



**FACULTAD DE FILOSOFÍA
GRADO EN ESTUDIOS DE ASIA ORIENTAL**

TRABAJO DE FIN DE GRADO

REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA DEL *IYOMANTE* AINU

Alumno/a: Natalia Espinosa Guerrero

Tutor/a: Rafael Abad de los Santos

Departamento: Filologías integradas

Curso: 2022-2023

Índice de contenidos

1.	Resumen/Abstract	4
2.	Introducción	5-7
3.	Metodología	7-8
4.	Primera parte: Marco contextual del <i>iyomante</i>	8-23
4.1.	Orígenes del pueblo ainu y sus relaciones con sus vecinos ceranos.....	8-12
4.2.	Religión y cosmología ainu.....	12-17
4.3.	Contactos iniciales con Occidente: desde el s.XVI hasta 1868.....	17-20
4.4.	La Restauración Meiji y el interés renovado en el pueblo ainu.....	20-23
5.	Segunda parte: Análisis comparativo de las obras en cuestión	23-42
5.1.	Los exploradores de los siglos XIX y XX y su concepción inicial del <i>iyomante</i>	23-30
5.2.	Los avances en lingüística del siglo XX y sus consecuencias.....	30-34
5.3.	Las limitaciones del siglo XXI y el futuro de los estudios ainu.....	34-42
6.	Conclusiones	42-45
7.	Bibliografía	45-46

Índice de figuras

Figura 1. Cronología de las civilizaciones de Hokkaido y Honshu.....	10
Figura 2. Dualidad asociada al género dentro de la cultura ainu.....	14
Figura 3. Clasificación de los distintos <i>mosir</i> dentro de la cosmología ainu.....	16

Resumen

Este Trabajo de Fin de Grado tiene como objetivo realizar un análisis bibliográfico de la ceremonia del oso ainu, o *iyomante*, centrando el punto de atención en la documentación perteneciente a autores occidentales desde el siglo XIX hasta la actualidad. Con esto buscamos desarrollar una obra más completa y concisa sobre dicha ceremonia, explorando, además, las limitaciones y problemática más reciente asociada a este campo de estudio. Para ello, no solo trataremos los escritos de los autores en cuestión siguiendo un orden cronológico para poder apreciar los cambios que se dan en sus trabajos, sino que también introducimos un contexto histórico y cultural inicial del pueblo ainu para comprender cómo surge el ritual en sí y dónde la enmarcamos dentro de la cosmología ainu. Asimismo, igualmente, incluimos, a la vez que analizamos a los diversos autores, información referente al entorno político e ideológico que predomina en cada momento y cómo puede esto verse reflejado en ellos y sus escritos.

Palabras clave: *iyomante*, ceremonia, oso, ainu, *kotan*, religión, *kamui*.

Abstract

In this project we aim to give a bibliographical analysis of the ainu bear sending ceremony, or *iyomante*, focusing on the documents belonging to western authors from the 19th century until the present time. With this, our goal is to create a more complete and detailed work about said ritual, focusing also on the more recent limitations and problems associated with this study field. Because of this, we won't only examine the projects written by the authors in chronological order, to be able to notice the changes in them, but we will also introduce an initial historical and cultural context of the ainu, in order to understand the ritual itself and how it is contextualized inside ainu cosmology. Likewise we include, as well, information regarding the political and ideological environment prevailing at the moment of publication and how it reflects in them and their work.

Keywords: *iyomante*, ceremony, bear, ainu, *kotan*, religion, *kamui*.

Introducción

La imagen de los ainu como la de un pueblo primitivo y cuyas costumbres rozan lo que podemos considerar como bárbarico persiste hasta la actualidad y está fuertemente arraigada en los textos de muchos autores aún extensamente referenciados dentro de los estudios ainu. Esto, naturalmente, perpetúa una imagen de una etnia congelada en el tiempo, perpetuamente “atrasada” en comparación con otras, como pueden ser sus vecinos más próximos, los japoneses. Es por ello que, con este trabajo de investigación aspiramos a hacer presentes estos prejuicios y concepciones a través de una revisión precisa de la ceremonia del *iyomante*, posiblemente la más característica y, por ende, documentada por parte de investigadores e intelectuales. Para ello incluimos, además, un contexto inicial en relación a tanto la historia y las creencias ainu, así como, precisamente, un sumario de las ideologías y tendencias de pensamiento que caracterizaron el juicio de los autores occidentales en relación a los ainu en cada momento determinado de la historia.

Este método de revisión comparativo, además del estudio específico de la ceremonia del oso, como ya hemos mencionado, son recurrentes dentro del campo de los estudios relacionados con el folklore ainu. No obstante, hemos de tener en cuenta que aunque, por un lado, consideremos que el *iyomante* ha sido extensamente estudiado, podemos observar un mayor interés en él por parte de los autores iniciales pertenecientes al siglo XIX-XX, cuando aún era viable el estudio de campo de los diversos asentamientos ainu al norte de Japón. Así, conforme pasa el tiempo, apreciamos que muchos autores abandonan el estudio exclusivo del folklore y la arqueología y se centran en otras vertientes de los estudios relacionados con los ainu, como son el de la lingüística o la sociología. No obstante, consideramos que a pesar de este hecho existe suficiente bibliografía en relación con esta ceremonia en particular.

De este modo, la exploración de este ritual en concreto dentro de este proyecto de investigación se llevó a cabo debido al interés en observar de forma más concisa un ritual tan emblemático y significativo para el pueblo ainu como es la ceremonia del oso y, a su vez, explorar la imagen asociada a los propios ainu a través, precisamente, de este estudio bibliográfico. Este factor subjetivo asociado a los intelectuales que han venido dedicándose a lo largo de los años a los estudios ainu es uno que no vemos en muchas obras y que consideramos vital para poder comprender el conocimiento e información que llega a nosotros de sus manos. De esta forma, con nuestro trabajo pretendemos, de forma novedosa y usando el *iyomante* y su

estudio como medio, esclarecer también la concepción que los autores e intelectuales de los últimos tiempos tienen de este pueblo en cuestión y, por tanto, que imagen predomina en Occidente sobre ellos. Esta se vio influenciada por diversos factores, muchas veces ajenos a las acciones o actitudes que pudieran adoptar los propios ainu en cuestión, y que nos proponemos observar en este texto. Además, también planteamos, finalmente, las limitaciones de este tipo de investigación y el tema en cuestión, al igual que el futuro nefasto que consideramos que le espera al campo de los estudios ainu y sus autores pertinentes. Esto es así debido a lo que veremos una vez nos planteemos la conclusión de esta investigación, y es que se trata de un terreno de investigación cuyos objetos de estudio han cambiado tanto que ya no es posible observar las tradiciones y elementos culturales que los definían durante los tiempos de los primeros autores que, a su vez, también experimentaron un pueblo ainu ya debilitado y deteriorado. Así, pues, ¿cómo han de afrontar los intelectuales del futuro el estudio de unas gentes que han perdido sus raíces hasta el punto de asimilarse casi por completo dentro de la sociedad japonesa?, ¿es conveniente, pues, enfocar los futuros trabajos de investigación en otros temas relacionados con los ainu modernos? Estas y otras cuestiones son las que procedemos a responder en el apartado dedicado a las conclusiones finales de esta obra.

Por otro lado, centrándonos en el cuerpo del trabajo en sí, hemos creído conveniente añadir una sección inicial dedicada al contexto histórico de la cultura ainu y de sus contactos con su contraparte japonesa, acompañado de otro en relación a la religión y costumbres ainu como estas influenciaron la forma de vida y de interacción de estos; con el fin de entender de forma más efectiva el trasfondo tras no solo el ritual en cuestión, además de, como ya hemos comentado, poder comprobar, más adelante, las motivaciones e impresiones de los autores en cuestión. Es por ello que en la sección posterior exploramos también los contactos iniciales de autores occidentales y los ainu durante el siglo XVI y el posterior aislamiento del archipiélago japonés que limitó considerablemente esta conexión con occidente. De esta suerte, es ya en los dos siguientes segmentos que comenzamos a examinar los primeros textos que incluyen menciones y análisis de la ceremonia del *iyomante* por parte de los autores europeos, principalmente, tras recuperar el derecho a visitar e, incluso, asentarse, en el país nipón. Aquí vemos que se producen las obras emblemáticas que, aunque imperfectas por varios motivos, serán principalmente estudiadas y referenciadas por los autores que vendrán posteriormente. De este modo, continuamos nuestro trabajo con un estudio de los autores procedentes del siglo XX

y, tras esto, de aquellos pertenecientes a la época más contemporánea. Es en esta última parte dónde exploramos el posible futuro de esta temática en concreto, enlazando con las conclusiones finales de esta investigación.

Asimismo, también comentar, finalmente y antes de adentrarnos en el estudio en sí, que el mayor problema al que hacemos frente durante la recopilación de información y que limita considerablemente los resultados de este proyecto es la falta de acceso a obras en japonés y, por tanto, al tratarse de una revisión bibliográfica, a los autores, tanto japoneses como ainu, que hacen uso de dicho idioma. Esto se debe a que estos no suelen ser traducidos a otros idiomas y, debido a la barrera lingüística, no nos es posible analizarlos en este proyecto. Es por ello que en esta obra nos centramos, principalmente, en estudiar la producción bibliográfica de investigadores e intelectuales occidentales, o cuya producción se encuentre en inglés, con el fin de observar la ceremonia del *iyomante*.

Metodología

Con el fin de llevar a cabo un estudio bibliográfico comparativo centrado en la revisión del material asociado a la ceremonia del *iyomante* ainu hemos estudiado las obras de diversos autores, pertenecientes a diferentes épocas. Comenzamos el análisis con Isabella Bird, John Batchelor y Neil Gordon Munro, cuyos textos encuadramos entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. A continuación, debido a que nos centramos, principalmente, en autores occidentales o cuyas obras han sido recogidas en inglés, reconocemos la labor de autores japoneses y ainu pero durante el siglo XX nos fijamos en los escritos de Donald L. Philippi, concretamente su libro *Songs of gods, songs of humans: the epic tradition of the ainu* (1979), y el manual recopilatorio *Ainu: spirit of a northern people* (Fitzhugh y Dubreuil, 1999), creado con motivo de la exposición homónima celebrada por el Instituto Smithsonian. Finalmente, para el siglo XXI seleccionamos las obras de Mark Hudson, *Beyond ainu studies: changing academic and public perspectives* (2016); Dai Williams, *Ainu Ethnology* (2017); y Takako Yamada, *The world view of the ainu: nature and cosmos reading from language* (2001), *Anthropological studies of the ainu in Japan: past and present* (2003) y *The ainu bear ceremony and the logic behind hunting the deified bear* (2018).

Para esto, con anterioridad se ha estudiado el contexto cultural e histórico de la etnia ainu, con el fin de comprender de forma más íntegra el marco en el que hemos de situar este

ritual en concreto. Asimismo, para, a su vez, facilitar la comprensión de las motivaciones e ideas que respaldan los escritos de nuestros autores, hemos creído conveniente añadir, también, un contexto de las ideas y tendencias que han influenciado la imagen de los ainu en occidente a lo largo de los siglos. Para ello, atendemos, principalmente, a los contenidos del capítulo *Changing images: Japan and the ainu as perceived by Europe* (1990) de Josef Kreiner; además de las descripciones y matices presentes dentro de las obras de los escritores ya mencionados.

Así, una vez comprendido el trasfondo de los textos aquí presentados, abordamos las obras siguiendo un orden cronológico y centrándonos, como ya explicamos, en lo relativo al *iyomante*. Exponemos, entonces, no sólo las descripciones que los autores incluyen, sino también un análisis en relación a diversos factores como a qué ideas preconcebidas del momento pueden hacer referencias, los detalles que las diferencian de las de otros autores (esto es especialmente cierto en las pertenecientes a épocas posteriores), el prejuicio particular del escritor, etc. Con esto creemos que puede entenderse mejor la objetividad que transpiran sus manuscritos y, por ello, facilita un análisis más entero de la ceremonia del *iyomante*, a la vez que se vislumbra con mayor facilidad la parcialidad de cada autor en relación al pueblo ainu.

Primera parte: Marco contextual del *iyomante*.

1. Orígenes del pueblo ainu y sus relaciones con sus vecinos cercanos.

A la hora de afrontar el estudio de las diferentes etnias y culturas podemos tener la concepción errónea de que estas son algo rígido e inmutable y que se han presentado siempre del mismo modo ante nosotros. Sin embargo, lo cierto es que estas no dejan de ser un conjunto de elementos, tanto materiales como inmateriales, que están constantemente expuestos a un proceso de selección y eliminación, influenciados por diversos factores como el paso del tiempo, el cambio de espacio en el que se desarrolla la cultura en cuestión, las prioridades de sus miembros, etc. Por ello, es importante, en primer lugar, conocer la evolución cronológica, en este caso del pueblo ainu, para poder comprender, posteriormente, el contexto en el que estos han sido estudiados por los autores explorados más adelante.

Además, de la misma forma que se asume el carácter cambiante de las culturas, hemos de entender que esas no han estado necesariamente aisladas de otras, como muchas veces se enfoca dentro de este campo de estudio. Como critica Barth (1976): “[...] esta historia ha producido un mundo de pueblos separados con sus respectivas culturas y organizados en una sociedad que,

legítimamente, puede ser aislada para su descripción como si fuese una isla” (p. 3). Si bien, es cierto que el contacto entre comunidades no siempre ha sido tan estrecho como en la actualidad, no por ello podemos obviar las relaciones entre pueblos, que componen, al fin y al cabo, otro proceso de selección cultural. Esto es así ya que propicia la estructuración de modelos de interacción con su entorno, así como a una reorganización del sistema jerárquico interno, al verse reflejado en el exterior (Barth, 1976). En el caso de esta sección, observaremos no solo el desarrollo de la cultura ainu y sus predecesores, sino también sus contactos con sus vecinos más cercanos y, por ende, su “otro” más inmediato a la hora de configurar su identidad étnica, el pueblo japonés.

