

El Colegio de México
Centro de Estudios de Asia
y África

“LUGARES SAGRADOS: COMUNIDAD, IDENTIDAD
Y MEMORIA A TRAVÉS DE LA CONSERVACIÓN
DEL *ON (UTAKI)* EN LAS ISLAS YAEYAMA,
OKINAWA”

Tesis presentada por
BERNARDO OLMEDO ESPINOZA
para optar al grado de
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y
AFRICA
ESPECIALIDAD: JAPÓN

DIRECTOR:
DRA. MICHIKO TANAKA NISHISHIMA

Agradecimientos

A todo el claustro de profesores, en especial a mi asesora la Dra. Tanaka Michiko, por su guía tan oportuna, así como por el apoyo académico y moral que me brindó en todo momento.

Por su gestión para que el viaje de investigación a las islas Yaeyama fuera posible.

A la Dra. Awaihara Yoshie y al Dr. Carlos Mondragón Pérez-Grovas por sus acertados comentarios y recomendaciones.

Al Conacyt, por los recursos que me brindó a lo largo de la maestría, así como por las becas de movilidad (Beca Mixta) y del Fondo Institucional (FOINS). De igual manera, a Fundación Japón, por los recursos que me proporcionó para la realización del viaje de estudios a Japón.

Al Colegio de México, porque me permitió seguir con mi formación académica y me brindó todo lo necesario para realizar esta investigación.

A la Universidad de Tsukuba, por darme la oportunidad de hacer un intercambio con una duración de seis meses. A Japan Students Services Organization por brindarme la respectiva beca.

A la profesora Sasao Michiko, al Sr. Sasao Tetsuo y al profesor Ishigaki Hisao, por su tiempo y conocimiento; porque su gestión en la organización del trabajo de investigación en las islas Yaeyama fue central para la redacción del presente trabajo.

A los habitantes de la isla de Ishigaki y Taketomi, quienes compartieron sus conocimientos y experiencias. Gracias a ellos fue posible desarrollar esta investigación: Sr. Uechi Kazuo, Sr. Hanatani Shiro y familia, Sr. Egawa Takehisa y familia, familia Shimamura, *tsukasa* Ishigaki Sachiko y Ôgido Hisan, Sr. Ube Katsu, Sr. Yonemori Nagahiro. Al *kôminkan* de la *aza* de Arakawa por su recibimiento.

A la Biblioteca de la Universidad de las Ryûkyûs, a la Biblioteca Pública de la Ciudad de Ishigaki. Al Sr. Ôta Masayuki por el material bibliográfico que me facilitó durante mi estancia en Ishigaki.

Agradezco a mi familia; a mi madre, mi hermana y a Juan por su apoyo incondicional, cercanía y amor; a Edisabel, por su amor, comprensión, ayuda y compañía que me brindó en todo momento. Porque han sido una fuerza fundamental en mi vida.

Al Dr. Eduardo de la Fuente, a la Dra. Angélica Cabrera Torrecilla y a Carlos Viveros Torres por sus comentarios.

Al Dr. Watanabe Yoshio, profesor emérito de la Universidad Metropolitana de Tokio, por su atención a mis consultas acerca de los estudios okinawenses, así como por su invitación a tomar una clase en la Universidad de Kokugakuin, Tokio.

A las Dras. Miura Satomi y Awaihara Yoshie, así como a Nagata Yukiko, por su apoyo en la traducción de material auditivo y bibliográfico.

A Frutos Tlayacapan, por su apoyo para la realización del viaje de estudios a Japón.

A los profesores Wakabayashi Mikio y Ukeda Hiroyuki de la Universidad de Waseda y Tokio, respectivamente, por su gestión para la realización del viaje de estudios a Japón.

A mis amigos y compañeros de la maestría, en especial a Isaías López y Lorena Elizondo.

Resumen:

La presente investigación examina los usos y significados de los sitios sagrados de las islas Yaeyama –llamados *utaki/On*– en el contexto actual de las políticas de identidad, el patrimonio cultural, el turismo y la promoción de iniciativas locales de desarrollo en Okinawa. Estos sitios, remanentes de un poder monárquico (Reino de Ryukyu) impuesto en las islas del sur, se han concebido en años recientes como marcadores identitarios que reflejan lo que se considera una cultura “tradicional” y “auténtica”.

Partiendo del *utaki (On)* como un espacio de conflicto y negociación por diversos actores que buscan ejercer control sobre la producción de significados, se analiza –a través de casos específicos– la forma en que las comunidades locales se organizan en torno al lugar sagrado y generan iniciativas de conservación. Siguiendo esta línea, se verá cómo estos lugares articulan discursos del presente de la región con memorias históricas, relatos y nociones de arraigo e identidad. A través de la agencia, las comunidades de Yaeyama buscan hacer de estos lugares un canal para negociar la apropiación de sus espacios y descentralizar la construcción de geografías y discursos identitarios culturales emanados de la isla de Okinawa, en donde estas islas mantienen una posición marginal.

Palabras clave: *Utaki/On*, lugares sagrados, islas Yaeyama, Okinawa, patrimonio cultural, comunidad, identidad, memoria, localidad, conservación, Reino de Ryukyu.

Abstract:

The following research examines the uses and meanings of the sacred sites of the Yaeyama islands -called *utaki/On*- in the current context of identity politics, cultural heritage, tourism, and the promotion of local development initiatives in Okinawa. These sites, remnants of a monarchical power (Ryukyu Kingdom) imposed on the southern islands, have been conceived in recent years as identity markers reflecting what is considered a "traditional" and "authentic" culture.

Considering the *utaki/On* as a space of conflict and negotiation by various actors seeking to exert control over the production of meanings, it is analyzed (through specific cases) how local communities organize themselves around the sacred place and generate conservation initiatives. Following this line, it will be seen how these places articulate discourses of the region's present with historical memories, narratives, and notions of attachment and identity. Through the agency, local communities seek to make these places a channel to negotiate the appropriation of their spaces and decentralize the construction of geographies and cultural identity discourses emanating from the island of Okinawa, where these islands maintain a marginal position.

Keywords: *Utaki/On*, sacred sites, Yaeyama islands, Okinawa, cultural heritage, community, identity, memory, locality, conservation, Ryukyu Kingdom.

ÍNDICE

Introducción.....	1
Capítulo 1. Las islas Yaeyama en el contexto cultural okinawense	
Introducción.....	10
1.1 Una visión general.....	11
1.1.1 Clima y composición de las islas.....	17
1.2 Antecedentes históricos. Yaeyama en los tiempos del Reino de Ryukyu.....	19
1.3 Okinawa como espacio de representación.....	21
1.4 Patrimonio cultural y políticas de identidad en Okinawa.....	26
1.4.1 Marcadores de identidad en el contexto del “revival” de la localidad.....	33
Capítulo 2. El <i>On</i> (御嶽) en la vida espiritual de las islas Yaeyama	
Introducción.....	40
2.1 En torno a la vida espiritual en las islas Yaeyama. Una caracterización del fenómeno	42
2.2 Estructura básica del <i>On</i> . Elementos principales.....	48
2.3 Arboledas sagradas y organización de sacerdotisas durante la expansión del Reino de Ryukyu en las islas Yaeyama.....	59
2.4 Genealogías relacionadas con el <i>On</i>	66
2.4.1 Organización social y predominio espiritual de las mujeres en las islas Ryukyu	66
2.4.2 Situación actual de los sistemas de sucesión.....	68
Capítulo 3. El lugar sagrado en las narrativas de memoria e identidad, isla de Ishigaki	
Introducción.....	71
3.1 Organización comunitaria en festividades alrededor del <i>On</i> , <i>shika aza</i> (四箇字), isla de Ishigaki.....	72
3.2 Cambio en los significados del <i>On</i> en las comunidades actuales.....	77
3.2.1 La conservación del <i>Maitsuba On</i> (<i>aza</i> de Arakawa) como ejemplo.....	83
3.2.2 Memoria e identidad a través de la reconstrucción del <i>Maitsuba On</i>	86
3.3 Producción de jerarquías en el culto centrado en el <i>On</i> . Identidad de la sacerdotisa (<i>tsukasa</i>) del <i>Ushagi On</i> , <i>aza</i> de Ôkawa.....	102
Conclusiones.....	110
Bibliografía.....	116
Anexos.....	124

Introducción

Quiero comenzar con un fragmento del relato titulado *Confinamiento en la isla*, obra de Sakiyama Tami, escritora originaria de las islas Yaeyama, Okinawa. Aquí, por medio de una narración estética, ilustra una de las escenas más recurrentes a lo largo de la vida de los habitantes de las islas:

“La aldea había empezado a resonar con el sonido de los gongs y los tambores en la preparación para el Festival *Kitsugan*, celebrado para suplicar a los dioses una abundante cosecha de arroz. [...] Los ensayos eran para el baile de la aldea que se celebraría en el santuario local, y continuaron hasta el día en que las sacerdotisas se confinaron en el *utaki*, uno de los lugares sagrados de la isla. La mayoría de los participantes sólo venían a la isla para los festivales, así que los más jóvenes siempre seguían de fiesta hasta el amanecer. Yo, que aún no me había convertido en miembro oficial de la aldea, sólo podía estar como observador hasta que la reunión llegara a su fin”¹.

Estas líneas expresan de modo muy simple, con sus matices, algunas de mis apreciaciones emanadas durante mi estancia en la isla de Ishigaki, Yaeyama, como parte del trabajo de campo comprendido entre el 21 de diciembre de 2018 y el 6 de enero de 2019, y que culminó con la redacción del presente resultado de investigación.

En particular, traigo a colación esta narración sobre aspectos que, más allá de su descripción, reflejan relaciones más complejas entre la vida actual de las islas con su historia y entorno. Se podría sugerir que estas prácticas fueron realizadas en un pasado distante; sin

¹ Cita original: “The village had begun to resound with the beating of gongs and drums in preparation for the *Kitsugan* Festival, held to entreat the gods for an abundant rice harvest. [...] The rehearsals were for the village dance to be held at the local shrine, and they continued up until the day the priestesses confined themselves to the *utaki*, one of the sacred spots on the island. The majority of participants only came to the island for the festivals, so the younger ones always continued partying until dawn. [...] I, who had not yet become an official member of the village, could only watch as an observer until the gathering finally came to a close”. Título original del relato: *Shimagomoru*/シマ籠る (1991). Autora: Sakiyama Tami (*Island Confinement*, 2016, pág. 126). Traducción al inglés realizada por Takuma Sminkey. Traducción al español realizada por Bernardo Olmedo Espinoza.

embargo, una característica es la continuidad de su realización, a pesar de un entorno y una dinámica social cada vez más cambiante.

