

AINU MOSHIR Y KAMUI MOSHIR. La cosmovisión religiosa del pueblo ainu*

YOLANDA MUÑOZ GONZÁLEZ

El Colegio de México

El problema más interesante no es cómo arreglar todo este enredo, sino qué significa este fermento.

Clifford Geertz

Introducción

LA ANEXIÓN FORMAL DEL TERRITORIO DE EZO, actual Hokkaido, a las fronteras japonesas en 1868 originó numerosos cambios sociales en el pueblo ainu, que había desarrollado una cultura propia a partir de su relación con el entorno físico de la isla. El gobierno Meiji buscaba la modernización de Japón en todos los rincones, y Hokkaido no fue la excepción: los “bárbaros del norte” fueron sujetos de un amplio programa civilizatorio que incluyó la imposición de la agricultura como medio de subsistencia y la prohibición paulatina de las prácticas tradicionales de caza, pesca y recolección alrededor de las cuales giraba todo un sistema de ideas y manifestaciones culturales y religiosas.

La implantación de nuevos modos de producción estuvo acompañada de planes educativos orientados a alentar a los ainu para que abandonaran su lengua y sus costumbres, y se convirtieran en súbditos del Tenno. Asimismo, se propició la inmigración japonesa a la isla —principalmente de samurais desempleados y campesinos pobres— lo que alimentó actitudes discriminatorias hacia los ainu, sobre todo cuando comenzaron a presentarse problemas con la distribución de tierras. Todo esto provocó la vertiginosa desintegración de la sociedad ainu, ya que muchos de sus miembros prefirieron fusionarse

* En este artículo, los términos en japonés aparecen en cursivas sólo la primera vez que se emplean, con excepción de las citas textuales.

con los japoneses mediante el mestizaje y la renuncia a la cultura tradicional.

Los japoneses no sólo impusieron la adopción de la naciente cultura imperial, sino que también prohibieron muchas prácticas ainu, como el ritual celebrado en honor del dios oso (*iyomante*), el uso de los himnos ceremoniales (*yukara*) y los tatuajes de las mujeres, entre otras manifestaciones religiosas. La conservación de la identidad ainu se convirtió en un asunto de elección personal, pero tal elección podía resultar muy desventajosa y hasta peligrosa, si las manifestaciones de identidad no se circunscribían a lo permitido por las leyes recién puestas en vigor.

Las prácticas religiosas de quienes prefirieron asumirse como parte del grupo ainu tuvieron así que ajustarse a las nuevas reglas, y en pocos años muchos rituales se recreaban sólo en la memoria de algunos ancianos y ancianas que deseaban recordarlos y transmitir a sus descendientes la tradición de manera oral. A partir de la revisión de los estudios disponibles —realizados en diversos momentos y lugares— puede advertirse que la segmentación del grupo se refleja en la multitud de versiones recopiladas sobre su cosmovisión religiosa; sin embargo, muchas de sus nociones acerca del universo han permanecido vigentes a través del tiempo, y constituyen la norma de gran parte de sus actitudes hacia la vida y la manera de interactuar con su entorno.

El carácter fragmentario de la información disponible acerca de la religión de los ainu también está influido por el perfil cultural de cada investigador y la manera en la que éste se aproxima al estudio de la cultura ainu, sea mediante el trabajo de campo o de la investigación documental. Esta situación se traduce en contradicciones que impiden conciliar del todo las diferentes fuentes a fin de realizar una síntesis del sistema religioso ainu. Asimismo, las investigaciones que abundan en el tema de la religión ainu son aisladas y persiguen objetivos diferentes, de manera que cada una subraya distintos aspectos de la religión ainu: la percepción de la enfermedad en relación con la cosmovisión religiosa,¹ o bien, una descripción episto-

¹ Ohnuki-Tierney, 1977.

lar sobre las impresiones de una viajera inglesa que visitó Hokkaido en 1878.²

Es importante destacar que antes del trabajo de Kayano Shigeru³ no existen fuentes documentales acerca de la tradición oral ainu que hayan sido recopiladas por los mismos ainu y traducidas a lenguas extranjeras. Sin embargo, algunas personas que en algún momento fungieron como informantes de investigadores japoneses, como los hermanos Chiri Mashio y Yukie,⁴ recopilaron la tradición oral de los ainu de manera sistemática y la publicaron en japonés. Existe también el trabajo de Yamamoto Tasuke (1904-1993) que hizo una compilación de yukara y algunos otros trabajos que se pueden encontrar en bibliotecas muy completas como la del Hoppoo Shiriokan (Centro de Documentación de Culturas del Norte) de la Universidad de Hokkaido o la biblioteca del Museo Etnográfico de Senri en Osaka, Japón. Sin embargo, para los investigadores no japoneses la carencia de materiales documentales creados por los ainu y traducidos a lenguas occidentales implica dos problemas: por una parte, existe la imposibilidad de comparar las interpretaciones hechas por los extranjeros con la visión que los propios ainu tienen de su cultura religiosa en determinados momentos históricos; por otro lado, algunos miembros del grupo ainu no consideran que la versión de Kayano Shigeru sobre la cultura ainu sea representativa de toda su cosmovisión, en tanto que su conocimiento sólo cubre la población de Nibutani y zonas aledañas.⁵

² Bird, 1986.

