

La desaparición de los rituales: El caso del *I-omante* (イヨマンテ) en la cultura utari (*ainu*).

Geertz y los gallos, los ainu y los osos.

Era 1958 cuando Clifford Geertz, unas de las figuras más prominentes de la antropología simbólica y en general de la disciplina, -junto a Hildred Geertz, se adentraba en medio de una aldea en la isla de Bali, Indonesia, para estudiar una pequeña aldea de alrededor de 500 habitantes que, por azares del destino y con la agudeza de la etnografía, se situaría como uno de los lugares más conocidos de los estudiosos de la disciplina en adelante.

El texto al que daría forma el antropólogo estadounidense llevaría por título “Juego profundo: nota sobre riña de gallos en Bali”, compilado en un volumen, “La interpretación de las culturas”, de 1970, mucho más amplio de trabajos del mismo autor. Lo interesante, para nuestros menesteres, son dos cuestiones que cruzan la riña de gallos y que, sin nombrarlas por omisión o por no verlas de manera más clara, dan forma a algunas de las disputas identitarias más agudas del siglo pasado y que aún siguen permeando nuestros días.

La primera, la más visible y que da origen a que nuestro interlocutor pueda establecer el *rapport*, es la disputa entre la modernidad y el salvajismo. Iré desmenuzando esta idea con respecto a nuestro caso más adelante, pero cabría una breve explicación del caso particular de Geertz: aunque Indonesia, país al que pertenece Bali, ya era una república formal, los años de dominación neerlandesa habían dejado atrás una fuerte huella colonial que habría de extenderse incluso con el nuevo Estado.

Sencillamente, todo lo que era considerado como “salvaje” era ocluido, reprimido, ocultado, desviado o reglamentado. En esta categoría de “salvajismo” encontramos la misma pelea de gallos, como nos lo menciona el mismo Geertz en su texto. Ésta, aunque fuera parte de la vida ritual, comercial y social de la isla balinesa y más partes del territorio indonesio, estaba estrictamente prohibida salvo sendas ocasiones de permisividad gubernamental.

Aunque, por supuesto, esto no evitaba que las peleas de gallos se efectuaran de todas maneras, a veces de manera clandestina, otras a plena luz del día. En ambos casos, la policía enviaba redadas para disolver el evento. Tal caso fue el que *abrió* a Geertz el campo: huyendo de una redada policiaca, como un balinés más, dejó de aparecer como un espectro para los habitantes de la isla, que hasta ese momento lo consideraban un Otro al que imponían una dura *ley del hielo*, y de allí surgiría uno de los pasajes más famosos de la antropología de mediados del siglo XX.

Sin embargo, ¿qué subyacía al episodio que vivió Geertz? No se trataba de un episodio gratuito. Probablemente, si las peleas de gallos hubieran sido legales, nada habría roto esa tensión que impedía

establecer una relación más íntima entre el antropólogo estadounidense y los balineses, ¿nos habríamos perdido de un episodio significativo que haría evidente la carga simbólica de los rituales y sus capas de significados, la expresión de eticidades, de afectividades y hasta *performance* de masculinidades? ¿O simplemente dejaría de ser un objeto de estudio relevante al no formar parte de cierto exotismo que revestía la antropología de aquella época?

Estas preguntas pretenden apuntar a un lugar explorado, con cierta nostalgia aunque el mismo autor lo niegue, en “La desaparición de los rituales: una topología del presente”, escrito por el filósofo surcoreano alemán Byung-Chul Han en 2019, sesenta y un años después de que Geertz visitara Bali y a casi cincuenta años de la publicación de la “Interpretación de las culturas”.

En juego, profundo también, hay varias nociones que me gustaría rescatar de la muy corta ilustración que he hecho del pasaje de Geertz, cuestiones, a mi parecer, fundamentales para comprender el texto de Chul Han y su preocupación por la rápida sustitución del uso de las cosas (durables, estabilizadoras de la vida y familiares), marcado por los ritos y rituales, por el consumo de los objetos (éstos vacíos, efímeros, incapaces de generar familiaridad, menos aún identidad).

