. Spielfeld und -Formen variierten je nach Stamm, jedoch dürfte die Längsseite beträchtliche Ausmaße gehabt haben, ebenso wie die Anzahl der Spieler, die bis zu 50 pro Team erreichte, wobei sich in der Literatur auch deutlich höhere Angaben finden. Catlin (1876, II/ 123) und Gems et al. (2008, 7) zufolge sollen bis zu 600-1000 junge Männer an solchen Spielen beteiligt gewesen sein, mit einem Vielfachen an Zusehern. Auch wenn diese Zahlen übertrieben sein können und ein sehr großes Spielfeld erfordert haben müssten, so geben jedoch Catlins Angaben die große Popularität dieser Spiele wieder; Spiele konnten dabei bis zu einigen Tagen dauern<sup>1304</sup>.

Neben Spielerzahlen variierten auch die verwendete Bälle, die beispielsweise aus mit Haaren, Wurzeln, Moos, selten auch mit Knochen oder Steinen gefülltem Leder oder Tierblasen bestanden und bei einigen Spieltypen mit meist einem Schläger pro Spieler geschlagen wurden – wie auch beim bekanntesten nordamerikanischen Ballspiel, dem *Lacrosse*<sup>1305</sup>. Ziel dieses Spiels ist es, den Ball durch eines der beiden Tore, die jeweils von zwei Abwehrspielern verteidigt werden, zu befördern<sup>1306</sup>.

Neben den teilweisen architektonischen Ähnlichkeiten auf den Antillen mit mesoamerikanischen Spielformen sind auch Ausrüstungsgegenstände wie sogenannte *collares* anzutreffen, die möglicherweise ähnlich wie die in Mesoamerika gebrauchten *yugos* verwendet wurden. Mit diesen in Verbindung wurden außerdem *Zemis*<sup>1307</sup>, dreizackige Steine, steinerne Bälle und Masken gefunden, die jeweils ebenso eine symbolische Bedeutung gehabt haben dürften<sup>1308</sup>.

Ringe wurden auf Spielfeldern der Antillen und in südamerikanischen Ballspielen nicht gefunden, wohingegen sie in Nordamerika zwar nicht bei Ballspielen, aber im Zusammenhang mit dem *Chunkey* anzutreffen sind: diese regionale Variante des *Hoop-and Pole*<sup>1309</sup>, das in ganz Nordamerika gefunden wurde, besaß im Südosten Nordamerikas rituellen Charakter und wurde laut Culin (1907, 421) nur von Männern gespielt. Die Ringe bestanden aus verschiedenen Materialien und waren unterschiedlich geschmückt bzw. umwickelt und scheinen große Ähnlichkeit mit "*Certain flat, round,*

---

<sup>1303</sup> Marshall 2004, 120; Hall 2012, 53; Harmon 2006, 198; 204f.

<sup>1304</sup> Hill & Clark 2001, 339; vgl. Weule 1926, 24; vgl. Culin 1907, 569; vgl. Willett 1831, 108f.

<sup>1305</sup> van der Heyden 2008, 30; Fletcher 1915,

<http://www.scienceviews.com/indian/indiangames17.html#ball>; Webb Hodge 1907, 127.

<sup>1306</sup> Culin 1907, 563ff.; Fletcher 1915,

<http://www.scienceviews.com/indian/indiangames17.html#ball>.

<sup>1307</sup> Diesen großen Götterdarstellungen wurde nicht nur gehuldigt, sondern sie wurden von den Herrschern auch in Gemeinschaftsritualen, magisch-religiösen Akten bis hin zu politischen Entscheidungen verwendet; sie wurden als von den Seelen der Vorfahren bewohnt angesehen (Dacal Moure & Rivero de la Calle 1996, 39; Zerries 1961, 352f.).

<sup>1308</sup> Rouse 1992, 134; Alegría 1951, 349; vgl. 1983, 150f.; vgl. Fernández de Oviedo 1551, I/ V/ I/ 126; vgl. Olsen 1974, 195f.

<sup>1309</sup> Beim *Hoop-and Pole*-Spiel muss ein Speer oder Pfeil durch einen Reifen oder Ring geworfen werden (Culin 1903b, 225; 1971, 106f.).

*ground-stone objects*“<sup>1310</sup>, wie sie in San Luis Potosí, Mexiko gefunden wurden, aufzuweisen<sup>1311</sup>. Werden diese Ring-Stabspiele als Ausläufer oder im Zusammenhang mit den rituellen Ballspielen gesehen, so zeigen sich auch hier einige Gemeinsamkeiten, wobei besonders ein kosmischer Symbolaspekt der Ringe auffällt: so wurden unter anderem auf einem Steinring eines Cheyenne Ring- und Stabspiels ein Mond- und Sternensymbol, Schlangen mit Stern- und Vogelsymbolen an vier Stellen bei solchen Objekten der Arapaho, oder Reifen mit Tag- und Nachtsymbolen, durch die 4 Wurfstäbe als symbolische Winde der Himmelsrichtungen geworfen wurden, bei den Ogalala-Sioux beschrieben. Bei diesem Stamm gab es auch ein als heilig geltendes Ballspiel, eines der wichtigsten Riten, bei dem 4 Tore in den 4 Himmelsrichtungen aufgestellt waren, auf die ein mit Büffelhaut überzogener, blau-roter Ball als Repräsentant von Himmel und Erde gespielt wurde<sup>1312</sup>.

Im Hinblick auf eine Beziehung zwischen architektonischen Details in der Ausrichtung der Ballspielplätze und zyklischen Bewegungen der Gestirne als Manifestation deren religiöser Bedeutung dürfte jedoch sehr wohl auch auf den Antillen, ebenso wie in den südwestlichen USA bestanden haben<sup>1313</sup>. Wenn also der Entstehungsort dieser Spiele trotz der fortschreitenden archäologischen Erkenntnisse ungeklärt ist, so bestätigen die bisherigen Funde doch zumindest mit den Ballspielen verbundene religiöse Vorstellungen, die sich in allen diesen Zonen zeigen.

Die Bedeutung zumindest bestimmter Ballspielplätze zeigt sich auch anhand der Lage der Spielfelder: so lag beispielsweise der Haupt-Ballspielplatz auf den Antillen nach Las Casas (1566, CCIV, 2891f.) vor dem Haus des Caciques, außerdem gab es, wie bereits erwähnt, in größeren Orten oder Zeremonialzentren mehrere Ballspielplätze. Darüber hinaus existieren auch Plätze außerhalb von Dörfern oder dazwischen, die möglicherweise zur Abhaltung von Spielen mit angrenzenden Gemeinden dienten<sup>1314</sup>, ebenso wie bei den südamerikanischen Otomacos. Bei den Amnipä, Paressí und Paressí-Kabishi hingegen und auch in Nordamerika wurden beispielsweise bei Muskogee-Stämmen Spielfelder in der Mitte der Siedlung beschrieben, wobei bei den Creek rechteckige, etwas vertiefte Plätze mit Erdwällen an den Längsseiten existierten<sup>1315</sup>.

Auch im Hinblick auf die unterschiedlichen Spielformen lassen sich, auch wenn keine Vergleichsmöglichkeiten aus der Zeit vor der Conquista bestehen und die Bälle hierbei mangels Materials nicht aus Kautschuk bestanden, doch gewisse Ähnlichkeiten in Spielelementen erkennen, die Vergleiche mit dem mesoamerikanischen Ballspiel zulassen. So weisen auch noch existierende, bzw. zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch dokumentierte Spielformen in Nord- und Südamerika in einigen Aspekten Ähnlichkeiten mit bereits in Mesoamerika beschriebenen Spielcharakteristiken auf.

Eine augenscheinliche Gemeinsamkeit, die zwischen den nord-, mittel- und südamerikanischen erwähnten Ballspielen besteht, ist, dass abgesehen vom Service und

---

<sup>1310</sup> Hall 2012, 53.

<sup>1311</sup> Hall 2012, 53; vgl. Dávila Cabrera 2005, 91ff.; vgl. Culin 1907, 420ff.; vgl. Krickeberg 1948; vgl. Owens 1891, 40; vgl. Catlin 1876, I/ 132f.

<sup>1312</sup> Krickeberg 1948, 180ff.; Mathys 1981, 205; Culin 1907, 571; Pennington 1963, 175f.; Gendar 1995, 32ff.; Haeberlin 1916, 38; vgl. Hall 2012, 53.

<sup>1313</sup> Alegria 1983, 153.

<sup>1314</sup> vgl. Rouse 1992, 9; vgl. Curet 1996, 120; vgl. Leyenaar & van Bussel 1993, 178.

<sup>1315</sup> Cooper 1949, 522; Binde 2005, 4; Stern 1948, 8ff.; Mendner 1956, 35, 35ff.; Krickeberg 1948, 180.

sehr wenigen Ausnahmen eine Handberührung des Balles großteils ein Tabu gewesen zu sein scheint<sup>1316</sup>:

*“En todos los casos se juega con una pelota de hule que se pone en juego lanzándola con la mano o con un mazo a una cancha en que se encuentran dos grupos de jugadores que se bolean la pelota con diferentes partes del cuerpo: rodillas entre los Uitoto de Colombia, hombros entre los Otomac de Venezuela, cabeza entre los Chiquito, pero **nunca con las manos** [vom Verf. hervorgeh.].“<sup>1317</sup>*

In Südamerika wurden also, wohl auch abhängig vom Material des Balles, unterschiedliche Körperteile im Spiel verwendet, wobei abgesehen von wenigen Ausnahmen, wie beispielsweise im westlichen Amazonasgebiet, generell der Ballkontakt mit den Händen vermieden wird; van Mele & Renson (1992, 68) zufolge scheint dies möglicherweise auf bestimmten Überzeugungen oder kulturellen Tabus zu beruhen. Hierbei existieren Wettkampfspielformen mit Kautschukbällen zwischen zwei Teams (wie bei den Paressi, Paressi-Kabishi, Otomacos oder Araona), aber auch Spiele in kreisförmiger Aufstellung, in denen der Ball von den Teilnehmenden in der Luft gehalten werden musste (wie bei den Witoto), oder Spiele, die auf beide Arten praktiziert werden konnten (wie bei den Mojo). Die Art, den Ball zu schlagen reichten von Fußkontakt (bei den Mato Grosso im östlichen Bolivien), den Knien oder dem Bauch (wie bei Montaña-Yungas, sowie den Araona), der Schulter (in der zirkumkaribischen Zone), bis hin zum Kopf (Mato Grosso, Ost-Bolivien, Gran Chaco, beispielsweise bei den Paressi, Paressi-Kabishi, Chane oder Huari) oder volley mit dem Kopf (wie in Chiriguanos). In Guyana und dem östlichen Amazonas-Gebiet beinhaltet die einzige Einschränkung, den Ball nicht mit ihren Händen zu berühren. Darüber hinaus gab es unterschiedliche Spielformen zwischen Frauen und Männern, wie beispielsweise der Otomacos, wo die Frauen mit Holzschlägern spielten, während die Männer nur die rechte Schulter verwenden durften<sup>1318</sup>.

Auch in Bezug auf Spielformen mit Bällen aus anderen Materialien wie beispielsweise getrockneten Maisblättern, ähnlich Federbällen oder *Indiaca*<sup>1319</sup>, oder Ballspiele mit Schlägern, in erster Linie Hockeyformen<sup>1320</sup>, zeigt sich ein fast durchgehendes Tabu der Handberührung; eine Ausnahme hierbei stellen Kreis-Ballspiele dar, in ihrer Ausführung ähnlich den Federballspielen, wobei der Ball mit der Handfläche geschlagen wird<sup>1321</sup>.

Ähnliche Verhältnisse scheinen in Nordamerika geherrscht zu haben, wo Culin (1907, 561ff.) verschiedene Ballspiele wie Racketball, *Shinny*, *Double Ball*, Ballrennen, Hand-

---

<sup>1316</sup> vgl. Culin 1907, 561f.; vgl. Fletcher 1915; vgl. Stern 1948, 93; vgl. Weule 1926, 24; vgl. Webb Hodge 1907, 484; vgl. Cheska 1982, 20.

<sup>1317</sup> Knauth 1961, 185.

<sup>1318</sup> Stern 1948, 8ff.; van Mele & Renson 1992, 68; Cooper 1949, 506ff.

<sup>1319</sup> Diese existieren in großen Teilen des Amazonasgebietes (Guyana, Montaña-Yunga, das westliche und östliche Amazonasgebiet), wie beispielsweise bei den Kobéua in Kolumbien (an Caiarý und Aiarý), Ost-Brasiliens und des Gran Chaco (Kulturareal im Gebiet des Río de la Plata-Beckens, das sich über Ost-Bolivien, Paraguay, Nord-Argentinien und West-Brasilien erstreckt); außerdem werden teilweise vereinzelte Teile der Andenregion beschrieben, wie in der antiken Moche-Kultur (van Mele & Renson 1992, 68; Cooper 1949, 506ff.; Mendner 1956, 35).

<sup>1320</sup> im Süden des Kontinentes (im Gran Chaco, der Pampa Patagoniens und Feuerland), aber auch isoliert in einzelnen Regionen, wie das *Chaza* im zirkumkaribischen Raum, oder das *Batem* in Guyana und *Belorto* und *Chueca* in der Andengegend (van Mele & Renson 1992, 68; Cooper 1949, 506 ff.; Mendner 1956, 35).

<sup>1321</sup> van Mele & Renson 1992, 68; Cooper 1949, 506ff.

und Fußball<sup>1322</sup>, Fußball, Wurfballspiele, Fuß- Ballwurf, Ball jonglieren oder Ballspiele mit einem heißen Ball auflistete, die in verschiedenen Stämmen von Urzeiten an gespielt worden sein dürften. So wurden beispielsweise Racketball, *Shinny* und *Double Ball*, die am weitesten verbreitet gewesen zu sein scheinen, abgesehen von teilweisen Serviceangaben und sehr geringen Ausnahmen<sup>1323</sup>, wie beispielsweise Hand-Federballformen bei den Zuni in New Mexico, mit der Handfläche geschlagen, nicht mit direktem Kontakt zwischen Ball und Hand gespielt. Im Gegensatz zu den meisten mesoamerikanischen Ballspielen wurden in diesem Zuge besonders in Nordamerika Rackets zum Schleudern und Fangen des Balles verwendet, wie beispielsweise beim *Lacrosse* der Cherokees oder Creeks, aber auch Racketballspiele der Chippewa (auch Ojibwa), Menominee (Green Bay, Lake Michigan) oder Sauk und Fox<sup>1324</sup>. Da die Bälle aus unterschiedlichen Materialien wie Holz, gefülltem Leder, umwickelten Steinen, etc. hergestellt wurden und somit – zumindest soweit aus aufgezeichneten Spielversionen bekannt ist – wohl keine Spielweisen mit der Körpermitte zuließen, wurde ein Handkontakt des Balles durch die Verwendung von ein oder zwei Rackets, stab- oder keulenartigen Schlägern wie beim *Shinny*, aber auch zwei zusammengebundenen, mit einem Stock geschlagenen Bällen oder eine nur mit dem Fuß erlaubte Berührung bei Ballrennen und Fußballspielformen ersetzt<sup>1325</sup>. Ein Aspekt, der sich deutlich in fast allen Ballspielformen zeigt, ist also das Tabu der Handberührung des Balles, was einerseits durch einen Kontakt mit anderen Körperteilen, insbesondere den Kopf und Rumpf, aber auch die Füße und besonders die Verwendung von Stöcken und verschiedene Schläger gelöst wird. So erwähnten im Hinblick auf Konkordanzen von Ballspielformen in Amerika auch Beals & Carrasco (1944, 516) insbesondere die Existenz ähnlicher Hockeyspielformen zwischen Nordamerika, den Stämmen des Gran Chaco Südamerikas oder eine Art *Lacrosse*, genannt *Rōkrā*, bei den Kaiapó und einem Spiel der Tarasken in Mesoamerika<sup>1326</sup>. Mit den beschriebenen mesoamerikanischen Hockeyformen<sup>1327</sup>, angefangen von den in Tepantitla dargestellten Wandzeichnungen, über das *Ulama de Mazo*, das *Pelota P'urépecha*, bis hin zu *Uárukuni*, *Akúçperani* und *Atárukuni* zeigt sich jedenfalls die Verwendung von Hockeyschlägern als gemeinsames Element. Auch wenn Hockey-Spiele in den dazwischen liegenden Regionen nicht oder nicht mehr nachgewiesen werden können, so zeigt sich doch – besonders im Zusammenhang mit dokumentierten Darstellungen von präkolumbischen Hockey-Spielen – die Existenz solcher Spielformen auf dem gesamten Doppelkontinent<sup>1328</sup>. Für Krickeberg (1948, 78) entwickelten sich dabei die Rackets nordamerikanischer Stämme wie der Salish oder Irokesen aus der gleichen subarktischen Kulturschicht wie die Schläger der Stämme im südamerikanischen Gran

---

<sup>1322</sup> Beim Hand-Fußball wurde mit der Hand serviert und mit dem Fuß angenommen. Der Ball dieser gewöhnlich von Frauen gespielten Sportart bestand aus Rindsleder oder einer vernähten Tierblase (Culin 1907, 704f.).

<sup>1323</sup> Coxe Stevenson 1903, 492f.; siehe auch Anhang 5. 6.

<sup>1324</sup> Culin 1903b, 227ff.; 1907, 561ff.; 573; Kohl 1860, 88; Webb Hodge 1907, 484f.; Hall 2012, 53; vgl. Oxendine 1995, 64; vgl. van der Heyden 2008, 30; vgl. Krickeberg 1948, 176ff.; Fletcher 1915, <http://www.scienceviews.com/indian/indiangames17.html#ball>.

<sup>1325</sup> vgl. Culin 1907, 561ff.

<sup>1326</sup> Nordenskiöld 1931, 8; Métraux 1940, 3; Webb Hodge 1907, 483; Barros de Oliveira 2013, 8.

<sup>1327</sup> vgl. Kap. 2. 1.; 2. 2. 1.; 2. 2. 2.

<sup>1328</sup> vgl. Beals & Carrasco 1944, 516; vgl. Nordenskiöld 1931, 8; vgl. Hall 2012, 53.

Chaco; das Kautschukballspiel sah er als Entwicklung eines jüngeren, diese Schicht überlagernden Einflusses.

Während bei einigen antiken mesoamerikanischen Ballspielformen nur ein höchstens teilweiser Bodenkontakt erlaubt gewesen sein dürfte, scheint das Vermeiden des Aufspringens des Balles auf dem Boden besonders bei einigen Spielen Südamerikas vorkommende Maxime zu sein. Beispielsweise war dies beim mit der flachen Hand gespielten Ballspiel der Natchez am unteren Mississippi Voraussetzung, wobei jedoch die flache Hand gebraucht wurde<sup>1329</sup>.

Für Kohl (1860, 88) war von allen Gemeinschaftssportarten, die bei den nordamerikanischen Ureinwohnern abgehalten wurden, das Ballspiel das nobelste und wurde mit verblüffender Perfektion, Leidenschaft und Anmut gespielt. Auch hier fanden zusammen mit den Ballspielen oft damit in Verbindung stehende Feste, Zeremonien und Tänze statt. Oft wurden auch Partien zwischen benachbarten Stämmen oder Dörfern angehalten; dies wurde nicht nur beispielsweise im Hinblick auf die Ballrennen New Mexicos und Kaliforniens berichtet, sondern auch bei nordamerikanischen Spielen wie beispielsweise dem *Anetso*, dem rituellen Ballspiel der Cherokee. Auch die Vorbereitung der Teilnehmenden durch ein Trainingsprogramm auf einen bevorstehenden Wettkampf wird in einigen Fällen beschrieben, wie beispielsweise im Zuge von Ballrennen regenerative Maßnahmen wie Fußmassagen oder die Verwendung bestimmter Kräuter im Zusammenhang mit den eben erwähnten Ballspielformen. Dies beinhaltete auch traditionell vorgegebene Bäder und Diäten – so sollten zum Beispiel bestimmte Tiere, wie bei den Cherokee Hasen, nicht verzehrt werden, um nicht deren Charaktereigenschaften zu übernehmen. Neben bestimmten Diäten, Trainingsvorbereitung, Abstinenz, bestimmten Tabus, Gebeten, Tänzen, aber auch spezieller, mit bestimmten Glücksbringern versehener Kleidung wurden zum Teil bestimmte magisch-religiöse Zeremonien angewandt, um die Spielenden auf das Spiel erfolgsversprechend vorzubereiten<sup>1330</sup>.

Im Zusammenhang mit mesoamerikanischen Ballspielen wurden bereits Beschreibungen von in Zeremonien verwendeten Spielgegenständen bis hin zum Ball, wie beispielsweise bei den Azteken im Postklassikum, aber auch später, beispielsweise bei den Tarahumara zu Beginn des 20. Jahrhunderts erwähnt<sup>1331</sup>. Das Prinzip, dass nicht nur Belebtes, sondern auch unbelebte Objekte von bestimmten übernatürlichen Kräften erfüllt sind, das sich in Mesoamerika beispielsweise in den magischen Bündeln der Cakchiqueles zeigt, wurde auch in Nordamerika Cordan (1995, 16) zufolge nachgewiesen:

*„Nach indianischem Denken hat jedes Ding seinen Herrn (ah choc). Nicht nur Bäume und Bäche haben ihre Dryaden und Nymphen, jeder Stein, ja jeder Kunstgegenstand, wie eine Axt, ein Grabstock, hat seinen Herrn.“*<sup>1332</sup>

Die Bälle und im Ballspiel verwendete Gegenstände könnten ebenfalls in dieser Maxime beinhaltet gewesen sein. Ähnlich wurde auch beim *Palin* der Mapuche eine Verehrung der Spielgegenstände erwähnt und sogar deren Verwendung bei Zeremonien für Krankenheilungen<sup>1333</sup>. Diese Beschreibungen zeigen also, dass diese Spiele als

---

<sup>1329</sup> Swanton 2013, 90; Hall 2012, 53; Krickeberg 1948, 179.

<sup>1330</sup> Culin 1903b, 222; 1907, 561ff.; 575f.; Lumholtz 1902, 287f.; Damm 1970, 59f.; Cheska 1982, 20; Mooney 1890, 107f.; 116f.; Gems et al. 2008, 7; Webb Hodge 1907, 127; Kohl 1860, 88; Oxendine 1995, 64; van der Heyden 2008, 30; Weule 1926, 24.

<sup>1331</sup> vgl. Durán 1980, CI/ 245; vgl. Pennington 1963, 169; vgl. Lumholtz 1902, 287; siehe auch Kap. 2. 3. 2. und 2. 4. 1.

<sup>1332</sup> Cordan 1995, 16.

<sup>1333</sup> vgl. Bürger 1923/ 2012, 121; vgl. Titiev 1951, 115; 125.

wichtige und ernste Tätigkeit galten und – im Gegensatz zu teilweise abseits davon beschriebenen Kinderspielen – überwiegend als Aktivitäten der Erwachsenen dokumentiert sind, ebenso wie sie zu bestimmten Jahreszeiten praktiziert wurden<sup>1334</sup>.

Im Hinblick auf die Geschlechterbeteiligung an Ballspielen werden auf den Antillen auch Frauen erwähnt, wobei unterschiedliche Darstellungen darüber existieren. Während Las Casas (1566, CCIV, 2893) von Partien mit SpielerInnen jeweils eines Geschlechts berichtet, existieren bei Fernández de Oviedo (1851, I/ IV/ II/ 166f.) Aufzeichnungen über gemischtgeschlechtliche Teams. Diese Partizipation der Frauen fällt auch mit der bei den Taíno beschriebenen gesellschaftlichen Rolle der Frauen zusammen: in der starken kollektiven Tradition war es Frauen nicht nur möglich, ein Caciquenamt zu bekleiden, sondern auch an kriegerischen und rituellen Handlungen teilzunehmen<sup>1335</sup>.

Auch in Nordamerika fallen einige Beschreibungen von Spielen auf, in denen Frauen, so wie sie politische oder religiöse Führungspositionen bekleiden konnten, ebenso an Spielen und Ballspielen teilnahmen, was jedoch mit der Gründung eigener Familien oft stark zurückgegangen zu sein scheint:

*“Girls and women participated in games quite regularly and vigorously until the point of adulthood and marriage. Indications are that sport involvement diminished significantly once women began raising families. Writers have made limited references to the sport participation of Indian women during adulthood. Perhaps responsibilities for child rearing and farming, along with other chores, reduced opportunities for play. An equivalent reduction did not occur with men.”*<sup>1336</sup>

Zum Teil werden auch Partien mit ausschließlich weiblicher Partizipation beschrieben, wie beispielsweise bei den Sioux. Die am meisten von Frauen gespielten Ballspiele scheinen *Shinny, Double Ball*<sup>1337</sup>, Fußball<sup>1338</sup>, Jonglieren und Schlagball gewesen zu sein, jedoch nahmen sie auch an *Lacrosse, Racketball* und Ballrennen aktiv teil<sup>1339</sup>.

In Südamerika praktizierten beispielsweise bei den Otomacos und Mapuche ebenfalls Frauen Ballspiele. In Bezug auf den Großteil der Spielenden wurden jedoch nur männliche Spieler erwähnt und die Rolle der Frauen auf die von Zuschauern beschränkt, wie beispielsweise bei den Paressi, Paressi-Kabishi, Amnipä, Nambikuára oder Apinayé<sup>1340</sup>.

---

<sup>1334</sup> Culin 1971, 104.

<sup>1335</sup> Sued-Badillo 1979, 49; Keegan & Maclachlan 1989, 618; De la Garza 2000, 52.

<sup>1336</sup> Oxendine 1995, 26.

<sup>1337</sup> Ziel des ebenfalls mehrheitlich von Frauen gespielte *Double Ball* ist die Beförderung von zwei durch ein Lederband verbundenen Bälle oder ähnlichen Objekte in das Tor des gegnerischen Teams mit einem Stab (Culin 1907, 647f.; Fletcher 1915, <http://www.scienceviews.com/indian/indiangames19.html>; vgl. Mendner 1956, 36).

<sup>1338</sup> Fußball wird als von Männer untereinander oder gegen Frauen gespielte, aber auch von Frauen, Männern und Kinder gemeinsam ausgeübte Aktivität beschrieben, deren Ziel es war, ähnlich dem uns bekannten Fußball, den Ball, der aus Rindsleder oder Stein bestand, mit dem Fuß zwischen die zwei Pfosten des Gegnerteams zu bringen (Culin 1907, 697f.).

<sup>1339</sup> Cheska 1982, 19f.; Wildt 1977, 201f.; vgl. Gendar 1995, 18f.

<sup>1340</sup> vgl. Nimendajú 1939 97; vgl. Stern, 1948, 8ff.; vgl. Gumilla 1745, I/ 190 ff.

Im Hinblick auf die Ausrüstung dürften im Gegensatz zu nord- und mesoamerikanischen Beschreibungen die Spielenden auf den Karibikinseln jedoch nackt und sogar ohne Schutzausrüstung Ball gespielt haben<sup>1341</sup>.

Ähnlich den mesoamerikanischen Ballspielen wird jedoch meist die Funktion des Schiedsrichters als von einem Schamanen ausgeführt angegeben, der auch zu Beginn des Spiels bestimmte Rituale vollführte. Bei den Shoshone oder Cherokee ging dies auch soweit, dass die Spieler mit Schnitten an Armen und Beinen geritzt wurden<sup>1342</sup>. Auch in Südamerika scheinen solche Praktiken beispielsweise bei den Otomacos auf und erinnern an antike, auf den Antillen, in Mesoamerika und dem südwestlichen Nordamerika beschriebene blutentnehmende Praktiken im Zusammenhang mit dem Ballspiel<sup>1343</sup>.

Nicht nur in Mesoamerika wurde ebenfalls eine Art Bezug zum Gegenspieler während des Spiels beschrieben. So dürfen etwa im *Pelota mixteca* nur gleich starke oder schwächere Ersatzspieler eingewechselt werden<sup>1344</sup>. Im *Palín* der Mapuche hat ähnlich mit einem Spieler, der das Feld verlassen muss, automatisch auch sein Gegenspieler das Feld zu räumen; es wird sogar von einer über das Spiel hinausgehenden Beziehung zwischen den beiden Spielern auf den sich gegenüberliegenden Positionen berichtet, die beispielsweise auch die Beherbergung des Gegenspielers implizierte<sup>1345</sup>.

Abgesehen von Ballspielen weisen weitere Spiele wie Speer-Spiele, Rennen oder Tänze nord- und südamerikanischer Kulturräume ebenfalls Gemeinsamkeiten mit religiös-zeremoniellen Elementen auf, die im Hinblick auf die präkolumbischen Ballspiele genannt wurden<sup>1346</sup>; auch in Mesoamerika selbst existierten weitere sportlich-physische Aktivitäten und Spiele, die beachtliche rituelle Bedeutungen hatten, wie beispielsweise Wettläufe, Tänze, das *Juego de volador*<sup>1347</sup> oder das *Patolli*<sup>1348</sup>. Da deren eingehendere Abhandlung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, sei darauf verwiesen, dass diese Spiele ebenfalls symbolische und rituelle Funktionen aufzeigen, besonders im Hinblick auf Fruchtbarkeit, Naturphänomene, die rituelle Einleitung von Jahreszeiten oder eine dualistische Einteilung des Kosmos<sup>1349</sup>. Eine beispielhafte Gegenüberstellung

---

<sup>1341</sup> Fernández de Oviedo 1851, I/ IV/ II/ 166f.; vgl. Leyenaar 1992, 130.

<sup>1342</sup> Culin 1907, 580f.

<sup>1343</sup> Zogry 2010, 3ff.; vgl. 27f.; vgl. Culin 1907, 563; 580ff.; vgl. Kirchhoff 1948, 443; vgl. Stern 1921, 133; 1948, 8ff.; vgl. Roth 1924, 498; vgl. Hall 2012, 53; vgl. Cooper 1949, 522; vgl. Binde 2005, 4; vgl. Gumilla 1745, 190ff.; vgl. Mendner 1956, 35, 35ff.

<sup>1344</sup> vgl. Berger 2010, 158ff.; vgl. Federación Mexicana de Juegos y Deportes

Autóctonos y Tradicionales, A.C., <http://www.jcarlosmacias.com/>

autoctonoytradicional/Reglamentos.html; vgl. Turok 2000, 63; vgl.

<http://pelotamixteca.com.mx/juego.html>; vgl. Stern 1948, 73f.

<sup>1345</sup> Course 2011, 131ff.; vgl. 179.

<sup>1346</sup> vgl. Haeberlin 1916, 39ff.; vgl. Webb Hodge 1907, 485; vgl. Owens 1891, 40ff.; vgl. Mendner 1956, 35; vgl. Culin 1971, 104; vgl. Damm 1970, 57ff.

<sup>1347</sup> Das „Fliegerspiel“, bei dem Männer an einem um einen Pfahl gebundenem Seil hängend von diesem sprangen und zu Boden glitten, wurde als Darstellung der Geburt des Mais interpretiert (Krickeberg 1971, 249; Diem 1967, 21).

<sup>1348</sup> Bei diesem Brettspiel mussten zwei gegnerische Parteien mit sechs Steinen insgesamt 2 x 52 Felder eines Kreuzes durchlaufen; es wurde bereits von den Azteken und Totonaken und heute noch bei den Puebla gespielt (Aguilar-Moreno 2006, 361; Krickeberg 1971, 249f.).

<sup>1349</sup> vgl. Damm 1970, 58ff.; vgl. Krickeberg 1971, 249f.; vgl. Culin 1907; vgl. Stähle 1969, 16ff.; vgl. Lüschen 1970, 88.

im interamerikanischen Vergleich von Funktionen von Ballspielen, sowie Motiven und Symbolen in dessen Zusammenhang wird im nun folgenden Teil vorgenommen.

#### **4. 1. 2. Gesamt-amerikanische Gemeinsamkeiten und Unterschiede von in Mesoamerika aufscheinenden Ballspiel- Funktionen**

*“Rubber-ball games were played by many Native American societies over a wide geographical range and a span of time of perhaps two millennia. Despite the great variation in the procedures and symbolism of the ballgame among all the peoples who played it, there is an underlying unity. All of these games are related in their sharing of certain principles dealing with the purposes for which they were played. They have a unifying function which extends not only to rubber-ball games in North, Middle, and South America, but also to many of the other New World games, including shinny, hoop and pole, and lacrosse. The Mesoamerican rubber-ball game is not an isolate but is a manifestation of an ideology that is at least pan-New World.”*<sup>1350</sup>

Abgesehen von Gemeinsamkeiten in Spielformen zeigen sich auch in den Funktionen von präkolumbischen Ballspielen, bzw. solchen mit vermuteten präkolumbischen Ursprüngen deutliche Ähnlichkeiten in ganz Amerika. Auch wenn manche dieser Funktionen, wie die Demonstration von körperlicher Gewandtheit und Stärke, allgemein häufiger anzutreffen sind und auch sehr universelle Motive darstellen dürften, scheinen andere spezieller auf. Ein hohes Maß an körperlicher Konditions- und Koordinationsfähigkeiten als Grundvoraussetzung ist im Hinblick auf die meisten Ballspiele in ganz Amerika beschrieben worden; hierbei finden sich Ballspiele zu rein körperlichen Trainings- und Wettkampffzwecken wie erwähnt besonders in speziellen Formen, bei denen rein individuelle konditionelle Fähigkeiten im Vordergrund stehen, wie den erwähnten Ballwurf-Formen. Im Rahmen eines solchen Trainings könnte das Ballspiel der Aweikoma interpretiert werden, in dem van Mele & Renson (1992, 40) zufolge umwickelten Steinen ausgewichen, bzw. diese abgewehrt werden mussten. Aber auch die Vorbereitungen für Wettbewerbe selbst dürfte ein hinreichendes körperliches Training impliziert haben, da die Spiele nicht nur zum Teil sehr aggressiv waren, sondern auch einen hohen Grad an Koordination und Kondition erforderten<sup>1351</sup>. Darüber hinaus dürfte dieser Aspekt wohl auch eine Rolle in Spielformen mit religiöseremonieller Bedeutung gehabt haben, da auch hierfür ein umfassendes Training notwendig war.

Auch auf den Antillen bedeutete das Ballspiel nicht nur eine Herausforderung für junge Spieler, sondern auch die Befriedigung eines Grundbedürfnisses nach Anerkennung und Prestige; ebenfalls als Kriegersatz verwendet, stand es auch für eine kulturelle und soziopolitische Entwicklung, wobei sich zeigt, dass die Existenz kompetitiver Teamsportarten nicht nur einen komplexen technologischen, sondern auch soziopolitischen Entwicklungsstand erfordert<sup>1352</sup>. So nannte auch Stern (1948, 32) in erster Linie eine säkulare, materielle und soziale Manifestation der dortigen Gemeinschaft als primäre Spielfunktion. Auch bei nordamerikanischen Stämmen galt die Teilnahme an sportlich-spielerischen Wettkampfformen ebenso wie Kriegsführung als primäre Quelle zur Erlangung von Prestige bei jungen Männern. Ein solcher Prestigeerwerb stellte nicht nur eine Strategie zum Erhalt des Selbstbewusstseins dar, sondern auch, beispielsweise in den Kriegergesellschaften der Plains, wie den

---

<sup>1350</sup> Gillespie 1991, 317.

<sup>1351</sup> vgl. van Mele & Renson 1992, 43; vgl. Métraux 1937, 399; Wildt 1977, 223f.; vgl. Acosta 2005, 1; vgl. Monteverde Sotil 2011, 244ff.

<sup>1352</sup> Alegría 1983, 155.



Sprachfamilien der Algonquin, Athabaska, Caddo, Kiowa, Sioux und Uto-Azteken, um dem Clan in Erinnerung zu bleiben<sup>1353</sup>. In dieser Hinsicht besaßen Wettrennen und - Spiele große gesellschaftliche Bedeutung; sie wurden groß angekündigt, ebenso wie siegreiche Teilnehmer öffentlich geehrt und als erfolgreiche Jäger und Krieger geschätzt waren<sup>1354</sup>. Auch an Kleidung und Verhalten sichtbare Parallelen zwischen Kriegern und Spielern werden beispielsweise bei Willett (1831, 109; vgl. 94ff.) im Hinblick auf die Cree beschrieben:

*“On the morning of the play, the players on both sides paint and decorate themselves, in the same manner as when they are going to war. [...] The time of their arrival is so contrived, that the parties arrive near the field at the same time; and when they get within about half a mile, in a direction opposite to each other, you hear the sound of the war song and the yell; when, presently, the parties appear full trot, as if fiercely about to encounter in fight.”*<sup>1355</sup>

Eine solcher, offenbar fast synonym verstandener Zusammenhang zwischen Sportlern und Kriegern kann auch bei den Zuni und deren Zwillings-Kriegsgöttern *Áhaiyúta* (auch *‘Ahayutah*) und *Mátsailéma* ausgemacht werden, die auch als Patrone der Spiele beschrieben worden sind<sup>1356</sup>. Dies könnte wiederum ein Übergangselement zu mesoamerikanischen Spielen darstellen, wo bereits eine Konnotation von Ballspielern als Krieger, sowie im Zusammenhang mit militärischer Vorbereitung und Übung diskutiert worden ist<sup>1357</sup>. Da Ballspiele auch in einigen Gebieten und Sprachfamilien Nordamerikas verbreitet und beliebt waren<sup>1358</sup>, könnte neben anderen körperlich-sportlichen Aktivitäten dort auch eine solche Funktion der Ballspiele bestanden haben. Loy & Hesketh (1995, 80ff.) unterscheiden hierbei zwischen agonalen und nicht-agonalen Kriegshandlungen, wobei erstere das Erlangen von Ehre und Prestige, jedoch nicht Territorien zum Ziel hatten und individuell ausgetragen wurden. Auch in dieser Hinsicht finden sich Ähnlichkeiten mit den mesoamerikanischen Ballspielformen, wobei diese jedoch auch als Ersatz im Hinblick auf non-agonale Kriegshandlungen fungiert haben könnten.

Ballspiele nicht nur als Kriegersersatz, sondern auch als militärische Vorbereitung wurden ebenfalls im Hinblick auf das araukanische *Palín* (aber auch das Handballspiel *Pilma*) erwähnt<sup>1359</sup> - in Bezug auf den Spielverlauf gibt beispielsweise Titiev (1951, 121; 125ff.) an, dass die Konzepte Hockey und Krieg tiefgehend verflochten waren, sodass beispielsweise die Worte „Krieger“ und „Spieler“ synonym verwendet wurden – , sowie in Nordamerika beispielsweise von Perrot (1864, 43 in Culin 1907, 558f.) beschrieben, der das Racket-Ballspiel der Wyandot<sup>1360</sup> in dieser Funktion sah:

---

<sup>1353</sup> Loy & Hesketh 1995, 76ff.

<sup>1354</sup> Damm 1970, 67.

<sup>1355</sup> Willett 1831, 109.

<sup>1356</sup> Culin 1907, 32; vgl. 1903a, 61; vgl. 1903b, 225ff.; vgl. Cushing 1892, 51ff.; 1901, 368ff.; vgl. Damm 1970, 61f.; vgl. Webb Hodge 1907, 484; vgl. Owens 1891, 42ff.

<sup>1357</sup> vgl. Miller 1998, 211; vgl. Kap. 2. 3. 1.

<sup>1358</sup> Das Vorkommen von Ballspielen und sportlichen Aktivitäten mit Bällen wurde außerdem bei Gruppen in Nordamerika dokumentiert, die zu den Sprachfamilien der Chumash, Copeha, Eskimo, Irokesen, Keres, Tlingit, Pomo, Lutuamia, Yokut, Muskogee, Natchez, Maidu, Salish, Penuti, Shasta, Haida, Tano, südliche Wakasha, Washo, Yuma und Zuñi gezählt werden (Culin 1907, 36ff.; 651ff.).

<sup>1359</sup> Course 2011, 122f.; Manquilef 1914, 290ff.; vgl. 285.

<sup>1360</sup> auch Huronen (Ontario), zur irokesischen Sprachfamilie gehörig (Lewis et al. 2009, <http://www.ethnologue.com/language/wya>; vgl. Culin 1907, 588).

*“In this racing game it looks as if the two sides were about to engage in battle. This exercise contributes much toward rendering the savages agile and quick to avoid a blow of a tomahawk in the hands of an enemy when engaged in war, and unless previously informed that they were at play one would truly believe them to be fighting.”*<sup>1361</sup>

Ähnlich wurden bei den Cherokee Ballspiele synonym zu Kämpfen und Schlachten praktiziert und dürften außerdem beispielsweise mit den benachbarten Sioux-sprachigen Manahoac oder Catawa an der Atlantikküste abgehalten worden sein<sup>1362</sup>; so waren Mooney (1890, 107) zufolge die gewandtesten Krieger auch Ballspieler. In der genderdualen Stammesgesellschaft der Cherokee wurde die Organisation und Vorbereitung von Ballspielen ähnlich der von Schlachten beschrieben, der ebenfalls bestimmte Zeremonien vorausgingen<sup>1363</sup>.

Das im Zug der Spiele oft beschriebene – von Südamerika, über die Antillen, bis hin nach Nordamerika – hohe Verletzungsrisiko und oftmalige Läsionen scheinen dabei jedoch selten Grund zu aggressiven Reaktionen gegeben zu haben; im Gegenteil, ein solches Verhalten wurde den Beschreibungen zufolge als feig aufgefasst, Verletzungsmale mit Stolz ertragen und ein sehr körper- und kampfbetontes Spiel zum Teil sogar von den Gegnern selbst gefordert<sup>1364</sup>.

Der bei den Mapuche beschriebene Bezug zu Krieg und Gewaltanwendung im *Palin* Spiel zeigt sich auch in der Beschreibung bestimmter Praktiken, von einem Kampfschrei, der sich auf die Schädel der toten Gegner bezog<sup>1365</sup>, bis hin zur Ansicht, dass die Seelen von gefallenen Soldaten in den Himmel aufstiegen, um als Blitz und Donner weiter Krieg zu führen und neben anderen Genüssen auch *Palin* spielten<sup>1366</sup>.

Dass Ballspiele auch außerhalb Mesoamerikas unter anderem eine zeremonielle Funktion besaßen, zeigen bereits präkolumbische Beispiele. So hob Alegría (1983, 152f.) auf den Antillen den rituellen Aspekt – auch im Zusammenhang mit Opferdarbietungen und der Opferung von Gefangenen auf dem Ballspielplatz – ähnlich Oviedo (1551, I/ XVI/ IV/ 471) hervor, der von einer geplanten Hinrichtung im Zuge eines Ballspiels berichtete:

*“Un caçique que se deçia del Aymanio tomó á un mancebo chripstiano, hijo de un Pero Xuarez de la Cámara [...], e atólo, é mandó que su gente lo jugasen al batey (que es el juego de la pelota de los indios), é que jugando, los vençedores lo matassen. [...] y en tanto que comian los indios, para despues en la tarde haçer su juego de pelota, como lo tenian acordado sobre la vida del pobre mançebo [...].”*<sup>1367</sup>

Diese Beschreibung könnte solche Ballspiele jedoch auch als Form eines Urteils wiedergeben, worin sich das Schicksal eines Gefangenen bestimmte. Dass Ballspiele in Mesoamerika zum Erhalt einer quasi übernatürlichen Bestätigung gespielt wurden, wurde bereits erwähnt und ein solches Verfahren könnte auch hier möglich gewesen

---

<sup>1361</sup> Culin 1907, 588f.; vgl. López von Vriessen 1989, 31.

<sup>1362</sup> Brotherston 1997, 236.

<sup>1363</sup> Rodning 2011, 151; 168; Mooney 1890, 115f.

<sup>1364</sup> Oxendine 1995, 16ff.; vgl. Mooney 1890, 131; vgl. Culin 1907, 570f.; 589; vgl.

Course 2011, 125.

<sup>1365</sup> *“Tufachi che wuele tralangtralangafîñ lonko em”* (Manquilef 1914, 76) – *“We shall make skulls of their dead heads”* (Course 2011, 125); vgl. Cooper 1946d, 731; vgl. Rosales 1877, 114f.; vgl. Lopez von Vriessen 1989, 24f.

<sup>1366</sup> López von Vriessen 1989, 23.

<sup>1367</sup> Fernández de Oviedo 1551, I/ XVI/ IV/ 471.

sein; Rouse (1992, 80) ging ähnlich von einer Nutzung der Spielfelder für religiöse Feste und Tänze aus. Außerdem wurde bei den Spielen im Karibikraum, zumindest bei den Taíno auf Hispaniola, ähnlich wie in Mesoamerika gewettet<sup>1368</sup>. Es zeigt sich also auch hier eine Funktion des Spiels nicht nur als rituelle Aktivität, die Opfer beinhaltet haben dürfte, sondern auch in einer möglicherweise politisch-ökonomischen Bedeutung, ähnlich seinem mesoamerikanischen Pendant. Auf eine zeremonielle Bedeutung des Ballspiels weisen neben den ethnohistorischen auch archäologische Quellen: die Ballspielplätze waren nicht nur anhand ihrer Lage bedeutend, sondern auch Repräsentationen anthropomorpher und zoomorpher Figuren auf Petroglyphen neben den Plätzen bestätigen die zeremonielle Natur der dort abgehaltenen Aktivitäten<sup>1369</sup>.

Auf vergleichbare Funktionen weisen auch die zeremoniellen Ballspiele der nordamerikanischen Hohokam, die eine rituelle, aber auch politische Funktion, wahrscheinlich der Elite, besessen zu haben scheinen<sup>1370</sup>. So wurden im Gebiet von Casas Grandes, das auch als mesoamerikanisches Grenzgebiet gesehen wird, Gräber bei zeremoniellen Spielfeldern gefunden, deren Körper mit zum Teil abgetrennten Gliedmaßen auf Opfer schließen lässt<sup>1371</sup>; auf eine damit einhergehende politische Funktion deutet das Vorhandensein großer Ballspielanlagen. Auch wenn genaue politische Macht- und Einflussverhältnisse in diesem Zusammenhang unklar bleiben, lässt die Existenz solcher Felder wie beispielsweise in Snaketown oder Grewe im heutigen Arizona, die bis zu 500-700 Zuschauer gefasst haben dürften, auf einen gewissen interregionalen, Elite-gestützten Austausch schließen<sup>1372</sup>.

Laut Bayman (2001, 279f.) wurden ideologische Bezüge der präklassischen Hohokam unter anderem in Kulthandlungen auf Ballspielplätzen darstellt; so sind an anthropomorphen Figurinen, die als Objekte für landwirtschaftliche und Ahnenbezogene Kulthandlungen interpretiert wurden, Gemeinsamkeiten mit der mesoamerikanischen Weltanschauung erkennbar<sup>1373</sup>. Da diese Kultur mittlerweile verschwunden ist und abgesehen von archäologischen kaum Zeugnisse hinterlassen hat, sind solche Interpretationen jedoch schwierig:

*“Unlike Teotihuacan and Tula, Cahokia disappeared, leaving neither myth nor history. What is known of Cahokia is known only from archaeology and from what can be inferred from the ethnographies of tribes believed to have once lived at Cahokia or in its environs or sphere of influence [...] principally, the Siouan-speaking Omaha, Ponca, Osage and Kansa; secondarily, the Siouan-speaking Iowa, Ho-Chunk (Winnebago), Missouri, and Oto; and third, the Pawnees and other Caddoan-speaking nations farther to the west and southwest.”<sup>1374</sup>*

Bei diesen Völkern wurden Ballspiele mit ritueller Bedeutung in Beschreibungen zumindest ansatzweise erwähnt<sup>1375</sup>. Dass Ballspiele nicht nur in Mesoamerika, sondern auch in Nordamerika eine

---

<sup>1368</sup> Las Casas 1566, CCIV/ 2892 ; Stern 1948, 31f.; vgl. Alegría 1951, 348; vgl. Binde 2005, 4.

<sup>1369</sup> Alegría 1983, 152f.

<sup>1370</sup> Harmon 2006, 205; 209.

<sup>1371</sup> Harmon 2006, 202ff.; 206ff.; Hall 2012, 53; 56.

<sup>1372</sup> Bayman 2001, 279f.; Abbott et al. 2007, 462; 477ff.; vgl. Braniff Cornejo 2000, 49; vgl. Marshall 2004, 120.

<sup>1373</sup> vgl. McGuire 1992, 152.

<sup>1374</sup> Hall 2012, 61.

<sup>1375</sup> vgl. Fletcher 1915, <http://scienceviews.com/indian/indiangames18.html>; vgl. Howard & Le Claire 1965, 126f.; vgl. 14; vgl. Culin 1907, 615f.; 624f.; 642.

*„magisch-religiöse Zeremonie, unerlässlich für das Gedeihen des Stammes, der sie unternahm, und im höheren Sinne für den Bestand der Welt schlechthin“<sup>1376</sup>*

darstellten, gibt auch Krickeberg (1948, 178) wieder; als Beispiele für Gemeinsamkeiten zwischen Ballspielen dieser beiden Kulturräume führte er rechteckige, deutlich länger als breite Spielfelder an, die teilweise auch in Ost-West, bzw. Nord-Süd-Richtung lagen, beispielsweise bei den Muskogee, Sioux, Irokesen, Yuchi und Algonkin-Stämmen im Süden der großen Seen<sup>1377</sup>. Begleitende Zauberformeln bei den Cherokee oder die Männabush-Mythen bei den Menominee der Algonquin lassen ebenfalls auf die religiöse Bedeutung dieser Ballspiele schließen, wobei sich ein Dualismus zwischen Licht und Dunkelheit, aber auch – wie beispielsweise bei den Natchez – zwischen Krieg und Frieden zeigt, ebenso wie Ballspieler mit Kriegern assoziiert worden zu sein scheinen.

Opfer auf den Spielfeldern scheinen außerdem auch bei einigen nordamerikanischen Stämmen ein Thema gewesen zu sein, beispielsweise bei den „*Chunk-yards*“ der Muskogee und Creek, die Krickeberg (1948, 180) als Teil der Ballspiele und in Beziehung mit denen der Azteken sah; die Scheiben bzw. Ringe dieser Spiele sind vielfach als Fruchtbarkeitssymbol und wichtiger Zeremonialgegenstand beschrieben worden<sup>1378</sup>. Opfer finden sich auch hier in Ackerbaugesellschaften in Form des Geistes des Maises, bzw. von Göttern in menschlicher Form, ebenso wie der Glaube an die Übernahme von Eigenschaften, die beispielsweise einem verzehrten Tier zugesprochen wurden. Solche Beschreibungen finden sich beispielsweise bei den Creek, Cherokee oder Dakota: so sahen die Santee Dakota im Tragen von Hirsch-, Antilopenschwänzen oder Flügeln eines schnellfliegenden Vogels eine Übernahme der Kräfte dieses Tieres. Diese Praktiken beruhen auf einer Annahme, dass die Natur von Kräften besessen ist, die Eigenschaften auf Menschen und Tiere durch deren Speisen oder die Objekte, die sie wahrnehmen, übertragen<sup>1379</sup>.

In ganz Nordamerika können rituelle Bezüge von Ballspielen ausgemacht werden, auch wenn Culin (1903a, 60f.) zufolge diese ursprünglich hinter allen nordamerikanischen Spielen stehenden wichtigen magisch-religiösen Zeremonien mittlerweile verschwunden sind. Auch wenn Bälle immer wieder als magische Objekte – auch in Assoziation mit Waffen – in Mythen auftauchen<sup>1380</sup>, scheint jedoch, abgesehen von wenigen Ausnahmen bei den Zuni und Hopi im heutigen Arizona, in erster Linie die Funktion von Ballspielen als Amusement über:

*“The ceremony has commonly disappeared, and the game survives as an amusement, but often with traditions and observances that serve to connect it with its original purpose. It follows that a correct understanding of the origin and final significance of our Indian games can be obtained only through a more or less perfect knowledge of the rituals and symbolism of the various tribes.”<sup>1381</sup>*

Ähnlich erwähnte auch bereits Mooney (1890, 108) im Hinblick auf das Ballspiel der Cherokee im heutigen North Carolina die Wichtigkeit dessen rituellen und mythischen Bezuges, der jedoch oft übersehen würde:

*“All these writers, however, appear to have confined their attention almost entirely to the play alone, [...] seeming to be completely unaware of the secret*

---

<sup>1376</sup> Krickeberg 1948, 178.

<sup>1377</sup> vgl. Culin 1907, 605ff.; vgl. Oxendine 1995, 24f.; 41ff.

<sup>1378</sup> vgl. Culin 1907, 485ff.; vgl. Oxendine 1995, 117ff.; vgl. Krickeberg 1948, 181.

<sup>1379</sup> Culin 1907, 612; Frazer 1920, 150ff.

<sup>1380</sup> vgl. Schoolcraft 1999, 107ff.; 111; vgl. Preuß 1921, 314ff.

<sup>1381</sup> Culin 1903a, 60f.; vgl. Webb Hodge 1907, 483.

*ceremonies and incantations-the fasting, bathing, and other mystic rites-which for days and weeks precede the play and attend every step of the game”.*<sup>1382</sup>

Die rituelle Bedeutung, vor allem im Zusammenhang mit Fruchtbarkeit, zumindest in den bei Festen gespielten nordamerikanischen Ballspielen zeigt sich auch in der übrigen Literatur anerkannt<sup>1383</sup>, was sich vor allem in einer speziellen Trainingsvorbereitung, Enthaltbarkeit, bestimmten Tabus, Gebeten, Tänzern oder spezieller Kleidung manifestierte<sup>1384</sup>. Als spezielle Vorbereitung wird beispielsweise bei den Ojibwa (oder Chippewa) und Cherokee der Verzicht von Hasenfleisch genannt, da diese als ängstliche Tiere gelten, oder ähnlich von zarten Pflanzen und leicht verletzlichen Tieren wie Fröschen, Vögeln, oder Fischen, da sich diese träge bewegen; ähnlich wird der Verzicht von heißem Essen oder Salz von 7-18 Tagen erwähnt, wobei 4 und 7 als heilige Nummern gelten – diese wurden als Striche in den Körper geritzt. Als Teil der Vorbereitung wurde auch sexuelle Enthaltbarkeit vor und nach dem Spiel genannt, sowie ein Verbot der Schlägerberührung für Frauen, da jene sonst für Spiele ungeeignet würden, ebenso wie für werdende Väter, da die Kraft auf das Kind übertragen würde und der Mann in diesem Moment als träge gilt; sie scheinen in der Vergangenheit sehr streng gehandhabt worden zu sein: Verletzungen dieser Regeln wurden sehr streng und bis zu Todesstrafe bestraft. Ähnliche Restriktionen galten für das Racketspiel der Penobscot: obwohl von Frauen und Männern gespielt, durften sich im Frauen-Spiel Männer nicht dem Spiel nähern. Um solches zu verhindern, gab es nicht nur einen strengen Ehrencodex, sondern auch einen Mythos von einem Mann, der dies nicht respektierte, vertrieben wurde und sich in einen Fisch verwandelte<sup>1385</sup>. An Ballspiel-Tänzern oder Gesängen nahmen jedoch Männer und Frauen gleichermaßen teil. Magische Riten im Zusammenhang mit Ballspielen wurden im Hinblick auf Racketspiele nordamerikanischer Stämme bei den Algonquin- und Irokesen-Stämmen an der Atlantikküste und Great Lakes-Region wie den Penobscot oder Menominee, sowie den Cherokee oder Mohawk, den westlich davon lebenden Dakota, den Muskogee sowie Chocktaw im Süden, sowie den Chinook und Salish im Nordwesten und in bestimmten Gebieten Kaliforniens beschrieben: hierzu zählen Tänze, Opferungen, Fasten, die Einnahme von Brechmitteln, „going to water“ – zeremonielle Bäder vor und nach Spiel – , Tabus, Amulette, besondere Kleidung, Gebete, die versuchte Beeinflussung von Gegenspielern durch den Schamanen, sowie Selbstläsionen und Ritzungen mit Bambusdornen durch den Schamanen, aber auch die Spielleitung durch diese, wie beispielsweise 4 bei den Chocktaw<sup>1386</sup>; ähnlich bestätigt Zogry (2010, 3ff.; vgl. 27f.) im Hinblick auf das Cherokee- Ballspiel *Anetso* dessen zeremonielle Bedeutung, aber auch Wetten und Kriegshandlungen in dessen Bezug. Auch dieses Spiel entzieht sich insofern – ähnlich vielen anderen Beschreibungen von autochthonen präkolumbischen Ballspielen – ebenfalls einerseits einer simplen Definition von Spiel als zweckfremder, rein ludischer Aktivität und drückt andererseits auch eine auf der Fusion von Sport, Spiel und Ritual basierenden Identität seiner Spielerskultur aus<sup>1387</sup>. Eine religiös-zeremonielle Bedeutung von Spielen und Ballspielen zeigen auch Altäre mit Spielgegenständen, wie sie bei den Hopi beschrieben wurden;

---

<sup>1382</sup> Mooney 1890, 108.

<sup>1383</sup> vgl. Diem 1976, 25f.; vgl. Cheska 1982, 20; Mooney 1890, 122ff.

<sup>1384</sup> Cheska 1982, 20; vgl. Mooney 1890, 116; 122ff.

<sup>1385</sup> Brown 1888, 45; vgl. Culin 1907, 571.

<sup>1386</sup> Culin 1907, 561ff.; 567f.; 580ff.; 591; 612; 1903b, 222; Mooney 1890, 120ff.; Zogry 2010, 3ff.; vgl. 27f.; Catlin 1876, II/ 125; Kohl 1860, 88; Oxendine 1995, 64; vgl. van der Heyden 2008, 30; vgl. Krickeberg 1948, 176ff.

<sup>1387</sup> vgl. Webb Hodge 1907, 127; vgl. Mooney 1890, 107f.

ebenso weisen Götter und deren Darstellungen als Schutzpatrone von Spielen wie bei den Zuni auf deren religiöse Bedeutung hin<sup>1388</sup>.

Selbstläsionen und ähnliche Praktiken im Zuge von Ballspielen wurden jedoch nicht nur in Nordamerika beschrieben, sondern sind auch im Südamerika bei den Otomacos dokumentiert. Demnach begannen die Spieler bei Sonnenaufgang, sich mit gespitzten Knochen Blut aus ihren Extremitäten zu entnehmen; außerdem war die Praxis des Essens von Erde üblich<sup>1389</sup>:

*“Corre la sangre hasta el suelo, como si fuera sangre agena, sin darse por entendidos de ella; y quando les parece que ya basta, se arrojan al rio, y se les estanca la sangre; [...] si estos **Otomacos** [vom Verf. hervorgeh.] no se desangraràn tan largamente, la agitacion violenta del juego, y el ardor del Sol, les havian de causar mortales tabardillos; [...] à que me parece concurre mucho el continuo exercicio, en que ocupan todo el dia con el violento juego de pelota, y la mitad de la noche en su incansable manìa de daylar. Mientras juegan, echan mano à un puño de aquella tierra, ò polvo, y de un golpe se lo echan en la boca, e esperan la pelota, saboreandose con la tierra, como si fuera un vizcochuelo. Quando entran à lavarse al rio, fuera de la greda de las barrancas, que estàn comiendo mientras se refrescan en el agua, salen saboreandose con un terron en la mano, con gran consuelo.”<sup>1390</sup>*

Diese Praktiken des Konsums von Erde – die bei den benachbarten Stämmen ebenso beschrieben wurde –, von Schnitten und des Badens werden hierbei scheinbar nicht als rituelle Handlungen, sondern eher als Art rekreative und trainingsfördernde Maßnahmen beschrieben. Trotzdem rufen sie erwähnte Ritualpraktiken in Nordamerika ins Gedächtnis und die gleichzeitige Erwähnung des Badens neben den Schnitten im Verlauf der Spiele erinnert an die Läsionen und das *“going to water“* der Cherokee.