³ Kayano Shigeru (1915) actualmente forma parte del Parlamento Japonés, y participó activamente en la formulación y aprobación de la Nueva Ley Ainu, aprobada en mayo de 1997. No sólo ha producido materiales bibliográficos numerosos, no traducidos a lenguas occidentales, sino también varias películas documentales acerca de la cultura tradicional ainu. Actualmente puede visitarse en Nibutani, Biratori Chô, un museo creado a partir de su colección personal de objetos ainu. Su trayectoria como activista en favor de los derechos del pueblo ainu y la recuperación de la cultura tradicional ha sido uno de los pilares del trabajo de los ainu por lograr el respeto a su cultura. Para mayores detalles biográficos, véase Sjöberg, 1993.

⁴ Al igual que Kayano Shigeru, los hermanos Chiri Mashio y Yukie fungieron como informantes del investigador Kindaichi Kyosuke, cuyo trabajo se encuentra traducido al inglés bajo el título *Ainu Life and Legends*.

⁵ Sjöberg, 1993, p. 178.

Tomando en cuenta estas consideraciones, describiremos las generalidades del sistema de cultos y creencias del pueblo ainu, señalando los puntos en que los diferentes investigadores presentan discrepancias y coincidencias.

El Ainu Moshir y el Kamui Moshir: dos mundos comunicados

Cuando en 1878 Isabella Bird visitó a los “aborígenes de Yezo” escribió una carta a su hermana Henriette donde le decía:

[...] No tiene sentido escribir sobre las ideas religiosas de gente que no tiene ninguna, y sobre las creencias de gente que son simplemente niños adultos. El viajero que formule un credo ainu debe “desarrollarlo desde su conciencia interior”. He tenido infinitos problemas para aprender de ellos cuáles son sus nociones religiosas, y Shinodi [su informante] me dice que ya me han dicho todo, y el conjunto son algunos miedos y esperanzas vagos, y la sospecha de que hay cosas fuera de ellos mismos que son más poderosas, y cuyas buenas influencias pueden ser obtenidas o cuyas malas influencias pueden evitarse mediante libaciones de sake.⁶

Esta aseveración va precedida de una descripción sobre las formas “primitivas” de adoración a la naturaleza y sobre la extrema simplicidad de la representación simbólica de sus dioses, o *kamoi*, mediante varas atadas con un listón cuyos extremos caen formando rizos. A Bird le sorprende que no haya sacerdotes entre los ainu y que entre su concepción europea de la espiritualidad no existan puntos comunes y la acción de ofrendar sake a los dioses en señal de agradecimiento, su paradigma de religión, le impidió comprender que

Como cazadores y recolectores, los ainu adoraban a la Naturaleza más que a los ídolos. Para ellos todas las criaturas vivas, los objetos y los fenómenos eran dioses, algunos de los cuales proporcionaban beneficios, otros infortunio y algunos ninguna de las dos cosas. Había una ley no escrita de confianza mutua entre los dioses —es decir, la Naturaleza— y los ainu, que les permitía coexistir en armonía.⁷

⁶ Bird, 1986, p. 274.

⁷ Kayano, 1985, p. vi.

Isabella Bird no logró captar las sutilezas de un sistema complejo de relaciones en las que existe una liminalidad difusa entre el mundo de los espíritus o Kamui Moshir y el de las personas o Ainu Moshir. Existe una interacción permanente entre ambos mundos, de manera que a través de los sueños los vivos obtienen de los antepasados muertos la guía para sus acciones.

El mundo abstracto se manifiesta en todos los seres materiales. En la cosmovisión ainu todo lo que existe está dotado de *ramat*, que literalmente quiere decir “corazón”. El *ramat* es el espíritu eterno y omnipresente que habita en todos los seres animados e inanimados, y que los abandona cuando éstos se mueren o se rompen, para ir a habitar en un nuevo ser. Esta percepción animista del mundo favorece, por ejemplo, la fe en los poderes de los amuletos y le otorga un valor sagrado a ciertos objetos que se entregan a los *kamui* (espíritus) como ofrenda para propiciar su buena voluntad hacia los hombres y para devolverle a la naturaleza lo que se tomó de ella.⁸

Peng y Geiser hacen una interpretación muy peculiar del *ramat*, señalando que se trata de otro tipo de espíritus que habitan el Kamui Moshir junto con los *kamui*, que son los dioses. Según estos investigadores, existen varios niveles de relación entre los *ramat* y los *kamui*, de manera que, en primera instancia el *ramat* es un disfraz de los *kamui* para que se manifiesten en este mundo; esta relación también involucra a los animales:

Cada especie tiene tantos *ramat* como animales controlados por un mismo *kamui* [...] Segundo, también es posible encontrar una relación de varios-a-uno entre el *ramat* y el *kamui* en la que un *ramat* corresponde a un solo *kamui*. Ese *ramat*, en este caso, es el de un ser humano que después de su salida del cuerpo, puede ser elevado para convertirse en *kamui* [...] La tercera y última relación es negativa: hay *ramat* que permanecen sin relacionarse con los *kamui*: si se prefiere, esto puede ser interpretado como una relación de uno-a-cero.⁹

⁸ Munro, 1963.

⁹ Peng Geiser, 1977, p. 209; F.C.C. Peng y P. Geiser, *The Ainu: The Past in the Present*, Hiroshima, Bunka Hyoron Publishing Co., 1977, p. 209, citado por Katherina Sjöberg, *The Return of the Ainu. Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*, Harwood Academic Publishers, 1993, p. 63.