El rescate del pasaje alude, sin lugar a duda, a la función del sitio sagrado, originalmente asociado con rituales agrícolas, así como por la importancia que ostenta para la localidad en la actualidad, pese al distanciamiento de la práctica agrícola. Sin embargo, la pregunta no se centra solo en esto, dado que el significado que estos sitios sagrados ostentan para la comunidad va más allá de lo religioso, resultado de la amplitud y variedad de experiencias ahí vividas en la actualidad. Por consiguiente, el contexto actual de las islas confiere una mirada diferente al interrogar a esos sitios frente a problemáticas como la despoblación y los cambios de mentalidad. En esta línea y de manera simultánea, merece una reflexión respecto de la relación que guarda esto último con otro tipo de situaciones actuales, como el arraigo al lugar de origen y la importancia de la cohesión comunitaria, en tanto indican la gestación de nuevos elementos susceptibles de ofrecer lecturas más amplias.

Estas cuestiones se han presentado en narrativas como la de Sakiyama Tami y otras más en la literatura de ficción y poesía okinawense, las cuales han reflejado realidades bajo la forma de experiencias individualizadas. A través de temáticas como la identidad y la naturaleza, mencionan Davinder Bhowmik y Steve Rabson (2016, pág. 12), se habla de estas experiencias como un choque entre tensión y modernidad, resultado de una *otredad okinawense*, construida por Japón desde un proceso histórico que se remonta al siglo XIX.

Antes de ser incorporadas a la nación japonesa, las islas Ryukyu habían conformado una “entidad cultural con una identidad propia” (Røkkum, 1998, pág. 1) bajo la forma del Reino de Ryukyu, el cual mantenía relaciones comerciales con el resto de Asia. Sin embargo,

al momento de ser anexadas a Japón surgieron tensiones al interior de la recién creada Okinawa, dada la existencia de matices étnicos y culturales que diferenciaban a la región. Esto dio paso a una ambivalencia y, con ello, al dilema que supone colocarse entre asimilarse a Japón o alimentar el deseo existente de preservar su singularidad (Oguma, 2014, pág. 6).

Al mismo tiempo, esta ambivalencia suscitó la construcción, por parte de Japón, de una nueva *representación* de las islas, basada en imágenes nostálgicas del paisaje subtropical y una *singularidad cultural*. Sin embargo, a pesar de haber mantenido connotaciones negativas hasta los primeros años de la posguerra –puesto que resaltaba un supuesto atraso en el que se encontraba la región–, su función fue cambiando en tanto los contextos en los que se situó lo indicaban. Lo anterior se ejemplifica en la forma en cómo, a partir de la década de 1970, el gobierno japonés la utilizó con fines estratégicos y promocionales para impulsar el desarrollo de Okinawa, después de haber estado bajo la administración estadounidense por 27 años.

Por otro lado, mediante políticas de identidad, el gobierno de la prefectura buscó revertir la connotación negativa de las representaciones sobre la *singularidad* de Okinawa a finales del siglo XX. Bajo este replanteamiento, se buscó dar coherencia a las islas –mediante una *identidad okinawense* unificada– con la finalidad de construir un nuevo posicionamiento frente a Japón y Estados Unidos. De este modo, se capitalizó la singularidad del clima y la cultura y, de forma simultánea, se construyó una memoria común basada en un pasado idealizado (Reino de Ryukyu) anterior a la dominación japonesa (Casey, 2013), (Figal, 2008). Sin embargo, esta imagen unificada ha generado un choque entre representaciones esencialistas de Okinawa con procesos de formación de identidad (Allen, 2002, pág. 11) a un nivel más regional o local, como en el caso de las islas Yaeyama.

Localizadas en el extremo suroeste de la prefectura de Okinawa, las islas Yaeyama tienen una mayor cercanía geográfica con Taiwán y China que con las islas principales de Japón. Invasadas por el Reino de Ryukyu a inicios del siglo XVI, estas islas suelen ser vistas como lugares en donde las formas culturales y de vida de las antiguas aldeas agrícolas han permanecido sin grandes cambios.

Su relevancia actual en el contexto japonés y okinawense contrasta con la marginación política y social experimentada a lo largo de 500 años. Esta, caracterizada por una relación desigual con la isla de Okinawa y Japón, ha incidido en el imaginario local de Yaeyama, en donde su población es sujeta constantemente a una subordinación política, económica y cultural. Lo anterior se ha visto reflejado, principalmente, en temas como la autonomía y la toma de decisiones, que van desde lo cultural hasta las políticas de seguridad nacional. Este segundo aspecto ha sido relevante en años recientes, debido al interés que el gobierno ha mostrado en las islas, en tanto su proximidad geográfica con China lo indica. Por ello, el gobierno japonés está llevando a cabo la construcción de una base antimisiles en la isla de Ishigaki, con la finalidad de tener presencia ante la influencia creciente de China, así como por el conflicto existente por la administración de las islas Senkaku/Diaoyu. A pesar de la oposición de una parte importante de la población local, el gobierno japonés no ha dado marcha a este plan, reproduciendo así esta relación desigual hasta la actualidad.

Por otro lado, en el ámbito económico y cultural, Yaeyama se ha visto supeditada a los intereses del gobierno de la prefectura de Okinawa, el cual ha exaltado la supuesta imagen de la vida y cultura tradicional de las islas Yaeyama como una forma de ejercer mayor influencia. El entorno isleño, en muchas ocasiones inalterado, es usado para reforzar la imagen del *paraíso del sur* y el discurso de las *islas de curación* o *iyashi no shima* (Gillan,

2012, pág. 12), la cual hace eco de la “naturaleza sanadora” de las islas, en comparación con la vida ajetreteada de las grandes ciudades. Anteriormente, esta representación no era exclusiva de Yaeyama, puesto que abarcaba a todas las islas de la prefectura. No obstante, esto se ha ido focalizando en Yaeyama, especialmente desde la década de 1990, como resultado de la transformación social y el desarrollo económico de la isla de Okinawa.

Dentro de esta supuesta naturaleza sanadora, los sitios sagrados son relevantes, pues son vistos como puntos de poder o *power spots*, en donde se puede experimentar la espiritualidad y la sanación a través de su energía. Asimismo, han sido transformados en marcadores identitarios que ejemplifican las tradiciones de culto del archipiélago (Rots, 2019, pág. 156).

Su nombre más extendido y conocido es el de *utaki* (御嶽), ya que así es llamado en la isla de Okinawa y, en tiempos del Reino de Ryukyu, fue su nombre oficial. Por cuestiones dialectales, en algunas localidades de Yaeyama se le conoce como *On*², *Otake* o *Wan*. Estos sitios han sido identificados, en muchas ocasiones, como *arboledas sagradas*, debido a la gran cantidad de vegetación existente. En su interior, funcionarias religiosas realizan rituales dirigidos a la deidad (*kami*), y se pide por el bien de la comunidad. Sin embargo, su función actual ha sido uno de los aspectos que han cobrado relevancia en las investigaciones más recientes sobre estos sitios en Okinawa, especialmente por la influencia que han adquirido en las economías del turismo. Aquí, el carácter sagrado de estos sitios ha sido un punto de debate, en especial por el incremento en el número de visitantes no tradicionales a raíz del

² Como precisión, dado que este es el nombre más difundido en Yaeyama, utilizaré *On* para referirme al sitio sagrado en estas islas. En el caso concreto de la isla de Okinawa –y en un sentido más general– me referiré a estos como *utaki*, dado que es el nombre por el que se le conocen actualmente en esta región, a pesar de que todos sean parte de una misma tradición.

nombramiento del *Sêfa utaki* (localizado en la isla de Okinawa) como el sitio de culto más importante del antiguo Reino de Ryukyu por la UNESCO (mediante su inclusión en la lista de *Sitios gusuku y bienes culturales asociados del Reino de Ryukyu*).

La propuesta de la presente investigación va más allá del estudio de la transformación de estos sitios como espacios de mercantilización. En vez de eso, se busca hacer una aproximación a la forma en la que las comunidades actuales se involucran en la producción de significados de estos sitios, a pesar de que muchos no tengan denominaciones oficiales para su protección. En el contexto de las islas Yaeyama, el *On* ha sido transformado en un espacio discursivo, mediante el cual las comunidades no solo responden al contexto turístico y a la urbanización, sino que generan posicionamientos políticos. Estos sitios, vistos como símbolos de la cultura tradicional, son *lugares* que articulan una memoria histórica local con el presente de la región. De esta forma, el rescate del pasado y la memoria local vinculada al *On* –por medio de discursos locales– busca validar y legitimar geografías e identidades dentro de Yaeyama, así como posiciones políticas en el presente.

Con base en lo anterior, el capítulo 1, titulado *Las islas Yaeyama en el contexto cultural okinawense*, se divide en dos partes: en la primera se presentan temáticas generales de las islas Yaeyama relacionadas con la historia, características regionales y dinámicas de vida, que hasta hace dos décadas empezaron a ser tratadas en la literatura académica en inglés. Lo anterior lleva a vincular el contexto cultural actual y socioeconómico de Okinawa con procesos que han incidido en la forma en la que es entendida la identidad y memoria en cada región. Primero, encontramos un proceso histórico ligado al antiguo reino de Ryukyu, el cual definió, a través de una relación tributaria vinculada con la producción agrícola, una posición periférica de las islas y formas de vida particulares. En la segunda parte, discuto la posición

de las islas Yaeyama en relación con lo que Matthew Allen (2002, pág. 10) llama “imágenes coherentes sobre Okinawa”, basadas en el uso de símbolos como el pasado y el patrimonio cultural. Específicamente, el lector podrá apreciar cómo, a raíz de la expansión del turismo, se ha hecho uso de estos símbolos –entre ellos los sitios sagrados (*utaki*/御嶽)– para reforzar un metadiscurso sobre la identidad okinawense, el cual contrasta con otras formas de pensar la identidad y la memoria en regiones o localidades más alejadas de la isla de Okinawa.

En el capítulo 2, titulado *El On* (御嶽) *en la vida espiritual de las islas Yaeyama*, hago una caracterización inicial del sitio sagrado como espacio ceremonial en donde se llevan a cabo rituales comunitarios. Junto con el sistema de sacerdotisas, forman parte de una tradición ryukyense surgida a raíz de la instauración de un sistema político-religioso por el Reino de Ryukyu en el siglo XVI.