Primero, la disputa entre Modernidad y formas, entre comillas, tradicionales o *no modernas* de habitar el mundo. La antropología estructural ya daba cuenta de esto con Levi-Strauss (1997a, 1997b), el mismo Geertz (1970), en otro momento Foucault (2002), y, más fuertemente, Edward Said en *Orientalismo* (2002), Gayatri Spivak (2009), Bolívar Echeverría (2009), Frantz Fanon (1952), Homi Bhaba (2002), Stuart Hall (2011) y una amplia lista que no viene al caso prolongar.

Interesa, entonces, lo que se deriva de esa disputa, la variedad de procesos que buscan desaparecer, ocultar, captar, raptar, forcluir, reprimir, asimilar, mezclar, negociar, hibridar la multiplicidad de flujos culturales que se confrontan con lo moderno.

Segundo, en medio de esa confrontación, si nos adherimos a las preocupaciones de Chul Han por la desaparición de los rituales, a saber: la colonización de lo estético por lo económico, la pérdida de lo simbólico en aras de una atomización de la sociedad o el paso de una *comunidad sin comunicación* a una *comunicación sin comunidad*, una constante reiteración del narcisismo, la instalación de “dispositivos neoliberales [...] como la autenticidad, la innovación o la creatividad”¹ que constantemente nos fuerzan a lo nuevo, a lo no duradero, y la explotación o captura de las emociones por la psicopolítica neoliberal; ¿de qué manera, en efecto, la virtual eliminación de las formas de ritualidad en determinados contextos influye en los procesos de subjetivación colectiva e individual? ¿Es la desaparición de los rituales la antesala de una sociedad sin relaciones, verdaderamente atomizada? En todo caso, ¿hasta qué punto podríamos verdaderamente compartir las preocupaciones de Byung-Chul Han?

Por último, específicamente en torno al nombre de esta ponencia, ¿qué significa todo lo anterior en el contexto *utari (ainu)*?, ¿cómo podemos aproximarnos al caso del ritual *I-omante* (イヨマンテ,

¹Byung-Chul Han, *La desaparición de los rituales: una topología del presente* (Barcelona: Herder, 2020), 10.

Comentado [C1]: Esta tesis de Han me parece singular. Entiendo la preocupación por el orden cultural en crisis y desaparición, pero cabe preguntarse si no tiene un dejo un tanto conservador. Creo que lo que menciona en las conclusiones deja ver la diferencia; sigo sin leer *La desaparición de los rituales*, y me imagino que él mismo distingue entre rituales de tradición y rituales como normas de urbanidad en sociedades seculares, pero hay mucho por pensar al respecto.

iyomante en la pronunciación japonesa) desde esta mirada y su relación con su propia historicidad y procesos sociales e identitarios?

Así pues, nuestro acercamiento a Geertz y a la pelea de gallos no es gratuito. Hay, ciertamente, algunas resonancias de la persecución y eliminación de los signos de *salvajismo* en nuestro caso de estudio: la relación entre lo animal y lo humano, el espectáculo sangriento, las formas de prohibición. Pero, ¿qué es el *I-omante* y cuáles son sus características rituales?, ¿quiénes son los utari, aún llamados *ainu*, y por qué practicaban este ritual?, ¿qué es lo que provocó su desaparición, si ésta realmente ocurrió, y cuál es la historicidad de ésta misma?, ¿qué marcas de la modernidad encierra tal fenómeno?

Ainu, en realidad, significa “humano” en el lenguaje homónimo. Los *ainu*, que prefieren hoy en día la denominación *utari*², “camarada” en su idioma, fueron declarados en 2008 los “indígenas” japoneses (アイヌ先住民, *ainu senjūmin*) por el Parlamento de Japón en sustitución de la antigua denominación de “Antiguos Nativos Salvajes” (北海道旧土人, *Hokkaidō Kyūdojin*). Viven en la norteña isla de Hokkaidō y en ciertas partes de Rusia como las Islas Kuriles y Sakhalin. Su población actual ronda los 25 mil habitantes, aunque se habla de que esta cifra puede ser mucho menor a la real, pues la discriminación sufrida durante el siglo XIX y XX por parte de los japoneses *émicos* provocó que la gran mayoría de los descendientes *ainu* escondieran su origen. Sugimoto (2014), Tóth (2019) y otros autores sugieren que las cifras reales rondan las 200,000 personas.