Así, inicialmente, se estima que los primeros pobladores del archipiélago se remontan a alrededor del año 30.000 a.C. Eran grupos de cazadores-recolectores que dieron paso, más adelante, a la llamada cultura Jomon cerca del 14.500 a.C. Asimismo, cuando posteriormente se introdujo la agricultura intensiva del arroz desde el continente a través de la isla de Kyushu, surge la llamada cultura Yayoi, asentada al sur del archipiélago. Esta convivió con los Jomon, concentrados ahora en el norte bajo el nombre, acuñado por los investigadores, de Epi-Jomon o Zoku-Jomon, y, mantuvieron relaciones comerciales en las mientras que los Jomon intercambiaban materias primas del norte y productos animales, fruto de la caza y la recolección, por las herramientas y productos elaborados por los Yayoi (Fitzhugh y Dubreuil, 1999).

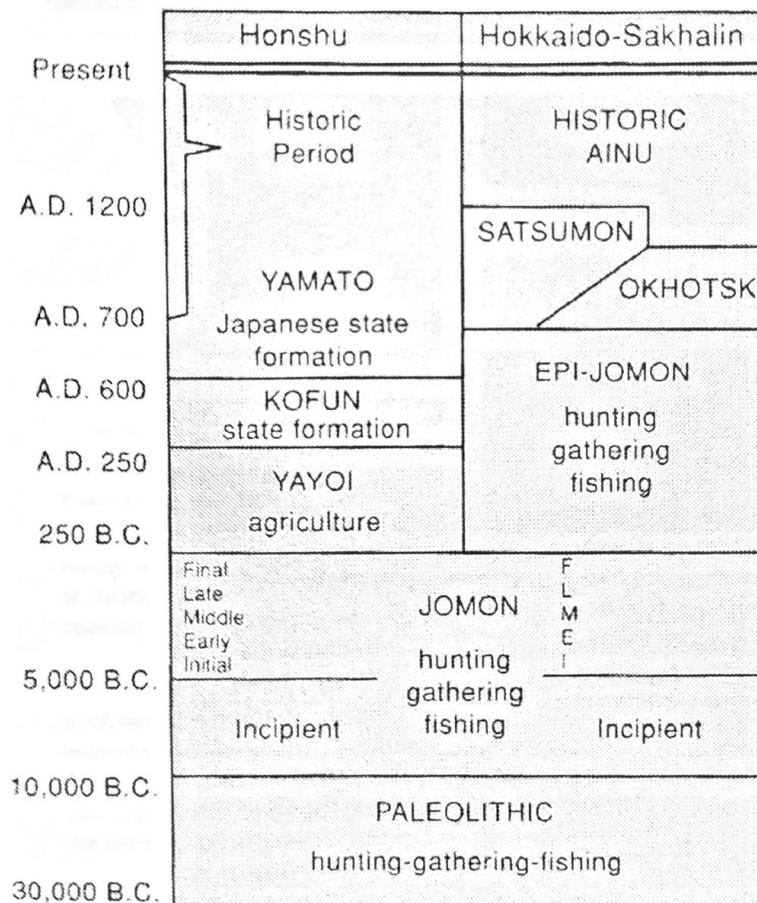
Más adelante, tanto Yayoi como Jomon dieron paso a nuevas civilizaciones en sus respectivas regiones. Mientras Yayoi culminó en la cultura Kofun en el sur, con epicentro en la región de Kansai; en el norte vemos que el siglo VIII d.C surge la cultura Satsumon, que presenta elementos culturales novedosos en Ezo¹, que podrían, por su parte, ser fruto del contacto con otros pueblos. Destacamos aquí los Okhotsk, que poblaron Sajalín desde el siglo VI d.C y, más tarde, llegaron al este de Ezo en el s.VII d.C, dónde entraron en contacto con poblados Satsumon y Epi-Jomon. Usaban técnicas de caza similares a las de los Epi-Jomon y, además, practicaban la ganadería porcina, que podrían haber aprendido de los habitantes de la zona del río Amur, China. No obstante, lo más interesante de la cultura Okhotsk es el hallazgo de huesos de osos y mamíferos marinos en sus asentamientos. Ello puede evidenciar que practicaban ceremonias

¹ Ezo es el nombre que recibía la isla de Hokkaido antes de su cambio de nombre en 1868 con motivo de la política de anexión llevada a cabo por el gobierno Meiji japonés.

similares al *iyomante* ainu, lo que los sitúa en el punto de mira como posibles antecesores de estos (Fitzhugh y Dubreuil, 1999).

Figura 1

Cronología de las civilizaciones de Hokkaido y Honshu



Nota. Adaptado de *Ainu: Spirit of a Northern People*, por W. W. Fitzhugh y C. O. Dubreuil, 1999, Perpetua Press

Así, estos pobladores del norte, tanto Epi-Jomon como Satsumon y Okhotsk (que acabaría siendo absorbido por Satsumon en el s.XI-XII d.C) podrían ser considerados los antepasados de la cultura ainu, que, por su parte, aparece como tal alrededor del siglo XIII d.C. Así, como había ocurrido con sus predecesores, el comercio se convirtió progresivamente en una actividad vital para los ainu. De hecho, relatos de la época, muestran a los ainu dispuestos a alzarse y luchar contra aquellos que pudieran poner en peligro dichas relaciones comerciales,

tanto con los *wajin*² como con otros pueblos del norte (Fitzhugh y Dubreuil, 1999). Esto es así ya que los ainu dependían de los productos importados del sur, como el hierro, el arroz, etc., que ya se habían incorporado en su sociedad como símbolos de riqueza y poder e, incluso, eran necesarios en rituales nativos de carácter religioso, como veremos más adelante. De la misma forma, los japoneses, por su parte, también dependían de ellos para conseguir materias primas propias del norte y productos derivados de la caza, por lo que no dudaron en intentar controlar estos intercambios. Estos esfuerzos estaban liderados por el clan Matsumae, situado en el sur de Ezo, que contaba con el monopolio oficial de este lucrativo negocio (Fitzhugh y Dubreuil, 1999). Sin embargo, en contraste con su contraparte nipona, esta dependencia en el comercio con el sur, sumada a su aislacionismo y falta de cohesión entre asentamientos, les hizo más vulnerables a represalias económicas y políticas por parte de los japoneses (Phillipi, 1979).

De este modo, las relaciones con los *wajin* continuaron, pero en el siglo XVIII, con la aparición de rusos en el norte, el gobierno Tokugawa (1603- 1868) decidió enviar en 1798 una expedición a Ezo, Sajalín y las Kuriles, y, un año después, anexionar parte de la región por miedo a posibles invasiones extranjeras. Esto probó ser una tarea ardua, no obstante, para comienzos del siglo XIX todo Ezo estaba bajo control directo del *Bakufu* Tokugawa a través de los Matsumae; para, al final, revertir este control cuando la amenaza rusa desapareció en 1821. A pesar de esto, Matsumae mantuvo la mano de obra ainu que se venía utilizando desde antes para construir infraestructuras y la pesca intensiva, principalmente. Estos trabajadores eran reclutados de manera forzosa y exponiéndose, así, a nuevas enfermedades de mano de los japoneses, que no dejaban de llegar desde Honshu. Así, cuando comenzó la Restauración Meiji en 1868 de manos del nuevo estado japonés y este decide anexionar, esta vez definitivamente, y explotar las tierras y recursos naturales de Ezo (a partir de ahora renombrado Hokkaido), moviendo a sus habitantes de sus asentamientos ancestrales a zonas más convenientes, el pueblo ainu está ya demasiado debilitado como para defenderse. Es, precisamente, en este deteriorado estado en el que los autores europeos los encuentran cuando empiezan a entrar en el país, muchos patrocinados por el propio gobierno japonés. Tal es la velocidad a la que se producen estos cambios que llegado finales del siglo XIX la población ainu constituía ya solo el 2% de toda la de Hokkaido y tanto autores extranjeros como oficiales del propio gobierno japonés los consideraban una “raza” en

² *Wajin* (和人) es el etnónimo empleado por los propios japoneses a partir de la restauración Meiji para diferenciarse de los ainu que habitaban en Hokkaido (Abad de los Santos, 2022). La palabra en sí está formada por la unión de los caracteres 和 (*wa*), armonía o Japón, y 人 (*jin/hito*), persona.

peligro de extinción (Fitzhugh y Dubreuil, 1999), mermada por las enfermedades, la pobreza, las relocalizaciones forzosas y la falta de acceso a sus lugares de origen y, por tanto, la pérdida inevitable de su estilo de vida, estrechamente vinculado a la caza y la recolección.

Así, vemos como la definición inicial que muchos dan de los ainu como un pueblo con idioma, cultura y forma de vida propios, estrechamente relacionados y dependientes de la naturaleza y al territorio que habitan, se acaba volviendo obsoleta conforme pasa el tiempo y estos se incorporan, muchas veces por necesidad, cada vez más a la sociedad japonesa, dejando de lado su idioma y sus costumbres. Esto seguirá así hasta el presente, donde el estudio de los ainu, tanto cultural como lingüísticamente, se ha vuelto una tarea cada vez más complicada para los investigadores que desean documentar a un pueblo en unas condiciones que ya es imposible de encontrar (Phillipi, 1979).

2. Religión y cosmología ainu.

Una vez explorado el contexto histórico de la cultura ainu, hemos de explorar, también, un componente clave a la hora de comprender a este pueblo: sus ritos y forma de ver el mundo y a ellos mismos. Y es que los ainu se caracterizan por sus creencias animalísticas y la ritualidad que permea todos los ámbitos de su vida diaria. Citando a Fitzhugh y Dubreuil (1999): “Identity for the Ainu appears to have been formed primarily in terms of their customs (or religion, because the two were virtually synonymous)” (p. 69)³. Esta complejidad y ceremoniosidad extendida fue posible, en gran parte, gracias al excedente material, producto no solo de su entorno rico, sino también de una forma de vida adaptada a este. Esto propició el comercio con otros pueblos y una mayor libertad para desarrollar sus expresiones estéticas y rituales más allá de la necesidad de sobrevivir (Phillipi, 1979). Asimismo, algunas de estas ceremonias, como es el caso de la del oso, eran costosos y elaborados eventos sociales a los que podían llegar a asistir invitados externos al poblado, suponiendo, en muchos casos, una forma de demostrar poder y estabilidad dentro de los parámetros sociales ainu. Es por ello que no solo hemos de considerar su importancia religiosa, sino, además, su innegable faceta social y económica para el poblado. Para ello, dedicaremos esta sección a exponer un contexto inicial de su religión y cosmología y

³ “La identidad para los ainu parece haberse formado principalmente en términos de sus costumbres (o religión, puesto que los dos eran virtualmente sinónimos)” (traducción propia)

la estrecha relación de esta con la situación de su sociedad de acuerdo con los registros de los que disponemos.

Así, en primer lugar, de acuerdo con las creencias ainu, los humanos habitaban el llamado *ainu mosir* (“el mundo de los seres humanos”, ya que la palabra *ainu* en sí significaba “ser humano” en su idioma) (Fitzhugh y Dubreuil, 1999). Este se dividía en asentamientos denominados *kotan* (“aldea” o “poblado”), liderado por un líder o jefe de aldea, y que constituían comunidades autónomas y autosuficientes semi-aisladas, con sus propios territorios de pesca y de caza. A su vez, cada *cise* o “casa” servía como epicentro del día a día de cada familia, además de servir de espacio religioso, al ser dónde practicaban ciertos rituales y dónde rezaban a los dioses de forma diaria. Dentro de la casa también hemos de destacar la ventana sagrada orientada al este, dónde se encontraba un altar con *inau*, ofrendas con forma de palo con virutas unidas que los mismos ainu tallaban para los dioses, y otras reliquias familiares, como espadas o productos lacados, obtenidas por el comercio con los *wajin* u otros pueblos. Asimismo, apreciamos el altar familiar situado en el exterior de la casa, cerca de la misma ventana, llamado *nusa* o *nusa-san*, formado por bastones sagrados con *inau* y que ocupaba un lugar principal en varios de sus ritos. Cerca de la casa, además, había un almacén elevado, llamado *pu*, que actuaba como despensa, y una jaula reservada para los animales a los que se les practicaría el *iyomante* (normalmente oseznos o pájaros, como los búhos) (Williams, 2018).

A pesar de esta aparente división familiar, también hemos de notar que los miembros de un mismo *kotan* seguían compartiendo labores diarias y ritos, llevando a cabo, al mismo tiempo, roles que se dividían según el género (Munro y Seligman, 1996). Así, la caza, la pesca y el manejo y fabricación de armas eran trabajo exclusivo de los hombres, puesto que se creía que la sangre menstrual era impura y molestaba a los dioses y podría dificultar, pues, estas actividades. Asimismo, las mujeres eran relegadas a cuidar del hogar y a la crianza de los niños y se dedicaban a bordar y remendar la ropa (Yamada, 2001). Ahora bien, las mujeres contaban con un lugar especial dentro de la religión ainu y es que ellas eran las que se dedicaban al mundo de la magia y el chamanismo y, llegadas a cierta edad, contaban con un alto estatus dentro de su familia y del *kotan* y, por ello, participaban activamente en la toma de decisiones y en el mundo político de este (Williams, 2018). Sin embargo, es importante entender que los roles de género no se limitaban solo a los seres humanos, sino que sus dioses también contaban con género y roles que dependían de ellos. Esto podría considerarse un reflejo de la propia estructuración social

ainu y, al mismo tiempo, servir como una forma de explicarla, poniendo el punto de mira, entonces, en un patrón divino y, por tanto, irrefutable que actuaría como guía a seguir en *ainu mosir*.

Figura 2

Dualidad asociada al género dentro de la cultura ainu

Gender	Female	Male
Attribute	Productivity	Powerfulness
Nature	Plant	Animal
Subsistence	Gathering	Hunting
Daily life	Domestic	Social/political
Ritual	Magical	Religious
Role	Mediatory	Dominant

Nota. Adaptado de *The world view of the ainu: Nature and Cosmos reading from language*, por T. Yamada, 2001, Kagan Paul International.