Diese Selbstläsionen, rituellen Bäder und Schwitzbäder im Zusammenhang mit den Spielen, können wiederum mit Praktiken in Mesoamerika verglichen werden. Wenn auch Schwitzbäder vor allem bei den Maya (v.a. Palenque, Chiapas) prominent waren – diese befanden sich ja auch in unmittelbarer Nähe zu Ballspielanlagen –, wurden diese auch von indigenen Völkern in Nordamerika praktiziert und mit Geburt, Erneuerung und spiritueller Reinigung verbunden<sup>1391</sup>.

Auch wenn nordamerikanische, ab dem 20. Jahrhundert dokumentierte Ballspiele großteils ohne rituelle Bedeutung beschrieben wurden, zeigen sich trotzdem oft zumindest teilweise ursprünglich religiöse Funktionen. So hatte das *Double Ball* nach Culin (1907, 647f.; 659ff.) zur Zeit seiner Untersuchungen keine zeremonielle Bedeutung, jedoch sprachen für das Spiel gebrauchte Gegenstände, wie beispielsweise Holzstäbe, die Ähnlichkeit mit in Felsenbauten in Colorado gefundenen *yugos* hatten, für einen vormals rituellen Bezug. *Double Ball* wurde außerdem auch bei Stämmen der Pima gespielt, also Gruppen, die Gebiete bewohnten oder mit solchen in Berührung kamen, auf denen das mesoamerikanische Kautschukballspiel gespielt worden war. Insofern wäre ein ursprünglich ritueller Spielcharakter durchaus nachvollziehbar<sup>1392</sup>.

Auch bei den von magisch-religiösen Zeremonien begleiteten Ballrennen im Südwesten Nordamerikas dürfte dem Ball und dem Rennen – ähnlich den bereits beschriebenen

---

<sup>1388</sup> Culin 1903a, 61; vgl. 1971, 105ff.; vgl. Haeberlin 1916, 41ff.; vgl. Coxe Stevenson 1903, 491f.

<sup>1389</sup> Kirchhoff 1948, 443.

<sup>1390</sup> Gumilla 1745, I/ XI/ 193f.

<sup>1391</sup> Hall 2012, 53.

<sup>1392</sup> Fletcher 1915, <http://www.scienceviews.com/indian/indiangames19.html>; Culin 1971, 107f.

Varianten in Mesoamerika – ein magischer Effekt beigemessen worden sein; denn die Äußerung von Pima Rennteilnehmern, dass sie ohne den Ball nicht so schnell laufen könnten, dürfte sich nicht alleine auf die mechanische Unterstützung des Balles beziehen<sup>1393</sup>; außerdem zeigt sich der wichtige, ursprünglich und oft sogar vordergründig rituelle Charakter von Ballspielen auch anhand deren Abhaltung zu bestimmten Jahreszeiten<sup>1394</sup>.

Was rituelle Funktionen von Ballspielen in Südamerika angeht, so können ebenfalls präkolumbische Beispiele angeführt werden: so wurden im Quellgebiet des Río Magdalena im heutigen Kolumbien bis zu 5 m hohe Skulpturen und Grabsteine der San Agustín Kultur (500-900) gefunden, die auf aufgrund von Darstellungen von Personen mit Schläger und Ball auf die Praktik eines Stockballspiels schließen lassen<sup>1395</sup>. Auch im Andengebiet existieren Beschreibungen und Interpretationen eines zeremoniellen Badminton-Spiels der Mochica-Chimú<sup>1396</sup>, der Nazca-Kultur<sup>1397</sup>, sowie möglicherweise auch ein Ball- oder Kugelspiel der Inka (1438-1533)<sup>1398</sup>, worüber jedoch kaum Informationen vorliegen.

Auch das *Palín* der Mapuche kann als Beispiel für die unter anderem rituelle Bedeutung der präkolumbischen Ballspiele in Südamerika angeführt werden: so beschrieb de Vivar (1979/1558, 185/ 156.18) die Mapuche nicht nur als ausgezeichnete *Palín*-Spieler, sondern erwähnte darüber hinaus die Türen der Häuser der Einwohner der Provinz Concepción (Chile) im Jahr 1550:

*“tienen dos palos, y arriba en la cabeza de palo tiene hecho del / mesmo palo vna agila, y otros tienen gatos, y otros tienen zorras, otros tienen tigres. Y con esto tienen por grandeza la gente noble. Y si pintan algun palo es con fuego.”*<sup>1399</sup>

Dies zeigt einerseits, dass dieses Spiel den Adeligen vorbehalten gewesen zu sein scheint und andererseits erinnert die Darstellung von Adler- und Jaguar-Motiven auf den Schlägern an bereits beschriebene duale Konzepte, besonders im Hinblick auf Tag und Nacht, in Mesoamerika<sup>1400</sup>.

Cooper (1946d, 737ff.) beschrieb außerdem, dass Holzmasken in Versammlungen und Hockey-Spielen getragen wurden. Zudem erwähnte er magisch-religiöse Riten im Zusammenhang mit den Spielen, sowie die Behandlung des Balles durch den Schamanen, die Anbetung des Schlägers mit Tabakrauch, sowie dessen Salbung mit dem Blut eines speziell für diesen Zweck getöteten Tieres oder auch sexuelle Enthaltbarkeit vor wichtigen Spielen; ähnliche Beschreibungen finden sich bei Titiev (1951, 121; 125ff.).

Im Hinblick auf verwendete symbolhaltige Spielutensilien scheinen jedoch auch bei Ballspielen in Nordamerika verwendete Masken auf. So weisen beispielsweise bei den Hopi abgesehen von auch in Tänzen und Zeremonien verwendete Masken, Spiel- und Ballspielutensilien wie Ringe, Netze oder Bälle auf eine religiöse Bedeutung im

---

<sup>1393</sup> Damm 1970, 59f.

<sup>1394</sup> Culin 1903b, 222.

<sup>1395</sup> Reichel - Dolmatoff 1998, 45; 50; 62ff.; Santa Gertrudis 1757/2012, II / III, 279f.; II / IX, 403f.; van Mele & Renson 1992, 20; vgl. Braun 1981, 70.

<sup>1396</sup> Kutscher 1958, 422ff.; Donnan 1985, 371ff.; Diem 1971, 71; van Mele & Renson 1992, 51.

<sup>1397</sup> Mendner 1956, 37; van Mele & Renson 1992, 52; vgl. Cooper 1949, 508.

<sup>1398</sup> van Mele & Renson 1992, 53, vgl. van Dalen und Bennett 1971, 592.

<sup>1399</sup> de Vivar 1979, 185/ 156.18.

<sup>1400</sup> vgl. Kap. 2. 3. 3.

Zusammenhang mit den Spielen. Sie ähneln außerdem Masken der Zuni oder Hupa in Kalifornien, sowie Haarschmuck der Cheyenne, Arapho und Dakota mit Stabspiel-Elementen<sup>1401 1402</sup>.

Um nochmals zurück zur Bedeutung des Hockey der Mapuche zu kommen: dieses wurde und wird immer noch in *Palin*-Spielen und *Pillmatun*-Festen als weltliche Aktivität unterstrichen<sup>1403</sup>. Gleichzeitig wurde aber auch die Verwendung von *Palin*-Schlägern in Ritualen zur Krankenheilung erwähnt; während dieser schlugen die Männer

*„gleich fechtenden Studenten mit den Chuecaknütteln, die sie mit sich führen, über dem Krankenlager aufeinander los und neigen die krummen Stöcke als Finale zu einer Art Dach über dem fiebernden Menschenkinde zusammen“*<sup>1404</sup>.

Diese Beschreibung als Teil eines wichtigen Rituals und auch die Anmerkung, dass die Schamanin für die Spiele betete, lässt jedoch die Schlussfolgerung zu, dass das *Palin* keinesfalls ein rein weltliches Spiel war oder ist<sup>1405</sup>.

Im *Purrin Palin* („tanzendes Hockey“) werden das Risiko und die Bedeutung als ein Spiel auf Leben und Tod noch stärker betont, da angenommen wird, dass ein Mitglied des unterlegenen Teams, in der Regel ein enger Verwandter des Kapitäns bzw. einer der besten Spieler innerhalb weniger Monate nach der Niederlage sterben wird. Der Tod wird immer als direkte Ergebnis des Spiels gesehen:

*“Although the death always occurs in a direct manner, it is understood as a direct result of the outcome of the game [...]. In earlier times, the two captains bet against each other before the game, with the stakes being the life of a lof member. There are still people alive today who are famous for refusing to play ritual hockey unless a life is at stake. These people are looked on with a strange mixture of disgust and admiration. They are sometimes described as “real palife“, the “real hockey players“. Interestingly, although games of “dancing hockey“ are now no longer played for men’s lives, they are still seen as causing inevitable deaths in the losing team’s lof. It is for this reason that nearly all games of “dancing hockey“ are fixed to end ties“*<sup>1406</sup>.

Weiters werden in diesem Spiel verschiedene magische Praktiken angewendet, die dazu dienen sollen, das Spiel positiv durch die übernatürlichen Kräfte zu kontrollieren, wie beispielsweise eine versteckte Gallenblase eines Tieres in einer Ecke des Tores zum verhindern eines eintretenden Balles<sup>1407</sup>.

Das rituelle Hockey dient wie bereits erwähnt dazu, Konflikte zu lösen und im Gegensatz zu Krieg mit einer geringeren Zahl an Toten. So wurde beispielsweise

---

<sup>1401</sup> vgl. Culin 1903a, 61f.; 1971, 107f.

<sup>1402</sup> Auch wenn sich einige der erwähnten zeremoniellen Elemente im Zusammenhang mit den Spielen ähneln, wie beispielsweise bei Navajo und Hopi, ist deren Funktion jedoch zum Teil unterschiedlich: so entsprechen die Navajo-Zeremonien Heilungsritualen, während bei denen der Hopi, Zuni oder Dakota der Fruchtbarkeitsaspekt im Vordergrund steht; bei ersteren dürften außerdem Spielutensilien auch zur Zukunftsdeutung verwendet worden sein (Haeblerlin 1916, 9; Coxe Stevenson 1903, 493f.; Culin 1903a, 61f.).

<sup>1403</sup> vgl. Bürger 1923/ 2012, 128; 132; vgl. Lopez von Vriessen 1989, 27; vgl. Titiev 1951, 125ff.

<sup>1404</sup> Bürger 1923/ 2012, 121; vgl. Titiev 1951, 115; 125.

<sup>1405</sup> vgl. Bürger 1923/ 2012, 117; vgl. López von Vriessen 1989, 231; 240; vgl. Titiev 1951, 121; vgl. Cooper 1946d, 750f.; vgl. Jensen 1966, 151.

<sup>1406</sup> Course 2011, 126.

<sup>1407</sup> Course 2011, 126f.



Moesbach (in Coña 2002, 43f. nach Moesbach 1882-1963) zufolge ein *Palín* abgehalten, um über das Leben eines Missionars zu entscheiden. Für Course (2011, 127) haben die Verhängung des chilenischen Kolonialismus und dessen Justizsystems ein drastisches Ende der unabhängigen Konfliktlösung der Mapuche bedeutet und damit das Ende dieser Funktion des rituellen Hockeys. Trotzdem gibt es immer noch Menschen, die sich dieser vorherigen Funktion sehr bewusst sind und die Idee, dass dieses zum Tod führen kann, scheint nicht stark zurück gegangen zu sein. Zusammenfassend kann also hervorgehoben werden, dass trotz der veränderten Spielform und Praxis noch immer ein Bewusstsein für ihre möglichen Funktionen und Überzeugungen besteht, die das Spiel ursprünglich mit sich brachte.

Auch außerhalb des mesoamerikanischen Kulturraumes scheinen religiöse und rituelle Aspekte im Zusammenhang mit Ballspielen nicht im Gegensatz zu Wettpraktiken gestanden zu haben. So wurde auch in Nordamerika bei vielen Stämmen, besonders bei Stämmen südlich der Subarktis, gewettet, wobei auch von Wetteilnahmen der Partizipanten selbst berichtet wird. Dies geschah oft mit hohen Einsätzen, wohingegen in der subarktischen Region üblicherweise weniger gewettet wurde und manche Stämme wie beispielsweise die nördlichen Cree, Montaignais und einige athabaskische Stämme in Alaska überhaupt nicht wetteten<sup>1408</sup>.

Wetten im expliziten Zusammenhang mit Ballspielen wurden im Hinblick auf Racketballspiele beispielsweise bei den Irokesen, Cherokee und Mohawk, sowie Choctaw, Muskogee, Santee Dakota, Iowa oder Huronen erwähnt, sowie beim *Shinny* der Dakota<sup>1409</sup>. Wettglück galt als Zeichen der Hilfe der verstorbenen Ahnen und teilweise als so mächtig, dass es andere Kräfte beeinflussen und damit auch bedrohen konnte, weshalb es kontrolliert werden musste. Wetten dienten also nicht so sehr und keinesfalls nur der Belustigung und Profit, sondern auch der Steigerung von Prestige, sowie politischer und sozialer Macht<sup>1410</sup>. Darauf, dass das Profitinteresse bei den Wetten möglicherweise überhaupt nicht im Mittelpunkt stand, könnte ein Zitat von La Hontan (1703, 2/ 18) deuten:

*“All these games are made only for feasts or other trifling entertainments; for ‘tis to be observed that as they hate money, so they never put it in balance, and one may say interest is never the occasion of debates among them“.*<sup>1411</sup>

Diese Wettpraktiken erinnern auch an die im mesoamerikanischen Raum angesprochenen Wetten bei Ballspielen als Formen, bzw. zur Untermauerung von Zukunftsdeutungen. Hierzu könnten außerdem in Teilen Nordamerikas auch die Bälle eine Rolle gespielt haben; so führten die mächtigen, aber auch bösen und tricksterartigen Zwillingsgötter der Zuni-Mythologie verschiedene Gegenstände zur Zukunftsvorhersage mit sich, darunter neben gefiederten Bögen und Pfeilen auch Federbälle,

*“And they carried the tubes of hidden things (iyankolotómaue), like the regions of men, four in number. And the revealing-balls, thereof, (iyankolote tsemak’ya móliwe), like the regions of men, four in number.“*<sup>1412</sup>

---

<sup>1408</sup> Binde 2005, 4; Weule 1926, 24; Pennington 1963, 169; Culin 1907, 573; 591; 603; vgl. Hill & Clark 2001, 339f.

<sup>1409</sup> vgl. Culin 1907, 588; 591; 599ff.; 607ff.; 612; 615f.; 637ff.; vgl. Willett 1831, 109f.; vgl. Mooney 1890, 107; vgl. Gems et al 2008, 6ff.; vgl. Zogry 2010, 3.

<sup>1410</sup> Hill & Clark 2001, 340.

<sup>1411</sup> Culin 1907, 589.

<sup>1412</sup> Cushing 1896, 432; vgl. Culin 1907, 33.

Die Bedeutung von Zahlen, besonders der 4 im Zusammenhang mit Ballspielen fällt dabei nicht nur im mesoamerikanischen, sondern auch in anderen amerikanischen Kulturräumen auf. So scheint beispielsweise allgemein bei Spielen in Nordamerika die Zahl 4 mit den vier Weltgegenden assoziiert worden zu sein und besonders bei Glücksspielen eine Art Schicksalscharakter besessen zu haben<sup>1413</sup>. Bei den Zuni fällt die Zahl im Hinblick auf die Priesterschaften, Unterwelten und Tagen von Trauerzeit auf, während bei Irokesen- und östlichen Algonquin-Stämmen vier übernatürliche Donnerleute beschrieben wurden und auch bei den Creek galten vier Gottheiten als ursprüngliche Kulturbringer, möglicherweise die Geister der 4 Himmelsrichtungen<sup>1414</sup>. Ähnlich hatte die Zahl 4 auch bei den Mapuche eine kultische Bedeutung<sup>1415</sup> und auch im *Palin* scheinen Spielausgang und Wetten als Zeichen eines übernatürlichen Willens interpretiert worden zu sein.

Was das Wetten im Zusammenhang mit den Ballspielen in Südamerika betrifft, so dürfte sich dieses Cooper (1946b, 122; 1946c, 129f., 156f.; 1949, 522) und Binde (2005, 4) zufolge vor allem auf zwei westliche Regionen beschränkt haben, im heutigen Peru und Ecuador und weiter südlich im Gebiet des Gran Chaco und in der araukanischen Region (im heutigen Argentinien und Chile) bei den Choroti, Mapuche, Tehuelche, Puelche oder Toba-Pilaga, sowie Picunche und Mapuche-Huilliche. Weiter nördlich wurde es bei wenigen verstreuten Völkern, wie den Otomacos, Chibcha (im heutigen Kolumbien), sowie möglicherweise anderen Völkern in dieser Gegend, die Kautschukballspiele ausübten, dokumentiert. So wurden Wetten beispielsweise auch bei den Paressí, Paressí-Kabishi oder Amnipä als integraler Bestandteil der Ballspiele genannt<sup>1416</sup>. Generell scheint jedoch wenig, bzw. nur mit leichten Einsätzen gewettet worden zu sein, mit Ausnahme der Mapuche-Huilliche und Otomacos<sup>1417</sup>; bei letzteren wurde von Mais über Glasperlen bis hin zu allem möglichen Besitz gewettet<sup>1418</sup>. Die Motive für Wetten bei Ballspielen können sich m. E. besonders im Hinblick auf nordamerikanische Schlägerballspiele mit den in Mesoamerika beschriebenen vergleichen lassen: so scheinen auch hier Wetten weniger aus Gründen eines materiellen Profits getätigt worden zu sein; vielmehr scheinen diese einerseits einen Ausbau eigenen Prestiges und Macht, andererseits eine übernatürliche Bestätigung in diesem Zusammenhang bezweckt zu haben. Dass diese Motive in Südamerika ähnlich waren bzw. sind, deutet darauf, dass vor allem Spieler selbst wetteten und auf ihren Sieg setzten.

Die Unterstützung einer offiziellen Person oder Körperschaft dürfte in diesem Zusammenhang ebenfalls Teil der Gesamtspektakel gewesen sein, ein Aspekt der auch bei mesoamerikanischen Spielen bereits erwähnt wurde. Ob diese auch außerhalb Mesoamerikas einer politisch wichtigen Funktion entsprach, scheint jedoch nicht mehr wirklich nachvollziehbar<sup>1419</sup>.

Eine nicht unwesentliche Funktion scheint auch im Sozialkontakt und der Beziehung zwischen den spielenden Teams selbst bestanden zu haben: eine solche wird explizit

---

<sup>1413</sup> vgl. Avedon & Sutton-Smith 1971, 105; vgl. Webb Hodge 1907, 483f.

<sup>1414</sup> Benedict 1935, 47; 79f.; vgl. Owens 1891, 41; vgl. Webb Hodge 1907, 970f.; vgl. Müller 1961, 231; vgl. Bierhorst 1993, 175.

<sup>1415</sup> Lopez von Vriessen 1989, 21; vgl. Schindler & Prümers 1990, 63f.; 98ff.

<sup>1416</sup> Stern 1948, 8ff.; vgl. 21ff.; vgl. Cooper 1946d, 739; 1949, 514; vgl. Gumilla 1745, 190ff.; vgl. van Mele & Renson 1992, 21; 43; 47f.; vgl. Métraux 1937, 399.

<sup>1417</sup> Cooper 1949, 522; vgl. 1946d, 739; Binde 2005, 4; vgl. Course 2011, 126.

<sup>1418</sup> Cooper 1949, 505f.

<sup>1419</sup> vgl. Cheska 1982, 20.

zwischen den Gegenspielern verschiedener Mannschaften möglicherweise für das mesoamerikanische *Pelota mixteca*, aber besonders für das südamerikanische *Palin* der Mapuche bestätigt: hierbei waren beispielsweise die Spieler der Heimmannschaft verpflichtet, ihren jeweiligen Kontrahenten auf derselben Position zu beherbergen. Dies ging jedoch auch soweit, dass diese auch an anderen besonderen sozialen Veranstaltungen teilnahmen. Herausforderungen zu Spielen wurden außerdem ebenfalls zwischen Einzelpersonen getätigt<sup>1420</sup>. Auch scheinen in der Vergangenheit soziale Versammlungsorte gleichzeitig den *Palin*-Spielfeldern entsprochen zu haben. Da sich hierbei auch Allianzen formten, dürfte dies auch gleichzeitig ein Grund für das Verbot des Spiels ab dem 17. Jahrhundert gewesen sein<sup>1421</sup>.

Das Ballspiel als soziale und gleichzeitig religiöse Pflicht zeigt sich außerdem beim Toten-Ballspiel *Tensasa* der Colorado im Westen Ecuadors: es wurde als Pflicht gegenüber dem Toten angesehen. Diese Begräbnis-Spiele werden als Kommunikationsbrücke zu den Seelen der Verstorbenen verstanden, scheinen aber auch eine rituell inszenierte Verarbeitung der Erfahrung bzw. Angst vor dem Tod darzustellen<sup>1422</sup>.

Auch bei anderen Völkern werden Ballspiele als zeremonielle Pflicht gegenüber der Gesellschaft verstanden und gespielt: So wird beispielsweise das *Xikunahity*-Kopfballspiel der Paressí, Salumã, Irantxe, Maimadê und Enawenê-Na wê im Gebiet des Mato Grosso bis zum bolivianischen Chaco-Gebiet ebenfalls nur zu bestimmten Anlässen, wie beispielsweise der ersten Ernte, für genügend Früchte oder eine erfolgreiche Jagd, bei Initiationsriten, zur Erneuerung der heiligen Flöten oder Heilungsriten gespielt<sup>1423</sup>.

Ähnlich drückten die südamerikanischen Uitoto die religiös-rituelle Funktion und Bedeutung einer den Mondzyklen entsprechend gespielten Ballspielform<sup>1424</sup> nach Preuss (1921, 133ff.) und Krickeberg (1948, 175) aus:

*„Wenn wir Ball spielen, treiben wir nicht Mutwillen“, [...] in der Tat veranstalten die Uitoto und ihre Kulturverwandten (Muinane, Okaina, Bora) das Ballspiel nur bei einem Fest, das alle zwei Jahre im März und September stattfindet, wenn die zur Nahrung dienenden Früchte im Überfluß vorhanden sind. [...] Über diese primitive Magie hinaus, die den einfachsten Formen des Regenzaubers gleicht, erhält das Ballspiel der Uitoto nun aber tiefere kosmische Bedeutung dadurch, daß der Ball zugleich das Abbild des Mondes ist, in dem sich Moma, der Urvater und Schöpfergott der Uitoto, manifestiert; daher lebt die Seele Momas, [...] der immer wieder aus dem scheinbaren Nichts der dunklen Scheibe neu entsteht, sowohl im Kautschukball wie in den Baumfrüchten.“*<sup>1425</sup>

<sup>1420</sup> vgl. Berger 2010, 158ff.; vgl. Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C., <http://www.jcarlosmacias.com/autoctonoytradicional/Reglamentos.html>; <http://pelotamixteca.com.mx/juego.html>; vgl. Course 2011, 131ff.; vgl. 179; vgl. Kap. 4. 1. 1.

<sup>1421</sup> Corse 2011, 124f.; Manquilef 1914, 67; 73; Ñanculef Huaiquinao 1993, 7.

<sup>1422</sup> Karsten 1930, 29ff.; Cooper 1949, 519; Simri 1969, II 6; Diem 1971, 38; van Mele & Renson 1992, 58f.; Corr 2008, 2ff.; 17.

<sup>1423</sup> Barros de Oliveira 2013, 7; Mendner 1956, 36.

<sup>1424</sup> Steward 1948b, 758; Cooper 1949, 506; Mendner 1956, 37; van Mele & Renson 1992, 30f.; Stern 1948, 11f.; vgl. Tessmann 1930, 321ff.

<sup>1425</sup> Krickeberg 1948, 175.

Neben der mythisch ausgedrückten astralen Bezügen<sup>1426</sup> fällt hierbei auch Bedeutung und der Einfluss des Ballspiels im Zusammenhang mit Fruchtbarkeit auf, was sich dabei besonders im beschriebenen Fest, dem *Úike*, zeigt, dessen wichtiger Bestandteil Ballspiele sind. Dazu müssen die Gäste Früchte mitbringen und der Gastgeber gibt mythische Erklärungen über die Entstehung deren Pflanzen.<sup>1427</sup>

Was Zusammenhänge zwischen Fruchtbarkeit, Opfern und dem Ballspiel angeht, so finden sich auch in Formen außerhalb des mesoamerikanischen Kulturraumes einige Ähnlichkeiten zu bereits beschriebenen Aspekten. So wurden beispielsweise bei den Chiquito im Amazonasgebiet Spielpunkte im Ballspiel in Form von Maiskolben vergeben und das Siegerteam hatte das exklusive Recht auf Chicha. Fox (1996, 493) sah hierin eine mögliche Beziehung zwischen Spielen und der Erneuerung agrarer Fruchtbarkeit in einem sinnhaften und zeitlich übereinstimmenden Rahmen für eine Umverteilung und Austausch von Geschenken<sup>1428</sup>.

Ähnlich wurden in Ost- (beispielsweise bei den Arkansas, Delaware und Irokesen), sowie West- Nordamerika von der Arktis bis nach Kalifornien (beispielsweise bei den Tewa) Ballspiele wie *Lacrosse*, Fußball, *Shinny*, Handball, Ballrennen, etc. aber auch *Hoop and Pole* oder *Chunkey*, ähnlich wie das *Hótkämmoné*<sup>1429</sup> der Zuni als Teil von Fruchtbarkeitsriten und solchen zur Herbeiführung bestimmten Wetters, aber auch zum Schutz der Felder, beispielsweise vor Sandstürmen beschrieben<sup>1430</sup>.

Auch der Gebrauch von Kautschuk im Zusammenhang mit Opfern scheint in anderen Kulturen auf. So wurde beispielsweise bei den Apinayé<sup>1431</sup> ein zeremonielles Ballspiel, *Peny-ta'g*, beschrieben, währenddessen die jungen Männer des Stammes, ohne am Spiel teilzunehmen, mit einer Art flüssigem Latex eingerieben und initiiert wurden. Die gleiche Flüssigkeit wurde auch zur Herstellung der Bälle verwendet, die im Spiel ohne Bodenberührung ständig in Bewegung gehalten werden mussten<sup>1432</sup>. Dieses rituelle Spiel wurde jedoch von späteren Quellen nicht mehr erwähnt, sondern nur noch eine Version mit einer Art Federball und Schlägern, jedoch ohne Initiationscharakter<sup>1433 1434</sup>.

---

<sup>1426</sup> siehe Kap. 4. 1. 3.

<sup>1427</sup> Preuß 1933, 36f.; vgl. 1921, 134f.; vgl. Mendner 1956, 37.

<sup>1428</sup> vgl. Stern 1948, 17f.

<sup>1429</sup> Dieses Spiel, bei dem Pfeile mit Federn in einen gewickelten Yucca-Ball müssen geworfen werden, wurde als eines der wertvollsten Spiele der Zuni den Kriegsgöttern zu Ehren zur Wintersonnenwende und für Regen abgehalten (Coxe Stevenson 1903, 491f.).

<sup>1430</sup> Salter 1980, 73ff.; Gillespie 1991, 331f.; Coxe Stevenson 1903, 493f., vgl. Culin 1903a, 61f.; 1971, 107f.; vgl. Brotherston 1997, 231.

<sup>1431</sup> Die Apinayé lebten ursprünglich zwischen den Flüssen Tocantins und Araguaia (Lowie 1946a, 393; Métraux 1949, 227f.; Nimuendajú 1939, 61ff.; Albuquerque 2007, 203; 218.).

<sup>1432</sup> Lowie 1946a, 393; Métraux 1949, 227f.; Nimuendajú & Lowie 1939, 61ff.; Stern 1948, 24f.; Albuquerque 2007, 203; 218; Van Dalen & Bennett 1971, 577.

<sup>1433</sup> vgl. Diem 1971, 79; vgl. van Mele & Renson 1992, 37; vgl. Albuquerque 2007, 217ff.

<sup>1434</sup> Klotzrennen, die ebenfalls eine wesentliche rituelle Bedeutung hatten, könnten aufgrund historischer Nähe zu den Spielen der Sherente, Macusi o Mojos möglicherweise diese Kriesballspiele ersetzt haben. Diese Rennen der ostbrasilianischen Stämme Timbira, Sherente, Camaca, Fulnio, südlichen Cayapó oder Timbira Guaraní, Apinayé und Ramcōcamecra (auch Canella) stellten nicht nur eine sportliche Aktivität dar, sondern besaßen auch starke zeremonielle und Prestige-Aspekte (Stern 1948, 26; Lowie 1946a, 392; 1946c, 503ff.; Nimuendajú 1939, 113ff.).

Im Hinblick auf seine heilende Wirkung wurde bereits auf die Bedeutung des Kautschuks bzw. -balles eingegangen, von der in Mesoamerika ab präkolumbischen Zeiten bis ins frühe 20. Jahrhundert berichtet wurde<sup>1435</sup>. Heilzeremonien im Kontext von Ballspielen wurden ebenfalls bei den Mapuche erwähnt, die jedoch mehr im Zusammenhang mit den Schlägern selbst beschrieben wurden<sup>1436</sup>.

Darauf, dass jedoch auch Ballspiele selbst gegen Krankheiten ausgeübt wurden, weist im Hinblick auf Nordamerika ein Bericht vom *Lacrosse* der Wyandot –aufgezeichnet von Jesuitenmissionaren<sup>1437</sup>:

*“Is not this worthy of compassion? There is a poor sick man, fevered of body and almost dying, and a miserable Sorcerer will order for him, as a cooling remedy, a game of crosse. Or the sick man himself, sometimes, will have dreamed that he must die unless the whole country shall play crosse for his health; and, no matter how little may be his credit, you will see then in a beautiful field, Village contending against Village, as to who will play crosse the better, and betting against one another [...]. Sometimes, also, one of these jugglers will say that the whole country is sick, and he asks a game of crosse to heal it; no more needs to be said, it is published immediately everywhere; and all the Captains of each village give orders that all the young men do their duty in this respect, otherwise some great misfortune would befall the whole Country.”<sup>1438</sup>*

Dieser letzte Kommentar weist im Hinblick auf eine rituelle und heilende Funktion außerdem nicht nur auf Ballspiele als individuellen Zwecken dienend, sondern als für die gesamte Gesellschaft wichtig. Dies würde auch mit den Berichten übereinstimmen, die eine Partizipation der gesamten Gemeinschaft im Zuge der Spiele schildern. Ähnlich wie auch andere Ballspiele, beispielsweise die erwähnten *juegos funerarios* oder auch Spiele im Zusammenhang mit Initiations-, Reifungs-, Jagdzeremonien, etc., scheinen sie im Bewusstsein der übergeordneten Bedeutung der Gemeinschaft gespielt worden zu sein. Dass dies auch in gewisser Weise in Mythen und mythischem Bewusstsein zu Tage tritt, soll im folgenden Teil diskutiert werden.

#### **4. 1. 3. Mythen, Motive und Symbole im Kontext amerikanischer Ballspielformen – Gemeinsamkeiten und Unterschiede**

Auch wenn im Hinblick auf Mythen, in denen Ballspiele vorkommen, vorrangig Mesoamerika und der in diesem Zusammenhang wohl bekannteste Mythos des *Popol Vuh* genannt werden, finden sich Gemeinsamkeiten Hinblick auf auftretende Symbole oder Motive im Ballspiel in Mythen auf dem ganzen Kontinent.

Aufgrund von Parallelen beispielsweise zwischen nordamerikanischen Mythen und solchen der Maya und Azteken, besonders im Westen im Einzugsgebiet der Takic- und Pima- Sprachen, ist dort vielfach deren Überlieferung aus Mesoamerika angenommen worden; aufgrund fehlender Verschriftlichung, bzw. des Aussterbens der Mythologien in dessen Verbindungsbereich sind diese jedoch nicht mehr nachweisbar<sup>1439</sup>. Außerdem erschweren, wenn auch im Hinblick auf Entstehungszentren, Verbreitung oder gemeinsamen Motiven von Mythen Studien und Vergleiche Gemeinsamkeiten bestätigen, unterschiedliche Übernahme- und Ausbreitungsformen und rückläufige

---

<sup>1435</sup> vgl. Durán 1995, III/ 249; vgl. Leyenaar 1992, 146; vgl. Linden 1993, 86.

<sup>1436</sup> Titiev 1951, 115.

<sup>1437</sup> vgl. Culin 1907, 589.

<sup>1438</sup> Brébeuf & Gold Thwaites 1636/1898 IV/ 185f.,

[http://puffin.creighton.edu/jesuit/relations/relations\\_10.html](http://puffin.creighton.edu/jesuit/relations/relations_10.html).

<sup>1439</sup> Bierhorst 1993, 77f.; vgl. Hall 2012, 61.

Bewegungen die Unterscheidung von entlehnten oder einheimischen Elementen; außerdem erfolgen Übertragungen nicht nur durch geographische Nähe und kulturgeschichtliche Momente wie Handel oder Migrationsbewegungen, sondern auch durch zufällige Ereignisse<sup>1440</sup>.

Mythen im Zusammenhang mit den Ballspielen dürften jedoch vorrangig in Gesellschaften aufscheinen, in denen das Ballspiel eine besondere Bedeutung hatte, da sie wie Symbole auch eine eigene Weltsicht reflektieren, die sich auch in anderen Lebensbereichen, sowie in eigenen Wahrnehmungs- und Handlungsformen zeigt. Entstanden aus permanent verarbeiteten und abgestimmten Kommunikationsprozessen formten sich abstrakte Symbole, die auch religiöse, soziale und kosmologische Vorstellungen und Prinzipien wiedergeben. Diese Suche nach der Existenz und Funktion von Naturerscheinungen, zusammen mit deren Personifizierung und Vermenschlichung der belebten und unbelebten Natur zeigt sich auch außerhalb des mesoamerikanischen Kulturraumes und kann als universelles Phänomen verstanden werden<sup>1441</sup>.

In Anbetracht eines Verständnisses von Mythen und Symbolen, denen bestimmte Weltvorstellungen zugrunde liegen, dürften in Ballspiel-Motiven wiedergegebene Konzepte also nicht nur einen Einfluss im mesoamerikanischen Bereich, sondern auch in anderen Kulturräume Amerikas aufzeigen. Auch wenn dort Ballspiele und Bälle aus vielen Mythen verlorengegangen und weniger präsent zu sein scheinen, bzw. in untergeordneter Bedeutung vorkommen und nur am Rande erwähnt werden, so kommen sie dort doch immerhin ebenfalls vor<sup>1442</sup>.

Im Zusammenhang mit dem Ballspiel auf den Antillen sind beispielsweise m. E. keine Mythen bekannt, bzw. dürften diese im Zuge der raschen Auslöschung der Taíno ebenfalls unwiderruflich mit ihren Traduktoren verloren gegangen sein; trotzdem scheint klar, dass das Ballspiel dort eine wichtige Bedeutung gehabt haben dürfte. Ähnlich fasste Krickeberg (1948, 175) in diesem Sinn die Informationen über mythisch-religiöse Aspekte des Taíno-Ballspiels zusammen:

*„Bei den Taino läßt sich nur daraus auf einen gewissen religiösen Nimbus des Spiels schließen, daß ihre Ballspielplätze in der Mitte der Dörfer vor den Kazikenhäusern lagen, wie in Mexico vor den Tempeln, und daß sich auf den Steinplatten der Umwallung der Spielplätze eingemeißelte Zeichen gefunden haben, die wahrscheinlich mit dem Zemi-Kult zusammenhängen. Indessen liegt es wohl an der Dürftigkeit der alten Quellen, daß wir nichts über die symbolisch-magische Bedeutung des Ballspiels der Taino erfahren.“<sup>1443</sup>*

Auch in Südamerika wurden Mythen oral weitergegeben und dürften in vielen Fällen mit ihrer Sprecherkultur ausgestorben sein. Einige dieser Mythen konnten jedoch bewahrt werden und zum Teil im Rahmen ethnologischer Untersuchungen schriftlich festgehalten werden. Südamerikanische Mythen, in denen Ballspiele auftauchen, können möglicherweise auch schon bei den Inka ausgemacht werden; so berichtet zumindest beispielsweise die Legende von Mayta Capac, dem vierten Inka und seinen Taten, wobei, wenn auch nur kurz und am Rande, ein Ballspiel erwähnt wird: Mayta Capac, der auf wundersame Weise geborene Urenkel des mythischen Gründers und Kulturbringers der Inkadynastie, Manco Capac, zeichnet sich schon vom ersten Lebensjahr an durch seine Stärke aus und beginnt bald darauf mit sehr starken Jungen

---

<sup>1440</sup> Ehrenreich 1905, 71; 73; vgl. Mader 2008, 59ff.

<sup>1441</sup> vgl. López Austin 2009, 10; vgl. Jamme 1991, 168f. vgl. Webb Hodge 1907, 964.

<sup>1442</sup> vgl. Boas 1895, 74ff.; 309; vgl. Schoolcraft 1999, 107ff.; 240f.

<sup>1443</sup> Krickeberg 1948, 175.

zu kämpfen. Bei einem Streit mit Jungen der benachbarten Alcahuiza bricht er dessen Häuptlingssohn ein Bein, woraufhin dessen Volk 10 Krieger sendet, die Cuzco überfallen und Mayta mitsamt dessen Vater Lloqui Yupanqui töten sollen. Mayta, der gerade Ball, *Cuchu* – wahrscheinlich aus Holz – spielt, als die Krieger ankommen, tötet zwei davon mit den Bällen, schlägt die anderen in die Flucht und besiegt schließlich die Feinde ganz<sup>1444</sup>.

Bei den Inka werden Ballspiele kaum erwähnt, trotzdem dürfte es sie offenbar gegeben haben; außerdem wurden sportliche Wettbewerbe wie beispielsweise Läufe und Kämpfe zu rituellen Anlässen praktiziert. Mit Ausnahme des *Juego de rui* oder *Bola*<sup>1445</sup>, in dem scheinbar ähnlich mesoamerikanischen Ballspielformen der Spielausgang zum Teil auch als Manifestation göttlichen Willens, bzw. Legitimation von Herrscherinteressen galt und mit zum Teil hohen Einsätzen gespielt wurde, scheinen Ballspiele selbst wie das *Papa auqui*, ein Spiel mit einem Wollball, jedoch keine rituelle Funktion gehabt zu haben, beziehungsweise sind keine überliefert<sup>1446</sup>. Hierbei kann jedoch eingeworfen werden, dass viele sportliche Aktivitäten rituelle Verbindungen aufwiesen und ebenfalls kaum Quellen hierzu existieren; ebenfalls priesen die Inka auch ihre göttliche Abstammung – auch in Mythen – an, um die Vorherrschaft ihrer Dynastie aufrecht zu erhalten, in ihrem Sonnenkult tritt die Sonne trotz deren großer Bedeutung jedoch auch kaum direkt in der Inka-Mythologie auf<sup>1447</sup>.

Auch viele in ethnologischen Untersuchungen beschriebene Gemeinden, bei denen Ballspiele dokumentiert wurden, berichten kaum von Mythen oder religiöseremoniellen Zusammenhängen; trotzdem zeigen sich gewisse mythische Vorstellungen und interessante Merkmale, die bereits im mesoamerikanischen Kulturraum beschrieben worden sind. So besaßen beispielsweise die Puelche und Tehuelche in Patagonien ein dem araukanischen *Pillma* entsprechendes Ballspiel, über das soweit bekannt, keine Mythen existieren; in den mythologischen Vorstellungen der Puelche traten jedoch Sonne und Mond als zwei Brüder auf und die Tehuelche wurden der Vorstellung nach vom Sohn der Sonne geschaffen, wohin sie nach ihrem Tod zurückkehrten<sup>1448</sup>. Gesellschaftliche Teilungen in sonnen- und mondbezogene Gruppen, sowie mythische Motive von Sonne und Mond als Brüderpaare oder Trickster wurden außerdem bei den Sherente, Apinayé, Otomacos, Mashacalí oder Bororó beschrieben<sup>1449</sup>. So scheinen die Mashacalí und Bororó viele Mythen mit für die Zone typischen Motiven, aber keines mit Ballspiel besessen zu haben. So erwähnte Lowie (1943b, 431; 434) das Brüderpaar der Sonne *Meri* und Mond *Ari*, die in einigen Episoden als Trickster auftreten: darin stirbt letzterer, kann aber immer wiederbelebt werden. Bei einer Gelegenheit in einem Spiel, tötet jedoch der Mond die Sonne, ohne ihn wiederbeleben zu können; dieser kann trotzdem aufgehen, aber verwandelt als roter Ara.

---

<sup>1444</sup> Rowe 1946, 318f.; Sarmiento de Gamboa 2007, 83; vgl. Bierhorst 2002b, 34f.; vgl. Nowack 2014, 33f.

<sup>1445</sup> Bei diesem Spiel wurde eine Jagdwaffe aus drei zusammengabundenen Schnüren, an deren Ende jeweils eine Metallkugel oder ein Stein angebracht war, zum Fangen eines hochgeworfenen Strickes oder einer anderen *bola* geworfen; Ziel war ein Treffer oder eine höchstmögliche Trefferquote (Nowack 2014, 30f.).

<sup>1446</sup> Nowack 2014, 25ff.; 40; Monteverde Sotil 2011, 246; Molina & Albornoz 1988, 76f.; siehe auch Anhang 5. 5.

<sup>1447</sup> Graulich 1991, 417; Steele 2004, 246ff.; vgl. Bierhorst 2002a, 233ff.; vgl. Diez de Velasco 1995, 195ff.; vgl. Karsten 1949, 188ff.

<sup>1448</sup> vgl. Chaworth Musters 1871, 176; vgl. Cooper 1946c, 168; 159.

<sup>1449</sup> vgl. Lowie 1946b, 431; 433f.; 1946c, 509; vgl. Nimuendajú 1939, 67; vgl. Gillespie 1991, 340ff.; vgl. Kirchhoff 1948, 443f.

Da das Spiel der Mashacalí und Bororó mit einem Federball mit roten Federn dieses Vogels gespielt wird, mit dem Ziel, diesen in der Luft zu halten<sup>1450</sup>, wäre ein zeremonieller Ursprung dieses Spiels möglich, der diesen, bzw. einen astralen Mythos darstellt, der sich im Laufe der Zeit von seinem rituellen Kontext löste. Métraux (1946b, 473f.) erwähnte wenige Mythen bei den im selben Gebiet lebenden Caingua, die ein ähnliches Ballspiel ausübten; das Konzept der Personifikation von Sonne und Mond tritt jedoch auch hier auf und zeigt sich beispielsweise in der Benennung von leuchtenden Meteoren als „Weg der Arara“<sup>1451</sup>, was ebenfalls eine Beziehung zwischen dem Ballspiel und astralen Motiven zeigen könnte. Zusammengefasst könnte also, obwohl m. E. kein spezifischer Mythos im Zusammenhang mit einem Ballspiel in der Zone bekannt ist, das Spiel selbst einen mythischen Ursprung besitzen. Da die Aras – wie auch im Hinblick auf das mesoamerikanische Ballspiel bereits erwähnt – himmelsbezogene Tiere gewesen zu sein scheinen, könnte die Zuschreibung ihrer Federn zu den Spielbällen ein Indiz sein, dass dieses Spiel auf einem solchen mythisch-astralen Grundgedanken basierte.

Das Ballspiel als Teil von Ursprungsmythen kommt auch außerhalb Mesoamerikas vor und auch hier scheint es als Element auf, das die Menschen an die Götter annähern, bzw. sie ihnen sogar gleich oder überlegen machen kann; nicht nur im *Popol Vuh*, sondern beispielsweise auch im Uitoto-Mythos von *Kudi Buneima* und dessen Söhnen:

„*Kudi Buneima berauschte sich (an Tabaksaft) und ging hin, als man Ball spielte. Dort fraßen sie ihn; obwohl er sich berauschte, fraßen sie ihn. Der Ball tötete ihn, indem er ihm den Kopf abschlug. Als er gestorben war, erschien seine Seele.*“<sup>1452</sup>

*Kudi Buneimas* Kopf wird in einem Ballspiel gegen die Besitzer des Zauberstoffs, die *Dyaroka*-Leute, durch einen Kautschukball abgeschlagen und von ihnen gefressen. In einer weiteren Partie rächen *Kudi Buneimas* Söhne diesen jedoch, indem der aktiv auftretende, mit Zauberkraften von einem Mond- sowie einem Sonnenwesen ausgestattete *Madyari Buneima* den Wasserball der *Dyaroka*-Leute und damit die Widersacher selbst vernichtet; später steigt er als Sonne *Hitoma* in den Himmel<sup>1453</sup>.

Hierin zeigen sich einige Parallelen mit dem *Popol Vuh*, begonnen von astralen Bezügen – im Kampf von Licht gegen Dunkelheit unterliegt die ältere Generation der Dunkelheit und besiegt sie in der jüngeren –, über magische Eigenschaften des Balles, bis hin zum Sieg gegen die Götter. Im Hinblick auf den ersten Punkt tritt besonders der Bezug zum Mond und lunaren Phasen hervor: so wurde der Kautschukball als

„*Vollmond, der den Dunkelmond ablöst, und der Wasserball des zweiten der Dunkelmond, der in den Strahlen der aufgehenden Sonne verschwindet*“<sup>1454</sup>,

also die Köpfung *Kudi Buneimas* als lunare Phase interpretiert, während *Madyari Buneima* als solare Kraft gedeutet wurde<sup>1455</sup>.

Aufgrund dieser Übereinstimmung von Mythenmotiven lag für Krickeberg (1948, 176) die Vermutung nahe, dass es sich hierbei um mesoamerikanische Weltanschauungen handelt. In dieser Beziehung scheint außerdem auch das Aufscheinen des Zwillings-Motivs in nordamerikanischen Mythen im Zusammenhang mit dem Ballspiel interessant. So tritt dieses nicht nur allgemein in präkolumbischen Mythen häufiger, aber nicht nur

<sup>1450</sup> Lowie 1946b, 431.

<sup>1451</sup> vgl. Nimuendajú 1946, 110.

<sup>1452</sup> Preuß 1921, 314.

<sup>1453</sup> Preuß 1921, 314ff.; vgl. Malagón Dávila 2000, 85ff.; vgl. Mendner 1956, 37.

<sup>1454</sup> Krickeberg 1948, 176.

<sup>1455</sup> Preuß 1921, 314ff.; Krickeberg 1948, 175f.; Stern 1948, 11f.; Mendner 1956, 37.



im Zusammenhang mit Ballspielen auf<sup>1456</sup>, sondern Ähnlichkeiten mit dem *Popol Vuh* fanden sich beispielsweise Brotherston (1997, 291; 357) zufolge in Sioux- und Algonkin-Mythen, wie zum Beispiel in einem Mythen-Zyklus der Sioux-sprechenden Winnebago. Obwohl die heldenhaften Brüder hier zwar nicht explizit als Zwillinge beschrieben werden, sind sie jedoch trotzdem damit assoziiert worden und auch andere Parallelen mit dem *Popol Vuh* treten in dieser Erzählung von *Cuerno Rojo* oder *Redhorn* und seinen Söhnen auf<sup>1457</sup>:

*“A su vez, los Gemelos son íntimos de Cuerno Rojo, cuyas experiencias épicas incluyen haber perdido una partida de pelota contra una comunidad de amenazadores gigantes. Lo derrotan, y cuelgan su cabeza de un árbol; sus dos hijos lo vengán derrotando a sus matadores y reconstruyendo su cuerpo. Estos paralelos con el **Popol vuh** [vom Verf. hervorgeh.] son tanto más notables por estar situados en la misma coyuntura épica de la historia del mundo, y por tener un subtexto astronómico similar.”*<sup>1458</sup>

Auch im Hinblick auf astrale Bezüge zeigen sich Parallelen, da *Redhorn* auch mit dem Planeten Venus und die Riesen mit den Herrschern von *Xibalbá* gleichgesetzt wurden<sup>1459</sup>. Die Farbe rot wurde wie erwähnt auch in Mesoamerika mit Venus, aber auch Osten, bzw. auch Westen assoziiert und auch hier passt sie zu *Redhorn* als Venus, aber auch in Verbindung mit der Sonne im Übergang zwischen Licht und Finsternis.

Weitere Ähnlichkeiten im Hinblick auf Farbsymbolik in Ballspielen zwischen Mesoamerika und anderen Kulturräumen zeigen sich beispielsweise auch im Mythos vom *Headless-Man* der Wichita (Oklahoma). Die beiden Helden besitzen darin grüne *Shinny*-Schläger, im Gegensatz zu ihrem kopflosen Gegner, der einen schwarzen Schläger und Ball verwendet; wie im *Popol Vuh* gehen die beiden Helden im Spiel um ihr Leben siegreich hervor und wie die Heldenzwillinge stehen sie mit der Farbe grün in Verbindung, während die Farbe ihres Gegners so wie die *Xibalbás* schwarz ist<sup>1460</sup>. In diesem Zusammenhang scheint auch die Kopfflosigkeit des Gegners eine treffende Assoziation zu sein, die mit dem bereits mehrfach angesprochenen Enthauptungsmotiv als Assoziation von Mond und Nacht zum auch hier ausgedrückten Tag-Nacht-Gegensatz passt.

Auch die bereits erwähnten Zuni-Zwillings-Kriegs- und Spielgötter können im Zusammenhang mit dem Zwillings-Motiv erwähnt werden; sie treten jedoch in erster Linie mit dem *Hoop-and-Pole* Spiel assoziiert auf, wobei die dabei verwendeten Ringe – aber auch Rackets – oft mit ihren mythischen Schilden assoziiert worden sind, mit denen sie sich bei ihrem Eintritt in die Unterwelt schützen<sup>1461</sup>. Im Gegensatz zum *Popol Vuh* zeigt sich bei nord-, aber auch südamerikanischen Mythen jedoch auch eine Ambivalenz der Zwillinge: so haben diese entgegengesetzte Funktionen und während ein Zwilling als Schöpfer tätig ist, versucht der andere, dessen Werke zu zerstören, oder aber auch, dessen Beispiel zu folgen, richtet aber stattdessen ungewollt Schaden an, wie beispielsweise bei den Irokesen. Diese Mythen stehen jedoch, wie sich beispielsweise in damit verbundenen Ritualen und Tänzen zeigt, in Beziehung zur natürlichen Dualität von Regionen mit zwei sehr unterschiedlichen Jahreszeiten, aber auch von Wachstum

---

<sup>1456</sup> vgl. Zerries 1961, 288; 353; vgl. Bierhorst 2002a, 12ff.; 28ff.; 1993, 80f.; vgl. Haeberlin 1916, 31ff.; vgl. Brotherston 1997, 291; vgl. Matthews 1897, 84f.; vgl. Métraux 1946d, 115ff.; 119ff.

<sup>1457</sup> vgl. Radin 1956, 119ff.; vgl. Hall 1989, 244f.; vgl. Brotherston 1997, 357.

<sup>1458</sup> Brotherston 1997, 357.

<sup>1459</sup> Hall 1989, 244f.; vgl. Lankford 2011, 23.

<sup>1460</sup> Culin 1907, 627f.; vgl. 628; Mendner 1956, 39.

<sup>1461</sup> vgl. Cushing 1892, 51ff.; vgl. Culin 1907, 32; 562; 1971, 107f.

und Ernte, Tag und Nacht, etc. So stellt sich die Frage, ob hier diese Dualität der Zwillinge wirklich auch in einem wertenden Sinne von gut und böse verstanden wurde, oder ob sie lediglich den schaffenden und den zerstörerischen Aspekt einer Kraft darstellte; denn beispielsweise auch in der irokesischen Religionsauffassung oder bei den Zuni greifen diese beiden dualen Konzepte selbstverständlich ineinander und dienen dem Erhalt des Kosmos, was sich auch in der Assoziation von Zwillingen mit Sonne und Mond, wie beispielsweise bei den Apinayé widerspiegelt<sup>1462</sup>.

Auch das Ballspiel selbst kann dabei in einer solchen Funktion zum Erhalt des Kosmos – auch außerhalb des mesoamerikanischen Kulturraumes – beschrieben werden: in dieser Hinsicht sollte, nochmals auf das Ballspiel und dessen mythischen Bezug bei den Uitoto zurückkommend, das bereits zuvor erwähnte Ballspielfest *Úike* erwähnt werden, bei dem der Ball ebenfalls lunare, aber auch Fruchtbarkeitsbezüge aufweist. Nicht nur darin zeigt sich die Bedeutung dieses Festes und des Balles in seiner Symbolik für die Gemeinschaft, sondern auch in dessen göttlicher Legitimierung: so gab den mythischen Vorstellungen zufolge

„*der himmlische Vater den Uitoto selbst die Regeln ihrer Ballspiele*“<sup>1463</sup>,

was wiederum das Ballspiel als göttlich überbrachte Tätigkeit wiedergibt.

Einen ähnlichen Bezug zu einem göttlichen Ursprung des Ballspiels weist das *Xikunahity* auf: hiernach wurde das von der Gottheit *Wazare* geschaffene Fußballspiel an die Menschen nach deren Verteilung auf der Erde, *Wazares* Aufgabe, als Abschiedsgeschenk weitergegeben. Zusammen damit lehrte er sie nicht nur die physischen, sondern auch die intellektuellen Fähigkeiten des Kopfes, womit das Spiel also nicht nur die Bedeutung des physischen Wohlbefindens, sondern auch der geistigen Qualitäten hinweist<sup>1464</sup>; die übermittelnde Schöpfergottheit tritt hier also quasi auch gleichzeitig in einer kulturbringenden Funktion auf.

Das Ballspiel als Spiel um Leben und Tod tritt auch in Nordamerika als Mythenthema, beispielsweise bei den Paiute (im Great Basin im heutigen Kalifornien, Nevada und Oregon) und Miwok (im heutigen Kalifornien) auf, wo ein monsterartiges Wesen im Ballspiel geschlagen werden muss, um es zu besiegen<sup>1465</sup>.

Auch in einem Mythos der athapaskischen Navajo, in dem der Sohn *Hatséhogans* mit dem Gott des Spiels *Nohoilpi* spielen und zum Schluss ein Ballspiel absolvieren musste, tritt dieses Thema auf und auch hier kann der Herausgeforderte – durch List – siegen: Beim Schlagen des Balles über eine bestimmte Linie hinaus hilft der kleine Vogel *Tsilkáli* dem jungen Mann, indem er sich im Ball versteckt und diesen so über die Linie befördert. Daraufhin gewinnt der junge Mann das Spiel und kann die letzten Sklaven seines Gegners befreien<sup>1466</sup>.

“*The gambler struck his ball a heavy blow, but it did not reach the line; the stranger gave his but a light tap, and the bird within it flew with it far beyond the line, whereat the released captives jumped over the line and joined their people.*“<sup>1467</sup>

Das Thema der Bewahrung des natürlichen Gleichgewichtes und dessen personifizierter Ausdruck in Mythen findet sich allgemein nicht nur in Mesoamerika, sondern auf dem

---

<sup>1462</sup> vgl. Chevalier & Gheebrant 1991, 527f.; vgl. Müller 1961, 212ff.; 217; 222; 233; vgl. Métraux 1946d, 115ff.

<sup>1463</sup> Diem 1967, 6.

<sup>1464</sup> Barros de Oliveira 2013, 7ff.; vgl. Weule 1926, 27; vgl. Mendner 1956, 36.

<sup>1465</sup> vgl. Gendar 1995, 25; vgl. 28ff.

<sup>1466</sup> Matthews 1897, 84f.; Culin 1907, 623f.

<sup>1467</sup> Matthews 1897, 225/ 86.

gesamten amerikanischen Kontinent wieder; so finden lokal bedeutende Tiere in diesen Mythen jeweils Ausdruck<sup>1468</sup>:

„Der Mensch ist nicht wertvoller als die Natur, sondern ist Teil der natürlichen Umwelt; die Natur wiederum ist selbst nicht heilig, sondern Hinweis auf Heiliges.“<sup>1469</sup>

Diese Personifizierung und Teil einer Sakralisierung von Naturerscheinungen zeigt sich beispielsweise auch in Nordamerika, wo besonders die Trickster-Figur oft auch bei verschiedenen Tieren, wie beispielsweise Koyote, Vielfraß, Nerz, Häher oder Rabe hervorsticht<sup>1470</sup>.

Das Hervortreten einer Trickster-Figur zeigt sich besonders im *Mänabusch*-Zyklus: einige, wie beispielsweise *Mennabush* oder *Mänäbusch* der Menominee (Green Bay Lake Michigan) der Algonkin-Sprachfamilie, zeigen außerdem Ballspielmotive. So besiegt beispielsweise diese mythische Figur die Unterweltherrscher in einem Ballspiel, nachdem diese seinen Bruder zu sich geholt hatten<sup>1471</sup>; Krickeberg (1948, 178) sah hierin Parallelen zum *Popol Vuh* und wie in diesem ein Beispiel für einen ausgedrückten Gegensatz zwischen Tag und Nacht, bzw. Licht und Dunkelheit.

Diese Trickster-Figur des Algonquin-Jägers und Sammlers findet sich außerdem als *Michabo*, *Manabozho* oder *Nanabush* beispielsweise bei den Midewiwin in der Nähe der Arktis und kann sich Brotherston (1997, 352) zufolge bis zu den nördlichen Kulturen der Isla Tortuga, die sich in Cahokia befunden hatten, sowie die Anasazi und nach Mesoamerika zurückverfolgen lassen – am klarsten möglicherweise bei den Midewiwin:

“sus rollos de corteza identifican explícitamente al cazador-buscador algonquino – Michabo, Manabozho, Nanabush – con el camino astronómico y con la aritmética que integran a Venus con la Luna y el Sol. En realidad, en estos textos las fases y los ritmos del paseo solar establecen los grados de iniciación chamánica, los conjuntos de pruebas a que se somete el candidato en busca de iluminación y el conocimiento [...] Estas normas se sienten tan profundamente que, a su vez, llegan a estimular y a dar forma a relatos de experiencias de trance más individuales, a la vez más fácilmente traducibles al idioma de la política y la ideología.“<sup>1472</sup>

In diesem Zusammenhang zeigten auch linguistisch und ethnologisch basierte Untersuchungen von Kelly (1955, 397ff.), dass die uto-aztekischen Völker zwei prinzipielle und miteinander in Beziehung stehende Gottheiten besaßen,

“a savage canid, probable a coyote, and a god of hunting [...] In Uto-Aztecan mythology the coyote is the erotic trickster and culture hero. According to Kelley, the Uto-Aztecan association of coyote + elder brother + creator + trickster + culture hero + morning star blended with the Mesoamerican concept of creator + giant serpent + rain.“<sup>1473</sup>

Insofern ließe sich die Trickster-Figur mit *Quetzalcóatl* und dessen Manifestation als *Tlahuítzcalpantecuhtli* vergleichen; neben der Assoziation dieser beiden Götter mit der Venus als Morgenstern, sowie Feuer und Landwirtschaft lassen weitere linguistische Untersuchungen, aber auch ähnliche Mythen beispielsweise bei den Lacandon, Cora

---

<sup>1468</sup> vgl. Preuß 1933, 17; vgl. Jamme 1991, 205f.

<sup>1469</sup> Jamme 1991, 206.

<sup>1470</sup> vgl. Thompson 1929, XXIf.; vgl. Webb Hodge 1907, 969ff.; vgl. Curtin 1995, 506f.; vgl. <http://www.native-languages.org/trickster.htm>.

<sup>1471</sup> vgl. Mendner 1956, 3; vgl. Bierhorst 1993, 201ff.; vgl. 177f.

<sup>1472</sup> Brotherston 1997, 352.