Por buena parte del siglo XIX y XX se les consideró la “raza en desaparición” o *dying race* (滅び行く民族, *Horobi yuku minzoku*), pues las políticas de asimilación del gobierno japonés central, de las que hablaremos más adelante, habían logrado eliminar casi por completo su idioma, que no guarda ninguna relación con las raíces lingüísticas del japonés estándar ni cuenta con un sistema de escritura; prácticas religiosas y rituales, como el *I-omante*; y sus costumbres, incluso sus formas de vivienda y comida.

Y bien, ¿qué es el *I-omante*? De forma provisional y espesa, resumida, se trata de un sacrificio ritual de un oso que fue enjaulado, alimentado y cuidado como parte de la familia por alrededor de un mes durante el ciclo invernal. El oso, sin embargo, no es leído como un simple animal. El oso es un *kamui* encarnado, un espíritu de la naturaleza (a veces, malinterpretado como un dios), que, a través de la muerte, es “enviado de vuelta” al mundo de los espíritus. Por eso, también, se le conoce como rito de regreso. Su carne y pelaje son consumidos y usados para la fabricación de ropa, respectivamente, mientras su cráneo es colocado en un altar para rendirle tributo por los bienes recibidos.

Para el sacrificio, los *kotan* (aldeas) *utari* se reunían al centro de la misma: niñas, niños, hombres, mujeres, ancianos y ancianas participaban de este acto comunitario. El oso era liberado de su jaula para después ser llenado de flechas ornamentales y finalmente ahorcado para ser liberado de este

² De aquí en adelante se preferirá el término *utari* por esta misma razón.

mundo y regresar al mundo de los *kamui*. Este proceso, sin embargo, era especial y no debe de confundirse con el rito de “regreso” de osos salvajes: el *opunire*, cuyas características desbordan el límite de nuestro tema y, por tanto, omitiremos.

Revisaremos un poco más adelante a detalle el proceso del rito de regreso, pero primero me gustaría proponer una revisión a contrapelo de la relación entre los japoneses étnicos y los utari, haciendo énfasis en la religión de los últimos y la centralidad del I-omante en la vida social de las *kotan*.

Wajin, ainu jin, y la colonización de la región de Ezo.

El pueblo utari, en realidad, previo al siglo XIX, no mantenía una relación estable ni constante con los habitantes de las islas principales de Japón: ni con Honshū, ni Kyūshū, ni Shikoku. La región de Ezo, como previamente fue conocida, permaneció relativamente aislada, y con ella una buena parte de la población *utari* (aunque otra parte se encontraba al norte de la isla de Honshū y en las regiones ya mencionadas de Rusia Oriental).

Aunque los japoneses étnicos, cuyo origen mítico es la etnia primigenia Yamato (según el *Nihonshoki* y el *Kojiki*, libros primarios de la mitología histórica japonesa y la llamada teoría etnocéntrica del *nihonjinron*), tuvieron algunas relaciones comerciales con los utari, no fue hasta la Restauración Meiji —(1868-1912) cuando los últimos fueron incorporados de lleno, súbita y violentamente, a la vida del naciente Estado-nación japonés imperial.

No solo se trató de la llegada de los soldados de colonización (en japonés, 屯田兵, *Tondenhei*) a la isla de Ezo, renombrándola como Hokkaidō, sino la incorporación, en tanto cuerpo y subjetividad, a un *ethos* colonial que veía en los utari una mezcla de salvajismo e inocencia, apoyados además por las múltiples investigaciones antropológicas que se habían llevado a cabo en los territorios mencionados por etnógrafos occidentales (Isabelle Bird, John Batchelor, Thomas Blakiston o Henry Savage Landor) que veían en los utari a “gentiles salvajes”³

El origen de esta súbita y violenta incorporación de territorios, que también ocurrió con el archipiélago de Ryūkyū mucho más al sur del actual territorio japonés en la actual prefectura de Okinawa, además del ahora territorio coreano (donde la huella colonial sigue aún causando estragos) y algunas partes de China, como la región de Manchuria, no fue sino la forma de apropiación de las narrativas coloniales occidentales que habían llegado a Japón durante el periodo Meiji y que, de alguna forma, le habían dado comienzo al mismo.