Así, consecuentemente los dioses o *kamui*, aparte de contar con un género, eran conceptualizados con forma antropomorfa (al menos cuando se encontraban en su mundo, *kamui mosir* o “mundo de los dioses”) y con formas de vida y de pensamiento muy similares a los ainu. También vivían en aldeas y llevaban ropas muy parecidas a las suyas, querían a sus familias y disfrutaban del alcohol y de las fiestas en compañía de otros dioses, donde bailaban y cantaban de la misma forma que sus contrapartes ainu. Sin embargo, lo curioso es que se pensaba que cuando estos visitaban a los humanos en su mundo se vestían con el llamado *hayokpe* (“armadura” o “disfraz”), adoptando, de esta forma, la apariencia de distintos animales y plantas. De acuerdo con Phillippi (1979):

The *hayokpe* is a disguise which is material and perceptible to the humans and which is put on by the god because it is desirable and economically useful to the humans. For example, the god of the mountains (*kimun kamui*), the representative of the mountain game, comes wearing a bear costume. (p. 63)⁴

Vemos aquí, pues, una interesante concepción de la naturaleza en sus múltiples manifestaciones, tanto fauna como flora y fenómenos naturales, y como estas son vitales para la supervivencia ainu y, precisamente por ello, son deificados y honrados mediante varios rituales, estando dichos dioses literalmente presentes, en carne y hueso, en ellos (Yamada, 2001). Pero, ¿por qué habrían de complacer los dioses a los humanos visitando su mundo en primer lugar? Para poder responder esto hemos, en primer lugar, comprender que de acuerdo con los ainu todo lo que existe, tanto seres vivos como objetos inanimados, poseen lo que se conoce como *ramat* (“espíritu” o “alma”, la esencia de dicho ser), que abandonaría su recipiente físico en momentos específicos. En el caso de los seres vivos, no solo pierden el *ramat* al morir, sino al dormir o perder la conciencia (aunque es solo temporal); las herramientas y objetos inertes, por su parte, perderían el suyo al romperse o desgastarse por el uso (Munro y Salinger, 1996). Sin embargo, el *ramat* no desaparece o se destruye, sino que al dejar el mundo humano se traslada, precisamente, al *kamui mosir*. Allí, el *ramat* humano transmuta en *ramat* divino, es decir, los humanos se volverían dioses al morir de acuerdo con la cosmología ainu. Allí, vivirían su nueva vida en *kamui mosir* y volverían a nacer en la tierra tras esta, de modo parecido a la reencarnación presente en muchas religiones orientales; aunque hay diferentes teorías de los requisitos por los que volverían a nuestro mundo, dependiendo de los autores que estudiemos. Por ejemplo, mientras Batchelor cree que se reencarnaría en el *ainu mosir* cuando el dios en cuestión tuviera un mensaje que transmitir a los ainu; otros como Kubodera creen que esto solo tendría lugar tras haber muerto tres veces en *kamui mosir* (Yamada, 2001).

⁴ “El *hayokpe* es un disfraz que es material y perceptible para los humanos y que los dioses llevan porque es deseable y económicamente útil para los humanos. Por ejemplo, el dios de las montañas (*kimun kamui*), el representante de las presas de la montaña, aparece llevando un disfraz de oso” (traducción propia)

Figura 3

Clasificación de los distintos mosir dentro de la cosmología ainu

	Divine		Human	
	Living	Dead	Living	Dead
Sky	<i>Kamui-moshir</i> (Divine World)			<i>Kamui-moshir</i>
Earth			<i>Ainu-moshir</i> (Human World) <i>Kanna-moshir</i> (Upper World)	
Underworld				<i>Pokna-moshir</i> (Lower World) (= <i>Kamui-moshir</i>)
Exilic world	----- <i>Pokna-moshir, etc.</i>			

Nota. *Pokna mosir* o “inframundo” es usado en algunos momentos para referir al más allá de los humanos, aunque se ha confirmado que en dicho caso es sinónimos de *kamui mosir*. Por otra parte, en el caso de hablar de un *kamui* o espíritu yendo a *pokna-mosir* esto supone un exilio permanente de este, es decir, lo más cercano a la muerte de un dios que vemos en la religión ainu. Adaptado de *The world view of the ainu: Nature and Cosmos reading from language*, por T. Yamada, 2001, Kagan Paul International.

Esto explicaría porque los *kamui*, como vimos antes, tendrían gustos y formas de vida parecidos a los ainu y, precisamente por ello, se conforma una particular relación de interdependencia entre ambos. De este modo, la razón por la que los dioses estarían dispuestos a visitar el mundo humano y ser cazados y usados por los ainu es, justamente, por sus aficiones *quasi* humanas por las ofrendas y el alcohol. Este último, así como historias y canciones, necesarias en todo festejo, solo podían obtenerlas en estas visitas y suponían una muestra de poder y estatus dentro de la sociedad de *kamui mosir*. Así, esta sería la idea que daría lugar a los rituales asociados a la caza y la pesca, sobre todo los relacionados con enviar espíritus al más allá, denominados como *iyomante*, que suponían una forma para los ainu de relacionarse directamente con los dioses que venían de visita. No obstante, estos rituales debían llevarse a cabo con el más sumo cuidado, ya que si ofendían de algún modo a los dioses sufrían el riesgo de romper este ciclo infinito de necesidad mútua y reencarnación y perder, así, su fuente de sustento (Phillipi, 1979). Como explica Fitzhugh (1999): “Ainu believed that were these rituals to be

denied, the earth would soon become barren and lifeless, for the gods would no longer be willing to visit to offer their material bodies, and life would not regenerate” (p. 21)⁵.

De esta forma, todas las ideas aquí expuestas tendrían su culmen en la ceremonia del *iyomante*, la más simbólica y estudiada probablemente de las ceremonias practicadas por los ainu. Además de un gran evento social que cada *kotan* solía celebrar de forma regular y, algunas veces, con más de un oso al mismo tiempo. Todo el proceso tenía un considerable coste económico y servía como muestra de poder dentro y fuera de la aldea. Asimismo, con la muerte ritual del oso, encarnación de *kimun kamui*, no solo se pone de manifiesto la idea de la reencarnación cíclica de *kamui* en presas, sino que también servía para fomentar el comercio con otras culturas. Esto es así ya que los ainu aprovechaban no solo la carne y sangre del oso, que era consumida durante las celebraciones, sino también otros productos como la piel y la vesícula biliar que estaban destinados, principalmente, a ser intercambiados por bienes extranjeros gracias al comercio (Hudson, 2016).

3. Contactos iniciales con Occidente: desde el s. XVI hasta 1868.

A la hora de estudiar lo que otros han documentado sobre los ainu, hemos primero de comprender cuáles eran las concepciones previas que estos tenían de ellos, de dónde vienen estas y como han influenciado las obras de las que disponemos. Y es que la imagen de los ainu, y la de los propios japoneses, eternamente conceptualizados como antítesis por fuentes extranjeras, en Occidente no siempre ha sido la misma. Esta ha estado influenciada a lo largo del tiempo por factores como la propia situación y las ideas que predominan en Occidente y la relación con el estado japonés. Desde una imagen de gente honesta, limpia, buena y con ideales firmes, es decir, un modelo a seguir para la humanidad, hasta el extremo opuesto de gente vaga, sucia y cruel, más parecidos a bestias que a hombres. Ambas descripciones, aunque parezca desconcertante, se han aplicado de forma intercambiable y contrapuesta tanto a ainu como a japoneses en momentos determinados de la historia y por razones que nos disponemos a examinar a continuación (Kreiner, 1990).

Por un lado, en los contactos iniciales de los europeos con los japoneses y sus territorios, vemos que se adopta una visión extremadamente positiva de ellos. Esto parece haber estado

⁵ “Los ainu creían que si estos rituales fueran denegados, la tierra se volvería estéril e inerte, pues los dioses dejarían de visitar para ofrecer sus cuerpos materiales y la vida no se regeneraría” (traducción propia)

influenciado por diversos factores. En primer lugar, la antigua idea que predominaba en Europa desde el medievo de que el paraíso bíblico se correspondía con una isla al este de Asia, lo que acabó poniendo a Japón en el punto de mira de muchos que intentaron relacionarlo desesperadamente con este edén terrestre. Por otro lado, también relacionarlo con la situación inestable de la Europa barroca y renacentista de los siglos XVI-XVII, que llevó a muchos pensadores a la búsqueda desesperada de nuevos modelos de sociedad para “salvar” a la sociedad occidental, bien en la Antigüedad clásica o más allá del océano. Esto supuso, además, el detonante de la nueva búsqueda del conocido como *noble savage* o “noble salvaje”, cuya existencia plantea una dualidad entre la civilización humana, ahora aparentemente en ruinas por culpa de las propias personas, y una naturaleza pura e idílica, poblada por gentes que son capaces de vivir en armonía con ella. Con todo, al mismo tiempo, también predomina la idea contradictoria por la que se estimaba que estos pueblos “salvajes” debían ser considerados más parecidos a demonios y bestias que a seres humanos, al no compartir los importantísimos valores cristianos predominantes en Occidente. Esto, sin embargo, no detuvo a los europeos de tener en alta estima a los japoneses, a los que contemplaban como iguales o incluso superiores al habitante europeo promedio del momento (Kreiner, 1990).

Ante esto, no había otra opción más que la de forzar a los ainu a adoptar la imagen opuesta en las mentes occidentales, ya que ambas civilizaciones siempre eran consideradas opuestas en carácter y formas de vida. Así, nos remontamos al primer contacto de occidente con los ainu del que tenemos constancia y que se produce durante el siglo XVI, de mano de los misioneros europeos enviados al archipiélago (Fitzhugh y Dubreuil, 1999). De esta forma, como es de esperar, estos primeros testimonios sobre los ainu (o ebisu/yebisu, como eran conocidos por los occidentales del momento) vienen de la información que recibían de fuentes japoneses, ya que no solían adentrarse en Ezo, y estaban, por tanto, tintados de prejuicios por la que los ainu quedaban ceñidos a una imagen perpetua de gente salvaje y peluda. Prueba de ello es que en el *Suplemento deste vocabulario (da lingoa de Iapam)* (1604), el primer diccionario del japonés al portugués producido por la Compañía de Jesús, traduce yebisu (o lo que es lo mismo, ainu) directamente como “*gente barbara*” (Kreiner, 1990). Sin embargo, esta imagen empieza a cambiar hacia una luz más positiva alrededor de 1618 con la primera visita a Ezo y contacto real con los ainu de uno de estos misioneros, el italiano Girolamo de Angelis; documentado en su obra *Relatione del regno di Iezo* (1618-1621) (Yamada, 2003). Él cambia esta concepción

negativa al sugerir por primera vez lo que los autores del siglo XIX defienden fervientemente, como veremos más adelante: la cuestión de que los ainu presentaban más características caucásicas que asiáticas, comparados con sus vecinos nipones; es decir, la cuestión de si los ainu deberían ser conceptualizados como un pueblo de origen o con parentesco occidental y, por tanto, superiores de los japoneses en tanto a su proximidad con Occidente (Kreiner, 1990). A estos se sumaron otros misioneros, incluido el conocido jesuita Francisco Javier, que llegó a compararlos a los alemanes arios por su piel blanca, largas barbas y cuerpos fuertes y robustos (Fitzhugh y Dubreuil, 1999).

Este cambio de opinión progresivo va de la mano de los hechos que sucederían no mucho después y por la que se perdió el contacto inicial con el archipiélago: la prohibición del cristianismo y la masacre de los misioneros cristianos por parte de las autoridades niponas. De este modo, podemos concluir que fue, en parte, la humillación y repulsa del Occidente católico ante este hecho lo que propició de forma definitiva el cambio de juicio respecto a ambos pueblos. Así, mientras la imagen de los japoneses estaba en declive, la de los ainu triunfaba, ahora como la de gente pura y honesta que vivía en paz y armonía con su entorno idílico. Sin embargo, cabe mencionar, también, que este rechazo no se produjo en la Europa protestante, por lo que vemos como algunos de estos autores ajenos al catolicismo, como Engelbert Kaempfer (1727), que visitó Japón con la delegación holandesa, seguirán proyectando la imagen negativa de los ainu como bárbaros sucios y desagradables hasta el siglo XVIII (Kreiner, 1990).

Si bien, hemos de entender que, tras la retirada de los misioneros y consecuente cierre del país en el siglo XVII, el contacto de Occidente con Japón se volvió extremadamente limitado, con la excepción de los comerciantes holandeses, que disfrutaban el privilegio de seguir comerciando a través de la isla artificial de Dejima, en la bahía de Nagasaki. Así, la información que podemos obtener de los ainu durante el siglo XVII-XVIII es escasa e influida de ideas que irían acordes con la concepción japonesa o serían, incluso, recogidas por los mismísimos japoneses. Tal es el caso de obras como *Hokkai zuihitsu* (“Ensayo sobre el mar del norte”) (1739) de Sakakura Genjiro o *Ezo zoshi* (“Informe sobre Ezo”) (1790) y *Ezo zoshi kohen* (“Informe sobre Ezo, segunda parte”) (1800) de Mogami Tokunai, que trataría sobre sus expediciones oficiales bajo las órdenes del estado Tokugawa a la isla, especialmente con motivo de la amenaza rusa de la época (Yamada, 2003). De esta suerte, no será hasta la “apertura” del Japón Meiji al comercio con las potencias occidentales en la segunda mitad del siglo XIX que podremos

empezar a ver opiniones diferentes, aún repletas de concepciones sesgadas, no obstante, y avances en las obras relacionadas con la cultura ainu, propiciados por un interés renovado debido a factores que exploramos a continuación (Kreiner, 1990).