<sup>1473</sup> Šprajc 1993a, 39f.

und Nahua in Durango auf eine nördliche Ausbreitungen des Uto-Aztekischen schließen. Weiters zeigen auch Mythen von Trickstern wie beispielsweise des *Mennabush* Ballspielmotive, was also auch in diesem Zusammenhang nicht nur Verbindungen zwischen Nord- und Mesoamerika in den Bereich des Möglichen stellt, sondern auch zumindest Parallelen im Hinblick auf das Ballspiel und sein Auftreten in Mythen aufzeigt<sup>1474</sup>. Was Südamerika betrifft, so muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass auch die Mapuche eine Gottheit besitzen, die *Quetzalcóatl* zumindest sehr ähnlich scheint, die Federschlange *Piuchen Filu*<sup>1475</sup>. Sollten diese beiden Gottheiten in kultureller Verwandtschaft zueinander stehen, könnte Krickeberg (1948, 78; 130f.) Recht behalten haben, der in *Quetzalcóatl* eine ältere Kulturschicht vertreten und die Entwicklung der nord- und südamerikanischen Racketspiele aus der gleichen – noch vor Kautschukballspielen – erfolgt sah.

In ganz Amerika wurden viele Kulturheroen gleichzeitig als Trickster beschrieben, wie beispielsweise bei den Cree, Ojibwa, Menominee, aber auch Ottawa, Potawatomi oder Sauk und Fox<sup>1476</sup>; der Trickster scheint teilweise auch an der Seite eines Schöpfers, sowie als der Bruder des Todes auf, wie beispielsweise bei den Irokesen<sup>1477</sup>. So wird *Nanabozho* (auch *Manibozho*, *Nanibojou*, *Nannebush*, *Michabou*, *Winabojo*) auch nicht nur als Personifizierung des Lebens, sondern in vielen Erzählungen, wie beispielsweise bei den Ojibwa oder Menomini, als „großer Hase“, Unglückbringer oder Betrüger identifiziert und begeht auch Fehler. In Überlieferungen der Algonquin scheint er außerdem zum Teil identisch mit *Wisakedjak*-Erzählungen auf und fallweise treten *Nanabozho* und *Wisakedjak* als Vettern auf<sup>1478</sup>. Ein Beispiel für eine solche negative Konnotation stellt der Mythos der Menominee von *Manabozho* dar, der beim *Lacrosse*-Spiel der Erd- und Wassertiere gegen die Vögel eingreift, die Unterweltgötter erzürnt und eine Sintflut verursacht, vor der er sich nur durch Hilfe einer Kiefer retten kann<sup>1479</sup>. Dass die Tiere dabei in menschlicher Form spielen, erinnert ebenfalls wieder an den in totemischen Gruppierungen dargestellten Licht-Dunkel-Gegensatz. Ein solches Prinzip, das nicht nur eine soziale Klassen- sondern eine umfassende Welteinteilung beinhaltet, zeigte sich beispielsweise auch bei den Zuni in New Mexico in einer Siebengliederung nicht nur der räumlichen Welt, sondern auch der ganzen Gesellschaft bis hin zum gesamten politischen und religiösen Leben. Besonders interessant ist hierbei auch die räumliche Einteilung, die wie in Mesoamerika Gegenden symbolisch wiedergab und in ihrem strukturierten Weltbild für alle bindend war<sup>1480</sup>.

Auch in Südamerika treten tricksterartige mythischen Wesen auf, wie beispielsweise die Figur des Fuchses *Aguarana-tunpa* bei den Toba im Gran Chaco oder den Chiriguano und Chané im Amazonas-Gebiet, wobei sich viele Ähnlichkeiten zwischen Trickster-Erzählungen des Chaco und nordamerikanischen Stämmen zeigen<sup>1481</sup>. Ein Mythos, anzutreffen bei den Chané und Chiriguano, die ebenfalls Ballspiele in Form von Hockey, Kopfball und Schulterball besaßen, handelt von einem solchen Trickster in Gestalt eines

<sup>1474</sup> vgl. Šprajic 1993a, 28ff.; 1993b, 39f.; vgl. Ingham 1984, 388; vgl. Uriarte 2001, 42f.; vgl. Preuß 1912, XXVIIIff.

<sup>1475</sup> Nanculef Huaiquinao 2003, 47.

<sup>1476</sup> Fisher 1946, 228ff.; vgl. Thompson 1929, XVIII.

<sup>1477</sup> Webb Hodge 1907, 971.

<sup>1478</sup> Fisher 1946, 240; Webb Hodge 1907, 971; Clark 1998, 28f.

<sup>1479</sup> Thompson 1929, 11ff.; Mendner 1956, 3; vgl. Bierhorst 1993, 201ff.; vgl. 177f.

<sup>1480</sup> Cassirer 2011, 9ff.; vgl. Cushing 1896, 369ff.; vgl. 58ff.; vgl. Müller 1961, 227f.

<sup>1481</sup> Métraux 1946c, 8f.

Fuchses<sup>1482</sup> und ebenfalls von einem Ballspiel: Der Fuchsgott *Aguaratunpa* hat den weißen Kondor *Ururuti* gefangen, als dieser ihn fressen wollte, da er ihn tot geglaubt hatte. Alle Angebote von seinem Gefangenen für seine Freilassung schlägt er aus, mit einer Ausnahme:

*„Kannst du mir aber den weißen Gummiball, ‚toki‘, schenken, damit ich damit spielen kann, so will ich dir die Freiheit schenken“, sagte Aguaratunpa.*

*An eine lange silberne Kette gebunden, flog Ururuti, um den weißen Gummiball zu holen. Als Aguaratunpa ihn bekam, schenkte er dem weißen Kondor die Freiheit. Der Strauß, „Yánu“, und die Fledermaus, „Andira“, spielten Ball. Der eine warf den Ball, fing ihn mit dem Kopfe auf und stieß ihn dem anderen zu, der ihn wieder mit dem Kopfe zurückstieß [...]. Als der Ball durch die Luft flog, fing der weiße Kondor ihn auf und verschwand. Aguaratunpa schickte nun einen Vogel, „Tavatan“, um den schwarzen Gummiball zu holen, und das ganze Dorf spielte. Mit dem Strauß spielte Aguaratunpa. Mitten im Spiel tauschte er den Ball gegen einen Stein aus und warf ihn. Der Strauß fing ihn mit dem Kopf und fiel tot nieder. Als er wieder lebendig wurde, hatte er einen plattgedrückten Kopf, wie jetzt alle Strauße. Mit dem schwarzen Gummiball verschwand die Fledermaus.“<sup>1483</sup>*

Nach Nordenskiöld (1920, 102; vgl. 260ff.) spiegelt dieser Mythos die Notwendigkeit wieder, Gummibälle aus dem Norden zu importieren<sup>1484</sup>. Außerdem scheinen jedoch zwei Arten von Bällen auf, und dass die zwei Bälle von zwei verschiedenen Vögeln gebracht werden, könnte auch deren Ursprung aus zwei verschiedenen Gegenden bedeuten. Das Tier, das den weißen Ball brachte, ein himmelbezogenes Tier, nimmt diesen mit sich; der schwarze Ball hingegen verschwindet mit der nachtaktiven Fledermaus. Métraux (1948b, 483), der im Allgemeinen die Mythologie der Chané, Arawaken und Chiriguanos beschrieb, zeigte, dass die Sonne als Mann, mit dem Mond als seiner Frau gesehen wurde, der am Nachmittag in einen Fluss trat. In diesem Sinne könnten die Bälle als Sonne und Mond interpretiert werden, die nacheinander erscheinen und verschwinden; außerdem ist ihr Erscheinen von entscheidender Bedeutung für die Lebewesen, die am Spiel teilnehmen.

Auch im Ballmythos der Thompson-Indianer in British Columbia steht der Koyote im Mittelpunkt und stellt mit seinen negative Eigenschaften eine Art personifizierten Antagonismus zur Schöpfung dar: da der Koyote den glitzernden Ball, die Sonne, besitzen will, sendet er mit der Antilope gemeinsam all ihre Söhne zum Diebstahl aus, wobei die Söhne des Koyoten jedoch sterben. Die Söhne der Antilope bringen den Ball heim, woraufhin der Koyote diesen stiehlt, alles einnebelt und der Ball zerbricht. Dessen Schalen als Rüstung verwendend, tötet der Koyote als Elch viele Leute, bis ihn ein tödlicher Pfeil trifft und er in Dung zerfällt<sup>1485</sup>.

Dieser dualistische Aspekt, der in den Zwillingen in zwei, wenn auch identischen, Personen dargestellt ist, findet sich in der Trickster-Figur sozusagen reduziert auf ein Wesen. Hall (2012, 57ff.) geht auf diese ambivalenten und negativen Eigenschaften, jedoch im Vergleich zwischen Nord- und Mesoamerika ein und sieht im Verhalten der Trickster eine Art symbolische Parallele zwischen Ober- und Unterwelt ausgedrückt:

*“Contrary originates in the belief that actions are reversed in the underworld and the night sky, which is seen as the equivalent of the underworld. Contrary behavior is thus associated also with the dead, with the night sun in the*

---

<sup>1482</sup> vgl. Nordenskiöld 1912, 272f.; 289.

<sup>1483</sup> Nordenskiöld 1912, 264.

<sup>1484</sup> vgl. Stern, 1948, 18.

<sup>1485</sup> Mendner 1956, 38f.

*underworld, with plant germination, and with the fertility of animals whose spirits abide in the underworld until their time to be incarnated.* <sup>1486</sup>

Dieses Verhalten, möglicherweise mit ritualisiertem Humor assoziiert, könnte so mit der symbolischen Präsenz der Vorfahren im Nachthimmel in Verbindung stehen <sup>1487</sup>. Eine solche Ambivalenz und Aufeinandertreffen von Himmel- und Unterweltssymbolik zeigt sich auch im Ballspiel selbst; ebenso wird beispielsweise das *Lacrosse* der nordamerikanischen Menominee einerseits mit den Vorfahren und Himmelssymbolik assoziiert <sup>1488</sup>, andererseits dabei aber auch der Lauf der siegreichen Sonne über das Dunkel im kanadischen *Lacrosse* nachgeahmt <sup>1489</sup>.

Der Dualismus zwischen Licht und Dunkel und dessen symbolische Darstellung, wie beispielsweise in Adlern und Jaguaren bei den Azteken <sup>1490</sup>, zeigt sich Krickeberg (1948, 162f.) zufolge auch bei komplexeren Ackerbaugesellschaften im Südosten Nordamerikas wie den Muskogee, Yuchi oder Sioux, wo ebenfalls eine deutliche Zweiteilung zwischen Himmel und Erde existierte <sup>1491</sup>. Dieser Gegensatz von Tag und Nacht drückt sich aber auch verallgemeinert auf nacht- und tagaktive Tiere, bzw. Vierbeiner im Gegensatz zu Vögeln aus, wie beispielsweise in einem Cherokee Mythos, in dem die vierbeinigen Tiere die Vögel zu einem Ballspiel herausfordern: zwei Vierbeiner waren darin aufgrund ihrer kleinen Größe jedoch ausgelacht und abgewiesen worden und klettern zu den Vögeln in den Baumwipfeln hinauf, wo sie schüchtern fragen, ob sie mitspielen dürfen. Dem Kapitän der Vögel tun die beiden leid und er lässt sie mitspielen, woraufhin jedoch das Problem der fehlenden Flügel behoben werden muss: die Vögel entscheiden, dem ersten Flügel aus dem Leder der Tanztrommel zu geben, der so zur Fledermaus wird. Danach ist jedoch kein Leder mehr übrig, weshalb dem zweiten sein Fell von den Vögeln langgezogen wird, woraufhin es zum Gleithörnchen wird. Beide erweisen sich als hervorragend im Ballfangen und werden im Spiel ausschlaggebend für den Sieg der Vögel <sup>1492</sup>:

*“When all was ready the game began, but at the very outset the flying squirrel caught the ball and carried it up a tree, then threw it to the birds, who kept it in the air for some time, when it dropped; but just before it reached the ground the bat seized it, and by his dodging and doubling kept it out of the way of even the swiftest of the animals until he finally threw it at the goal, and thus won the victory for the birds. Because of their assistance on this occasion, the ball player invokes the aid of the bat and the flying squirrel and ties a small piece of a bat’s wing to his ball stick or fastens it to the frame on which the sticks are hung during the dance.”* <sup>1493</sup>

Der Mythos zeigt, dass die Konfrontation zwischen Tag und Nacht vom Tag nur mit Hilfe von ursprünglichen Nachtwesen gewonnen werden kann; besonders die Fledermaus als Art Mischwesen ist in diesem Zusammenhang schon in Mesoamerika

---

<sup>1486</sup> Hall 2012, 57f.

<sup>1487</sup> Hall 2012, 57ff.

<sup>1488</sup> Skinner 1913, 55ff.; vgl. 78f.

<sup>1489</sup> Mendner 1956, 38.

<sup>1490</sup> vgl. Kap. 2. 3. 3.

<sup>1491</sup> vgl. Swanton 1928a, 156ff.; 249ff; 1928b, 192ff.; vgl. Codex Vindobonensis

Mexicanus I, 29; vgl.

[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=560950001&objectid=3179214](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=560950001&objectid=3179214).

<sup>1492</sup> Mooney 1890, 108f.; Culin 1907, 563; 578f.; Zogry 2010, 47f.

<sup>1493</sup> Mooney 1890, 109.

aufgefallen. Dass jedoch auch ein Sieg der Gegenseite möglich ist, zeigt sich am Beispiel der Creeks, wo Tuggle (in Swanton 1929, 23) zufolge die Fledermaus erst von beiden Parteien abgewiesen, aber schließlich wegen ihrer Zähne bei den vierbeinigen Tieren akzeptiert wird, deren Sieg sie ermöglicht<sup>1494</sup>; in einem ähnlichen Mythos der Zuni kann das Eichhörnchen den weißen Ball für die Vögel gewinnen, denen daraufhin zusteht, am Tag aktiv sein zu können<sup>1495</sup>.

Im Hinblick auf die Darstellung des Gegensatzes von Licht und Dunkelheit wurden außerdem Mythen bei den Wichita (Oklahoma) beschrieben, wo beispielsweise die personifizierte, mit übernatürlichen Kräften ausgestattete Dunkelheit, auf wundersame Weise zu einem Schläger und Ball kommt. Zuerst findet er mit diesen das Licht und bringt den Menschen das *Shinny*-Spiel bei; außerdem tritt darin auch der Ball als Reise- und Bestimmungsmedium zum Ausmachen des Ballspielplatzes auf<sup>1496</sup>:

*“he tossed the ball toward the north and traveled with it. It went a long ways. When it lit, he picked it up and struck it with the stick and drove the ball back south, then said that the point where he stood when he struck the ball would be called “flowing water“ (the goal). Then he took the ball, tossed it, went with it, and again struck it southward. Where it hit was the second “flowing water“, or goal.”*<sup>1497</sup>

Interessant scheint hierbei neben der Nord- Süd- Ausrichtung des Feldes und der personifizierten Dunkelheit als Kulturbringer im Zusammenhang mit dem Ballspiel auch die Benennung der Tore als fließendes Wasser, eine Assoziation des Tores mit Wasser, die an die in Mesoamerika beschriebene Symbolik erinnert.

In Bezug auf den Ball als Reise- und Übergangsmedium tritt der *Shinny*-Ball außerdem in weiteren Mythen auf, wobei sich auch widerspiegelt, dass dieses Spiel oft als von Frauen gespielt beschrieben wurde. So tritt das Thema eines fliehenden Mädchens auf, das mit Hilfe eines Balles entkommen kann. In einem Arapaho-Mythos kickt ein magisches, ihrem Büffel-Ehemann entflohenes Mädchen so ihren *Shinny*-Ball hoch, woraufhin ihre Eltern und schließlich sie selbst in den Himmel fahren und in einem sternengeschmückten Zelt leben<sup>1498</sup>. Das *Shinny*-Spiel erscheint in diesem Zusammenhang einerseits als weibliches Attribut, andererseits aber auch als Herausforderung, Hilfe um zu entkommen aber auch im Gegensatz zu Sexualität und Ehemann; in diesem Zusammenhang scheint auch die zuvor erwähnte Bemerkung, wonach im Gegensatz zu verheirateten meist junge Frauen und Mädchen Ball spielten<sup>1499</sup>. In diesem Zusammenhang scheint auch das *Double Ball* bei den Wichita ähnlich als Medium zum Reisen auf<sup>1500</sup>:

*“These were Moon’s instructions [...] She gave them the things that they should use to enjoy themselves—namely, the double-ball game. She showed them how to play the game and told them that the ball was for their use in travelling.”*<sup>1501</sup>

Andererseits zeigt sich auch hierbei ein astraler Bezug und auch hier stellt sich das Ballspiel als eine Art göttliches Kommunikations- und Übergangsmedium dar. Die Mondgöttin scheint außerdem als Spinnenfrau und im Zusammenhang mit den Zuni-

---

<sup>1494</sup> vgl. Swanton 1929, 22; vgl. Culin 1907, 606.

<sup>1495</sup> Bunzel 598f.

<sup>1496</sup> Dorsey 1902, 215ff.; Culin 1907, 626f.; Mendner 1956, 39.

<sup>1497</sup> Dorsey 1902, 218f.

<sup>1498</sup> Culin 1907, 617ff.; vgl. 658.

<sup>1499</sup> Oxendine 1995, 26; vgl. Cheska 1982, 19f.; vgl. Gendar 1995, 18f.

<sup>1500</sup> Culin 1907, 658; vgl. Dorsey 1995, 28; 64ff.

<sup>1501</sup> Dorsey 1995, 28.

Zwillingshelden und Kriegsgöttern als deren Mutter und Erdgöttin auf<sup>1502</sup>. Dass jedoch auch die Spinnenfrau ambivalente Züge aufweisen kann, bestätigt ein Mythos der Pawnee, in dem diese Doppelball spielte und die Köpfe ihrer besiegteten Gegner an ihre Wand hing<sup>1503</sup>.

Ein weiteres Motiv, das in diesem Zusammenhang nicht nur mit dem mesoamerikanischen Ballspiel des Öfteren auftritt und bereits näher ausgeführt wurde, ist das Motiv des *“Rolling Head“*. Es findet sich nicht nur im mesoamerikanischen Ballspiel, wo es bereits im Zusammenhang mit dem Motiv der Verstümmelung und als Ausdruck der Landwirtschaftszyklen interpretiert wurde, sondern auch in vielen anderen amerikanischen Gesellschaften<sup>1504</sup>:

*“The decapitation scenes that pervade the symbolism of the Mesoamerican game lead to an investigation of “Rolling Head“ myths which are found in many New World societies and are intimately related to games. [...] All of these phenomena are associated with games because games involve a similar separation of society into groupings.“*<sup>1505</sup>

Abgesehen von solchen Gruppierungen im Zeichen von Licht und Dunkelheit, Sonne und Mond, Regen und Trockenheit, etc., wie sie bereits im mesoamerikanischen Ballspiel, aber auch außerhalb erwähnt wurden, zeigt eine solche Teilung auch eine Trennung von Leben und Tod, jedoch nicht nur im Zusammenhang mit dem Kautschukball, beispielsweise bei nordamerikanischen Algonquin-Stämmen wie den Cheyenne<sup>1506</sup>.

Ein Beispiel für ein solches Motiv in einem Ballspiel-Mythos findet sich bei den zur irokesischen Sprachfamilie zählenden Seneca, wo eine mit Zwillingen schwangere Frau von einem Kannibalen getötet wird, der sie außer ihrem Kopf, Brüsten und den Zwillingen verspeist. Die so überlebenden Zwillinge werden von ihrem Vater gefunden, der ihnen einen Ball und Schläger macht. Sie müssen jedoch vor dem Schädel der Mutter fliehen, bis dieser mit Hilfe des Onkels getötet werden kann und schließlich als Spielball verwendet wird<sup>1507</sup>.

In Bezug mit dem Tod tritt dieses Motiv ebenfalls bei den Eskimos (Baffin Island, Nord-Kanada) und Chukchi (Chukchi Halbinsel, Sibirien) auf, die in den Nordlichtern die Seelen der guten und durch Selbstmord Verstorbenen mit dem lebenden Kopf eines Walrosses Fußball spielen sahen<sup>1508</sup>. Das *Rolling-Head*-Motiv in nordamerikanischen Mythen mit Ballbezug wurde außerdem bei den Gros Ventre (auch Haaninin oder Atsina; Montana), Wichita oder Natchez dokumentiert, aber auch ohne Ball, in denen jedoch ebenfalls ein Bezug zum zyklischen Wechsel von Sonne und Mond oder Jahreszeiten, aber auch dem weiblichem Zyklus bestand<sup>1509</sup>; so finden sich ebenfalls viele Mythenmotive in Nordamerika und auch in anderen Zonen, die astrale Themen, sowie Motive wie Flut, Zwillinge, Schöpfung, etc. wiedergeben, aber großteils ohne Hinweise auf eine Ballspiel aufgezeichnet sind<sup>1510</sup>.

---

<sup>1502</sup> vgl. Haeberlin 1916, 17ff.; vgl. Culin 1907, 32; vgl. Krickeberg 1948, 181.

<sup>1503</sup> vgl. Dorsey 1906, 236ff.; vgl. Gillespie 1991, 323.

<sup>1504</sup> vgl. Zaccagnini 2003, 15; vgl. Kap. 2. 3. 3.; 3. 2. 1.; 3. 3. 2.

<sup>1505</sup> Gillespie 1991, 317f.

<sup>1506</sup> vgl. Thompson 1929, 163f.; vgl. Gillespie 1991, 326f.

<sup>1507</sup> Curtin & Hewitt 1918, 285ff.; Gillespie 1991, 327f.; vgl. Bierhorst 1993, 203f.

<sup>1508</sup> Boas 1901, 146; vgl. 344; Gillespie 1991, 328; vgl. Diem 1967, 38.

<sup>1509</sup> beispielsweise bei den Irokesen, Pawnee, Blackfoot, Assiniboine, Natchez, Yana, Maidu, oder den südamerikanischen Cashinawa (vgl. Gillespie 1991, 328ff.; vgl. Hewitt 1896, 242f.; vgl. Fisher 1946, 248).

<sup>1510</sup> vgl. Curtin 1995, passim; vgl. Hall 1989, passim.



Auch im Hinblick auf Fruchtbarkeit taucht das *Rolling-Head*-Motiv auf, beispielsweise bei den südamerikanischen Apinayé im Zusammenhang mit deren Initiationsritus, in dem die jungen Männer mit Kautschuk eingerieben werden<sup>1511</sup>. Dessen Mythos über den Ursprung des Kautschukballes erzählt von einem Mann, der die Dorfbewohner mit seinem gespitzten Beinknochen angegriffen hatte und von diesen enthauptet wurde. Der Kopf attackiert jedoch weiter, bis die Bewohner ihn durch eine List dazu bringen, in ein Loch zu fallen, das mit Erde bedeckt wird. Später entdecken Jungen, die initiiert werden, dass aus diesem Loch ein Kautschukbaum gewachsen ist und machen die ersten Bälle aus dem Saft des Baumes<sup>1512</sup>.

Diese hier scheinbar unabhängig mögliche Abspaltung des Kopfes vom Körper scheint dem bereits angesprochenen Konzept des Zweiten Ich nicht unähnlich<sup>1513</sup>: auch hier scheint die Seele Unabhängigkeit vom Körper zu besitzen, wobei jedoch zum Teil eine zusätzliche Abspaltung in eine tierische Form auftritt<sup>1514</sup>. Diese Trennung des Kopfes ohne Konsequenzen könnte jedoch ähnlich eine spezifische Wahrnehmung und Ordnung der Wirklichkeit verkörpern, die möglicherweise insofern

„die Möglichkeit bieten soll, ein Weiterleben zu erklären, wo eine eigentlich untragbare, dem Tode verwandte Erschütterung des menschlichen Lebens eintritt.“<sup>1515</sup>

Eine solche Teilung zeigt scheinbar außerdem nicht nur in der San Agustín Kultur auf, wo Statuen von Ballspielern, beispielsweise mit einem darauf aufsitzenden Wesen gefunden wurden; neben Interpretationen eines Vaters mit Sohn, einem Gesundheitgott oder Wächtern, wurde in diesem Zusammenhang auch eine mögliche Darstellung des Zweiten Ich beschrieben<sup>1516</sup>. Auch bei den Mapuche-Huilliche wird das Konzept der menschlichen Seele oder des Geistes als nicht eindeutig definierbar angegeben; abgesehen davon, dass dessen Bezeichnungen nach Cooper (1946d, 735f.) nicht eindeutig von Vokabeldefinitionen oder Kontexten abgeleitet werden können, wird dieses Konzept beispielsweise durch *Aiwiñ*, wortwörtlich „Schatten, der von einem Objekt gejagt wird“, oder die vom Körper getrennte, zum Teil als *Pillan* bezeichnete Seele wiedergegeben, wobei kein Beweis für mehrere Seelen besteht. *Pillan* oder *Pillañ*, die höchste Macht, wurde im Plural auch für

„the spirits of the departed, especially the spirits of prominent headmen and ulmens, and, at times for other benevolent or malevolent supernatural beings [...], and even for prominent men still living“<sup>1517</sup>

verwendet; ebenso konnten sich die verstorbenen Vorfahren und Personen von hohem Ansehen nach diesem Konzept ebenfalls in *Pillan*, den guten Geist, der in Wolken und Vulkanen wohnt und auch als Geist des Donners, Blitzes und Krieges beschrieben wird, verwandeln und dabei außerdem essen, trinken, tanzen, oder *Palín* spielen<sup>1518</sup>.

Die Rolle der Ballspiele in diesen Gesellschaften scheint in diesen Beispielen nicht genau definierbar; es zeigt sich darin jedoch, dass diese einen besonderen Stellenwert in der Vorstellung der Beziehung zwischen Körper und Seele zu besitzen schienen bzw. scheinen.

---

<sup>1511</sup> vgl. Kap. 4. 1. 2.

<sup>1512</sup> Nimuendajú 1939, 175ff.; vgl. Gillespie 1991, 328.

<sup>1513</sup> vgl. Kap. 3. 4.

<sup>1514</sup> vgl. Preuß 1923, 572f.; 1929, 357.

<sup>1515</sup> Preuß 1929, 357.

<sup>1516</sup> vgl. Braun 1981, 70; vgl. Reichel-Dolmatoff 1972, 108f.

<sup>1517</sup> Cooper 1946d, 748.

<sup>1518</sup> vgl. de Rosales 1674, I/XXX, 163; vgl. Lopez van Vriessen 1989, 23; vgl. Bürger 1923/ 2012, 117.

In diesem Zusammenhang mögliche hilfreiche schriftliche Aufzeichnungen von Mythen und Erzählungen erfolgten erst ab dem 19. Jahrhundert von Forschern – mit unterschiedlichen und auch voreingenommenen Verständnis- und Deutungsperspektiven. Da die indigene Bevölkerung diese Tradierungen oft ausschließlich mündlich weitergab, existieren kaum dogmatische Festlegungen von religiösen Grundhaltungen oder Praktiken, die darin Ausdruck finden, weshalb mythischen Erzählungen in diesem Rahmen oft nicht die angemessene Bedeutung zuteil wurde<sup>1519</sup>. Trotzdem haben solche Erzählungen einen ebenso großen Wert wie die heiligen Schriften anderer Kulturen, was Zogry (2010, 2) im Hinblick auf das *Anetso* der Cherokee und dessen Aufscheinen in Erzählungen als

“an analogue in the ball games that are featured in the *Popol Vuh*“<sup>1520</sup>

beschreibt. Auch wenn sich aufgrund der erwähnten Schwierigkeiten zentrale Motive in autochthonen amerikanischen Ballspielen mit präkolumbischen Ursprüngen außerhalb von Mesoamerika also schwieriger nachverfolgen lassen, zeigen beschriebene Symbole, Feste, Mythen, etc. jedoch trotzdem Motive, die ein eigenes Identitätsverständnis ausdrücken, das in einigen Aspekten mit Motiven im mesoamerikanischen Raum vergleichbar ist.

#### **4. 2. Zentrale Motive im Hinblick auf ein in autochthonen amerikanischen Ballspielformen ausgedrücktes Identitätsverständnis**

Im panamerikanischen Vergleich von autochthonen Ballspielen fallen mehrere Eigenschaften auf, die mesoamerikanische Formen mit süd- und nordamerikanischen gemeinsam haben. Hierzu muss jedoch hinzugefügt werden, dass zu heute noch ausgeübten Sportarten und Spielen mit autochthonen Wurzeln zwar auch indigene hinzugezählt werden; trotzdem wurden auch diese zum Teil von äußeren wie großteils spanischen und portugiesischen Elementen beeinflusst, die mittlerweile kaum noch unterscheidbar sind, da sie bereits in die lokale Kultur aufgenommen und möglicherweise wieder verändert worden sind. Solche Einflüsse können jedoch, wie bereits beispielsweise beim als autochthones Ballspiel praktizierten *Pelota mixteca* erwähnt wurde, nicht ausgeschlossen werden. Teilweise erfolgten solche Veränderungen auch, nachdem sich die Ursprungsbevölkerung bereits stark zurückgezogen hatte oder ausgelöscht worden war, wie beispielsweise das Ballspiel der Antillen mit dem Verschwinden der indigenen Kultur und Bevölkerung nicht mehr gespielt wurde. Damit einhergehend blieben schließlich auch kaum Andenken in der mündlichen Tradition der ländlichen Bevölkerung im Zentrum von Puerto Rico zurück, wo noch Spielfelder existieren und bekannt sind<sup>1521</sup>. Alle diese Tatsachen machen eine Interpretation zentraler Motive in diesen Ballspielformen in Bezug auf eine darin reflektierte kollektive Identität schwierig und nicht frei von Spekulationen; trotzdem finden sich einige Elemente, die, wenn sie hier auch nur beispielhaft beschrieben werden können, interessante Parallelen zum mesoamerikanischen Ballspiel zeigen.

Dass Beziehungen zwischen dem mesoamerikanischen Kulturraum mit umliegenden Zonen bestanden und auf dem ganzen Kontinent zumindest zwischen benachbarten Zonen ein kultureller Austausch und Übernahmen erfolgt sein dürften, wurde bereits erwähnt. So übten mesoamerikanische Kulturen einen gewissen Einfluss auf ihre Nachbarkulturen aus, besonders im Südwesten Nordamerikas, was sich besonders in

---

<sup>1519</sup> Arens & Braun 2004, 63.

<sup>1520</sup> Zogry 2010, 2

<sup>1521</sup> van Mele & Renson 1992, 14f.; Alegría 1951, 348f.; vgl. Stern 1948, 73f.

sprachlichen, aber auch kulturellen Zeugnissen, wie Landwirtschaft und Keramik zeigt<sup>1522</sup>.

*“While the ideas were typically developed in Central America and Mexico, they are also a universal feature of the tribes of the Southwestern cultural area, thus of all the Pueblo peoples, the Navajo, the Apache, Mission Indians, Mohave, and many others. They are furthermore common in the Plains, for example among the Pawnee, Wichita, and Omaha. Morgan speaks the same among the Iroquois.”*<sup>1523</sup>

Auch beschriebene gemeinsame Mythenmotive im Zusammenhang mit „Ballspiel-Mythen“, aber auch Funktionen von Ballspielen zeigen im Vergleich wie ausgeführt einige Gemeinsamkeiten; trotzdem darf dabei nicht übersehen werden, dass das verfügbare Datenmaterial auch im Verhältnis zu Mesoamerika sehr gering ist und daher keine genauen und eindeutig spekulationsfreien Schlüsse zulassen kann. Ähnlichkeiten zwischen Mythologien bei indigenen Völkern in Mittel-, Süd- und Nordamerika, sowie gemeinsame Motive sind bereits mehrfach in der Literatur hervorgehoben worden, ebenso wie teilweise Ähnlichkeiten im Zusammenhang mit Ballspielmotiven. Auch wenn gemeinsame Traditionen, Glaubensvorstellungen oder Denkweisen zwischen Mesoamerika und seinem Umfeld im Gegensatz zu ähnlichen architektonischen Strukturen, Kulturtechniken, Sprachverwandtschaften, etc. ungleich schwieriger aufzuzeigen sind, lassen sich doch zumindest vergleichbare materielle und nicht-materielle Prinzipien beschreiben; diese formten im Zusammenhang mit der Wahrnehmung von Leben und Tod Denkstrukturen, auf denen sich wiederum Kosmologien aufbauten, die menschliche Aktionen in mythischen Vorbildern legitimierten<sup>1524</sup>.

Die teilweise sehr große Ähnlichkeit einiger Mythen oder von Göttern untereinander kann jedoch nicht gänzlich durch Kulturkontakte oder Archetypen erklärt werden, sondern muss auch auf eine fließende dualistische Realitätskonzeption zurückgeführt werden, in der ähnliche Erfahrungen zu ähnlichen Erkenntnissen führten; so veranschaulichen diese Mythen auch ein Realitätsverständnis mit gemeinsamen Aspekten der Existenz Erfahrung, die über verschiedene soziokulturelle Vermittlungen hinausgeht und noch nicht von einer Kultur eines herrschenden Regierungssystems zensuriert ist<sup>1525</sup>. Im weiteren Sinne philosophische Bedeutungen in der Konzeptualisierung von Mythos als Ausdruck abstrakten philosophischen Denkens scheinen so im Zusammenhang mit Spielen und insbesondere Ballspielformen auf dem gesamten Kontinent durch.

Im Hinblick auf den kulturellen Kontext muss außerdem beachtet werden, dass in jeder Kultur charakteristische Zwecke zum Tragen kommen, die nicht von anderen Gesellschaftsformen geteilt werden müssen. Darauf basierend festigt jede Gesellschaft Erfahrungen immer weiter, übernimmt Eigenschaften und formt je nach Notwendigkeit bestimmte Verhaltensmuster aus, auch wenn dieser Prozess nicht bewusst geschehen muss. Die Auswüchse, die solche Handlungen annehmen, können jedoch nur mit dem Verständnis der emotionalen und intellektuellen Triebkraft dieser Gesellschaft begriffen werden<sup>1526</sup>.

---

<sup>1522</sup> Haeblerlin 1916, 12; Bierhorst 1993, 150; Krickeberg 1971, 487; vgl. Kap. 1. 4

<sup>1523</sup> Haeblerlin 1916, 12.; vgl. Dozier 1970, 205ff.

<sup>1524</sup> vgl. Hall 2012, 52f.

<sup>1525</sup> Reyes 2008, 28ff.

<sup>1526</sup> Benedict 1935, 33.

Beginnend mit der Struktur der Ballspiele selbst kann festgehalten werden, dass sowohl im Norden als auch im Süden Amerikas Kreis- und Wettbewerbsspiele existierten und existieren, wobei in den Wettbewerbsformen sichtbare rituelle Assoziationen zu überwiegen scheinen. Obwohl die rituelle Bedeutung in einigen Beobachtungen unerwähnt bleibt, scheinen diese teilweise zumindest noch rudimentär in einigen Spielen auf, beispielsweise in Bezug auf ihren Ort, Zeitpunkt, oder spezifische Wörter. Darüber hinaus zeigt sich die Anwesenheit von einigen Spielen oder damit verbundenen Motiven in Mythen im Hinblick auf Konzepte von Fruchtbarkeit, astrale und duale Aspekte zwischen Licht und Finsternis, aber auch Leben und Tod. Die Existenz von Symbolen, Masken, Festen und Tänzen in diesem Zusammenhang, die nicht nur deutlich in mesoamerikanischen Kulturen beschrieben wurden, sondern beispielsweise auch bei Cherokee, Chinook oder Salish, bzw. Mapuche, Otomacos oder Apinayé beobachtet wurden, unterstreichen diese Konzepte<sup>1527</sup>.

Nicht nur in Mesoamerika, sondern auch in Nord- und Südamerika reflektierten rituelle Handlungen im Kontext der Ballspiele die Gegenüberstellung kosmischer Kräfte, sowie den Gegensatz von Leben und Tod, aber auch deren zyklische Existenz als Überlebensbasis für die Gemeinschaft. Ausgedrückt in den Erzählungen von Konfrontationen mythischer übernatürlicher Helden und Trickster wurde auch hier ein dualistisches Verständnis des täglichen Lebens und der Natur reflektiert. Das Verhältnis der Ballspiele zu astralen Aspekten wurde dabei in Südamerika zum Beispiel bei den Uitoto, Paressí, Bororó oder Chané beobachtet, aber auch in Nordamerika, wie bei den Ballsportarten der Menominee, Thompson, oder Wichita. Abgesehen hiervon existierte dieser Aspekt vielleicht auch bei den Ballspielen anderer Völker, deren Ziel ist oder war, den Ball in der Luft zu halten und verschwand im Laufe der Zeit durch verschiedene äußere Einflüsse oder auch mit den Spielen selbst. Darüber hinaus könnten vielleicht auch Zeitpunkte von Spielen, die ursprünglich solare oder mit anderen Glaubensinhalten und möglicherweise Fruchtbarkeitszyklen zusammenhängende Aspekte wiedergaben, beispielsweise von den katholischen Feiertagen ersetzt worden sein. Diese Spiele haben in der Regel eine starke mythologische Relevanz oder imitieren explizit Astralbewegungen, besonders solare. Außerdem scheinen andere Beziehungen zu Naturphänomenen auf, wie beispielsweise bei den Caviña im Osten Boliviens, wo der Wind als Ball spielendes Kind beschrieben wurde<sup>1528</sup>, oder auch bei den Uitoto, aber auch Eskimos und Chukchi in Nordamerika. Die Wahrnehmung der Natur scheint, wie auch die Spiele, in denen diese repräsentiert wird, dabei in einem dualistischen Konzept ausgedrückt: die Natur und ihre Ausdrucksformen sind nicht nur gutartige, sondern auch destruktive Kräfte, was sich auch nicht nur in mesoamerikanischen, sondern auch nord- und südamerikanischen Mythen darstellt, manchmal durch das Erscheinen von Zwillingen oder eines Tricksters mit seinen gutartigen, besonders aber auch negativen Eigenschaften<sup>1529</sup>.

So sind auch amoralische Handlungsweisen in Mythen zu finden, da soziale Züge in Tieren oder Dingen personifiziert und als Nebenprodukte von Mythen dargestellt werden, wobei auch menschliche Gefühle und Denkweisen einbezogen werden und miteinander konkurrieren; trotz dieses Verlustes von Moral in verschiedenen dargestellten mythischen Kämpfen geht diese trotzdem aufgrund einer Bezogenheit auf

---

<sup>1527</sup> vgl. Pennington 1963, 171; vgl. Damm 1970, 58; vgl. Culin 103a, 61; 1907, 575ff.; 1971, 105; vgl. Cheska 1982, 20; vgl. Mooney 1890, 116; 122ff.; vgl. Kohl 1860, 88f.; vgl. Weule 1926, 24; vgl. Haeberlin 1916, 41ff. de Vivar 1979, 185/ 156.18.

<sup>1528</sup> van Mele & Renson 1992, 32; Stern 1948, 12; Nordenskiöld 1920, 105.

<sup>1529</sup> vgl. Mendner 1956, 37ff.; vgl. Boas 1901, 146; vgl. 344; Gillespie 1991, 328; vgl. Diem 1967, 38; vgl. Preuß 1933, 36f.; vgl. 1921, 134f.; vgl. Krickeberg 1948, 175.

die Vorfahren und eine übergeordnete, übernatürliche Macht oder Gottheit jedoch nicht verloren. Diese Mythen spiegeln somit zwar authentische Gefühle, Wahrnehmungs- und Denkformen wider, nehmen dabei jedoch auch auf deren ambivalente Ausformungen Bezug<sup>1530</sup>:

Rituale mit Selbstverletzung, wie sie beispielsweise im antiken Mesoamerika bei Herrschern in Bezug auf Blutentnahmen beschrieben worden sind, fanden sich ebenfalls beispielsweise bei den südamerikanischen Otomacos oder den nordamerikanischen Shoshone und Cherokee<sup>1531</sup>. Außerdem dürften Ballspiele nicht nur im mesoamerikanischen Kulturraum in ihrer Beziehung zum Thema Tod und der Jenseitswelt eine besondere rituelle, sondern auch soziale Bedeutung gehabt haben – wie sich in Merkmalen der Teams, Illustrationen, Opfern, etc. zeigte; Todesbezüge treten in vielen unterschiedlichen, sowie geographisch und kulturell voneinander entfernten Regionen auf. Das Ballspiel in Bezug auf Tod und/ oder Bestattungsriten scheint in Südamerika, bereits auch in der San Agustín-Kultur, den Nazca, Mochica-Chimú, aber auch den Mapuche oder Colorado auf. In Nordamerika hingegen dürfte auch bei den Hohokam eine Beziehung zu solchen Riten bestanden haben; der Todesaspekt im Zusammenhang mit Ballspielen zeigt sich außerdem in mythischen Kämpfen oder Wetten um Leben und Tod, wie beispielsweise bei den Navajo oder Wichita. Auch hier muss jedoch wie auch im Hinblick auf Mesoamerika berücksichtigt werden, dass darin eine starke Beziehung zu einem dualistischem Konzept von Fruchtbarkeit, landwirtschaftlichen Perioden und astralen Zyklen bestand<sup>1532</sup>. Die Grundkonzepte, dass alle Dinge in der Natur belebt sind, eine dualistische, umfassend zyklische Kosmvision und die Bedeutung des Kollektivs scheinen nicht nur in Mythologie und Gottheiten, sondern auch in Ballspielformen auf und weisen auf ein eigenes philosophisches und intellektuelles Grundverständnis:

*“El sufrimiento, las adversidades y la muerte, asociados a la pertenencia telúrica y a la necesidad de los movimientos del universo, constituyen temas esenciales del pensamiento indígena. Podríamos decir, invirtiendo un diagnóstico sobre la tradición occidental, que el pensamiento indígena no toma con tanta gravedad a la muerte ni con tanta liviandad a la sexualidad con que la vida se inicia. Son temas que remiten a la inclinación espiritual hacia la Tierra“<sup>1533</sup>.*

Dieser religiöse Charakter von Ballspielen zeigt sich nicht nur im präkolumbischen Mesoamerika, bei den Tarahumara oder Huichol, sondern auch in süd- und nordamerikanischen Völkern, wie den Uitoto, Chiquito, Otomacos oder Mapuche, sowie Zuni, Natchez oder Cherokee<sup>1534</sup>; insofern erscheint auch hier das Ballspiel als Bezugsherstellung zu einem übernatürlichen Ganzen und als göttliche Legitimation.

---

<sup>1530</sup> vgl. Preuß 1933, 40

<sup>1531</sup> vgl. Durán 1967, I, 83; vgl. Jansen 1998, 295; vgl. Köhler 2003, 255; vgl. Culin 1907, 580f.; vgl. Wildt 1977, 108; vgl. Hill & Clark 2001, 337; vgl. Loy & Hesketh 1995, 73ff.

<sup>1532</sup> vgl. van Mele & Renson 1992, 51f.; 59; vgl. Kutscher 1958, 422ff.; vgl. Harmon 2006, 202ff.; 206ff.; vgl. Course 2011, 97; vgl. Hall 2012, 53; 56; vgl. Matthews 1897, 84f.; vgl. Culin 1907, 623f.; 627f.; Mendner 1956, 39; vgl. Miller 1989, 30; vgl. Leyenaar 1992, 124; vgl. Bradley 2001, 37; vgl. van Bussel 1991, 249ff.; vgl. Linden 1993, 82.

<sup>1533</sup> Reyes 2008, 33.

<sup>1534</sup> vgl. Lumholtz 1902, 284ff.; vgl. Pennington 1963, 171; vgl. Culin 1907, 563f.; vgl. Mendner 1953, 36; vgl. Preuss 1921, 133ff.; vgl. van Mele & Renson 1992, 30f.

So, wie in religiösen Festen und Zeremonien, zeigt sich auch besonders im Zusammenhang mit Ballspielen die Bedeutung der Gemeinschaft und deren Priorität vor einem Individuum. Auch hier scheint die von den Einzelpersonen wahrgenommene Identität als Gruppenmitglieder für die Gesellschaft entscheidend, da das eigene Wohl dieser untergeordnet wurde und in der kollektiven Ein- und Abhaltung gemeinsamer Regeln und Rituale diese Identität gestärkt wurde. Ein Kontakt zum Kosmos erfolgte auch hier in erster Linie durch Schamanen oder Priester; trotzdem war oft jeder Teil der Gesellschaft auf eine gewisse Weise in das Spiel einbezogen, genauso wie in die Aufgabe zur Erhaltung der Gemeinschaft. So durften beispielsweise bei nordamerikanischen Racketspielen der Ojibwa oder Cherokee Frauen die Schläger nicht berühren, sie waren aber in die Tänze und Zeremonien der Spiele gleichfalls eingebunden und scheinen während der Spiele außerdem eine Art betreuende Funktion ausgeübt zu haben<sup>1535</sup>. Auch in Südamerika, wie beispielsweise bei den Otomacos, Uitoto, Bora oder Apinayé wird erwähnt, dass die Ballspiele von Tänzen begleitet wurden<sup>1536</sup>.

Über rein ludische Motive hinausgehende Ballspiele wurden auch bei den Colorado als Teil von Begräbnisritualen geschildert. Obwohl dabei möglich ist, dass die Colorado von den Quechua beeinflusst wurden, die Glücksspiele bei Beerdigungen abhielten, stellen die zentralen Motive einerseits die Begleitung des Verstorbenen auf seiner letzten Reise dar und andererseits auch ein Ritual zum Schutz vor der Seele des Verstorbenen selbst oder des Geistes, der seinen Tod verursacht hatte. In jedem Fall werden als Gründe für diese Spiele nicht Unterhaltung, sondern eine Pflicht gegenüber dem Toten verstanden<sup>1537</sup>. Der Aspekt des Spiels als möglicher Einfluss über den Tod zeigt sich auch im *Palin* der Mapuche, wo das Spielergebnis angeblich die Lebensdauer der Spieler beeinflusste und Diem (1967, 38f.) zufolge Hockeyspiele auch als Teil von Totenfeiern abgehalten wurden<sup>1538</sup>.

Neben Todessymboliken scheinen jedoch auch die Motive Magie und Krankenheilung auf, wie beispielsweise ebenfalls bei den Mapuche, wo eine gute Teil des Ergebnisses oder Spielumstände auf Magie zurückgeführt wurde und außerdem Heilungs- und Feldweihungsrituale beschrieben wurden, in denen Hockeyschläger verwendet wurden<sup>1539</sup>. Ein weiterer Teil des zeremoniellen Aspektes ist das Auftreten von Ballspielen zusammen mit Initiationsriten junger Männer, wie beispielsweise bei den Apinayé, wo die Jungen mit Flüssigkeit aus einem Latex-produzierenden Baum eingerieben werden, der zur Herstellung der Bälle verwendet wird<sup>1540</sup>; ansonsten scheinen kaum genauere Informationen über Initiationsriten im Kontext von Ballspielen vorzuliegen, besonders im Hinblick auf andere Zonen.

Ballspiele scheinen in diesen Beschreibungen in erster Linie als machtvolle Aufgabe mit hoher Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft wahrgenommen worden zu sein, womit auch hier Spielresultaten eine untergeordnete Bedeutung zukäme. In dieser Hinsicht scheinen einerseits Zählweisen, die größere Punkteunterschiede schwer machen wie in den *Ulama*-Varianten Sinn zu machen; andererseits scheinen die oft unentschieden verlaufenden Spieldausgänge im *Purrun Palin* aufgrund dessen vermittelter tödlicher Konsequenz für ein verlierendes Team zustande zu kommen.

---

<sup>1535</sup> vgl. Cheska 1982, 20.

<sup>1536</sup> vgl. Stern 1948, 8ff.; vgl. Gumilla 1745, 190ff.; vgl. Preuss 1921, 133.

<sup>1537</sup> Karsten 1920, 91, 97f.; vgl. 1930, 4; 29ff.; Cooper 1949, 519; Diem 1971, 38; van Mele & Renson 1992, 58f.

<sup>1538</sup> vgl. Course 2011, 126.

<sup>1539</sup> Bürger 1923/2012, 121; Titiev 1951, 115; 125; 131f.; Course 2011, 126f.

<sup>1540</sup> Lowie 1946a, 393; Métraux 1949, 227f.; van Dalen & Bennett 1971, 577.

Jedoch zeigt sich auch in diesem Beispiel die hohe Verantwortung für die Gemeinschaft im Zuge dieses Ballspiels<sup>1541</sup>.

Ein weiteres Konzept, das zum Teil auch in Verbindung mit der rituell-religiösen Komponente von Ballspielen – besonders in Wettkampfspielen – hervortritt, ist der kriegsbezogene Aspekt einiger Spiele, der sich in Wettbewerben zwischen verschiedenen Dörfern oder Stämmen, der militärischen Konnotation der Spieler und auch in Spielen als Ersatzfunktion für kriegerische Konflikte zeigte. Ein solches existierte in Gebieten Mesoamerikas, den Antillen, Süd- und Nordamerikas, wobei ebenfalls Wettkämpfe zwischen benachbarten Dörfern und Stämmen organisiert wurden<sup>1542</sup>. Auch die Beschreibung eines *Lacrosse*-Spiels zwischen Seneca- und Mohawk-Stämmen 1794, durch das Landstreitigkeiten geregelt wurden<sup>1543</sup>, gibt dies wieder.

Ähnlichkeiten mit Kriegshandlungen und Parallelen zwischen KriegerInnen und BallspielerInnen zeigen sich bereits darin, dass Spieler auch die Krieger der Gemeinschaften waren; außerdem führten die wenigsten Stämme, bei denen solche Ballspiele dokumentiert wurden, Kriegszüge. Auch wenn in den kompetitiven Ballspielformen eine Kooperation innerhalb des Teams in Hinblick auf ein gemeinsames Ziel im Vordergrund steht, können sie doch durch individuelle Leistungen prestigefördernd wirken<sup>1544</sup>. Auch hier entsprach erfolgreiches Auftreten in den Spielen einer siegreichen Kriegsführung und auch hier scheint ein mit dem Zuschauerverhalten der Anhänger verbundener Gemeinschaftssinn als identitätsstärkend für die Gemeinschaft auf:

*“The pitting of teams from two communities against each other in a game in which hard-driving, dexterous action wins high stakes, frequently though not everywhere, at the risk of injury or death, all lead to the occasional substitution of the game for overt warfare. Undoubtedly, some of the translation of values arises from the recognition of the basic similarities cited on the part of the players, who are, at the same time, the warriors of the community.”*<sup>1545</sup>

Da auch hier die kompetitiven Ballspiele als kampf- und prestigebetont beschrieben werden und diese Betonung körperlicher Stärke, etc. viele Ähnlichkeiten mit Kriegshandlungen aufwies, dürften auch hier erfolgreiche Ballspieler und Kämpfer mit Führungsqualitäten assoziiert worden sein. Auch hier wird von der Anwesenheit religiöser oder anderer gesellschaftlich angesehener Autoritäten berichtet, die einerseits den Spielen Prestige verlieh und von der andererseits auch die Beteiligten selbst profitierten, da somit ihr Ansehen als erfolgreiche Führer und Kämpfer gesteigert wurde. Diese Kampf- und Prestigebetontheit vieler Ballspielformen zeigt jedoch nicht nur eine Bedeutung von Ballspielen als Ersatz für territoriale, sondern konnte sich auch auf soziale Konflikte beziehen. So verkörperte beispielsweise das rituelle Hockey der Mapuche ein unabhängiges System der Konfliktbewältigung, andererseits scheint es außerdem als Versammlungsanlass und dadurch auch dem gesellschaftlichen und politischen Austausch innerhalb und zwischen Gemeinden gedient zu haben. Auch hier wurden nicht nur Kooperation und Gruppenzusammenhalt gefördert, sondern auch Rechtsstreitigkeiten und Konflikte offiziell und in einem legitimierenden Ritual

---

<sup>1541</sup> vgl. Gillespie 1991, 344; vgl. Course 2011, 126.

<sup>1542</sup> vgl. Course 2011, 126; vgl. Hill & Clark 2001, 341, vgl. Hassig 1992, 105; Métraux 1946a, 334ff., Alegria 1983, 155; vgl. Culin 1907, 563 ff.; vgl. Mendner 1956, 35ff.

<sup>1543</sup> Gems et al. 2008, 7.

<sup>1544</sup> Stern 1948, 96; Lehmann-Nitsche in Malvestitti 2012, 135f.

<sup>1545</sup> Stern 1948, 96.

beigelegt<sup>1546</sup>. Ebenso konnten Ballspiele im Zusammenhang mit hohen Wetteinsätzen teilweise körperlich ausgedrückten politischen Machtspielen gleichkommen. Spiele, die praktisch zu einer Annahme verpflichteten und als Vorwand, um Kontrahenten zu einer zu hohen Wette zu zwingen, wie bei den Azteken dokumentiert, wurden auch bei den Gros Ventre beschrieben<sup>1547</sup>. Auch hier dürfte nicht zwingend der materielle Gewinn im Vordergrund gestanden haben, sondern ein sozialer Prestigeerwerb – infolge von materiellem Zuwachs, aber auch durch die Demonstration körperlicher und viriler Kraft als Krieger, sowie durch eine Art metaphysische Bestätigung: im Spiel, ebenso wie den damit verbundenen Wetten, ist nicht nur die körperlich-technische Stärke der Spielenden, sondern auch die im Spiel immer vorhandene Zufallskomponente ein nicht unwichtiger Faktor: auch hier findet sich der Ausdruck von übernatürlichen Mächten im Spiel und auch wenn versucht wird, diese zu beeinflussen, besteht in der Zufallskomponente und Unvorhersehbarkeit von Spiel und Sport – durch die Organisation selbst, Koinzidenz von Inzidenzen, aber auch triviale Vorkommnisse oder die Fehlermöglichkeit in entscheidenden Handlungssituationen – auch eine gewisse Attraktivität<sup>1548</sup>. Trotzdem wird diese Glücks- oder Schicksalskomponente nicht nur passiv akzeptiert, sondern auch Versuche deren Beeinflussung beschrieben, wobei der Spielausgang jedoch als Art übernatürliche „Antwort“ verstanden wurde, die nicht nur akzeptiert, sondern auch als Handlungsvorgabe gegolten zu haben scheint. Nach einer solchen Vorstellung stehen Wetten auch nicht im Widerspruch zu kultisch-religiösen Motiven und machen deren gemeinsames Auftreten in ganz Amerika nachvollziehbar.

In Bezug auf die Reflexion des sozialen Lebens in den Spielen könnten die Otomacos als Beispiel angegeben werden: so scheint beispielsweise die Beteiligung von Frauen, ähnlich wie bei den Taínos der Antillen, wo Frauen auch an Politik, Kriegen, etc. teilnahmen, soziale Funktionen widerspiegelt zu haben; in der Regel wird erwähnt, dass hier, wie auch bei den Mojo, Frauen und Männer mit ebenso starkem körperlichen Einsatz spielten und möglicherweise auch Opfer in Form von Selbstverletzungen praktizierten<sup>1549</sup>. Im Zuge der Spiele herrschte auch hier ein eigener anerkannter Verhaltenskodex, in dem beispielsweise ein körperbetontes, aggressives Verhalten nicht nur toleriert, sondern auch gewünscht wurde.

Ein anderes Beispiel für einen solchen Verhaltenskodex im Ballspiel stellen die Fußballspiele in großen Zusammenkünften der kalifornischen Nisenan und Sierra Mewuk (Miwok) dar: hier spielen nach wie vor Männer gegen Frauen, wobei letztere jedoch die Hände verwenden dürfen. Da ein Halten, Berühren und Umarmen der Gegner im Spiel erlaubt ist, werden Körperkontakte mit dem anderen Geschlecht nicht nur geduldet, sondern sogar gesucht<sup>1550</sup>.

Auch in diesen Gesellschaften scheint das Ballspiel mittlerweile aufgrund von Übernahmen religiöser und kultureller Merkmale der regierenden Systeme an religiösem Einfluss verloren zu haben und mehr auf seinen „Spiel-Bereich“, bzw. die darin repräsentierte körperliche Leistung reduziert worden zu sein; so scheinen sich mit dem Beginn der Kontakte zur Außenwelt und dem damit einhergehenden Einfluss die Spiele schrittweise zu einer Aufgabe der religiös-zeremoniellen Prinzipien entwickelt zu haben. Bestimmte, auf einem mythischen Verständnis aufbauende, das Wesen und die Identität von Gruppen aufrechterhaltende Prinzipien existieren jedoch noch immer und

---

<sup>1546</sup> Course 2011, 127.

<sup>1547</sup> Hill & Clark 2001, 340.

<sup>1548</sup> vgl. de Wachter 1985, 53ff.

<sup>1549</sup> vgl. Mendner 1956, 36; vgl. Stern 1921, 133.

<sup>1550</sup> vgl. Gendar 1995, 26ff.



haben trotz vielfältiger Transformationen überlebt. So scheinen zumindest Überreste der zeremoniellen Motive in Spielen auf, die nur an Sonntagen und gegenüber der Kirche oder Schule ausgeübt wurden, wie bei den tennisartigen Spielen in Quillacinga und Pasto oder dem Hockey der Toba-Pilaga. Neben diesen rudimentären zeremoniellen Aspekten blieben das Wetten ein wesentlicher Bestandteil der Spiele<sup>1551</sup>.

Vom *Batey*-Spiel auf den Großen Antillen blieb neben kolonialen Beschreibungen und archäologischen Artefakten jedoch nur noch sein Name zurück. Gerade dieser blieb jedoch bestehen und bezieht sich heute auf die Dörfer der Arbeiter der Zuckerrohrfelder auf Kuba und in der Dominikanischen Republik<sup>1552</sup>. In dieser Hinsicht scheint *Batey* also auf die Zentren der Zuckerrohr-Anbaugebiete übertragen worden zu sein; die ursprünglich tragende Bedeutung des Spiels für die ansässige Gesellschaft scheint jedoch insofern auf, als dass die Gemeinden scheinbar in einem *pars pro toto* so bezeichnet wurden.

Bei den Mapuche-Huilliche wurde von nur wenigen Änderungen im Spiel, das ebenso wie seine Spieler nach wie vor beliebt und anerkannt sind, berichtet; es wird jedoch mittlerweile weniger gespielt. Titiev (1951, 127ff.) führte dies auf eine nun nicht mehr mögliche exklusive Beschäftigung mit Spiel aufgrund der Notwendigkeit landwirtschaftlicher Beschäftigungen zurück; für Course (2011, 127) steht dies jedoch auch mit dem nun veränderten Justizsystem in Zusammenhang, der das unabhängige Konfliktlösungssystem der Mapuche aufgehoben und damit wohl nicht nur die Funktion, sondern auch das Prestige und die Notwendigkeit des *Palín* eingeschränkt hat. Zusammenfassend zeigt sich, dass heutige Ballspielformen mit präkolumbischem Ursprung nicht nur Veränderungen in Bezug auf Spielweisen, sondern auch ihre Identität betreffend, erfahren haben. Auch das *Palín*, in Kolonialzeit verboten und heute Nationalsport, scheint trotz weniger Veränderungen im Spiel selbst heute andere Konnotationen zu besitzen. So scheint der Kriegs- und Todesbezug, aber auch die Funktion als Teil politischer und sozialer Austauschbereich innerhalb der Gemeinschaften zurückgegangen zu sein, während eine Perzeption als Sport und kulturelles Symbol besonders in Abgrenzung zu Außenstehenden zugenommen zu haben scheint. Trotzdem muss das *Palín* jedoch mit später eingeführten, prestigeträchtigeren Spielen konkurrieren.