El reino de Wa, como antes era conocido por los utari y una gran parte de Asia oriental, y los *wajin* (literalmente, personas de Wa) habían salido de casi trescientos años de encierro (o política de *sakoku*) a través de la “diplomacia de cañones” del Comodoro estadounidense Matthew Perry en 1853.

³ María Añorbe, “Los ‘gentiles salvajes’: las vicisitudes del pueblo ainu en la era Meiji”, Ecos de Asia. <http://revistacultural.ecosdeasia.com/los-gentiles-salvajes-las-vicisitudes-del-pueblo-ainu-en-la-era-meiji/>

A pesar de su aparente unificación bajo el shogunato Tokugawa (1603-1868), que había mantenido un férreo control sobre los pequeños *kuni* (clan, reino o país) que constituyeron en su momento la división política de Japón, los quiebres en las clases políticas (representadas por los samurái, shogunes y daimyo de mayor rango) se hicieron evidentes cuando los proyectos de Modernidad llegaron a sus puertos.

Japón buscaba ponerse, con urgencia, a la par de sus homólogos europeos y americanos, formando un Estado nación soberano, pretendidamente moderno (en sus propios términos) y militarmente avanzado que pudiera disuadir a cualquiera de los países occidentales de un intento de anexión o colonización. Lograrlo requería, como nunca antes en su historia, la completa unidad del territorio y su población, a las órdenes del *tennō* (emperador).

Nociones como las de *minzoku* (nación), *Nihon* (Japón), *nihonjin* (japoneses), *nihonbunka* (cultura japonesa) y *nihongo* (idioma japonés) fueron adquiriendo centralidad en la producción de las nuevas políticas unificadoras del naciente Imperio Japonés, cuyos modelos base de monarquía parlamentaria habían sido el prusiano e inglés, mientras imitaba algunos aspectos de la democracia liberal estadounidense.

Así pues, los límites del sujeto nacional (el *nihonjin* en sustitución del *wajin*) se comenzaban a dibujar como políticas estatales que buscaban homogeneizar a toda la población del entonces extenso territorio japonés. Tanto las poblaciones utari como ryukyuneses, [zainichi \(descendientes de coreanos\)](#) y [burakumin \(descendientes de los parias\)](#) y demás, ~~junto a~~ fueron sometidos a una asimilación forzada en aras de la unidad nacional. Tanto idioma, costumbres, educación, trabajos, historia, religión, una ética y ciertos valores les fueron impuestos, desde el gobierno central, para su incorporación como sujetos del imperio japonés.

Sujetos, sí, aunque no con la misma categoría, ni con la “autenticidad” que los japoneses centrales. La palabra *ainu*, en este contexto, adquiere relevancia por el mismo proceso de re-sujeción al que fueron expuestos.

Kami vs. kamui: la religión como dispositivo identitario

Ser *ainu*, utari, es creer en les *kamui*. Ser *nihonjin*, es creer en les *kami*. A pesar de la cercanía fonética de las palabras, *kami* y *kamui* significan cosas muy diferentes. Los procesos de asimilación de la población utari también incluyeron el despojo de sus rituales religiosos, de sus creencias animistas y de todo lo relacionado con ello.

Mientras las islas centrales japonesas se dividían entre las creencias budistas y un reanimado sintoísmo que suponía la religión de les *nihonjin* por excelencia (aunque una y otra formaban y siguen formando una especie de sincretismo particular), en la isla norteña se disolvían los viejos rituales que aparecían como salvajes y sangrientos, completamente opuestos a la sensación que buscaba dar el gobierno japonés hacia el exterior.

Comentado [C2]: ¿Junto a cuáles? Creo que faltó aclarar cuáles otras.

Es en este entramado de condiciones que podemos analizar el I-omante como una práctica que reproduce, sostiene y da estabilidad a la identidad utari. Siguiendo a Byung-Chul Han, cualquier ritual supone una repetición de praxis simbólica, un acto performativo que junta a los hombres, engendrando entre ellos alianzas, comunidad y también sintonía con las cosas del mundo⁴.