El énfasis que pongo en la sucesión de sacerdotisas deriva de la necesidad de contrastar las investigaciones surgidas en la segunda mitad del siglo XX e influenciadas, en su mayoría, por la antropología social y los estudios folclóricos. Estos estudios privilegiaron la cosmología mediante el análisis de la organización social tradicional (grupos patrilineales) y los sistemas simbólicos dentro de aldeas ryukyenses, las cuales se trataron como microcosmos inmutables. Por tanto, este recorrido hecho a lo largo del capítulo ayuda a entender la resemantización de los significados y funciones de algunos aspectos históricos, simbólicos y de organización social en torno del *On*, frente a los cambios actuales en las formas de vida en Yaeyama.

En el capítulo 3, *El lugar sagrado en las narrativas de memoria e identidad, isla de Ishigaki*, analizo los mecanismos actuales de cohesión social alrededor de los sitios sagrados,

específicamente en lo relativo a las asociaciones comunitarias (*aza kai*/字会). Estas, además de organizar a la comunidad y definir sus límites, han sido adaptadas por la sociedad para llevar a cabo funciones de conservación y realización de festividades agrícolas en los sitios sagrados.

Me centraré en el caso específico del *Maitsuba On* (真乙姥御嶽), localidad de Arakawa, y la ceremonia de reconstrucción (*rakkei*/落慶) del salón de rezo (*haiden*/拝殿), para examinar y ponderar cómo estas comunidades han reinterpretado el significado de los sitios más allá de lo sagrado. Por ello, más que ser simples sitios de adoración a las deidades, argumentaré cómo, a través de labores de reconstrucción, las comunidades se reapropian de estos *lugares* y sus significados, generando así posturas políticas. Aunado a esto, se analizará cómo estos lugares articulan una memoria histórica local, la cual es utilizada por las comunidades actuales con dos propósitos principales: contestar la unidad discursiva sobre la identidad cultural *okinawense*; por otro lado, redefinir una posición local ante las relaciones de poder con Okinawa y Japón.

Por último, hago una ampliación a este análisis mediante el estudio de las identidades individuales relacionadas con los *On*. En particular, me abocaré en profundizar el caso de la sacerdotisa (*tsukasa*) del *Ushagi On* (大石垣御嶽) *aza* de Ôkawa y cómo, a través de manifestaciones somáticas y relatos asociados al *On*, se delinea la identidad y función de las mujeres que son investidas como funcionarias del *kami* y, por tanto, reconocidas como autoridad ante una comunidad determinada.

El presente trabajo se apoya principalmente en el trabajo de campo hecho en la isla de Ishigaki, en donde se llevaron a cabo observaciones directas de los sitios sagrados, las cuales

se contrastaron con una serie de entrevistas hechas a investigadores, sacerdotisas y pobladores locales. A la par, estas entrevistas las sustenté con información y diversos documentos específicos, dentro de los que destacan folletos informativos oficiales – elaborados por las *aza kai* de las localidades de Arakawa y Tonoshiro– proporcionados por los mismos residentes e investigadores de la isla. Para desarrollar el proyecto, arranqué con fuentes en inglés consultadas en la Biblioteca de El Colegio de México. Ya para indagaciones específicas y, dado que fue un periodo corto de investigación directa, me aboqué a complementar la información con bibliografía y otras fuentes obtenidas de la Biblioteca Pública de la Ciudad de Ishigaki (石垣市立図書館). También me apoyé en archivos digitalizados del fondo reservado, los cuales son propiedad del Museo de Historia de Yaeyama de la Ciudad de Ishigaki (石垣市立八重山博物館). Por último, utilicé bibliografía de la Biblioteca de la Universidad de las Ryukyus, localizada en la isla de Okinawa.

Capítulo 1. Las islas Yaeyama en el contexto cultural okinawense

Introducción

En años recientes, los estudios sobre identidad en Okinawa han ido captado un creciente interés en el marco de la producción académica, en tanto “común denominador” de distintas líneas de investigación que buscan ilustrar la compleja relación que esta región ha mantenido con Japón. Desde la experiencia okinawense vivida en un contexto semicolonial –finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX–, pasando por el proceso de asimilación cultural a Japón y, por último, el tema de las bases militares estadounidenses en la posguerra, se han abordado las posiciones de resistencia okinawenses –resultado de estos conflictos– mediante expresiones como la producción literaria, la cultura, y la tradición de protesta, entre otras.

La identidad es un eje transversal que trastoca diversos aspectos de la vida sociocultural okinawense y, por tanto, merece una discusión más amplia en su relación con otros elementos. La mayor parte de estos estudios que conforman el núcleo de producción académica de habla inglesa se han abocado a estudiar la manera como la identidad okinawense ha sido construida como una forma de reivindicación histórica y cultural en un contexto histórico de subordinación política y asimilación con Japón.

No obstante, la forma en la que se han construido la identidad, la memoria regional y local dentro de Okinawa ha sido poco estudiada, pese a que su ubicación geográfica y desarrollo histórico particular sugieran otra cosa. Yaeyama ha tenido un papel destacado en el discurso cultural, producido desde su incorporación a la nación japonesa y a lo largo del Siglo XX. Por ello, hablar de Okinawa como un concepto unificado –o totalizante– puede

llegar a ser problemático al momento de analizar la región debido al énfasis que el discurso cultural dominante ha hecho de la “unidad” identitaria okinawense.

El objetivo del presente capítulo es analizar a las islas Yaeyama desde un contexto cultural regional (Okinawa), de forma tal que permita ver cómo estas islas se han posicionado frente a discursos identitarios y culturales externos.

Asimismo, se examinará la construcción identitaria dentro de Okinawa y Yaeyama, y su relación con la noción de *patrimonio cultural*, utilizada de forma extensiva en la región desde finales del XX. Aquí se verá como los lugares sagrados (*utaki/On*) mantienen significados polisémicos dependiendo del contexto en el que se les inserte: como símbolos de un pasado común a todas las islas y, por tanto, utilizado por el gobierno de la prefectura para reforzar un metadiscurso identitario okinawense; por otro lado, como un espacio de tensión en el que las comunidades locales buscan reapropiarse de la producción de significados del *On* ante un contexto turístico que concibe a estos como “atractivos” de la cultura tradicional local.

1.1 Una visión general

Las islas Yaeyama se encuentran localizadas en la parte más austral de una cadena de islas conocidas como *Islas Ryukyu*. Sin embargo, a finales del siglo XIX, con la incorporación gradual de cada uno de los grupos de islas a Japón, pasaron a ser parte de la recién creada Prefectura de Okinawa (1879).

No obstante, es necesario aclarar algunos términos para evitar confusiones, puesto que hay algunos matices en cuanto a los grupos de islas o áreas que cubren, así como por la

interpretación que cada uno sugiere. La mayor parte de los estudios antropológicos de habla inglesa se refieren a esta área como *Islas Ryukyu* (*Ryûkyû shotô*/琉球諸島) o simplemente como *Ryukyu* (sin el uso del macrón o circunflejo). Autores como Josef Kreiner y Mabuchi Toichi, entre otros, han utilizado este término para hacer referencia a algunos aspectos encontrados a lo largo de las islas como “elementos de la cultura material, dialectos, organización social y conceptos religiosos” (Kreiner, 1968, págs. 102-103). Este término también enfatiza la influencia cultural de regiones asiáticas cercanas a Ryukyu, así como de Kyûshû. Esta última fue opacada por algunos estudios, los cuales, influenciados por la noción de singularidad cultural, buscaron tomar distancia de las influencias culturales de Japón.

En años más recientes, los estudios realizados por investigadores japoneses han utilizado el término *Arco de Ryukyu* (*Ryûkyû ko*/琉球弧), el cual es también manejado en los estudios geográficos y geológicos. Los términos *islas Ryukyu* y *Arco de Ryukyu* manejan una perspectiva similar, y también abarcan la misma extensión geográfica:

- Región sur: islas Islas Sakishima (islas Yaeyama e islas Miyako).
- Región central: isla de Okinawa e islas cercanas (Kume, Kudaka, Iheya, Izena, entre otras), islas Kerama, islas Daito.
- Región norte: islas Amami, islas Tokara, e islas Ôsumi.³

³ Estas islas fueron parte de la provincia de Satsuma cuando el clan Shimazu invadió el Reino de Ryukyu en 1609. Por otro lado, las islas Ôsumi y Tokara siguieron siendo parte de Japón al finalizar la Guerra del Pacífico, mientras que el resto de las islas Ryukyu fueron administradas por Estados Unidos.

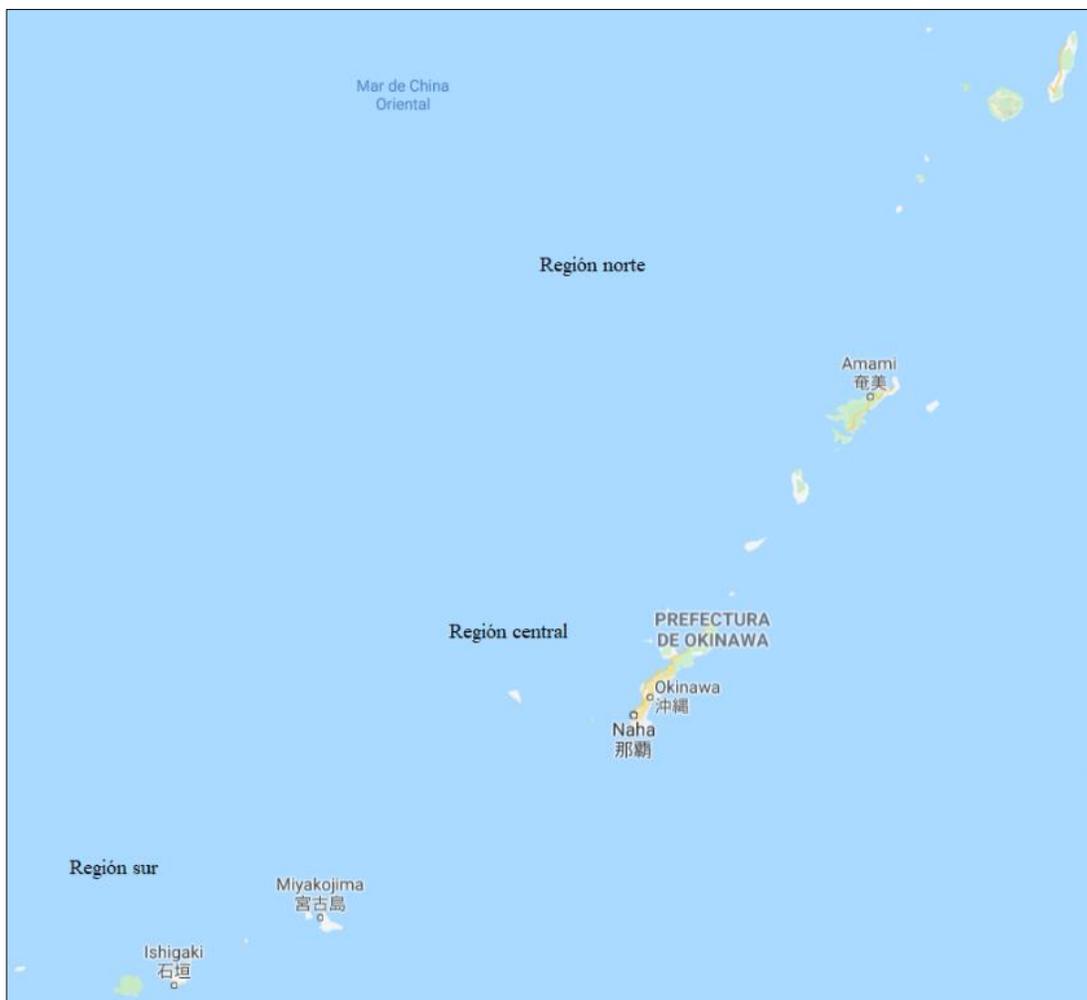


Figura 1. Arco de Ryukyu.