In Südamerika scheinen viele indigene Ballspiele sowohl aufgrund ihrer abnehmenden Spielerzahl, als durch Prestige- und wohl auch Sinnverlust in ihrer Ausübung immer weiter eingeschränkt; so ist beispielsweise das im heutigen Kolumbien gespielte *Pelota Chaza* trotz Förderungen durch Unterrichtsministerium und Sportplanungsbehörde aufgrund der Konkurrenz mit international betriebenen Sportarten stark in Hintertreffen geraten<sup>1553</sup>. Auch in Nordamerika erfuhren die *Indian ball games* mit dem europäischen Kontakt einen kontinuierlichen Rückgang, sodass heute beispielsweise Basketball als größeres Ballspiel gilt und dessen Teilnahme auch im sozialen Umfeld der *Native Americans* unterstützt wird; trotzdem werden beispielsweise noch Ballrennen, *Lacrosse* oder Racketball und *Shinny* bei den Kiowa in Oklahoma, zum Teil bei Festen, gespielt; auch das *Anetso* der Cherokee blieb trotz erfahrener Veränderungen seines Zeremonialkomplexes und gemutmaßter Degeneration bestehen<sup>1554</sup>. Trotz dieser Veränderungen sind diese Ballspiele in ihrem ganzen Komplex für ihre Spielerkulturen nicht nur lebendig geblieben, sondern verkörpern vor allem die Beziehung zu ihrer kollektiven Vergangenheit und kulturellen Identität, bis hin zu einer teilweisen

---

<sup>1551</sup> vgl. van Mele & Renson 1992, 21; vgl. Métraux 1937, 399.

<sup>1552</sup> Grana 2007, 20f.

<sup>1553</sup> vgl. Braun 1981, 70.

<sup>1554</sup> Cheska 1982, 19f.; 27ff.; Zogry 2010, 2f.

Resistenz gegenüber Objektivierungen von Außenstehenden<sup>1555</sup>. Wettkampf- und besonders Racketballspiele demonstrieren in dieser Hinsicht nicht nur eine Stärkung und Abgrenzung der eigenen kulturellen Identität gegenüber anderen beteiligten und gegnerischen Gruppen; heute scheinen sich diese großteils auf eine Distinktion gegenüber der nicht-indigenen Mehrheit und deren kulturellem System zu beziehen. So scheinen nicht nur die *Chaj-* und *Ulama-* Varianten, sondern auch autochthone Ballspiele mit präkolumbischen Ursprüngen in Nord- und Südamerika im Hinblick auf ein darin ausgedrücktes kollektives Identitätsbewusstsein besonders eine Abhebung von den kulturellen Strukturen der nicht-indigenen Bevölkerungsmehrheit zu betonen. Außerdem symbolisieren sie gleichzeitig einerseits auch Respekt vor dem Wissen der Vorfahren und Rückbesinnung auf eigene Werte; andererseits beinhalten diese wiederum eine kritischere Sichtweise im Hinblick auf in einem *conocimiento occidental* ausgedrückten Werte. Anti-Konsum, der Respekt vor der Natur und die Bewahrung des ökologischen Gleichgewichtes stehen dabei ebenso im Vordergrund, wie ein verstärktes Geschichtsbewusstsein aus der eigenen Perspektive heraus<sup>1556</sup>:

*“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 ella misma, la sociedad de consumo.”*<sup>1557</sup>

Mittlerweile wird auch versucht, die Bedeutung der eigenen sichtbar gemachten Kultur und kollektiver Identität, aber gleichzeitig auch Respekt von Gegnern und Solidarität mit anderen Ethnien und kulturellen Minderheiten, in eigenen Turnieren indigener Sportarten zu betonen. So sollen bei den seit 1996 in Anlehnung an die Olympischen Spiele der griechischen Antike und deren völkerverbindenden Gedanken, sowie dem Fair-Play-Prinzip abgehaltenen und mittlerweile internationalen *Jogos dos Povos Indígenas*<sup>1558</sup> in Brasilien ein gemeinsames Zelebrieren als Förderung des Bewusstseins und Stärkung des kollektiven Gedächtnisses Vorrang vor Wettkampfgedanken haben<sup>1559</sup>. Auch kulturelle Revitalisierungsprojekte auf nationaler Ebene zur Schaffung interkulturellen Raumes und Netzwerke als kulturelle Initiativen beschäftigen sich unter anderem mit der Erhaltung, und Sichtbarmachung indigener Ballspiele, wie beispielsweise des *Palin*. Dabei bietet sich mittlerweile auch die Transferenz und Adaptation der Spiele auf andere Plätze, wie beispielsweise öffentlichen Plätzen, Campus, etc. an<sup>1560</sup>.

---

<sup>1555</sup> Zogry 2010, 3.

<sup>1556</sup> Poblete Gálvez & Panqueba Cifuentes 2014, 23f.

<sup>1557</sup> Poblete Gálvez & Panqueba Cifuentes 2014, 23.

<sup>1558</sup> als teilnehmenden Gruppen gaben Rubio et al. (2006, 112) die Aikewara, Bakairi, Bororó, Cariri, Cinta Larga, Enawenê-Nawê, Erikbatsa, Fulni-ô, Gavião, Guarani, Guató, Iawalapiti, Kadiwéu, Kaiapó, Kaiwá, Kanela, Karajá, Krahô, Marubo, Matis, Ofaié, Pankararú, Pareci, Pataxó, Tapirapé, Tembé, Terena, Xavante, Xucurú-Suruí, Yanomami an, während für die ersten *Jogos Mundiais dos Povos Indígenas* 2015 in Palmas (Tocantins, Brasilien) nicht mehr nur eine Teilnahme brasilianischer Ethnien, sondern auch von Gruppen aus über 20 weiteren Ländern, auch anderer Kontinente angekündigt ist (<http://es.jogosmundiaisindigenas.com/etnias>).

<sup>1559</sup> Rubio et al. 2006, 107f.; 112ff.; vgl. <http://es.jogosmundiaisindigenas.com/>

<sup>1560</sup> vgl. Poblete Gálvez & Panqueba Cifuentes 2014, 17; 23; vgl. <http://www.mapuche.info/?kat=4&sida=5385>

Ähnlich beschreibt Bengoa (2009, 17f.) die Neuinterpretation alter indigener ländlicher Kulturen als Teil einer neuen, städtischen Multikulturalität, geschaffen durch Indigenas, die gleichzeitig am Land und in der Stadt bzw. im Ausland leben; so gelangt diese Konzeption wiederum in die ländlichen Zonen zurück und konstruiert sich dort ebenfalls neu.

#### **4. 3. Zusammenfassung und Konklusion**

Ballspiele stellten nicht nur ein definierendes kulturelles Element Mesoamerikas dar, sondern scheinen in ihrem zeremoniellen Komplex auch grundlegende Anschauungen und Denkmuster ihrer Spielerkulturen verkörpert zu haben. Dabei fallen nicht nur deren Kampf- und Prestigebetontheit auf, sondern auch eine starke und sich in vielen Strukturen widerspiegelnde Wahrnehmung von Dualität. In diesem Grundkonzept, in dem sich die personifizierten Naturserscheinungen durch Gegensätze und zyklische Abläufe definierten, war auch die menschliche Beziehung zu Leben und Tod inbegriffen. Diese Gegensätze drückten sich jedoch nicht in einem wertenden Sinn aus, sondern als Elemente zur Aufrechterhaltung des natürlichen und gesellschaftlichen Gleichgewichtes; das übergeordnete Ziel war dabei der Dienst an den Göttern zum Wohl der Gemeinschaft.

Rituelle Ballspiele wie beispielsweise bei den Maya wurden in diesem Zusammenhang oft als komplexe stilisierte, öffentliche Events beschrieben, die in Verbindung mit der rituell-politischen Macht der Herrscher eine zentrale Stellung in der Kommunikation mit den Göttern einzunehmen schien. Die Herrscher als Verantwortliche für die Gemeinschaft verbildlichten und legitimierten dabei sichtbar ihre Rolle mittels einer auf kosmischen Prinzipien und Einflüssen basierenden Symbolik. Wetten waren darin ebenso Bestandteil und stellten ebenfalls eine wichtige ökonomische, aber auch soziale Basis als Ausdruck politischer und göttlich legitimer Macht dar. Die in diesen Komplex eingebundene Verehrung der Vorfahren symbolisierte dabei einen Teil des aktiven Diskurses zwischen Vergangenheit und Zukunft; verbunden mit agrarischen Themen wie Beständigkeit und Erneuerung sollte dieser der Aufrechterhaltung des Gesellschaftssystems dienen und konnte von den Eliten für ihre Zwecke verändert werden.

Hierdurch scheinen sich mit der Zeit auch die Funktionen der Spiele gewandelt zu haben; mit den durch die Conquista hinzukommenden kulturellen und religiösen Einflüssen veränderten sich jedoch nicht nur Glaubensvorstellungen und Gesellschaftsstrukturen, sondern auch das den Spielerkulturen zugrunde liegende Weltbild. So bestehen zwar gewisse Merkmale dieser Spiele in ihren heute noch ausgeübten Nachfolgevarianten weiter, wie beispielsweise das Material der Bälle, das nach wie vor Kautschuk ist; ihre Funktionen scheinen sich jedoch umgeformt zu haben. So scheint mittlerweile die Sichtbarmachung, Abgrenzung und positiv neu bewertete Selbstdefinition der Spielerkultur gegenüber der kulturell außenstehenden Mehrheit eine grundlegende Funktion dieser Spiele geworden zu sein. Auch ein zunehmendes touristisches Interesse führte zu einer neuen Aufmerksamkeit gegenüber den Spielen und ihrer zeremoniellen Bedeutung, die sich nun einerseits in einem performativen Zusammenhang und andererseits in einem Sport- und Kulturwissenschaftlichen Blickwinkel darstellen. Damit einhergehend bieten diese neuen alten Spielformen Identitätskonzeptionen an, die in einem aktiv-reflexiven und wertschätzenden Verhältnis zur eigenen präkolumbischen Vergangenheit stehen; hierzu scheinen auch mittlerweile gesellschaftlich stark aufgewertete Charakteristiken wie ein gesteigertes Geschichtsbewusstsein, Umweltschutz oder die Aufwertung körperverbundener Spiritualität zu zählen.

Besonders im Hinblick auf die antiken mesoamerikanischen Ballspiele, die sich als Ausdrucksformen eines partikularen mythischen Denkens erwiesen, ist das Ballspiel unter anderem allgemein auch als Ritus denn als Sport beschrieben worden<sup>1561</sup>; der enorme Grad an erforderlicher Körperbeherrschung, das große Verletzungsrisiko, das wiederum ein hohes Maß an Vorbereitung und Perfektion erfordert haben dürfte und wiederholte Beschreibungen der Gewandtheit der Spielenden führen jedoch zu anderen Schlüssen: es zeigt sich, dass Modelle von Spiel als zweckfreie, unernste ludische Aktivität weder zur Beschreibung antiker mesoamerikanischer Varianten, noch in Bezug auf viele autochthone Ballspiele in ganz Amerika greifen.

Im panamerikanischen Vergleich autochthoner Ballspiele fallen mehrere gemeinsame Eigenschaften nord-, süd- und mesoamerikanischer Formen nicht nur im Hinblick auf Elemente der Spiels selbst, sondern auch im Zusammenhang mit damit in Verbindung stehenden Mythen und Symbolen auf. Deren teilweise sehr große Ähnlichkeit kann jedoch nicht nur durch Kulturkontakte oder Archetypen erklärt werden, sondern muss auch auf eigene fließende dualistische Realitätskonzeptionen zurückgeführt werden, in der ähnliche Erfahrungen auch ähnliche Erkenntnisse bewirken. So reflektierten nicht nur in Mesoamerika, sondern auch in Nord- und Südamerika rituelle Handlungen im Kontext der Ballspiele die Gegenüberstellung natürlicher und kosmischer Gegensätze, sowie deren lebenswichtige zyklische Wiederkehr. Ballspiele scheinen auch hier als magische Bezugspunkte, göttliche Legitimationsmedien, prestigeträchtiger Kriegersatz und im Zusammenhang mit religiösen Zeremonien als für die Gemeinschaft bedeutend auf.

In Bezug auf bestimmte Motive und Symbole finden sich jedoch neben übereinstimmenden Elementen auf dem ganzen amerikanischen Kontinent auch universell auftauchende Aspekte im Zusammenhang mit Ballspielen. So treten zeremonielle Ballspiele mit religiösem Hintergrund auch in vielen anderen unterschiedlichen Kulturen auf und bestimmte Motive im Kontext von Ballspielen weisen Ähnlichkeiten mit den bereits in Amerika beschriebenen auf:

*“The environment of man in general outline is much the same everywhere; the sun ever rises in the east and sets in the west; day and night always follow each other; the winds play gently or rend with force; the rains descend in showers or fall in floods; flowers and trees spring up, come to maturity and then die. Therefore, when man has questioned Nature as to the why and the wherefore of life, similar answers have come from all parts of the earth; so it happens that man's games, which often sportively reflect his serious thoughts, show a strange similarity.”*<sup>1562</sup>

So wurde beispielsweise in Japan das kultische Kreisballspiel *Kemari* seit 587 praktiziert, bei dem der in einem Shintoschrein aufbewahrte Ball nur volley mit dem Fuß gespielt werden durfte. Auch hier zeigt sich ein Bezug zu den Himmelsrichtungen und das Spiel wurde ebenfalls von einem Priester geleitet. Die Spieler, darunter der Kaiser als religiöses Oberhaupt, stammten dabei aus der Adelsschicht<sup>1563</sup>. Auch Berichte über ein Kreisballspiel auf den Molukken aus dem 16. Jahrhundert, bei dem eine Handberührung verboten war<sup>1564</sup>, zeigen Übereinstimmungen mit bereits beschriebenen Kreisballspielen besonders in Südamerika.

---

<sup>1561</sup> vgl. Zaccagnini 2003, 8.

<sup>1562</sup> Fletcher 1915, <http://www.scienceviews.com/indian/indiangames10.html>.

<sup>1563</sup> Mathys 1981, 208; vgl. Diem 1967, 24.

<sup>1564</sup> Bogeng 1926, 335.

Im Hinblick auf symbolische Parallelen können außerdem eine selbe Symbologie von Ball und Mond in Neu Guinea, sowie ein Diskus als Attribut des Gottes *Vishnu* in Indien angemerkt werden<sup>1565</sup>. Selbst bei sportlichen Veranstaltungen in Europa, wie beispielsweise in Teilen Deutschlands, Österreichs und den Niederlanden wurde ein Kranz als Sonnensymbol beschrieben<sup>1566</sup>.

Auch der Fruchtbarkeitsaspekt ist beispielsweise in europäischen Ballspielen zu finden, wie beispielsweise im Zuge des französischen *La Soule*, bei dem auch Verheiratete gegen Unverheiratete in einem symbolischen Kräftemessen gegeneinander antraten<sup>1567</sup>. Ähnlich geben ein kultisches Osterballspiel in Auxerre, das als Bekundung der Unsterblichkeit des himmlischen Daseins und in säkularer Form gespielt und noch in der Normandie, Bretagne, Sachsen und Skandinavien erhalten ist, sowie Fastnacht-Fußballspiele in England einen solchen Bezug zumindest noch rudimentär wieder<sup>1568</sup>. Diese Ballspiele scheinen ihre Ursprünge in ägyptischen Fruchtbarkeitsriten, aber auch arabischen Einflüssen zu haben und wurden, nachdem sie über das maurische Spanien nach Europa gekommen waren, absorbiert und von der katholischen Kirche verändert<sup>1569</sup>.

In allen diesen Beispielen zeigt sich, dass auch diese Ballspiele universellen religiösen Zeremonien entsprangen<sup>1570</sup>. Da sich nicht nur Parallelen zwischen den beschriebenen Ballspielformen in Amerika zeigen, sondern beispielsweise auch im Hinblick auf religiöse, mythologische und ideologische Motive, könnten in der Frage auf eine mögliche Herkunft der Spiele zwei verschiedene Rückschlüsse gezogen werden: einerseits könnte auf eine Monogenese geschlossen werden, oder, im Gegensatz hierzu, existieren jedoch auch Hinweise, die einen polygenetischen Ursprung forcieren. In Bezug auf erstere könnte das Vorhandensein von Kautschukbällen, Spielformen ohne Handberührung oder zeremonielle Aspekte im Zusammenhang mit Fruchtbarkeit, astralen Prinzipien oder die Dualität zwischen Leben und Tod erwähnt werden; außerdem gab es auch Beziehungen zwischen den verschiedenen Gruppen, die diese Spiele ausübten. Ebenso sah Culin (1903a, 59; vgl. 1971, 104) in Nordamerika Beziehungen zwischen verschiedensten Erscheinungsformen von Ballspielen; unterschiedliche Materialien gründeten auf die verschiedenen Umweltbedingungen. Werden die verglichen damit ungleich höher entwickelten Ballspiele der Azteken dabei nicht als Originalformen betrachtet, so müsste ein polygenetischer Ursprung jedoch mit einem kulturellem Austausch an bestimmten Schnittstellen in Betracht gezogen werden. Im Hinblick auf eine Polygenese ist jedoch einzuwenden, dass offensichtlich viele verschiedene Formen von Ballspielen existierten, einschließlich solcher mit Handberührung oder Bällen aus verschiedenen Materialien wie Laub, Steinen, Därmen usw. Darüber hinaus gab es auch in Europa und Asien autochthone Ballspiele, die ebenfalls Züge dieser Spielformen und Prinzipien aufweisen, wie beispielsweise der Gebrauch der Füße oder von Schlägern, ebenso wie rituelle und Fruchtbarkeitsaspekte<sup>1571</sup>.

Auch wenn die Frage nach dem Ursprung bzw. den Ursprüngen der amerikanischen Ballspiele in diesem Sinne nicht beantwortet werden kann, steht jedoch fest, dass es Kautschuk nur in Amerika, vor allem in Süd- und Mittelamerika gab. Dies führte zu

---

<sup>1565</sup> Damm 1970, 60.

<sup>1566</sup> Diem 1967, 19.

<sup>1567</sup> Renson 1981, 281f.; vgl. Diem 1967, 8.

<sup>1568</sup> Mathys 1981, 207f.; Renson 1981, 277ff.; Diem 1976, 24.

<sup>1569</sup> Gillmeister 1981, 167ff.; vgl. Bogeng 1926, 335ff.

<sup>1570</sup> Culin 1903b, 222; vgl. Mathys 1981, 208; vgl. Weule 1926, 70.

<sup>1571</sup> vgl. Mendner 1956, 16; 35ff.

einzigartigen Spieleigenschaften wie dem Einsatz von Hüfte oder Kopf und auch zur Bedeutung des Balles selbst bis hin zu dessen Heiligkeit. Des Weiteren scheint sich das Auftreten von Ballspielformen in Mythen und deren transzendente Bedeutungen auf den amerikanischen Kontinent zu beschränken.

Neben diesen Fragen bleibt beispielsweise auch, die Beziehungen und Vergleiche von Ballspielen mit anderen, ähnlichen und möglicherweise mit diesen Ballspielen verwandten Spielformen sowie darauf bezogene Mythen und Rituale zu klären; nichtsdestotrotz fallen in den präkolumbischen und autochthonen Ballspielen nicht nur in Mesoamerika, sondern auch darüber hinaus m. E. Merkmale auf, die von einem schlichten ludisch-rekreativen Prinzip weit entfernt sein dürften.

Die verschiedenen Konzepte, die von den Ballspielen beeinflusst und eng mit ihnen im Zusammenhang aufscheinen, lassen keinen Zweifel daran, dass jene eine besondere Bedeutung im täglichen Leben der Völker hatten, die sie praktizierten. Konzepte von Spiel als ludischer Freizeitbeschäftigung und im Gegensatz zu Spiritualität, Ernsthaftigkeit und Feierlichkeit erweisen sich dabei als zu kurz greifend und zu oberflächlich, um die präkolumbischen Ballspiele beschreiben und verstehen zu können. Proklamierte Sichtweisen eines Gegensatzes von Bewegungsqualität und der Bedeutung der Zeremonie, d.h., entweder eine hohe physiologisch-sportliche Qualität oder eine zeremonielle Bedeutung, scheint im Zusammenhang mit diesen zum Teil fast verschwundenen Spielen ebenso unzureichend.

Auch Beschreibungen, die die präkolumbischen mesoamerikanischen Ballspielformen beispielsweise mit Turnieren des europäischen Mittelalters oder antiken Gladiatorenkämpfen vergleichen<sup>1572</sup>, scheinen diese Spiele mit ihren zugrundeliegenden unterschiedlichen Denkstrukturen und Funktionen leichter verständlich und vergleichbar machen zu können; andererseits könnte dies zu einer Einordnung in eurozentristische Konzepte führen – obwohl diese sich nicht darin einordnen lassen.

In einem Vergleich mit Europa kann jedoch festgehalten werden, dass auch dort ein Standesbewusstsein lange Zeit im Sport wichtig war und ebenfalls als Prestigebehandlung, definiert durch Klassebarrieren galt<sup>1573</sup>. Eine Rollenspezialisierung und Berufssportler fanden sich jedoch zumindest teilweise beispielsweise auch schon im antiken Griechenland und dem römischen Reich<sup>1574</sup>.

Sport als Mechanismus, wie er in Mesoamerika, besonders im Maya-Postklassikum, zur Aufrechterhaltung politischer Strukturen instrumentalisiert worden zu sein scheint, hat jedoch nach wie vor Gültigkeit; Sport kann dabei jedoch nicht nur eine nationale Identität oder ein zumindest kurzfristig anhaltendes Nationalgefühl fördern, weshalb Regierungen auch Teilnahmen an internationalen Wettkämpfen unterstützen. Andererseits kann eine solche Instrumentalisierung jedoch so auch bestimmte dominante Werte vermitteln, die die Wahrscheinlichkeit einer Infragestellung der Machthabenden reduziert<sup>1575</sup>.

Im Gegensatz zum mesoamerikanischen und anderen präkolumbischen Ballspielen wird Tod im modernen Sport tabuisiert; trotzdem finden sich im Zusammenhang mit dem modernen Sport ebenfalls einige Funktionen wieder, die auch hier Parallelen aufzeigen. So ermöglicht beispielsweise gefährlicher Sport Selbstbestätigung und Selbstverwirklichung: durch bewusst gewählte Konfrontation mit ernststen körperlichen Schäden kann das eigene Sein durch das Erfahren und Ausweiten der Grenzen der

---

<sup>1572</sup> vgl. Scott 1991, 207.

<sup>1573</sup> vgl. Guttmann 1979, 38ff.

<sup>1574</sup> vgl. Guttmann 1979, 45ff.

<sup>1575</sup> Frey & Eitzen 1991, 511f.

eigenen Existenz in einem eigenen Bereich abseits des alltäglichen Lebens und dessen Konventionen bekräftigt werden<sup>1576</sup>. Ein freiwilliges Begeben in Todesgefahr wird insofern noch immer als Zeichen gesellschaftlichen Luxus verstanden, ein Konzept, das sich jedoch nicht nur im mesoamerikanischen Ballspiel, sondern auch bereits in der europäischen Antike findet. So wurden beispielsweise im antiken Griechenland (ca. 1950 v. Chr.) oder bei den Etruskern (ca. 1200 v. Chr.) sportliche Wettkämpfe zu Ehren Verstorbener abgehalten, die jedoch auch Spiele auf Leben und Tod, ähnlich den römischen Gladiatorenkämpfen waren; sportliche Wettkämpfe und Spiele zu Ehren Verstorbener wurden außerdem beispielsweise auch in Afrika, auf Hawaii, im Stillen Ozean und Ozeanien, also Kulturen aller anderen Kontinente beschrieben<sup>1577</sup>.

Trotz dieser Gemeinsamkeiten zeigt sich jedoch, dass sich der moderne Sport von religiösen, kultbezogenen Motiven und als Ausdruck eines mythisch-philosophischen Denkens zu einer ritualisierten Handlung hin entwickelt hat,

*“from sporting ritual to ritualized sport“<sup>1578</sup>.*

Auch wenn dies zumindest auf den ersten Blick als Entwicklung zu einer Verkümmern und Sinnentleerung der Spiele geführt zu haben scheint<sup>1579</sup>, zeigt sich im Hinblick auf autochthone traditionelle Ballspiele, wie beispielsweise die *Chaj-* und *Ulama-* Varianten, dass sich diese in ihrem Sinngehalt, Funktion und Identität verändert und neu definiert zu haben scheinen. Denn obwohl diese Spiele wohl nicht mehr wie einst in ihrem ursprünglichen rituellen und symbolischen Verständnis gelebt werden, verkörpern sie vergangene, positiv neu interpretierte Werte und damit ein Symbol der Stärkung einer kollektiven kulturellen Identität ihrer Spielergruppen. Dass sich Sport und Spiele jedoch ebenso wie und mit der Identität ihrer Teilnehmer verändern, sollte in diesem Zusammenhang m. E. als Entwicklung und Teil deren fließender Konzepte verstanden werden, ganz nach dem Motto:

*“sport is stronger than its own contemporary [...] identity, and will survive it. For the heart of sport lives in the unicity of the contest, which begins and ends in the unique uncertainty of time“<sup>1580</sup>.*

---

<sup>1576</sup> Russell 2005, 13f.; Müller 2010, 150; 157.

<sup>1577</sup> Müller 2010, 163f.; vgl. Mathys 1981, 205f.; vgl. Diem 1967, 31ff.; 39ff.; vgl. Frazer 1911, 92ff.

<sup>1578</sup> Renson 1981, 283.

<sup>1579</sup> vgl. Mathys 1981, 208.

<sup>1580</sup> de Wachter 1985, 60.

## 5. Anhang

### 5. 1. Amerikanische Sprachfamilien

Diese Auflistung erfolgt in Nord-Süd- und Ost-West-Richtung; mit (†) bezeichnete Namen beziehen sich auf ausgestorbene Familien<sup>1581</sup>.

Sprachfamilien in Nordamerika (bis nördlich von Mexiko):

Eskimo-Aleutisch (Aleuten, Sibirien, Chukchi, St. Lawrence, Alaska, Kanada, Grönland); Eyak-Athabaskisch (Alaska, Northwest Territories, British Columbia, Alberta, Oregon, Kalifornien, Arizona, New Mexico, Utah, Oklahoma); Tlingit (Kanada, Alaska); Haida (British Columbia, Alaska); Tsimshia (British Columbia, Alaska); Wakash (British Columbia, Vancouver Island, Washington); Chimaku (Washington); Salish (British Columbia, Vancouver Island, Washington, Idaho, Montana); Kutenai (British Columbia, Idaho, Montana); Chinook (Oregon, Washington); Alsea† (Oregon); Siuslaw† (Oregon); Coos (Oregon); Takelma (Oregon); Sahaptia (Oregon, Idaho, Washington); Klamath-Modoc (Oregon, Kalifornien); Molala† (Oregon); Cayuse† (Oregon, Washington); Shasta† (Kalifornien); Karuk (Nordwest Kalifornien); Chimariko† (Nordwest Kalifornien); Palaihnika (Nordwest Kalifornien); Yana† (Nord-zentral Kalifornien); Pomo (auch: Kulanapa) (Nord-zentral-Kalifornien); Washo (West-zentral-Kalifornien, Westnevada); Esselen† (Kalifornien); Salina† (Kalifornien); Chumash† (Südkalifornien); Cochimi-Yuma (Baja California, Arizona, Kalifornien); Wintun (Nord-zentral-Kalifornien); Maidu (Süd-zentral-Kalifornien); Miwuk-Costano (auch: Utia) (Zentral-Kalifornien); Yokut (Süd-zentral-Kalifornien); Yuki (Nord-zentral-Kalifornien); Uto-Aztekisch (Oregon, Idaho, Nevada, Utah, Wyoming, Oklahoma, Kalifornien, Arizona, Sonora, Durango, Jalisco, Chihuahua, Sinaloa, Nayarit, Oaxaca, Mexiko, El Salvador); Keres (New Mexico); Kiowa-Tano (Oklahoma, New Mexico); Zuni (New Mexico); Sioux-Catawban (North und South Carolina, Mississippi, Virginia, Dakota, kanadische Reservate, Wisconsin, Montana); Caddo (Oklahoma, Dakota); Adai† (Louisiana, Ost-Texas); Tonkawa† (Texas); Karankawa† (auch: Clamcoches)(Texas); Coahuilteco (auch: Pajalate) (Texas, Nordost-Mexiko); Cotoname† (auch: Carrizo de Camargo) (Nordost-Mexiko); Aranama-Tamique† (Jaranames) (Texas); Solano† (Nordost-Mexiko); Comecrudo† (Nordost-Mexiko); Atakapa† (Louisiana, Texas); Chitimacha† (Louisiana); Tunica† (Louisiana); Natchez† (Louisiana, Mississippi); Muskogee (Mississippi, Oklahoma, Louisiana, Texas, Florida); Timucua† (Florida); Yuchi (Georgia, Oklahoma); Irokesisch (Oklahoma, North Carolina, New York, Ontario, Virginia, Quebec, Pennsylvania, Wisconsin); Algic (auch: Algonkin-Ritwan; von Nordkalifornien im Westen bis zur Atlantikküste im Osten sowie nord-südlich von Labrador bis Nordmexiko und South Carolina) und Beothuk<sup>†1582</sup>.

Sprachfamilien in Mittelamerika:

Otto-Mangue (auch: Otomangue) (Mexiko, Nicaragua; Costa Rica); Tequistlateco (auch: Chontal de Oaxaca) (Oaxaca); Jicaque (auch: Tol) (Honduras); Seri (Sonora); Huave (Oaxaca); Totonakis (Puebla, Veracruz, Hidalgo; Mixe-Zoque (Oaxaca, Popoluca, Chimalapa, Chiapas); Maya (Veracruz, San Luis Potosí, Chiapas, Yucatán, Campeche, Quintana Roo, Belize, Guatemala); Tarasco (Michoacán); Cuitlateco†

<sup>1581</sup> vgl. Campbell 1997, 107-205; vgl. Haarmann 2006, 104f.

<sup>1582</sup> vgl. Mithun 1999, 326ff.; vgl. Haarmann 2006, 104f.; vgl. Swanton 1952, 611ff.; vgl. Boas 1966, 78f.; Powell 1966, 121ff.



(Guerrero); Xinca (Guatemala); Lenca (Honduras, El Salvador); Misumalpa (Honduras, Nicaragua, El Salvador); Naola† (Tamaulipas, Mexiko); Maratino† (Nordost-Mexiko); Guaicuri (auch: Waikuri)† (Baja California); Alagüilaco† (Zentral-Guatemala); sowie über 100 wenig bekannte und ausgestorbene Sprachen, die in geschichtlichen Quellen genannt werden, aber über die ansonsten wenig bekannt ist<sup>1583</sup>.

Sprachfamilien in Südamerika:

Yurumangü† (Kolumbien); Timote (Venezuela); Jirajara† (Venezuela); Choco (Panama, Kolumbien); Macro-Paesa Cluster mit Cunza-Kapixana (Cunza†: Chile, Bolivien, Argentinien; Kapixaná: Rhodônia, Brasilien), Beto† (Kolumbien), Paeza-Barbacoa (Kolumbien, Ecuador), Itonama (Bolivien) und Warao (Guyana, Surinam, Venezuela); Chibcha (Nicaragua bis Kolumbien); Macro-Arawakisch mit Guajiboa (Kolumbien, Venezuela), Maipurea oder Arawakisch (Kolumbien, Venezuela, Brasilien, Französisch Guinea, Peru, Bolivien, Argentinien, Karibik), Araua (Brasilien, Peru) und Candoshi (Peru); Macro-Puináve Cluster mit Puinave (Brasilien, Kolumbien, Venezuela), Katukina (Brasilien) und Kalina (Venezuela, Brasilien); Tequiraca† (Peru); Canichana (Bolivien); Tucanoa (Kolumbien, Brasilien), Yuri†-Ticuna (Kolumbien, Brasilien, Peru); Munichí (Peru); Esmeralda†-Yaruro (Ecuador, Venezuela); Cofán (Kolumbien, Ecuador); Macro-Andisch mit Jivaro-Cahuapana (Ecuador, Peru), Urarina (Peru), Puelche† (Argentinien) und Zapara-Yagua (Ecuador, Peru); Taushiro (Peru); Omurano† (Peru), Sabela (Ecuador, Peru), Witoto (auch: HM/ Uitoto) (Peru, Brasilien, Kolumbien) mit Andoque (Kolumbien, Peru); Macro-Kulyi-Cholóna (Peru); Macro-Leko mit Sechura† (Peru), Catacao (Peru) und Leco† (Bolivien); Quechumara mit Quechua (Kolumbien, Ecuador, Peru, Bolivien, Argentinien) und Aymara (Bolivien, Peru, Chile, Argentinien); Chipaya-Uru (Bolivien); Puquina† (Bolivien); Callahuaya (Bolivien); Yuracare (Bolivien); Macro-Páno mit Pano-Tacana (Peru, Brasilien, Bolivien) und Mosestén-Chona (Bolivien; Argentinien, Chile); Yaga (Chile); Kaweskar (Chile); Mapudungu (Chile, Argentinien); Macro-Warpea mit Huarpe (Argentinien) und Mura-Matanawía† (Amazonas, Brasilien); Macro-Waikurúa mit Matacoa (Argentinien, Bolivien, Paraguay), Guaykurua (Paraguay, Brasilien, Argentinien, Bolivien), Charruan (Uruguay, Argentinien, Brasilien) und Mascoya (Paraguay); Lule†-Vilela (Argentinien); Zamucoa (Bolivien, Paraguay); Gorgotoqui† (Bolivien); Macro-Jê (auch: Gê) mit Chiquitano-Boróro (Bolivien, Brasilien), Botocudo (Brasilien), Rikbaksá (Mato Grosso, Rhodônia, Brasilien), Jê/Gê (Brasilien), Jeikó† (Brasilien), Kamakana (Brasilien), Maxakalí (Brasilien), Puri (Brasilien), Fulnió (Pernambuco, Brasilien), Karajá (Brasilien), Ofayé (Mato Grosso, Brasilien) und Guató (Mato Grosso, Brasilien); Otí† (São Paulo, Brasilien), Baena† (Brasilien), Kukurá† (Mato Grosso, Brasilien); Macro-Katembrí-Taruma mit Katembrí† (Bahia, Brasilien) und Taruma† (Brasilien, Guyana); Karirí† (Paraíba, Pernambuco, Caerá, Brasilien); Tuxá (Bahía, Pernambuco, Brasilien); Pankarurú† (Pernambuco, Brasilien); Natú† (Pernambuco, Brasilien); Xukurú† (Pernambuco, Paraíba, Brasilien); Gamela† (Maranhão, Brasilien); Huamoé† (Pernambuco, Brasilien); Tarairiú† (Rio Grande do Norte, Brasilien); Xokó† (Alagoas, Pernambuco, Brasilien); Jabutia (Rhodonia, Brasilien); Koayá† (Rhodonia, Brasilien); Aikaná (Rhodonia, Brasilien); Nambiquara (Mato Grosso, Brasilien); Irantxe (Mato Grosso, Brasilien); Movima (Bolivien); Cayuvava (Bolivien); Macro-Tupí-Karibe mit Tupi (Kolumbien, Brasilien, Paraguay) und Cariba (Kolumbien, Venezuela, Surinam, Französisch Guyana, Guyana, Brasilien); Yanomama (Brasilien, Venezuela); Sáliva

<sup>1583</sup> vgl. Bright 1992/1, 236ff.; vgl. Swanton 1952, 611ff.

(Kolumbien, Venezuela), Jotí (Venezuela); sowie weitere nicht klassifizierte und teilweise ausgestorbene Sprachen, die nicht genau bestätigt werden konnten<sup>1584</sup>.

## 5. 2. Linguistische Areale

Nordamerikanische Sprachareale sind nach Campbell (1997, 331ff.) die Nordwestküste Nordamerikas, (mit Tlingit, Eyak, Athabaskisch, Haida, Tsimshia, Wakash, Chimaku, Salish, Alsea<sup>†</sup>, Coos, Kalapuya, Takelma, Lower Chinook); das Plateau Areal (mit der sahaptischen Sprachfamilie (Nez Perce und Sahaptin), Upper Chinook (Kiksht), Nicola (Athabaskisch), Cayuse, Molala, Klamath, Kutenai und eine Salish-Subgruppe); Nordkalifornien (mit Algisch, Athabaskisch, Yuki, Miwik, Wintu, Maidu, Klamath-Modoc, Pomo, Chimariko, Achomawi, Atsugewi, Karuk, Shasta, Yana und eventuell Washo); Clear Lake (mit Lake Miwok, Patwin, Ost- und Südost- Pomo, sowie Wappo); die Südküste (mit Chumash, Esselen, Salina); das Gebiet Südkalifornien-Westliches Arizona (mit veränderten Yuma, Cupa und Takic Sprachen); das Great Basin –Gebiet (mit Numischen Uto-Azteken Sprachen und Washo); Pueblo (mit Keres, Tano, Zuni, Hopi und intrusivem Apache); die Plains (mit Athabaskisch (Sarsi, Kiowa, Apache, Lipa Apache), Algonquin (Arapaho, Blackfoot, Cheyenne und Dialekten von Cree und Ojibwa), Sioux (Crow, Dakota, Dhegiha, Hidatsa, Iowa-Oto, Manda), Kiowa-Tano (Kiowa), Uto-Aztekisch (Comanche und Wind River Shoshone) und Tonkawa); der Nordosten (mit Winnebago (Sioux), Nord-Irokesisch, einigen Ost-Algonquin-Sprachen (Abenaki, Delaware, Fox, Malecite-Passamquoddy, Menomini (Menominee), Miami, Potawatomi, Shawnee und Dialekten von Ojibwa und Cree); sowie das Südost-Areal (mit Muskogee, Chitimacha, Atakapa, Tunica, Natchez und Yuchi, sowie Ofo und Biloxi (Sioux), weiters Timucua, Tutelo und Catawba (Sioux), Tuscarora und Cherokee (Irokesisch), Quapaw und Shawnee, sowie die mittlerweile ausgestorbenen Sprachen wie Cusabo und Yamasee)<sup>1585</sup>.

Zu Mesoamerika als linguistischem Areal werden so Uto-Aztekisch, Totonac-Tepehua, Otomangue, Tarasco, Cuitlateco<sup>†</sup>, Tequistlateco-Jicaque, Huave, Mixe-Zoque, Maya und Xinca<sup>†</sup> gezählt<sup>1586</sup> und Südamerika kann in folgende Sprachareale eingeteilt werden: Kolumbien-Zentralamerika (mit Chibcha, Lenca, Jicaque, Misumalpa, Chocó und Betoí); Venezuela-Antillen (mit arawakischen (Maipurea) Sprachen wie beispielsweise Taino, Inselkaribisch, Caquetío, Locono sowie Caribansprachen (z.B. Cumanagoto, Chaima, Tamanaco und Cariña) und weitere mit ungesicherter Abstammung wie Guamo Otomaco, Yaruro und Warao); das Andengebiet (mit Quechua, Aymara, Callahuaya und Chipaya); die Ecuadorianisch-Kolumbische Subzone (mit Paeza, Barbacoa, Camsá, Cofá, Esmeralda und Ecuador- Quechua); Orinoco-Amazonas (mit Yanomama-, Sáliva, Arawak- und Cariban-Sprachen sowie Jotí, Uruak, Sapé und Maku ohne Zugehörigkeit); das Amazonasgebiet (mit Arawak, Arauan, Cariba, Chapacura, Ge, Pano, Puinavea, Tacana, Tucano und Tupi); das Südamerikanische Tiefland (westlich mit Pano-Tacana, Arawak, Tucano, Saliba, Zaparoa, Yagu, Huitoto und Cahuapana und östlich mit Jê-Bororó-, Tupi-, Cariba- und Makú-Familien); sowie die Südspitze (mit Mapudungu (Araukanisch), Guaycurua und Chon)<sup>1587</sup>.

## 5. 3. Abbildungen

Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte auffindig zu machen, bzw. deren Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte

<sup>1584</sup> vgl. Migliazza & Campbell 1988, 311ff.; vgl. Kaufmann 1994.

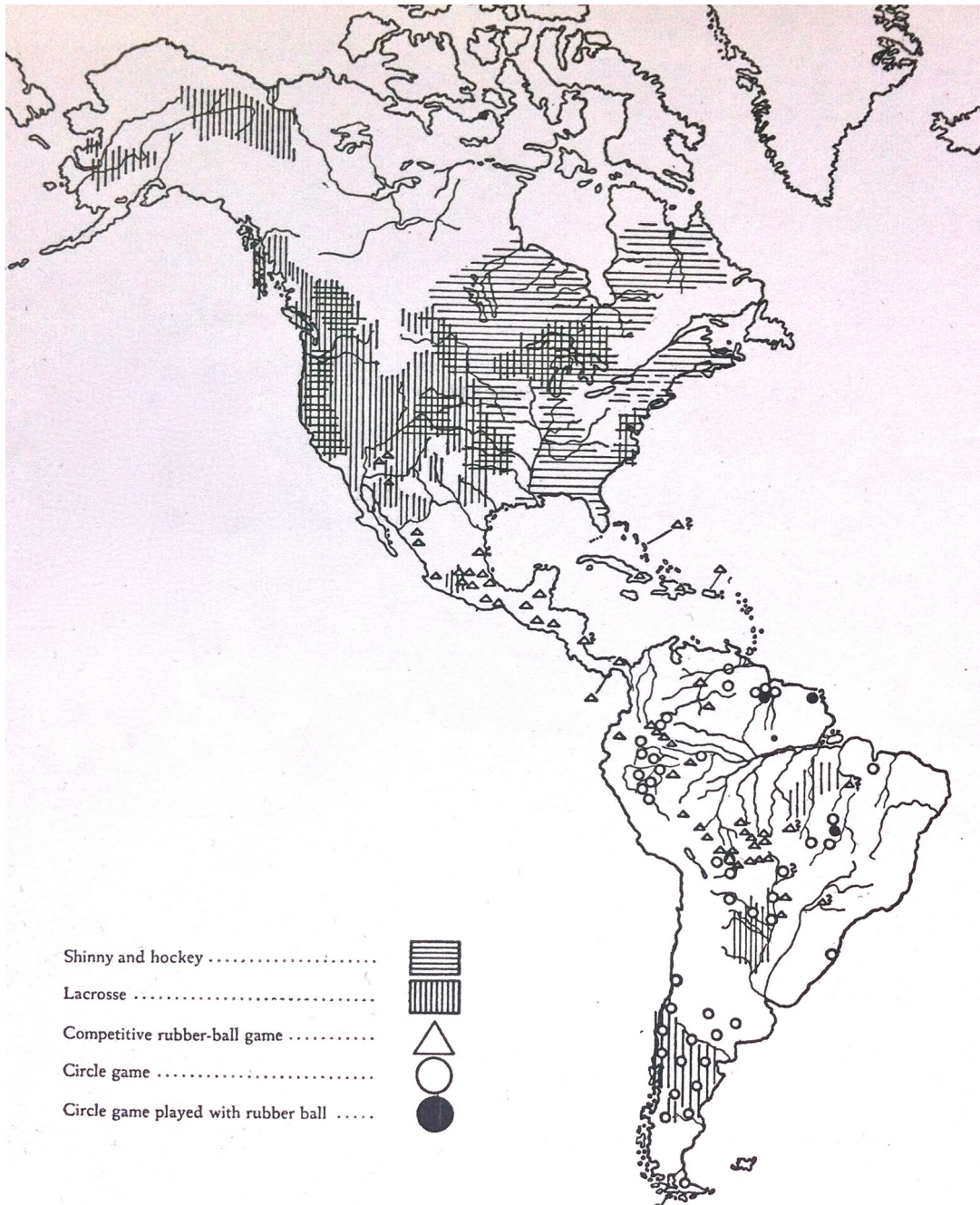
<sup>1585</sup> vgl. Campbell 1997, 332ff.; vgl. Campbell 1998, 304f.

<sup>1586</sup> vgl. Suárez 1983, xvi f.; vgl. Bright 1992/2, 415f.; vgl. Campbell 1997, 344.

<sup>1587</sup> Campbell 1997; 346ff.; vgl. Arellano 1987, 489.

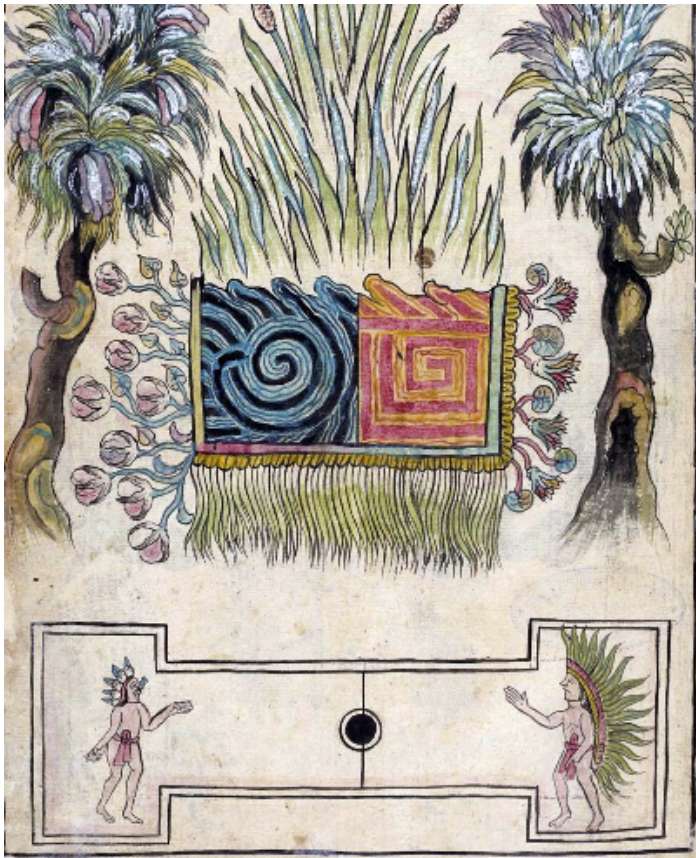
dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

### 5. 3. 1. Abbildung 1



Autochthone Ballspiele in Amerika nach Stern 1948, 121.

### 5. 3. 2. Abbildung 2



Faksimile Anales de Cuauhtinchan, 16v

(<http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tolteca/anales.html#/31/zoomed>

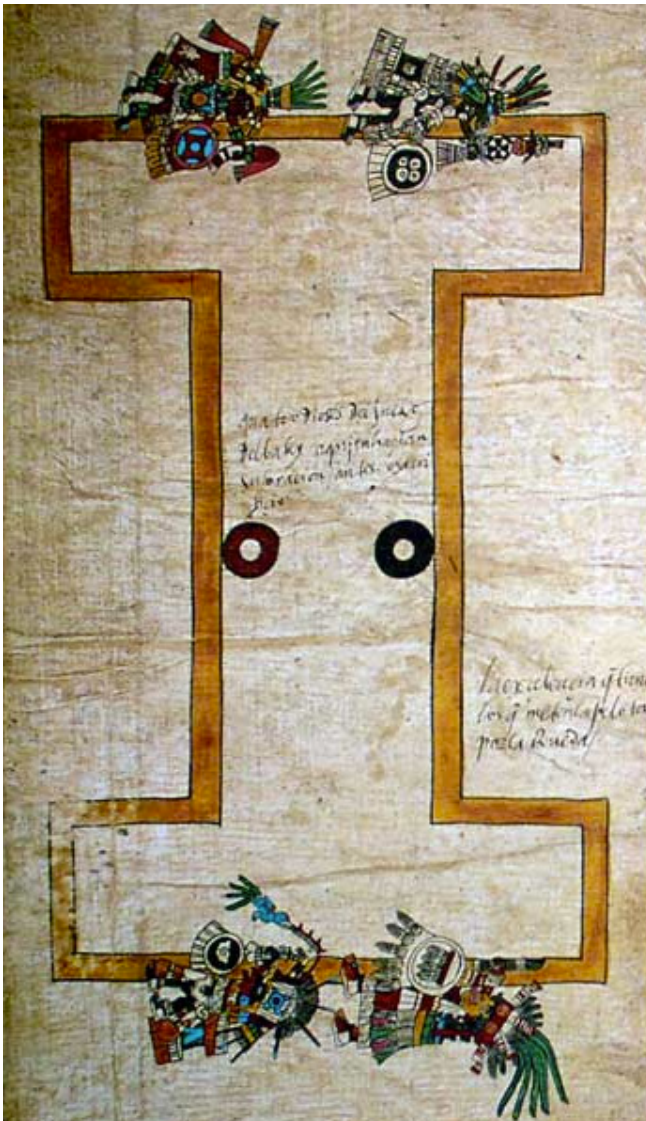
<http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tolteca/archivos/assets/downloads/publication.pdf>).

### 5. 3. 3. Abbildung 3



Detail Faksimile Codex Borbonicus, 17 ([http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img\\_page17.html](http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img_page17.html)).

**5. 3. 4. Abbildung 4**



Detail Faksimile Codex Borbonicus, 25 ([http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img\\_page25.html](http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/img_page25.html)).

**5. 3. 5. Abbildung 5**



Detail Faksimile Codex Borgia, 21 ([http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page21.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page21.html)).

**5. 3. 6. Abbildung 6**



Detail Faksimile Codex Borgia, 62 ([http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img\\_page62.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/img_page62.html)).

**5. 3. 7. Abbildung 7**



Detail Faksimile Codex Fejérváry-Mayer, 38 ([http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page38.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page38.html)).

**5. 3. 8. Abbildungen 8 und 9**



Abbildung 8

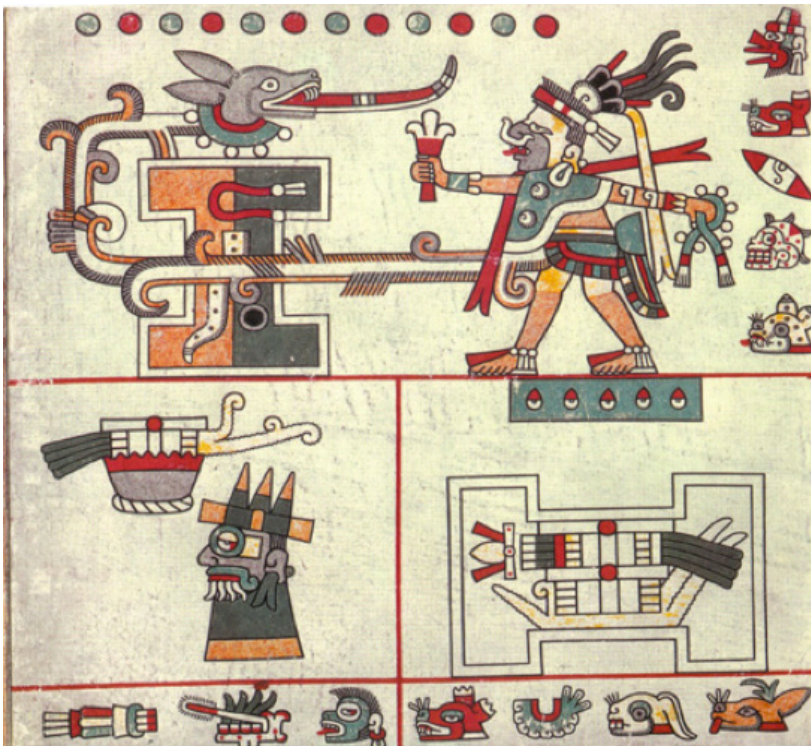
Detail Faksimile Codex Fejérváry-Mayer, 39 ([http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page39.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page39.html)).



Abbildung 9

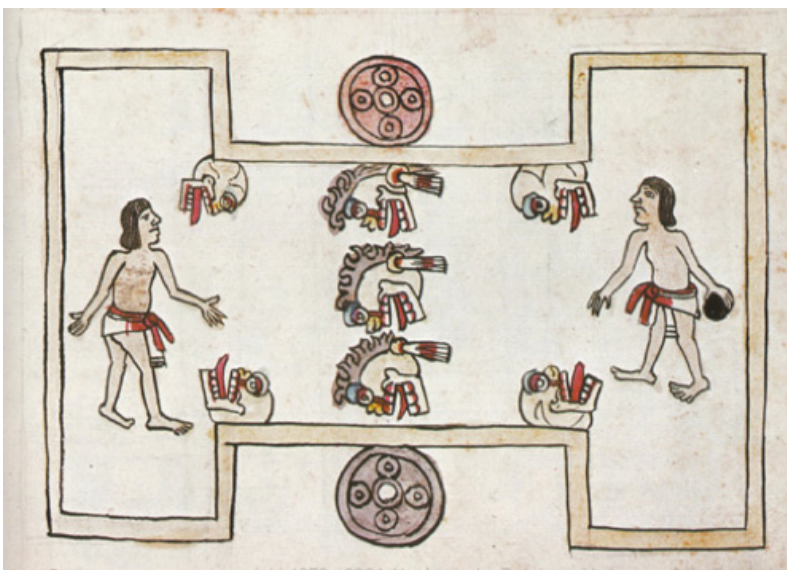
Detail Faksimile Codex Fejérváry-Mayer, 40 ([http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page40.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page40.html)).

**5. 3. 9. Abbildung 10**



Detail Faksimile Codex Laud, 40 ([http://www.famsi.org/research/graz/laud/img\\_page40.html](http://www.famsi.org/research/graz/laud/img_page40.html)).

**5. 3. 10. Abbildung 11**



Detail Faksimile Codex Magliabechiano, 161 ([http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/img\\_page161.html](http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/img_page161.html)).

5. 3. 11. *Abbildung 12*



Faksimile Codex Vindobonensis Mexicanus I, 20  
([http://www.famsi.org/research/graz/vindobonensis/img\\_page20.html](http://www.famsi.org/research/graz/vindobonensis/img_page20.html))

5. 3. 12. *Abbildung 13*



Detail Faksimile Codex Vindobonensis Mexicanus I, 29  
([http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=560950001&objectid=3179214](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=560950001&objectid=3179214)).



### 5. 3. 13. Abbildungen 14 und 15



Abbildung 14

Faksimile Codex Zouche-Nuttall, 50  
([http://www.famsi.org/research/graz/zouche\\_nuttall/img\\_page50.html](http://www.famsi.org/research/graz/zouche_nuttall/img_page50.html)).



Abbildung 15

Detail Faksimile Codex Zouche-Nuttall, 86  
([http://www.famsi.org/research/graz/zouche\\_nuttall/img\\_page86.html](http://www.famsi.org/research/graz/zouche_nuttall/img_page86.html)).

### 5. 3. 14. Abbildung 16



Detail Faksimile Tonalamatl Aubin, 19  
([http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Tonalamatl/page\\_19.jpg](http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Tonalamatl/page_19.jpg)).

## 5. 4. Zur Entwicklung des Taíno-Ballspiels auf den Großen Antillen

Um ca. 500 v. Chr. dürften die Vorfahren der Taíno, als Saladoiden bezeichnet, aus dem Orinocodelta in Südamerika bis zu den Großen Antillen gewandert, die dortigen ansässigen Gruppen unterworfen und Bodenbautechniken sowie die Keramikherstellung auf den Antillen eingeführt haben, möglicherweise auch Ballspiele. Die so aus den vorangegangenen Kulturen entstandenen Taínokulturen spielten Ball auf eigenen Ballspielfeldern, wie jene auf Kuba, Hispaniola, Puerto Rico, den Jungferninseln und den Bahamas zeigen. In Jamaika wurden keine archäologischen Beweise solcher Plätze gefunden, jedoch existieren historische Quellen, die dort lebende Sub-Taíno Gruppen angeben, die dieses Spiel spielten<sup>1588</sup>.

Die klassischen Taíno erreichten den höchsten Kulturstand der Inselarawaken und das von ihnen gespielte Ballspiel dürfte sich, ausgehend von Puerto Rico und Hispaniola, Richtung Osten und Westen ausgebreitet haben<sup>1589</sup>. Die ältesten bisher gefundenen

<sup>1588</sup> Alegría 1983, 149f.; Olsen 1974, 61f.; Curet 1996, 117; Stern 1948, 32.

<sup>1589</sup> Rouse 1992, 106; Alegría 1983, 155.

strukturierten Ballspielplätze der Großen Antillen stammen aus Tibes und Bronze im südlich-zentralen Puerto Rico und existieren seit ca. 700 n. Chr. Tibes dürfte lange Zeit eine bedeutende zeremonielle Stätte gewesen sein und weist neun rechteckige Ballspielplätze auf, die zwischen 600 und 1200 n. Chr. errichtet worden sein dürften. Das möglicherweise wichtigste Zeremonialzentrum der Großen Antillen dürfte Capá bei Utuado im Binnenland Puerto Ricos mit 10 Ballspielplätzen von insgesamt 14 Anlagen gewesen sein; weitere Plätze in der Gegend von Lares, Adjuntas, Barranquitas, Orocovis und Jayuya befinden sich wie dieser in bergigen Gebieten im Inselzentrum und in engen Tälern nahe Flüssen. Während auf Haiti trotz historischer Quellen nur wenige archäologische Belege existieren, sind in der Dominikanischen Republik mehrere Ballspielplätze bekannt. Die meisten davon sind von 1 bis 3 m hohen Mauern umgebene, zwischen 50 bis 110 m lange und zwischen 29 und 60 m breite Plätze. Sie weisen Ähnlichkeiten mit Plätzen auf Kuba und Puerto Rico auf, außerdem existieren runde Spielstätten<sup>1590</sup>.

Auf Kuba existieren ebenfalls Ballspielplätze, einer davon in Pueblo Viejo mit abgerundeten Ecken; dort befindet sich auch der größte Ballspielplatz der Antillen, der auf 250 m Länge x 135 m (maximale) Breite x 3 m Höhe geschätzt wird. Auch auf den von Taíno bewohnten nördlichen Jungferninseln wurde ein Ballspielfeld entdeckt und auf den zum Bahamaarchipel gehörenden Mittleren Caicos Inseln wurden zwar ovale Plätze gefunden, ihre genaue Bedeutung gilt jedoch nicht als eindeutig gesichert, ebenso wie Anlagen auf Antigua. Allgemein wurden bisher nur Ballspielplätze in Gebieten gefunden, die von klassischen Taínos bewohnt wurden, die im Begriff waren, sich zu einer Hochkultur zu entwickeln; im Zusammenhang damit wurden außerdem steinerne *collares* und Ellenbogenschützer entdeckt, die möglicherweise Statussymbole darstellten<sup>1591</sup>.

Mit dem ungeahnten, plötzlichen und gewaltsamen Kontakt mit den Spaniern wurden die verschiedenen Arawakisch-sprechenden Gruppen durch eingeschleppte Krankheiten und Versklavung praktisch überrollt, weshalb mit den meisten Gruppen wie Lucayo oder Ciboney innerhalb weniger Jahre auch deren traditionelle, soziale und politische Organisationsmuster verschwanden, ebenso wie das Ballspiel, bzw. Ballspiel-Formen<sup>1592</sup>.

## 5. 5. Autochthone Ballspiele in Südamerika

Es existieren nur wenige Beschreibungen historischer Ballspiele, wie dem *Chaza* der Kultur San Agustín im heutigen Kolumbien<sup>1593</sup>, eines zeremoniellen Racketballspiels der Mochica-Chimú<sup>1594</sup>, sowie Darstellungen kleiner, mit Schnüren umwickelter Rackets und hockeyartige Schläger als Grabbeigaben bei den Nazca<sup>1595</sup>. Über Kugel- bzw. Ballspiele wie vielleicht Handball-, Hockey-, Badminton- oder Kopfballspiele der Inka im Zuge religiöser Rituale existieren hauptsächlich Spekulationen<sup>1596</sup>, im

---

<sup>1590</sup> Alegría 1951, 349; 1983, 57f.; 111; 152.

<sup>1591</sup> Rouse 1992, 7; 12; 18; 126; Alegría 1983, 7; 29f.; 121; Curet 1996, 126.

<sup>1592</sup> Keegan & MacLachlan 1989, 613.

<sup>1593</sup> van Mele & Renson 1992, 20; vgl. Braun 1981, 70; vgl. Reichel - Dolmatoff 1998, 45; 50; 62ff.; vgl. Santa Gertrudis 1757/2012, II / III, 279f.; II / IX, 403f.

<sup>1594</sup> Kutscher 1958, 422ff.; Donnan 1985, 371ff.; Diem 1971, 71; van Mele & Renson 1992, 51.