Por su parte, en relación a la ceremonia del *iyomante*, como hemos podido ver en esta sección, no hay mención de ella por parte de estos primeros autores extranjeros. Y es que, a pesar de ser un ritual supuestamente vital para los ainu y, además, del hecho de que los misioneros solían mostrar un interés excepcional en las creencias y costumbres de estos, la primera mención que tenemos del ritual en sí es ya de manos de uno de estos exploradores japoneses a principios del siglo XVIII. Es por ello que ha surgido una teoría recientemente que parece apuntar a que este ritual en cuestión debería ser considerado como ritual considerablemente reciente o que, a pesar de haber existido desde antes, no contaba con el papel protagonista del que gozó posteriormente. Así, con esta idea en mente procedemos a explorar las circunstancias presentes ya a partir de 1868 y a los primeros autores occidentales en recoger por escrito información referente a la ceremonia del oso (Kreiner, 1990).

4. La Restauración Meiji y el interés renovado en el pueblo ainu

Es ya durante los primeros años de la era Meiji cuando volvemos a encontrar a autores e investigadores europeos, muchos invitados por el propio gobierno japonés, llevando a cabo expediciones y estudios no solo sobre Japón, sino también sobre los ainu. Anteriormente, durante los primeros contactos con el archipiélago, como ya vimos, se habían centrado más en estudiar a la civilización japonesa y los ainu habían estado relegados a un papel más bien secundario y casi nunca estudiados en profundidad. En contraposición a esto, ahora vemos que la situación cambia y hay un interés renovado en varios aspectos de la cultura ainu y una gran producción de obras relacionadas con esta. Como recoge Batchelor (1887), tan solo unos años después de la apertura del país:

There is no lack of books dealing with the hairy Ainos. Dr. Scheube has weighed and measured them. The Chevalier Heinrich von Siebold has beautifully portrayed their utensils. Miss Bird has described their customs in her picturesque style. Before the time

of these foreign travellers, men like Mogami, Mamiya, and Matsuura had recorded in print their experiences of travel in every accessible portion of the island [...]. (p. 1)⁶

Aunque, podemos considerar que este interés y la nueva imagen positiva de los ainu tiene que ver, en parte, a una interesante teoría que empezó a coger peso en esta época, pero que ya vimos que surgía siglos antes: la convicción de que los ainu tenían en realidad origen caucásico y que se habrían mantenido de alguna forma “puros” al supuestamente haber estado históricamente aislados del resto de pueblos de la zona (Yamada, 2003). Esta conjetura, que pudo haber surgido por una renovada búsqueda de Europa de la ya explorada sociedad ideal, fue respaldada por numerosos autores e, incluso, antropólogos de la época que trataron por todos los medios probar su veracidad. Así, en primer lugar, el naturalista Albert L. Bickmore (1868) se pronunció como partidario de la teoría caucásica y comparó a los ainu con los Indo-europeos, concretamente a los arios. Por su parte, el doctor J. B. Davis (1870), con sus estudios de craneología de las distintas razas, concluyó que la calavera ainu presentaba más similitudes con una occidental que con una asiática y, además, declaró que el cerebro ainu superaba en peso a todas las razas asiáticas. Incluso el antropólogo Erwin E. Baelz (1900), que estaba a favor de la teoría de la estructura dual de la población del archipiélago por la que tanto los ainu como los habitantes de Ryukyu debían ser considerados los habitantes originales de Japón (anteriores a los migrantes Yayoi), también consideraba a los ainu como caucásicos y pensaba que su presencia en Asia precedía a la posterior expansión de los mongoloides.

Por otro lado, cabe mencionar el rechazo a estas ideas por parte de los antropólogos rusos, como Dobrotvorskii (1873), que convivió con los ainu de Sajalín, ya que consideraban que los ainu si debían ser considerados de origen mongoloide, al igual que sus vecinos más cercanos (Fitzhugh y Dubreuil, 1999). Esto fue respaldado por otros antropólogos, como Dönitz (1874) y Hilgendorf, que llegaron a la misma conclusión que sus contrapartes rusas. No obstante, esto no sirvió para cambiar la trayectoria que estaban tomando los autores más occidentales y es que tan determinados estaban en defender el origen caucásico de los ainu que esto llegó, incluso, a afectar su concepción del propio gobierno japonés. Es por ello que, ahora que el interés de Europa estaba puesto en este aparente pariente lejano, las nuevas políticas y medidas

⁶ “No faltan libros sobre los peludos Ainu. El Dr. Scheube los ha pesado y medido. El caballero Heinrich von Siebold ha retratado sus utensilios bellamente. La Srta. Bird ha descrito sus costumbres en su pintoresco estilo. Antes del tiempo de estos viajeros extranjeros, hombres como Mogami, Mamiya y Matsuura habían registrado por escrito sus experiencias de viajes por todas las porciones accesibles de la isla [...]” (traducción propia)

asimilacionistas que estaban llevando a cabo el gobierno Meiji en Hokkaido eran considerados como opresoras y, por tanto, fueron reprochadas por muchos autores que simpatizaban con los “nobles salvajes” del norte (Kreiner, 1990).

Sin embargo, volviendo a principios del siglo XIX, a la hora de evaluar el impacto de los autores occidentales durante esta época hemos de prestar atención también a los escritos de Siebold. El médico y botánico alemán Philipp Franz von Siebold viajó a Japón en 1823 con el objetivo de escribir una obra recopilatoria, un *magnum opus*, sobre dicho país: su geografía, sus gentes, su economía, etc. No obstante, este estudio no aportó nada nuevo, realmente, a los conocimientos ya existentes en Europa, aunque sí que dejó tras de sí una idea o teoría que acabaría influenciando considerablemente su actitud hacia Japón: la creencia de que los ainu habían de ser reconocidos como los habitantes originales de Japón (Kreiner, 1990). Si bien esta no fue, en un principio, excluyente de la teoría del origen caucásico de los ainu que ya hemos observado (ejemplo de ello es el apoyo de Baelz a ambas); podría considerarse como el punto de inflexión hacia una nueva vertiente o enfoque al estudio antropológico de los ainu.

En esta línea de pensamiento encontramos a Basil Hall Chamberlain, que consideraba a los ainu no como remanentes de la cultura prehistórica europea, sino como el arquetipo de la cultura japonesa. Así, los investigadores e intelectuales japoneses también se centraron en esta idea, con el fin de encontrar el origen de Japón y los japoneses a través del estudio antropológico y arqueológico de los ainu. De esta forma, el anatomista y antropólogo Koganei Yoshikiyo, influenciado por los estudios de Baelz, hizo estudios comparativos de los huesos de aquellos que poblaron las islas durante la edad de piedra con huesos de ainu y japoneses y concluyó que los ainu fueron los que habitaron Japón desde sus inicios. Por otro lado, el también antropólogo, arqueólogo y etnólogo Torii Ryuzo, que viajó por Asia oriental con motivo de sus investigaciones, también publicó estudios sobre los ainu tras su expedición a las islas Kuriles. De estos destacamos la hipótesis de que los japoneses actuales fueran descendientes de la población Yayoi y migrantes que llegaron a las islas durante la edad de bronce e hierro; mientras que los ainu provendrían de la población indígena Jomon.

Asimismo, estos estudios antropológicos continuarán llevándose a cabo ya entrado el siglo XX, de mano de investigadores japoneses, principalmente; mientras que los autores extranjeros tomarían vertientes variadas a la hora de seguir estudiando a los ainu. Sin embargo, es importante mencionar que, más allá del estudio antropológico de los ainu, es también en esta

época cuando empezamos a ver relatos de mano de extranjeros en relación a la ceremonia del oso o *iyomante*. Esto podría deberse al repentino cambio de opinión positivo sobre estos, como ya hemos visto, o, siguiendo la línea de pensamiento del origen caucásico, porque podría parecerles similar a prácticas de las culturas prehistóricas europeas, por lo que su estudio podría ayudarles a entender mejor su propio pasado (Yamada, 2003). Pero, sea cual fuere la razón de esta fascinación con esta práctica en concreto, lo cierto es que gracias a ello podemos verla retratada en manos de varios autores, algunos más objetivos e informados que otros, y deja entrever la imagen que estos tienen de los ainu.

Segunda parte. Análisis comparativo de las obras en cuestión.

1. Los exploradores de los siglos XIX y XX y su concepción inicial del *iyomante*.

De entre estos primeros exploradores que documentaron a los ainu y, más concretamente, la ceremonia del oso; destacamos a Isabella Bird, John Batchelor y Neil Gordon Munro. Los tres pasaron tiempo viajando por Japón y conviviendo con los ainu, utilizando lo aprendido en esos momentos para escribir sus respectivos escritos; aunque sus textos presentan diferencias con respecto al punto de vista y motivo de su creación que veremos a continuación.

En primer lugar, nos fijamos en la obra de Bird, *Unbeaten tracks in Japan Volume 2* (1880), en cuya primera parte la autora recoge a modo de diario sus experiencias y descubrimientos durante su viaje por Hokkaido en una época donde, como ella misma dice: “the chief object of interest to the traveller is the remnant of the Aino race, the aborigines of Yezo, and not improbably the whole of Japan, peaceable savages, [...]” (Bird, 1880, p. 8)⁷. Así, analizando este fragmento escrito por ella misma podemos ir ya vislumbrando su opinión e ideas iniciales respecto al pueblo ainu, nuevamente, “nobles salvajes” que han de ser observados como si de un vestigio de tiempos prehistóricos se tratasen y que, quizás, estuvieran destinados a desaparecer dentro de poco; lo cual queda más claro aún cuando, más adelante, menciona el censo que se tiene de la población ainu en el momento de publicación y como sus números parecen estar en declive (Bird, 1880). Es esta posible caducidad la que genera un gran interés en muchos de los exploradores que llegaron en un primer momento a Japón en busca de nuevas y experiencias y aventuras. Asimismo, la propia autora más tarde describe a los ainu como:

⁷ “El objeto principal de interés del viajero son los restos de la raza Aino, los aborígenes de Ezo, y no improbablemente de todo Japón, salvajes pacíficos, [...]” (Traducción propia)

The ‘hairy Ainos’, as these savages have been called, are stupid, gentle, good-natured, and submissive. They are a wholly distinct race from the Japanese. In complexion they resemble the peoples of Spain and Southern Italy, and the expression of the face and the manner of showing courtesy are European rather than Asiatic. (Bird, 1880, p. 9)⁸

Esta, junto a otras descripciones que la autora incluye a lo largo de sus escritos, servirían para perpetuar y defender la teoría del origen caucásico de los ainu ya analizada. De la misma forma, al hablar de sus creencias y tradiciones más adelante, llega a la conclusión de que los ainu carecen de historia digna de mención, al igual que sus costumbres, y que viven en la “ignorancia”, sin lenguaje escrito ni números más allá de mil. Y, aunque parezca imposible que con estas descripciones pueda estar promoviendo una concepción positiva de los ainu, continúa afirmando que: “[...] yet they are attractive, and in some ways fascinating, and I hope I shall never forget the music of their low, sweet voices, the soft light of their mind, brown eyes, and the wonderful sweetness of their smile” (Bird, 1880, p. 74)⁹. De esta manera, con estas presentaciones contradictorias hace prevalecer la imagen de los ainu como un pueblo atrasado, que carece de historia o costumbres dignas de notar, además de ignorante y salvaje, casi deshumanizado en su concepción. Sin embargo, mantienen la imagen de salvajes bondadosos y, de alguna forma, “fascinantes y atractivos”, debido, precisamente, a su unicidad y “retraso”.

Por otro lado, aunque la autora afirma que es inútil indagar sobre la religión y creencias de los ainu, ya que parecen carecer de ellas, no duda en describir con todo detalle todo lo que descubre sobre la “adoración” de la figura del oso, ejemplificada en la ceremonia del *iyomante*. No obstante, lo primero que observa es la aparente contradicción de que, a pesar de aparentar venerar al oso, lo matan para luego consumir su carne y vender su piel. Esta extrañeza por parte de Bird ante este hecho puede deberse a la superficialidad con la que Bird trata la cosmología y religión ainu, que tanto tienen que ver con este tipo de rituales. Si bien hace la interesante observación de que la importancia del oso dentro de su panteón podría deberse a que: “[...] they have a great admiration for fierceness and courage; and the bear, which is the strongest, fiercest,

⁸ “Los ‘peludos Ainu’, como estos salvajes han sido llamados, son estúpidos, amables, bondadosos, y sumisos. Son una raza completamente diferente de la japonesa. En compleción se asemejan a las gentes de España y el sur de Italia, y la expresión de sus rostros y la forma de mostrar cortesía son europeas más que asiáticas.” (Traducción propia)

⁹ “[...] aun así son atractivos, y de alguna forma fascinantes, y espero no olvidar nunca la música de sus graves y dulces voces, la suave luz de sus mentes, ojos marrones, y la maravillosa dulzura de sus sonrisas.” (Traducción propia)

and most courageous animal known to them, has probably in all ages inspired them with veneration” (Bird, 1880, p. 97)¹⁰.

Asimismo, Bird describe las condiciones en las que se encuentra el osezo tras su captura, criado por una mujer y jugando con los niños como si de uno más se tratase, hasta que crece demasiado para seguir conviviendo con personas y es trasladado a una jaula, donde sigue siendo alimentado y cuidado hasta que es tiempo de celebrar el *iyomante*. En el momento de la ceremonia, el oso es animado con gritos por parte de los espectadores, para ser luego disparado con una flecha por el jefe de la aldea. En ese momento, cuando el oso está furioso, se le libera de su jaula y, cuando sale, los ainu van a por él con varias armas. Cuando finalmente cae exhausto, se le corta la cabeza y se le ofrecen las armas que se han usado contra él, mientras se le pide que se vengue de ellos. Tras esto, la carne se ofrece a los presentes para el festín y la cabeza se coloca en un palo y es venerada con libaciones de sake. Así, hemos de mencionar que según la autora habría variaciones dependiendo de la aldea en la que se oficie el ritual. Por ejemplo, la forma de matar al oso cambia dependiendo de si son aldeas ainu de montaña o de la costa y, además, en algunos asentamientos es tradición que la mujer que ha criado el oso llore y lamente su muerte mientras lo atacan y, una vez muerto, golpee a los atacantes con la rama de un árbol como represalia.