A lo largo del siglo XX, los estudios folclóricos o *minzokugaku* (民俗学) han utilizado el término *Islas del Suroeste* o *Nansei shotô* (南西諸島). No obstante, hasta los primeros años de la posguerra tuvo una connotación “nacional” y esencialista al utilizarse para justificar la posición de las islas Ryukyu –geográfica y culturalmente– dentro de la nación japonesa. Ahora, *Nantô* (Sureste) es otro término que mantuvo una connotación nacional similar al de *Nansei*, y fue popularizado en tiempos de la posguerra por el escritor japonés Shimao Toshio. A través de sus reflexiones en torno a la identidad cultural y su llamada *Teoría de la Yaponesia*, Toshio representó a Japón como una cadena de islas extendidas desde el norte de

Hokkaido hasta el sur de Ryukyu (islas Yaeyama); un espacio nacional diverso en donde cada arco o región mantendría una independencia cultural, racial e histórica.

Ahora, gran parte de las islas Ryukyu, exceptuando, la región norte, conforman la unidad administrativa conocida como *Okinawa*⁴. Este nombre es de especial importancia, puesto que no solo representa la nominalización de un espacio geográfico. Okinawa se ha convertido también en un espacio discursivo en el que han confluído problemáticas relacionadas con la historia, el lenguaje, la cultura y, en especial, la identidad, como se verá más adelante. Sin embargo, este término ha conllevado cierta ambigüedad que necesita ser despejada, puesto que también puede hacer referencia a la isla principal, centro del poder del Reino de Ryukyu y lugar en donde se localiza la capital actual de la prefectura. Esto ha dado pie a que algunas de las investigaciones hechas sobre la identidad cultural y política – adscritas en su mayoría a los estudios poscoloniales– privilegien la realidad social de la isla principal. Esto puede llevar a concebir Okinawa como una entidad homogénea, dejando así al resto de las islas en una marginalidad epistémica.

Yaeyama⁵ forma parte del grupo conocido como *Sakishima*, término en donde también se incluyen al grupo de islas vecinas de Miyako. La lejanía con el centro político y económico de las islas principales de Japón es evidente debido a la distribución en forma de arco que tienen las islas Ryukyu, las cuales alcanzan una distancia de 1,019 km. Si tomamos en cuenta la región sur de las islas principales de Japón, la distancia con Naha, la capital de la Prefectura de Okinawa es de aproximadamente 400 km, mientras que la distancia entre Ishigaki y Taiwán es de 277 km. (Ishigaki Shi-shi Henshû Inkaï [Comité Editorial de Historia de la

⁴ Actualmente, la región norte de las islas Ryukyu no es parte de la Prefectura de Okinawa.

⁵ Esta región es conocida por los locales como *Yaima*, que significa *ocho montañas* (八重山).

Ciudad de Ishigaki], 1994, pág. 3). Por lo tanto, geográficamente, la región de Yaeyama tiene mayor proximidad geográfica con Taiwán que con las islas principales de Japón⁶.

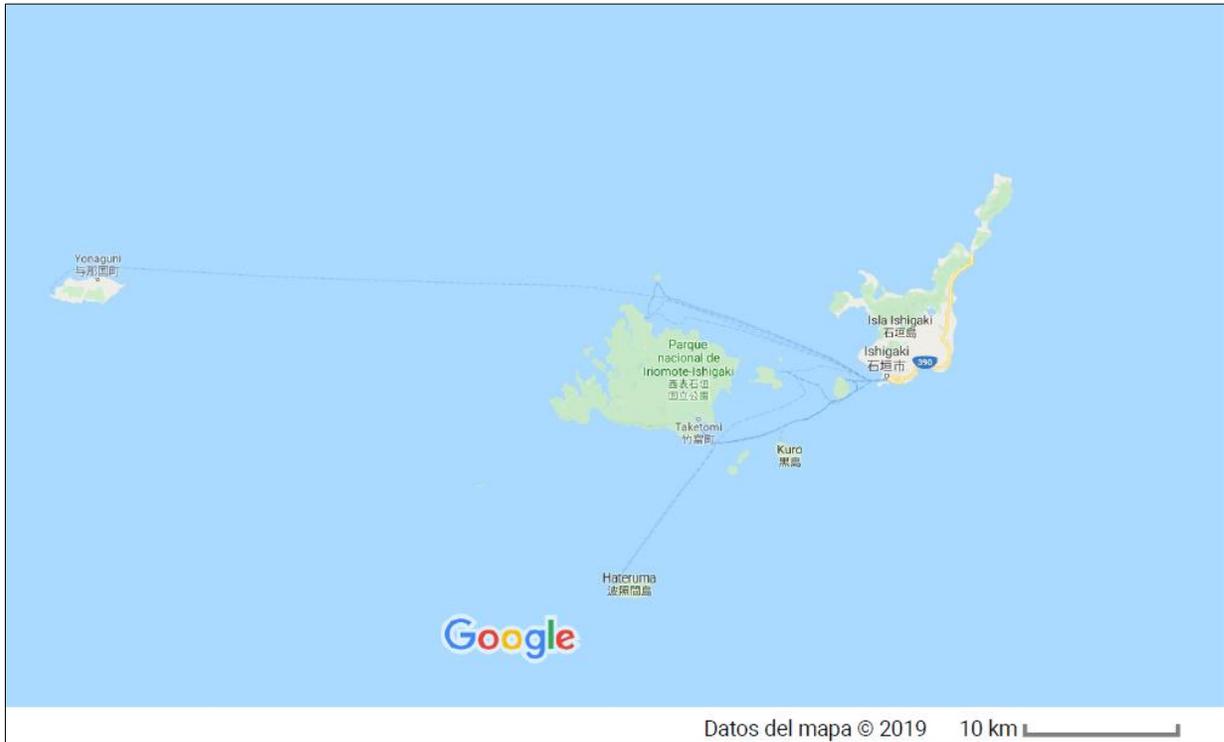


Figura 2. Islas Yaeyama.

⁶ Como ejemplo, entre Tokio y la parte noreste de la isla de Ishigaki hay una distancia de 1,925.39 km.

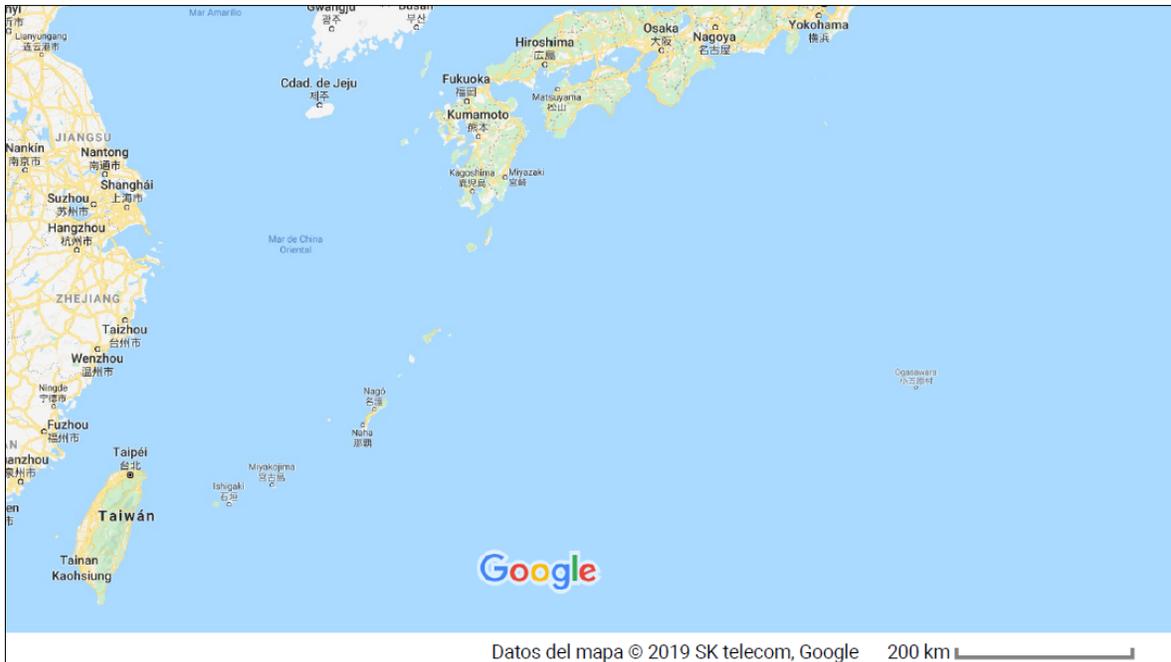


Figura 3. Arco de Ryukyu y área circundante.

Ishigaki es el nombre que se le da a la segunda isla más grande de las islas Yaeyama; actualmente es la capital, así como centro político y económico de la región sur de Ryukyu. En la parte oeste de la isla, cercana a los embarcaderos que tienen rutas de comunicación con otras islas de Yaeyama, se encuentran la zona administrativa conocida como *Taketomi-chô*⁷, la cual engloba a otras islas de la región como Taketomi, Iriomote, Kohama, Kuroshima, Hateruma y Hatoma.