Sin embargo, según las investigaciones hechas por Sjöberg y Munro, los ainu piensan que el ramat es un atributo más que un espíritu, y que como tal también es parte de la naturaleza de los kamui. Así, "Cuando los ainu hablaban de 'almas' usaban la palabra 'ramat'. La opinión de los ainu era que todo y todos tenían ramat pero no todo ni todos eran kamui."¹⁰ El ramat de un kamui podía entrar en el cuerpo de cualquier ser, excepto en el caso de *Aiona* que, como se verá más tarde, fue la deidad que educó a los ainu.

Para los ainu es muy importante no ofender a los kamui. De hecho, todos los espíritus deben ser tratados con respeto, e incluso los espíritus que traen enfermedades no deben considerarse como malos sino como punitivos (*pakoro kamui*), ya que esto acarrearía el aumento de su ira. Cuando un individuo o una comunidad se ven envueltos en el infortunio, la causa siempre se atribuye a alguna ofensa cometida contra un kamui, aunque no se recuerde exactamente el momento en que el espíritu fue ofendido.¹¹ Las enseñanzas sobre lo que ocurre a los ainu que abusan de la naturaleza está contenida en la tradición oral o *uuepekere*.

Las ofensas a los kamui consisten en no devolverle a la naturaleza lo que se tomó de ella, es decir, los espíritus de los animales capturados durante la caza o la pesca, o los de los árboles y vegetales que fueron cortados. La devolución del espíritu sólo puede llevarse a cabo mediante ciertos rituales y ofrendas llamadas *inau*. Estas formalidades están a cargo del jefe de la familia o del *kotan* (comunidad), ya que dentro de la sociedad ainu no existen sacerdotes. Este jefe es llamado *ekashi* y tiene la connotación de abuelo o anciano.¹²

Una de las funciones religiosas más importantes del *ekashi* era celebrar el *iomande* o *iyomante*, que es un sacrificio ritual

¹⁰ Sjöberg, 1993, p. 63.

¹¹ Munro, 1963, pp. 9, 10.

¹² Según Munro, algunos *ekashi* practicaban la magia como un medio para aplacar a los malos espíritus o con fines propiciatorios; utilizar la magia para causar daño era algo que se castigaba con el ostracismo. Probablemente este castigo, que en la villa o *mura* japonesa era la máxima pena que se podía imponer, fue una práctica introducida por los japoneses en alguna de las etapas de la política de asimilación iniciada durante el periodo Tokugawa y consolidada durante la Restauración Meiji.

dedicado a “enviar” a un kamui, o despedirlo adecuadamente, para que regrese al Kamui Moshir después de haber visitado a los ainu vestido de manera apropiada, es decir, bajo la forma de un animal. Según Munro, todos los animales capturados eran objeto de este ritual; sin embargo, cuando se capturaba un oso, un búho o un águila se conservaban durante algún tiempo para después sacrificarlos. La intención era que, al irse contentos, decidieran posteriormente volver a visitar a los ainu.

Según Sjöberg, esta cosmovisión conlleva una importante carga de antropocentrismo, pues es la experiencia la que determina el tipo de relación existente con la naturaleza y ésta, a su vez, determina la posición de cada quien en el Moshir, en tanto que si un kamui no era debidamente enviado al Kamui Moshir el dios no podía regresar a su tierra, y su ramat permanecía errante, lo que traía desgracias a los ainu.¹³

Sólo los dioses y los ainu podían reencarnar en esta Tierra. Los antepasados muertos iban al mundo de Pokna Moshir, donde llevaban una vida similar a la de los hombres vivos. Según Naert,¹⁴ una persona muerta era juzgada por sus actos en el Pokna Moshir y de ahí era enviada al Kamui Kotan o paraíso, o al Teinei Pokna Chiri o infierno. Sin embargo, en una entrevista que Sjöberg hizo en 1988 a una mujer ainu de 45 años, ésta señaló que todos los muertos llegan al mismo lugar. “Que este lugar resulte un infierno o un paraíso para la persona muerta, tiene que ver con sus parientes en el mundo de los vivos. Si sus parientes actúan de manera apropiada hacia los kamui, tanto los vivos como los muertos son protegidos. Si no, los dos están sufriendo”.¹⁵

¹³ Sjöberg, 1993, p. 65; véase también Munro, *ibid.*, pp. 26-27, donde se cita una narración de la tradición oral ainu que habla acerca de la manera en que el ajo silvestre (*pukusa*) y el lirio (*trep*) comenzaron a ser consumidos por los ainu después de que el kamui del pukusa encarna en una mujer ainu para enseñarles a comer estas plantas, de manera que se les rindiera culto al recolectarlas y sus almas regresaran jubilosas al Kamui Moshir. “Es por esta razón -dice el jefe de los pukusbi- que nos enojamos y venimos ante ustedes [los ainu]. Pero ahora hemos decidido que si ustedes no comen la comida que les ofrecemos, no haremos nada más y regresaremos definitivamente al país de las deidades.” La misma historia, con algunas variaciones, es narrada por Etter, Cari, *Ainu Folklore*, Toronto, Wilcox y Follet, 1949.

¹⁴ P. Naert, *Aiona: En Bók om Ainu - det Vita Folket I Fjärran Östern. Natur och Kultur*, Estocolmo, 1960, citado por Sjöberg, *ibid.*, p. 65.

¹⁵ Sjöberg, 1993, p. 65.