<sup>1595</sup> Mendner 1956, 37; van Mele & Renson 1992, 52; vgl. Cooper 1949, 508.

<sup>1596</sup> vgl. van Dalen und Bennett 1971, 592; vgl. van Mele & Renson 1992, 53; 56; vgl. Wildt 1977, 223f.; vgl. Molina & Albornoz 1988, 76f.; Rowe 1946, 288; vgl. Acosta 2005, 1; vgl. Monteverde Sotil 2011, 244ff.; vgl. Nowack 2014, 35.

Gegensatz zum auch heute noch praktizierten *Palín*-Spiel der Mapuche. Neben diesen gibt es ethnologische Beschreibungen von Ballspielen, die grob in Kautschukball-Spiele, Federballspiele, Schägerballspiele und Kreisballspiele eingeteilt werden können<sup>1597 1598</sup>. Das Material der Bälle variiert(e) dabei je nach Verfügbarkeit und kann neben Kautschuk auch aus verschiedenen Kombinationen aus Pflanzenfasern, Steinen und bis hin zu Eingeweiden mit verschiedenen Füllungen bestehen<sup>1599</sup>.

Eine große Mehrheit an beobachteten Ballspielformen in Südamerika scheinen Kreis- und auch Wettkampf-Ballspiele gewesen zu sein, bei denen der Ball meist ohne Hand- oder Bodenkontakt gespielt werden musste. So wurde bei den Otomacos am Orinocoufer im heutigen Venezuela der Ball von den Männern nur mit der rechten Schulter volley und von Frauen mit einem Holzschläger geschlagen<sup>1600</sup>; eine Art Handtennis wurde hingegen bei den Quillacinga und Pasto in Andennähe im Südosten Kolumbiens beschrieben<sup>1601</sup>. Auch im Amazonasgebiet wurden Kautschukballspiele ohne Einsatz der Hand im Küstengebiet von Guyana und Suriname bei den Arawaken erwähnt, sowie solche mit dem Einsatz von Knie, Füßen und Händen bei den Uitoto (auch Witoto, Huitoto) im südlichen Kolumbien, ähnlich ihren Nachbarstämmen Bora, Muinane und Okina, oder ein Kautschukballspiel der Churapa am Fuß der Anden, *Táurósh*<sup>1602</sup>. Die Itatin im selben Gebiet besaßen ebenfalls ein, mit dem Kopf und den Ellenbogen gespieltes, Kautschukballspiel<sup>1603</sup> wohingegen die Mojo ein kompetitives Fuß- und Kopfballspiel mit einem hohlen Ball praktizierten, sowie ein Kreisballspiel mit einem soliden, bis zu 12 kg schweren Kautschukball<sup>1604</sup>. Die Nambikvara, Kepkiriwat und Amniapä im Gebiet Mato Grosso spielten ähnlich ein kompetitives Kopfballspiel mit einem Kautschukball, das möglicherweise einen zeremoniellen Hintergrund hatte; ein ähnliches Spiel scheinen die Huari nahe des Río Guaporé besessen zu haben<sup>1605</sup>. Mehr Information besteht über das Kautschuk-Kopfballspiel der Chiquito (am Fuß der Ostgrenze der bolivianischen Anden), *Guatoroch*, das in eine komplexe, von Festen und

---

<sup>1597</sup> van Mele & Renson 1992, 65ff.; Renson & Smulders 1981, 97ff.; Stern 1948, 2f.

<sup>1598</sup> In einer Unterteilung dieser Spiele nach Kulturräume wurden diese in den Gebieten der Zirkumkaribik (einschließlich der Nordhälften Kolumbiens und Venezuelas, inklusive des Orinoco außer dessen Delta); dem Amazonasgebiet (bestehend aus den Guyanas, dem westlichen Amazonasbecken, dem Gebiet das Montaña und Yunga oder östlichen Anden, dem Gebiet des Mato Grosso und Ost-Boliviens, sowie der östlichen Amazonasgegend); dem östlichen Brasilien; dem Gran Chaco; dem Gebiet der Pampas, Patagonia und Tierra del Fuego; sowie in den Anden beschrieben (van Mele & Renson 1992, 18f.; vgl. 23ff.; Roberts et al. 1959, 597 ff.; vgl. Renson & Smulders 1981, 97ff. vgl. Zerries 1961, 272f.).

<sup>1599</sup> van Mele & Renson 1992, 68; Stern 1948, 8ff.; Weule 1926, 23; Cooper 1946, 506ff.

<sup>1600</sup> Roth 1924, 84; 488ff.; Weule 1926, 27; Kirchhoff 1948, 443; Cooper 1949, 506; Mendner 1956, 37; Stern 1948, 8ff.

<sup>1601</sup> van Mele & Renson 1992, 21; Ortíz 1946, 961, 966.

<sup>1602</sup> Gillin 1948, 853; Stern 1948, 18; Nordenskiöld 1922, 28; van Mele & Renson 1992, 32.

<sup>1603</sup> Nordenskiöld 1922, 102; van Mele & Renson 1992, 32; Stern 1948, 19; Métraux 1928, 212f.

<sup>1604</sup> van Mele & Renson 1992, 32; Stern 1948, 15f.; Veloz Maggiolo 1972, 68; vgl. Métraux 1928, 212f.

<sup>1605</sup> Lévi-Strauss 1948, 375; vgl. Stern 1948, 19ff.; 23; vgl. van Mele & Renson 1992, 32; vgl. Nordenskiöld 1920, 104.

Wetten begleitete Zeremonie eingebunden war<sup>1606</sup>. Bei den Caviña im Osten Boliviens wurde ebenfalls ein beliebtes Spiel mit einem hohlen Gummiball beschrieben, der volley mit der Hand geschlagen wurde. Dieses Spiel besaß einen mythologischen Hintergrund, wonach sich der Wind als Kind darstellt, das durch sein Ballspiel Donner verursacht<sup>1607</sup>. Die Araona der gleichen Sprachfamilie der Takana praktizierten ein Ballspiel, bei dem ein Punkt durch eine Ballberührung mit dem Bauch erzielt wurde<sup>1608</sup>. Beim sehr akrobatischen, kompetitive Kopfballspiel, *Xikunahity* der Paressi, Salumãs, Irantxe, Mamaidês und Enawenê-Nawê im Mato Grosso wird ein Hohlball aus dem Saft der *Mangabeira* zwischen zwei 8-10 oder mehr-köpfigen Teams gespielt. Das Spiel besitzt einen mythologischen Hintergrund und wird als Teil von Zeremonien wie beispielsweise zur ersten Ernte oder Initiationsriten gespielt, wohingegen über das Kautschukballspiel der Auetö im Bereich des oberen Rio Xingú kaum Informationen vorliegen<sup>1609</sup>. Auch im Gran Chaco praktizierten die Chané am Río Parapetí ein Kopfballspiel, bei dem zwei Arten von Kautschukbällen, schwarze solide und weiße hohle, verwendet worden sein dürften. Nach Nordenskiöld (1912, 193; 264; 1920, 101ff.) wurde in diesem Spiel, *Toki*, das auch in einem Chané-Mythos erwähnt ist, der Ball nur mit dem Kopf, den Schultern, Hüften und Füße berührt<sup>1610</sup>. Bei den Chiriguano im Nordwesten der Region ist die Existenz eines Kautschukballspieles nicht sicher – wobei Stern (1948, 19) ein Spiel, *Bondi*, erwähnte, in dem ein kleiner Vollgummiball nur volley mit dem Kopf gespielt werden durfte<sup>1611</sup>. Auch im Osten Brasiliens wurde bei den Apinayé (zwischen den Flüssen Tocantins und Araguaia) ein Spiel mit Kautschukball, sowie mit Federbällen, die mit Schlägern, dem Kopf, Schultern oder Rumpf geschlagen wurden; das rituelle Kautschukballspiel *Peny-ta'g* wurde in erster Linie als Teil der Initiationsriten von jungen Männern beschrieben<sup>1612</sup>. Neben Kautschukballspielen wurden außerdem weitere Ballspiele mit Bällen aus anderen Materialien gespielt, wie beispielsweise im Amazonasgebiet, wo bei den Yekuana (im venezolanischen Teil der Guyana) ein Federball-artiger ein Ball aus Maisblättern mit der Hand geschlagen wurde, sowie ein ähnliches Spiel bei den Taulipáng, Patamona und Macushi im Grenzgebiet zwischen Guyana, Venezuela und Brasilien<sup>1613</sup>. Ähnliche Spiele, in Zirkelform gespielt, wurden im Westen des Amazonasbeckens auch bei den Tukano (im Gebiet zwischen dem Río Negro und dem Río Japura), besonders dem Tukano-Stamm der Cobewa beschrieben<sup>1614</sup>, sowie im Bereich Montaña und Yunga bei den Quijo (im bergigen Gebiet nördlich von Ecuador), den Yameo und Yagua (im heutigen Peru), ebenso wie bei den Campa (im Süden Perus)<sup>1615</sup>. Im Yunga-Gebiet wurde beim Ballspiel der Araona der Ball mit dem Rumpf,

<sup>1606</sup> d'Orbigny 1845, 36ff.; vgl. Weule 1926, 26f.; Stern 1948, 17f.; Nordenskiöld 1920, 104; vgl. Fernández 1729, 41; 55f.

<sup>1607</sup> van Mele & Renson 1992, 32; Stern 1948, 12; Nordenskiöld 1920, 105.

<sup>1608</sup> Stern 1948, 12.

<sup>1609</sup> Weule 1926, 27; Schmidt 1943, 228ff.; 263f.; Stern 1948, 13; 24; vgl. Coe 2003, 198; vgl. Barros de Oliveira 2013, 7ff.; Czerny 1936, 36.

<sup>1610</sup> Métraux 1948c, 182; Stern 1948, 18; Fernández 1729, 55.

<sup>1611</sup> vgl. Nordenskiöld 1920 XIff.; vgl. 101

<sup>1612</sup> Cooper 1949, 506; Lowie 1946a, 393; Métraux 1949, 227f.; Nimuendajú 1939, 61ff.; vgl. Albuquerque 2007, 203; vgl. 217ff.; Van Dalen & Bennett 1971, 577; vgl. Stern 1948, 24ff.; vgl. Diem 1971, 79; vgl. van Mele & Renson 1992, 37

<sup>1613</sup> Roth 1924, 490; Lowie 1948, 40f.; vgl. van Mele & Renson 1992, 26.

<sup>1614</sup> Goldmann 1948, 790; Koch-Grünberg 1995, 122ff.; Mendner 1956, 35; Lowie 1948, 40.

<sup>1615</sup> Steward & Métraux 1948, 548; 590; 604; 647; van Mele & Renson 1992, 29.

geschützt von einem Gürtel aus Rinde, geschlagen, wohingegen die Bakairi mit einem gefiederten Ball spielten<sup>1616</sup>. Auch bei den Sherente im Osten Brasiliens und möglicherweise weiteren Stämme in dieser Gegend wurden Kreis-Ballspiele erwähnt, sowie im Küstenbereich ein Spiel mit einem Federball aus Maisblättern bei den Mashacali, deren Bälle denen der Caingua, sowie der Bororó geähnel haben dürften, die jedoch zusätzliche mit Ara- Federn geschmückt waren<sup>1617</sup>. Auch im Gran Chaco wurde beispielsweise mit Kegeln, Maisblatt-Feder-, Erde- oder Steingefüllten, sowie Holzbällen bei den Chané, Chiriguano, Chamacoco und Mbayá (im Grenzgebiet zu Brasilien) gespielt<sup>1618</sup>.

Auch im Gebiet der Pampas, Patagonia und Tierra del Fuego wurde – mit ausgestopften Eingeweiden von Seehunden oder ähnlichen Materialien, wie bei den Yahgan (in der gebirgigen Inselgruppe des südlichen Chile) – Ball in Kreisform gespielt. Ein diesem Spiel ähnliches, aber weniger populäres Ballspiel übten die Ona (Tierra del Fuego) aus, in dessen Zusammenhang jedoch so wie bei den Yahgan ebenfalls keine mythischen oder religiösen Zusammenhänge beschrieben wurden<sup>1619</sup>. Bei den im Zentrum des heutigen Chile lebenden Mapuche wurde ebenfalls eine mittlerweile verschwundene Art von Kreis- oder Volleyball, genannt *Pillmatun* oder *Pillma*, beschrieben, sowie ein Spiel mit Lasso und Bällen<sup>1620</sup>: Neben diesem spielten und spielen die Mapuche-Huilliche eine Art Handball oder Rugby, genannt *Linao* oder *Inao*, das auch den niederländischen Korsaren des 17. Jahrhunderts zugesprochen wurde, aber für die meisten Autoren als traditionelles prähispanisches Spiel gilt<sup>1621</sup>. Bei den Tehuelche (in Patagonien östlich der Anden) wurde neben dem *Pillma* außerdem ein von Frauen gespieltes Fußballspiel erwähnt<sup>1622</sup>.

Im Andengebiet wurden bei den Colorado, Napo und Canelo (Ecuador) Leichenspiele veranstaltet, darunter nur von Gästen gespielte Ballspiele: diese versammelten sich auf beiden Seiten des Leichnams und warfen einen Ball von einer Seite zur anderen, ohne dass dieser auf dem Boden aufkommen durfte. Darüber hinaus praktizierten die Aymara, die um den Titicacasee an der Grenze zwischen Peru und Bolivien leben, ein Spiel mit einem brennenden Baumwollstück, ebenso wie Ballrennen, die auch bei den Canelo und Napo erwähnt wurden, wobei ein Ball barfuß vorwärts gestoßen werden musste<sup>1623</sup>.

In Bezug auf Stockballspiele scheinen im südlichen Teil Ostbrasilien die Aweikoma zufolge das Ausweichen und Schlagen mit kurzen Stöcken von in kleine Schnüre gewickelte Steinen trainiert zu haben, möglicherweise ähnlich den Botocudo (im heutigen Minas Gerais); weiters wurde in Suriname ein cricketähnliches Schlägerballspiel, *Batem* und ein *Lacrosse*-ähnliches Spiel der Yukpa (teilweise auch Chaké, Motilones) an der Nordgrenze der östlichen Anden beschrieben<sup>1624</sup>.

---

<sup>1616</sup> Métraux 1948b, 446; Lowie 1948, 40; van Mele & Renson 1992, 30; 35.

<sup>1617</sup> Lowie 1946a, 392f.; 1946b, 431; 1946c, 503ff.; Métraux 1948b, 446; Métraux & Nimuendaju 1946a, 545; vgl. Stern 1948, 26f.; vgl. van Mele & Renson 1992, 37; 40.

<sup>1618</sup> Karsten 1930, 21ff.; 27; Métraux 1946a, 334ff.; 1948c, 182; 482; Métraux & Cooper 1949, 508ff.; Nordenskiöld 1920, 101; van Mele & Renson 1992, 41ff.

<sup>1619</sup> Cooper 1946a, 100; 1946b, 122; van Mele & Renson 1992, 47.

<sup>1620</sup> Titiev; 1951, 125; Garoz Puerta 2002, 212f.; 216; Cooper 1946d, 739f.; Wildt 1977, 256f.

<sup>1621</sup> Lopez von Vriessen 1989, 28; 1992, 13; vgl. Garoz Puerta 2002 216f.

<sup>1622</sup> Cooper 1946c, 156f.; 167; van Mele & Renson 1992, 48.

<sup>1623</sup> Karsten 1930a, 30; Cooper 1949, 519; Diem 1971, 38; van Mele & Renson 1992, 58f.

<sup>1624</sup> Métraux & Kirchhoff 1948, 350 s; 366; van Mele & Renson 1992, 21; 26f.; 40; Métraux 1946b, 445; 469; vgl. Nimuendajú 1946, 93f.

Im Hinblick auf Hockeyspiele tritt besonders das *Palin*, *Palíca* oder *Chueca*, rituelles Hockeyspiel der auch als Arukarier bezeichneten, in Zentrum des heutigen Chile lebenden Mapuche hervor: in diesem Wettkampfspiel mit 8-15-köpfigen Teams wurde auf einem langgezogenen, relativ engen Spielfeld, *Paliwe*, mit gekrümmten Stöcken auf ein gegnerisches Tor gespielt. Es spielten Frauen, Männer und Kinder und Teil der Wettkämpfe waren ebenfalls Musik und Wetten; Spielresultate hatten oft politische und religiöse Bedeutung (Hierbei werden zwei Formen unterscheiden, *Kayñetu* und *Purrun palin*, wobei die erste einen starken rituellen und noch immer wichtigen Zusammenhang mit dem Krieg besitzt<sup>1625</sup>. Die Tehuelche (in Patagonien östlich der Anden) praktizierten wie die Puelche (im nördlichen Patagonien in den Ebenen der Pampas) und die meisten Stämme südlich des Gran Chaco ebenfalls eine ursprünglich araukanische Hockey-Form, *Pillma*<sup>1626</sup>.

Auch im Gebiet des Gran Chaco wurde bei den Chiriguano ein von Jungen gespieltes Hockeyspiel, *Taca*, beobachtet, sowie ein ähnliches im Norden Paraguays bei den Chamacoco<sup>1627</sup>. Auch bei den Choroti im Zentrum des Gran Chaco, sowie bei den Mataco, wurden sehr körperbetonte Hockeyspiele erwähnt, ebenso wie bei Stämmen des Rio Pilcomayo, vor allem bei den Ashluslays und Chorley, den weiter südlich lebenden Mataco, sowie den Toba-Pilaga östlich davon<sup>1628</sup>.

## 5. 6. Autochthone Ballspiele in Nordamerika

Neben den in Nordamerika, im Südwesten heutigen USA, auffindbaren historischen Ballspielformen der Hohokam (im Gebiet des Phoenix Basin des heutigen Arizona), Mogollon (im heutigen Ost-Arizona, dem südwestlichen New Mexico und dem nordwestlichen Chihuahua) und Anasazi (im Norden des heutigen Arizona, nördlichen New Mexico, südwestlichen Colorado und südlichen Utah), die auf viele Gemeinsamkeiten mit mesoamerikanischen Ballspielformen schließen lassen, liegen nicht nur Berichte von Ballspielen bei deren kultureller Nachfahren vor<sup>1629</sup>. Neben archäologischen Artefakten der Hohokam und Mogollon können hierüber jedoch nur Mutmaßungen und Rückschlüsse anhand von Beschreibungen ab dem frühen 17. Jahrhundert über die nordamerikanischen Ballspiele angestellt werden<sup>1630</sup>. Im Hinblick auf autochthone Ballspiele ist aufgrund erfolgter Umsiedelungen, sowie Rückgang und Aussterben ihrer Träger eine genaue Angabe ihrer Spielerkulturen sehr schwierig. Immerhin wurden aber ab dem 19. Jahrhundert unterschiedliche Ballspielformen bei Sprachfamilien der Algonquin (Algonkin), Athabasken (Na-Dene), Caddo, Chimmesya, Chinook, Chumash, Copeha, Eskimo, Irokesen, Keres, Kiowa, Tlingit (Kolusch), Kulanapa (Pomo), Lutuamia, Yokut (Mariposa), Miwok (Mokelumna), Muskogee, Natchez, Opata, Pima, Maidu (auch Pujuna), Salish, Shahaptia (Sahaptia), Shasta, Shoshone, Sioux, Haida, Tano, Wakasha, Washo, Yurok, Wishosk Yuma und Zuni

---

<sup>1625</sup> Cooper 1946d, 739; 1949, 508; Mathys 1983, 132ff.; van Mele & Renson 1992, 48; Molina 1795, 125ff.; de Rosales 1674, I/XXX, 169f.; vgl. Robles Rodríguez 1914; 230f.; Course 2011, 119ff.; Ñanculef Huaiquinao 1993, 12; Titiev 1951, 125.

<sup>1626</sup> vgl. Cooper 1946c, 129f., 156f.; van Mele & Renson 1992, 47.

<sup>1627</sup> Nordenskiöld 1920, 101; Cooper 1949, 508; Karsten 1930, 21ff.; 27; Métraux 1948c, 182; van Mele & Renson 1992, 41ff.

<sup>1628</sup> Nordenskiöld 1912, 71; 1920, 207; van Mele & Renson 1992, 43; Métraux 1937, 174, 399; 1946a, 334.

<sup>1629</sup> Hall 2012, 53; Bayman 2001, 270ff.; 279f.; Harmon 2006, 185f.; Braniff Cornejo 2000, 49; vgl. Prem 2008, 9f.; vgl. Arens & Braun 2004, 13.

<sup>1630</sup> vgl. Alegría 1983, 138; vgl. Eisen 1995, 1ff.

(Zuñi) beschrieben<sup>1631</sup>. Hierzu zählten *Racketball*, *Shinny*, *Double Ball*, Ballrennen, Hand- und Fußball, sowie Fußball, Wurfballspiele, Fuß- Ballwurf, Ball jonglieren und Ballspiele mit einem heißen Ball, wobei *Racketball*, *Shinny* und *Double Ball* weitverbreitetsten waren. Bei all diesen Spielen wurde bzw. wird der Ball kaum mit der Hand, manchmal auch weder mit Hand noch Fuß, wie beispielsweise bei den Seneca, gespielt<sup>1632</sup>. Eine andere Ausnahmen hierzu stellt beispielsweise ein Spiel der Natchez am unteren Mississippi dar, bei dem der Ball von der Handfläche geblasen wurde<sup>1633</sup>, sowie Wurfballspielformen, bei denen der Ball mit der Hand berührt werden durfte, beispielsweise bei den Abnaki, Miami und Montagnais der Algonkin, sowie bei einzelnen Stämmen der Chimmesya, Eskimo, Kulusch, Muskohgee, Natchez, Pujuna, Salish, Sioux und Zuni. Diese wurden jedoch in verhältnismäßig geringerer Zahl als die bisher beschriebenen Spiele beobachtet und scheinen eher Trainingsformen zur Verbesserung von konditionellen und koordinativen Fähigkeiten entsprochen zu haben, wie beispielsweise Ballspiele mit einem heißen Ball bei einem Mariposa- und einem Shoshonen- Stamm, wo ein erhitzter Steinball möglichst weit geworfen und daraufhin möglichst schnell zurückgebracht werden musste. Eine ähnliche Aktivität, der Fuß-Ballweitschuss, wurde nur bei zwei Stämmen (Mariposa und Moquelumna) beobachtet; auch das Balljonglieren mit zwei oder mehr Bällen wurde nur von vereinzelt Stämmen der Algonkin, Eskimo, Shasta, Shoshonen und Zuni ausgeübt. Bei all diesen Ballspielen bestehen jedoch keine Hinweise auf eine Übernahme von europäischen Formen<sup>1634</sup>.

Während Racket-Ballspiele bei verschiedenen Stämme von Stammesgruppen der Algonquin, Chinook, Irokesen, Kulanapa, Mariposa, Moquelumna, Muskohgee, Pujunan, Salish und Sioux gespielt wurde, war auch das hockeeyähnliche *Shinny* sehr verbreitet und bei Stämmen der Algonquin, beispielsweise Arapaho, Cheyenne, Ojibwa, Grosventres, Menominee, Powhatan, Sauk oder Fox (Meskwaki), aber auch der Athabasca, Caddo, Chimmesya, Chumash, Eskimo, Irokesen, Keres, Kiowa, Mariposa, Moquelumna, Pima, Salish, Shahaptia, Shasta, Shoshone, Sioux, Haida, Tanoan, Wakasha, Yuma und Zuni dokumentiert. Hierbei wurde der Ball mit einer Art Hockeyschläger geschlagen und durfte, ebenso wie beim Racketball nicht mit den Händen berührt, aber mit den Füßen gekickt werden. Zwei Teams spielten jeweils auf ein durch zwei Pfosten oder anders markiertes Tor auf einem größtmäßig nicht einheitlich bekannten Spielfeld. Nach Culin (1907) wurde das Spiel praktisch universell von den Stämmen der heutigen USA gespielt und findet auch Bezug in deren Mythen. *Shinny* wird mehrheitlich als Frauenspiel beschrieben, wurde aber auch von Männern, sowie gemischten Teams, oder auch Männer gegen Frauen gespielt<sup>1635</sup>.

Auch das *Double Ball* (bei Stämmen der Algonquin, Athabasca, Caddo, Wintun, Klamath, Moquelumna, Pima, Pujuna, Shasta, Shoshone, Sioux, Washo, Weitspeka,

<sup>1631</sup> vgl. Haurie 1765 in Alegria 1983, 148; vgl. Campell 1992; 1997; 1998; vgl.

Campbell et al. 2008; 2010; vgl. Cooper 1946e; vgl. Culin 1097 36ff.; 651ff.; vgl. Stern 1948; vgl. Steward 1946; vgl. Kohl 1860, 88; vgl. Powell 2005, 3ff.; ; vgl.

<http://www.accessgenealogy.com/native/>; vgl. <http://www.native-languages.org/languages.htm#alpha>; vgl. Cheska 1982, 21ff.

<sup>1632</sup> Culin 1907, 561f.; 714; vgl. Fletcher 1915; vgl. Webb Hodge 1907, 484; Stern 1948, 93; vgl. Gendar 1995, 17ff.; vgl. Gems et al 2008, 6ff.

<sup>1633</sup> Hall 2012, 53; Swanton 1911, 117ff.; vgl. Krickeberg 1948, 179.

<sup>1634</sup> Culin 1907, 705ff.; 711ff.

<sup>1635</sup> Culin 1907, 36ff.; 562f.; 616f.; Coxe Stevenson 1903, 496;

<http://www.manataka.org/page184.html>.

Wishoska und Yuma) und Fußball (bei Stämmen der Algonquin, Eskimo, Irokesen, Mariposa, Moquelumna, Pujuna, Salish, Shasta, Shoshone, Sioux und Washo) dürften ebenfalls ziemlich verbreitet gewesen sein und dürfte ebenfalls von vielen Frauen gespielt worden sein. Ziel hierbei ist die Beförderung von zwei durch ein Lederband verbundenen Bällen oder ähnlichen Objekte in das Tor des gegnerischen Teams. Dies geschieht mit einem Stab, den jede Spielerin besitzt, und ohne Bodenberührung des Balles, wofür das erfolgreiche Team Punkte erhält<sup>1636</sup>.

*Racketball*, das im Gegensatz zu *Shinny* und *Double Ball* großteils von Männern praktiziert wurde, war weniger weit verbreitet als zweiteres. Hierfür wurde ein oder, wie bei südlicheren Stämmen wie Cherokee, Chocktaw, Muskogee und Seminole, zwei Schläger pro Spieler verwendet. Über die Herkunft der Rackets besteht Uneinigkeit, wobei eine These ist, dass sie sich vom Spinnennetz-artigen Schild der Zwillinge-Kriegsgötter, die beispielsweise in der Tradition der Acoma beschrieben werden, ableiteten. Die Rackets variierten je nach Stamm etwas, beispielsweise existieren Skizzen von Rackets der Ojibwa, Menominee, Sauk oder Meskwaki mit einer Länge von ca. 0,6 -1 m mit einem Durchmesser der Schlägerfläche von ca. 10 cm oder weniger, was der Ballgröße entsprach<sup>1637</sup>.

Ballrennen wurden in Nordamerika bei südwestlichen Stämmen der USA wie den Athabasca, Keres, Moquelumna, Pima, Papago, Shoshone, Tano, Yuma und Zuni beschrieben (und existieren heute noch im Norden Mexikos bei den Tarahumara, einem Pima-Stamm). Ziel dieses Spiels ist es, einen kleinen Gegenstand auf einer meist ringförmigen Rennstrecke durch konstante Würfe und Kicks von einzelnen Teilnehmern oder zwei wettkämpfenden Teams voranzutreiben. Die vorangetriebenen Objekte sind dabei Bälle aus Stein (bei den Pima, Mono, Tewa, Maricopa) oder Holz (bei den Opata, Pima, Papago, Tarahumara, Zuhague, Cocopa, Mohave und Yuma); ebenso wurden andere Gegenstände wie Ringe, eine Rinderblase oder Holzklötze beschrieben. Bei den Zuñi dienten die Klötze zu Ehren des Kriegsgottes, dem sie geopfert wurden, ähnlich wie die bei Zuñi und Tarahumara verwendeten Ringe. Das Spiel scheint in seiner als Kickrennen gespielten Variante den Ballrennen der Stämme am Rio Grande zu entsprechen und wurde bei den Pueblo-Kulturen der Zuñi und Hopi mit einem stabförmigen Stein gespielt. Benedict (1935, 89) zufolge hatten diese Rennen eine reine Fruchtbarkeitsfunktion, ähnlich Wettrennen mit Fruchtbarkeitssymbolik in Peru, und wurden unter anderem zwischen Männern und Frauen abgehalten, die Ringe vorantrieben, während erstere mit Stöcken liefen<sup>1638</sup>.

---

<sup>1636</sup> Culin 1907, 36ff.; 562f.; 647f.; Coxe Stevenson 1903, 496; Fletcher 1915, <http://www.scienceviews.com/indian/indiangames19.html>; vgl. Mendner 1956, 36; vgl. <http://www.manataka.org/page184.html>.

<sup>1637</sup> Culin 1907, 562ff.; 573; vgl. 619ff.; Fletcher 1915, <http://www.scienceviews.com/indian/indiangames17.html#ball>; vgl. <http://www.mythologydictionary.com/war-twins-mythology.html>.

<sup>1638</sup> Culin 1907; 36ff.; 666ff.; Oxendine 1995, 82ff.; vgl. Owens 1891, 42ff.; vgl. Pennington 1963, 167ff.



## Verzeichnis verwendeter Literatur und Internetquellen

### Literaturverzeichnis

Abreu Gómez, Ermilo (1975): *Dios castiga a Conejo*. Mexiko: n. a.

Acosta, Fernando (2005): "Juego y deporte en Grecia y en la Civilización Azteca e Inca." In: *efdeportes.com/ Revista Digital*, 10, 90.  
<http://www.efdeportes.com/efd90/juego.htm> (Zugriff: 05.11.2012).

Acosta, José de (1894): *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan las cosas notables del Cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas; y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno y guerras de los indios*. Madrid: Ramón Anglés.

Acosta, José de (2002): *Natural and Moral History of the Indies*. Edited by Jane E. Mangan, with an Introduction and Commentary by Walter D. Mignolo. Translated by Frances López-Morillas. Durham: Duke University Press.

Acuña, René (1991): "Ximénez, Fray Francisco, O.P.: Primera Parte Del Tesoro De Las Lenguas Cakchiquel, Quiche Y Zutuhil, En Que Las Dichas Lenguas Se Traducen A La Nuestra, Española." Guatemala: Talleres De Offset De La Tipografía Nacional De Guatemala, 1985. In: *Estudios de Cultura Maya*, 18, 513-521.

Acuña, René (1998): *Temas del Popol Vuh*, 10. Mexiko, D. F.: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Adams, Richard E. W. (2005): *Prehistoric Mesoamerica*. Norman: University of Oklahoma Press.

Adams, Richard E. W.; Mac Leod, Murdo J. (Hrsg.) (2000): *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, II, Mesoamerica*, 2. Cambridge/ New York/ Melbourne/ Madrid: Cambridge University Press.

Adelmann; Anette; Wetzel, Katharina (2013): „Ritualraum.“ In: Christiane Brosius, Axel Michaels & Paula Schrode (Hrsg.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen/ Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 180-187.

Adorno, Theodor W. (1966): „Negative Dialektik.“ In: Theodor W. Adorno (1973): *Gesammelte Schriften*, 6, Frankfurt: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1973): *Gesammelte Schriften*, 6, Frankfurt: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max (2000): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 12. Frankfurt am Main: Fischer.

Aguilar, Manuel (2002-2003): "The Ballgame as a Portal to the Underworld." In: *The PARI Journal. A quarterly publication of the Pre-Columbian Art Research Institute*, 3, 2/3, 4-9.

Aguilar, Manuel (2004): "Filosofía y simbolismo del juego de pelota mesoamericano." In: *Ulama. Estudios Jaliscienses*, 56, 10-28.  
[http://web.calstatela.edu/faculty/maguila2/Publications/27\\_filosofia\\_2004.pdf](http://web.calstatela.edu/faculty/maguila2/Publications/27_filosofia_2004.pdf) (Zugriff: 12.05.2014).

Aguilar, Manuel; Brady, James E. (2004): "Ulama. Introducción." In: *Ulama. Estudios Jaliscienses*, 56, 3-9.  
[http://web.calstatela.edu/faculty/maguila2/Publications/28\\_survival\\_2004.pdf](http://web.calstatela.edu/faculty/maguila2/Publications/28_survival_2004.pdf) (Zugriff: 12.05.2014).

Aguilar-Moreno, Manuel (2006): *Handbook to Life in the Aztec World*. New York: Facts On File Inc.

Aguilar-Moreno, Manuel (2009): "Malinalco. A Place between Heaven and Earth." In: Jessica Joyce Christie: *Landscapes of Origin in the Americas. Creation Narratives Linking Ancient Places and Present Communities*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press. 57-76.

Aguilar-Moreno, Manuel (2015): "Ulama: Pasado, presente y futuro del juego de pelota mesoamericano." In: *Anales de Antropología*, 49, 1, 73-112.

Aguilera García, María del Carmen; Nicholson, Henry B. (2001): *Coyolxauhqui: The Mexica Milky Way*. Lancaster: Labyrinthos.

Aguilera, Carmen (2004): "Xochipilli Dios Solar." In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 35, 69-74.

Albuquerque, Francisco Edviges (2007): "Os Apinayé: informações sócio-históricas." In: *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília*, 4, 2, 199-219.

Alcalá, Jerónimo de (2000): *Relación de Michoacán. Paleografía Clotilde Martínez Ibáñez y Carmen Molina Ruiz*. México: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.

Alcalá, Jerónimo de (2012): *Relación de Michoacán*. Barcelona: Linkgua digital.

Alcalá, Fray Jerónimo de; Franco Mendoza, Moisés (2000): *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán*. México: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.

Alegría, Ricardo E. (1951): The Ball Game Played by the Aborigines of the Antilles. In: *American Antiquity*, 16, 348-352.

Alegría, Ricardo E. (1983): *Ball Courts and Ceremonial Plazas in the West Indies*. New Haven: Yale University, Department of Anthropology.

Alford, Finnegan (1984): "The social structuring of expressive activities in two cultures." In: Brian Sutton-Smith, Diana Kelly-Byrne (Hrsg.): *The Masks of Play*. New York: Leisure Press. 9-16.

- Alva Cortés Ixtlilxóchitl, Fernando de (1985): *Historia de la nación chichimeca*. Edición de Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Historia 16.
- Alva Cortés Ixtlilxóchitl, Fernando de (2012): *Historia de la nación Chichimeca*. Barcelona: Linkgua.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando (ca. 1600/ 1975): *Crónica mexicáyotl. Traducción directa del náhuatl por Adrián León*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando de (1878): *Crónica mexicana. Escrita por R. Hernando Alvarado Tezozómoc hacia el año de MDXCVIII. Anotado por el Sr. Lic. D. Manuel Orozco y Berra y precedida del Códice Ramírez, manuscrito del siglo XVI intitulado: Relación del origen de los Indios que habitan esta Nueva España según sus historias, y de un exaen de ambas obras, al actual va anexo un estudio de cronología mexicana por el mismo Sr. Orozco y Berra*. México: Ireneo Paez.  
<https://archive.org/details/cronicamexicana00alvaiala> (Zugriff: 15.10.2012).
- Alvarado Tezozómoc, Hernando de (1943): *Crónica mexicana. Prólogo de Mario Mariscal*. Mexiko, D. F.: Universidad Nacional Autónoma.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando (1975): *Crónica mexicana. Traducción directa del náhuatl por Adrián León*. Mexiko, D. F.: Universidad Nacional Autónoma.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando de (2011): *Crónica mexicana*. Barcelona: Linkgua.
- Anales de Cuauhtinchan. Historia Tolteca Chichimeca*. Faksimile, digitalisiert durch <http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tolteca/anales.html#/27/zoomed>.  
<http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tolteca/archivos/assets/downloads/publication.pdf> (Zugriff: 10.04.2015).
- Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten; Reyes García, Luis (1992): *Codex Vindobonensis (Códice Vondobonensis)*. Akademische Druck- und Verlagsanstalt/ Fondo Cultura Económica.
- Angola Rossi, Carmen (2003): *Análisis del Popol Vuh*. Bogotá: Panamericana Editorial.
- Apo, Satu (1997): "Motif." In: Thomas R. Green (Hrsg.): *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO. 563-565.
- Arellano, Fernando S. J. (1987): *Una introducción a la Venezuela Prehispánica. Culturas de las Naciones Indígenas Venezolanas*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Arrellano Hoffmann, Carmen; Schmidt, Peer (1998): *Die Bücher der Maya, Mixteken und Azteken. Die Schrift und ihre Funktion in vorspanischen und kolonialen Codices. Ausstellung der Universitätsbibliothek Eichstätt in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Geschichte Lateinamerikas*. Frankfurt am Main: Vervuert.

- Arens, William (1979): *The Man-Eating Myth*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Arens, Werner; Braun, Hans-Martin (2004): *Die Indianer Nordamerikas. Geschichte, Kultur, Religion*. München: C. H. Beck.
- Arnold, Peter J. (1985): "Aesthetic Aspects of Being In Sport: The Performer's Perspective In Contrast to That of the Spectator." In: *Journal of the Philosophy of Sport*, 12, 1, 1-7.
- Assadourian, Carlos Sempat (1988): "Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta." In: *Historia Mexicana*, 37, 3, 357-422.
- Assmann, Jan (2007): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- Asturias, Miguel Ángel (1968): *Obras Completas, I*. Madrid: Aguilar.
- Asturias, Miguel Ángel (2000): *El Señor Presidente*. Madrid/ Barcelona/ La Habana/ Lisboa et al.: Alcalá XX.
- Avedon, Elliott M. (1971): "The Structural Elements of Games." In: Elliott M. Avedon & Brian Sutton-Smith (Hrsg.): *The Study of Games*. New York/ London/ Toronto: John Wiley & Sons. 419-426.
- Avedon, Elliott M.; Sutton-Smith, Brian (1971a): *The Study of Games*. New York/ Nondon/ Toronto: John Wiley & Sons.
- Avedon, Elliott M.; Sutton-Smith, Brian (1971b): "Games as a Structure". In: Elliott M. Avedon & Brian Sutton-Smith (Hrsg.): *The Study of Games*. New York/ London/ Toronto: John Wiley & Sons. 401-407.
- Aveni, Anthony F. (1989): *World archaeoastronomy*. New York: Cambridge University Press.
- Bader, Veit Michael (1995): „Ethnische Identität und ethnische Kultur. Grenzen des Konstruktivismus und der Manipulation.“ In: *Forschungsjournal NSB. Neue Soziale Bewegungen*, 8, 1, 32-45.
- Balandier, Georges (1994): *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Baraibar, Álvaro; Castany, Bernat; Hernández, Bernat; Serna, Mercedes (2013): *Hombres de a pie y de a caballo. Conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*. New York: IDEA (Instituto de Estudios Auriseculares).
- Barba de Piña Chan, Beatriz (1990): "Buscando raíces de mitos mayas en Izapa." In: Barbro Dahlgren de Jordán: *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines, II Coloquio*. Mexiko, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México. 9-58.

- Barlow, Roberto H. (1963): "Remarks on a Nahuatl hymn." In: *Tlalocan*, 4, 2, 185-192.
- Barrera Vásquez, Alfredo (1980): *Diccionario Maya Cordemex: Maya-Español, Español-Maya*. Mérida: Cordemex.
- Barrios, Carlos (2004): *Ch'umilal Wuj. El libro del destino*. Guatemala: Cholsamaj.
- Barrois, Ramzy R.; Tokovinine, Alexandre (2005): "El inframundo y el mundo celestial en el Juego de Pelota Maya." In: Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo & Hector E. Mejía (Hrsg.): *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004*. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 27-38.
- Barros de Oliveira, Vera (2013): "Aspectos ritualísticos e simbólicos do Jogo de Bola." In: *X Reunión de Antropología del Mercosul - Situar, actuar, antropologías del Cono Sur, 2013, Córdoba – Argentina*, 1-10.  
<http://vefortu.com.ve/pdf/mercosur/OliveiraV.pdf> (Zugriff: 20/05/2014).
- Bastian, Adolf (1881): *Die Vorgeschichte der Ethnologie*. Berlin: Dümmler.
- Baudez, Claude-François (2006): "De l'aurore à la nuit : le parcours du roi-soleil maya." In: *Journal de la Société des Américanistes*, 92, 1 & 2, 41-67.
- Baudrillard, Jean (1981): *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée.
- Baumann, Hermann (1959): "Der Mythos in ethnologischer Sicht." In: *Studium Generale*, 12, 9, 583-597.
- Baquedano, Elizabeth (2011): "Concepts of Death and Afterlife in Central Mexico." In: James L. Fitzsimmons & Izumi Shimada (Hrsg.): *Living with the Death. Mortuary Ritual in Mesoamerica*. Tucson: The University of Arizona Press. 203-230.
- Baquedano Elizabeth; Graulich, Michel (1993): "Decapitation among the aztecs: mythology, agriculture and politics, and hunting". In: *Estudios de Cultura Náhuatl, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas*, 23, 163-178.
- Bayman, James M. (2001): "The Hohokam of Southwest North America." In: *Journal of World Prehistory*, 15, 3, 257-311.
- Bayman, James M. (2002): "Hohokam Craft Economies and the Materialization of Power." In: *Journal of Archaeological Method and Theory*, 9, 1, 69-95.
- Beals, Ralph L. (1932): "Unilateral Organizations in Mexico." In: *American Anthropologist*, 34, 3, 467-475.
- Beals, Ralph L. (1933): "The Acaxee. A Mountain Tribe of Durango and Sinaloa." In: *Iberoamericana*, 6. Berkeley: University of California Press.
- Beals, Ralph L. (1943): *The Aboriginal Culture of the Cáhita Indians*, Ibero-Americana 19. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press.

- Beals, Ralph L.; Carrasco, Pedro (1944): "Games of the Mountain Tarascans." In: *American Anthropologist*, 46, 516-127.
- Beck Kehoe, Alice (2002): *America before the European Invasions*. London: Pearson.
- Becker, Alton L.; Mannheim, Bruce (1995): "Culture Tropic. Languages, Codes, and Texts." In: Dennis Tedlock & Bruce Mannheim (Hrsg.): *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana/ Chicago: University of Illinois Press. 237-252.
- Beekman, Christopher S. (1996): "Political Boundaries and Political Structure: The Limits of the Teuchitlan Tradition." In: *Ancient Mesoamerica*, 7, 1, 135-147.
- Bellwood, Peter (2000): "The time depth of major language families. An archaeologist's perspective." In: Colin Renfrew; April McMahon; Larry Trask (Hrsg.): *Time depth in historical linguistics*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 109-140.
- Benavente Motolinía, Toribio de (2009): *Historia de los indios de la Nueva España*. Barcelona: Linkgua.
- Benedict, Ruth (1935): *Patterns of culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bengoa, José (2009): "¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?" In: *Cuadernos de Antropología Social*, 29, 7-22.
- Bennett, Wendell; Zingg, Robert (1935): *The Tarahumara: an indian tribe of northern Mexico*. Chicago, Illinois: University of California Press.
- Bens, Jonas; Kleinfeld, Susanne; Noack, Karoline (Hrsg.) (2014): *Fußball. Macht. Politik. Interdisziplinäre Perspektiven auf Fußball und Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript.
- Benson, Elizabeth P. (1986): *City-States of the Maya: Art and Architecture*. Denver: Rocky Mountain Institute for Pre-Columbian Studies.
- Berger, Martin (2010): "El juego de pelota mixteca: tradición, cambio y continuidad cultural." In: *Itinerarios*, 12, 157-177.  
[http://iberystyka.uw.edu.pl/pdf/Itinerarios/vol-12/2010-12\\_08\\_Berger.pdf](http://iberystyka.uw.edu.pl/pdf/Itinerarios/vol-12/2010-12_08_Berger.pdf) (Zugriff: 13.07.2012).
- Berk, Laura E. (2005): *Entwicklungspsychologie*. München: Pearson Studium.
- Berlin, Heinrich (1963): "The Palenque Triad." In: *Journal d le Société des Americanistes*, 52, 91-99.
- Bernal, Ignacio (1971): "Los jugadores de pelota, de Dainzú (Oaxaca)." In: *Journal de la Société des Americanistes*, 60, 301.
- Bernal, Ignacio (1981): "The Dainzú Preclassic Figurines." In: Michael D. Coe: *The Olmec & Their Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling*. Washington, D.C: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University. 223-230.

- Beyer, Hermann (1910): "La astronomía de los antiguos Mexicanos." In: *Annales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, 3, 2, 221-243.
- Bierhorst, John (1992): *History and mythology of the Aztecs: the Codex Chimalpopoca*. Tucson: University of Arizona Press.
- Bierhorst, John (1993): *Die Mythologie der Indianer Nord-Amerikas. Aus dem Amerikanischen von Frederik Hetmann*. Augsburg: Weltbild.
- Bierhorst, John (2002a): *The Mythology of South America: with a new Afterword*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Bierhorst, John (2002b): *Latin American Folktales. Stories from Hispanic and Indian Traditions*. New York: Pantheon Books.
- Binde, Per (2005): "Gambling Across Cultures. Mapping Worldwide Occurrence and Learning from Ethnographic Comparison." In: *International Gambling Studies*, 5, 1, 1–27. <http://www.informaworld.com/smpp/content~content=a714023594~db=all~order=page>, bzw. <http://fhi-web1.donator.se/Documents/pdf%20kunskapsbanken/binde-gambling-across-cultures-2005.pdf> (Zugriff: 18.04.2012)
- Binder, Gerhard; Effe, Bernd (1990): *Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- Blanchard, Kendall (1995): *The Anthropology of Sport: an Introduction. Based upon a first Edition by Kendall Blanchard and Alyce Cheska*. South Hadley (Massachusetts): Bergin & Garvey.
- Blom, Frans (1932): "The Maya-game Pok-ta-pok (called Tlachtli by the Aztec)." In: *Middle American Research Series*, 4, 13, 485-530.
- Blomster, Jeffrey P. (2012): "Early evience of the ballgame in Oaxaca, Mexico." In: *PNAS*, 109, 21, 8020-8025.
- Blumberg, Hans (1996): *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blümchen, Gerhard (2009): "The Maya Ball Game. Comparison of the Physical Load with Modern Ball Games." In: *Cardiology*, 11, 4, 231-235.
- Boas, Franz (1895): *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste*. Berlin: A. Asher & Co.  
[https://archive.org/stream/cihm\\_02419#page/n5/mode/2up](https://archive.org/stream/cihm_02419#page/n5/mode/2up) (Zugriff: 06.02.2015).
- Boas, Franz (1901): "The Eskimos of Baffin Land and Hudson Bay. From Notes collected by Capt. George Comer, Capt. James S. Mutchm and Rev. E. J. Peck." In: *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 15, 1.
- Boas, Franz (1940): *Race, Language, and Culture*. Chicago/ London: University of

Chicago Press.

Boas, Franz (1966): *Handbook of American Indian languages*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Bogeng, Gustav A. E. (1926): *Geschichte des Sports aller Völker und Zeiten*, 1. Leipzig: E. U. Seemann.

(Weiss-) Bolnick, Deborah; (Schultz) Shook, Beth A.; Campbell, Lyle; Goddard, Ives (2004): "Problematic Use of Greenberg's Linguistic Classification of the Americas in Studies of Native American Genetic Variation." In: *The American Journal of Human Genetics*, 75 (3), 519–523.

Bradley, Douglas E. (2001): "Gender, power, and fertility in the Olmec ritual ballgame." In: Michael E. Whittington (Hrsg.): *The Sport of Life and Death: The Mesoamerican Ballgame*. New York: Thames and Hudson. 32-39.

Braniff Cornejo, Beatriz (2000): "El juego de pelota en el lejano noroeste." In: *Arqueología Mexicana*, 8, 44, 48-49.

Brasseur de Bourbourg, Charles Etienne (1869): *Manuscrit Troano. Études sur le Système Graphique et la Langue des Mayas*. Paris: Imprimerie impériale.  
<https://ia801409.us.archive.org/1/items/manuscrittroano01bras/manuscrittroano01bras.pdf> (Zugriff: 05.04.2015).

Braun, Harald (1981): „Präkolumbianische Sportgeschichte." In: *International Association for the History of Physical Education and Sport: Proceedings of the IX International HISPA Congress. Sport and Religion. The History of Sport and the Physical Education in the Iberian Cultures*. Lissabon: Instituto Nacional dos Deportes. 65-71.

Brébeuf, Jean de; Gold Thwaites, Reuben (1636/1898): *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791. The original french, latin, and italian texts, with english translations and notes; illustrated by portraits, maps, and facsimiles. 10, Hurons*. Cleveland: The Burrows Brothers. Computerized transcription by Thom Mentrak. New York: The Iroquois Living History Museum.  
[http://puffin.creighton.edu/jesuit/relations/relations\\_10.html](http://puffin.creighton.edu/jesuit/relations/relations_10.html) (Zugriff: 22.04.2015).

Breuer, David; Buren, Harry; Krüger, Carola; McHardy, Fiona; Sawbridge, Peter; Tite, Nick (2003): *Azteken*. Köln: DuMont.

Bright, William (1984): *American Indian Linguistics and Literature*. Berlin: De Gruyter.

Bright, William (1992): *International encyclopedia of linguistics*. 1-4. New York/Oxford: Oxford University Press.

Brinton, Daniel G. (1894): "Nagualism. A Study in Native American Folk-Lore and History." In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 33, 144, 11-73.



- Brosius, Christiane; Michaels, Axel; Schrode, Paula (2013): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen/ Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brotherston, Gordon (1987): "Political Landscape and World Origins in Mesoamerican Texts." In: *The Canadian Journal of Native Studies*, 7, 2, 355-366.
- Brotherston, Gordon (1997): *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*. Mexiko, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Brotherston, Gordon (2005): "The Mexican Codices and the Visual Language of Revolution." In: Jens Andermann, William Rowe: *Images of Power. Iconography, Culture and the State in Latin America*. New York/ Oxford: Berghahn. 36-50.
- Brown, Mrs. William Wallace (1888): "Some Indoor and Outdoor Games of the Wabanaki Indians." In: *The Transactions of the Royal Society of Canada*, 6, 2, 41-46.
- Bruce, Robert D. (1965): "Jerarquía maya entre los dioses lacandones." In: *Anales del Instituto Nacional de Arqueología e Historia*, 18, 99-108.
- Buckley, Thomas; Gottlieb, Alma (1988): *The Anthropology of Menstruation*. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press.
- Bunzel, Ruth L. (1932): "Zuñi Origin Myths." In: *Forty-Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1929-1930*. Washington D.C.: Smithsonian Institution. 545-609.
- Burkert, Walter (1997): *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter.
- Bürger, Otto (1923/ 2012): *Acht Lehr- und Wanderjahre in Chile*. Paderborn: Salzwasser.
- Caillois, Roger (2001): *Man, Play, and Games*. Urbana: University of Illinois Press.
- Callaghan, (2011): "Patterns of Contact between the Islands of the Caribbean and the Surrounding Mainland as a Navigation Problem." In: L. Antonio Curet & Mark W. Hauser (Hrsg.): *Islands at the crossroads: migration, seafaring, and interaction in the Caribbean*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press. 59-72.
- Campbell, Joseph (1985): *Lebendiger Mythos*. München: Dianus.
- Campbell, Lyle (1992): "Meso-American languages." In: William Bright (Hrsg.): *International encyclopedia of linguistics*. New York/ Oxford: Oxford University Press, 2. 415-417.
- Campbell, Lyle (1997): *American Indian languages*. New York/ Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, Lyle (1998): *Historical Linguistics. An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Campbell, Lyle; Grondona, Verónica (2010): *The Indigenous Languages of South America. A Comprehensive Guide*. Berlin/ Boston: De Gruyter.
- Campbell, Lyle; Poser, William J. (2008): *Language Classification. History and Method*. Cambridge/ New York/ Melbourne/ Madrid: Cambridge University Press.
- Campos Fonseca, Susan (2007): “¿Puede la PHILOSOPHIA volverse hacia lo ya pensado en náhuatlo o maya- quiché?” In: *Revista Bajo Palabra*, 2, 31-42.
- Cardós, Amalia; Carmona, Martha; Castro-Leal, Marcia; Díaz, Luz Clara; Flores, Dolores; García, Teresa; González Licón, Ernesto; Nárez, Jesús; Sodi, Federica; Solís, Felipe (1986): *El Juego de pelota, una tradición prehispánica viva*. México, D.F.: Museo Nacional de Antropología, Sociedad de Amigos del Museo.
- Carey, David Jr. (2001): *Our elders teach us. Maya-Kaqchikel Historical Perspectives. Xkib'ij kann qate' qatata'*. Tuscaloosa/ London: The University of Alabama Press.
- Carlsen, Robert; Prechtel, Martin (1991): “The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture.” In: *Man*, 26, 23-42.
- Carmack, Robert M. (1981): *The Quiché Mayas of Uatatlán. The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Carpelan, Christian; Parpola, Asko; Koskikallio, Petteri (2001): *Early contacts between Uralic and Indo-Europeans. Linguistic and archaeological considerations*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Carrasco, David (2000): *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*. Boston: Beacon Press.
- Carrasco, David (2001): *Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mexico and Central America*, 1-3. Oxford: University Press.
- Carreón Blaine, Emilie A. (2006): *El olli en la plástica mexicana: El uso del hule en el siglo XVI*. Mexico D.F.: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Carreón Blaine, Emilie A. (2015): “Cuando los gentilhombres y los salvajes jugaron a la pelota.” In: *Anales de Antropología*, 48, 2, 29-72.
- Carrera Stampa, Manuel (1971): “Historiadores indígenas y mestizos novohispanos. Siglos XVI-XVII.” In: *Revista Española de Antropología Americana*, 6, 205-243.
- Caso, Alfonso (1978): *El pueblo del sol*. Mexico, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, Ernst (2002): *Nachgelassene Manuskripte und Texte. Herausgegeben von Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois und Oswald Schwemmer. Band 3: Geschichte. Mythos, mit Beilagen: Biologie, Ethik, Form, Kategorienlehre, Kunst, Organologie. Sinn, Sprache, Zeit. Herausgegeben von Klaus Christian Köhnke, Herbert Kopp-Oberstebrink und Rüdiger Kramme*. Hamburg: Felix Meiner.

- Cassirer, Ernst (2010): *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*. Hamburg: Meiner.
- Cassirer, Ernst (2011): *Nachgelassene Manuskripte und Texte. Herausgegeben von Jörn Bohr und Gerald Hartung. Band 7: Zu Mythos, Sprache und Kunst. Herausgegeben von Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois & Oswald Schwemmer*. Hamburg: Felix Meiner.
- Castañeda, Carlos (1974): *Tales of Power*. New York: Simon & Schuster.
- Castillo, Cristóbal del (2001): *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista. Traducción y estudio introductorio Federico Navarrete Linares*. Mexico, D.F.: Conaculta.
- Castro Gómez, Santiago (1996): *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.
- Castro-Klaren, Sara (2008): *A companion to Latin American literature and culture*. Malden/ Oxford: Blackwell.
- Catlin, George (1876): *Illustrations of the manners, customs & condition of the North American Indians. With letters and notes written during eight years of travel and adventure among the wildest and most remarkable tribes now existing*, [microform] I-II. London: Chatto & Windus.  
[https://archive.org/details/cihm\\_26855](https://archive.org/details/cihm_26855)  
<https://archive.org/details/illmannerscust02catlrich> (Zugriff: 15.04.2015).
- Cepeda Cárdenas, Gerardo (1972): "Dos Construcciones Rituales del Juego de Pelota Mesoamericano." In: Jaime Litvak King, Noemí Castillo Tejero (Hrsg.): *Religión en Mesoamérica, XII, Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. Sociedad Mexicana de Antropología, México, D.F. 127-134.
- Cervantes de Salazar, Francisco (1914): *Crónica de la Nueva España que escribió el Dr. D. Francisco Cervantes de Salazar, Chronista de la Imperial Ciudad de México*. Madrid: The hispanic society of America.
- Chamberlin Hunt, William; Burrage Dixon, Roland; Avery McKenzie, Fayette (1910): *Indian Population in the United States and Alaska*. Washington: Government Printing Office. Department of Commerce, Bureau of the Census.
- Chávez, Adrián I. (2008): *Pop Wuj. Versión de Adrián I. Chávez. Acuarelas de Diego Rivera*. Mexiko, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chaworth Musters, George (1871): *At Home with the Patagonians. A Year's Wanderings over untrodden Ground from the Straits of Magellan to the Rio Negro*. London: John Murray.  
[http://www.gutenberg.org/files/42483/42483-h/42483-h.htm#Page\\_1](http://www.gutenberg.org/files/42483/42483-h/42483-h.htm#Page_1) (Zugriff: 24.04.2015).
- Cheska, Alyce Taylor (1981): *Play as Context. 1979 Proceedings of the Association for The Anthropological Study of Play*. New York: Leisure Press.

- Cheska, Alyce (1982): "Ball Game Participation of North American Indian Women." In: Reet Howell (Hrsg.): *Her Story in Sport: A Historical Anthropology of Women in Sports*. New York: Leisure Press. 19-34.
- Chevalier, Jean; Ghebrant, Alain (1991): *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder.
- Chevron, Marie-France (2004): *Anpassung und Entwicklung in Evolution und Kulturwandel. Erkenntnisse aus der Wissenschaftsgeschichte für die Forschung der Gegenwart und eine Erinnerung an das Werk A. Bastians*. Wien: LIT.
- Cid Beziez, José Rodolfo; Torres Sanders, Liliana (1997): "El sacrificio infantil, su contexto y evidencia." In: *Estudios de Antropología Biológica*, VIII, 83-96.
- Chiappari, Christopher Louis (1999): *Rethinking religious practice in highland Guatemala: An ethnography of Protestantism, Maya religion, and magic*. Dissertation. Minneapolis: University of Minnesota.
- Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón (1997): *Codex Chimalpahin. Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and Other Nahuatl Altepetl in Central Mexico: the Nahuatl and Spanish Annals and Accounts Collected and Recorded by Don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, 2*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón (2006): *Annals of His Time: Don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Chinchilla Mazariegos, Oswaldo (1992): "El juego de pelota en la escritura y el arte maya clásico: interpretaciones recientes." In: María Teresa Uriarte (Hrsg.): *El juego de pelota en Mesoamérica. Raíces y supervivencia*. México D.F.: Siglo XXI. 157-167.
- Chinchilla Mazariegos, Oswaldo (2010): "La Vagina Dentada. Una Interpretación de la Estela 25 de Izapa y las Guacamayas del Juego de Pelota de Copán." In: *Estudios de Cultura Maya*, XXXVI, 117-144.
- Chládek, Stanislav (2011): *Exploring Maya Ritual Caves. Dark Secrets from the Maya Underworld*. Plymouth: AltaMira Press.
- Clavijero, Francisco Javier (1780): *Historia antigua de México*. Bucaramanga: Fundación El Libro Total.  
[http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=5006\\_5010\\_1\\_1\\_5006](http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=5006_5010_1_1_5006) (Zugriff: 22.10.2012).
- Cline, Howard F.; Wauchope, Robert; Glass, John B. (1973): *Handbook of Middle American Indians. 13, Guide to Ethnohistorical Sources, 2*. London: University of Texas Press.
- Closs, Michael P. (1988): "The Penis-Headed Manikin Glyph." In: *American Antiquity*, 53, 4, 804-811.

Closs, Michael P. (1989): "Cognitive aspects of ancient Maya eclipse theory." In: Anthony F. Aveni (Hrsg.): *World archaeoastronomy*. New York: Cambridge University Press. 389-415.