En 2018, la población estimada de Yaeyama era de 52,426 habitantes, esto es, un 3.7% de la población total de la Prefectura de Okinawa (que es de 1,448,101 de habitantes⁸). Como lo indican las cifras, la poca densidad poblacional caracteriza a las islas Yaeyama, y es más

⁷ Aunque las oficinas de *Taketomi-chô* se encuentran en la ciudad de Ishigaki, son dos áreas administrativas diferentes. El ayuntamiento de Ishigaki comprende una serie de pequeñas islas circundantes a la isla de Ishigaki, así como las islas Senkaku/Diaoyu, aunque actualmente se encuentren en conflicto de jurisdicción con China.

⁸ Información sacada del *Jinko Idô Hôkoku Nenpô* (Reporte Anual de Variación de la Población) de la Prefectura de Okinawa. Heisei 30 (2018). Consultado el 26 de julio de 2019 en: <https://www.pref.okinawa.lg.jp/toukeika/estimates/2018/annual/top.html>

evidente si tomamos en cuenta que la mayor parte reside en la isla de Ishigaki (47,860 habitantes). Por otro lado, Taketomi es una de las islas más pequeñas (5.4 km²), y con una población que no supera los 360 habitantes en un área de 5.4 km². Por lo tanto, hay una movilización constante hacia la isla de Ishigaki, ya sea para desempeñar actividades productivas o para hacer uso de la oferta educativa que ofrece, entre otras cosas.

1.1.1 Clima y composición de las islas

En comparación con el resto de Japón, las islas Ryukyu mantienen un clima oceánico subtropical, influenciado por la corriente de Kuroshio, la cual lleva aguas cálidas hacia el noreste. En vista de este clima, los tifones son comunes entre los meses de junio a octubre, lo cual llega a ser un problema si se tiene en cuenta las dificultades por las que han llegado a pasar los sectores productivos como la agricultura, pesca, o industria. Aunque la malaria ha sido erradicada, las poblaciones locales padecieron epidemias constantes que forzaron la implementación de políticas destinadas a reubicar a la población en áreas altas como montañas o en otras islas.

Las islas Yaeyama han sido clasificadas –de acuerdo con los términos locales *Tangun* y *Nungun*– con base en su capacidad (o incapacidad) para llevar a cabo actividades agrícolas. *Tangun* es el equivalente a *Takashima* (高島) o *isla alta*, y este nombre le fue dado a las islas con características topográficas particulares, que incluían áreas montañosas y recursos hídricos relativamente abundantes. Estas características permitieron que islas como Ishigaki

e Iriomote pudieran desarrollar aldeas agrícolas y tener extensas áreas de cultivo de arroz⁹ bajo un régimen de dos ciclos al año.

Por otro lado, *Nungun* corresponde al tipo de *isla baja* o *Hikujima* (低島). Estas islas mantienen una topografía plana y formada por piedra caliza (restos coralinos); asimismo, poseen un suelo poco fértil y problemas de abastecimiento de agua. A esta categoría pertenecen las islas de Taketomi, Aragusuku, Hateruma y Kuroshima. Como consecuencia de esta topografía, la disponibilidad de recursos hídricos es limitada y el suelo es muy poco fértil, restringiendo así el cultivo extensivo de arroz.

Gran parte del paisaje de las islas sigue siendo dominado por zonas boscosas tropicales y manglares¹⁰. Por otro lado, los escasos desarrollos rurales de Yaeyama contrastan con la urbanización de la Ciudad de Ishigaki, encontrada al sur de la isla que lleva el mismo nombre. Esta mancha urbana se encuentra limitada al norte por el Río Shinkawa; a partir de este punto, la densidad de la población baja considerablemente. En este espacio rural se cultiva el arroz –y, en menor medida, algunas gramíneas como el trigo–, la caña de azúcar, y la piña¹¹, mientras que algunas granjas se dedican al cultivo de hortalizas¹².

⁹ A pesar de que el arroz fue el cultivo principal para el pago de tributo desde el siglo XVII hasta inicios del siglo XX, también se cultivaban algunas gramíneas como el mijo, el trigo y la cebada.

¹⁰ Estas áreas siguen siendo preservadas por la variedad de su ecosistema y biodiversidad. Actualmente, el Parque Nacional Iriomote-Ishigaki está considerado por la UNESCO como *Patrimonio Mundial Natural*.

¹¹ La piña fue introducida por inmigrantes taiwaneses durante el periodo Taishō, momento en el que era colonia japonesa.

¹² A partir de la segunda mitad del siglo XX, el cultivo de la caña de azúcar y la piña han ido cobrando importancia en la vida económica de la isla, ya que inicialmente fueron introducidos como *cash crops*. Aunado a esto, con la diversificación de la economía de la isla, los cultivos tradicionales como el arroz y otras gramíneas han decaído de forma progresiva.

1.2 Antecedentes históricos. Yaeyama en los tiempos del Reino de Ryukyu

Es incorrecto hablar de Yaeyama como un sistema aislado y “remoto” –si se alude a su localización geográfica–, en tanto la historia y cultura, base de un orgullo local y regional, son resultado de una serie de procesos surgidos a raíz de una dinámica de intercambio alrededor del mar de la China Oriental y la región del Sureste Asiático. Esta área, referida por Mamoru Akamine (2017, pág. 6) como *Esfera de Comercio de Asia del Este*, fue una red de comercio establecida por China. A través de mercaderes, se crearon puntos de intercambio que llevaron bienes a Japón, como la porcelana, la acuñación de moneda, así como especias provenientes del Sureste Asiático. En el periodo *gusuku* (s. XII-XV), las islas Ryukyu se convirtieron en un importante centro de intercambio¹³; de manera simultánea, el comercio entre las tres áreas culturales del archipiélago (Amami, Okinawa, Sakishima) se intensificó, lo que propició la formación de una gran área cultural (Hendrickx, 2007, pág. 40) que se consolidó con la incorporación formal de Yaeyama como región tributaria de China en el s. XVI.

Previo a la unificación del Reino, ya se había formado un sentido de la localidad, producto de las dinámicas de poder creadas por los jefes locales (*aji*) a lo largo de Ryukyu. En Yaeyama, la competencia entre ellos para obtener un control total de sus respectivos

¹³ En el siglo XIV, los tres Reinos de la isla de Okinawa (*Sanzan* o tres montañas) pasaron de ser simples emisarios tributarios a intermediarios comerciales durante la prohibición de la dinastía Ming a los extranjeros para comerciar en China, debido a los ataques de piratas (*wakô*). Como resultado de este proceso, Ming reconoció la unificación de *Sanzan* y la creación del Reino de Ryukyu; asimismo, el archipiélago se convirtió en un puente que conectó a Japón, Corea, China y el Sureste Asiático. Producto de los diversos contactos y experiencias, Ryukyu tuvo éxito en la construcción de una cultura que mantuvo diversas influencias (Akamine M. , 2017, pág. 7).

territorios se dio debido al vacío de un poder central que ejerciera un control político directo sobre las nacientes aldeas agrícolas.

Algunos autores como Richard Pearson (2013) han hecho investigaciones en torno a estas primeras sociedades agrícolas de Yaeyama, las cuales habían abandonado las actividades de subsistencia basadas en la caza, pesca y recolección. La agricultura, traída a Yaeyama a raíz del intercambio al interior de Ryukyu, ha estado marcada por la práctica de cultivo del arroz anegado (generalmente cultivado en las islas altas), mientras que en las islas bajas se cultivaron granos como el trigo y la cebada, frijol y mijo. Esta diferenciación en los cultivos permitió un comercio entre islas bajas que intercambiaban estos granos por arroz (Pearson, 2013, pág. 108).

Con la supresión de la rebelión del jefe local Oyake Akahachi¹⁴ y la invasión de Yaeyama por orden del rey Shô Shin a inicios del siglo XV, las aldeas agrícolas, la sociedad isleña, y la estructura administrativa fueron reconfiguradas de una manera centralizada bajo el Reino de Ryukyu. Este proceso se inició con la introducción de un sistema de oficiales reales (*zaiban*), enviados en turno para ejercer funciones administrativas. En el caso de Yaeyama, se introdujo por primera vez una oficina conocida como *kuramoto*¹⁵, la cual se encargaba de hacer valer la voluntad del rey a través de diversas leyes que regulaban la producción, la vida social y religiosa de la región.

¹⁴ Oyake Akahachi es constantemente mencionado por la gente local de Taketomi e Ishigaki por ser el autor de esta rebelión en contra del gobierno real de la isla de Okinawa y por su intento de invadir las islas de Miyako. Esto para la gente no indica un hecho histórico aislado, sino parte inicial de un proceso de subyugación constante por parte de un poder central que modificó la vida en las aldeas, las dinámicas de subsistencia y la cultura.

¹⁵ Esta oficina estaba ubicada inicialmente en la isla de Taketomi y se tenía un depósito para guardar el tributo de arroz pagado por la población. Posteriormente sería reubicada en Ishigaki.

El Reino de Ryukyu estableció divisiones administrativas a través de un sistema regional, el cual contemplaba una serie de unidades o agrupaciones de aldeas¹⁶ llamadas *magiri* (Ishigaki Shi-shi Henshû Iinkai [Comité Editorial de Historia de la Ciudad de Ishigaki], 1994, pág. 101). En el caso de la isla de Ishigaki, el establecimiento del sistema de aldeas contemplaba la disponibilidad de recursos naturales y para la producción agrícola, central para el pago del tributo al reino. Sin embargo, un sistema más formal –conocido como impuesto personal o *nintôzei* (人頭税)– no se creó hasta el siglo XVII¹⁷, momento en el que el clan Shimazu de Satsuma (actual Prefectura de Kagoshima) invadió el Reino de Ryukyu. Este sistema impositivo en Sakishima propició que se llevara a cabo una regionalización de las actividades productivas, siendo los cultivos el sustento de la población de las aldeas de las islas Yaeyama¹⁸. Asimismo, esta actividad se convirtió en la base de la vida social y religiosa, en donde el éxito de las cosechas dependió del trabajo comunitario y de la realización festividades religiosas para pedir y agradecer por el producto de la tierra.

1.3 Okinawa como espacio de representación

La forma en que la identidad colectiva en Yaeyama se conformó a lo largo del siglo XX encontró su base durante la inclusión gradual de las islas Ryukyu al estado japonés. Tras la anexión forzosa y creación de la Prefectura de Okinawa¹⁹ en 1879 (*Ryukyu shobun*), la

¹⁶ La configuración y organización de las mismas aldeas fue cambiando a medida en que el gobierno real tomaba decisión sobre la integración o reubicación de la gente local a través de la inspección del área asignada.

¹⁷ Katrien Hendrickx (2007) menciona que el sistema se introdujo en las islas Sakishima en 1637 y no hubo una reforma sino hasta 1659.