La religión utari reproduce a través del I-omante, en consonancia con lo propuesto por el filósofo surcoreano, una forma de ver el mundo particular que, a partir de la iteración de la muerte del osezo y su regreso al mundo *kamui* sostiene a una comunidad. Según esta teleología, todos los objetos del mundo (agua, tierra, plantas, animales, insectos, piedras e incluso fenómenos naturales como la lluvia, el frío o hasta las enfermedades) están habitados por un espíritu, *kamui*, y les *ainu*, la raza humana, deben buscar un equilibrio con esos espíritus o presencias materializadas⁵.

El ritual I-omante al mandar “de vuelta” al *kamui* que habitaba en el osezo funciona como un dispositivo que dota del buscado equilibrio entre *ainu moshir* (mundo ainu) y *kamui moshir* (mundo *kamui*), pero no solo eso. El oso representa, en la jerarquía espiritual de los *kamui*, uno de los rangos más altos: *sabane-kamui* o cabeza de los espíritus y, también, el espíritu más cuidadoso, *Chira-Mante-Kamui*. Cuidadoso porque *cuida* de los *ainu*, de las personas, brindándoles comida y pieles en la temporada más dura del año, bienes que sirven a la kotan o que son intercambiables por otros en las poblaciones pesqueras, como el preciado salmón que también funge como uno de los altos rangos del *kamui moshir*.

Por eso, el rito de crecimiento del oso, el *reshi-yu*, es especial. Cuando se captura, no es pura casualidad, sino un pacto establecido entre *kamui* y *ainu*, el espíritu *sabe* que la comida escasea y toma la forma de un osezo para proveer de bienes. Incluso, según Tóth, el oso ha escogido un líder humano para que sea este quien lo capture y le adopte⁶.

Se establecía un vínculo fuerte con el *kamui*, era criado como uno más de la familia durante un periodo que iba de 2 a 3 años: vivía en la misma casa o en una jaula al lado de la misma, era alimentado como un niño cualquiera, si no tenía dientes aún, era amamantado por una nodriza de la aldea (un proceso conocido como *heper*). La gente se acercaba a él, platicaban con él, era un invitado y un huérfano *adoptado* a la vez. Con el tiempo, la familia que lo mantenía lo veía más como un hijo que como un *kamui* encarnado.

Así, la muerte del osezo no era superficial, sino profundamente afectiva: mandar de vuelta significa, siempre, dejar ir. Pero ése era el costo de mantener una aldea unida, de tener comida suficiente para sobrevivir, de obtener bienes para el comercio y pasar otro invierno. Es lo que Chul Han llama, apoyándose en Foucault y Schroeter, un juego fuerte: dar la vida en un espacio de fiesta, no es “una

⁴ Byung-Chul Han, *La desaparición de los rituales: una topología del presente* (Barcelona: Herder, 2020), 7-9.

⁵ Hiroshi Utagawa, “The ‘Sending-back’ rite in Ainu Culture”. *Japanese Journal of Religious Studies*, Jun. - Sep., 1992, Vol. 19, No. 2/3, *Archaeological Approaches to Ritual and Religion in Japan* (Jun. - Sep., 1992), p. 255-256.

⁶ Elizabeth Tóth, “Ainu Belief System: The Main Animal Gods and the Rituals Related to Them”. 108

perdida, no es un fracaso, sino una expresión de la vitalidad, fuerza y placer extremos”⁷, es la reiteración de la soberanía sobre la vida, tanto del *kamui* como de los *ainu*, en un mutuo acuerdo implícito de sacrificio.

La fiesta del I-omante o, en su versión japonizada, *kumamatsuri* (festival de los osos), es, como afirma Chul Han, un derroche de energías que supone una resemantización con la muerte, pero también con la vida: un juego de intensidades⁸. El festival ya presupone un límite vital que, por las condiciones extremas del invierno de Ezo y demás territorios utari, imponía un régimen alimentario y comercial que era vital para la estabilidad de la aldea y las relaciones de parentesco.