Igualmente, Bird menciona que un anciano en Usu le comentó que ellos hacen el ritual de forma casi completamente diferente de la anterior. Primero lo dejan libre de su jaula y, entonces, dos hombres lo agarran por las orejas, mientras que, al mismo tiempo, otros le ponen un poste encima del cuello. Entonces, otros se subirían a este hasta romperle el cuello al animal, gritándole a modo de rezo que vuelva pronto “convertido en ainu” mientras este agoniza. A esto, la autora llega a la conclusión de que:

They appear to have certain rude ideas of metempsychosis, as is evidenced by the Usu prayer to the bear and certain rude traditions, but whether these are indigenous, or have arisen by contact with Buddhism at a later period, it is impossible to say.” (Bird, 1880, pp. 98-99)¹¹

¹⁰ “[...] muestran una gran admiración por la ferocidad y el coraje; y el oso, que es el animal más fuerte, fiero y valiente que conocen, los ha inspirado con admiración en todas las eras” (Traducción propia)

¹¹ “Parecen tener ciertas ideas toscas de metempsicosis, como es evidente por el rezo de Usu al oso y otras tradiciones bruscas, pero si estas son indígenas, o han surgido por el contacto con el budismo en una época posterior, es imposible decirlo.” (Traducción propia)

Esto plantea una interesante cuestión que, como bien indica, es difícil de responder, ya que no tenemos forma de acceder a información previa sobre estas ceremonias ni sobre cómo han variado las creencias y forma de ver el mundo de los ainu a lo largo de su historia. Solo podemos analizar y especular sobre lo que otros han recogido a lo largo de los siglos, aunque esto sea escaso y marcado también por un declive progresivo de la cultura ainu y sus manifestaciones, como ya vimos.

En otro orden de cosas, nos fijamos ahora en la obra de Batchelor, el capítulo *An ainu grammar*, dentro de la compilación *The language, mythology, and geographical nomenclature of Japan viewed in the light of ainu studies* (1887) de Chamberlain, y su posterior trabajo, *Items of ainu folklore* (1894). En primer lugar, comentar que Batchelor, por su parte, fue un misionero inglés que llegó a Japón en 1877 y empezó sus estudios sobre los ainu en 1878. No solo se centró en el idioma, sino que también fue de los primeros en recoger información sobre sus costumbres, leyendas, creencias y folklore; todo mientras convivía con ellos (Phillipi, 1979). Y es esto lo que vemos en sus obras, una recopilación de diversos mitos y convicciones, así como un análisis de su idioma, que habría aprendido de primera mano durante su estancia con ellos, ya que, como él mismo clarifica al comparar sus historias con sus vecinos del sur: “With regard to the Ainos, the case is very different. That people has no books of any sort. [...] We must turn to the scant Japanese and European authorities, or, better still, interrogate the natives themselves” (Batchelor, 1887, p. 12)¹². Estresando, así, la importancia de escuchar a los propios ainu con el fin de recoger información sobre ellos, más allá de hacer suposiciones desde fuera. Además, otro factor a destacar es que, a diferencia de Bird, Batchelor parece tener en cuenta también la complejidad que presenta la sociedad ainu y sus tradiciones y reconoce que lo que él ha podido recoger en sus escritos no sería más que un fragmento de todo lo que hay por aprender sobre ellos. Prueba de ello es el fragmento de su obra: “The following notes should be looked upon as a mere fragment. The ground touched upon must be considered as simply scratched, and that very lightly” (Batchelor, 1894, p. 15)¹³.

Por otro lado, en relación a la veneración del oso y a los rituales asociados a su caza, Batchelor (1901) nos informa de que la caza de este animal era de las más peligrosas y,

¹² “Respecto a los ainu, es un caso muy diferente. Esa gente no tiene libros de ningún tipo. [...] Debemos recurrir a las escasas autoridades japonesas y europeas, o, mejor aún, interrogar a los mismísimos nativos.” (Traducción propia)

¹³ “Las siguientes notas deberían ser vistas como un mero fragmento. La superficie tocada debería ser considerada como simplemente arañada, y muy ligeramente” (Traducción propia)

posiblemente, la más ritualizada y excitante para los ainu. Antes de partir a la zona de caza de osos, los ancianos del *kotan* rezaban a los diversos *kamui*, como el mismísimo dios de la montaña, señor de los osos, para pedir su ayuda y apoyo y, durante el camino, los cazadores tallaban *inau* en cada parada para, una vez más, asegurar el amparo de estos. Cuando la cacería ya había terminado, se daba gracias a los dioses y se bebía la sangre del oso, considerada como medicina milagrosa, en el momento. Así, una vez de vuelta en la aldea, la cabeza del oso, decorada con *inau*, ocupaba el lugar de honor en el altar de la ventana sagrada y, al igual que durante la ceremonia del *iyomante*, se le ofrecían comida y alcohol; mientras que, simultáneamente, se celebraba un festín para celebrar el regreso de los cazadores sanos y salvos. Pero, del mismo modo que se adoraba al oso como uno de sus dioses más importantes, también se le castigaba si ofendía de algún modo a su contraparte humana. Por ello, si un oso mataba a un humano, convirtiéndose en un dios maligno (*wen kamui* o, en el caso particular del oso, *wen-yuk*), este era perseguido y asesinado inmediatamente por los cazadores, que lo seguían atacando con sus cuchillos incluso una vez muerto; para luego llevar el cadáver al lugar dónde había muerto dicha persona. Entonces, se le cortaba la cabeza y la mitad era enterrada con la de la víctima, mientras que la otra mitad se situaba encima de la tumba.

Asimismo, Batchelor reconoce también la idea de la reencarnación de los espíritus animales en nuestro mundo tras su muerte, a diferencia de Bird, pero niega la posibilidad de que estos adopten cuerpos diferentes al regresar, como implicó la autora en su obra. También lo relaciona con las ceremonias de *iyomante*, que él traduce también como “sacrificio”, al ser el epicentro de estas la muerte ritual de un animal, normalmente osos. Así, según lo que él ha aprendido, los ainu “sacrifican” al animal, “mandándolo” a sus ancestros, esperando que este vuelva de nuevo para volver a ser cazado por ellos en el futuro. De esta forma, debe ser entendido como un festejo mutuo donde tanto ainu como animal disfrutaban, fomentando la unión entre ambos, *kamui* y humanos, al comer su carne durante el banquete. No obstante, Batchelor comenta que el festival o ceremonia del oso no es un “sacrificio” a los dioses, sino a la propia víctima, el oso. Estos son atrapados y criados en la aldea desde pequeños con cariño, como ya comentó Bird, hasta que tienen dos o tres años, cuando tiene ya lugar el *iyomante*. A este asisten tanto miembros de la aldea como de otras, vestidos con sus mejores ropas y accesorios, que comen, beben y tallan *inau* mientras esperan a que comience la ceremonia. Entonces, cuando ya están todos reunidos y pueden empezar, los hombres se acercan a la jaula y, antes de sacar al oso

con cuerdas, se le informa, acompañado de disculpas y agradecimientos, que se le va a enviar de vuelta a sus ancestros. Así pues, se le disparan flechas sin punta para excitarlo y, cuando empieza a cansarse, lo atan a un poste, conocido como *Tushhop-ni* (“árbol que lleva la cuerda”). Tras esto, con la ayuda de varios, le colocan un poste bajo el cuello y otro encima; y, antes de que los invitados se monten en el segundo para acabar con él, alguien le dispara en el corazón, con cuidado de no derramar sangre, lo cual sería considerado un mal augurio.

Así, cuando la primera parte de la ceremonia ha sido completada, se desolla al oso y su cabeza es llevada a la ventana sagrada para ser colocada en altar, rodeada de *inau* y otras reliquias de valor. Más adelante, se le ofrece comida, su propia carne, y sake a modo de ofrenda y para mostrar lo bien que ha sido tratado al resto de *kamui* en el *kotan*. Es, tras esto, que empiezan los festejos, donde hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, bailan y cantan, entreteniendo al espíritu del oso, al que se le ofrece el *marapto itangi* o “copa del festín”. De esta copa, más tarde, han de beber todos los invitados, en pequeñas porciones, mientras las entrañas y carne del animal siguen cocinándose, para ser luego repartidas entre los comensales. Todo es aprovechado, incluso los huesos, que, junto a la cabeza, ocupan un lugar importante en el *nusa*. Esta última sería colocada en un poste llamado *keomande-ni* (“poste para enviar o expedir”), decorado con *inau* para ser veneradas a partir de entonces bajo el nombre de *akoshiratki kamui* (“preservador divino”) (Batchelor, 1901).

De esta forma, vemos que Batchelor parece hacer una recopilación completa y concisa en relación a la ceremonia del oso. No obstante, hemos de añadir que muchos han considerado que las obras de Batchelor son imperfectas y limitadas en otros aspectos, sobre todo por el hecho de que el autor se limitó a traducir lo que iba aprendiendo al inglés, sin realmente realizar un análisis comparativo con otras fuentes para comprobar su veracidad o regionalidad, de lo cual suelen pecar los autores de la época (también es el caso de Isabella Bird). Igualmente, en sus trabajos incluye algunas interpretaciones y comentarios que han sido criticados por otros autores, entre ellos, el propio Chamberlain, al considerarse influenciados de sus propias creencias cristianas. Aquí se incluirían el supuesto papel central que le otorga a la figura del “Creador” (que denomina *kotan-kar kamui* o “deidad que creó la tierra”) dentro del panteón ainu y la mención de la división del más allá entre dos planos que él comprende como “cielo” y “infierno” (Yamada, 2003). Sin embargo, también hemos de entender el hecho de que el mismísimo Batchelor fuera en su origen un misionero cristiano cuyo objetivo era convertir a los ainu con los

que habitaba, lo cual, como era de esperar, afectó su forma de ver las prácticas de estos. Asimismo, tras examinar las detalladas descripciones de varios rituales y leyendas de sus trabajos, podemos concluir también que, a pesar de sus limitaciones, fue capaz de estudiar y recoger por escrito sus rituales y leyendas. Y, aunque a veces escépticamente, respetarlos, entendiendo que provenían de una cultura diferente, cosa que no muchos autores del momento fueron capaces de poner en práctica (Batchelor, 1901).

Por último, comentar también aquí el papel de Neil Gordon Munro en el estudio de los ainu de la época. Munro llegó a Japón en 1891 y, debido a su creencia de que los ainu eran los habitantes indígenas del archipiélago, comenzó sus estudios, primero arqueológicos y más adelante etnológicos, sobre ellos en Hokkaido. Así, aunque parte de estos fueron publicados póstumamente, como la obra *Ainu: creed and cult* (1962), que en este trabajo nos incumbe, lo incluimos en esta sección como puente que une a los primeros escritores del s. XIX y los estudios realizados ya en el s. XX (Yamada, 2003). De esta manera, Munro en su momento fue testigo de varias ceremonias de *iyomante*, incluso en tiempos dónde ya estas escaseaban, pero no escribió sobre ellas en detalle en su libro; sin embargo, reconocía que el oso en sí era venerado y tratado como un representante del *kimun kamuy*, que se materializaba en el bosque con su cuerpo de carne y hueso como obsequio para los ainu.

No obstante, el editor de la obra de Munro, B. Z. Seligman (1996), sí que retrata cómo se da el *iyomante*, usando como fuente las grabaciones del propio Munro de inicios del siglo pasado. De acuerdo con ellas, la ceremonia parecía tener lugar en la casa del jefe de la aldea, dónde se reunían invitados ya desde el día antes de que se llevara a cabo. Se le hacían ofrendas a *kamui fuchi*, diosa del hogar, para pedirle ayuda y protección; así como al resto de deidades tanto del hogar como del exterior de este. El día de la ceremonia en sí, el poste al que se atará el oso, *Tushhop-ni* que mencionaba Batchelor, es cubierto con hojas perennes para simbolizar la vida eterna y, cuando se ha preparado el alcohol y el lugar donde tendrá lugar el posterior banquete, un anciano reza y ofrece una bebida al oso, que ha sido cuidado y criado con cariño por la aldea, y que ya está listo para ser sacado de su jaula. Mientras esté pasea fuera, ante la mirada de los invitados, estos cantan para entretenerlo y, cuando este ya lleva un tiempo caminando y los hombres han disparado las flechas sin punta, el oso es finalmente atado al poste. Entonces, al igual que describió Batchelor, un arquero dispara una flecha certera al corazón del animal, de cuya herida no debe salir sangre, y su cuerpo es ritualmente estrangulado con dos grandes postes,

según Seligman, de acuerdo con las antiguas costumbres. Esto parece indicar una modernización de la ceremonia con el paso del tiempo. Por último, el espíritu es venerado y el cuerpo desollado y dividido para ser consumido. Y, como ya sabemos, la cabeza ocuparía su lugar en la ventana sagrada, como anfitrión de la fiesta, recibiendo reverencias y libaciones de parte de los invitados al festín, que se dedican a disfrutar, cantando y bailando, de las celebraciones ahora que el ritual ha finalizado (Munro y Seligman, 1996).

De esta manera, al analizar las obras de los distintos autores seleccionados de este periodo, podemos ver cómo, a pesar de que pudieron aprender directamente conviviendo, en muchos casos, y siendo testigo, incluso, ellos mismos de los rituales y ceremonias que los ainu aún llevaban a cabo, sus obras presentan ciertas limitaciones propias de una percepción sesgada generalizada. Esta es una diferencia en relación con lo que veremos en autores del siglo XX-XXI, que aunque perderán este privilegio de estudiar a los ainu de cerca, al empezar a escasear los *kotan* y sus rituales, irán mostrando cada vez más objetividad en sus investigaciones. No obstante, estos autores no tendrán más remedios que referenciar a estos autores del siglo XIX aquí vistos a la hora de escribir sus obras como fuente de conocimiento lo más cercana posible a ese pasado “tradicional”.