¹⁸ A diferencia de Yaeyama, Miyako se dedicó a la pesca para el pago de este impuesto. Esto se debió a que los recursos locales eran escasos y las tierras sólo permitían que el trabajo agrícola pudiera sacar lo mínimo para la subsistencia de la población local (Kerr, 2000).

¹⁹ Tanto Tomoaki Hara (2007) como Eiji Oguma (2014) mencionan que la construcción nominal de *Okinawa*, nombre oficial dado a la nueva Prefectura, fue creada durante el periodo Meiji. Sin embargo, en 1879 no se había considerado a otras regiones como Yaeyama y Miyako, ya que eran territorios disputados por Japón y China.

posición del área como punto de contactos cultural y económico dentro de la región del mar de China y el Pacífico fue disminuyendo. Asimismo, el sistema sinocentrista, al cual pertenecía el Reino en calidad de estado tributario, fue dejado de lado al momento de entrar en un sistema de poder centralizado japonés.

Sin embargo, la anexión de las islas Yaeyama y Miyako fue posterior (1880), puesto que el gobierno de Japón pensó dividir a las islas Ryukyu y ceder las islas Sakishima a China. Esto fue producto de intereses económicos, en tanto Japón esperaba a que China accediera a modificar el Tratado de Comercio sino-japonés. Sin embargo, China pretendía mantener la relación tributaria que había tenido con el anterior Reino de Ryukyu y seguir con un sistema sinocentrista (Akamine M. , 2017, pág. 155). El fracaso de las negociaciones tuvo como consecuencia la Primera Guerra Sino-japonesa, en la cual Japón salió victorioso e incorporó a las islas Yaeyama en 1895. A pesar de que existía la percepción de Yaeyama como una región pobre e improductiva (Akamine M. , 2017, pág. 156), cumplía con los intereses territoriales de Japón al servir como punto de contención de China²⁰.

Como menciona Eiji Oguma (2014), la consideración de la población de las islas Ryukyu como un *grupo étnico* se contraponía a una idea de *nación japonesa*. Esto se solucionó mediante la construcción de una identidad *okinawense*, aparentemente contradictoria, puesto que su esencia devenía de una supuesta *singularidad cultural*. Sin embargo, desde la mirada política, este carácter hacía a Okinawa diferente y, al mismo tiempo, afín a Japón. Lo anterior se sustentó en diversas versiones de una teoría, llamada *Nichiryû*

²⁰ No obstante, con la derrota de China, Taiwán fue cedida y las islas Yaeyama dejaron de ser importantes para el gobierno japonés en términos de seguridad. Aun así, ofrecían potencial para el establecimiento de industrias coloniales. (Matsuda, 2008, pág. 154)

dôson, que sostenía la existencia de conexiones culturales y orígenes en común (Hara, 2007), (Gillan, 2012). Por tanto, se argumentó que Japón había perdido costumbres, prácticas y formas de vida como producto del paso del tiempo y la modernización, mientras que en Okinawa perduraron sin ningún cambio²¹ (Gillan, 2012, pág. 47).

Esta visión encuentra su sustento en los estudios etnológicos (*minzokugaku*) de la década de 1920, en donde figuraron nombres como los de Yanagita Kunio, Origuchi Shinobu, e Iha Fuyû²² (este último nacido en la isla de Okinawa). Siendo pioneros en el estudio de las islas Ryukyu, examinaron el lenguaje, el folclor y la religión (Miki, 2003) con la finalidad de tener un mayor entendimiento de la sociedad japonesa. Yanagita Kunio, inspirado en el viaje que hizo a las islas Ryukyu en 1921, publicó su obra *Breve registro del mar del sur* (*Kainan shoki*, 1925), en donde plasmó reflexiones realizadas durante el recorrido que hizo a lo largo de estas islas hasta llegar a Yaeyama. Para él, llegar hasta este punto remoto era como ir descendiendo cada vez más hacia el pasado cultural de Japón, conservado de forma inalterada en este lugar a pesar del paso del tiempo. Esto se ve retratado en el siguiente pasaje escrito por Alan Christy:

“Comenzando su viaje en la costa este de Kyûshû (en la prefectura de Oita), Yanagita viaja al sur a lo largo de la costa, a través de Amami Ôshima, Okinawa, Miyako y Yaeyama. [...] A medida que el viaje continúa hacia el sur, por otro lado, registra menos descripciones del presente, meditaciones más largas sobre el pasado antiguo, e imaginaciones de vidas comunes pasadas. [...] En el momento en el que ha alcanzado el extremo sur de su viaje, no solo ha cubierto una gran distancia, sino también un gran tiempo. El tiempo mismo se ha derrumbado para la gente de

²¹ En el discurso político, esta idea de la permanencia de la cultura antigua fue relacionada con un aparente atraso que Okinawa vivía con respecto a Japón, ya que este último había entrado en un proceso de modernización. Esta idea persuadió a gran parte del sector privilegiado de la sociedad en Okinawa, que respondieron de manera positiva a la asimilación cultural con Japón, y estuvieron a favor de abolir prácticas culturales que eran consideradas como “atrasadas” (Gillan, 2012, pág. 46).

²² Iha era partidario de la versión del *Nichiryû dôson*, en el cual se exploraba la cercanía cultural entre Okinawa y Japón, pero al mismo tiempo “enfaticaba la singularidad de Okinawa” (Hara, 2007, pág. 105) como una forma de buscar una mejor posición para los okinawenses y su identidad en Japón.

las islas Yaeyama (en la versión de Yanagita), de modo que "están empezando a olvidar lo que [nosotros, japoneses] olvidamos hace mucho tiempo"²³ (Christy, 1997, pág. 158).

Posteriormente, en su obra *Camino en el mar (Kaijô no michi)*, publicada en 1961, siguió trabajando en la tesis del origen común²⁴. En esta sostuvo la existencia de una serie de migraciones que transitaron por las islas Ryukyu, las cuales llevaron técnicas de cultivo de arroz anegado y formas culturales a Japón durante el periodo Yayoi (300 a. e. c. – 250)²⁵.

A pesar de estas afirmaciones y sus implicaciones políticas, la hipótesis de las migraciones sur-norte²⁶ resulta infundada para la academia actual, la cual sostiene que el cultivo del arroz²⁷ y el flujo de tecnología y cultura llegaron desde Japón²⁸ a finales del

²³ Texto original: "Beginning his journey on the east coast of Kyushu (in Oita Prefecture), Yanagita travels south along the coast, through Amami Ôshima, Okinawa, Miyako and Yaeyama. [...] As the trip continues south, on the other hand, he records fewer descriptions of the present, longer meditations on the ancient past, and imaginings of past common lives... [...] By the time he has reached the southern end of his journey, he has not only covered a great distance, but also a great time. Time itself has collapsed for the people in the Yaeyama islands (in Yanagita's rendition) so that they "are just now beginning to forget what we forgot long ago". Traducción propia.

²⁴ De acuerdo con Loo (2014, pág. 104) ya desde 1911 Iha Fuyû mencionaba que las similitudes entre Okinawa y Japón no solo se basaban en la herencia racial, ya que esto también se extendía a procesos históricos similares que tuvieron implicaciones en un desarrollo religioso y social común.

²⁵ Origuchi fue contrario a esta idea, ya que era partidario de la tesis de las migraciones norte-sur. No obstante, los dos mantuvieron posiciones similares sobre la idea de que el antiguo Japón se conservaba en Okinawa.

²⁶ Se presume que los primeros pobladores de las islas Yaeyama provenían del Sureste Asiático y el Pacífico Sur. Sin embargo, se ha hallado poca contribución genética por parte de estas poblaciones, y esto podría estar relacionado con el hecho de que estas primeras migraciones no fueron continuas. Como resultado, los ryukyenses actuales mantienen una mayor cercanía con los japoneses de las islas principales, y no se encuentran afinidades con estos grupos anteriores. Sin embargo, se ha identificado influencia *Jômon* tanto en Ryukyu como en Hokkaido. Lo anterior respondería la incógnita del por qué los grupos ainu (norte de Japón) están genéticamente más emparentados con los ryukyenses, en comparación con los habitantes de las islas principales de Japón, que poseen un fuerte componente genético de poblaciones que llegaron desde la actual Corea en el periodo Yayoi. Para más información, ver:

https://www.jstage.jst.go.jp/article/ase/127/2/127_190415/pdf/-char/en,

<https://www.nature.com/articles/jhg2012114>, <https://academic.oup.com/mbe/article/31/11/2929/2925651>

²⁷ La evidencia más temprana sugiere el cultivo de algunas raíces. De acuerdo con Pearson (2013), esta práctica pudo haber provenido del Este y Sureste asiático, pero Yaeyama se mantuvo relativamente aislada hasta finales del primer milenio. Sin embargo, Ankei Yûji, citado por Pearson, menciona que sigue sin esclarecerse el por qué algunas variedades de arroz antiguo (*kodai-imai*/古代米) se cultivan mejor en la isla de Iriomote, Yaeyama. Esto podría deberse a que su introducción se dio desde Japón en el siglo VIII, así como por el comercio que hubo con China y el Sureste Asiático durante la primera dinastía Shô (siglo XV).

²⁸ Kyûshû y el norte de las islas Ryukyu fueron especialmente importantes al servir como ruta de migraciones provenientes de Japón que desplazaron o absorbieron a las poblaciones que ya se encontraban en las islas. En siglos posteriores, también hubo migraciones hacia el sur, producto de los cambios políticos y las guerras civiles

primer milenio e. c. Esto ha sido demostrado por hallazgos arqueológicos en las ruinas de la antigua aldea de Shinzato, isla de Taketomi, Yaeyama, en donde la evidencia más temprana del cultivo de arroz data del siglo XII²⁹, y se sabe que procede de la región central de Ryukyu.