El día anterior al “retorno” del *kamui*, la familia del mismo enviaba mensajeros a sus vecinos y a otras aldeas con el objetivo de reforzar las alianzas entre los utari. Todos asistían con sus mejores trajes, se elaboraban *inaw*, arreglos de madera ceremoniales especialmente tallados por la familia, mientras que el *sake* era repartido entre los asistentes.

Al inicio de la ceremonia, un utari era escogido para elevar una plegaria al *kamui*, comunicarle que era tiempo de su muerte, y que, con suerte, el espíritu regresaría a ayudarlos de nuevo en otro invierno. La jaula del oso, entonces, se abría y al salir recibía una oleada de flechas ceremoniales, después flechas normales y, en algunos distritos utari, usaban troncos para aplastarlo hasta su muerte.

Después de esto, los utari hacían ofrendas hacia el oso, en una ceremonia exclusivamente masculina, tomaban el cráneo del oso y lo llenaban con flores, lo colocaban en un altar y bailaban y cantaban a su alrededor. Esta primera noche, de una serie de tres, era conocida como Keo-Mante, retorno al mundo *kamui*.

Los dos siguientes días eran celebrados banquetes, uno comunal y uno familiar, Poro-Ome-Kabu y Bon-Ome-Kabu respectivamente, siendo el último más llamativo por el carácter íntimo en el que era realizado. Kindaichi y Yoshida (1949) veían en este tercer arco del festival una especie de retribución a la familia por haber “matado a su niño oso”⁹.

Es ésta última retribución la que nos hace pensar en el juego fuerte de Chul Han. La ceremonia ritual del oso, con toda la solemnidad que implica su inicio, no es sino el inicio de un espacio lúdico, de comilonas y convivencia entre utari, se trata, como lo hace ver la palabra japonesa de *matsuri*, de un festival en forma y fondo, aunque éste signifique dejar una huella afectiva.

La centralidad del rito, además, se refuerza por el dispositivo comercial que refuerza: no sólo se refuerzan alianzas al invitar a otros utari, sino que también es posible intercambiar salmón, plumas de búho, espadas, verduras y ornamentos ceremoniales por los bienes obtenidos del oso. Muchos asentamientos utari no contaban con acceso al mar, por lo que era una forma de obtener recursos que de otra forma difícilmente conseguirían.

⁷ Byung-Chul Han, *La desaparición de los rituales: una topología del presente* (Barcelona: Herder, 2020), 37.

⁸ *Op. cit.* 38

⁹ Kyōsuke Kindaichi, Minoru Yoshida, “The Concepts behind the Ainu Bear Festival (Kumamatsuri)”, *Southwestern Journal of Anthropology*, Winter, 1949, Vol. 5, No. 4 (Winter, 1949), 349.

Además, hay una labor pedagógica detrás del ritual. En este sentido, Chul Han sostiene que en ellos “la transmisión del saber asume formas lúdicas. Los duelos de enigmas sacros constituyen una parte esencial del culto sacrificial. Son tan importantes como el propio sacrificio. Dan vida al mito y lo consolidan como fundamento sapiencial de una comunidad”¹⁰. Al inicio decíamos que les utari eran tal porque creían en les kamui, ¿o son les utari tales porque realizan el I-omante?

En todo caso el ritual ha ido transformándose y ajustándose a las nuevas medidas regulatorias. En 1790, previo al periodo Meiji, ya había existido un intento de prohibición por parte del shogunato Tokugawa de este festival, aunque, al no disponer de autoridad simbólica ni poder militar sobre la zona, ésta había pasado por oídos sordos.

Con los cambios en el gobierno y, consecuentemente, en la educación, además de la fuerza militar desplegada durante la colonización de esta región, el I-omante no tuvo que ser prohibido para ir, poco a poco, transformándose en un performance de consumo y dejando de lado su dimensión simbólica particular.

Como hacer ver Elizabeth Tóth, durante la primera mitad del siglo XX, el ritual del I-omante obtuvo una particular visibilidad entre turistas *wajin* y extranjeros, por lo que muchas veces se llevaba a cabo para muestras turísticas, sin un objetivo simbólico primordial. Ésto transformó la práctica en varios niveles, por lo que la autenticidad de la misma y sus elementos ha sido puesta en duda.