Otra de las funciones del ekashi era la de establecer contacto con los kamui, lo cual lograba a través de ciertas odas llamadas *yukar*¹⁶ o *yukara*,¹⁷ que significa “imitar”, y cuyo fin era, precisamente, emular los movimientos y sonidos de los dioses para invocarlos. Esta técnica, conocida como *sbarante*, requería mucha práctica al tiempo que era muy reverenciada.

Para lograr la comunicación con los dioses, el ekashi se auxiliaba de objetos sagrados (*inau*), dotados de cantidades diferentes de *ramat*, según el kamui al que se quisiera invocar. Según Munro, los *inau* son considerados como mensajeros, o *shongo-koro guru*, y se piensa que son tanto intermediarios entre los *ainu* y los dioses como entre los mismos kamui. La comunicación entre el *Ainu Moshir* y el *Kamui Moshir* también se podía lograr mediante la intervención del dios del fuego de la hoguera, llamado *Huchi Kamui*; de hecho, esta deidad estaba encargada de hacer llegar a otros kamui las ofrendas destinadas para ellos.¹⁸

Existe un *inau* diferente para cada tipo de ofrenda. Los *inau* que se ofrecen a los antepasados son llamados *shinurapa-inau*, mientras que los ofrecidos a los dioses se llaman *kamui-nomi-inau*.¹⁹ Para la fabricación de cada *inau* se emplea uno o varios tipos diferentes de madera, ya que cada uno posee diferentes grados de *ramat*. Al convertirse en *inau* el *ramat* se incrementa; incluso se considera que algunos *inau* poseen cualidades mágicas y propiciatorias que aumentan su poder conforme pasa el tiempo. Hay determinados *inau* con un *ramat* tan poderoso que son considerados deidades subsidiarias de los kamui.²⁰

Según Sjöberg,²¹ los *inau* se colocan en grupos llamados *nusa*, que ocupaban un lugar especial junto a la ventana sagra-

¹⁶ Sjöberg, 1993, p. 64.

¹⁷ Etter, 1949, p. 41.

¹⁸ Munro, 1963, p. 29. Munro también menciona que hay ciertos tabúes en relación con los *inau*, los cuales no pueden ser fabricados utilizando la mano izquierda. Tampoco pueden ofrecerse durante los ritos funerarios. Algunos *inau* habían acumulado tal cantidad de *ramat* que eran considerados deidades subsidiarias de los kamui.

¹⁹ Sjöberg, 1993, p. 65.

²⁰ Munro, 1963, p. 30.

²¹ Sjöberg, 1993, p. 66.

da, que estaba orientada hacia el este. Sin embargo, Munro²² señala que los inau eran colocados en cada vivienda según su importancia. El mejor lugar estaba reservado para el Huchi Kamui, y el segundo más importante para el Nusa-koro-Kamui, una deidad hermafrodita hermana de Huchi Kamui, que estaba encargada de proveer suficientes alimentos para los ainu. Este lugar estaba a la izquierda de la ventana sagrada, afuera de la casa.²³

Según Munro, los inau y los nusa no sólo eran colocados en esos lugares sino también en empalizadas fuera de la casa, dedicándosele un grupo de inau a cada deidad. Además, los nusa eran colocados en otros lugares de la habitación, como el sitio donde se bebía agua. De esta forma, el hogar de un ainu era un lugar de adoración de los dioses que tenía espacios donde podía habitar el ramat de un kamui.

No sólo colocaban inau en sus casas, sino también en otros lugares que consideraban sagrados, como los ríos y el bosque. Isabella Bird narra cómo los inau “No sólo son colocados en sus casas, que a veces llegan a ser veinte, sino también en los precipicios, los bancos de los ríos y corrientes y los pasos de las montañas, y esas varas son arrojadas a los ríos cuando la gente desciende en bote por los rápidos y los lugares peligrosos”.²⁴

Para comunicarse con los dioses, el ekashi hablaba un idioma especial llamado *kamui-itak*²⁵ que las mujeres no podían hablar. Ésta era sólo una de las múltiples restricciones impuestas a las mujeres ainu que estaban excluidas de toda actividad ritual hasta que eran ancianas, momento en que podían celebrar ritos de curación. A las mujeres se les asociaba con el oeste donde según la cosmovisión ainu estaba el reino profano, mientras que a los hombres —sobre todo a los mayores— y a los kamui se les asociaba con el este, es decir, el reino sagrado. De ahí que la ventana santa o *kamui-kus-puyuara* estuviera orientada en esa dirección.

²² Munro, 1963, p. 18.

²³ Munro señala que esta deidad también estaba relacionada con el culto a los antepasados y a las serpientes.

²⁴ Bird, 1986, p. 274.

²⁵ E. Ohnuky-Tierney, *ibid.*, p. 87, citado por Sjöberg, *ibid.*, p. 66.

El mundo de los dioses, el Kamui Moshir

Según la cosmovisión ainu sobre sus deidades, éstas eran en general seres que habitaban en una dimensión paralela a la del mundo material, provistas de una forma humana o combinada con características animales, pero que podían cambiar su morfología si así lo deseaban. A veces visitaban el Ainu Moshir bajo la forma de un animal que en ocasiones mostraba atributos racionales humanos e incluso algunos vicios, como desear a la mujer de otro. Esto es lo que ocurre en la narración *El romance del dios oso*,²⁶ donde la deidad le pide al héroe durante un sueño que regrese con su gente “[...] diciendo que los dioses jóvenes también se enamoran y pierden su buen juicio, exactamente como cualquier ser humano”.