Closs, Michael P.; Aveni, Anthony F.; Crowley, Bruce (1984): "The planet Venus and Temple 22 at Copán." In: *Indiana, Beiträge zur Völker- und Sprachkunde, Archäologie und Anthropologie des indianischen Amerika*, 9, Gedenkschrift Gerd Kutscher, Teil 1, 221-247.

Cochoy Alva, María Faviana; Yac Noj, Pedro Celestino; Yaxón, Isabel; Tzapinel Cush, Santiago; Camey Huz, María Rosenda; Domingo López, Daniel; Yac Noj, José; Tamup Canil, Carlos Alberto (2006): *Raxalaj Mayab' K'aslemalil. Cosmovisión maya, plenitud de la vida*. Ciudad de Guatemala: PNUD Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.  
[http://75.82.149.74:10003/guatemala/docs/Cosmovision\\_Maya\\_Plenitud\\_de\\_la\\_vida.pdf](http://75.82.149.74:10003/guatemala/docs/Cosmovision_Maya_Plenitud_de_la_vida.pdf) (Zugriff: 13.04.2014).

*Codex Bodley*. Faksimile, digitalisiert durch FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc.  
<http://www.famsi.org/research/pohl/jpcodices/bodley/index.html> (Zugriff: 19.03.2015).

*Codex Borbonicus (Bibliothèque de l'Assemblée Nationale, Paris)*. Faksimile, digitalisiert durch FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. in Zusammenarbeit mit ADEVA Akademische Druck - und Verlagsanstalt - Graz.  
[http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/thumbs\\_0.html](http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/thumbs_0.html)  
[http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/thumbs\\_2.html](http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/thumbs_2.html) (Zugriff: 19.03.2015).

*Codex Borgia (Cod. Borg. Messicano 1)*. Faksimile, digitalisiert durch FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. in Zusammenarbeit mit ADEVA Akademische Druck - und Verlagsanstalt - Graz.  
[http://www.famsi.org/research/graz/borgia/thumbs\\_0.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/thumbs_0.html) -  
[http://www.famsi.org/research/graz/borgia/thumbs\\_6.html](http://www.famsi.org/research/graz/borgia/thumbs_6.html) (Zugriff: 19.03.2015).

*Codex Colombino*. Faksimile, digitalisiert durch World Digital Library in Zusammenarbeit mit dem Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH.  
<http://www.wdl.org/en/item/3245/>  
<http://www.wdl.org/en/item/3245/view/1/2/> (Zugriff: 19.03.2015).

*Codex Cospi (Calendario Messicano, Cod. 4093)*. Faksimile, digitalisiert durch FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. in Zusammenarbeit mit ADEVA Akademische Druck - und Verlagsanstalt - Graz.  
[http://www.famsi.org/research/graz/cospi/thumbs\\_1.html](http://www.famsi.org/research/graz/cospi/thumbs_1.html) -  
[http://www.famsi.org/research/graz/cospi/thumbs\\_2.html](http://www.famsi.org/research/graz/cospi/thumbs_2.html) (Zugriff: 24.03.2015).

*Codex Dresdensis. Die Maya Handschrift der SLUB Dresden*. Faksimile, digitalisiert durch SLUB Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden.  
<http://www.slub-dresden.de/sammlungen/handschriften/maya-handschrift-codex-dresdensis/inhalt/> (Zugriff: 18.02.2013).

*Codex Dresdensis. Fac-Simile of an original mexican painting. Preserved in The Royal Library at Dresden. Prepared with the cooperation and courtesy of the Jay Kislak*

*Foundation, Miami Lakes, FL. Arthur Dunkelman, Director. Photographed for FAMSI by Justin Kerr.* Faksimile, digitalisiert durch FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc.

<http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/kings.pdf> (Zugriff: 18.03.2015).

*Codex Fejérváry-Mayer (Museum of the City of Liverpool).* Faksimile, digitalisiert durch FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. in Zusammenarbeit mit ADEVA Akademische Druck - und Verlagsanstalt - Graz.

[http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/thumbs\\_0.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/thumbs_0.html) -

[http://www.famsi.org/research/graz/fejervary\\_mayer/thumbs\\_3.html](http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/thumbs_3.html) (Zugriff: 19.03.2015).

*Codex Laud (Ms. Laud Misc. 678, Bodleian Library).* Faksimile, digitalisiert durch FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. in Zusammenarbeit mit ADEVA Akademische Druck - und Verlagsanstalt - Graz.

[http://www.famsi.org/research/graz/laud/thumbs\\_0.html](http://www.famsi.org/research/graz/laud/thumbs_0.html) -

[http://www.famsi.org/research/graz/laud/thumbs\\_3.html](http://www.famsi.org/research/graz/laud/thumbs_3.html) (Zugriff: 24.03.2015).

*Codex Magliabechiano CL. XIII. 3 (B. R. 323).* Faksimile, digitalisiert durch FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. in Zusammenarbeit mit ADEVA Akademische Druck - und Verlagsanstalt - Graz.

[http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/thumbs\\_0.html](http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/thumbs_0.html) -

[http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/thumbs\\_12.html](http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/thumbs_12.html) (Zugriff: 19.03.2015).

*Codex Mendoza.* Faksimile, digitalisiert durch das Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH in Zusammenarbeit mit u.a. den Bodleian Libraries der University of Oxford und der University of California Press.

<http://codice.manuvo.com/index.php?lang=english> (Zugriff: 11.03.2015).

*Codex Telleriano-Remensis. Universitätsbibliothek Rostock - Codex Telleriano-Remensis (Loubat 1901).* Faksimile, digitalisiert durch FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc.

<http://www.famsi.org/research/loubat/Telleriano-Remensis/thumbs0.html>

<http://www.famsi.org/research/loubat/Telleriano-Remensis/thumbs6.html>.

*Codex Tro-Cortesianus (Codex Madrid).* Faksimile, digitalisiert durch FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. in Zusammenarbeit mit ADEVA Akademische Druck - und Verlagsanstalt - Graz.

[http://www.famsi.org/research/graz/madrid/thumbs\\_0.html](http://www.famsi.org/research/graz/madrid/thumbs_0.html) -

[http://www.famsi.org/research/graz/madrid/thumbs\\_7.html](http://www.famsi.org/research/graz/madrid/thumbs_7.html) (Zugriff: 19.03.2015).

*Codex Vaticanus 3738 (Codex Vaticanus A).* Faksimile, digitalisiert durch FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. in Zusammenarbeit mit ADEVA Akademische Druck - und Verlagsanstalt - Graz.

[http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/thumbs\\_0.html](http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/thumbs_0.html) -

[http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/thumbs\\_11.html](http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/thumbs_11.html) (Zugriff: 20.03.2015).

*Codex Vaticanus 3773 (Codex Vaticanus B)*. Faksimile, digitalisiert durch FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. in Zusammenarbeit mit ADEVA Akademische Druck - und Verlagsanstalt - Graz.  
[http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3773/thumbs\\_0.html](http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3773/thumbs_0.html). -  
[http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3773/thumbs\\_6.html](http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3773/thumbs_6.html) (Zugriff: 19.03.2015).

*Codex Vienna/ Codex Vindobonensis/ Codex Vindobonensis Mexicanus I*. Faksimile, digitalisiert durch the British Museum London, © The Trustees of the British Museum.  
[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=3179214&partId=1&searchText=codex+vindobonensis&page=1](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3179214&partId=1&searchText=codex+vindobonensis&page=1)  
[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?assetId=560255001&objectId=3179214&partId=1#more-views](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=560255001&objectId=3179214&partId=1#more-views) (Zugriff: 18.03.2015).

*Codex Zouche-Nuttall (British Museum ADD.MSS 39671)*. Faksimile, digitalisiert durch FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc. in Zusammenarbeit mit ADEVA Akademische Druck - und Verlagsanstalt - Graz.  
[http://www.famsi.org/research/graz/zouche\\_nuttall/thumbs\\_0.html](http://www.famsi.org/research/graz/zouche_nuttall/thumbs_0.html)  
[http://www.famsi.org/research/graz/zouche\\_nuttall/thumbs\\_6.html](http://www.famsi.org/research/graz/zouche_nuttall/thumbs_6.html) (Zugriff: 19.03.2015).

*Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles. Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez (1975)* Mexiko, D. F.: Universidad Nacional Autónoma, Instituto de Investigaciones históricas.

*Códice Tonalamatl Aubin (Loubat 1901)*. Faksimile, digitalisiert durch FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc.  
<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Tonalamatl/thumbs0.html> -  
<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Tonalamatl/thumbs1.html>. (Zugriff: 19.03.2015).

Coe, Michael D. (1960): "Archeological Linkages with North and South America at La Victoria, Guatemala." In: *American Anthropologist*, 62, 3, 363-393.

Coe, Michael D. (1981): *The Olmec & Their Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling*. Washington, D.C: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.

Coe, Michael D. (1989): "The Hero Twins: Myth and Image." In: *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*. 1. New York: Kerr Associates. 161-184.

Coe, Michael D. (2003): "Another Look at the Maya Ballgame." In: Davide Domenici, Carolina Orsini & Sofia Venturoli (Hrsg.): *Il sacro e il paesaggio nell' America indigena*. Bologna: Clueb. 197-204.

Cohen, Anthony P. (2013): *The Symbolic Construction of Community*. London/ New York: Routledge.

Cohodas, Marvin (1975): "The Symbolism and Ritual Function of the Middle Classic Ball Game in Mesoamerica." In: *American Indian Quarterly*, 2, 2, 99-130.

- Cohodas, Marvin (1976): "The Iconography of the Panels of the Sun, Cross, and Foliated Cross at Palenque, III." In: Merle Greene Robertson (Hrsg.): *Segunda Mesa Redonda de Palenque*, 3. Pebble Beach, California: Pre-Columbian Art Research, The Robert Louis Stevenson School. 155-176.
- Cohodas, Marvin (1991): "Ballgame Imagery of the Maya Lowlands: History and Iconography." In: Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox (Hrsg.): *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press. 241-288.
- Colas, Pierre Robert (1998): "Ritual and Politics in the Underworld." In: *Mexicon*, XX, 99-104.
- Colas, Pierre; Voss, Alexander W. (2006): "A Game of Life and death – The Maya Ballgame." In: Nikolai Grube (Hrsg.): *Maya. Divine Kings of the Rain Forest*. Köln: Könemann. 186-191.
- Colby, Benjamin N.; Colby, Lore M. (1981): *The Daykeeper. The Life and Discourse of an Ixil Diviner*. Cambridge/ London: Harvard University Press.
- Connerton, Paul (2003): *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coña, Pascual (2002): *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche. Texto dictado por Ernesto Wilhelm Moesbach*. Santiago: Pehuén.
- Cook, William E. (1997): *Avian Desert Predators*. Berlin/ Heidelberg: Springer.
- Cooper, John M. (1946a): "The Yahgan." In: Julian H. Steward (1946): *Handbook of South American Indians. 1, The marginal Tribes*. Washington: U.S. Government Printing Office. 81-106.
- Cooper, John M. (1946b): "The Ona." In: Julian H. Steward (1946): *Handbook of South American Indians. 1, The marginal Tribes*. Washington: U.S. Government Printing Office. 107-126.
- Cooper, John M. (1946c): "The Patagonian and Pampean Hunters." In: Julian H. Steward (1946): *Handbook of South American Indians. 1, The marginal Tribes*. Washington: U.S. Government Printing Office. 127-168.
- Cooper, John M. (1946d): "The Araucanians." In: Julian H. Steward (1946): *Handbook of South American Indians. 2, The Andean Civilizations*. Washington: U.S. Government Printing Office. 687-760.
- Cooper, James M. (1946e): "The Culture of the Northeastern Indian Hunters: A Reconstructive Interpretation." In: Frederick Johnson (Hrsg.): *Man in Northeastern North America*. Andover: Phillips Academy. 272-305.
- Cooper, James M. (1949): "Games and Gambling." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians. 5. The comparative Ethnology of South American Indians* (Bureau of American Ethnology: bulletin 143). Washington, DC: (Smithsonian Institution) United States Government Printing Office. 503-524.



- Cordan, Wolfgang (1995): *Popol Vuh: das Buch des Rates. Mythos und Geschichte der Maya. Aus dem Quiché übertragen und erläutert von Wolfgang Cordan*. München: Diederichs.
- Cordry, Donald (1980): *Mexican Masks. Their Uses and Symbolism*. Austin: University of Texas Press.
- Cordy-Collins, Alana (1982): *Pre-Columbian Art History. Selected Readings*. Palo Alto: Peek Publications.
- Cornell, Tim J.; Allen, Thomas B. (2002): *War and Games*. Rochester/ Woodbridge: Boydell Press.
- Corona Nuñez, José (1942): *El Nacional*, México, D.F., 6. September 1942, 3. In: Beals, Ralph L.; Carrasco, Pedro (1944): "Games of the Mountain Tarascans." In: *American Anthropologist*, 46, 519.
- Corona Nuñez, José (1957): *Mitología tarasca*. Mexiko, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Corr, Rachel (2008): "Death, Dice, and Divination: Rethinking Religion and Play in South America." In: *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 13, 1, 2-21.
- Cortés, Rocío (2008): "The Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco and Its Aftermath: Nahuatl Intellectuals and the Spiritual Conquest of Mexico." In: Sara Castro-Klaren (Hrsg.): *Latin American Literature and Culture*. Malden/ Oxford: Blackwell, 86-105.
- Coseriu, Eugenio (1980): „Historische Sprache’ und ‘Dialekt’.“ In: Joachim Göschel, Pavle Ivić & Kurt Kehr (Hrsg.): *Dialekt und Dialektologie. Ergebnisse des Internationalen Symposiums "Zur Theorie des Dialekts"*, Marburg/ Lahn, 5.-10. September 1977. Wiesbaden: Steiner. 106-122.
- Course, Magnus (2008): "Estruturas de diferença no palin, esporte mapuche." In: *Mana*, 14, 2, Rio de Janeiro. 299-328.  
<http://www.scielo.br/pdf/mana/v14n2/a02v14n2.pdf>  
[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010493132008000200002&script=sci\\_arttext&tlng=es](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010493132008000200002&script=sci_arttext&tlng=es) (Zugriff: 24.05.2014).
- Course, Magnus (2011): *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. Urbana: University of Illinois Press.
- Court, Jürgen; Müller, Arno; Wacker, Christian (2010): *Jahrbuch 2009 der Deutschen Gesellschaft für Geschichte der Sportwissenschaft e.V.* Studien zur Geschichte des Sports 11. Berlin: LIT.
- Coxe Stevenson, Matilda (1903): "Zuñi Games." In: *American Anthropologist*, 5, 3, 468-497.

- Craig, Douglas B. (2004): *The Grewe Archaeological Research Project, 1: Project Background and Feature Descriptions*. Anthropological Papers 99, 1. Tempe: Northland Research.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (1981): "Some Paradoxes in the Definition of Play." In: Alyce Taylor Cheska (Hrsg.): *Play as Context. 1979 Proceedings of the Association for The Anthropological Study of Play*. New York: Leisure Press. 14-26.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (1990). *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper & Row.
- Culin, Stewart (1903a): "American Indian Games (1902)." In: *American Anthropologist*, 5, 1, 58–64.
- Culin, Stewart (1903b): "Games of the American Indians." In: *Outing*, 42, 2, 222-229.
- Culin, Stewart (1907): "Games of the North American Indians." In: William H. Holmes (Hrsg.): *Twenty-fourth Annual report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1902-1903, 24*. Washington: U. S. Government Printing Office. 1-810.  
<http://archive.org/stream/annualreportofbu24smit#page/n5/mode/2up> (Zugriff: 11.12.2012)
- Culin, Stewart (1971): "American Indian Games." In: Elliott M. Avedon & Brian Sutton-Smith (Hrsg.): *The Study of Games*. New York/ Nondon/ Toronto: John Wiley & Sons. 103-108.
- Curet, L. Antonio (1996): "Ideology, chiefly power, and material culture: an example from the Greater Antilles." In: *Latin American Antiquity*, 7, 2, 114-131.
- Curet, L. Antonio; Hauser, Mark W. (2011): *Islands at the crossroads: migration, seafaring, and interaction in the Caribbean*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Curtin, Jeremiah (1995): *Creation Myths of America*. London: Bracken.
- Curtin, Jeremiah; Hewitt John N. B. (1918): *Seneca and Fiction, Legends, and Myths. 32nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1910-1911*. Washington, D. C.: Government Printing Office.  
[http://www.archive.org/stream/senecalegendymyth00curtrich/senecalegendymyth00curtrich\\_djvu.txt](http://www.archive.org/stream/senecalegendymyth00curtrich/senecalegendymyth00curtrich_djvu.txt)  
<https://archive.org/details/senecalegendymyth00curtrich> (Zugriff: 27.04.2015).
- Cushing, Frank Hamilton (1892): A Zuñi Folk-Tale of the Underworld. In: *The Journal of American Folklore*, 5, 16, 49-56.
- Cushing, Frank Hamilton (1896): "Outlines of the Zuñi Creation Myths." In: *Thirteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology, 1891-1892*, 321-447.
- Cushing, Frank Hamilton (1901): *Zuñi Folk Tales*. London/ New York: G.P. Putnam's Sons.

- D'Orbigny, Alcide (1845): *Fragment d'un Voyage au Centre de l'Amérique Méridionale*. Paris: P. Bertrand.
- Dacal Moure, Ramón; Rivero de la Calle, Manuel (1996): *Art and archaeology of pre-columbian Cuba*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Dahlgren de Jordán, Barbro (1990): *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, II Coloquio. Mexiko, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Damm, Hans (1970): "Sport and Games in Primitive Culture and Societies. The so-called Sport Activities of Primitive People. A Contribution Towards the Genesis of Sport." In: Günther Lüschen (Hrsg.): *The Cross-Cultural Analysis of Sport and Games*. Champaign, Illinois: Stipes. 52-69.
- Davidson, Judith (1982): "Ecology, Art and Myth: a natural approach to symbolism." In: Alana Cordy-Collins (Hrsg.): *Pre-Columbian Art History. Selected Readings*. Palo Alto: Peek Publications. 331-343.
- Dávila Cabrera, Patricio (2005): "Mound Builders Along the Coast of the Gulf of Mexico and the Eastern United States." In: Nancy Marie White: *Gulf Coast Archaeology: The Southeastern United States and Mexico*. Gainesville: University Press of Florida. 87-107.
- De Borhegyi, Stephan Francis (1980): "The Pre-Columbian Ballgames: A Pan-Mesoamerican Tradition." In: *Contributions in Anthropology and History*, I. Milwaukee: Milwaukee Public Museum.
- De Castro, Ines (2007): „Das Ballspiel der Maya.“ In: Ines de Castro (Hrsg.): *Maya. Könige aus dem Regenwald. Katalog zur Sonderausstellung (2007-2008)*. Hildesheim: Gerstenberg.
- De Castro, Ines (2007a): *Maya. Könige aus dem Regenwald. Katalog zur Sonderausstellung (2007-2008)*. Hildesheim: Gerstenberg.
- De Tovar, Juan (1972): *Manuscrit Tovar: origenes et croyances des indiens du mexique*. Ed. Jacques Lafaye. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- De Vries, Reina (1991): "El yugo del juego de pelota como molde para cinturones de cuero." In: Gerard W. van Bussel, Paul Van Dongen & Ted Leyenaar (Hrsg.): *The Mesoamerican Ballgame. Papers presented at the International Colloquium 'The Mesoamerican Ballgame 2000 BC – AD 2000'*. Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde. 189-202.
- De Wachter, Frans (1985): "In Praise of Chance: A philosophical Analysis of the Element of Chance in Sports." In: *Journal of the Philosophy of Sport*, 12, 1, 52-61.
- Deeds, Susan M. (2000): "Legacies of Resistance, Adaptation, and Tenacity: History of the Native Peoples of Northwest Mexico." In: Richard E. W. Adams & Murdo J. MacLeod (Hrsg.): *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, 2, *Mesoamerica*. Cambridge: Cambridge University Press. 47-50.

Demarest, Arthur (1984) "Overview: Mesoamerican Human Sacrifice in Evolutionary Perspective." In: Elizabeth Hill Boone (Hrsg.): *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*. Washington, D.C.: Dunbarton Oaks. 227-243.

Díaz, Gisele; Rogers, Alan (1993): *The Codex Borgia. A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript. With a New Introduction and Commentary by Bruce E. Byland*. Mineola, New York: Dover.

Díaz del Castillo, Bernal (1974): *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México: Colección „Sepan Cuantos“, 5.

Díaz Gonzalez, Joaquín (1994): "Editorial." In: *Revista de Folklore*, 14b, 166. <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=1301> (Zugriff: 30.04.2013).

Diem, Carl (1967): *Weltgeschichte des Sports. Band I: Von den Anfängen bis zur Französischen Revolution*. Stuttgart: Cotta.

Diez de Velasco, Francisco (1995): *Hombres, Ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones*. Madrid: Editorial Trotta.

Dietrich, Wolf; Geckeler, Horst (2000): *Einführung in die spanische Sprachwissenschaft*. Berlin: Erich Schmidt.

DIGEF Dirección General de Educación Física del Gobierno de Guatemala, Ministerio de Educación (2010): *Chaj. Los ancestrales juegos de pelota maya. Orígenes, significado y orientaciones metodológicas para su enseñanza-aprendizaje en el sistema educativo nacional*. Guatemala, C.A.: Gobierno de Guatemala, Ministerio de Educación, Dirección General de Educación Física.

Dillehay, Thomas D. (2000): *The settlement of the Americas: a new prehistory*. New York: Basic Books.

Dillehay, Thomas D. (2008): "Probing deeper into first American studies." In: *PNAS Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States*, 106, 4, 971-978.

Dimt, Gunter; Dimt, Heidelinde (1991): *Inka Peru. Indianische Hochkulturen durch drei Jahrtausende (Katalog zur Ausstellung im Schloßmuseum Linz vom 12.5. bis 8. 12. 1991. [Illustr.])*, 1. Linz: Land Oberösterreich / Oberösterreichisches Landesmuseum.

Dirksen, Katrin; Schlüter, Heinz; Witte, Annika (2006): *El Atlántico – Mar de encuentros. Der Atlantik – Meer der Begegnungen. Münsteraner Beiträge zu Lateinamerika*. Regionalwissenschaft Lateinamerika, 13. Münster: LIT.

Domenici, Davide; Orsini, Carolina; Venturoli, Sofia (2003): *Il sacro e il paesaggio nell' America indigena*. Bologna: Clueb.

Donnan, Christopher B. (1985): "Archaeological Confirmation of a Moche Ceremony." In: *Indiana*, 10, 371-381.

Dornan, Jennifer (2004): "Blood from the Moon: Gender Ideology and the Rise of Ancient Maya Social Complexity." In: *Gender & History*, 16, 2, 459-475.

Dorsey, George A. (1906): *The Pawnee Mythology*. 59, Washington, D.C.: The Carnegie Institution.

Dorsey, George A. (1995): *The Mythology of the Wichita*. Norman: University of Oklahoma Press.

Dozier, Edward P. (1970): *The Pueblo Indians of North America*. New York/ Chicago/ etc.: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

Droysen, Johann Gustav (1977): *Historik*. Hg. von Peter Leyh. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Duque Muñoz, Diana (2013): "Escritura antropológica: El reto de escribir la otredad." In: María Cándida Ferreira de Almeida & Diego Arévalo Viveros (Hrsg.): *Escribir al otro. Alteridad, literatura y antropología*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Artes y Humanidades, Departamento de Humanidades y Literatura, Ediciones Uniandes. 27-37.

Durán, Diego (1980): *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*. Mexiko D.F.: Editorial Innovación, S. A.

Durán, Diego (1994): *The History of the Indies of New Spain*. Norman: University of Oklahoma Press.

Durán, Diego (1995): *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, II. Mexiko D.F.: Cien de México.

Durán, Diego; Ramírez, José Fernando; Mendoza, Gumesindo (1867): *Historia de las Indias de Nueva-España y Islas de Tierra Firme*, 1. Mexiko: Imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante.

Durkheim, Emile (1993): *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Durkheim, Emile (1994): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Durkheim, Emile (1999): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Durkheim, Emile; Mauss, Marcel (1993): „Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen.“ In: Durkheim, Emile: *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 171-256.

Echeverría García, Jaime; López Hernández, Miriam (2010): "La decapitación como símbolo de castración entre los mexicas -y otros grupos mesoamericanos- y sus connotaciones genéricas." In: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 41, 137-165.

Ehrenreich, Paul (1905): *Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt*. Berlin: A. Asher & Co.

Eisen, George (1995): "Early European Attitudes toward Native American Sports and Pastimes." In: George Eisen & David K. Wiggins (Hrsg.): *Ethnicity and sport in North American history and culture*. West Port: Greenwood. 1-18.

Eisen, George; Wiggins, David K. (1995): *Ethnicity and sport in North American history and culture*. West Port: Greenwood.

Ekholm, Susanna M. (1991): "Ceramic Figurines and the Mesoamerican Ballgame." In: Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox (Hrsg.): *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press. 241-205.

Eliade, Mircea (1954/1989): *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Eliade, Mircea (1987): *The Encyclopedia of Religion*, 12. New York: Macmillan.

Elias, Norbert; Dunning, Eric (1982): *Sport im Zivilisationsprozess: Studien zur Figurationssoziologie*. Münster: Lit.

Emeneau, Murray B. (1980): "India and linguistic areas." In: Murray B. Emeneau & Anwar S. Dil (Hrsg.): *Language and linguistic area*. Stanford: Stanford University Press. 126-196.

Emeneau, Murray B. (1980a): *Language and linguistic area: essays by Murray B. Emeneau, selected and introduced by Anwar S. Dil*. Stanford: Stanford University Press.

Espinosa, Gaspar de (1864): "Relación hecha por Gaspar de Espinosa, Alcalde Mayor de Castilla del Oro, dada a Pedrarias de Avila." In: Joaquín F. Pacheco et al. (Hrsg.): *Coleccion de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y colonizacion de las posesiones españolas en América y Oceanía. Sacados, en su mayor parte, del Real Archivo de Indias*, 2. Madrid: Imprenta Española, Torija, 14. 467-522.

Espinosa Sánchez, Matilda (2005): "Estudio de los movimientos del cuerpo en pal práctica del juego de pelota, modalidad Ulama de cadera." In: *Estudios de Antropología Biológica*, XII, 473-493.

Espinoza, Mauricio (2001): "El Corazón del Juego. El Juego de Pelota Mesoamericano como Texto Cultural en la Narrativa y el Cine Contemporáneo." In: *Istmo – Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*.  
<http://istmo.denison.edu/n04/proyectos/corazon.html> (Zugriff: 03.09.2014).

Evans, Susan T. (1990): "The Productivity of Maguey Terrace Agriculture in Central Mexico during the Aztec Period." In: *Latin American Antiquity*, 1, 2, 117-132.

Fagan, Brian (1995): *Ancient North America. The archaeology of a continent*. London: Thames and Hudson.

Farabee, William Curtis (1922): *Indian Tribes of Eastern Peru. Papers Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 10*. Cambridge, Massachusetts: The Museum.

online: <https://archive.org/details/indiantribeseas00faragoog> (Zugriff: 20.05.2014).

Fash, Barbara W.; Fash, William L. (2007): "The Roles of Ballgames in Mesoamerican Ritual Economy." In: E. Christian Wells & Karla L. Davis-Salazar (Hrsg.): *Mesoamerican Ritual Economy: Archaeological and Ethnological Perspectives*. Boulder: University Press of Colorado, 267–284.

Federico, Teresa (1973): "Simbolismo del Juego de Pelota en el Popol Vuh." In: *Estudios de Cultura Maya*, 9, 127-134.

Ferdon, Edwin N. Jr. (1967): "The Hohokam "Ball Court". An alternative View of its Function." In: *The Kiva. Journal of the Arizona Archaeological and Historical Society*, 33, 1, 1-14.

Ferguson, Charles A.; Heath, Shirley Brice; Hwang, David (1981): *Language in the USA*. Cambridge/ New York/ Melbourne/ Madrid: Cambridge University Press.

Fernández, Juan Patricio (1729): *Erbauliche und angenehme Geschichten derer Chiquitos, und anderer von denen Patribus der Gesellschaft Jesu in Paraquaria neubekehrten Völker; samt einem ausführlichen Bericht von dem Amazonen-Strom/ wie auch einigen Nachrichten von der Landschaft Guiana, in der neuen Welt. Alles aus dem Spanisch- und Französischen in das Teutsche übersetzt/ von einem aus erwehnter Gesellschaft*. Wien: Paul Straub.

Fernández de Oviedo y Valdés, Goncalo (1851 – 1853): *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra - firme del mar oceano. Publicala la real academia de la historia, cotejada con el código original, enriquecida con las enmiendas y adiciones del autor, é ilustrada con la vida y el juicio de las Obras del mismo por Jose Amador de los Rios*. Madrid : Real academia española. I-V.

I: <https://archive.org/stream/generalynatural01fernrich#page/165/mode/1up> (Zugriff: 25.03.2014).

III: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-general-y-natural-de-las-indias-islas-y-tierra-firme-del-mar-oceano-tomo-segundo-de-la-segunda-parte-tercero-de-la-obra/> (Zugriff: 14.04.2015).

Fernández de Oviedo, Gonzalo (2011): *Sumario de la Historia natural de las Indias*. Barcelona: Linkgua.

Fewkes, Walter J. (1922): *A prehistoric island culture area of America. 34th Annual report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology.

Figl, Johann (2003): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck: Tyrolia.

Filloy Nadal, Laura (2001): "Rubber and Rubber Balls in Mesoamerica." In: Michael E. Whittington (Hrsg.): *The Sport of Life and Death. The Mesoamerican Ballgame*. London: Thames & Hudson.

Fischer, Walther (1981): *Mesoamerikanisches Ballspiel. Eine Studie zum altindianischen Ballspiel und dessen Neuorientierung unter Berücksichtigung archäologischer Funde und früher Handschriften*. Graz/ Ciudad de Guatemala: Eigenverlag.

Fisher, Margaret W. (1946): "The mythology of the northern and northeastern Algonkians in reference to Algonkian Mythology as a whole." In: Frederick Johnson (Hrsg.): *Man in Northeastern North America*. Andover: Phillips Academy. 226-262.

Fitzsimmons, James L.; Shimada, Izumi (2011): *Living with the Death. Mortuary Ritual in Mesoamerica*. Tucson: The University of Arizona Press.

Flannery, Regina (1939): *An analysis of coastal Algonquian culture*, 7. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.

Fletcher, Alice C. (1915): *Indian Games and Dances. Arranged from American Indian Ceremonials and Sports*. Boston: C. C. Birchard & Company.  
<http://scienceviews.com/indian/indiangames.html#PRF> (Zugriff: 20.04.2015).

Fletcher, Alice Cunningham (1994): *Indian Games and Dances With Native Songs. Arranged from American Indian Ceremonials and Sports*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Flitner, Andreas (2001): "Nachwort." In: Johan Huizinga: *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Hamburg: Rowohlt. 232-238.

Flon, Christine (Hrsg.) (1991): *Der große Bildatlas der Archäologie*. München: Orbis.

Fontana, Bernard L. (1997): *Tarahumara. Where Night is Day of the Moon*. Tucson: University of Arizona Press.

Foster, Lynn; Wren, Linnea (1996): "World Creator and World Sustainer: God N at Chichén Itzá." In: Martha J. Macri & Jan McHargue (Hrsg.): *Eight Palenque Round Table, 1993*. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute. 259-269.

Fox, John Gerard (1996): "Playing with power: ballcourts and political ritual in Southern Mesoamerica." In: *Current Anthropology*, 37, 3, 483-509.

Fox, John (2006): "Students of the Game." In: *Smithsonian Magazine*, April 2006, 110-117.  
[http://web.calstatela.edu/faculty/maguila2/Publications/a08\\_smithsonian\\_2006.pdf](http://web.calstatela.edu/faculty/maguila2/Publications/a08_smithsonian_2006.pdf)  
(Zugriff: 05.05.2014).

Fox, John W. (1991): "The Lords of Light Versus the Lords of Dark: The Postclassic Highland Maya Ballgame." In: Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox (Hrsg.): *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press. 213-238.



Frazer, James G. (1911): *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion. III, The dying God*. London/ New York/ Toronto: Macmillan and Co, Ltd.

Frazer, James G. (1920): *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion. I, The magic Art and the Evolution of Kings*. London/ New York/ Toronto: Macmillan and Co, Ltd.

Frey, James H.; Eitzen, D. Stanley (1991): "Annual Review of Sociology." In: *Sport and Society*, 17, 503-522.

Frobenius, Leo (1898): *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*. Berlin: Gebrüder Borntraeger.

Frobenius, Leo (1933): *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*. Zürich: Phaidon.

Fuchs, Peter R.; Patzschke, Renate; Yenquec, Germán; Briceño, Jesús (2009): "Del Arcaico Tardío al Formativo Temprano: las investigaciones en Sechín bajo, valle de Casma." In: *Boletín de Arqueología PUCP*, 13, 55-86.  
<http://132.248.9.1:8991/hevila/BoletindearqueologiaPUCP/2009/no13/2.pdf> (Zugriff: 07.09.2012).

Furst, Jill Leslie (1978): *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Commentary*. Publication No. 4. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany.

Gabriel, Kathryn (1996): *Gambler way: Indian gaming in mythology, history, and archaeology in North America*. Boulder: Johnson Books.

Galloway, Patricia (1989): *The Southeastern Ceremonial Complex: Artifacts and Analysis*. Lincoln: University of Nebraska Press.

García, Gabriel; Llopis, Frederic (1991): *Vocabulari del joc de pilota*. València: Generalitat Valenciana. Conselleria de Cultura, Educació i Ciència.

García Canclini, Néstor (2000): *Noticias recientes sobre hibritación*. globalizacion.org. Recursos e información sobre globalización, desarrollo y sociedad en América Latina.  
<http://www.globalizacion.org/biblioteca/CanciliniHibridacionNoticiasRecientes.htm> (Zugriff: 13.04.2015).

García Español, Antonio M. (1992): "Algunas consideraciones en torno al léxico americano en Francisco López de Gómara." In: *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española, II*. 355-361.

García Hernández, Arturo; Mateos, Mónica; Vargas, Ángel; Jiménez, Arturo (2003) "Refutan expertos ominoso reportaje sobre los aztecas. León Portilla, Matos y Pastor consideran que es oscurantista y poco riguroso." In: *La Jornada, Cultura*, 18. Juli 2003, Nr. 6785 Mexico 2003, 1a-4a.  
<http://www.jornada.unam.mx/2003/07/18/03071802.pdf> (Zugriff: 16.03.2014).

García Martínez, Bernardo (1966): “La Historia de Durán.” In: *Historia Mexicana*, 16, 1, 61, 30-47.

Garibay Kintana, Ángel María (1940): *Llave del náhuatl. Colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario, para utilidad de los principiantes*. Otumba: Mayli.

Garibay Kintana, Ángel María (1945): *Epica Nahuatl: divulgación literaria. Selección, introducción y notas de Angel María Garibay Kintana*. Mexico: Editorial de la Universidad Nacional Autónoma.

Garibay Kintana, Ángel María (1954a): *Historia de la literatura nahuatl, 1*. Mexico, D.F: Porrúa S.A.

Garibay Kintana, Ángel María (1954b): *Historia de la literatura nahuatl, 2*. Mexico, D.F: Porrúa S.A.

Garibay Kintana, Ángel María (1958a): *Veinte sacros de los nahuas, recogidos por fray Bernardino de Sahagún y publicados por Angel M<sup>a</sup> Garibay K.* México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Garibay Kintana, Ángel María (1958b): “Veinte sacros de los nahuas.” In: *Revista de la Universidad de México*, 11, 17-18.

Garoz Puerta, Ignacio (2002): *Juegos y Deportes. Un Estudio del Palin Mapuche y el Hockey Hierba. Memoria presentada para optar al grado de doctor en Psicología por Ignacio Garoz Puerta*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Garza, Mercedes de la (1990): “El mito de los orígenes como principio de identidad comunitaria. Un ejemplo en el mundo maya.” In: Barbro Dahlgren de Jordán: *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines, II Coloquio*. Mexiko, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México. 59-70.

Garza, Mercedes de la (2000): “El juego de pelota según las fuentes escritas.” In: *Arqueología Mexicana*, 8, 44, 50-53.

Garza, Mercedes de la (2012): *El legado escrito de los mayas*. Mexiko, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Garza, Mercedes de la; Izquierdo, Ana Luisa (1980): “El Ullamalitzli en el Siglo XVI.” In: *Estudios de Cultura Náhuatl (IIH-UNAM)*, 14, 315-333.

Garza, Mercedes de la; León Portilla, Miguel; Recinos, Adrián (1992): *Literatura Maya*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 57.

Gems, Gerald R.; Borish, Linda J.; Pfister, Gertrud (2008): *Sports in American history: from colonization to globalization*. Champaign, Illinois: Human Kinetics.

Gendar, Jeannine (1995): *Grass games & moon races. California Indian games and toys*. Berkeley: Heyday.

- Gerber, Ellen W.; Morgan, William J. (Hrsg.): *Sport and the Body: A philosophical symposium*. Philadelphia: Lea & Febiger.
- Ghosh-Schellhorn, Martina; Marti, Roland (Hrsg.) (2008): *Jouer selon les règles du jeu. Playing by the Rules of the Game. Spielen nach den Spielregeln*. Berlin: LIT.
- Giesen, Bernhar; Eisenstadt, Shmuel Noah (1995): "The Construction of Collective Identity." In: *European Journal of Sociology*, 36, 1, 72-102.
- Giesing, Cornelia (1992): "Das vorkolumbische Amerika aus circumpazifischer Sicht." In: Wolfgang Stein (Hrsg): *Kolumbus oder wer entdeckte Amerika?* München: Hirmer. 38-67.
- Gilij, Filippo Salvatore (1780): *Saggio di storia americana; o sia, storia naturale, civile e sacra de' regni, e delle provincie spagnuole di Terra-Ferma nell'America Meridionale descritta dall'abate Filippo Salvatore Gilij e consecrata alla Santità di N. S. Papa Pio Sesto felicemente regnante*. Roma: Luigi Perego Salvioni.
- Gill, Richardson Benedict (2001): *The great Maya droughts. Water, Life, and Death*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Gillespie, Susan D. (1989): *The Aztec Kings: the construction of rulership in Mexican history*. Tucson: University of Arizona Press.
- Gillespie, Susan D. (1991): "Ballgames and boundaries." In: Vernon L. Scarborough; David R. Wilcox (Hrsg.): *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press. 317-345.
- Gillespie, Rosmary G.; Clague, David A. (2009): *Encyclopedia of Islands*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press.
- Gillin, John (1948): "Tribes of the Guianas." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians. 3, The Tropical Forest Tribes*. (Bureau of American Ethnology: bulletin 143). Washington, DC: (Smithsonian Institution) United States Government Printing Office. 799-860.
- Gillmeister, Heiner (1981): "The Rôle of Religion in the Evolution of Early European Ball Games." In: *International Association for the History of Physical Education and Sport: Proceedings of the IX International HISPA Congress. Sport and Religion. The History of Sport and the Physical Education in the Iberian Cultures*. Lissabon: Instituto Nacional dos Deportes. 167-176.
- Gillmeister, Heiner (1998): *Tennis: A Cultural History*. London: Leicester University Press.
- Gillmeister, Heiner (2008): *Historia del tenis*. In: IFT Coaching and Sport Science Review, 15, 46, 19-21.
- Girard, Rafael (1952): *El Popol Vuh*, Fuente historica. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública.

González de Lesur, Yólotl (1967): "El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana de Aztlan a Tula." In: *Anales del Museo Nacional de México*, XIX, 175-190.

Göschel, Joachim; Ivić, Pavle; Kehr, Kurt (1980): *Dialekt und Dialektologie. Ergebnisse des Internationalen Symposions "Zur Theorie des Dialekts"*, Marburg/Lahn, 5.-10. September 1977. Wiesbaden: Steiner.

Graebner, Fritz (1911): *Methode der Ethnologie*. Heidelberg: Carl Winter.

Graham, Ian (1982): *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 3, Part 3, Yaxchilan*. Cambridge, Massachusetts.

Grana, José Raimundo (2007): *Viaje hacia lo sobrenatural*. n. a.: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Graulich, Michel (1974): "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcóatl." In: *Estudios de Cultura Nahuatl*, 11, 311-354.

Graulich Michel (1988): "Double Immolations in Ancient Mexican Sacrificial Ritual." In: *History of Religions*, 27, 4, 393-404.

Graulich, Michel (1991): „Das Königtum der Inka.“ In: Gunter Dimt & Heidelinde Dimt (Hrsg.): *Inka Peru. Indianische Hochkulturen durch drei Jahrtausende (Katalog zur Ausstellung im Schloßmuseum Linz vom 12.5. bis 8. 12. 1991.)*, 1. Linz: Land Oberösterreich / Oberösterreichisches Landesmuseum. 408-419.

Green, Thomas R. (1997): *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.

Greenberg, Joseph H. (1987): *Language in the Americas*. Stanford: Stanford University Press.

Greene Robertson, Merle; Fields, Virginia M. (1985): *Fifth Palenque Round Table, 1983*. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute.

Gregory, C. Jane; Petrie, Brian M. (1975): "Superstition in Sport." In: *Proceedings of the Fourth Canadian Psychomotor Learning and Sports Psychology Symposium, University of Waterloo, October 1972*. Edited by A. Williams and G. Wankel. Ottawa. 1-30.  
<http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED085340.pdf> (Zugriff: 12.04.2015).

Griffin, Gillett (1972): "Xochipala: The Earliest Great Art Style in Mexico." In: *Proceedings, American Philosophical Society*, 116, 4. 301-309.

Grube, Nikolai (2006): *Maya. Divine Kings of the Rain Forest*. Köln: Könemann.

Grube, Nikolai (2012): *Der Dresdner Maya-Kalender. Der vollständige Codex*. Freiburg/ Basel/ Wien: Herder.

Grube, Nikolai; Arellano Hoffmann, Carmen (1998): „Schrift und Schriftlichkeit in Mesoamerika und im Andengebiet: Ein Vergleich.“ In: Carmen Arellano Hoffmann &

Peer Schmidt (Hrsg.): *Die Bücher der Maya, Mixteken und Azteken. Die Schrift und ihre Funktion in vorspanischen und kolonialen Codices. Ausstellung der Universitätsbibliothek Eichstätt in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Geschichte Lateinamerikas*. Frankfurt am Main: Vervuert, 29-66.

Grzybek, Peter (2001): „Mythos und Ritual, Natur und Kultur (Synoptische Einleitungsbemerkungen).“ In: Jeff Bernard, Gloria Withalm (Hrsg.): *Mythen, Riten, Simulakra. Semiotische Perspektiven*. Wien: ISSS, 25-38.

Gugutzer, Robert (2004): *Soziologie des Körpers*. Bielefeld: transcript.

Gumilla, Jose (1745): *El Orinoco ilustrado y defendido, historia natural, civil y geographica de este gran rio, y de sus caudalosas vertientes: Gobierno, usos, y costumbres de los indios. Sus habitantes, con nuevas, y utiles noticias de Animales, Arboles, Frutos, Aceytes, Refinas, Yervas, y Raices medicinales; y sobre todo, se hallaràn conversiones muy singulares à N.Santa Fé, y casos de mucha difcación. Escrita por el padre Joseph Gumilla, de la Compania de Jesus, Misionero, y Supervisor de las Misiones del Orinoco, Meta, y Casanare, Calificador, y Consultor del Santo Tribunal de la Inquisicion de Cartagena de Indias, y Examinador Synodal del mismo Obispado, Provincial que fuè de su Provincia del Nuevo Reyno de Granada, y actual Procurador à entrambas Curias por sus dichas Misiones, y Provincia*. Madrid: Manuel Fernandez.

Gutberlet, Bernd Ingmar (2010): *Die neuen Weltwunder: In 20 Bauten durch die Weltgeschichte*. Köln: Bastei Lübbe.

Guttmann, Allen (1979): *Vom Ritual zum Rekord. Das Wesen des modernen Sports*. Schorndorf: Hoffmann.

Günther, Hartmut; Ludwig, Otto (1994): *Schrift und Schriftlichkeit. Writing and Its Use. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung. An Interdisciplinary Handbook of International Research*, 1. Berlin/ New York: Walter de Gruyter.

Habermas, Jürgen (1973): *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Haeberlin, Herman K. (1916): “The Idea of Fertilizatio in the Culture of teh Pueblo Indians.“ In: *Memoirs of the American Anthropological Association*, 3, 1. Lancaster: The New Era Printing Company.

Hagen, Viktor Wolfgang von (1962): *Sonnenkönigreiche. Azteken, Maya, Inka*. München/ Zürich: Droemer Knaur.

Hall, Roben L. (1989): “The Cultural Background of Mississippian Symbolism.“ In: Patricia Galloway (Hrsg.): *The Southeastern Ceremonial Complex: Artifacts and Analysis*. Lincoln: University of Nebraska Press. 239-278.

Hall, Robert L. (2012): “Some Commonalities Linking North America and Mesoamerica.“ In: Timothy R. Pauketat (Hrsg.): *The Oxford Handbook of North American Archaeology*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 52-63.

- Haller, Dieter (2005): *Dtv-Atlas Ethnologie*. München: dtv.
- Harmon, Marcel J. (2006): "Religion and the Mesoamerican Ball Game in the Casas Grandes Region of Northern Mexico." In: Christine S. van Pool, Todd L. van Pool, David Atlee Phillips (Hrsg.): *Religion in the Prehispanic Southwest*. Lanham: AltaMira Press. 185-218.
- Harris, Janet C. (1981): "Beyond Huizinga: Relationships between Play and Culture." In: Alyce Taylor Cheska (Hrsg.): *Play as Context. 1979 Proceedings of the Association for The Anthropological Study of Play*. New York: Leisure Press. 26.-36.
- Harth, Dietrich (2013): „Ritual und Mythos.“ In: Christiane Brosius, Axel Michaels, Paula Schrode (Hrsg.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen/ Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht. 109-115.
- Hartley Burr, Alexander (2012): *Native American Mythology*. Mineola: Dover Publications.
- Hasenfratz, H. P. (1990): „Mythen: Eine kleine Einführung.“ In: Gerhard Binder & Bernd Effe (Hrsg.): *Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 9-12.
- Hassig, Ross (1992): *War and Society in Ancient Mesoamerica*. Berkeley/ Los Angeles/ Oxford: University of California Press.
- Hassler, Peter (2007a): „Das mesoamerikanische Ballspiel: ein tödliches Ritual?“ In: Max Hinderer, Jens Kastner (Hrsg.): *POK TA POK. Aneignung – Macht – Kunst*. Wien: Turia + Kant. 25-52.
- Hassler, Peter (2007b): „Menschenopfer bei den Azteken und Maya. Realität oder Phantasie?“ In: *Die Maske – Zeitschrift für Kultur- und Sozialanthropologie*, 1, 43-45.
- Hefner, Robert W. (Hrsg.) (1993): *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley and Los Angeles/ Oxford: University of California Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1840): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, herausgegeben von Dr. Eduar Gans*, 9. Berlin: Dunker und Humblot.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte / Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 1. Der Begriff der Religion*. Frankfurt: Felix Meiner.
- Helfrich, Klaus (1973): *Menschenopfer und Tötungsrituale im Kult der Maya*. Berlin: Gebr. Mann.
- Heller, Hartmut (2009): *Wiederholungen von Wellengängen und Reprisen in der Kulturentwicklung*. Berlin/ Münster: LIT/ Wien: Otto König.

Hellmuth, Nicolas M. (1978): "Teotihuacan Art in the Escuintla, Guatemala Region." In: Esther Pasztory (Hrsg.): *Middle Classic America: a. d. 400-700*. New York: Columbia University Press. 71-85.

Hellmuth, Nicolas M. (1987): *Ballgame iconography and playing gear: Late Classic Maya polychrome vases and stone sculpture of Peten, Guatemala*. Culver City: International Photographic Archive of Pre-Columbian Art, Foundation for Latin American Anthropological Research.

Hellmuth, Nicolas M. (1991): "A hunting god and the Maya ballgame of Guatemala. An iconography of Maya ceremonial headdresses." In: Gerard W. van Bussel, Paul Van Dongen, Ted Leyenaar (Hrsg.): *The Mesoamerican Ballgame. Papers presented at the International Colloquium 'The Mesoamerican Ballgame 2000 BC – AD 2000'*. Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde/ National Museum of Ethnology. 135-159.

Hellmuth, Nicholas (1996): *Headdresses and Skirts Shared by Deer Hunters and Ballplayers*. Cocoa Beach: FLAAR Foundation for Latin American Anthropological Research.

Herder, Johann Gottfried (1918): *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts: Eine nach Jahrhunderten enthüllte heilige Schrift. Herausgegeben durch Johann Georg Müller, 2, 1776*. Wien/ Prag: Haas.

Hernández, Esther (1996): *Vocabulario en lengua castellana y mexicana de fray Antonio de Molina*. Madrid: Biblioteca de Filología Hispánica, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Hernández Álvarez, Héctor; Puc Tejero, Leydi (2011): "Identidad de género en las representaciones humanas de Chichén Itzá." In: Miriam López Hernández, María J. Rodríguez-Shadow (Hrsg.): *Género y sexualidad en el México antiguo*. Manantiales, Puebla: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer. 251-274.

Herrera Torres, Hugo (2012): "Rostros con patologías, su relación con Nanahuatzin, Xólotl y el juego de pelota." In: *Antilha. Revista mexicana de historia, arte y literatura*. 1, 2, 40-64.

Hewitt, John N. B. (1892): "Iroquois Game of La Crosse." In: *The American Anthropologist* 5, 2, 189-191.

Hewitt, John N. B. (1896): "The cosmogonic gods of the Iroquois." In: *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science for the Forty-Forth Meeting held at Springfield, Mass., August-September 1895*. Salem: Aylward & Huntress, The Salem Press. 241-250.

<https://archive.org/stream/proceedingsamer34sciegoog#page/n367/mode/1up> (Zugriff: 19.04.2015).

Hill, Jane H.; Mannheim, Bruce (1992): "Language and World View." In: *Annual Review of Anthropology*, 21, 381-406.

Hill, Jonathan D.; Santos-Granero, Fernando (2002): *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press.

Hill, Warren D.; Blake, Michael, Clark John E. (1998): "Ball court design dates back 3,400 years." In: *Nature*, 392, 6679, 878–879.

Hill, Warren D.; Clark, John E. (2001): "Sports, Gambling, and Government: America's First Social Compact?" In: *American Anthropologist*, 103, 2, 331-345.

Hill Boone, Elizabeth (1984): *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*. Washington, D.C.: Dunbarton Oaks.

Hill Boone, Elizabeth; Mignolo, Walter D. (1994): *Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham: Duke University Press.

Hinderer, Max; Kastner, Jens (2007): *POK TA POK. Aneignung – Macht – Kunst*. Wien: Turia + Kant.

Hinz, Eike (1990): „Indianische Literatur.“ In: Ulrich Köhler (Hrsg.): *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Berlin: Dietrich Reimer. 275-288.

Hofmann Randall, Christina (1998): „Katalogteil.“ In: Arrellano Hoffmann, Carmen; Schmidt, Peer: *Die Bücher der Maya, Mixteken und Azteken. Die Schrift und ihre Funktion in vorspanischen und kolonialen Codices. Ausstellung der Universitätsbibliothek Eichstätt in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Geschichte Lateinamerikas*. Frankfurt am Main: Vervuert. 447-498.

Hohmann, Andreas, Lames, Martin; Letzelter, Manfred (2002): *Einführung in die Trainingswissenschaft*. Wiebelsheim: Limpert.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1969): *Dialektik der Aufklärung. philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Houston, Stephen D. (1998): *Function and Meaning in Classical Maya Architecture. A Symposium at Dumbarton Oaks, 7th and 8th October 1994*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Houston, Stephen; Taube, Karl A. (2000): "An Archeology of the Senses: Perception and cultural Expression in Ancient Mesoamerica." In: *Cambridge Archaeological Journal*, 10, 2, 261–294.

Howard, James Henri; Le Claire; Peter (1965): *The Ponca Tribe*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Howell, Reet (Hrsg.) (1982): *Her Story in Sport: A Historical Anthropology of Women in Sports*. New York: Leisure Press.



Hödl, Hans Gerald (2003a): „Mythos.“ In: Johann Figl: *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck: Tyrolia, 570-587.

Hödl, Hans Gerald (2003b): „Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie).“ In: Johann Figl (Hrsg.): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck: Tyrolia, 664-689.

Hudson, Ray (2008): *Geographica. Weltatlas mit Länderlexikon*. Königswinter: Tandem.

Huizinga, Johan (2001): *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Hamburg: Rowohlt.

Humboldt, Wilhelm von (1838): *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java, nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. 2. Berlin: Königliche Akademie der Wissenschaften.

Humphrey, Caroline; Laidlaw, James (1994): *The archetypal actions of ritual: a theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford/ New York: Oxford University Press.

Humphrey, Robert L. (1981): “Play as Life: Suggestions for a cognitive Study of the Mesoamerican Ball Game.” In: Alyce Taylor Cheska (Hrsg.): *Play as Context. 1979 Proceedings of the Association for The Anthropological Study of Play*. New York: Leisure Press. 134-149.

Hübner, Kurt (2011): *Die Wahrheit des Mythos*. Freiburg/München: Karl Alber.

Hymes, Dell (1977): “Discovering oral performance and measured verse in American Indian narrative.” In: *New Liturary History*, 8, 451-457.

Ingham, John M. (1984): “Human Sacrifice at Tenochtitlan.” In: *Comparative Studies in Society and History*, 26, 3, 379-400.

Inomata, Takeshi (2006): “Plazas, Performers, and Spectators. Political Theaters of the Classic Maya.” In: *Current Anthropology*, 47, 5, 805-842.

International Association for the History of Physical Education and Sport (1981): *Proceedings of the IX International HISPA Congress. Sport and Religion. The History of Sport and the Physical Education in the Iberian Cultures*. Lissabon: Instituto Nacional dos Deportes.

Inzúa, Victor C. (1985): “Algunas Supervivencias Actuales de los Juegos de Pelota Prehispanico.” In: Lilian Scheffler, Regina Reynoso, Victor C. Inzúa: *El Juego de Pelota Prehispanico y Sus Supervivencias Actuales*. México, D.F.: La red de Jonas.

Irigoyen Rascón, Fructuoso (1994): *Rarajípari: La Carrera de la Bola Tarahumara*. Chihuahua: Centro Librero La Prensa.

- Ixtlilxochitl, Fernando de Alva (1975): *Obras historicas de Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl*. Edición de Edmundo O’Gorman. Mexiko, D. C.: UNAM.
- Jamme, Christoph (1991): *Einführung in die Philosophie des Mythos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jansen, Maarten (1998): “Ein Blick in den Tempel von Ciuacoatl. Zur religiösen Funktion der Codices aus Zentralmexiko.“ In: Carmen Arrellano Hoffmann, Peer Schmidt (Hrsg.): *Die Bücher der Maya, Mixteken und Azteken. Die Schrift und ihre Funktion in vorspanischen und kolonialen Codices. Ausstellung der Universitätsbibliothek Eichstätt in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Geschichte Lateinamerikas*. Frankfurt am Main: Vervuert. 257-306.
- Jansen, Maarten; Pérez Jiménez, Gabina Aurora (2004): “Renaming the Mexican Codices.“ In: *Ancient Mesoamerica*, 15, 276-271.
- Jennings, Justin (2011): *Globalization and the ancient world*. Cambridge/New York/Melbourne/ Madrid: Cambridge University Press.
- Jensen, Adolf Ellegard (1942): “Spiel und Ergriffenheit.“ In: *Paideuma*, 2, 3, 124-139.
- Jensen, Adolf Ellegard (1966): *Mito y culto entre pueblos primitivos*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez Nuñez, Alfredo (1962): *Mitos de creación en Sudamérica*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Facultad de Filosofía y Letras.
- Johnson, Frederick (1946): *Man in Northeastern North America*. Andover: Phillips Academy.
- Johnson, Harry Morton (2006): *Sociology: A Systematic Introduction*. New Delhi: Allied Publishers.
- Joralemon, Peter David (1971): “A Study of Olmec Iconography.“ In: *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, 7. Washington: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University. 1-95.
- Joseph, Frank (2010): *Advanced Civilizations of Prehistoric America. The Lost Kingdoms of the Adena, Hopewell, Mississippians and Anasazi*. Rochester, Vermont: Beer & Company.
- Judd, Neil M. (1940): “Progress in the Southwest.“ In: *Essays in Historical Anthropology of North America, Published in Honor of John R. Swanton*. Washington: Smithsonian Miscellaneous Collections, 100, 417-444.
- Jung, Carl Gustav; Kerényi, Karl (2006): *Das göttliche Kind. Eine Einführung in das Wesen der Mythologie*. Düsseldorf: Patmos
- Jüngel, Peter (1992): *Ein yukatekisches Buch des Rates. Stand, Probleme und Perspektiven der Erforschung des Mayahandschrift Codex Madrid*. Tübingen:

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie der Fakultät für Kulturwissenschaften der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

Kaelin, Eugene F. (1979): "The Well Played Game: Towards an Aesthetics of Sport." In: Ellen W. Gerber, William J. Morgan (Hrsg.): *Sport and the Body: A philosophical symposium*. Philadelphia: Lea & Febiger. 324-331.

Kaltmeier, Olaf (2007): „Pok ta Pok: Raum – Gewalt – Subversion. Von der privilegierten Pforte zur Unterwelt zum world-wide field der global player.“ In: Max Hinderer, Jens Kastner (Hrsg.): *POK TA POK. Aneignung – Macht – Kunst*. Wien: Turia + Kant. 53-75.

Kaplan, Lucille (1956): "Tonal and Nagual in Coastal Oaxaca, Mexico." In: *The Journal of American Folklore*, 69, 274, 363–368.

Karsten, Rafael (1920): „Beiträge zur Sittengeschichte der südamerikanischen Indianer. Drei Abhandlungen.“ In: *Acta Academia Aboensis Humaniora* I, 4. Åbo: Åbo Akademi. 1-104.

Karsten, Rafael (1930): Ceremonial Games of the South American Indians. In: *Commentationes Humanarum Litterarum*, 3, 2, 1-38.

Karsten, Rafael (1949): *Das altepruanische Inkareich und seine Kultur. Mit 41 Zeichnungen von Hanns Langenberg 9 alten Zeichnungen von Huaman Poma Ayala und einer Karte*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Karsten, Rafael (1954): "Some critical remarks on Ethnological Field-research in South America." In: *Commentationes humanarum litterarum*, 19, 5, 1-32.

Kaufmann, Terrence (1994): "The native languages of South America." In: Christopher Moseley & Ronald E. Asher (Hrsg.): *Atlas of the world's languages*. London: Routledge. 46-76.

Keegan, William F.; Maclachlan, Morgan D. (1989): "The Evolution of Avunculocal Chiefdoms: A Reconstruction of Taino Kinship and Politics." In: *American Anthropologist*, 91, 3, 613–630.

Kelley, David H. (1980): "Astronomical Identities of Mesoamerican Gods." In: *Archaeoastronomy*, 2 (JHA, XI), S1-S54.

Kelly, Isabel (1943): "Notes on a West Coast Survival of the Ancient Mexican Ball Game." In: *Notes on Middle American Archeology and Ethnology*, 1, 26, 163-175.

Kelly, John D.; Kaplan, Martha (1990): "History, Structure, and Ritual." In: *Annual Review of Anthropology*, 19, 119-150.

Kerényi, Karl (1938): "Vom Wesen des Festes. Antike Religion und ethnologische Religionsforschung." In: *Paideuma*, 1, 2, 59-74.

Kirchhoff, Paul (1943): "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales." In: *Acta Americana* 1, 92-107.

Kirchhoff, Paul (1948): "The Otomac." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians 4*, Bureau of American Ethnology: bulletin 143. Washington: United States Government Printing Office, 439-444.