Esta transformación, por otro lado, venía acompañada de una reorganización de la vida común de les utari. El gobierno central japonés, en aras de guardar una apariencia moderna, buscó imponer el *ethos* de los wajin por varias vías: la enseñanza del japonés estándar (o tokiota) era obligatoria, junto a una poderosa campaña de escolarización con énfasis nacional. La religión *ainu* quedó relativamente intacta, pero se prefería el budismo y el sintoísmo como alternativas semejantes. Los trabajos cambiaron drásticamente ante la súbita necesidad de tierras de cultivo fértiles, muchos utari fueron reclutados como campesinos por los grandes terratenientes de la nueva administración de Hokkaidō. La caza pasó de un ámbito de supervivencia al industrial, con grandes botes y pescas mayores.

El gentilicio *ainujin* o ainu comenzó a usarse para describir a estos sujetos semi-nacionales que no encontraban lugar en el relato etnocéntrico del nihonjinron, y en 1899, se les denominó, con toda la fuerza de un Estado nación colonial, como “antiguos nativos salvajes” en una ley que buscaba inscribirlos en el discurso centralista nacional y, por otro lado, aprovechar sus tierras para los objetivos nacionales militares y agronómicos.

El I-omante, por otro lado, no fue prohibido, sino más bien fue resignificado por les utari para su beneficio. La inscripción como sujetos nacionales también significó una inscripción en un nuevo orden económico: el del capitalismo industrial. Japón buscaba convertirse (y lo logró) en una nación que pudiera competir con Occidente económicamente y militarmente, lo que provocó que les utari se

¹⁰ Byung-Chul Han, *La desaparición de los rituales: una topología del presente* (Barcelona: Herder, 2020), 56.

vieran, de repente, envueltos en lógicas de comercio que desconocían y frente al brazo militar de un imperio en pleno auge.

Sacrificando su carácter ritual, el I-omante fue presentado como un performance “tradicional” de los “últimos” ainu. Las kotan ya no usaban este ritual para comunicarse ni establecer alianzas, sino para obtener ingresos. Despojados de todo simbolismo ritual (al menos en la mayoría de los casos), la práctica perseveró hasta 1955 cuando fue prohibida, ahora sí efectivamente, por el Parlamento japonés al considerarla “salvaje”.

En 2007, previo a la declaración de los utari como indígenas japoneses, la práctica fue de nuevo legalizada, aunque solo quedara ya como una pantomima de lo que alguna vez fue. El sacrificio del oso no se llevaba a cabo, solo era simulado. Los utari mayores veían en esto una simple burla de sus costumbres y una búsqueda de capitalizar su cultura por parte del gobierno japonés.

Conclusiones: Folklore ainu, resistencia utari.

Aún es posible ver en la ubicación de Google Maps del antiguo Museo Ainu quejas de asistentes a los rituales sobre el trato a los osos, enjaulados y hasta famélicos, que se guardaban en las instalaciones que simulaban un antiguo kotan utari. La renovación de este mismo museo, ahora con el mote de nacional, que se llevó a cabo de 2017 a 2020, trajo consigo la desaparición de estos osos y toda aquella práctica que supusiera una falta a la corrección política de los espacios estatales.

Al menos hasta esta fecha, parece que el I-omante en su universo simbólico original ha desaparecido tras un siglo de violenta asimilación desde el relato nihonjinron. Sin embargo, los utari han resistido y emprendido campañas a nivel internacional para conservar parte de sus signos y significantes, estrechando lazos entre sí y negociando espacios de visibilización que den cuenta de un *ethos* que, ahora con tintes de un japonés centralizado, moderno, actual, persevera aún en la búsqueda de su propia vereda y construcción de imagen del mundo.

¿Tiene Byung-Chul Han justa razón para preocuparse por la desaparición de los rituales? Pareciera que, por un lado, podemos concederle la razón al observar cómo los utari fueron refuncionalizados a partir de la disolución simbólica que implicó su entrada a la modernidad y el capitalismo. La inscripción del I-omante al orden turístico por mera obligación económica es una clara muestra de cómo el espacio ritual y lúdico “se somete al trabajo y la producción”¹¹, incluyendo su museificación parcial y su eventual desaparición.