Sin embargo, este discurso formulado por Yanagita Kunio y otros investigadores tuvo gran impacto sobre el imaginario colectivo japonés y el gobierno de la ocupación norteamericana en la posguerra. No obstante, la representación sobre la *singularidad cultural* dio un giro hacia una versión más “romantizada”, puesto que las islas Ryukyu se concibieron como un “paraíso” en el cual permanecían los aspectos culturales antiguos y olvidados de Japón (Gillan, 2012, pág. 48). Este giro se nutrió de la conocida teoría cultural de *Yaponesia*, desarrollada por el escritor japonés Shimaō Toshio en la década de 1960. Sus escritos buscaron descentralizar el discurso imperante al explorar temas como la multiculturalidad y la identidad regional. De este modo, retrató –de forma aparentemente positiva– a Okinawa como una entidad autónoma y con una identidad distinta. Sin embargo, este “redescubrimiento” de lo *okinawense* enmascara contradicciones que Bhowmik (2008) expone en el siguiente párrafo:

“En 1954, Shimaō Toshio publicó *Lo que da sentido a Okinawa*, un ensayo en el que describe Okinawa como un paradisíaco *Shangrila* (*tôgenkyô*), que proporcionó alivio al estancamiento generalizado de las principales islas de Japón. Shimaō siguió exotizando a las Ryukyus –y a Okinawa en particular– remodelando gradualmente la zona como un objeto de deseo, un lugar que le permitiera escapar de la opresión de las islas principales [... y] reconoce explícitamente que la base de las islas del sur es su “poder de curar” (*chiuryoku*). Según Hiyane Kaoru, la razón por la que Shimaō considera que las Ryukyus poseen este poder es porque ve en las islas el tiempo como se experimentó en el período antiguo (*kodai no jikan*)”³⁰. [...] Aunque se gasta mucha

suscitadas en Japón, especialmente durante el siglo XIV (Smits, 2019, pág. 239). Esto permitió que la cultura proveniente de Japón se integrara con otras influencias de Asia.

²⁹ Por lo tanto, esto contradice a Yanagita Kunio, quien sostenía que los rituales agrícolas y deidades visitantes (*marebito*) influyeron a Japón en el período Yayoi a raíz de este flujo migratorio.

³⁰ Texto original: In 1954, Shimaō Toshio published “That Which Gives Okinawa Meaning,” an essay in which he describes Okinawa as a paradisiacal “Shangrila” (*tôgenkyô*) that provided relief from the pervasive stagnation of the main islands of Japan. Shimaō continued to exoticize the Ryukyus—and Okinawa in particular—gradually refashioning the area as an object of desire, a place that would allow him to escape the

energía en el desmantelamiento del Estado japonés en la teoría de *Yaponesia*, en el análisis final, la presencia del Estado sigue sin disminuir. [...] Lo que busca en Ryukyu es más un consuelo por su desarraigo que cualquier prueba de la diversidad del Japón.” (Bhowmik, 2008, págs. 114-120)

A pesar de esto, la teoría de Shimaō fue muy bien acogida, y esta imagen “paradisiaca” tuvo gran repercusión en la forma en cómo las islas fueron vistas por actores políticos y académicos tanto de Ryukyu como de Japón. Asimismo, esta reflexión en torno a la cultura como base de la identidad okinawense dejó de lado a otras regiones en Ryukyu (Bhowmik, 2008, pág. 15), y absorbió diversas representaciones y posturas epistémicas locales, como se verá a lo largo del texto.

1.4 Patrimonio cultural y políticas de identidad en Okinawa

En los años de la llamada *Reversión* (1972), las islas Yaeyama, al contrario de la isla de Okinawa, no tuvieron mucha presencia en el contexto nacional japonés debido a la lejanía y marginación en la que vivían. Aunado a esto, la isla de Okinawa se volvió un foco de atención por las protestas surgidas en torno a las bases militares estacionadas en la región central. Para muchos, esta era una expresión más de la marginación política de los okinawenses, quienes se habían visto atrapados en medio de la disputa entre Estados Unidos y Japón por la administración de las islas. Por tal motivo, se consideraba que estas tensiones no eran sino una extensión de un proceso –iniciado con la creación de la prefectura– de inclusión-exclusión (Oguma, 2014).

oppressiveness of the main islands [...] and] explicitly acknowledges that the basis of the southern islands is its “power to heal” (*chiuryoku*). According to Hiyane Kaoru, the reason Shimaō regards the Ryukyus as possessing this power is because he sees in the islands time as it was experienced in the ancient period (*kodai no jikan*). [...] Although much energy is expended in dismantling the Japanese state in Theory of Yaponesia, in the final analysis, the presence of the state remains undiminished. [...] What he seeks in the Ryukyus is more a consolation for his rootless wandering than any evidence of Japan’s diversity”. Traducción propia.

Hasta la actualidad, estos movimientos sociales han buscado que Okinawa sea imaginada como una entidad política contestataria a la retórica y la acción que Japón y Estados Unidos han ejercido sobre la región en diversas coyunturas históricas (Allen, 2002, pág. 10). Asimismo, los reclamos por una reivindicación política e histórica han generado un posicionamiento respecto a lo que implicaba el *ser okinawense*, el cual “ha sido constantemente redefinido y, ahora, contestado mediante la consciencia y la *praxis* de los okinawenses” (Hein & Selden, 2003, pág. 1). De este modo, Okinawa es redefinida como un espacio discursivo autónomo, y al *ser okinawense* como un eje rector de los posicionamientos en torno a la cultura, la religión y el medio ambiente, entre otras cosas.

El gobierno de la prefectura es uno de los principales actores que buscan una mayor autonomía política de las islas. Esto no solo se ha visto reflejado en el apoyo de cada gobernador a las protestas —en especial, desde Ôta Masahide en la década de 1990—, sino en la influencia que ha tenido en la construcción de la nueva identidad okinawense.

Debido a que la cultura y la historia son la base de esta nueva identidad, el gobierno ha visto en el *patrimonio cultural* la manifestación de la *singularidad okinawense*. Como resultado, las expresiones de cultura han sido politizadas y todos los reclamos de la distintividad de Okinawa se han vuelto “parte de un debate mayor sobre la identidad política contemporánea” (Hein & Selden, 2003, pág. 245).

Loo (2014) menciona que el patrimonio cultural³¹ ha sido una forma de utilizar el simbolismo de objetos materiales para manejar y representar el pasado cultural de Okinawa

³¹ Este término se empezó a utilizar por el gobierno de la ocupación estadounidense como una forma de enfatizar la preservación de los artefactos culturales, así como un esfuerzo por cultivar una identidad ryukyense en contraposición a la japonesa. (Loo, 2014, pág. 15)

en función de objetivos políticos del presente³². Mientras que el gobierno japonés lo utiliza como una forma de control hacia Okinawa, el gobierno de la prefectura –y algunos grupos civiles– han hecho de esto un canal de negociación de su identidad dentro del contexto nacional.

Asimismo, la memoria histórica es central para poder definir una idiosincrasia okinawense, y así tomar distancia con Japón. Por ello, desde la década de 1990 se buscó unir a todas las islas bajo un pasado en común y representativo, el cual encontró su fundamento en el Reino de Ryukyu. Aunado a esto, se consideró que la cultura única –referida como *chanpuru* o mezcla– de Okinawa, producto de los contactos producidos por el comercio marítimo durante esta época, reforzaría este sentido de unidad e identidad a la sociedad okinawense de finales del siglo XX.

Ôta Masahide, gobernador de la Prefectura de Okinawa durante la década de 1990, fue el principal promotor de este “redescubrimiento del Reino de Ryukyu” (Figal, 2008, pág. 231), y llevó a cabo un plan de promoción de la prefectura en diversos contextos, especialmente en el sector turístico³³. El castillo de Shuri, reconstruido en 1992 (Figura 4), así como los principales sitios sagrados (*utaki*) del Reino, localizados en la región de Okinawa, fueron más allá que una simple glorificación de este antiguo centro político y religioso. Esto implicó, en términos metafóricos, la culminación de la reconstrucción de Okinawa después de la Guerra del Pacífico. Por otro lado, se buscó codificar una identidad

³² A pesar de que las islas Amami y Ôshima no son parte de la Prefectura de Okinawa, esta herencia cultural se ha extendido hasta ellas por cuestiones históricas anteriores a su anexión a la Prefectura de Kagoshima.

³³ La promoción de este pasado, la cultura y los paisajes naturales buscaron dar solución al problema de desarrollo que vivía Okinawa. Aunado a esto, Ôta Masahide, quien fuera un gran opositor de las bases militares estadounidenses estacionadas en la isla de Okinawa, trató de desplazar su influencia económica a través del turismo (Figal, 2008).

basada en la *patrimonialización*³⁴ de la cultura y el pasado mediante el uso de símbolos o iconos culturales (catalogados como tangibles o intangibles). El uso del patrimonio cultural funcionó como un medio para crear una identidad que los empoderara en términos políticos y económicos frente al estado japonés³⁵, y así evitar que este alcanzara una hegemonía sobre las definiciones del pasado cultural de Okinawa (Loo, 2014, pág. 15).



Figura 4. Salón *Seiden*, ubicado en la explanada *Una*, Castillo de Shuri. (Foto: Bernardo Olmedo, 2018)

³⁴ De acuerdo con François Hartog (2015), este proceso fue parte de una tendencia mundial surgida en la década de 1990. Aquí, el retorno a lo antiguo y la nostalgia por un antiguo régimen de historicidad, ya obsoleto, introdujo categorías como la de *patrimonio*, la cual influyó en la vida cultural y en las políticas públicas de los países en cuestión. La demanda de la memoria ha surgido como una expresión de “un presente que se historiza a sí mismo” (pág. 181) y, por tanto, todo es susceptible de convertirse en patrimonio. En este régimen de historicidad, los monumentos históricos son transformados en memoriales como una forma de cristalizar lo que en ese momento se considera un patrimonio. Como resultado, son convertidos en “la memoria de la historia y, como tal, en un símbolo de la identidad” (pág. 150).

³⁵ La diferenciación cultural entre Okinawa y Japón fue remarcada durante los años de la ocupación estadounidense para motivar un sentido de autonomía respecto de Japón. Por tanto, el patrimonio cultural fue de especial interés para los estadounidenses al convertirse en la base de la identidad política de los okinawenses. (Loo, 2014)



Figura 5. *Sonohyan utaki*, ubicado al interior del castillo de Shuri. En el 2000 fue inscrito, como parte *Sitios gusuku y bienes culturales asociados del Reino de Ryukyu*, en la *Lista del Patrimonio Mundial (World Heritage List)* de la UNESCO. (Foto: Bernardo Olmedo, 2018)

Sin embargo, la construcción de esta *identidad okinawense* se ha visto limitada por el intento de unir a todos los habitantes de la prefectura mediante una memoria histórica y cultura en común, debido a que no toma en cuenta la diversidad interna. En este contexto político, en palabras de François Hartog (2015), la memoria no tiene mucho que ver con su transmisión, sino con “la reconstrucción de un pasado olvidado y, en ocasiones, falsificado” (Hartog, 2015, págs. 144-145). De esta forma, el pasado se convierte en un proceso selectivo traído al presente, el cual contrasta con una historia de conflictos y diferenciaciones entre las islas (Figal, 2008, pág. 107).