Kirchhoff, Paul (1952): "Mesoamerica: Its Geographical Limits, Ethnic Composition, and Cultural Characteristics." In: Sol Tax (Hrsg.): *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*. Glencoe: The Free Press Publishers. 17-30.

Kirchhoff, Paul; Margáin, Carlos (1961): „Die mesoamerikanische Kultur.“ In: *Sonderdruck aus dem Bericht über den V. internationalen Kongress für Vor- und Frühgeschichte Hamburg 1958*. Berlin: Gebr. Mann. 466-468.

Kirk, Geoffrey S. (1970): *Myth. Its meaning and function in ancient and other cultures*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press/ Cambridge: Cambridge University Press.

Knauth, Lothar (1961): "El Juego de Pelota y el Rito de la Decapitación." In: *Estudios de la Cultura Maya*, 1, 183-198.

Koch-Grünberg, Theodor (1995): *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste brasileño 1903/1905*. I+II. Bogotá: EUN Editorial Universidad Nacional.

Kohl, Johann Georg (1860): *Kitchi-gami. Wanderings round Lake Superior*. London: Chapman & Hall.

Kořakowski, Leszek (1973): *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*. No. 49. München: Piper.

Kosiewicz, Jerzy (2010): "Social and Biological Context of Physical Culture and Sport." In: *Physical Culture and Sport. Studies and Research*, 50, 1, 5–31.

Köhler, Ulrich (1990): *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Berlin: Dietrich Reimer.

Köhler, Ulrich (2003): „Aztekische Religion.“ In: Johann Figl: *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck: Tyrolia, 245-258.

Köhler, Ulrich; König, Viola (1990): „Ethnohistorie. Quellen und Methoden ihrer Auswertung. Bilderhandschriften.“ In: Ulrich Köhler (Hrsg.): *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Berlin: Dietrich Reimer. 133-143.

König, Hans-Joachim (2003): „Probleme des Kulturkontakts in der Neuen Welt: Spanische Chronisten des 16. Jahrhunderts und ihre Wahrnehmung der Indios.“ In: Harald Zapf & Klaus Kösch (Hrsg.): *Cultural Encounters in the New World. Literatur- und Kulturwissenschaftliche Beiträge zu kulturellen Begegnungen in der Neuen Welt*. Tübingen: GNV Gunter Narr Verlag Tübingen. 387-404.

Köpping, Klaus-Peter (2006): *Ritual and Identity. Performative Practices as Effective Transformations of Social Reality*. Münster: LIT.

Köpping, Klaus-Peter; Leistle, Bernhard; Rudolph, Michael (2006): "Introduction." In: Klaus-Peter Köpping (Hrsg.): *Ritual and Identity. Performative Practices as Effective Transformations of Social Reality*. Münster: LIT. 9-30.

Krickeberg, Walter (1948): "Das mittelamerikanische Ballspiel und seine religiöse Symbolik." In: Forschungsinstitut für Kulturmorphologie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main (Hrsg.): *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*, 3, 1/2, 5, 118-190.

Krickeberg, Walter (1961): "Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas." In: Walter Krickeberg, Hermann Trimborn, Werner Müller, Otto Zerries (Hrsg.): *Die Religionen des alten Amerika*. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1-89.

Krickeberg, Walter (1971): *Altmexikanische Kulturen*. Berlin: Safari.

Krickeberg, Walter; Trimborn, Hermann; Müller, Werner; Zerries, Otto (1961): *Die Religionen des alten Amerika*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Krumpel, Heinz (1992): *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*. Berlin: Akademie Verlag.

Krumpel, Heinz (2010): *Mythos und Philosophie im alten Amerika. Eine Untersuchung zur ideengeschichtlichen und aktuellen Bedeutung des mythologischen und philosophischen Denkens im mesoamerikanischen und andinen Kulturraum*. Frankfurt am Main/ Berlin/ Bern/ Brüssel/ New York/ Oxford/ Wien: Peter Lang.

Krüssmann, Gerd (1959): *Handbuch der Laubgehölze, 1*. Hamburg/ Berlin: P. Parey.

Kunze, Eberhard (1976): „Interesse am Körper“ als „Naturbeherrschung am Menschen“. Bemerkungen zur anthropologischen Dimension der Sportgeschichte.“ In: Roland Renson, Pierre Paul de Nayer & Michel Ostyn (Hrsg.): *The History and Diffusion of Sports and Games in different Cultures. Proceedings of the 4th International HISPA Seminar. Leuven, Belgium, April 1-5, 1975*. Brüssel: B.L.O.S.O. 570-581.

Kurbjuhn, Cornelia (1985): "Man in the Turtle, Man in the Snail: A Study of Occupants of Turtle and Snail Shells in Maya Art." In: Merle Greene Robertson & Virginia M. Fields (Hrsg.): *Fifth Palenque Round Table, 1983*. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute. 159-170.

Kurjack, Edward B.; Maldonado C., Ruben; Green Robertson, Merle (1991): "Ballcourts of the Northern Maya Lowlands." In: Vernon L. Scarborough; David R. Wilcox (Hrsg.): *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press. 145-159.

Kutscher, Gerdt (1958): "Ceremonial Badminton in The Ancient Culture of Peru." In: *Proceedings of the International Congress of Americanists, Copenhagen*, 3, 422-432.

La Hontan, Louis Armand de Lom d'Arce (1703): *New Voyages to North-America*. London: H. Bonwicke.

Lacadena, Alfonso (1998): „Codices und ihre Funktion für die Religion in der Mayagesellschaft.“ In: Carmen Arrellano Hoffmann & Peer Schmidt: *Die Bücher der Maya, Mixteken und Azteken. Die Schrift und ihre Funktion in vorspanischen und kolonialen Codices. Ausstellung der Universitätsbibliothek Eichstätt in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Geschichte Lateinamerikas*. Frankfurt am Main: Vervuert. 237-256.

Ladrón de Guevara, Sara (2000): “El juego de pelota en El Tajín.“ In: *Arqueología Mexicana*, 8, 44, 36-41.

Laird, Andrew (2006): *The epic of America: an introduction to Rafael Landívar and the Rusticatio Maxicana*. London: Duckworth.

Landívar, Rafael (1993): *Por los campos de México*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Landívar, Rafael (2001): *Rusticatio mexicana. 2ª Ed./ Edición bilingüe, introducción, textos críticos, anotaciones y traducción rítmica al Español de Faustino Chamorro González*. Guatemala, C.A.: Universidad Rafael Landívar.

Langenfeld, Hans (1981): „Die Religion des Sports.“ In: *International Association for the History of Physical Education and Sport: Proceedings of the IX International HISPA Congress. Sport and Religion. The History of Sport and the Physical Education in the Iberian Cultures*. Lissabon: Instituto Nacional dos Deportes. 193-201.

Lankford, Robert E. (2011): *Native American Legends of the Southeast: Tales from the Natchez, Caddo, Biloxi, Chickasaw, and Other Nations*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Laporte, Juan Pedro; Arroyo, Bárbara; Mejía, Hector E. (2005): *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004*. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Laporte, Juan Pedro; Escobedo, Héctor; Villagrán de Brady, Sandra (1994): *Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1987*. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Las Casas, Bartolomé de (1566): *Apologética historia sumaria*. Bucaramanga: Fundación El Libro Total.  
<http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072,4167,1,1,4072> (Zugriff: 18.10.2013).

Las Casas, Bartolomé de (1875): *Historia de las Indias. Escrita por Fray Bartolomé de las Casas, Obispo de Chiapa, ahora por primera vez dada á luz por el Marqués de la Fuensanta del Valle y D. José Sancho Rayon*, 1-4. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.

Las Casas, Bartolomé de (2006): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Edición de Jean-Paul Duviols*. Buenos Aires: Stockcero.

Läng, Hans (1992): *Kulturgeschichte der Indianer Nordamerikas*. Göttingen: Lamuv.

Lee, Jongsoo (2008): *The Allure of Nezahualcoyotl: Pre-Hispanic History, Religion, and Nahua Poetics*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Lehmann, Walter (1920): *Zentral-Amerika*. Berlin: D. Reimer.

Lehmann, Walter (1974): *Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko*. Stuttgart: Kohlhammer.

Leistle, Bernhard (2006): "Ritual as Sensory Communication: A Theoretical and Analytical Perspective. In: Klaus-Peter Köpping (Hrsg.): *Ritual and Identity. Performative Practices as Effective Transformations of Social Reality*. Münster: LIT. 33-73.

Lekson, Stephen H. (1997): "Anasazi Communities in Context". In: Morrow, Baker H.; Price, Vincent B. (Hrsg.): *Anasazi Architecture and American Design*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 27-35.

León-Portilla, Miguel (1984): "La palabra antigua y nueva del hombre de Mesoamérica." In: *Revista Iberoamericana*, 50, 127, 345-366.

León-Portilla, Miguel (1985): *Crónicas Indígenas. Visión de los vencidos*. Madrid: Hermanos García Noblejas, 41.

León-Portilla, Miguel (1995): *De Teotihuacán a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*. Mexico, D.F.: Universidad Nacional de México.

León-Portilla, Miguel (2003): „Aztekische Codices, Literatur und Philosophie.“ In: David Breuer, Harry Buren, Carola Krüger, Fiona McHardy, Peter Sawbridge & Nick Tite (Hrsg.): *Azteken*. Köln: DuMont.

León-Portilla, Miguel (2004): *Obras de Miguel León-Portilla. II. En torno a la historia de Mesoamérica*. Mexico, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México. El Colegio Nacional.

Lévi-Strauss, Claude (1967): *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lévi-Strauss, Claude (1948): "Tribes of the Right Bank of the Guaporé River." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians, 3 The Tropical Forest Tribes*. (Bureau of American Ethnology: bulletin 143). Washington, DC: (Smithsonian Institution) United States Government Printing Office. 371-379.

Lévi-Strauss, Claude (1965): *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lévi-Strauss, Claude (1975): *Mythologica IV. Der nackte Mensch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lévi-Strauss, Claude (1999): "Einleitung in das Werk von Marcel Mauss." In: Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie. I*. Frankfurt am Main. 7-41.

Lewis, M. Paul; Simons, Gary F.; Fennig, Charles D. (2009): *Ethnologue. Languages of the World*. Dallas, Texas: SIL International.

<http://www.ethnologue.com> (Zugriff: 18.11. 2012; 22.02.2013; 17.04.2015).

Leyenaar, Ted J. J. (1978): *Ulama. The perpetuation in Mexico of the Pre-Spanish Ball Game Ullamaliztli*. Leiden: E. J. Brill.

Leyenaar, Ted J. J. (1992): "Ulama", the Survival of the Mesoamerican Ballgame Ullamaliztli. In: *Kiva, The Journal of Southwest Anthropology and History*, 58, 2, 115-153.

Leyenaar, Ted J. J. (2001): "The modern Ballgames of Sinaloa: A Survival of the Aztec Ullamaliztli". In: E. Michael Whittington (Hrsg.): *The Sport of Life and Death. The Mesoamerican Ballgame*. London: Thames & Hudson, 123-130.

Leyenaar, Ted J. J.; van Bussel, Gerard W. (1993): „Das Ballspiel der Maya.“ In: Eva Eggebrecht, Arne Eggebrecht, Nikolai Grube & Wilfried Seipel (Hrsg.): *Die Welt der Maya*. Mainz: Philipp von Zabern.

Lillemyr, Ole Fredrik (2009): *Taking Play Seriously. Children and Play in Early Childhood Education – An Exciting Challenge*. Charlotte: Information Age.

Linden, Heidi (1993): *Das Ballspiel in Kult und Mythologie der mesoamerikanischen Völker*. Hildesheim: Weidmann.

Litvak King, Jaime; Castillo Tejero, Noemí (1972): *Religión en Mesoamérica, XII, Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. México, D.F.: Sociedad Mexicana de Antropología.

López Austin, Alfredo (1974): "Organización política en el altiplano central de México durante el Posclásico." In: *Historia Mexicana*, 23, 4, 92, 515-550.

López Austin, Alfredo (1984): *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas, I-II*. México, D. F.: UNAM.

López Austin, Alfredo (1997): *Tamoanchan, Tlalocan. Places of Mist*. Niwot: University Press of Colorado.

López de Gómara, Francisco (1997): *Historia de la conquista de México. Estudio preliminar de Juan Miralles Ostos*. México D.F.: Porrúa.

López Hernández, Miriam (2011): "Representaciones de vida y muerte en torno a la menstruación entre los mayas y otros grupos mesoamericanos." In: María J. Rodríguez-Shadow & Miriam López Hernández: *Las mujeres mayas en la antigüedad*. México D.F.: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer. 231-250.

López Hernández, Miriam; Echeverría García, Jaime (2011): "Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos." In: Miriam López Hernández & María J. Rodríguez-Shadow (Hrsg.): *Género y sexualidad en el México antiguo. Manantiales, Puebla: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer*. 119-146.



- López Hernández, Miriam; Rodríguez-Shadow, María J. (2011): *Género y sexualidad en el México antiguo*. Manantiales, Puebla: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- López Luján, Leonardo; Olivier, Guillem (2010): *El sacrificio humano en la traición religiosa mesoamericana*. Mexiko, D.C.: Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM.
- López von Vriessen, Carlos (1989): *Das Hockeyspiel (Palin oder Chueca) der Mapuche-Indianer in Chile. Ein Beitrag zur Ethnologie des Sports*. Dissertation. Köln: Dt. Sporthochschule.
- López von Vriessen, Carlos (1992): "Tres juegos tradicionales Mapuches." In: *Quinta Imagen. Revista de educación y cultura*, 61.  
<http://www.deportesmapuches.cl/> (Zugriff: 25.09.2012).
- López von Vriessen, Carlos (2011): *El Palín, juego tradicional de la cultura Mapuche*. Valparaíso: Pontificia Universidad católica de Valparaíso.
- Lothrop, Samuel K. (1961): *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lotman, Jurij M. (1993): *Die Struktur literarischer Texte. Übersetzt von Rolf-Dietrich Keil*. München: Wilhelm Fink.
- Lovén, Sven (1935): *Origins of the Tainan Culture, West Indies*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktieföretag.
- Lowe, Gareth W. (1998): *Mesoamérica olmeca: diez preguntas*. México D.F.: Instituto nacional de Antropología e Historia/ San Cristobal de las Casas: Centro de Investigaciones Humanísticas y el Estado de Chiapas – UNAM.
- Lowie, Robert H. (1946a): "The Indians of eastern Brazil. An introduction." In: Julian H. Steward: *Handbook of South American Indians. 1, The marginal Tribes*. Washington: U.S. Government Printing Office. 381-398.
- Lowie, Robert H. (1946b): "The Bororo." In: Julian H. Steward: *Handbook of South American Indians. 1, The marginal Tribes*. Washington: U.S. Government Printing Office. 419-434.
- Lowie, Robert H. (1946c): "The Northwestern and Central Ge." In: Julian H. Steward: *Handbook of South American Indians. 1, The marginal Tribes*. Washington: U.S. Government Printing Office. 477-518.
- Lowie, Robert H. (1948): "The tropical forests: an introduction." In: Julian H. Steward: *Handbook of South American Indians. 3, The Tropical Forest Tribes*. Washington, DC: (Smithsonian Institution) United States Government Printing Office. 1-56.
- Loy, John W.; Hesketh, Graham L. (1995): "Competitive Play on the Plains: An Analysis of Games and Warfare Among Native American Warrior Societies, 1800-1850." In: Anthony D. Pellegrini (Hrsg.): *The future of play theory: a multidisciplinary*

into the contributions of Brian Sutton-Smith. Albany: State University of New York Press. 73-106.

Lucero, Lisa J. (1999): "Water Control and Maya Politics in the Southern Maya Lowlands." In: *Archeological Papers of the American Anthropological Association. Special Issue: Complex Polities in the Ancient Tropical World*, 9, 35-49.

Lumholtz, Carl (1902): *Unknown Mexico. A Record of Five Years' Exploration Among the Tribes of the Western Sierra Madre; In the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and Among the Tarascos of Michoacan, I*. London: Macmillan and Co.  
<http://www.gutenberg.org/files/16426/16426-h/16426-h.htm#d0e4444> (Zugriff: 12.03.2015).

Lüschen, Günther (1970): *The Cross-Cultural Analysis of Sport and Games*. Champaign, Illinois: Stipes.

MacLeod, Murdo J. (2000): "Mesoamerica since the Spanish Invasion: An Overview." In: Richard E. W. Adams, Murdo J. MacLeod (Hrsg.): *The Cambridge History of the native Peoples of the Americas. Volume II, Mesoamerica, Part 2*. Cambridge/ New York/ Melbourne/ Madrid: Cambridge University Press. 1-43.

Macazaga Ordoño, César (1979): *Diccionario de la lengua nahuatl. Con términos, expresiones e inflexiones verbales de la gramática de Carochi-Paredes; anotaciones e iconografía de códices y piezas arqueológicas*. Mexico, D.F.: Editorial Innovación.

Macri, Martha J.;Looper, Matthew George (2003): *The New Catalog of Maya Hieroglyphs. 1, The Classic Period Inscriptions*. Norman: University of Oklahoma Press.

Macri, Martha J.; McHargue Jan (1996): *Eight Palenque Round Table, 1993*. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute.

Mader, Elke (2008): *Anthropologie der Mythen*. Wien: Facultas.

Malagón Dávila, Eliana (2000): *Análisis morfosintáctico del mito "el juego de la pelota"*. Tesis (Licenciado en Filología e Idiomas), Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias del Lenguaje. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Malinowski, Bronislaw (1984): "Myth in Primitive Psychology." In: Robert Redfield: *Magic, Science, and Religion and Other Essays by Bronislaw Malinowski*. New York: Harper Collins. 93-148.

Mallory, James P. (2001): "Uralics and Indo-Europeans. Problems of time and space." In: Carpelan et al. (Hrsg.): *Early contacts between Uralic and Indo-Europeans. Linguistic and archaeological considerations*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 345-366.

Malvestitti, Marisa (2012): *Mongeleluchi Zungi. Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*. Berlin: Gebr. Mann.

- Manquilef G., Manuel (1914): "Comentarios del pueblo araucano. II, La gimnasia nacional (juegos, ejercicios guerreros I deportivos i bailes). Por Manue Manquilef G. con un prefacio acerca del arte de la traduccion por Rodolfo Lenz." In: *Anales de la Universidad de Chile*, 72.  
<http://www.revistas.uchile.cl/index.php/ANUC/article/viewArticle/24882>  
<http://www.revistas.uchile.cl/index.php/ANUC/article/viewFile/24882/26243> (Zugriff: 21.04.2015).
- Manzanilla, Linda (1994): "Las cuevas en el mundo mesoamericano." In: *Revista Ciencias, Facultad de Ciencias UNAM*, 36, 59-66.
- Marschall, Wolfgang (1972): *Transpazifische Kulturbeziehungen. Studien zu ihrer Geschichte*. München: Klaus Renner.
- Marschall, Wolfgang (1976): "Einleitung zum Symposium "Mythenanalyse"." In: *Paideuma*, 22, 163-167.
- Marshall, John T. (2004): "Ballcourt." In: Douglas B. Craig (Hrsg.): *The Grewe Archaeological Research Project, 1: Project Background and Feature Descriptions*. Anthropological Papers 99, 1. Tempe: Northland Research. 109-124.
- Martin, Simon; Grube, Nikolai (2000): *Cronicle of the Maya Kings and Queens*. London/ Nwe York: Thames and Hudson.
- Martínez Moya, Pedro (2004): "Juego de Pelota prehispánico: características del juego de dioses." In: <http://www.efdeportes.com/> *Revista Digital - Buenos Aires*, 10, 73.  
<http://www.efdeportes.com/efd73/pelota.htm> (Zugriff: 21.05.2014)
- Mathys, Fritz K. (1981): „Kultische Ursprünge des Sports in Europa, Asien und Amerika.“ In: *International Association for the History of Physical Education and Sport: Proceedings of the IX International HISPA Congress. Sport and Religion. The History of Sport and the Physical Education in the Iberian Cultures*. Lissabon: Instituto Nacional dos Deportes. 203-209.
- Mathys, Fritz K. (1983): *Die Ballspiele. Eine Kulturgeschichte in Bildern*. Dortmund: Harenberg.
- Matthews, Washington (1897): *Navaho Legends. Collected and Translated by Washington Matthews M. D., L. L. D. With Introduction, Notes, Illustrations, Texts, Interlinear Translations, and Melodies*. Boston/ New York: Houghton, Mifflin and Company.  
<https://archive.org/details/navaholegends00mattrich>  
<https://archive.org/stream/navaholegends00mattrich#page/83/mode/1up> (Zugriff: 27.04.2015).
- Mauss, Marcel (1999): *Soziologie und Anthropologie*, I. Frankfurt am Main: Fischer.
- McAnay, Patricia A. (2000): "Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society." In: Michael E. Smith & Marilyn A. Masson (Hrsg.): *The Ancient Civilizations of Mesoamerica. A Reader*. Oxford: Blackwell. 483-487.

- McGuire, Randall H. (1992). *Death, Society, and Ideology in a Hohokam Community*. Boulder: Westview Press.
- McGuire, Randall H.; Howard, Ann Valdo (1987): "The structure and organization of Hohokam shell exchange." In: *Kiva, The Journal of Southwest Anthropology and History*, 52, 113–146.
- Mead, George H. (1934): "Play, the Game, and the Generalized Other." In: Charles W. Morris (Hrsg.): *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press. 152-165.
- Mead, Margaret (2003): *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*. New Brunswick, New Jersey: McGraw-Hill.
- Meier, Thomas; Zotter, Astrid (2013): „Ritualgegenstände und Materialität.“ In: Christiane Brosius, Axel Michaels, Paula Schrode (Hrsg.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen/ Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht. 135-143.
- Menchú Tum, Rigoberta; Canil Grave, Angel Francisco (2006): "Prólogo". In: María Faviana Cochoy Alva, Pedro Celestino Yac Noj, Isabel Yaxón, et al.: *Raxalaj Mayab K' aslemalil. Cosmovisión maya, plenitud de la vida*. Ciudad de Guatemala: PNUD Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. 13-15.  
[http://75.82.149.74:10003/guatemala/docs/Cosmovision\\_Maya\\_Plenitud\\_de\\_la\\_vida.pdf](http://75.82.149.74:10003/guatemala/docs/Cosmovision_Maya_Plenitud_de_la_vida.pdf)  
 f (Zugriff: 13.04.2014).
- Mendieta, Gerónimo de (2012): *Historia eclesiástica Indiana*. Barcelona: Linkgua.
- Mendieta, Gerónimo de; García Icazbalceta, Joaquín (1870): *Historia eclesiástica Indiana: Obra escrita á fines del siglo XVI. por Fray Gerónimo de Mendieta; la pública por primera vez Joaquín García Icazbalceta*. Mexiko, D. F.: Antigua Librería.
- Mendner, Siegfried (1956): *Das Ballspiel im Leben der Völker*. Münster: Aschendorff.
- Merrill, William L. (1983): "Tarahumara Social Organization, Political Organization, and Religion." In: Alfonso Ortiz & William C. Sturtevant: *Handbook of American Indians, 10: Southwest*. Washington: U.S. Government Printing Office. 290-305.
- Merrill, William L. (1993): "Conversion and Colonialism in Northern Mexico: The Tarahumara Response to the Jesuit Mission Program, 1601-1767." In: Robert W. Hefner (Hrsg.): *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley and Los Angeles/Oxford: University of California Press. 129-164.
- Métraux, Alfred (1928): *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Métraux, Alfred (1937): *Etudes d'Etnographie Toba-Pilaga (Gran Chaco)*. In: *Anthropos*, 32. 172-401.

- Métraux, Alfred (1946a): "Ethnography of the Gran Chaco." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians. 1, The marginal Tribes*. Washington, DC: (Smithsonian Institution) United States Government Printing Office. 197-370.
- Métraux, Alfred (1946b): "The Caingang." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians, 1, The marginal Tribes*. Washington, DC: (Smithsonian Institution) United States Government Printing Office. 445-475.
- Métraux, Alfred (1946c): *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- Métraux, Alfred (1946d): "Twin Heroes in South American Mythology." In: *The Journal of American Folklore*, 59. 232, 114-123.
- Métraux, Alfred (1948a): "The Paressi." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians. 3, The Tropical Forest Tribes*. Washington, DC: (Smithsonian Institution) United States Government Printing Office. 349-360.
- Métraux, Alfred (1948b): "Tribes of eastern Bolivia and the Madeira headwaters." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians. 3, The Tropical Forest Tribes*. Washington, DC: (Smithsonian Institution) United States Government Printing Office. 381-454.
- Métraux, Alfred (1948c): "Tribes of the eastern slopes of the Bolivian Andes." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians. 3, The Tropical Forest Tribes*. Washington, DC: (Smithsonian Institution) United States Government Printing Office. 465-506.
- Métraux, Alfred (1949): "Rubber." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American. 5, The comparative Ethnology of South American Indians* (Bureau of American Ethnology: bulletin 143). Washington, DC: (Smithsonian Institution) United States Government Printing Office. 227-228.
- Métraux, Alfred; Kirchhoff, Paul (1948): "The northeastern extension of Andean culture." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians. 4, The Circum-Caribbean Tribes*. Washington: United States Government Printing Office. 349-368.
- Métraux, Alfred; Nimuendajú, Curt (1946a): "The Mashacalí, Patashó, and Malalí linguistic families." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians. 1, The marginal Tribes*. Washington: U.S. Government Printing Office. 541-545.
- Métraux, Alfred; Nimuendajú, Curt (1946b): "The Camacan linguistic family." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians. 1, The marginal Tribes*. Washington: U.S. Government Printing Office. 547-552.
- Meyers, Albert (1990): „Archäologie. Umweltbedingungen und Synopsis der kulturgeschichtlichen Entwicklung. Zentrales Andengebiet.“ In: Ulrich Köhler (Hrsg.): *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Berlin: Dietrich Reimer. 325-346.

- Michaels, Axel (2003): „Zur Dynamik von Ritualkomplexen.“ In: Dietrich Harth & Axel Michaels (Hrsg.): *Forum Ritualdynamik. Diskussionsbeiträge des SFB 619 »Ritualdynamik« der Ruprecht-Karls Universität Heidelberg*, 3. 1-12.
- Migliazza, Ernest; Campbell, Lyle (1988): “Panorama general de los lenguas indígenas en América.“ In: *Historia general de América, 10*. Caracas: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Mignolo, Walter D. (1994): “Signs and Their Transmission: The Question of the Book in the New World.“ In: Elizabeth Hill Boone & Walter D. Mignolo (Hrsg.): *Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham: Duke University Press. 220-270.
- Mignolo, Walter D. (2005): *The Idea of Latin America*. Malden/ Oxford/ Carlton: Blackwell.
- Miller, Arthur G. (1973): *The mural paintings of Teotihuacán*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Miller, Mary Ellen (1986): “Copan, Honduras: Conference with a Perished City.“ In: Elizabeth P. Benson (Hrsg.): *City-States of the Maya: Art and Architecture*. Denver: Rocky Mountain Institute for Pre-Columbian Studies. 72-108.
- Miller, Mary Ellen (1989): “The Ballgame.“ In: *Record of the Art Museum, Princeton University*, 48, 2, 22-31.
- Miller, Mary Ellen (1998): “A Design for Meaning in Maya Architecture.“ In: Stephen D. Houston (Hrsg.): *Function and Meaning in Classical Maya Architecture. A Symposium at Dumbarton Oaks, 7th and 8th October 1994*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University. 187-222.
- Miller, Mary Ellen (2001): “The Maya Ballgame: Rebirth in the Court of Life and Death.“ In: E. Michael Whittington (Hrsg.): *The Sport of Life and Death. The Mesoamerican Ballgame*. London: Thames & Hudson. 79-87.
- Miller, Mary Ellen; Houston, Stephen D. (1987): “The Classic Maya Ballgame and its Architectural Setting. A Study of Relations Between Text and Image.“ In: *RES*, 14, 47-65.
- Miraflores, Marques de; Salva, Miguel (1966): *Colección de documentos inéditos para la historia de España por los Señores Marques de Miraflores y D. Miguel Salva, Individuos de la Academia de la Historia*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero.
- Mithun, Marianne (1999): *The languages of native North America*. Cambridge/New York/ Melbourne/ Madrid: Cambridge University Press.
- Mohn, Jürgen (2010): „,,Wissenschaft der Mythologien – Mythologien der Wissenschaft“. Mythos, Religion und das Unbewusste im Spiegel der Wissenschaftsverständnisse der Psychoanalyse (S. Freud, C. G. Jung) und des Strukturalismus (C. Lévi-Strauss).“ In: Kathy Zarnegin (Hrsg.): *Die Wissenschaft des Unbewussten*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 189-212.

- Molina, Cristóbal de; Albornoz; Cristóbal de (1988): *Fábulas y mitos de los Incas*. Madrid: Historia 16.
- Molina, Giovanni Ignazio (1795): *Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile, escrita en italiano por el Abate Don Juan Ignacio Molina. Parte Segunda, traducida el español y aumentada con varias notas por Nicolás de la Cruz y Bahamonde*. Madrid: Imprenta de Sancha.
- Monaghan, John (1994): "The Text in the Body, the Body in the Text: The Embodied Sign in Mixtec Writing." In: Elizabeth Hill Boone & Walter D. Mignolo (Hrsg.): *Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. 87-101.
- Mooney, James (1890): "The Cherokee Ball Play." In: *American Anthropologist*, 3, 2, 105-132.
- Monterde, Francisco (1992): "Rabinal Achi." In: Mercedes de la Garza, Miguel León Portilla & Adrián Recinos (Hrsg.): *Literatura Maya*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 57. 291-341.
- Monteverde Sotil, Luis Rodolfo (2011): "Los Incas y la fiesta de la Situa." In: *Chungara, Revista de la Antropología Chilena*, 43, 2, 243-256.  
<http://www.scielo.cl/pdf/chungara/v43n2/art06.pdf> (Zugriff: 14.05.2014).
- Montoya, Guillermo (1995): "Games and Sports of Precolumbian Origin." In: *Olympic Review*, XXVI, 6, 29-32.  
<http://library.la84.org/OlympicInformationCenter/OlympicReview/1995/oreXXV6/oreXXV6t.pdf> (Zugriff: 08.05.2014).
- Moore, Jerry D.; Mackay, Carol J. (2008): "The Chimú Empire." In: Helaine Silvermann & William Isbell: *Handbook of South American Archaeology*. New York: Springer, 783-808.
- Morales Damián, Manuel Alberto (2007): "Uinicil te uinicil tun. La naturaleza humana en el pensamiento maya." In: *Estudios de Cultura Maya*, 29, 83-102.
- Moreno, Robert (1969): "El axolotl." In: *Estudios de Cultura Nahuatl*, 8, 157-73.
- Morrow, Baker H.; Price, Vincent B. (1997): *Anasazi Architecture and American Design*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Morse, Mike (1992): "Sport as a Model for Cultural Interaction: The Classic Maya Ball Game." In: *Journal of Sport and Social Issues*, 16, 1, 34-48.
- Moseley, Christopher (2008): *Encyclopedia of the World's Endangered Languages*. New York: Routledge/ Taylor & Francis.
- Moseley, Christopher; Asher, Ronald E. (1994): *Atlas of the world's languages*. London: Routledge.

Motolinía, Toribio de Benavente; Baudot, Georges (1985): *Historia de los Indios de la Nueva España*. Madrid: Castalia.

Motolinía o Toribio de Benavente; O' Gorman, Edmundo (1971): *Memoriales. Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Mexiko D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Motolinía, Toribio de; Paso y Troncoso, Francisco del; Paula Andrade, Vicente de; Agreda y Sánchez, José María de (1903): *Memoriales de Fray Toribio de Motolinía*. Mexiko/ Paris/ Madrid: En casa del editor.

Mucía Batz, José (2004): *Chajchaay, pelota de cadera*. Ciudad de Guatemala: Serviprensa S.A.

Muñoz Camargo, Diego (1892): *Historia de Tlaxcala por Diego Muñoz Camargo. Publicada y anotada por Alfredo Chavero*. México: Oficina tip. de la Secretaría de Fomento.

<https://archive.org/details/historiadetlaxc00camagoog> (Zugriff 31.08.2012).

Muñoz y Camargo, Diego (2012): *Historia de Tlaxcala*. Barcelona: Linkgua.

Murdock, George Peter (1967): *Social Structure*. New York: The Free Press/ London: Collier-Macmillan Ltd.

Müller, Arno (2010): „Das Thema Tod in der Sportphilosophie – historische Aspekte.“ In: Jürgen Court, Arno Müller & Christian Wacker (Hrsg.): *Jahrbuch 2009 der Deutschen Gesellschaft für Geschichte der Sportwissenschaft e.V.* Studien zur Geschichte des Sports 11. Berlin: LIT. 141-172.

Müller, Werner (1961): „Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas.“ In: Walter Krickeberg, Hermann Trimborn, Werner Müller, Otto Zerries (Hrsg.): *Die Religionen des alten Amerika*. Stuttgart: W. Kohlhammer. 171-268.

Naranjo Villavicencio, Marcelo Fernando (1986): *La Cultura popular en Ecuador. 2, Cotopaxi*. Cuenca: Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares. 305-309.

Navarrete Cáceres, Carlos; Hernández Juárez, Rocío (2002): “Variaciones interpretativas sobre el juego de pelota de Chinkultic, Chiapas.” In: *Anales de Antropología*, 36, 11-41.

Negrín, Juan (1979): “The Huichol Indians. A pre-Columbian culture in Mexico today.” In: *The UNESCO Courier. A window open on the world*. 32, 2, 16-27.

Nichols, Johanna (1990): “Linguistic Diversity and the First Settlement of the New World.” In: *Language*, 66, 3, 475-521.

Nicholson, Henry B. (1971): “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico.” In: *Handbook of Middle American Indians*, 10, Austin: University of Texas Press. 395-446.

Nicholson, Henry B.; Quiñones Keber, Eloise (1991): “Ballcourt Images in Central Mexican Native Tradition Pictorial Manuscripts.” In: Vernon L. Scarborough & David



R. Wilcox (Hrsg.): *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press. 119-133.

Nimuendajú, Curt (1946): "Social Organization and Beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil." In: *Southwestern Journal of Anthropology*, 2, 1, 93-115.

Nimuendajú, Curt; Lowie, Robert Harry (1939): *The Apinayé*. Washington, DC: Catholic University of America press.

Nordenskiöld, Erland (1910): „Spiele und Spielsachen im Gran Chaco und Nordamerika.“ In: *Zeitschrift für Ethnologie*, 17, 427-433.

Nordenskiöld, Erland (1912): *Indianerleben. El Gran Chaco (Südamerika)*. Leipzig: Albert Bonner.

Nordenskiöld, Erland (1920): "The changes in the material culture of two Indian tribes under the influence of new surroundings." In: *Comparative Ethnographical Studies*, 2, 1-245.

Nordenskiöld, Erland (1922): *Indianer und Weisse in Nordostbolivien*. Stuttgart: Strecker und Schröder.

Nordenskiöld, Erland (1930): *Modifications in Indian culture through inventions and loans*. Göteborg: Elander.

Nordenskiöld, Erland (1931): *Comparative Ethnographic Studies*, 9, Göteborg: Erlander.

Nowack, Kerstin (2014): "Keine Nebensache: Sport in vormodernen Kulturen, am Beispiel der Inka. In: Jonas Bens, Susanne Kleinfeld & Karoline Noack (Hrsg.): *Fußball. Macht. Politik. Interdisziplinäre Perspektiven auf Fußball und Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript. 21-44.

Nowotny, Karl Anton (1976): *Der indianische Ritualismus*. Dokumente der Geistesgeschichte, 4. Köln: Nowotny.

Nürnberger, Christian (2000): „Besiedlungsgeschichte: Wer war zuerst in Amerika?“ In: *Geo Epoche*, 2000, 4, 10, 88-99.

Ñanculef Huaiquinao, Juan (1993): *Palín, Deporte Integral Mapuche*. Temuco, Chile: Comunicaciones Txeg-Txeg.

Ñanculef Huaiquinao, Juan (2003): "La cosmovisión y la filosofía Mapuche: Un enfoque del Az-Mapu y del Derecho Consuetudinario en la cultura Mapuche." In: *Revista de Estudios Criminológicos y Penitenciarios*, 6, 37-58.

Oertzen, Eloeonore v.; Goedeking, Ulrich (2004): *Peru*. München: C. H. Beck.

Ohnuki-Tierney, Emiko (1990): *Culture through Time. Anthropological Approaches*. Stanford: Stanford University Press.

- Oliveros, Arturo (1972): "Sobrevivencia del Juego de Pelota Prehispanico." In: *XII Mesa Redonda: Religion en Mesoamérica*. México, D.F.: Sociedad Mexicana de Antropología. 463-469.
- Oliveros Morales, Arturo (1992): "Apuntes sobre orígenes y desarrollo del juego de pelota." In: María Teresa Uriarte (Hrsg.): *El Juego de Pelota en Mesoamérica. Raíces y Supervivencia*. Colección América nuestra, 39. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores Siglo Editores. 39-51.
- Olivier, Guilhelm; López Luján, Leonardo (2010): "El Sacrificio humano en Mesoamérica: ayer, hoy y mañana." In: Leonardo López Luján & Guilhem Olivier (Hrsg.): *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Mexiko, D. C.: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México. 19-42.
- Olsen, Fred (1974): *On the Trail of the Arawaks*. Norman: University of Oklahoma Press.
- O'Rourke, Dennis H.; Raff, Jennifer A. (2010): "The Human Genetic History of the Americas: The Final Frontier." In: *Current Biology*, 20, R202–R207.
- O'Toole, John; Turkkan-Wille, Fatma; Albano, Anna (2000): *Ritual Arts of the New World. Pre-Columbian America*. Mailand: Skira.
- Orr, Heather S. (2003): "Stone Balls and Masked Men. Ballgame as Combat Ritual, Dainzú, Oaxaca." In: *Ancient America*, 5, 73-104.
- Orr, Heather S.; Koontz, Rex (2009): *Blood and Beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America. Ideas, Debates, and Perspectives*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press.
- Ortiz, Alfonso; Sturtevant, William C. (1983): *Handbook of American Indians, 10: Southwest*. Washington: U.S. Government Printing Office.
- Ortiz, Sergio Elías (1946): "The modern Quillacinga, Pasto and Coaiquer." In: Julian H. Steward: *Handbook of South American Indians. 2, The Andean Civilizations*. Washington: U.S. Government Printing Office. 961-968.
- Ortner, Sherry B. (1990): "Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions." In: Emiko Ohnuki-Tierney (Hrsg.): *Culture through Time. Anthropological Approaches*. Stanford: Stanford University Press. 57-93.
- Owens, John G. (1891): *Some games of the Zuñi*. New York: Appleton.
- Oxendine, Joseph B. (1995): *American Indian Sports Heritage*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
- Pacheco, Joaquín F.; de Cárdenas, Francisco; Torres de Mendoza, Luis (1864): *Coleccion de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y colonizacion de las posesiones españolas en América y Oceanía. Sacados, en su mayor parte, del Real Archivo de Indias, 2*. Madrid: Imprenta Española, Torija, 14.

- Palka, Joel W. (2000): *Historical Dictionary of Ancient Mesoamerica*. Lanham, Maryland/ London: The Scarecrow Press, Inc.
- Panoff; Michel; Perrin, Michel (2000): *Taschenwörterbuch der Ethnologie. Begriffe und Definitionen zur Einführung*. Berlin: Reimer.
- Panqueba-Cifuentes, Jairzinho (2012): "Chaaj: Un juego ancestral entre emergencias culturales." In: *Ra-Ximhai*, 8, 2, 49-64.
- Parsons, Lee A. (1978): "The Peripheral Coastal Lowlands and the Middle Classic Period." In: Esther Pasztory (Hrsg.): *Middle Classic Mesoamerica: AD 400-700*. New York: Columbia University Press. 25-34.
- Parsons, Lee A. (1991): "The Ballgame in the Southern Pacific Coast Cotzumalhuapa Region and its Impact on Kaminaljuyu During the Middle Classic." In: Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox (Hrsg.): *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press. 195-212.
- Parsons, Talcott (1966): *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Pasztory, Esther (1972): "The historical and religious significance of the Middle Classic Ball Game." In: Jaime Litvak King & Noemí Castillo Tejero (Hrsg.): *Religión en Mesoamérica, XII, Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. Sociedad Mexicana de Antropología, México, D.F. 441-456.
- Pasztory, Esther (1976): *The Murals of Tepantitla, Teotihuacán*. New York: Garland Press.
- Pauketat, Timothy R. (2012): *The Oxford Handbook of North American Archaeology*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Pauketat, Timothy R.; Stone Bernard, Nancy (2004): *Cahokia mounds*. Oxford: University Press.
- Paz, Octavio (2000): "Pre-Columbian Mexican Art." In: John O'Toole, Fatma Turkkan-Wille & Anna Albano (Hrsg.): *Ritual Arts of the New World. Pre-Columbian America*. Mailand: Skira, 11-18.
- Pellegrini, Anthony D. (1995): *The future of play theory: a multidisciplinary into the contributions of Brian Sutton-Smith*. Albany: State University of New York Press.
- Pennington, Campbell W. (1963): *The Tarahumar of Mexico. Their environment and material culture*. Salt Lake City, Utah: University of Utah Press.
- Pennington, Campbell W. (1970): "La Carrera de la bola entre los Tarahumares de México. Un problema de difusión." In: *América Indígena*, XXX, 1970, 15-40.

- Pennington, Campbell W. (1983): "Tarahumara." In: Alfonso Ortiz & William C. Sturtevant: *Handbook of American Indians, 10: Southwest*. Washington: U.S. Government Printing Office. 276-289.
- Pereira, Grégory (2010): "El sacrificio humano en el Michoacán antiguo." In: Leonardo López Luján & Guillem Olivier: *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Mexiko, D.C.: INAH-UNAM. 247-272.
- Pérez de Ribas, Andrés (1620): *Historia de la provincia de Cinaloa por el padre Andres Perez de Ribas*. N. a.
- Pérez de Ribas, Andrés (1645): *Historia de los Triunfos de nuestra Santa Fe entre Gentes las más barbaras y fieras del nuevo Orbe: conseguidos por los Soldados de la Milicia de la Compañía de IESUS en las Misiones de la Provincia de Nueva-España*. Madrid: Alonso de Paredes.  
<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0033204.pdf> (Zugriff: 08.04.2013).
- Pérez de Ribas, Andrés (1944): *Triunfos para la historia de Sonora: Triunfos de nuestra fe entre gentes las más barbaras y fieras del Nuevo Orbe, III*. Madrid: Alonso de Paredes/ Mexico: Editorial "Layac".
- Perrot, Nicolas (1864): *Mémoir sur les Mœurs, Costumes et religion des sauvages de l' Amerique septentrionale*. Leipzig: A. Franck.
- Phillips, Henry Jr. (1883): "History of the Mexicans as Told by Their Paintings. Translated and edited by Henry Phillips Jr. Read before the American Philosophical Society, October 19, 1883." (1883) In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 21, 616-651.  
<http://www.famsi.org/research/christensen/pinturas/section02.htm> (Zugriff: 03.04.2015).
- Piaget, Jean (1932/2013): *The Moral Judgement of the Child*. Oxon/ New York: Routledge.
- Pilling, James C. (1895): "The Writings of Padre Andres De Olmos in the Languages of Mexico." In: *American Anthropologist*, 8, 1, 43-60.
- Piña Chan, Roman (1967): *Una visión del México prehispánico*. Mexico: Instituto de Investigaciones históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Piña Chan, Roman (1969): *Games and Sport in Old Mexico*. Leipzig: Edition Leipzig.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: De Gruyter.
- Plüss, Mathias (2007): „«Gar nicht möglich» Der Altamerikanist Nikolai Grube widerspricht Mel Gibson: Bei den Maya habe es keine Blutopfer gegeben." In: *Die Weltwoche, Magazin*, 03/2007.  
<http://www.weltwoche.ch/ausgaben/2007-03/artikel-2007-03-gar-nicht-moegli.html> (Zugriff: 18.03.2013).

- Poblete Gálvez, Carolina Alejandra; Panqueba Cifuentes, Jairzinho Francisco (2014): "Aspectos históricos, antropológicos y sociológicos de los juegos ancestrales y tradicionales de estos territorios." In: Taller *Juegos ancestrales y juegos tradicionales. Fundamentos antropológicos y pedagógicos*. Instituto de Educación Física de la Universidad de Antioquia, grupo de investigación PES (Prácticas corporales, sociedad educación-curriculum) e INDER Medellín, Mayo, 25-27.  
<https://motricidadyeducacion.files.wordpress.com/2014/06/bajar-texto-aquc3ad.pdf> (Zugriff: 14.10.2014.).
- Pomar, Juan Bautista (1891): "Relación de Tezcoco." In: Joaquín García Icazbalceta: *Nueva Colección de Documentos para a Historia de México, III, Pomar – Zurita – Relaciones Antiguas (Siglo XVI)*. México, D.F.: Francisco Días de León. 1-69.
- Popoenoe Hatch, Marion (1987): "Un análisis de las esculturas de Santa Lucía Cotzumalguapa." In: *Mesoamérica*, 14, 467-509.
- Popson, Coleen P. (2003): "Extreme Sport." In: *Archaeology*, 56, 5, 42-48.  
<http://archive.archaeology.org/0309/abstracts/ballgame.html> (Zugriff: 12.05.2014).
- Poser, Hans (1979): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Powell, Joseph F. (1891/2005): *Race, Evolution and the Origin of Native Americans*. Cambridge: University Press.
- Powell, Joseph F. (1966): *Indian Linguistic Families of America North of Mexico. Edited by Preston Holder*. Lincoln/ London: University of Nebraska Press.
- Pozorsky, Thomas; Pozorsky, Shelia (1995): "An I-Shaped Ball-Court from at Pampa de las Llamas Moxeke, Peru." In: *Latin American Antiquity*, 6, 3, 274-280.
- Prem, Hans J. (1990): Kalender und Schrift. In: Ulrich Köhler (Hrsg.): *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Berlin: Dietrich Reimer. 241-254.
- Prem, Hans J. (2008): *Geschichte Altamerikas*. München: Oldenburg.
- Preuß, Konrad Theodor (1912): *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikahischen Indianern I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Preuß, Konrad Theodor (1921): *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika. I*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht / Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1-368.
- Preuß, Konrad Theodor (1923): *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika. 2 (Texte und Wörterbuch)*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht / Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 369-760.
- Preuß, Konrad Theodor (1929): „Die Darstellung des zweiten Ich unter den Indianern

- Amerikas. Von K. Th. Preuß.“ In: Otto Reche (Hrsg.): *In Memoriam Karl Weule. Beiträge zur Völkerkunde und Vorgeschichte Unter Mitwirkung seiner Schüler und Freunde*. Leipzig: Voigtländer. 355 – 364.
- Preuss, Konrad Theodor (1930): „Mexikanische Religion.“ In: Hans Haas (Hrsg.): *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 16. Leipzig: Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.
- Preuß, Konrad Theodor (1933): *Der religiöse Gehalt der Mythen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Preuß, Konrad Theodor (1936): *Der Ursprungsort Chicomoztoc nach der mexikanischen Bilderschrift Historia Tolteca-Chichimeca*. Bässler-Archiv, 19. Berlin: Reimer.
- Preuß, Konrad Theodor (1996): “Konrad Theodor Preuss (1869-1938) on the Huichols. Translated from the German by Peter T. Furst.“ In: Stacy B. Schaefer & Peter T. Furst: *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, & Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 94-135.
- Preuß, Konrad Theodor; Mengin, Ernst (1937): *Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca. Die Manuskripte 46-58 bis der Nationalbibliothek in Paris. Übersetzt und erläutert von Konrad Theodor Preuß und Ernst Mengin*. Baesser-Archiv Beiträge zur Völkerkunde, 9 & 21. Berlin: Reimer.
- Price, Vincent B. (1997): “The Anasazi Revival.“ In: Baker H. Morrow & Vincent B. Price (Hrsg.): *Anasazi Architecture and American Design*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 190-203.
- Prociuk, Nadya Helena (2010): *A Seat at the Table: A Gendered Approach to Re-Conceptualizing Feasting Practice. Report Presented to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts*. Austin: University of Texas.
- Proskouriakoff, Tatiana (1960): “Varieties of Classic Central Veracruz Sculpture.“ In: *Contributions to American Anthropology and History, Washington*, 58, 61-121.
- Quack, Johannes (2013): „Ritus und Ritual“. In: Christiane Brosius, Axel Michaels, Paula Schrode (Hrsg.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen/ Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht. 197-204.
- Rabasa, José (2008): “Writing violence.“ In: Sara Castro-Klaren (Hrsg.): *A companion to Latin American literature and culture*. Malden/ Oxford: Blackwell.
- Radcliffe–Brown, Alfred Reginald (1952): *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Radin, Paul (1956): *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. New York: Philosophical Library.
- Raesfeld, Lydia (1992): *Die Ballspielplätze in El Tajín, Mexiko*. Münster, Hamburg: Lit.

Ramírez Urrea, Susana; Acosta Nieva, Rosario (1997): "Inhumación de cráneos humanos: un hallazgo en el Occidente de México." In: *Journal de la Société des Américanistes*, 83, 251-265.

Rapoport, Amos (1990): *The Meaning of the Built Environment: A nonverbal Communication Approach*. Tucson: The University of Arizona Press.

Ratkay, Johannes Maria (1683): "An Account of the Tarahumara Missions. And a Description of the Tribe of the Tarahumaras and of their Country, March 20, 1683, Carichic." In: Marion L. Reynolds: *Bolton Papers*. Berkeley: Bancroft Library, University of California. *Relatio Tarahumarum missionum eiusque Tarahumararum nationis terraeque descriptio*, 20-III-1683, Carichí; ARSI, Mexicana 17, 494-505.

Ratzel, Friedrich (1882): *Anthropo – Geographie, oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*. Stuttgart: J. Engelhorn.

Reche, Otto (1929): *In Memoriam Karl Weule. Beiträge zur Völkerkunde und Vorgeschichte Unter Mitwirkung seiner Schüler und Freunde*. Leipzig: Voigtländer.

Recinos, Adrian (1968): *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché. Traducido del texto original con introducción y notas por Adrián Recinos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Recinos, Adrian (1992a): "Popol Vuh." In: Mercedes de la Garza, Miguel León Portilla & Adrián Recinos (Hrsg.): *Literatura Maya*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 57. 3-99.

Recinos, Adrian (1992b): "Historias de los Xpantzay." In: Mercedes de la Garza, Miguel León Portilla & Adrián Recinos (Hrsg.): *Literatura Maya*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 57. 412-424.

Redfield, Robert (1984): *Magic, Science, and Religion and Other Essays by Bronislaw Malinowski*. New York: Harper Collins.

Regenos, Graydon W. (1948): "Landívar's Rusticatio Mexicana. Philological and Documentary Studies." 1, 5. In: Middle American Research Institute Publications, 11, 155-312.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1972): *San Agustín. A Culture of Colombia*. New York / Washington: Praeger Publishers.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1998): *Colombia Indígena*. Medellín / Santafé de Bogotá: Editorial Colina.

Reinwald, Heinz (1991): *Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis*. München: Wilhelm Fink.

Renfrew, Colin; McMahon, April; Trask, Larry (2000): *Time depth in historical linguistics*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.

- Renson, Roland (1981): "Folk Football: Sport and-or-as Ritual?" In: *International Association for the History of Physical Education and Sport: Proceedings of the IX International HISPA Congress. Sport and Religion. The History of Sport and the Physical Education in the Iberian Cultures*. Lissabon: Instituto Nacional dos Deportes. 275-286.
- Renson, Roland; de Nayer, Pierre Paul; Ostin, Michel (1976): *The History and Diffusion of Sports and Games in different Cultures. Proceedings of the 4th International HISPA Seminar. Leuven, Belgium, April 1-5, 1975*. Brüssel: B.L.O.S.O.
- Renson, Roland; Smulders, Herman (1981): "Research Methods and Development of the Flemish Folk Games File." In: *International Review for the Sociology of Sport*, 16, 1, 97-107.
- Reyes, Luis Alberto (2008): *El pensamiento indígena en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Buenos Aires: Biblos.
- Rice, Prudence M. (2009): "On Classic Maya political economies." In: *Journal of Anthropological Archaeology*, 28, 70-84.
- Rick, John W.; Mesia, Christian; Contreras, Daniel; Kembel, Silvia R.; Rick, Rosa M.; Sayref, Matthew; Wolf, John (2009): "La cronología de Chavín de Huántar y sus implicancias para el Periodo Formativo." In: *Boletín de Arqueología PUCP*, 13, 2009, 87-132.  
<http://132.248.9.1:8991/hevila/BoletindearqueologiaPUCP/2009/no13/3.pdf> (Zugriff: 07.09.2012).
- Riese, Berthold (1990): "Schrift, Kalender und Astronomie der Maya." In: Ulrich Köhler (Hrsg.): *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Berlin: Dietrich Reimer. 101-132.
- Riese, Berthold (2004): *Crónica Mexicayotl. Die Chronik des Mexikanertums des Alonso Franco, des Hernando de Alvarado Tezozomoc und des Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin. Aztekischer Text ins Deutsche übersetzt und erläutert*. Sankt Augustin: Academia / Anthropos Institut e. V.
- Riese, Berthold (2010): *Der Untergang der Sonnengötter. Die Hochkulturen des alten Amerika*. Freiburg/ Basel/ Wien: Herder.
- Rinke, Stefan (2010): *Geschichte Lateinamerikas. Von den frühen Kulturen bis zur Gegenwart*. München: C. H. Beck.
- Rivera Dorado, Diego (1978a): "Mexico antes de los aztecas." In: *Historia*, 16, Extra, VI., 31-40.
- Rivera Dorado, Miguel (1978b): "La civilización maya: Los pueblos del maíz." In: *Historia*, 16, Extra, VI., 41-60.
- Rivera Dorado, Miguel (1995): Símbolos del Popol Vuh. In: *Religión y sociedad en el área maya*, 1, 1, 249-263.



- Rivera Dorado, Miguel (2007): "Geometría monumental del poder maya: el caso de Oxkintok." In: *Revista Española de Antropología Americana*, 37, 2, 7-21.
- Roberts, John M.; Arth, Malcom J.; Bush, Robert R. (1959): "Games in Culture." In: *American Anthropologist*, 61, 4, 597-605.
- Roberts John M., Sutton-Smith, Brian (1962): "Cross-Cultural Correlates of Games of Chance." In: *Behavior Science Notes*, 1, 2, 166-185.
- Rodning, Christopher B. (2011): "Mortuary practices, gender ideology, and the Cherokee town at the Coweeta Creek site." In: *Journal of Anthropological Archaeology*, 30, 145-173.
- Rodríguez, José Vicente (1999). *Los Chibchas: pobladores antiguos de los andes orientales. Aspectos bioantropológicos*. Universidad Nacional del Colombia: Colciencias.
- Rodríguez-López, Juan; Vicente-Pedraz, Miguel; Mañas-Bastida, Alfonso (2013): "Cultura de Paso de la Amada, creadora del 'Juego de pelota' mesoamericano." In: *Revista Internacional de Medicina y Ciencias de la Actividad Física y el Deporte*, 10, 10, 1-16.
- Rodríguez Martínez, María del Carmen; Ortíz Ceballos, Ponciano; Coe, Michael D.; Diehl, Richard A.; Houston, Stephen D.; Taube, Karl A.; Delgado Calderón, Alfredo (2006): "Oldest Writing in the New World." In: *Science*, 313, 5793, 1610-1614.
- Rodríguez-Shadow, María J.; López Hernández, Miriam (2011): *Las mujeres mayas en la antigüedad*. Mexiko D.F.: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Roetert, Jacobus (1915): *Dat kaetsspel ghemoraliseert [uitgebreid met een inleiding door Jacobus Anthony Roetert Frederikse]*. Leiden: Sijthoff.
- Rosales, Diego de (1877): *Historia general del Reyno de Chile. I, Aborígenes de Chile-Dominación Peruana*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.
- Ross, Kurt (1978): *Codex Mendoza. Aztekische Handschrift*. Fribourg: Liber S.A. Parkland.
- Roth, Walter Edmund (1924): *An Introductory Study of Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians. 38th annual report of the Bureau of American Ethnology*. Washington, D. C.: United States Government Printing Office.
- Rouse, Irving (1951): "Areas and Periods of Culture in the Greater Antilles." In: *Southwestern Journal of Anthropology*, 7, 3, 248-265.
- Rouse, Irving (1953): "The Circum-Caribbean theory, an archeological test." In: *American Anthropologist*, 55, 188-200.
- Rouse, Irving (1992): *The Tainos. Rise and Decline of the People who greeted Columbus*. New Haven/London: Yale University Press.

Rovira Morgado, Rossend (2007): *Mesoamérica: Concepto y realidad de un espacio cultural*. Madrid: Dialnet Unirioja.

[http://pendientedemigracion.ucm.es/info/ arqueoweb/pdf/8-2/rovira.pdf](http://pendientedemigracion.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/8-2/rovira.pdf) (Zugriff: 16.11.2013).

Rowe, John Howland (1946): Inca culture at the time of the Spanish Conquest. In: Steward, Julian H.: *Handbook of South American Indians*. 2, The Andean Civilizations. Washington: U.S. Government Printing Office. 183-330.

Roys, Ralph L. (1933): *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Washington D.C.: Carnegie Institution.

Rössler, Martin (2007): "Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960. Ein historischer Abriss." In: *Kölner Arbeitspapiere zur Ethnologie, 1*. Köln: Institut für Völkerkunde. <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/voelkerkunde/publikationen/kae> (Zugriff: 28. 03. 2013).

Rössner, Michael (2002): *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*. Stuttgart/ Weimar: J. B. Metzler.

Rubio, Katia; de Mello Futada, Felipe; da Silva, Everson (2006): "Os jogos indígenas e as contradições do confraternizar e competir." In: *RBCE Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, 28, 1, 105-119.

Rubio, Rolando Roberto (1994): "Evidencia cerámica y su relación con los gobernantes de Cotzumalguapa durante el periodo Clásico Tardío." In: Juan Pedro Laporte, Héctor Escobedo, Sandra Villagrán de Brady (Hrsg.): *Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1987*. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología. 85-97.

Rucht, Dieter (1995): "Kollektive Identität: Konzeptionelle Überlegungen zu einem Desiderat der Bewegungsforschung." In: *Forschungsjournal NSB. Neue Soziale Bewegungen*, 8, 1, 9-23.

Russell, John S. (2005): "The Value of Dangerous Sport." In: *Journal of the Philosophy of Sport*, 32, 1, 1-19.

Russell Coulter, Charles; Turner, Patricia (2013): *Encyclopedia of Ancient Deities*. New York/ London: Routledge.

Sabom Bruchez, Margaret (2007): "Artifacts that speak for themselves: Sounds underfoot in Mesoamerica." In: *Journal of Anthropological Archaeology*, 26, 1, 47-64.

Sahagún, Bernardino de (1577): *General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex, III. The Origin of Gods*. Faksimile, digitalisiert durch The World Digital Library (WDL). <http://www.wdl.org/en/item/10614/view/1/1/> (Zugriff: 08.04.2015).

Sahagún, Bernardino de (1829): *Historia general de las cosas de Nueva España, que en doce libros y dos volumen es escribió, el R. P. Fr. Bernardino de Sahagun, de la observancia de San Francisco, y uno de los primeros predicadores del Santo Evangelio*

*en aquellas regiones. Dala á luz con notas y suplementos Carlos Maria de Bustamante, Diputado por el Estado de Oaxaca en el Congreso General de la Federación Mexicana y la dedica a nuestro santísimo Padre Pio VIII., I. - III.* México: Alejandro Valdés.  
<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433081699898;view=1up;seq=7> -  
<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433081699906;view=1up;seq=7>  
<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433081699914;view=1up;seq=7> (Zugriff: 25.08.2012).