No obstante, también es importante recalcar que en ese mismo espacio hay siempre una ruptura posible. Los utari, y no ainu como les llaman los japoneses, han buscado sin descanso desterritorializar las narrativas que se producían a su alrededor, buscar un nuevo devenir utari. Uno comunitario, frente a una cada vez más atomizada sociedad *wajin*.

¹¹ *Op. cit.* 58

Es curioso, por lo menos, que Chul Han retome el ejemplo de Japón, citando a Alexandre Kojève, como “aquella *sociedad ritual venidera* que se las arregla sin verdad y sin trascendencia, una sociedad totalmente definida por la estética y en la que la bella apariencia ha sustituido a la religión”¹². Pero, ¿de qué Japón hablará Chul Han y de cual Kojève? ¿les utari ocuparían allí un lugar? ¿realmente todos los rituales que observaba Kojève lograron una comunidad sin comunicación?

Estas preguntas exceden nuestros empeños primarios, aunque la reciente creación del Ministerio de la Soledad en 2021 en Japón parece apuntar a que la respuesta sería negativa. En todo caso, cabría destacar un último apunte sobre les utari.

La desaparición del I-omante es parcial. De alguna forma, con la huella poscolonial que conlleva, les utari han transformado su cuerpo *ainu* en *kamui*. El cuerpo social que ahora forman se ha sacrificado para su propia supervivencia, son su propio osezno, el I-omante es un autosacrificio. Frente a la folclorización de sus prácticas, negocian: negociar implica perder algo, y para sobrellevar su vida y *ethos* utari han tenido que transformarse en su propio “niño oso”, Su vida se ha trastocado, pero no se ha perdido. Se ha vuelto en el ciclo donde cada vez más reencarnan en un *kamui* distinto, un oso de otra piel.

Bibliografía:

- Upopoy National Ainu Museum and Park, “About Upopoy” Upopoy National Ainu Museum and Park. <https://ainu-upopoy.jp/en/about/> (Consultado el 05/06/23.)

¹² *Op. cit.* 44

- Ainu. Caminos a la memoria, “i-omante rimse, la ceremonia del oso”, Ainu. Caminos a la memoria, <https://ainumemoryfilm.wordpress.com/2013/10/09/i-omante-rimse-la-ceremonia-del-oso/> (Consultado el 05/06/23).
- Añorbe, María, “Los ‘gentiles salvajes’: las vicisitudes del pueblo ainu en la era Meiji”, Ecos de Asia. <http://revistacultural.ecosdeasia.com/los-gentiles-salvajes-las-vicisitudes-del-pueblo-ainu-en-la-era-meiji/> (Consultado el 07/06/2023).
- Befu, H. “El *nihonjinron* como identidad nacional japonesa: un análisis antropológico”. En *Antropología de Japón. Identidad, discurso y representación*, editado por Blai Guarné, 39-52, Edicions Bellaterra, 2017.
- Chul Han, Byung. *La desaparición de los rituales: una topología del presente*. Barcelona: Herder, 2020.
- Geertz, Clifford. “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali” en *La interpretación de las culturas*, 339-368, Barcelona, Gedisa, 1973.
- Kyōsuke Kindaichi, Minori Yoshida, “The Concepts behind the Ainu Bear Festival (Kumamatsuri)”, *Southwestern Journal of Anthropology*, Winter, Vol. 5, No. 4 (1949), 345-350.
- Sugimoto, Yoshio. *Una introducción a la sociedad japonesa*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2014.
- Tóth, Evelyn Adrienn, “Ainu Belief System: The Main Animal Gods and the Rituals Related to Them”, *Analele Universității. Seria Științele Limbii, Literatură și Didactica Predării, Limbi și Literaturi Străine*, Vol. 17 Issue 1 (2017), 102-122.
- Utagawa, Hiroshi. “The “Sending-Back” Rite in Ainu Culture”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Jun. - Sep., Vol. 19, No. 2/3, *Archaeological Approaches to Ritual and Religion in Japan* (1992), 255-270.