Cada deidad tenía una categoría determinada en el Kamui Moshir. El poder y el rango de un kamui estaba determinado por la cantidad de ramat que poseía. Los dioses más importantes se conocen como *Pase-Kamui* o *Pause-Kamui*, y entre ellos se encuentran Huchi Kamui, Nusa-koro-Kamui, Shinrit Kamui (los espíritus de los antepasados), Shiramba Kamui (el dios de la madera), Chup Kamui (el dios del sol), Aiona (instructor de los hombres) y Sekuma-Pause-Kamui, uno de los nombres con que se conoce al dios oso, que según Ohnuki-Tierney, era adorado porque:

Los osos son físicamente más poderosos que los humanos y tienen una notable capacidad de sobrevivir al invierno simplemente lamiendo la sal que está adherida a sus patas [como los ainu creen]. El poder de los osos es percibido por los ainu, sobre todo, en su capacidad de reinar como deidad suprema que determina la prosperidad de los ainu, si es complacido, [de manera que] proveen abundante comida y protegen a los ainu [...] pero si son ofendidos, pueden castigar a los humanos lastimándolos.²⁷

²⁶ Kayano, 1985, pp. 73-86. En esta narración una joven deidad se enamora de una joven ainu y por medios mágicos la aísla de su familia en una cabaña. Cada noche intentaba acercarse a ella, encarnado en un enorme oso, pero la deidad del lobo protegía a la muchacha gracias a un amuleto que su hermano había hecho para ella. Un joven, atraído por una fuerza extraña, libera a la mujer del maleficio y la lleva de vuelta a su casa. El dios oso se arrepiente, después de ser amenazado de expulsión por los otros dioses. Tanto la muchacha como el joven que la rescató son recompensados con bienes en esta vida.

²⁷ E. Ohnuki-Tierney, *Illness and Healing among the Sakhalin Ainu: a Symbolic Interpretation*, Cambridge University Press, 1981, p. 83. Citado por Sjöberg, *ibid.*, p. 59.

Algunos Pase o Pause Kamui son los creadores del Ainu Moshir que, como se verá más adelante, no fue producido de la nada sino remodelado; otros son considerados como protectores de sus comunidades: Huchi Kamui, por ejemplo, es una deidad protectora del fuego y Chise-koro-Kamui, protegía la aldea y las casas.²⁸ Otros dioses importantes para la subsistencia de los ainu eran Hash-uk-Kamui, que abastecía de gamos a los hombres, y Wakka-us-Kamui, que propiciaba la pesca.

Los dioses también se clasifican de acuerdo con su naturaleza benigna o maligna y, de hecho, no todos los Pase Kamui son amables con los hombres. Así, encontramos a los *pirika*, que son espíritus bellos o buenos; a los *wen*, que son hostiles o malos y a los *koshme* que no siempre son malos. Existen también algunos espíritus que no son ni buenos ni malos, pero que pueden ayudar a los *pirika* a expulsar a los malos espíritus si son debidamente reverenciados.²⁹

De acuerdo con Peng y Geiser, el Kamui Moshir, es decir, el mundo de los dioses, estaba dividido en varios niveles: “El Siniskanto [el cielo de los cielos], el Nociwokanto [el cielo estrellado], el Urokanto [el cielo neblinoso] y el Rankenkanto [el cielo más bajo]”.³⁰ Sin embargo, otros estudiosos como Batchelor (1901) señalan que había seis niveles, mientras que según el punto de vista de Naert³¹ y Hilger (1967) sólo existían tres niveles.

Al revisar la tradición oral ainu es posible encontrar un mundo donde los dioses están rodeados de todo aquello que también rodea al hombre: ríos, montañas, árboles y plantas de todo tipo. Los kamui conviven y se casan entre si aun cuando pertenezcan a rangos diferentes,³² y siempre están atentos a los actos de los hombres para beneficiarlos o castigarlos si és-

²⁸ Sjöberg, 1993, p. 60.

²⁹ Munro, 1963, p. 9.

³⁰ F.C.C. Peng y P. Geiser, *The Ainu: The Past in the Present*, *op. cit.*, citado por Sjöberg, *op. cit.*, p. 61.

³¹ Naert, *op. cit.*, citado por Sjöberg, *ibid.*, p. 61.

³² Véase, por ejemplo, la narración sobre el dios de la zorra blanca, de bajo rango, que se casa con la diosa araña, muy codiciada entre los dioses por su belleza. S. Kayano, *ibid.*, pp. 87-92.

tos no los reverencian como es debido. Tal fue el caso de la mujer que quedó adherida al suelo por no cocinar lo suficiente como para ofrendar comida a los *kamui*.³³

Al igual que en el Ainu Moshir, las deidades femeninas desempeñan un papel secundario, pero no dejan de ser importantes. De hecho, todos los *Pause* o *Pase Kamui* son principalmente masculinos, aunque pueden tener ciertos elementos femeninos. *Huchi Kamui*, por ejemplo, es una deidad formada de dos componentes: *Ape-Huchi*, la diosa antepasado, y *Huchi*, la diosa que dio a luz al fuego y luego lo protegió. *Huchi Kamui* está casada con *Chise-koro-Kamui*, una deidad compuesta de *Ape-Ekashi*, el dios antepasado, y *Chise*, el dios que protegía la aldea y las casas.³⁴ *Huchi Kamui* es la deidad más importante para los ainu; sin embargo, al desempeñar su papel como esposa, permanece en un segundo plano “[...] como lo debe hacer una esposa ainu”, según señala un *ekashi* de Hidaka en una entrevista realizada en 1988.³⁵