Sahagún, Fray Bernardino de (1969): *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, trans. and eds. 13 parts. Salt Lake City: The University of Utah/ Santa Fe: The School of American Research.

Sahagún, Fray Bernardino de (1988): *Historia general de las cosas de la nueva España, 1-2, Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*. Madrid: Alianza Editorial.

Sahagún, Bernardino de (1989): *Aus der Welt der Azteken. Die Chronik des Fray Bernardino de Sahagún. Mit einem Vorwort von Juan Rulfo. Übersetzungen von Leohard Schultze Jena, Eduard Selser und Sabine Dedenbach-Salazar-Sáenz. Ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Claus Littscheid*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Sahagún, Bernardino de (1997): *Primeros Memoriales. By Bernardino de Sahagún: paleography of Nahuatl text and English translation by Thelma D. Sullivan: completed and rev., with additions, by H. B. Nicolson*. Norman: University of Oklahoma Press.

Sahagún, Bernardino de (2011): *Historia general de las cosas de la nueva España, I*. Barcelona: Linkgua.

Sahagún, Bernardino de (2012): *Historia general de las cosas de la nueva España, II*. Barcelona: Linkgua.

Sailer-Wlasits, Paul (2007): *Hermeneutik des Mythos. Philosophie der Mythologie zwischen Lógos und Léxis*. Wien, Klosterneuburg: Edition Va Bene.

Salter, Michael E. (1980): "Play in Ritual. An Ethohistorical Overview of Native North America." In: Helen B. Schwartzmann (Hrsg.): *Play and Culture. 1978 Proceedings of the Association for the Anthropological Study of Play*. West Point: Leisure Press. 70-82.

Sánchez, Beatriz (1999): "El poder de la palabra en el Popol Vuh." In: *Telos*, 1, 2, 291-303.

Santa Gertrudis, Juan de (2012): *Maravillas de la naturaleza*. Barcelona: Linkgua.

Santley, Robert S.; Berman, Michael J.; Alexander Rani T. (1991): "Politicization of the Mesoamerican ballgame and its implications for the interpretation of the distribution of ballcourts in Central Mexico." In: Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox (Hrsg.): *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press. 3- 24.

Santos-Granero, Fernando (2002): "The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America." In: Jonathan D. Hill & Fernando Santos-Granero

(Hrsg.): *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press. 25-50.

Sapir, Edward (1921): *Language. An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace and Company.

Sapir, Edward (1929): "Central and North American languages." In: *The encyclopaedia britannica. A new survey of universal knowledge*. London: The Encyclopædia Britannica Company, Ltd. 14, 5, 138–141.

Sarmiento de Gamboa, Pedro (2007): *The History of the Incas. By Pedro Sarmiento de Gamboa [1572], translated and edited by Brian S. Bauer and Vania Smith*. Austin: University of Texas Press.

Satterthwaite, Linton Jr.; Butler, Mary; Mason, J. Alden (2005): *Piedras Negras Archaeology, 1931-1939. Piedras Negras, Preliminary Papers*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.  
[http://www.famsi.org/research/piedras\\_negras/u\\_penn/PiedrasNegras.pdf](http://www.famsi.org/research/piedras_negras/u_penn/PiedrasNegras.pdf) (Zugriff: 11.03.2014).

Scarborough, Vernon L. (1991): "Courting in the Southern Maya Lowlands: A Study in Pre-Hispanic Ballgame Architecture." In: Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox (Hrsg.) (1991): *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press. 129-144.

Scarborough, Vernon L.; Wilcox, David R. (1991): *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press.

Schaefer, Stacy B.; Furst, Peter T. (1996): *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, & Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Scheffler, Lilian; Reynoso, Regina; Inzúa, Victor C. (1985): *El Juego de Pelota Prehispánico y Sus Supervivencias Actuales*. México, D.F.: La red de Jonas.

Schele, Linda (1992): *Workbook for the XVI Maya Workshop at Texas, March 14-15, 1992*. Austin: Department of Art and Art History, University of Texas.

Schele, Linda; Freidel, David A. (1990): *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*. New York: Quill.

Schele, Linda; Freidel, David A. (1991): "The Courts of Creation: Ballcourts, Ballgames, and Portals to the Maya Otherworld." In: Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox (Hrsg.) (1991): *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press. 289-315.

Schele, Linda; Mathews, Peter (1999): *The Code of Kings – The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. New York: Simon and Schuster.

Schele, Linda; Miller, Ellen (1986): *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. New York: George Braziller/ Fort Worth: Kimbell Art Museum.

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1841): *Philosophie der Mythologie: Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841. Herausgegeben von Andreas Roser und Holger Schulten Mit einer Einleitung von Walter E. Erhardt.* Stuttgart/ Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Schindler, Helmut; Prümmer, Heiko (1990): *Bauern und Reiterkrieger. Die Mapuche-Indianer im Süden Amerikas.* München: Hirmer.
- Schlenker, Ursula (1965): *Die geistige Welt der Maya. Einführung in die Schriftzeugnisse einer indianischen Priesterkultur.* Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Schmid, Martin (2008): *Die Mochica an der Nordküste Perus. Religion und Kunst einer vorinkaischen andinen Hochkultur.* Hamburg: Diplomica.
- Schmidt, Max (1943): "Los Paressis." In: *Revista de la Sociedad Científica de Paraguay*, 6, 1, 1-296.
- Schmidt, Peer (1998): „Die indianische Gesellschaft, ihre Ikonographie und ihre Symbole im Spiegel der kolonialen Codices Zentralmexikos.“ In: Carmen Arrellano Hoffmann & Peer Schmidt (Hrsg.): *Die Bücher der Maya, Mixteken und Azteken. Die Schrift und ihre Funktion in vorspanischen und kolonialen Codices. Ausstellung der Universitätsbibliothek Eichstätt in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Geschichte Lateinamerikas.* Frankfurt am Main: Vervuert. 387-418.
- Schmidtke, Oliver (1995): „Kollektive Identität in der politischen Mobilisierung territorialer Bewegungen. Eine analytische Perspektive.“ In: *Forschungsjournal NSB. Neue Soziale Bewegungen*, 8, 1, 24-31.
- Schoolcraft, Henry Rowe (1999): *Algonquian Researchers. North American Indian Folktales and Legends.* Mineola: Dover.
- Schroeder, Susan (1997): "Introduction." In: Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón: *Codex Chimalpahin. Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and Other Nahuatl Altepetl in Central Mexico: the Nahuatl and Spanish Annals and Accounts Collected and Recorded by Don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, 2. Norman: University of Oklahoma Press. 3-16.
- Schuller, Rudolf (1920): „Zur sprachlichen Verwandtschaft der Maya-Qu'iché mit den Carib-Aruác. In: *Anthropos*, 14/15, 465-491.
- Schultze-Jena, Leonhard (1972): *Popol vuh: das heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala*, 2. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Schulze, Bernd (2006): „Einführung in die sportwissenschaftliche Lateinamerikaforschung.“ In: Katrin Dirksen, Heinz Schlüter, Annika Witte (Hrsg.): *El Atlántico – Mar de encuentros. Der Atlantik – Meer der Begegnungen.* Münsteraner Beiträge zu Lateinamerika. Münster: LIT.

Scott, John F. (1991): "The evolution of yugos and hachas in central Veracruz." In: Gerard W. van Bussel, Paul Van Dongen & Ted Leyenaar (Hrsg.): *The Mesoamerican Ballgame. Papers presented at the International Colloquium 'The Mesoamerican Ballgame 2000 BC – AD 2000'*. Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde/ National Museum of Ethnology.

Scott, John F. (2009): "Human sacrifice in the iconography of Veracruz ballgame sculptures." In: Heather S. Orr & Rex Koontz (Hrsg.): *Blood and Beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America. Ideas, Debates, and Perspectives*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press, 99-115.

Seler, Eduard (1902): *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. I-V. Berlin: A. Asher & Co.

Seler, Eduard (1904): *Codex Borgia. Eine altmexikanische Bidlerschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide. Herausgegeben auf Kosten seiner Excellenz des Herzogs von Loubat, Correspondierendes Mitglied des Institut de France, I*. Berlin: Gerbrunger.

[http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Booklets/Seler\\_Borgia\\_1.pdf](http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Booklets/Seler_Borgia_1.pdf) (Zugriff: 23. 03. 2015).

Seler, Eduard (1906): *Codex Borgia. Eine altmexikanische Bidlerschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide. Herausgegeben auf Kosten seiner Excellenz des Herzogs von Loubat, Correspondierendes Mitglied des Institut de France, II*. Berlin: Gerbrunger.

[http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Booklets/Seler\\_Borgia\\_2.pdf](http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Booklets/Seler_Borgia_2.pdf) (Zugriff: 23. 03. 2015).

Seler, Eduard (1960-1961): *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 1-5 [Nachdruck der Ausgabe von 1902-23]. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Seler, Eduard (1963): *Comentarios al Códice Borgia*, 1-2. Mexiko, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Seler, Eduard (2000): "Los antiguos habitantes de Michoacán." In: Moisés Franco Mendoza (Hrsg.): *Relación de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán. 147-233.

Seler, Eduard; Jahn, Janheinz (1962): *Das Herz auf dem Opferstein. Aztekentexte*. Köln/ Berlin: Kiepenheuer & Witsch.

Serralta, Frédéric (1986): "Nueva biografía de Antonio de Solís y Rivadeneyra." In: *Criticón*, 34, 51-157.

Shady Solis, Ruth; Haas, Jonathan; Creamer, Winifred (2001): "Dating Caral, a Preceramic Site in the Supe Valley on the Central Coast of Peru." In: *Science*, 292, 5517, 723-726.

Shelton, Anthony (2002): "The Aztec Theater State and the Dramatization of War." In: Tim J. Cornell; Thomas B. Allen (Hrsg.): *War and Games*. Rochester/ Woodbridge: Boydell Press. 107-136.

Sherzer, Laurence (2006): *The Key to Language. An Essay on the Meaning That Exists Prior to and Independent of Language*. Naples: Chantecler Press.

Shils, Edward (1975): "Personal, Primordial, Sacred and Civil Ties." In: Edward Shils (Hrsg.): *Center and Periphery. Essays on Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press. 111-126.

Shils, Edward (1975a): *Center and Periphery. Essays on Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Simri, Uriel (1969): "The religious and magical function of ball games in various cultures." In: Uriel Simri (Hrsg.): *Proceedings of the first International Seminar on the History of Physical Education and Sport*. Netanya, Israel: Wingate Institute for Physical Education. II 1-II 20.

Simri, Uriel (1969a): *Proceedings of the first International Seminar on the History of Physical Education and Sport*. Netanya, Israel: Wingate Institute for Physical Education.

Sipes, Richard G. (1973): "War, Sports and Aggression: An Empirical Test of Two Rival Theories." In: *American Anthropologist*, 75, 1, 64-86.

Skinner, Alanson (1913): "Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians." In: *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 13, 1. 1-166.

Smith, Augustus Ledyard (1961): "Types of Ball Courts in the Highlands of Guatemala." In: Samuel K. Lothrop: *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*. Cambridge: Harvard University Press. 100-125.

Smith, Jonathan Z. (1992): *To Take Place. Toward a Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Michael E. (1987): "The Expansion of the Aztec Empire: A Case Study in the Correlation of Diachronic Archaeological and Ethnological Data." In: *American Antiquity*, 52, 37-54.

Smith, Michael E.; Schreiber, Katharina J. (2006): "New World States and Empires: Politics, Religion, and Urbanism." In: *Journal of Archaeological Research*, 14, 1, 1-52.

Solís y Rivadeneyra, Antonio de (1789): *Historia de la conquista de Mexico. Escrita por Don Antonio de Solís, Secretario de S. M., y su Cronista Mayor de las Indias*, 1. Barcelona: Sierra, Olivér y Martí.

Soustelle, Jacques (1940): *La pensee cosmologique des anciens Mexicains*. Paris: Hermann et Compagnie.

- Soustelle, Jacques (1984): "Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica: an Introduction." In: Elizabeth Hill Boone (Hrsg.): *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks. 1-5.
- Speck, Frank G. (1926): "Culture Problems in Northeastern North America." In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 65, 4, 272-311.
- St. Louis, Regis (2009): *Ecuador and the Galapagos*. Footscray, Melbourne: Lonely Planet.
- Stähle, Vera-Dagny (1969): *Klotzrennen brasilianischer Indianer*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt am Main.
- Steele, Paul (2004): *Handbook of Inca Mythology*. Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc.
- Steffel, Matthäus (1809): *Tarahumarisches Wörterbuch, nebst einigen Nachrichten von den Sitten u. Gebräuchen der Tarahumaren, in Neu-Biscaya, in der Audiencia Guadalupe, im Vice-Königreiche Alt-Mexico oder Neu-Spanien*. Halle: J. C. Hendel.
- Stein, Wolfgang (1992): *Kolumbus oder wer entdeckte Amerika?* München: Hirmer.
- Stern, Theodore (1948): *The Rubber-Ball Games of the Americas*. New York: J. J. Augustin.
- Stevenson Day, Jane (2001): Performing on the court. In: Whittington, E. Michael (Hrsg.) (2001): *The Sport of Life and Death. The Mesoamerican Ballgame*. London: Thames & Hudson. 64-77.
- Steward, David F.; Moczygemba-McKinsey, Susan (2000): *Anasazi America. Seventeen centuries on the road from center place*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Steward, Julian H. (1946): *Handbook of South American Indians. 1, The marginal Tribes*. (Bureau of American Ethnology: bulletin 143). Washington: United States Government Printing Office.
- Steward, Julian H. (1947): "American Culture History in the Light of South America." In: *Southwestern Journal of Anthropology*, 3, 2, 85-107.
- Steward, Julian H. (1948a): *Handbook of South American Indians. 3, The Tropical Forest Tribes*. (Bureau of American Ethnology: bulletin 143). Washington, DC: (Smithsonian Institution) United States Government Printing Office.
- Steward, Julian H. (1948b): "The Witotoan tribes." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians 3, The Tropical Forest Tribes*. (Bureau of American Ethnology: bulletin 143). Washington, DC: (Smithsonian Institution) United States Government Printing Office. 749-762.



Steward, Julian H. (1948c): *Handbook of South American Indians. 4, The Circum-Caribbean Tribes*. (Bureau of American Ethnology: bulletin 143). Washington: United States Government Printing Office.

Steward, Julian H. (1949): *Handbook of South American Indians. 5, The comparative Ethnology of South American Indians* (Bureau of American Ethnology: bulletin 143). Washington, DC: (Smithsonian Institution) United States Government Printing Office.

Steward, Julian H.; Faron, Louis C. (1959): *Native Peoples of South America*. York: Maple Press.

Steward, Julian H.; Métraux, Alfred (1948): "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña." In: Julian H. Steward (Hrsg.): *Handbook of South American Indians. 3, The Tropical Forest Tribes*. (Bureau of American Ethnology: bulletin 143). Washington, DC: (Smithsonian Institution) United States Government Printing Office. 535-656.

Stierlin, Henri (2000): "The Arts of Mesoamerica." In: John O'Toole, Fatma Turkan-Wille & Anna Albano (Hrsg.): *Ritual Arts of the New World. Pre-Columbian America*. Mailand: Skira. 105-167.

Stirling, Matthew W. (1943): *Stone monuments of Southern Mexico. Bulletin 138, Bureau of American Ethnology*. Washington, DC: Smithsonian Institution of Washington.

Stoll, Otto (1889): *Die Ethnologie der Indianerstämme von Guatemala*. Leiden: P. M. W. Traff/ Leipzig: R. F. Winter'sche Verlagshandlung.

Stone, Andrea (1982): "Recent Discoveries from Naj Tunich." In: *Mexicon* 4/5-6, 93-99.

Stone, Andrea J. (2002): "Spirals, Ropes, and Feathers." In: *Ancient Mesoamerica*, 13, 01, 21-39.

Stone, Cynthia L. (2004): *In Place of Gods and Kings. Authorship and Identity in the Relación de Michoacán*. Norman: University of Oklahoma Press.

Straub, Jürgen (2000): „Identität als psychologisches Deutungskonzept.“ In: Werner Greve (Hrsg.): *Psychologie des Selbst*. Weinheim: Psychologie Verlags Union. 279-301.

Stuart, David (1981): "Maya Art Treasures Discovered in Cave." In: *National Geographic Magazine*, 160, 2, 220-235.

Stuart, David; Houston, Stephen D.; Robertson, John (1999): "Recovering the Past: Classic Mayan Language and Classic Maya Gods." In: David Stuart, Stephen D. Houston & John Robertson (Hrsg.): *Notebook for the XXIIIrd Maya Hieroglyphic Forum at Texas, II*. Austin: Maya Workshop Foundation, Department of Art and Art History, the College of Fine Arts, and the Institute of Latin American Studies. 1-96.

Suárez, Jorge A. (1983): *The Mesoamerican Indian languages*. Cambridge/ New York/ Melbourne/ Madrid: Cambridge University Press.

Sued-Badillo, Jalil (1979): *La Mujer Indígena y su Sociedad*. Rio Piedras, Puerto Rico: Editorial Antillana.

Sutton-Smith, Brian (1976): "The study of games." In: Roland Renson, Pierre Paul de Nayer & Michel Ostyn (Hrsg.): *The History and Diffusion of Sports and Games in different Cultures. Proceedings of the 4th International HISPA Seminar. Leuven, Belgium, April 1-5, 1975*. Brüssel: B.L.O.S.O. 5-17.

Sutton-Smith, Brian; Kelly-Byrne, Diana (1984): *The Masks of Play*. New York: Leisure Press.

Sutton-Smith, Brian; Roberts, John M.; Kozelka, Robert M. (1963): "Game Involvement in Adults." In: *The Journal of Social Psychology*, 60, 15-30.

Swanton, John R. (1928a): "Social Organization and social usages of the Indians of the Creek Confederacy." In: *42nd. Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*. Washington: Government Printing Office. 23-479.

Swanton, John R. (1928b): "Social and Religious Beliefs and Usages of the Chicksaw Indians." In: *44. Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington: Government Printing Office. 169-273.

Swanton, John R. (1929): *Myths and Tales of the Southeastern Indians*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 88. Washington D.C.: Government Printing Office.  
<http://aren.org/prison/documents/american-indian/41/41.pdf> (Zugriff: 27.04.2015).

Swanton, John R. (1952): *The Indian Tribes of North America*. Washington, DC: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, United States Government Printing Office.

Swanton, John R. (2013): *Indian tribes of the lower Mississippi valley and adjacent coast of the Gulf of Mexico*. Mineola, New York: Dover Publications.

Swartley, Lynn (2002): "Inventing indigenous knowledge: archaeology, rural development and the raised field rehabilitation project in Bolivia." In: David Wilkins & Franke Wilmer (Hrsg.): *Indigenous people and politics*. New York: Routledge.

Swezey, William S. (1972): "La Pelota Mixteca." In: Jaime Litvak King & Noemí Castillo Tejero (Hrsg.): *Religión en Mesoamérica, XII, Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. México, D.F.: Sociedad Mexicana de Antropología. 471-477.

Šprajc, Ivan (1993a): "The Venus-Rain-Maize Complex in the mesoamerican World View: Part I." In: *JHA*, XXIV, 17-70.

Šprajc, Ivan (1993b): "The Venus-Rain-Maize Complex in the mesoamerican World View: Part II." In: *Archaeoastronomy*, 18 (Journal for the History of Astronomy, Supplement to Vol. 24), S27-S53.

- Tabares Fernández, José Fernando; Molina Bedoya, Víctor Alonso; Escobar Chavarriaga, Alejandro (2008): "Notas para un juego-deporte insubordinado o deporte desde la mirada de la modernidad/colonialidad." In: *Revista de História do Esporte Artigo*, 1, 2, 1-16.
- Taladoire, Eric (1981): *Les terrains de jeu de balle (Mésamérique et Sud-Ouest des Etats-Unis)*. Mexiko, D. F.: Mission Archéologique et Éthnologique Française.
- Taladoire, Eric (2001): "The Architectural background of the pre-Hispanic ballgame: an evolutionary perspective." In: Michael E. Whittington (Hrsg.): *The Sport of Life and Death: The Mesoamerican Ballgame*. New York: Thames and Hudson. 96-115.
- Taladoire, Eric (2003): "Could we speak of the Super Bowl at Flushing Meadows?: La pelota mixteca, a third pre-Hispanic Ballgame, and its possible architectural Context." In: *Ancient Mesoamerica*, 14, 2, 319-342.
- Taladoire, Eric; Colsonet, Benoit (1991): "Bois Ton Sang, Beaumanoir: The Political and Conflictual Aspects of the Ballgame in the Northern Chiapas Area." In: Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox (Hrsg.): *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press. 161-174.
- Taube, Karl (1994): *Aztekische und Maya-Mythen*. Stuttgart: Reclam.
- Taube, Karl; Zender, Marc (2009): "American gladiators. Ritual boxing in ancient Mesoamerica." In: Heather S. Orr, Rex Koontz (Hrsg.): *Blood and Beauty. Organized Violence in the Art and Archeology of Mesoamerica and Central America. Ideas, Debates, and Perspectives*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press. 161-220.
- Tax, Sol (1952): *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*. Glancee: The Free Press Publishers.
- Tedlock, Dennis (1983): *The spoken word and the work of interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tedlock, Dennis (1985): *Popol Vuh. The Definitive Version of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*. New York: Simon and Schuster.
- Tedlock, Dennis; Mannheim, Bruce (1995): *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana/ Chicago: University of Illinois Press.
- Tessmann, Günter (1930): *Die Indianer Nordost-Perus. Grundlegende Forschungen für eine systematische Kulturkunde*. Hamburg: De Gruyter.
- Thierner-Sachse, Ursula (2006): „Olin. Zur Bedeutung von Erdbeben und deren Registrierung bei den Azteken.“ In: *Indiana*, 23, 309-344.
- Thompson, J. Eric S. (1971): *Maya hieroglyphic writing: An introduction*. Civilization of the American Indian Series, 56. Norman: University of Oklahoma Press.

Thompson, J. Eric S. (1975): *Historia y religión de los mayas*. Mexiko: Editorial Siglo XXI.

Thompson, Stith (1929): *Tales of the North American Indians*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Thompson, Stith (1955a): Myths and Folktales. In: *The Journal of American Folklore*, 68, 270, Myth: A Symposium (Oct. - Dec., 1955), 482-488.

Thompson, Stith (1955b): *Motif-index of folk-literature; a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Titiev, Mischa (1951): "Araucanian Culture in Transition." In: *Occasional Contributions from the Museum of Anthropology of the University of Michigan*, 15. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Todorov, Tzvetan (1985): *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Tokovinine, Alexandre (2002): *Divine Patrons of the Maya Ballgame*. In: *Mesoweb*, 1-11.  
<http://www.mesoweb.com/features/tokovinine/ballgame.pdf> (Zugriff: 14.05.2014).

Topitsch, Ernst (1979): Gemeinsame Grundlagen mythischen und philosophischen Denkens. In: Hans Poser (Hrsg.): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*. Berlin, New York: De Gruyter. 1-15.

Torquemada, Juan de (1723): *Segunda parte de los veinte i vn libros rituales i monarchia indiana: con el origen y guerras, de los indios occidentales, de sus poblaciones: descubrimiento, conquista, conuersion, y otras cosas marauillosas de la mesma tierra: distribuydos en tres tomos*. Madrid: Nicolas Rodriguez Franco.  
<https://archive.org/stream/primeratercerapa02torq> (Zugriff: 29.05.2014).

Torquemada, Fray Juan de (1976): *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarchía indiana: con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra. III. Edición preparada por el Seminario para el estudio de fuetes de tradición indígena, bajo la coordincaión de Miguel León-Portilla*. Mexiko, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Torquemada, Fray Juan de (1977): *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarchía indiana: con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra. IV. Edición preparada por el Seminario para el estudio de fuetes de tradición indígena, bajo la coordincaión de Miguel León-Portilla*. Mexiko, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Tovar, Antonio; Larrucea de Tovar, Consuelo (1984): *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid: Editorial Gedos.

Tozzer, Alfred M. (1957): "Chichén Itzá and its Cenote of Sacrifice: A Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec." In: *Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology*, 11-12. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.

Troncoso Pérez, Ramón (2013): "Cronistas indígenas novohispanos de origen nahua. Siglo XVI y principios del XVII." In: Álvaro Baraibar, Bernat Castany, Bernat Hernández & Mercedes Serna (Hrsg.): *Hombres de a pie y de a caballo. Conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*. New York: IDEA (Instituto de Estudios Auriseculares). 147-160.

Tschohl, Peter (1990): „Die wortschriftlichen Quellen zum Aztekenreich.“ In: Ulrich Köhler (Hrsg.): *Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*. Berlin: Dietrich Reimer. 145-159.

Turok, Marta (2000): "Entre el sincretismo y la supervivencia. El juego de pelota en la actualidad." In: *Arqueología Mexicana*, 8, 44, 58-65.

Tylor, Edward B. (1880): "Remarks on the Geographical Distribution of Games." In: *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 9, 23-30.

Tylor, Edward. B. (1971): "The History of Games." In: Elliott M. Avedon & Brian Sutton-Smith (Hrsg.): *The Study of Games*. New York/ Nondon/ Toronto: John Wiley & Sons. 63-76.

Uriarte, María Teresa (Hrsg.) (1992): *El Juego de Pelota en Mesoamérica: Raíces y Supervivencia*. Colección América nuestra, 39. Mexiko, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

Uriarte, María Teresa (2000): "Mariposas, sapos, jaguares y estrellas. Práctica y símbolos del juego de pelota." In: *Arqueología Mexicana*, 8, 44, 28-35.

Uriarte, María Teresa (2001): "Unity in Duality. The Practice and Symbols of the Mesoamerican Ballgame." In: Michael E. Whittington (Hrsg.): *The Sport of Life and Death: The Mesoamerican Ballgame*. New York: Thames and Hudson. 41-49.

Uriarte, María Teresa (2006a): "The Teotihuacan Ballgame and the Beginning of Time." In: *Ancient Mesoamerica*, 17, 1. 17-38.

Uriarte, María Teresa (2006b): "Tepantitla. El juego de pelota." In: Beatriz de la Fuente (Hrsg.): *La Pintura Mural Prehispánica en México, I Teotihuacán, II, Estudios*. Mexiko, D. F.: UNAM, IIE. 227-285.

Valencia Solanilla, César (2001): "Los cantares de Dzitbalché. Los rituales del amor y de la muerte." In: *Revista de Ciencias Humanas*, 27, 41-47.

Van Bussel, Gerard W. (1991): "Balls and Openings. The Maya Ballgame as an Intermediary." In: Gerard W. van Bussel, Paul Van Dongen, Ted Leyenaar (Hrsg.): *The Mesoamerican Ballgame. Papers presented at the International Colloquium 'The Mesoamerican Ballgame 2000 BC – AD 2000'*. Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde/ National Museum of Ethnology. 245-257.

- Van Bussel, Gerard W.; van Dongen, Paul; Leyenaar, Ted (1991): *The Mesoamerican Ballgame. Papers presented at the International Colloquium 'The Mesoamerican Ballgame 2000 BC – AD 2000'*. Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde/ National Museum of Ethnology.
- Van Dalen, Deobold B.; Bennett, Bruce L. (1971): *A World History of Physical Education. Cultural, Philosophical, Comparative*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc.
- Van der Heyden, Ulrich (2008): *Das neue Lexikon der Indianer Nordamerikas*. Erfurt: Sutton.
- Van Mele, Veerle; Renson, Roland (1992): *Traditional Games in South America*. Schorndorf: Hofmann.
- Van Pool, Christine S.; van Pool, Todd L.; Atlee Phillips, David (2006): *Religion in the Prehispanic Southwest*. Lanham: AltaMira Press.
- Velázquez, Primo Feliciano (1975): *Códice Chimalpopoca. Anales de Cauhtitlan y Leyenda de los Soles. Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez*. Mexiko, D. F.: Universidad Nacional Autónoma, Instituto de Investigaciones históricas.
- Veloz Maggiolo, Marcio (1972): *Archaeological investigations on Aruba. The Malmok Cemetery*. Aruba: Archaeological Museum.
- Verdesio, Gustavo (2008): "Mapping the Pre-Columbian Americas: Indigenous Peoples of the Americas and Western Knowledge." In: Castro-Klaren, Sara (Hrsg.): *A companion to Latin American literature and culture*. Malden/ Oxford: Blackwell. 35-48.
- Vico, Giambattista (1744): *Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune Natura delle Nazioni in questa terza impressione Dal medesimo Autore in un gran numero di luoghi Corretta, Schiarita, e notabilmente Accresciuta*. Neapel [retrographischer Nachdruck durch Marco Veneziani, Firenze 1994 (Lessico Intellettuale Europeo LXII)].
- Vico, Giambattista (1990): *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, 2. Hamburg: Felix Meiner.
- Vico, Giambattista; Weber, Ernst (1822): *Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker. Aus dem Italienischen von Dr. Wilhelm Ernst Weber, Professor am königlich preußischen Gymnasium zu Wetzlar*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Vidarte de Linares, Juan (1968): "Teotihuacán la ciudad del quinto Sol." In: *Cuadernos Americanos*, 27, 133-145.
- Villacorta, José Antonio (1934): *Memorial de Tecpán Atitlán (Anales de los Cakchiqueles)*. Guatemala: Editorial Tipografía nacional.
- Villacorta Calderón, José Antonio (1962): *Popol Vuh*. Guatemala: José de Piñeda Ibarra.
- Villeneuve, Roland (1973): *Le Cannibalisme*. Paris: Bibliothèque Marabout.

Vivar, Gerónimo de (1979): *Crónica y relación copiosa y verdadera del Reyno de Chile (1558)*. Hrsg. Leopoldo Saez-Godoy. Berlin: Colloquium.

Walsdorf, Hanna (2013): „Performanz.“ In: Christiane Brosius, Axel Michaels, Paula Schrode (Hrsg.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen/ Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 85-91.

Webb Hodge, Frederick (1907): *Handbook of American Indians north of Mexico*, 1. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 30. Washington D.C.: Government Printing Office.

Wehrheim, Monika; Schmidt, Elmar (2008): „Pok ta Pok. Die Revitalisierung eines mesoamerikanischen Spiels.“ In: Ghosh-Schellhorn, Martina; Marti, Roland (Hrsg.): *Jouer selon les règles du jeu. Playing by the Rules of the Game. Spielen nach den Spielregeln*. Berlin: LIT. 175-189.

Weidnitz, Christoph (1529/30): *Trachtenbuch*. Codex. Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum. In: Viola König (2003): „Die Bilderhandschriften. Codices, Lienzos und Mapas.“ In: Leonardo López Luján: *Azteken*. [Royal Academy of Arts, London, 16. November 2002 - 11. April 2003 ; Martin-Gropius-Bau Berlin, 17. Mai - 10. August 2003 ; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 26. September 2003 - 11. Januar 2004]. Köln: DuMont, 398; 496.

Weineck, Jürgen (2004): *Optimales Training. Leistungsphysiologische Trainingslehre unter besonderer Berücksichtigung des Kinder- und Jugendtrainings*. Balingen: Spitta.

Weis, Kurt (1967): „Die Funktion des Ballspiels bei den alten Maya. Vom Kultspiel einer steinzeitlichen Hochkultur.“ In: Günter Lüschen & Kurt Weis (Hrsg.): *Die Soziologie des Sports*. Darmstadt-Neuwied: Luchterhand. 115-129.

Weisz, Gabriel (1993): *El juego viviente*. Mexiko, D.F.: Siglo XXI.

Weiß, Othmar; Norden, Gilbert (2013): *Einführung in die Sportsoziologie*. Münster: Waxmann.

Wellenreuther, Hermann (2004): *Niedergang und Aufstieg. Geschichte Nordamerikas vom Beginn der Besiedlung bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts*. Münster: LIT.

Wells, E. Christian, Davis-Salazar, Karla L. (2007): *Mesoamerican Ritual Economy: Archaeological and Ethnological Perspectives*. Boulder: University Press of Colorado.

Westheim, Paul (1957): *Ideas Fundamentales del Arte Prehispánico en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weule, Karl (1926): Ethnologie des Sports. In: Bogeng, Gustav A. E. (Hrsg.): *Geschichte des Sports aller Völker und Zeiten*, 1. Leipzig: E. U. Seemann, 1-75.

Wheatley, Paul (1969): *City as Symbol. An inaugural lecture delivered at University College, London 20 November 1967*. London: H. K. Lewis.

- White, Leslie (1959): *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*. New York: McGraw-Hill.
- White, Nancy Marie (2005): *Gulf Coast Archaeology: The Southeastern United States and Mexico*. Gainesville: University Press of Florida.
- Whittington, E. Michael (2001): *The Sport of Life and Death. The Mesoamerican Ballgame*. London: Thames & Hudson.
- Wilcox, David R. (1991): "The Mesoamerican Ballgame in the American Southwest." In: Scarborough, Vernon L.; Wilcox, David R. (Hrsg.): *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press, 101-127.
- Wildt, Clemens C. (1977): *Daten zur Sportgeschichte*, 3. Schorndorf: Hofmann.
- Wilkerson, S. Jeffrey K. (1970): "Un yugo 'en situ' de la región de El Tajín." In: *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 7, 1, 41-44.
- Wilkerson, S. Jeffrey K. (1991): "And Then They Were Sacrificed: The Ritual Ballgame of Northeastern Mesoamerica Through Time and Space." In: Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox (Hrsg.) (1991): *The Mesoamerican Ballgame*. Tucson: University of Arizona Press. 45-71.
- Wilkins, Sally (2002): *Sports and games of medieval cultures*. Westport: Greenwood.
- Willett, William Marinus (1831): *A Narrative of the Military Actions of Colonel Marinus Willett. Taken Chiefly from His Own Manuscript. Prepared by His Son, William M. Willett*. New York: G. & C. & H. Carvill.
- Wiley, Gordon Randolph (1966): *An introduction to American archaeology. North and Middle America*. 1. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Wisniewski, David (1991): *Rain Player*. New York: Clarion/ Houghton Mifflin.
- Ximénez, Francisco (1973): *Popol Vuh. Empiezan las historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala traducido de la lengua quiché a la castellana por el R. P. fray Francisco Ximénez. Edición facsimilar, paleografía parcialmente modernizada y notas por Augustin Estreda Monroy*. Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra". Ministerio de Educación.
- Yamase, Shinji (2002): *History and legend of the colonial Maya of Guatemala*. Lewiston, N.Y.: E. Mellen Press.
- Young, Biloine White; Fowler, Melvin L. (2000): *Cahokia. The Great Native American Metropolis*. Illinois: University of Illinois Press.
- Zaccagnini, Jessica (2003): *Maya Ritual and Myth: Human Sacrifice in the Context of the Ballgame and the Relationship to the Popol Vuh*. Honors Thesis. Paper 336. Southern Illinois: University Carbondale OpenSIUC.  
online: [http://opensiuc.lib.siu.edu/uhp\\_theses/336](http://opensiuc.lib.siu.edu/uhp_theses/336) (Zugriff: 27/05/2014).



- Zapf, Harald; Kösch, Klaus (2003): *Cultural Encounters in the New World. Literatur- und Kulturwissenschaftliche Beiträge zu kulturellen Begegnungen in der Neuen Welt*. Tübingen: GNV Gunter Narr.
- Zarnegin, Kathy (2010): *Die Wissenschaft des Unbewussten*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Zender, Marc (2004a): "Glyphs für "Handspan" and "Strike" in the Classic Maya Ballgame Texts." In: *The PARI Journal. A quarterly publication of the Pre-Columbian Art Research Institute*, IV, 4. 1-9.
- Zender, Marc (2004b): "Sport, Spectacle and Political Theater: New Views of the Classic Maya Ballgame." In: *The PARI Journal. A quarterly publication of the Pre-Columbian Art Research Institute*, IV, 4. 10-12.
- Zerries, Otto (1961): „Die Religionen der Naturvölker Südamerikas und Westindiens.“ In: Walter Krickeberg, Hermann Trimborn, Werner Müller & Otto Zerries (Hrsg.): *Die Religionen des alten Amerika*. Stuttgart: W. Kohlhammer. 269-384.
- Zeuske, Michael (2007): *Kleine Geschichte Venezuelas*. München: Beck.
- Zingg, Robert M. (2004): *Huichol Mythology. Edited by Jay C. Fikes, Phil C. Weigand, and Acelia García de Weigand*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Zogry, Michael J. (2010): *Anetso, the Cherokee Ball Game. At the Center of Ceremony & Identity*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Zuesse, Evan M. (1987): „Ritual.“ In: Mircea Eliade (Hrsg.): *The Encyclopedia of Religion*, 12. New York: Macmillan. 405-422.
- Zurita Bocanegra, Alida (2007): "Los juegos de pelota en América." In: Federació de Pelota Valenciana (Hrsg.): *II Congreso de Pelota a Mano*. Valencia, 26 al 28 de Abril de 2007.
- Zwernemann, Jürgen (2009): „Monogenese und Polygenese von Kulturgut.“ In: Hartmut Heller (Hrsg.): *Wiederholungen von Wellengängen und Reprisen in der Kulturentwicklung*. Berlin/ Münster: LIT/ Wien: Otto König. 90-109.

## **Verzeichnis verwendeter Internetquellen**

<http://www.accessgenealogy.com/native/> (Rechercheplattform für und von Native Americans; Zugriff: 25.04.2012).

<https://archive.org> ; <https://archive.org/details/texts> (501(c)(3) non-profit-Plattform Internet Archive mit digital archivierten Büchern, bestehend aus Internetarchive, Textarchive und OpenLibrary; Zugriff: 02.05.2014).

[http://www.archive.org/stream/historiadelosind00moto/historiadelosind00moto\\_djvu.txt](http://www.archive.org/stream/historiadelosind00moto/historiadelosind00moto_djvu.txt) (Literaturvergleich zu Motolinía, Toribio de Benavente: Historia de los Indios de la Nueva España; Zugriff 16.07.2012).

<http://autoctonosmx.org/> (FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2014; Zugriff: 08.05.2014).

<http://autoctonosmx.org/deportes/> (FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales A.C. 2014, verlinkte Seite für Regeln zu autochtonen und traditionellen Sportarten in Mexiko; Zugriff: 08.05.2014).

<http://autoctonosmx.org/project/425/>(Regeln des heute gespielten Juego de Mancuerna Nakiburi der FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2014; Zugriff: 09.05.2014).

<http://autoctonosmx.org/project/deportes-carrera-de-arihueta-rohueliami/> Regeln der heute praktizierten Form der Carrera de Arihueta Rohueliami der FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2014; Zugriff: 09.05.2014).

<http://autoctonosmx.org/project/deportes-carrera-de-bola-rarajipuami/>(Regeln der heute praktizierten Form der Carrera de Bola Rarajipuami der FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2014; Zugriff: 09.05.2014).

<http://autoctonosmx.org/project/deportes-carrera-nocturna/> (Regeln der heute praktizierten Form der Carrera de Bola Rarajipuami nocturna der FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2014; Zugriff: 09.05.2014).

<http://autoctonosmx.org/project/deportes-palillo-rachuela/> (Regeln der heute gespielten Form des Palillo Ra'Chuela der FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2014; Zugriff: 09.05.2014).

<http://autoctonosmx.org/project/deportes-pelota-mixteca/>(Regeln der heute gespielten Formen der Pelota Mixteca der FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2014; Zugriff: 08.05.2014).

<http://autoctonosmx.org/project/deportes-pelota-purhepecha/>(Regeln der heute gespielten Formen der Pelota P'urhépecha der FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2014; Zugriff: 08.05.2014).

<http://autoctonosmx.org/project/deportes-pelota-tarasca/>(Regeln der heute gespielten Pelota Tarasca der FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2014; Zugriff: 08.05.2014).

<http://autoctonosmx.org/project/deportes-rebote-mano-con-pelota-dura/> (Regeln der heute gespielten Form des Rebote a mano con pelota dura der FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2014; Zugriff: 09.05.2014).

<http://autoctonosmx.org/project/deportes-ulama/> (Regeln der heute gespielten Formen des Ulama der FMJDAT Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. 2014; Zugriff: 08.05.2014).

<http://bdmx.mx/presentacion/#.VPnHEiikI4Q> (BDMx Biblioteca Digital Mexicana, multi-institutionale digitale Bibliothek des Archivo General de la Nación, Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH, Centro de Estudios de Historia de México CEHM-Carso und des Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Zugriff: 05.03.2015).

[http://bdmx.mx/detalle\\_documento/?id\\_cod=34&carp=01#.VPnF\\_iikI4Q](http://bdmx.mx/detalle_documento/?id_cod=34&carp=01#.VPnF_iikI4Q) (*Códices Matritenses* von Fray Bernardino de Sahagún, digitalisiert in der BDMx Biblioteca Digital Mexicana; Zugriff: 05.03.2015).

<http://www.britishmuseum.org/research.aspx> (The British Museum, London; Zugriff: 18.03.2015).

<http://codice.manuvo.com/inicio.php?lang=english> (Codex Mendoza, digitalisiert durch das Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH in Zusammenarbeit mit u.a. den Bodleian Libraries der University of Oxford und der University of California Press; Zugriff: 11.03.2015).

<http://www.contadero-narino.gov.co/index.shtml?apc=v-xx1-&x=2047279> (Alcaldía de Contadero – Nariño, Kolumbien, Projekt “Campeonato de Chaza“; Zugriff: 16.04.2015).

<http://www.contadero-narino.gov.co/apc-aa-files/61666631663335303134336433396561/chaza-deporte-de-multitudes-primo.pdf> (“Chaza deporte de multitudes“, Alcaldía de Contadero – Nariño, Kolumbien, Projekt “Campeonato de Chaza“; Zugriff: 16.04.2015).

<http://www.culturapasto.gov.co/index.php/nuestra-cultura/folclor/256-juegos-autoctonos-de-pasto> (Cultura y turismo Pasto – Nariño – Colombia, Juegos Autóctonos de Pasto; Zugriff: 16.04.2015).

<http://dobes.mpi.nl/projects/lacandon/project/> (DOBES Documentation of endangered Languages, Datenarchiv gefährdeter Sprachen der Volkswagen Stiftung; Zugriff: 26.06.2014)

<http://eljuegodepelota.blogspot.co.at/>, bzw. <http://eljuegodepelota.blogspot.com> (Seite über zeitgenössische Formen des mesoamerikanischen Ballspiels in Mexiko; Zugriff: 30.11.2012).

<http://www.ellibrototal.com> (Plattform Fundación El Libro Total mit über 40.000 digitalen Büchern; Zugriff: 18.10.2013).

<http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072,4167,1,1,4072> (Las Casas (1566): *Apologética historia sumaria*, Plattform Fundación El Libro Total; Zugriff: 18.10.2013).

<http://eric.ed.gov/> (ERIC Institute of Education Sciences in Zusammenarbeit mit dem US Department of Education; Zugriff: 12.04.2015).

<http://www.famsi.org/index.html> (FAMSI Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies Inc.; Zugriff: 19.03.2015).

<http://www.gutenberg.org/files/16932/16932-h/16932-h.htm> bzw.  
<http://ia600204.us.archive.org/8/items/religiouslifeofz00stev/religiouslifeofz00stev.pdf>  
(online-Version von Stevenson, Tilly E. (1888): "The religious life of the Zuñi child." In: *Fifth Annual Report of the Bureau of Ethnology*. Washington: Government Printing Office. 531-555; Zugriff: 2.4.2013).

<http://www.inah.gob.mx/home> (INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia Mexiko; Zugriff: 11.03.2014).

<http://www.inah.gob.mx/component/content/article/44-lista-de-zonas-arqueologicas/6241-zona-arqueologica-de-teotenango> ("Zona Arqueológica de Teotenango" des INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia Mexiko; Zugriff: 11.03.2014).

<http://www.jcarlosmacias.com/autoctonytradicional/index.html> (Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. bis 2003; Zugriff: 05.04.2013).

<http://www.jcarlosmacias.com/autoctonytradicional/Reglamentos.html> (Regeln der autochtonen Ballspiele Ulama, Pelota Tarasca, Pelota Mixteca und Pelota Purhépecha der Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C. bis 2003; Zugriff: 05.04.2013).

<http://es.jogosmundiaisindigenas.com/> (Offizielle Seite der Jogos Mundiais dos Povos Indígenas; Zugriff: 30.04.2015).

<http://www.manataka.org/> (Offizielle Seite des Manataka™ American Indian Council; Zugriff: 01.05.2015).

<http://www.manataka.org/page184.html> (*Native Games* der Seite des Manataka™ American Indian Council; Zugriff: 01.05.2015).

<http://www.mapuche.info/> (Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu; Zugriff: 05.04.2015).

<http://www.mapuche.info/?kat=4&sida=5385> (Campaña *Palin/ Inao: Jornada Mapuche en Santiago*, Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu; Zugriff: 05.04.2015).

<http://www.maya-art-books.org/BALLlec.html> ("Sacred sports in 8th century pre-Hispanic Mexico. The Ancient Mesoamerican Ballgames of the Maya and Aztec", 1998. Artikel der Plattform der Foundation for Latin American Anthropological Research FLAAR, gegründet von Nicolas Hellmuth; Zugriff: 25.03.2015).

<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0033204.pdf> (Archiv der Biblioteca Nacional de Chile, Kopie von Pérez de Ribas (1645): *Historia de los Triunfos de nuestra Santa Fe entre Gentes las más barbaras y fieras del nuevo Orbe: conseguidos por los Soldados de la Milicia de la Compañía de IESUS en las Misiones de la Provincia de Nueva-España*. Zugriff: 08.04.2013).

<http://www.mesoweb.com> (Mesoweb. An Exploration of Mesoamerican Cultures. Devoted to the ancient cultures of Mexico and adjacent Central America, including the Olmec, Zapotec, Mixtec, Teotihuacan, Toltec, Aztec, and Maya, copyright 1996-2014 Mesoweb, Jorge Pérez de Lara, Mark Van Stone, Merle Greene Robertson, Joel Skidmore, et al. Zugriff: 14.05.2014).

<http://www.native-languages.org/> (Non-Profit-Organisation "Native Languages of the Americas"; Zugriff: 25.04.2012).

<http://www.native-languages.org/languages.htm#alpha> (Auflistung der indigenen Sprachen Amerikas mit Definitionen, Erklärungen und Synonymen der Non-Profit-Organisation "Native Languages of the Americas"; Zugriff: 25.04.2012).

<http://www.native-languages.org/cueva.htm> ("Cueva Indian Language", Non-Profit-Organisation ", Native Languages of the Americas"; Zugriff: 13.02.2015).

<http://www.native-languages.org/trickster.htm>. ("Native American Tricksters of Myth and Legend", Native Languages of the Americas"; Zugriff: 08.03.2015).

[http://opensiuc.lib.siu.edu/uhp\\_theses/336](http://opensiuc.lib.siu.edu/uhp_theses/336) (Zaccagnini, Jessica (2003): Honors Thesis "Human Sacrifice in the Context of the Ballgame and the Relationship to the Popol Vuh." Zugriff: 27.05.2014).

<http://pelotamixteca.com.mx/juego.html> (Seite über das Pelota Mixteca Spiel in Oaxaca vom CEDELIO (Centro de Estudios y Desarrollo de las Lenguas Indígenas de Oaxaca) und Leobardo Daniel Pacheco Arias; Zugriff: 07.05.2014).

<http://pueblosoriginarios.com/centro/antillas/taino/batu.html> (Zusammenfassungen von Arbeiten und Monografien über native amerikanische Kulturen; Zugriff: 23.12.2013).

<http://puffin.creighton.edu/jesuit/relations/> (Projekt des College of Arts and Sciences der Creighton University: "The Jesuit Relations and Allied Documents 1610 to 1791". Bände gescannt und transkribiert von Thom Mentrak Rev. Raymond A. Bucko, S. J.; Zugriff: 22.04.2015).

[http://research.famsi.org/montgomery\\_list.php?\\_allSearch=La%20Corona&tab=montgomery&title=Montgomery%20Drawing%20Collection](http://research.famsi.org/montgomery_list.php?_allSearch=La%20Corona&tab=montgomery&title=Montgomery%20Drawing%20Collection) (The Montgomery Drawings Collection in FAMSI Resources; Zugriff: 19.03.2015).

<http://sil.gobernacion.gob.mx/portal> (SIL Sistema de información legislativa, Seite der SEGOB Secretaria de Gobernación, Mexiko; Zugriff: 28.04.2014).

[http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2012/11/asun\\_2921860\\_20121129\\_1354115772.pdf](http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2012/11/asun_2921860_20121129_1354115772.pdf) (Information "que reforma y adiciona diversas disposiciones de la Ley General de Cultura Física y Deporte, a cargo del Diputado Carlos Humberto Castaños Valenzuela, del Grupo Parlamentario del PAN", SIL Sistema de información legislativa, Seite der SEGOB Secretaria de Gobernación, Mexiko; Zugriff: 28.04.2014).

<https://sites.google.com/site/torneocha2010/>;  
<https://sites.google.com/site/chajchaay2011/>;

<https://sites.google.com/site/torneochajchaay2014/primerajornada>  
(Zusammenfassungen Chajchaay-Turniere, inklusive Informationen über Geschichte und Philosophie des Spiels; Zugriff: 02.11.2014).

<http://www.slub-dresden.de/sammlungen/handschriften/maya-handschrift-codex-dresdensis/?type=0%2F> (Codex Dresdensis in der Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB); Zugriff: 27.03.2014).

<http://www.slub-dresden.de/sammlungen/handschriften/maya-handschrift-codex-dresdensis/herkunft-und-entstehungszeit/> (Herkunft und Entstehungszeit des Codex Dresdensis und weiteren Maya-Schriften in der Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB); Zugriff: 27.03.2014).

<http://thamesoamericanballgame.wikispaces.com/> (Classroom-Wiki über das Mesoamerikanische Ballspiel inklusive Texte, Videos, etc.; Zugriff: 29.03.2013).

<http://www.tshaonline.org/handbook/online/articles/bmt45> (Online Artikel von Bill Wright in Texas State Historical Association; Zugriff: 20.02.2013).

<http://www.ulama.freehomepage.com> (Seite für zeitgenössisches Ulama; Zugriff: 07.05.2012).

<http://www.wdl.org/en/> (World Digital Library; Zugriff: 19.03.2015).

<http://www.wdl.org/en/item/6757/#q=codex+tovar&qla=en> (Seite aus dem Tovar Codex: “The Fight Between the Sacrifice and He Who sacrifices“. Faksimile der John Carter Brown Library in WDL World Digital Library; Zugriff: 11.04.2015).

<http://web.uvic.ca/lacandon/index.htm> (Lacandon Cultural Heritage Project der University of Victoria, Kanada; Zugriff: 26.06.2014).

<http://www.weltwoche.ch/ausgaben/2007-03/artikel-2007-03-gar-nicht-moegli.html>  
(«Gar nicht möglich» Der Altamerikanist Nikolai Grube widerspricht Mel Gibson: Bei den Maya habe es keine Blutopfer gegeben. Interview von Mathias Plüss in Die Weltwoche, Magazin, Ausgabe 03/2007. Zugriff: 18.03.2013).

<http://whp.uoregon.edu/dictionaries/nahuatl/index.lasso> (Nahuatl-Online-Wörterbuch; Zugriff: 19.08.2012).

## Deutsches Abstract

Ballspiele im präkolumbischen Amerika waren in Mesoamerika seit der Prälklassik populär und stellten, zumindest in bestimmten Versionen, vor allem auch rituelle Handlungen dar. Sie existierten teilweise bis zur europäischen Eroberung, bzw. in Varianten bis in die heutige Zeit, bezeugt in Ballspielplätzen, Reliefdarstellungen, Figurinen, etc., sowie in Aufzeichnungen wie Codizes oder Chroniken. Hervorstechende Themen in diesem Zusammenhang, wie der starke symbolische Bezug zwischen Ballspiel und Tod, die Verbildlichung antagonistischer kosmischer Kräfte, Fruchtbarkeit, Zukunftsvorhersagen oder in sozialen Kontexten die Priorität der Gemeinschaft, Integration oder politische Kontrolle implizieren die Existenz tiefgründiger Denkstrukturen im Zusammenhang mit dem Ballspiel und seinem philosophischen Kontext.

Das präkolumbische Ballspiel kann somit als identitätsstiftende Handlung beschrieben werden, die aufgrund ihrer tiefgründigen symbolischen Bedeutungen eine bezeichnende athletische und ritualbezogene Zusammenkunft in ihrem Kulturraum darstellte. Mythen weisen darin einen eigenen Vernunftanspruch auf und reflektieren die spezifische soziokulturelle Umwelt und gedankliche Prozesse. Nach einem dialektischen Verständnis von Mythos und Wissenschaft zeigen die präkolumbischen Ballspiele und ihr Auftreten in Mythen so sichtbar gemachte, Reflexion und Identität generierende Handlungen innerhalb ihrer Kulturräume.

In der vorliegenden hermeneutischen Arbeit wurden zentrale Funktionen, Motive und Symbole im Kontext der Ballspiele unter Bezugnahme auf Mythen und Mythenstrukturen in Codizes, sowie archäologische und historische Zeugnisse mit besonderer Hervorhebung der Mayaregion interpretiert. Auch außerhalb des mesoamerikanischen Kulturraumes beschriebene Ballspiele wurden beispielhaft in diese Analyse einbezogen, da auch in Nord- und Südamerika die Existenz verschiedener Ballspielformen zumindest vergleichbare Konzepte im Hinblick auf Ballspiele und damit zusammenhängende Mythenmotive aufweisen. Dabei scheinen auch Parallelen in mythischen Kontexten auf, wie beispielsweise Opfer-, Fruchtbarkeitsriten, astrale Bezüge oder wiederholt auftretende Symbole. Die beschriebenen Formen beweisen, dass ein enges Verständnis von Ballspielen als unernste ludische Aktivitäten in diesen Kulturen unzureichend ist und legen weitere Untersuchungen nahe, besonders in Bezug auf noch gespielte Formen, die als Übermittler von sozialer Identität bedeutend sind.

## English Abstract

Ballgames in pre-Columbian America were popular in Mesoamerica since pre-classic times, and also had, at least in certain versions, important ritual significance. They existed within the European conquest and variants even survived until today, like ball courts, reliefs, ball game paraphernalia etc., but also written documents as codices or chronicles. Outstanding themes like the strong symbolic relation between the ballgame and death, visualization of antagonistic cosmic forces, fertility, prediction or, in social contexts, priority of the community, integration or political control imply the existence of a deeper way of thinking related to the ball game and its philosophical context.

The pre-Columbian ball game can therefore be described as an identity-creating act, which represented a main athletic and ritual based encounter within its cultural area due to its deeply linked symbolic meanings. Therein, myths contain a particular claim of reason and reflect specific socio-cultural environment and thought processes. Assuming a dialectical relation between myth and science, the pre-Columbian ball games and their appearance within myths show thought processes and identity-creating actions within their cultural area.

In the course of the present hermeneutical work central functions, motifs and symbols within the context of the ball games were interpreted, referencing myths and mythological structures in codices, archeological evidence and historical recordings, with emphasis made on the Maya region. Ball games observed as well outside the Mesoamerican cultural area were included into the analysis in various examples, as for North- and South-American zones has been proofed abundantly the existence of various forms of at least comparable concepts within ball games and referencing myths. As a result, there still seem to appear parallels in myth-contexts, as for example sacrifices, fertility rites, astral references or certain recurring symbols.

The described forms therefor also proof a strictly closed perception of ballgames as non-serious ludic activities within these cultures as unjust and also suggest further investigations, especially in today still played forms regarding their meanings as transmitters of social identity.



## Resumen en Español

Los juegos de pelota fueron populares en Mesoamérica desde hace tiempos preclásicos y tenían, al menos en ciertas versiones, un significado ritual importante. Existieron por partes hasta la conquista europea y en variantes hasta hoy día, representados en canchas, relieves, figurinas, equipamiento, etc., pero también por documentos como códices o crónicas. Temas relevantes en este contexto como la fuerte relación simbólica entre el juego de pelota y la muerte, la visualización de fuerzas cósmicas antagonistas, la fertilidad, las predicaciones o la prioridad de la comunidad, la integración o el control político en contextos sociales implican la existencia de una forma de pensar más profunda relacionada con el juego de pelota y su contexto filosófico.

El juego de pelota precolombino entonces se puede describir como un acto de creación de identidad, que por su relacionado significado simbólico profundo representaba en su área cultural un encuentro atlético y basado en ritos. En ello, los mitos contienen un requerimiento particular de razón y reflejan su entorno sociocultural, procesos de pensamiento específicos. Asumiendo una relación dialéctica entre mito y ciencia, los juegos de pelota precolombinos y su apariencia en mitos muestran procesos de reflexión y actos creadores de identidad dentro de su área cultural.

En el trabajo hermenéutico presente se interpretaron funciones centrales, motivos y símbolos dentro del contexto de los juegos de pelota con referencia de mitos y estructuras mitológicas a través de códices y evidencia arqueológica e histórica, con énfasis en la región maya. En el análisis también se incluyeron juegos de pelota observados fuera de la región cultural mesoamericana en varios ejemplos, como en Norte- y Suramérica la existencia de varias formas de juegos de pelota muestra por lo menos conceptos comparables respecto a juegos de pelota y motivos mitológicos coherentes. En eso también aparecen paralelas en contextos mitológicos, como por ejemplo sacrificios, ritos de fertilidad, referencias astrales o ciertos símbolos recurrentes. Las formas descritas comprueban que una percepción cerrada de juegos de pelota como actividades particularmente lúdicas dentro de estas culturas es insuficiente y sugieren mayor investigación, especialmente en formas hoy día todavía practicadas, que tienen un significado como transmisores de identidad social.

## **Lebenslauf**

### **Persönliche Daten**

Geboren am 5. 8. 1981 in Wien.

### **Ausbildung**

1991-1999 Gymnasium und Matura, AHS Ödenburgerstraße, Wien 21.  
2000-2007 Studium der Sportwissenschaften mit der Fächerkombination Trainingswissenschaften, Universität Wien.  
2002-2008 Lehramtsstudium Leibeserziehung und Spanisch, Universität Wien.  
seit 2011 Dr.-Studium der Philosophie, Dissertationsgebiet Romanistik, Universität Wien, Institut für Romanistik.

### **Auslandsaufenthalte zu Studienzwecken**

Jul.-Aug. 2003 Kultureller Austausch der Universität Wien mit der Universidad Nacional Heredia, Costa Rica.  
Okt. 2005-Jun. 2006 ERASMUS Mobilitätsstipendium, Universidad de Huelva, Spanien.  
Mär. 2014-Jun.2015 Studien- und Forschungsaufenthalt, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Kolumbien.

### **Berufslaufbahn**

1997-2006 Nebenerwerbstätigkeiten unter anderem als Assistentin und Turnlehrerin für Kinder und Jugendliche (Wiener Turn- und Arbeiterverein WAT Großjedlersdorf, Wien, 1997-2006), Schilehrerin (Schischule Hinterholzer, Saalbach, 2001-2009), Jugend- Fußballschiedsrichterin (Niederösterreich, Bezirk Wienerwald, 2003- 2004), Instruktorin für Hip-Hop, Aerobic und Wirbelsäulengymnastik (Maxx Fitnesscenter, Wien 21, 2004-2006, sowie Universitäts-Sportinstitut USI Wien, 2005-2006 ).  
2009-2013 Lehrerin für Spanisch am pGRg Wien XIII, Schloßberggasse 17, sowie  
seit 2009 Lehrerin für Bewegung & Sport und Spanisch am BG & BRG Wien XV, Diefenbachgasse 15-27 (2013-2015 vorübergehend freigestellt).

### **Sprachkenntnisse**

Deutsch – Erstsprache  
Englisch – fließend  
Spanisch – fließend  
Französisch – Grundkenntnisse.