2. Los avances en lingüística del siglo XX y sus consecuencias.

Es ya en esta época cuando empezamos a ver también que los intelectuales japoneses empiezan a estudiar a los ainu en la primera década del siglo XX, destacando la labor de Yoshida Iwao y Kindaichi Kyosuke, principalmente. El primero, se dedicó a la educación de niños ainu y recogió y publicó información variada sobre folklore, leyendas, costumbres, lengua, etc. a lo largo de su carrera; mientras que Kindaichi, graduado como lingüista por la Universidad Imperial de Tokyo en 1907, se interesó en los ainu tras un viaje a Hokkaido y Sajalín y desarrolló un método para transcribir su idioma al japonés y al alfabeto latino. De esta forma, se dedicó a visitar aldeas ainu en Hokkaido y a invitar a ancianos a su casa para poder escuchar sus historias y leyendas, especialmente las epopeyas ainu (conocidas como *yukar*), y transcribirlas al japonés usando su sistema. Así, Kindaichi no solo se dedicó a descifrar el idioma ainu, sino también de comprender y divulgar el origen étnico de la religión y la cosmología ainu, proponiendo el desarrollo del campo de la “ainulogía”.

Posteriormente, sus labores fueron continuados por Chiri Mashihō, de origen ainu, Kubodera Itsuhiko y Sarashina Genzo, que continuaron transcribiendo la tradición oral ainu y estudiando la cultura y creencias ainu a través de su folklore, convertido en el centro de los estudios ainu del momento. De la misma forma, estos estudios dedicados a analizar la tradición oral ainu son importantes a la hora de comprender sus creencias, puesto que es la única forma que tenían de transmitir conocimientos de generación en generación y, por tanto, de explicar su religión a los futuros ainu (Yamada, 2003).

De los estudios de estos autores japoneses también se beneficiaron investigadores extranjeros, que, de igual forma, presentaban gran interés en esta tradición oral ainu que empezaba a recogerse por escrito gracias al trabajo de Kindaichi. Uno de ellos es el autor Donald L. Phillipi, cuya obra, *Songs of gods, songs of humans: the epic tradition of the ainu* (1979), analizaremos a continuación. Él entendía que el paso del tiempo era un factor clave dentro de los estudios ainu que cuanto más pasara, más difícil sería tener acceso a las explicaciones de muchas de estas epopeyas, sobre todo las más antiguas, debido al desgaste constante de las comunidades y tradiciones ainu. Sin embargo, aunque estuvieran en peligro de perderse, éstas no debían menospreciarse, ya que arrojaban luz sobre hechos que realmente habían sucedido en el pasado, así como las bases de su cultura y moral de su pueblo. Es por ello que en esta obra el autor presenta una traducción al inglés de estos *yukar*, recogidos principalmente por los ya mencionados Kindaichi y Kubodera.

Adicionalmente, Phillipi incluye, además, una descripción de la ceremonia del *iyomante*, que aquí nos incumbe. Así, vemos que el autor comprende el hecho de que el oso actuaría como una representación física del *kamui* y que los ainu concebirían su carne y órganos como regalos de dicho dios. De esta forma, cuando el cuerpo del oso, el *hayokpe* o “disfraz”, se “rompe”, bien durante la caza en las montañas o mediante la muerte ritual, el espíritu del *kamui* es liberado y puede volver a su mundo. No obstante, hemos de clarificar que durante la ceremonia del oso, su cabeza permanece en el altar de la casa durante el festín y continúa recibiendo ofrendas, ya que se considera que su espíritu permanece durante las festividades como invitado de honor, viendo como los humanos disfrutan cantando y bailando. El dios, además, está en esos momentos acompañado de los otros dioses que habitan la casa y la protegen, especialmente *kamui fuchi*. Finalmente, cuando las celebraciones terminan, tras varios días, se manda al espíritu divino de vuelta a su mundo mediante el “despido ritual” con el que se pondría fin a la ceremonia del

iyomante. El dios volvería, de este modo, al mundo de los dioses cargado de regalos y ofrendas, que, como ya sabemos, afectarían al prestigio de la deidad dentro de la sociedad divina, al igual que las riquezas obtenidas a través del comercio afectarían al de su contraparte ainu (Phillipi, 1979). Todo esto queda resumido, de esta manera, en la descripción que el escritor incluye al introducir uno de los *yukar* de su obra:

The song gives the whole scenario for human-bear relationships: the hunting magic practiced by the hunters in the mountains, the eery night spent by the fireside in the mountains, the trip down to the human village, the magnificent bear ceremony, the welcome given the visiting deity by the Fire Goddess, the ritual dismissal, the delivery of piles of presents from the humans, and the feast held by the god after his return to his own country. One can understand how central was this bear ceremonialism in the life of the Ainu. (Phillipi, 1979, p. 115)¹⁴

Por otro lado, centrándonos en otro autor, hemos de considerar también la importancia del manual sobre los ainu, *Ainu: spirit of a northern people*, editado por William W. Fitzhugh y Chisato O. Dubreuil con motivo de la exhibición de mismo nombre organizada por el Centro de Estudios Árticos del Museo Nacional de Historia Natural, perteneciente al Instituto Smithsonian. Esta obra recopilatoria, cuyo variado contenido alcanza desde los orígenes de los ainu y su cultura hasta su activismo político de finales del siglo XX, contiene también, evidentemente, información sobre el *iyomante*, que procedemos a analizar a continuación.

Al tratarse de un compendio elaborado por una institución oficial, tal como es el Instituto Smithsonian, este trabajo recogería los últimos avances y descubrimientos sobre estudios ainu hasta la fecha, esto es, justo a finales del siglo XX. Así, los autores se refieren a la ceremonia del *iyomante* ainu como el ritual más elaborado e importante en términos de significancia que encontramos dentro de dicha cultura y, como otros ya venían diciendo, se trata de un “renacimiento ritual” para el oso. De esta forma, a pesar de que se consuma la carne del animal durante las festividades, no es un ritual con propósito nutricional o cuyo fin sea exclusivamente la caza y consumo del oso, sino que su fin último sería enviar el espíritu del *kamui* de vuelta a su

¹⁴ “La canción muestra un escenario completamente nuevo para las relaciones entre humanos y osos: la magia de la caza que practican los humanos en la montaña, la misteriosa noche en la montaña junto a la hoguera, el viaje hacia la aldea humana, la magnífica ceremonia del oso, la bienvenida a la deidad visitante de parte de la diosa del fuego, la despedida ritual, el envío de montañas de regalos de parte de los humanos, y el festín celebrado por el dios tras su regreso a su país. Uno puede entender lo central que era este ceremonialismo del oso en la vida de los ainu.” (Traducción propia)

mundo. En la obra, Fitzhugh y Obreuil incluyen una cronología detallada de este extenso proceso: todo comenzaba con la captura del osezo, normalmente en la época de caza de primavera, que era llevado de vuelta a la aldea para ser criado, durante unos dos años, hasta haber crecido lo suficiente. Entonces, dos semanas antes del ritual en sí, se empezaba a recolectar madera para que los hombres fabricarán *inau e ikupasuy*; mientras que las mujeres preparaban, a su vez, alcohol a partir de arroz y comida a modo de ofrenda. Al mismo tiempo, se enviaban mensajeros para avisar e invitar a los miembros de otras aldeas, que llegarían cargados de regalos y listos para presenciar el *iyomante*. Siendo así, llegado el día, la ceremonia tiene comienzo cuando un anciano reza a *kamui fuchi* y al oso dentro de su jaula. Este es, entonces, sacado de su jaula para pasear ante los espectadores, como forma de dejar que juegue y se ejercite. Finalmente, como ya se ha retratado anteriormente, este es disparado por flechas y ahorcado meticulosamente y, entonces, los presentes lo desollan y decapitan. De este modo, la piel es doblada y, como ya sabemos, el espíritu del oso es invitado a la casa donde se celebra el festín a través de la ventana sagrada para disfrutar de la fiesta en su honor. Durante el segundo día de celebraciones, los hombres decorarían ya la cabeza del oso con *inau* y por la noche se serviría el último festín, donde una anciana de la aldea contaba un *yukar* o epopeya, pero sin revelar lo que ocurre en el último capítulo, como forma de alentar al oso a volver el próximo año y escuchar la historia completa. Así, los presentes se despiden del dios oso (*kimun kamui*), situado en el asiento de madera, llamado *yuksapaoni*, y su cabeza es colocada en el *nusa* de cara al este, hacia donde el espíritu se marcharía, guiado por las flechas de los ainu. Finalmente, al día siguiente, se mueve el *yuksapaoni* para que este se diriga al oeste y se envían rezos a los antepasados.

Además, ya que una particularidad del *iyomante* es que es celebrado por todos los pueblos ainu, de acuerdo a los autores de la obra; estos también recogen las diferencias respecto al ritual entre los ainu de Hokkaido, más comúnmente estudiados, y los de Sajalín, que han sido menos explorados por su poco contacto con los *wajin* históricamente. De esta suerte, estos últimos, matarían al oso con dos flechas al salir de su jaula y, al igual que los de Hokkaido, festejarían posteriormente con su cabeza en el altar de la ventana sagrada. Sin embargo, mientras que para los ainu de Hokkaido la ceremonia termina con dicha cabeza colocada al fin en el *nusa* en el poste decorado con *inau* y el espíritu marchando hacia el este; los ainu de Sajalín decoran también la cabeza con *inau* y la llevan, junto a los huesos, los ojos y el pene (si es macho), a una pila sagrada situada en las montañas. Adicionalmente, sacrificarían, también, a dos perros, que

ellos consideraban como los mensajeros de los dioses de la montaña (Fitzhugh y Dubreuil, 1999).

Asimismo, con el análisis de este epítome de los estudios ainu del siglo pasado cerramos esta sección. Como hemos visto, en este nuevo periodo predominan los autores japoneses, que se centraron en diversos campos como la arqueología o, novedosamente, gracias a las aportaciones de Kindaichi, a la lingüística para intentar avanzar un paso más hacia comprender un pueblo que cada vez era más escaso. No obstante, y como veremos más adelante, los intelectuales del momento suplementaron los conocimientos que ya no tenían forma de recoger a través del estudio de campo, costumbres obsoletas por las nuevas leyes japonesas, con los documentos que los autores extranjeros dejaron tras de sí en siglos pasados. Es así como empezamos a ver las limitaciones de un campo de investigación cuyos sujetos y entorno de estudio son cada vez más difíciles de encontrar. Así, con esto en mente, observaremos, finalmente, a los autores del siglo XXI y sus concepciones sobre una ceremonia que, para entonces, se habría vuelto en nada más que un vestigio del pasado (Williams, 2017).

3. Las limitaciones del siglo XXI y el futuro de los estudios ainu.

En esta sección observaremos las obras de tres autores, Mark J. Hudson, Dai Williams y Takako Yamada, para ver cómo se contextualizan los estudios ainu y, entre ellos, el estudio del *iyomante*, en los últimos años y como sus trabajos se ven circunscritos por diversos factores que se viene arrastrando desde el siglo pasado. Notar también como la faceta política y reivindicativa de la etnia ainu empieza a cobrar importancia también dentro de las investigaciones relacionadas con dicho pueblo.

En primer lugar, analizamos el manuscrito *Beyond ainu studies: changing academic and public perspectives* (2016), editada por Mark Hudson, así como Ann-Elise Lewallen y Mark K. Watson; y con el que pretenden evaluar la importancia de los estudios ainu en sí para dicha cultura, así como movimientos sociales y políticos de protesta más contemporáneos. De este modo, se basan, al igual que en este proyecto y en los que encontramos en este siglo, en los escritos anteriores y contemporáneos a la era Meiji, al igual que los estudios lingüísticos y etnológicos posteriores, que ya mencionamos. De esta forma, comienzan observando la obra de Ogawa (1997), dónde se trata la problemática del momento en relación a la práctica de la ceremonia del oso, aportándole un nuevo enfoque en relación a la problemática política y social

de un ritual que supone la muerte de un animal en tiempos actuales. Así, comentan que aunque en el periodo Tokugawa era común que oficiales *wajin* participaran activamente, incluso, en el ritual como invitados de honor; durante el siglo XX estos iban ya acompañados de turistas que propiciaron que la ceremonia se practicara más como forma de entretenimiento artificial que como un ritual con significancia espiritual.

A todo esto sigue que el gobierno japonés, por su parte, según los autores, ha restringido la práctica del *iyomante* más recientemente como acto inmoral, a pesar de las protestas, y, desde los años 50 del siglo XX, se le han unido los defensores de los derechos animales que piden su prohibición inmediata por promover la violencia animal. De igual manera, a principios del siglo pasado, gran número de ainu, principalmente los defensores del asimilacionismo en la sociedad japonesa, estaban de acuerdo con esto y hasta lo estimaban un ritual “barbárico” y “obsoleto”; mientras que otros pensaban igualmente que era mejor dejar de practicarlo, antes que solo llevarlo a cabo como algo superficial y teatralizado para ojos de observadores *wajin* u occidentales. A todo esto podemos entender, como hizo el propio Ogawa, que la ceremonia del *iyomante* había perdido ya su lugar privilegiado dentro de la cosmología y forma de vida de los ainu. Citando a los autores: “As the everyday lives of Ainu people changed over the course of the twentieth century, the *iyomante* inevitably came to serve new purposes for its participants” (Hudson et al., 2016, p. 111)¹⁵; siendo estos, principalmente su práctica como una expresión de orgullo cultural y étnico en tiempos más actuales.

Igualmente, hay cambios también, según los escritores, en cómo el ritual se lleva a cabo conforme aumenta el contacto extranjero en los *kotan*. De esta manera, mientras que los ancianos y ancianas llevaban ropa ainu formal, acorde a la tradición, los jóvenes empezaban a atender la ceremonia vestidos con traje y corbata, al estilo occidental. Esto era permitido ya que ambos estilos de vestimenta eran ya considerados *haregi* en ese entonces, esto es, “ropa formal para ocasiones importantes”; de forma similar a la dualidad del kimono y la ropa accidental que tenía lugar, a su vez, dentro de la sociedad *wajin* (Hudson et al., 2016).