Los *kamui* de menor rango, como el *Kamui Ni*, el dios de los árboles, y el *Kamui Nonno*, la deidad de las flores, son femeninos. Esta creencia proviene directamente de la visión que se tiene de la mujer en la sociedad ainu, que concluyentemente explica un *ekashi* de Hidaka en una entrevista hecha por Sjöberg en 1988:

Así como creemos que necesitamos *kamui* importantes para tareas importantes, también creemos que necesitamos *kamui* menos importantes para tareas menos importantes. Es tan simple como eso. En nuestra sociedad, los hombres nos hacemos cargo de las tareas importantes. Es nuestra creencia que las mujeres, debido a su desagradable olor, que viene de la mujer que menstrúa, alejará a los *kamui* de nosotros. No podemos tolerar eso. Es demasiado riesgoso permitir que las mujeres manejen asuntos importantes. Claramente, usted debe ver eso.³⁶

Es importante hacer notar que esta visión sobre la mujer en la cultura ainu no es generalizada. De hecho, Chikkap Mie-

³³ Kayano, 1985, pp. 83-97.

³⁴ Sjöberg, 1993, p. 60; Munro, 1963, pp. 16-27. Munro se refiere a *Ape-Huchi* y *Ape-Ekashi* como “house mother” y “house father”.

³⁵ Sjöberg, *ibid.*

³⁶ *Idem.*

ko, una activista y bordadora ainu nacida en 1948, señaló en una entrevista hecha en Sapporo en abril de 1997 que, tradicionalmente, la mujer ocupaba una posición relevante en la sociedad ainu. Fueron el alcoholismo y la cultura machocentrista guerrera proveniente del contacto con los japoneses los que paulatinamente introdujeron prácticas que colocaban a las mujeres en una posición desventajosa. Esto resulta congruente con algunos textos relacionados con la posición de la mujer en la cultura ainu escritos a principios del siglo xx,³⁷ en los que puede verse que la mayoría del trabajo cotidiano era realizado por las mujeres, y que a ellas no les estaba permitido elevar sus oraciones a los dioses. Esto, según Batchelor, se debía a que los hombres temían a las oraciones de las mujeres ya que "...él está consciente de que su esposa no es tratada tan bien ni tan amablemente como debería; él sabe que su propia pereza debe ser compensada por las labores extra que realiza su esposa, y reconoce el hecho de que su alcoholismo inveterado es la ruina de su familia. De aquí su miedo por las oraciones de las mujeres y las esposas."³⁸ Sin embargo, a las mujeres se les permitía ofrecer libaciones a los antepasados muertos. Asimismo, según Batchelor, una esposa enojada podía vengarse de su marido escondiendo su inau, de tal manera que el kamui, incapaz de encontrar su representación entre las ofrendas, se sintiera negado y por ende dejara de dispensar sus bendiciones a él y a su gente. La mujer no era castigada, y en tanto que la religión era un asunto enteramente de hombres, las mujeres no temían ni a los hombres ni a los dioses cuando estaban enojadas.³⁹

Al revisar algunas historias ainu, puede verse que en el Kamui Moshir las diosas tienen los mismos "defectos" que las mujeres de la Tierra. Así, por ejemplo, la asociación del este con el mundo sagrado y el oeste con el mundo profano tiene su origen en una leyenda que cuenta que durante la remodelación del mundo que dio forma al AINU MOSHIR, se les encomendó a las deidades femeninas que trabajaran en la parte este

³⁷ Batchelor, 1901 y 1971.

³⁸ Batchelor, 1901, p. 551.

³⁹ Batchelor, 1901, p. 182.

de la Tierra, mientras que los dioses masculinos estaban encargados de la sección oeste. Mientras las mujeres estaban haciendo sus labores llegó la hermana de Aiona y todas se pusieron a charlar con ella, abandonando sus quehaceres. Se demoraron conversando y, al ver que el tiempo se terminaba, tuvieron que hacer su trabajo apresuradamente y, por lo tanto, no quedó muy bien hecho. De ahí que la costa occidental de Hokkaido sea tan rugosa y accidentada.⁴⁰ Ésta es una de tantas leyendas que existen acerca de los orígenes del Moshir.

La creación del Moshir

No existe un consenso alrededor de un mito sobre la creación del mundo. Sjöberg señala que el Moshir no fue creado sino recreado o remodelado a partir de un pantano. Esta remodelación, como ya se mencionó, fue llevada a cabo por los Pause Kamui.

Según una historia recopilada por Cari Etter,⁴¹ existía un dios principal que vivía en los cielos y que estaba acompañado por una poderosa hueste de deidades subordinadas. Ordenó entonces a uno de estos dioses que moviera su cola y con ella separara las aguas y dejara descubiertas las tierras, para luego apisonarlas con sus patas. Estas tierras fueron llamadas *moshiri*, que significa “tierra flotante” o *repunshiri*, “tierra en el mar”. No existía una concepción que comprendiera toda la Tierra, sino que cada isla era un mundo gobernado por una deidad y, en conjunto, formaban una especie de universo redondo.

Según esta misma leyenda, varios dioses bajaron a la Tierra y crearon las cosas tal y como se conocen, para luego regresar al cielo. Una de estas deidades, Aiona o A-e-oina, al parecer le llevó el conocimiento a los hombres. Batchelor señala que “Aioina fue alguna gran persona que en tiempos muy antiguos fungió como instructor de esta gente”.⁴² Sin embar-

⁴⁰ C. Etter, *ibid.*, p. 25. Batchelor, *op. cit.*, p. 39, citado por Sjöberg, p. 66.