Por otro lado, nos adentramos a continuación en la obra, *Ainu Ethnology* (2017), de Dai Williams, dónde el autor hace un estudio etnológico de los conocimientos y prácticas relacionadas con la ecología llevadas a cabo por los ainu del pasado; incluyendo lo relativo a la

¹⁵ “A la vez que la vida diaria de los ainu cambió a lo largo del siglo XX, el *iyomante* inevitablemente acabó adquiriendo nuevos propósitos para sus participantes.” (Traducción propia)

caza del oso. Asimismo, es interesante notar como el propio autor aclara al inicio del texto que, ya que la cultura ainu, tal y como se concebía en el pasado, no existe para poder estudiarla, ha de remitirse al trabajo de aquellos que sí pudieron experimentarla entre los siglos XVIII y principios del s. XX. Este es un factor vital, que llevamos reiterando a lo largo de esta investigación, a la hora de abordar los estudios ainu más recientes. De esta forma, Williams pasa a examinar el papel del oso dentro del panteón ainu y cómo esto se aplica a los rituales relacionados con su caza. Esta suponía un gran esfuerzo, ya que debía planearse de antemano y requería cooperación entre cazadores y, normalmente, el empleo de perros y trampas. Sin embargo, el método más seguro y utilizado por los ainu era cazar al oso justo después de haber hibernando o, incluso, cuando aún seguía en su letargo, ya que era cuando se hallaba más debilitado. El botín de la cacería serían la piel y la vesícula biliar, vitales para mantener las relaciones comerciales con los *wajin*, así como la sangre, vista como medicina milagrosa, y la carne, que era consumida de vuelta en la aldea ceremoniosamente, y, si la presa era hembra, con suerte, algún osezo para llevar de vuelta al *kotan*.

De esta suerte, los oseznos se capturaban en primavera, al terminar el periodo de hibernación y, como ya vimos, llevados a la aldea para ser criados, hasta que fuera el momento de llevar a cabo la ceremonia del *iyomante*. Ya que conforme los oseznos crecen se vuelven más violentos e incontrolables, además de lo costoso que era alimentarlos y mantenerlos con vida, la mayoría de ellos eran sometidos a esta muerte ritual antes de cumplir dos o tres años de edad. La responsabilidad de su crianza normalmente recaía en la familia del cazador que los capturaba o en la del líder de la aldea, aunque hay casos en los que eran sustentados de forma colectiva por todos los miembros de la aldea. El autor también comprende la importancia que este ritual tenía como forma de consolidar el estatus y poder del líder de la aldea, debido al aspecto material necesario para que las festividades tuvieran lugar; además de ser una forma de mantener los vínculos de este dentro y fuera de la aldea, al tener que movilizar a todos los miembros del *kotan* y, a su vez, extender invitaciones a asentamientos vecinos. Williams nos presenta, pues, una visión más práctica y realista de lo que el *iyomante* suponía para el pueblo ainu que, como ya sabemos, supone ya nada más que un vestigio de tiempos pasados (Williams, 2017).

Por último, la última autora a tratar en esta sección sería Takako Yamada, profesora emérita de la Universidad de Kyoto y docente de la Kanazawa Seiryō University. Yamada se ha centrado en la investigación de la religión y su relación innegable con la ecología de diversos

pueblos del norte, entre ellos, los ainu (Yamada, 2018). Tal es así que, en esta producción observaremos tres de sus obras: *The world view of the ainu: nature and cosmos reading from language* (2001), *Anthropological studies of the ainu in Japan: past and present* (2003) y, finalmente, *The ainu bear ceremony and the logic behind hunting the deified bear* (2018). Así, Yamada (2001) comienza su obra analizando el significado de los *kamui* para los ainu y su papel dentro de su cosmología, más concretamente del oso y su deidad asociada, cuyo nombre varía dependiendo del contexto y de la región que observemos. De esta suerte, mientras el oso común recibía normalmente el nombre de *Kimun kamui*; el líder de estos, el “señor de la montaña”, era llamado *Nupuri-kor kamui* en Shizunai, pero *Metot-ush kamui* en la región del río Saru. También, comentar los numerosos nombres usados para referirse a los osos dependiendo de sus características y estado, como, por ejemplo: *heper* (osezno con menos de dos años), *kuchan* (hembras mayores de cuatro años), *kiroro-pase-kur* (literalmente “poder/pesado/persona” para las osas embarazadas), *si-yuk* (“genuina/presa” para los osos de más de cinco años, considerados adultos), etc.

Además, observar que el papel de *kamui fuchi*, diosa del fuego y el hogar, sería vital dentro de las relaciones con estos dioses oso, ya que, según Yamada (2001), sería la que intercedería con *kimun kamui* para que este visitara el mundo humano y trajera consigo regalos, como son su carne, piel, etc. De esta manera, al dejarse cazar, este disfrutaría de la compañía de los humanos y se marcharía, tras la ceremonia del *iyomante*, cargado de ofrendas, en forma de *inau* y alcohol, principalmente. Asimismo, este ritual tendría la función de demostrar, así como mantener, sobre todo, la buena relación existente entre ainu y *kamui*; ya que si estos dejaban de visitar el *ainu mosir*, por cualquier motivo, les esperaba un futuro desolador, plagado de pobreza y hambruna. Es por ello que, como comenta Yamada (2001):

Each Bear God listens to what another Bear God, who has visited the Human World, tells about his trip, and then visits the Human World himself by his own free will. Thus, the Human World and the Divine World are considered as reversed but linked by reciprocal exchanges between human beings and each *kamui*, that is, reciprocity. In addition, the relationship between the two has a complementary nature considering the exchange of what one has for what one does not have.” (p. 61)¹⁶

¹⁶ “Cada dios oso escucha a lo que otro dios oso, que ha visitado el mundo humano, cuenta sobre su viaje, y entonces visita el mundo humano el mismo por voluntad propia. Por ello, el mundo humano y el mundo divino están considerados como inversos pero unidos por intercambios recíprocos entre humanos y cada

Además de ello, observamos un estudio más profundo de la ceremonia del *iyomante* en su obra más reciente (Yamada, 2018), por lo que continuaremos con el análisis de esta. Asimismo, la autora comienza su obra con una declaración que, aunque nosotros podríamos considerar como básica tras tratar con varios autores, sirve como introducción de su texto y plantea las bases de este, al mismo tiempo:

“All nations have their own view of the world in which they live, of nature, of society, and of the human self. The Hokkaido Ainu’s world view, for example, is deeply connected with their way of life, backed by man–nature relationships, and what this relationship symbolizes is always part of their rituals. The Ainu are known as one of the peoples, like the Sami, the Khanty, and the Nivkh, who perform a bear festival, although they deify the bear and refer to it using the term *kamui* [‘deity’ or ‘spirit’]. (Yamada, 2018, p. 35)¹⁷

Con esto, vemos que Yamada quiere recalcar la importancia de la naturaleza dentro de la forma de vida ainu, al menos tal y como se concebía antiguamente, y, por tanto, la importancia del enfoque ecológico a la hora de estudiar su religión y cosmología; empezando por el ritual que comparten con otros pueblos del norte y que resulta el centro de este proyecto de investigación: al ceremonia del oso. Asimismo, también observa la lógica detrás de la caza de este animal deificado y de la ceremonia del *iyomante* y como esta revela la naturaleza de la relación complementaria existente entre *kamui* y ainu.

No obstante, la autora nota que, a pesar de ser la ceremonia del oso un ritual compartido por varios pueblos, no siempre cuenta con el mismo significado ni trasfondo. Así, mientras que para los samis el elemento más importante de la ceremonia era el festín y el entierro; para los janty lo vital era el entretenimiento presente en esta. Incluso entre nivjis y ainu, ambos con tradición de criar al oso desde mucho antes del ritual, tenían sus diferencias en tanto el significado de esta. Para los nivjis, cuyo espíritu ancestral era el oso, esta suponía una forma de recordar a un miembro fallecido de la familia paterna; mientras que, como ya sabemos, para los

kamui, es decir, reciprocidad. Además, la relación entre los dos tiene una naturaleza complementaria considerando el intercambio de lo que uno tiene por lo que no.” (Traducción propia)

¹⁷ “Todas las naciones tienen su propia visión del mundo en el que viven, sobre la naturaleza, la sociedad y el ser humano. La visión del mundo de los ainu de Hokkaido, por ejemplo, está profundamente conectada con su forma de vida, respaldada por relaciones entre el hombre y la naturaleza, y lo que estas relaciones simbolizan siempre forma parte de sus rituales. Los ainu son conocidos como uno de los pueblos que, como los samis, las janty y los nivjis, llevan a cabo la ceremonia del oso, aunque ellos deifican al oso y se refieren a él con el término *kamui* [“deidad” o “espíritu”]” (Traducción propia)

ainu supone una forma de enviar el espíritu del oso de vuelta al mundo de los dioses (Yamada, 2018).

Teniendo esto en cuenta, a pesar de que esta variación del significado tras el ritual puede verse simplemente como formas diferentes de adaptarse a su entorno, centrándonos ya en los ainu, no podemos considerar que se responda la cuestión de cómo justifican la caza del oso, siendo este considerado poseedor de un estatus de dios. Esta curiosa duda que plantea Yamada y que parece no haber sido muy explorada hasta el momento, está relacionada, inevitablemente, con la cosmología ainu y con la idea de un plano divino que está estrechamente relacionado con el mortal. Por ello, como ya exploró ella misma en su obra anterior (Yamada, 2001), la caza y práctica de rituales relacionados con esta supondría formas de interacción de los ainu con sus dioses que, de ser descuidadas podrían suponer el fin del mundo tal y como lo concebían. De este modo, la caza del oso para ellos supondría casi una conversación con *kimun kamui* y, a través de él, con *Nupuri-kor kamui*, que daría su aprobación para llevar a cabo la transacción del cuerpo oso a cambio de las ofrendas que se darían en honor al espíritu del animal. Es, por ello, responsabilidad de los ainu el hacer que el oso se sienta bienvenido y contento con su trato, tanto en la caza, como en la ceremonia del *iyomante* para poder contar con un futuro acceso a presas de caza (Yamada, 2018).

Finalmente, Yamada observa, tras describir ella misma la ceremonia en sí, que esta ha cambiado bastante a lo largo de los años y que, actualmente, aunque se practica de vez en cuando, ha de llevarse a cabo con un oso que ya esté muerto, debido a las limitaciones impuestas por el gobierno japonés en relación a las quejas por el maltrato animal. Por ello, como ella misma indica: “The very significant meaning of the killing of a bear cub has become lost in contemporary bear festivals” (Yamada, 2018, p. 49)¹⁸.

Por otra parte, centrándonos en su otra obra, la mismísima Yamada (2003) realiza también un estudio de los diferentes escritos antropológicos relacionados con los ainu, tanto pasados como contemporáneos, que nos incumbe en relación a sus observaciones finales. Así, entre los autores examinados en dicho texto, destaca el trabajo particular de Hitoshi Watanabe dentro del campo de la antropología ecológica. Considera, así, que este esclareció, precisamente, la relación intrínseca entre la ecología y la estructuración de la sociedad ainu, es decir, entre

¹⁸ “El significado, en sí, de la muerte del osezo se ha perdido en las ceremonias del oso contemporáneas.” (Traducción propia)

hombre y naturaleza, a través de la reconstrucción de sus actividades y forma de vida como conjunto. No obstante, con el comienzo de los movimientos ainu para restaurar sus derechos étnicos dentro de la sociedad japonesa, los estudios relacionados con ellos, así como los intelectuales que los llevaron a cabo, comienzan a ser criticados por los propios ainu. Ejemplo de ello es el rechazo por parte de los activistas ainu hacia la figura de Kindaichi que, a pesar de considerarse clave dentro del campo de la lingüística, fue censurado por considerarse que estudiaba a los ainu únicamente por beneficio propio, sin siquiera vivir en Hokkaido ni tener contacto con ainu. Este sentimiento de reproche disminuyó, sin embargo, a mediados de los años 80, de acuerdo con la autora, y los ainu empezaron, entonces, a apreciar los estudios realizados sobre ellos hasta el momento, ya que les ayudaban a ellos mismos a entender lo que fue su cultura.

De ese modo, en esta época la autora destaca también el trabajo de Irimoto Takashi, cuyo trabajo se caracteriza por consistir en el análisis de una gran cantidad de material bibliográfico, tanto anterior como posterior al periodo Meiji, e, incluso, trabajo sobre el terreno. Con esto, demostró la interesante observación de que lo que llamamos cultura “tradicional” ainu no era más que el producto de los cambios que se dieron, especialmente, a finales del periodo Tokugawa y principios de Meiji, que fueron los que pudieron observar los autores extranjeros del siglo XIX.

Además, en este trabajo Yamada incluye un estudio de su propio trabajo, anterior a la obra en cuestión, hasta el momento, dónde evalúa avances como el descubrimiento de la dualidad y complementariedad entre la ecología ainu y su concepción sobre la naturaleza de los *kamui*, como vemos en su obra anterior. Del mismo modo, ella misma considera haber conseguido probar como la cosmología ainu podría considerarse más similar a aquella perteneciente a otros pueblos del norte, como los nivjis y otras etnias que ya exploró en su otro escrito, que comparten costumbres y rituales similares a los suyos (como sería la mismísima ceremonia del *iyomante*), que a la del pueblo japonés de la antigüedad.

Asimismo, la escritora también aclara que en tiempos más recientes se ha hecho igualmente una crítica de carácter más política en relación a la labor de muchos de los antropólogos anteriores, entre ellos, nuevamente, Kindaichi, en relación a las políticas asimilacionistas llevadas a cabo por el gobierno japonés. Esto es así ya que se cree que al presentar una visión idealizada y romantizada de la cultura ainu, como algo anacrónico y *quasi*

anecdótico, en sus textos estarían contribuyendo a la narrativa que el gobierno defendía con la puesta en práctica de estas políticas. Por otra parte, también considera el hecho de que, como ya vimos en la sección anterior, empiezan a aparecer los primeros antropólogos nativos que empiezan a aportar sus propias contribuciones a los estudios de su propio pueblo. Entre estos, destacar la labor de Shigeru Kayano, que escribió sobre la cultura material ainu y su idioma, creando, inclusive, un diccionario de su idioma (Yamada, 2003).