⁴¹ Etter, 1949, pp. 10-12.

⁴² Batchelor, *ibid.*, citado por Munro, *ibid.*, p. 14.

go, hay una gran cantidad de mitos que hablan acerca de cómo Aiona bajó del cielo cuando Kotan-kara-Kamui creó el Ainu Moshir.⁴³ Otras historias sitúan el nacimiento de Aiona en la Tierra; éste es hijo del espíritu de un árbol y de un fenómeno natural, como un trueno o el Sol.⁴⁴ Aunque el origen es distinto en cada mito, todos coinciden en que después de enseñar a los hombres regresó al cielo. En el momento en que Munro realizó su investigación, las mujeres ainu realizaban una danza que representaba la venida de Aiona.

El origen de los hombres también está rodeado de diferentes mitos. Etter, por ejemplo, habla acerca de una diosa que naufragó mientras navegaba por el mar. Casi a punto de morir logró llegar a una isla en donde encontró una cueva para guarecerse. Estaba sola y hambrienta, pero un perro que la vio en esa situación se acercó a ella y le indicó dónde podía encontrar lo necesario para sobrevivir. De alguna manera, la diosa y el perro tuvieron relaciones sexuales y de ellos nacieron varios niños con características étnicas ainu. Esta leyenda les ocasionó muchos problemas a los ainu en su relación con los japoneses, ya que estos últimos la utilizaron para referirse peyorativamente a los ainu como los nacidos de un perro. Incluso, algunos ainu opinan que este mito fue inventado por los japoneses para desprestigiarlos.⁴⁵

De acuerdo con otra leyenda, los hombres fueron creados después de que Kando-koro-Kamui, el Poseedor del Cielo, le ordenó a Moshiri-kara-Kamui que creara la Tierra. Según la versión de Etter, primero se creó un hombre de madera, pero cuando se vio que no sería lo suficientemente resistente se creó otro de piedra. A la nutria se le dio la tarea de llevar el hombre de piedra a la Tierra antes de que la obra estuviera terminada, pero ella se entretuvo y llegó demasiado tarde, por lo que el hombre tuvo que ser mortal.⁴⁶

⁴³ Kindaichi, *Study of the Ainu*, Tokio, 1953, p. 211, citado por Munro, *ibid.*, p. 15.

⁴⁴ M. Chiri, *Classificatory Dictionary of the Ainu Language*, vol. I, Tokio, 1953, citado por Munro, p. 15.

⁴⁵ Etter, 1949, pp. 26, 27.

⁴⁶ Etter, 1949, p. 26; Munro, 1963, p. 12.

Además del Ainu Moshir y del Kamui Moshir, entre el este y el oeste existe una tercera dimensión llamada Sak, donde se ubican las cosas que no tienen posición en ninguno de los dos reinos, porque no pueden ser identificadas ni como dioses ni como hombres. El Sak era un limbo temido, y generalmente se aproximaban a este lugar por medio de un intermediario —un Huchi Kamui, de preferencia— cuando necesitaban reconciliarse con este sitio por alguna falta cometida contra él.

Conclusiones

Cuando Sjöberg le preguntó a un miembro del pueblo ainu si estaba de acuerdo con la clasificación de Munro acerca de los kamui, el hombre respondió:

Para otras personas es imposible comprender completamente el peso que nosotros le damos a nuestros *kamui*, o qué significa el concepto de *kamui* para nosotros. No hay una palabra japonesa que cubra el “*imi*” [verdadera esencia] del *kamui*. El mismo *kamui* puede tener diferentes nombres. Para nosotros, mientras más nombres tiene un *kamui*, con mayor frecuencia hacemos uso de sus favores, y así cumple muchos propósitos diferentes. Nosotros no valoramos un favor más que otro.⁴⁷

La revisión de las fuentes disponibles sobre la religión ainu nos permite ver la gran verdad que hay en esta afirmación: al confrontar una cosmovisión *occidental* con la cosmovisión ainu, muchos de los conceptos de esta última resultan incomprensibles porque no tienen un marco de referencia adecuado. Así, por ejemplo, Batchelor interpreta que los ainu formaban un pueblo inicialmente monoteísta que poco a poco se fue haciendo politeísta, e intenta crear una especie de artículos de fe en un lenguaje que claramente evoca su tradición cristiana:

(a) Yo creo en un Dios supremo, el Creador de todos los mundos y lugares, que es el Poseedor del Cielo, al cual llamo *Pase Kamui*, “El verdadero Dios”.

⁴⁷ Sjöberg, *ibid.*, p. 61.

(b) Yo creo también en la existencia de una multitud de deidades inferiores (*kamui*), todas sujetas a ese único Creador, que son sus sirvientes, quienes reciben su vida y poder de Él, y que actúan y gobiernan el mundo bajo Él.⁴⁸

La aparente sencillez de las prácticas religiosas ainu encierra una cosmovisión sumamente compleja, donde el mundo de los dioses y el de los hombres se entreteje en un universo paralelo para formar un entramado de relaciones armónicas. Los dioses y los hombres tienen costumbres similares, pero cada uno de ellos tiene una forma de entender al otro que no es contradictoria sino complementaria, y puede decirse que el mundo de los dioses representa el modelo a partir del cual se reproducirán las relaciones de los hombres en el Ainu Moshir.

Por otra parte, únicamente Munro toma en cuenta las variaciones regionales en las prácticas religiosas para documentar su estudio. En este sentido, la visión que otros autores muestran sobre la cosmovisión ainu es fragmentaria, aunque cabe resaltar la importante labor de síntesis realizada por Sjöberg. Al existir numerosas versiones tan disímiles sobre el mismo tema resulta difícil formarse una opinión alrededor del asunto. En este sentido, la tradición oral ainu compilada por Kayano permite contar con una visión más fresca del mundo de los dioses y como interactúan con los hombres, al tiempo que se relacionan entre sí.

Considero que un análisis más profundo del *umpeker* es fundamental para entender la cosmovisión religiosa ainu, por lo que retomaré este tema en trabajos posteriores. Este análisis deberá tomar en cuenta que en la actualidad las diferencias de opinión en torno a qué significa ser parte de la cultura ainu, se han acentuado. Como se mencionó antes, algunos hombres y mujeres que se asumen como ainu no están de acuerdo con el trabajo de Kayano Shigeru, pues su labor de reivindicar a la cultura ainu en el contexto de la cultura nacional japonesa posee un carácter político. En una entrevista que Sjöberg le

⁴⁸ Batchelor, *The Ainu* en Hastings, J. (comp.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1962, p. 140. Se respetan las mayúsculas y minúsculas del autor.

hizo en 1988 a un hombre ainu de 29 años, residente de Sapporo, este último criticó la visión homogénea que Kayano Shigeru pretendía presentar sobre la cultura ainu, soslayando las diferencias regionales y negando nuevas interpretaciones a la identidad ainu, incluyendo la voluntad de permanecer anónimos. La importancia de Kayano Shigeru en el contexto político nacional, lo convirtió en el portavoz oficial del pueblo ainu:

Si la gente tiene una visión diferente, no pueden hacer que sus voces sean escuchadas. El Sr. Kayano y sus aliados tienen sus propios planes, y dado que son muy poderosos, lo harán a su manera. [...] Además, la forma en que expone nuestra cultura no es siempre la correcta. Su conocimiento es demasiado limitado. Él [Kayano Shigeru] sabe acerca de Nibutani y las poblaciones cercanas, pero no sabe acerca de otros lugares. Sé que mucha gente ainu piensa que la forma en que él muestra nuestra cultura será tan sesgada como la presentada por los shamo [japoneses].⁴⁹

Es posible que este intento de Kayano Shigeru por presentar una visión homogénea del pueblo ainu dé origen a nuevas reflexiones sobre la identidad ainu y la manera en la que diferentes sectores e individuos se asumen o no como herederos del Ainu Moshir.

En un momento en que la reflexión antropológica pone en tela de juicio la idea modernista de la existencia de unidades culturales homogéneas y se comienza a estudiar la conformación de la tradición como una estructura de poder dentro de cada pueblo,⁵⁰ es indispensable reflexionar acerca de cómo la tradición religiosa ha permanecido en los diferentes sectores de la sociedad ainu, y no conformarse con una interpretación excluyente de la diversidad, sobre todo si se toma en cuenta el proceso de desintegración que experimentó este pueblo a partir de la anexión formal del territorio ainu a la jurisdicción japonesa.

Este trabajo no constituye, pues, una visión totalizadora de la cosmovisión religiosa ainu, sino una revisión de las fuen-

⁴⁹ Sjöberg, 1993, p. 178.

⁵⁰ Brenkman, 1987, p. 42; Coombe, 1991, p. 190; Rosaldo, 1989, p. 44.

tes disponibles con objeto de aproximarse a la manera en la que algunos individuos que prefirieron conservar la tradición ainu perciben la relación entre los hombres y los dioses, en un contexto en que el culto a los kamui tuvo que ajustarse a las reglas impuestas por la política de asimilación japonesa, como parte del proceso de cambio —que fue acelerado desde fines del siglo XIX— al que se vio sometida esta cultura.

Bibliografía

- BATCHELOR, J. (1901), *The Ainu and Their Folklore*, Londres, The Religious Tract Society.
- (1962), *The Ainu*, en J. Hastings (comp.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, Nueva York, Charles Sarinners Sons.
- (1971), *The Ainu Life and Lore*, Nueva York, Johnson Reprint Corporation.
- BIRD, ISABELLA (1986), *Unbeaten Tracks in Japan. An Account on Travels in the Interior Including Visits to the Aborigines of Yezo and the Shrine of Nikko*, Tokio, Charles L. Tuttle Co.
- BRENKMAN, J. (1987), *Culture and Domination*, Ithaca, Cornell University Press.
- COOMBE, R. (1991), “Encountering the postmodern: new directions in cultural anthropology”, *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 28(2).
- ETTER, CARL (1949), *Ainu Folklore*, Toronto, Wilcox and Follet.
- KAYANO, S. (1985), *The Romance of the Bear God. Ainu Folktales*, Japón, Taishukan Publishing Co.
- MUNRO, N. G. (1963), *Ainu Creed and Cult*, Nueva York, Columbia University Press.
- OHNUKI-TIERNEY, E. (1977), “An octopus headache? A lamprey boil? Multisensory perception of the ‘habitual illness’ and world view of the Ainu”, en *Journal of Anthropological Research*, vol. 33, pp. 245-257.
- ROSALDO, RENATO (1989), *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press.
- SJÖBERG, KATHERINA (1993), *The Return of the Ainu. Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*, Harwood Academic Publishers.