Por último, Yamada concluye su trabajo haciendo balance de la historia de los estudios ainu en Japón, que tuvieron sus verdaderos inicios, como ya vimos, en las exploraciones oficiales enviadas por el shogunato Tokugawa, que dejaron por escrito descripciones no solo de la región, sino también sobre los ainu. A esto se le suman los múltiples estudios del siglo XIX, especialmente de mano de intelectuales europeos, interesados más bien en los orígenes de los ainu como pueblo y su folklore. Esto sirvió, no obstante, para incentivar a los autores japoneses que liderarán la siguiente oleada de estudios antropológicos y etnológicos relacionados con esta civilización. Sin embargo, Yamada (2003) lamenta la falta de estudios en relación a la estructuración social de los ainu, en comparación con la gran cantidad de material descriptivo sobre sus creencias y rituales; lo que ha complicado su análisis en la actualidad, debido a la desaparición prácticamente de esta sociedad como tal. Aunque los nuevos estudios relacionados con la antropología ecológica y la etno-ciencia podrían arrojar luz en un futuro, según la autora, sobre esta cuestión y, como bien apunta ella:

Ainu studies, which have been backed by a tremendous accumulation of library materials on "traditional" culture, have progressed now to the study of the contemporary problems confronting the Ainu. Thus, the ethnological and cultural anthropological study of the Ainu has developed from consideration of ethnic origins, through folklore and religion, to that of ethnicity and identity. (Yamada, 2003, p. 90)¹⁹

Esta importante observación no es otra que la misma que a la que llegamos tras realizar este trabajo de investigación, precisamente, puesto que, como bien ilustra nuestra autora, el estudio de la religión y el folklore ainu podría ser considerado como un campo de estudio prácticamente obsoleto en la actualidad y que, de forma natural, ha de dar paso a un nuevo

¹⁹ “Los estudios ainu, que han sido respaldados por una tremenda acumulación de material bibliográfico centrado en la cultura “tradicional”, han progresado ahora al estudio de los problemas contemporáneos que afectan a los ainu. Por ello, el estudio de los ainu a través de la antropología etnológica y cultural ha avanzado de la consideración de sus orígenes étnicos, pasando por su folklore y religión, al estudio de su etnicidad e identidad.” (Traducción propia)

enfoque dentro de los estudios ainu: el de su situación actual y lo que les depara el futuro como etnia (Yamada, 2003).

Conclusiones

Comenzamos este trabajo con un breve contexto histórico con el que exploramos la evolución que los ainu han tenido a lo largo del tiempo y su relación estrecha con Japón, con el fin de poder entender mejor cómo su situación ha variado desde sus inicios y cómo esto afecta, consecuentemente, a sus costumbres. Pero eso no es todo, sino que también pusimos de manifiesto cómo la imagen preconcebida que solemos tener de ellos como un pueblo autosuficiente de cazadores-recolectores, cuyas costumbres y cultura están profundamente arraigadas y dependen del territorio que habitan, en realidad ya ha dejado de ser la realidad. De esta forma, como ya comentamos al final en la sección anterior, tras llevar a cabo este trabajo de investigación llegamos irremediabilmente a la conclusión de que el estudio del *iyomante* y de otras costumbres de los ainu del pasado se ha vuelto tarea cada vez más difícil de llevar a cabo, por no decir que roza ya lo imposible. Como vimos, debido a las políticas asimilacionistas llevadas a cabo por el estado japonés desde la anexión de Hokkaido, la gran mayoría de la población ainu se vio forzada a incorporarse a la sociedad japonesa; no por convicción, sino más bien por necesidad debido a la pobreza generalizada por las movilizaciones y privaciones de sus terrenos de caza ancestrales y al nuevo aislamiento social por ser categorizados como grupo minoritario. Esto puso en marcha un proceso progresivo de abandono de las costumbres tradicionales, muchas relacionadas, como era de esperar, con la caza y la recolección, su estilo de vida ancestral, y, por tanto, imposibles de mantener en dichas condiciones. Por su parte, el propio idioma ainu, en oposición al japonés, nuevo idioma oficial, se vio relegado al ámbito familiar y del hogar y, con el paso del tiempo, a ser usado sólo por las pocas personas mayores que hubieran tenido el privilegio de tener algún contacto con él durante su infancia o juventud. Ante esta crisis cultural, sin embargo, los que podríamos considerar como principales implicados, el estado japonés y sus autoridades intelectuales, se limitaron a observar y promover la imagen del pueblo ainu como la de una civilización al borde de la extinción, cuyas pintorescas costumbres suponían algo anecdótico y “atrasado” en comparación con los tiempos. Así, se perpetúa la idea que este pueblo no ha cambiado y que permanece atrasado en un estado “primitivo” constante, en composición al pueblo japonés, que se presenta al mundo como su opuesto cambiante y

modernizado. De este modo, los propios autores que aquí hemos tratado, muchas veces sin ser conscientes de ello, ayudan a promover esta imagen negativa a la par que intentaban, la mayoría, esclarecer los orígenes de la cultura ainu y preservar los diversos aspectos de su cultura de cara a un futuro cada vez más oscuro.

Debido a esto y devolviendo la atención a este proyecto, con el fin de estudiar cómo se ha documentado a lo largo del tiempo un vestigio de la cultura ainu como es la emblemática ceremonia del *iyomante*, recurrimos a textos que, conforme pasan los años, son capaces a duras penas de introducir datos novedosos a una narrativa que casi no ha podido avanzar desde que la ceremonia empezó a volverse obsoleta a finales del siglo XIX y comienzos del s. XX. Así, aunque consideremos, al igual que otros muchos intelectuales, que este ritual supone la cúspide de la cultura ainu, en tanto a su significancia dentro de esta y su importancia en relación a las relaciones de estos con lo divino, y su ceremonia más renombrada, al menos en tiempos recientes, su estudio seguramente acabe por estancarse, inevitablemente, en un futuro próximo. Es más, los propios escritos procedentes de los autores extranjeros que llegaron a Japón durante la era Meiji y que tuvieron la oportunidad y privilegio de poder presenciar sus costumbres, incluida una versión cada vez más degradada del *iyomante*, y que son, además, ensalzados dentro de este campo de estudio pecan, como hemos podido atisbar, irremediabilmente, de ser obras subjetivas y tintadas de prejuicios hacia este pueblo. Ellos mismos se vieron atraídos, en un primer lugar, hacia este ritual, precisamente, por influencia de estas ideas preconcebidas y, como resultado, dejaron por escrito, muchas veces haciéndolo ver como simples curiosidades o sin entrar en demasiada profundidad, lo que en ese momento no podrían imaginar que se convertiría en algo tan valioso y preciado para futuros investigadores. Tal es así que lo que Bird redactó sobre el *iyomante* y la religión ainu, que ella consideraba como una labor inútil al proceder de un pueblo “atrasado” y sin importancia, en línea con la narrativa promovida por los japoneses; además de las recopilaciones de mitología ainu por parte de Batchelor, influenciadas de su propia ideología y religión, suponen información muy preciada ahora, y durante los últimos años, para autores que llevan a cabo sus investigaciones e, incluso, para simples curiosos que aspiren a ampliar sus conocimientos en relación al folklore ainu.

Es por todo esto que comentamos que la reciente evolución dentro de los estudios ainu ha de ser visto como un avance lógico, acorde a la progresión que vemos dentro del pueblo ainu y el material generado, sobre ellos de autores más contemporáneos. De este modo, los ainu, que

consideran haber soportado suficientes décadas de opresión y aculturación por parte del gobierno japonés y sus políticas colonialistas han comenzado, en los últimos años, a organizarse política y socialmente para luchar por sus derechos y replantear su identidad étnica. Su objetivo, pues, sería cambiar, de esta forma, la imagen que se tiene de ellos, empañada por esta concepción de etnia vulnerable y destinada a desaparecer; así como su derecho a la independencia y la autodeterminación como etnia indígena de su territorio natural, actualmente en manos de dicho estado, Hokkaido. Por ello, ante esta nueva situación, consideramos conveniente que los nuevos estudios relacionados con esta cultura tengan en cuenta los nuevos tiempos y decidan, dejando de lado el papel de observadores que llevan adoptando desde antaño, centrarse en explorar esta nueva faceta del pueblo ainu. Ya que, llegados a este punto, en relación al campo de la etnología, relevante para esta producción, no nos queda otra que plantearnos: ¿es verdaderamente sostenible a estas alturas dedicar tantos esfuerzos a la revisión de documentos y escritos ya caducos y sobre estudiados sobre unas tradiciones desde hace tiempo en desuso? ¿Cabe de veras la posibilidad de que este campo dé cabida a nuevas obras cuando ni los propios ainu, objeto de estudio en cuestión, ven viables o deseable, incluso, volver a practicar dichas costumbres y, por tanto, prefieren enfocarse en otras cuestiones?

Esta puede parecer una resolución contradictoria, teniendo en cuenta, sobre todo, la naturaleza y el objetivo del proyecto en cuestión; no obstante, somos capaces de llegar a ella tras una reflexión que solo sería posible alcanzar, precisamente, gracias a lo que aquí venimos a criticar: al estudio y revisión de las fuentes bibliográficas explotadas por las autoridades intelectuales de este ámbito. Hemos de notar que el proceso que se viene practicando y que nosotros compartimos de comparación de referencias como forma de obtener nuevas ideas es uno que permite, innegablemente, contrastar de forma eficiente la información y redactar obras recopilatorias más cercanas a la realidad; sin embargo, no podemos negar que esto pierde su efectividad en el momento en que el propio objeto de estudio, en este caso la cultura ainu tradicional y la ceremonia del *iyomante*, tiene los días contados. Así, es en este ámbito, justamente, que consideramos que se encuentran principalmente las limitaciones de este proyecto. De esta manera, para su producción es cierto que hemos contado con acceso a varios autores de renombre de varias épocas y campos de estudio diferentes, como son Batchelor, Munro, Hudson, etc., pero vemos un condicionamiento considerable en relación a sus estudios (y esto es aplicable, sobre todo, como es de esperar, a los autores más modernos) en tanto a que se

limitan a aludir la mayoría de veces a las mismas obras, conformando un ciclo vicioso inacabable. Por tanto, esto provoca que nosotros, consecuentemente, pequemos de las mismas limitaciones, producto de, como ya hemos mencionado, las restricciones inherentes al ámbito de la etnología ainu. Asimismo, a esto hemos de sumarle otra delimitación en lo relativo a la variedad bibliográfica, ya que, como puede vislumbrarse a lo largo del cuerpo del texto, hay una notoria escasez de autores japoneses o que hayan publicado sus textos en dicha lengua (como pueden ser los autores ainu más recientes). Estas obras, que podrían haber ampliado nuestro punto de vista, se encuentran, lamentablemente, fuera de nuestro alcance actualmente debido a la indiscutible barrera del idioma, que solo nos permite acceder a escritos en lengua inglesa, es decir, a la producción occidental, principalmente. Es por ello que, consideramos, a lo sumo, que sería conveniente tal vez volver a realizar esta investigación en relación a la naturaleza y estudio del *iyomante*, en un futuro, contando ya con el acceso que aquí ha se ha echado en falta a las obras producidas en japonés.

Así pues, a modo de conclusión, tras presentar un análisis del contexto tema principal de este trabajo; así como sus limitaciones y las propuestas y recomendaciones pertinentes para facilitar el trabajo de futuros autores que deseen dedicarse al estudio de los ainu, damos conclusión a este trabajo de investigación.

Bibliografía

- Abad de los Santos, R. (2022). La arqueología japonesa y la construcción del paradigma ainu -más allá del mito del cazador primitivo. *Mirai. Estudios Japoneses*, 6, 169-178.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica.
- Batchelor, J. (1887). An ainu grammar. En B. H. Chamberlain (Ed.), *The language, mythology, and geographical nomenclature of Japan viewed in the light of ainu studies* (pp. 1-174). Universidad Imperial de Tokio.
- Batchelor, J. (1894). Items of ainu folklore. *The Journal of American Folklore*, 7 (24), 15-44.
<http://www.jstor.org/stable/532957>
- Bird, I. (1880). *Unbeaten tracks in Japan: an account of travels in the interior, including visits to the aborigines of Yezo and the shrines of Nikko and Ise. Volume 2*. Cambridge University Press.

- Fitzhugh, W. W. y Dubreuil, C. O. (1999), *Ainu: spirit of a northern people*. Perpetua Press.
- Hudson, M. J., Lewallen, A. E. y Watson, M. K. (2016). *Beyond ainu studies. Changing academic and public perspectives*. University of Hawai'i Press.
- Kreiner, J. (1990). Changing images: Japan and the ainu as perceived by Europe. En A. Boscaro, F. Gatti, M. Raveri (Eds.), *Rethinking Japan volume 2. Social sciences, ideology and thought*. Routledge.
- Munro, N. G. y Seligman, B. Z. (1996). *Ainu creed and cult. Volume IV*. Kegan Paul International.
- Phillipi, D. L. (1979). *Songs of gods, songs of humans: the epic tradition of the ainu*. Princeton University Press.
- Williams, D. (2017). *Ainu ethnobiology*. Society of Ethnobiology.
- Yamada, T. (2003). Anthropological studies of the ainu in Japan: past and present. *Japanese review of cultural anthropology*, 4, 75-106.
- Yamada, T. (2018). The ainu bear ceremony and the logic behind hunting the deified bear. *Journal of northern studies*, 12 (1), 35-51.
- Yamada, T. (2001). *The world of the ainu: nature and cosmos reading from language*. Kegan Paul International.