En Yaeyama ha habido una serie de valores distintivos asociados a la identidad, en donde su creación, recreación, mantenimiento y desarrollo “son más bien llevados a cabo a

nivel local y con un enfoque regional muy específico”³⁶ (Allen, 2002, pág. 10). Este planteamiento sostiene que cada aldea, formación social o comunidad específica crea, mantiene o reproduce mecanismos y referentes con los cuales hay una “identificación muy localizada” (Allen, 2002, pág. 10). Estas percepciones son basadas en atributos que los grupos comparten con relación a la conciencia de una historia, cultura y creencias en común. Asimismo, se apela a una memoria que es manejada y entendida a nivel comunitario con un fuerte sentido de la localidad con la cual se identifican, de ahí que la figura del investigador local³⁷ tenga relevancia al ser el principal actor en llevar a cabo su recuperación y preservación³⁸.

Mediante el estudio de diversas áreas –religión y rituales, cultura material, festivales y artes escénicas, oralidad, entre otras cosas–, su investigación se identifica con los estudios folclóricos o *minzokugaku*, fundados por Yanagita Kunio. Esto parece contradictorio, en tanto la base fundacional de la disciplina tuvo como punto de referencia el estudio del folclor del país propio (*ikkoku minzokugaku*) y, durante la primera mitad del siglo XX, mantuvo connotaciones nacionalistas. Sin embargo, los investigadores de las islas Yaeyama han replanteado esta perspectiva al tomar como punto de partida la localidad y no la nación

36 Texto original: “At many sights within Okinawa the creation, re-creation, maintenance, and development of aspects of identity are carried out at the local level, with a highly specific regional focus”. Traducción propia.

³⁷ A pesar de ser personas con distintas profesiones, gran parte de ellos se dedicaron a la enseñanza en educación secundaria básica (*chûgakkô*) y preparatoria (*kôtogakkô*), ya que en Yaeyama no existen instituciones de educación superior.

³⁸ Su labor se ve reflejada en la existencia de grupos de investigadores locales, en los cargos que han ostentado como presidentes de sociedades de preservación (en su mayoría artes escénicas) y, en algunos casos, en su pertenencia a la Junta de Educación de la Ciudad de Ishigaki (*Ishigaki Shi Kyôiku Inkai*/石垣市教育委員会), principalmente. Este mismo organismo, a través de la Comité Editorial de Historia de la Ciudad de Ishigaki (*Ishigaki shi-shi henshû inkai*/石垣市史編集委員会), ha sido uno de los principales medios de publicación de las sus investigaciones. Asimismo, su influencia se ve expresada en la publicación de investigaciones, conferencias, así como en el papel que desempeñan como miembros del *Consejo de bienes culturales de la Ciudad de Ishigaki* (*Ishigaki shi bunkazai shingikai*/石垣市文化財審議会), en donde se gestiona la protección de bienes culturales y su regulación para otros intereses públicos.

japonesa para estudiar lo que consideran el folclor de su lugar de nacimiento. Además de buscar una mayor influencia en el canon epistémico de los estudios okinawenses (*okinawagakū*³⁹), su perspectiva busca retratar a Yaeyama como un sujeto histórico con una historia y cultura autónomas (Matsuda, 2008)⁴⁰ al ser críticos con los usos del pasado y la memoria colectiva emanada de la isla de Okinawa.

Esta postura de la intelectualidad local se originó con la figura de Kishaba Eijun⁴¹ (1885-1972), quien fuera uno de los primeros en hacer una crítica al discurso dominante de la historia del Reino de Ryukyu⁴² —el cual, como se vio anteriormente, sigue siendo utilizado en las políticas de identidad del gobierno de la prefectura⁴³—. Esto contrasta con la percepción local, en donde la memoria —basada en la victimización de la región por parte del Reino de Ryukyu⁴⁴— ha sido la base de la identidad de Yaeyama (Matsuda, 2008).

³⁹ Inicialmente, el objetivo de los *estudios okinawenses*, fundados por Iha Fūyū fue hacer una reivindicación de la memoria cultural de Okinawa y de “mostrar los logros culturales bajo los cuales un sentido del orgullo local podría tomarse como base”. (Christy, 1997, pág. 156)

⁴⁰ Ya desde 1934 se había formado un grupo de investigadores locales con Kishaba Eijun y Miyara Tōsō, quienes buscaban estudiar lo que consideraban su cultura propia (Grupo de Estudio Local de Yaeyama/*Yaeyama kyōdo kenkyū kai*/ Grupo de Estudio Local de Yaeyama) (Miki, 2003). Este grupo fue influenciado por Yanagita Kunio, quien rescató sus investigaciones y les dio difusión.

⁴¹ Kishaba Eijun, quien también fue un maestro local, es considerado “el padre de los estudios sobre la cultura de Yaeyama”.

⁴² Según Kishaba Eijun, la historia de Yaeyama está marcada por cuatro acontecimientos principales: 1) El impuesto personal (*nintōzei*) y la explotación social; 2) las migraciones forzadas entre las islas durante este periodo; 3) la malaria; 4) el tsunami Meiwa de 1771 (Matsuda, 2008).

⁴³ Un ejemplo que contrasta con esta idea lo encontramos en Oyake Akahachi, jefe local que luchó contra la invasión del Reino de Ryukyu en 1500 y contra la “opresión y explotación a la que Yaeyama fue sometida para ser parte de esta unificación” (Figal, 2008). A través de su figura se ha buscado desarticular la idea del “pasado común” y reivindicar la autonomía política y cultural de la región.

⁴⁴ Hara Tomoaki (2007) hace referencia al famoso drama llamado *Ryūkyū no kaze* (*Viento de Ryukyu*), en donde la trama se desarrolla a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. Transmitido por la NHK, este programa tuvo como objetivo hacer una crítica de la idea de Japón como una nación culturalmente homogénea mediante la presentación de la historia del Reino de Ryukyu. A pesar de que tuvo gran éxito, surgieron posiciones críticas en Yaeyama —especialmente a través de una nota del periódico *Yaeyama Mainichi Shimbun* de 1993— que confrontaron esta idea de un Reino pacífico con la opresión vivida en Yaeyama, concluyendo que “fue visto como un opresor, no como un patrimonio cultural okinawense para compartir” (Figal, 2008, pág. 163).

1.4.1 Marcadores de identidad en el contexto del “revival” de la localidad

Desde la década de 1990, la noción de cultura local ha sido un elemento central en la elaboración de políticas culturales regionales debido al potencial económico que esto representa. Asimismo, ha servido como una herramienta de desarrollo regional, en especial para Okinawa, quien se vio rezagada por su integración tardía a Japón (periodo de Reversión).

Sin embargo, han surgido diversos aspectos que son tomados en cuenta para la creación de estrategias culturales en Japón y Okinawa, aunque estas lleguen a ser contradictorias. Fukuda (2005, pág. 14) menciona que, por una parte, se concibe a la cultura local como un bien que debe ser rescatada ante el incesante proceso de homogeneización del mundo. En este sentido, lo local se ve desde el punto de vista de lo que es original, auténtico; por otro lado, estas culturas locales y sus distintivos son vistos como capitales simbólicos, los cuales son susceptibles de ser cosificados y consumidos.

En Japón, los esfuerzos por proteger los potenciales bienes culturales se han redefinido por el proceso de institucionalización de su preservación (Fukuda, 2005, pág. 4) al seguir criterios nacionales o regionales⁴⁵. Sin embargo, en Okinawa este proceso puede llegar a ser selectivo, en tanto los nombramientos, en algunas ocasiones, responden a un entorno político determinado. Los sitios sagrados de Yaeyama son un ejemplo de lo anterior, puesto que la gran mayoría no posee ninguno de estos nombramientos, excepto casos muy específicos, como veremos a continuación.

⁴⁵ En este caso, se ha utilizado tanto la *Ley para la protección de bienes culturales de Japón*, así como la *Ordenanza de protección de bienes culturales de la prefectura de Okinawa* (1972).

El gobierno de la prefectura ha privilegiado la conservación de los principales símbolos culturales de Okinawa –*Sitios gusuku y bienes asociados del Reino de Ryukyu*–, entre los que se encuentran algunos *utaki* localizados en la isla principal. No obstante, ha habido un interés en proteger otros sitios sagrados que no forman parte del grupo mencionado, como lo es el *Misaki On* (美崎御嶽), isla de Ishigaki, el cual fue declarado *Bien cultural tangible de la prefectura de Okinawa* en 1956. Sin embargo, quiero hacer una consideración: este nombramiento responde a una cuestión política, en tanto la narrativa histórica asociada a este *utaki* resulta significativa en la medida en que se relaciona con el proceso de unificación del Reino de Ryukyu. Este relato se sitúa en 1500, después del sofocamiento de la rebelión de Oyake Akahachi, cuando una mujer llamada *Maitsuba* rezó en este sitio por el retorno seguro de las tropas del Reino de Ryukyu. Debido al éxito de la empresa por los rezos de *Maitsuba*, la unificación del reino se consolidó y ella fue recompensada por sus servicios. Asimismo, el *Nishitô On* (西塘御嶽), *utaki* localizado en la isla de Taketomi, también posee una denominación oficial de la prefectura. En este caso, el presente sitio se relacionó de manera favorable con el reino, en tanto la persona a la que se hace mención en el relato (*Nishitô*) contribuyó con la continuidad de la unificación del reino de Ryukyu.

A pesar de que los relatos asociados a estos sitios sagrados mencionados no siempre tienen un sustento histórico, su valor reside en la medida en que son integrados, mediante una estrategia patrimonial, para dar soporte a una estrategia política determinada. En este caso, lo que se hace es presentar una visión saneada del pasado (Reino de Ryukyu), dando así sustento al discurso de una identidad okinawense unificada que busca el gobierno de la prefectura.

Ahora, resultado de estas tensiones políticas con la prefectura de Okinawa, el gobierno japonés ha generado respuestas a través de una serie de canales que buscan generar iniciativas locales para el empoderamiento y reapropiación de sus espacios significativos. Una de estas iniciativas es el movimiento de revitalización de las aldeas (*mura okoshi*), el cual ha encontrado sus raíces en Okinawa. Sin embargo, la búsqueda de revalorización de la localidad en Yaeyama resulta contradictoria, debido a que una de las tensiones más recientes entre los habitantes de la región con el gobierno japonés se debe a una violación de autonomía y de sus espacios.

No obstante, este tipo de movimientos locales también podrían ser interpretados como una búsqueda de asimilación en donde las islas Yaeyama sean supeditadas a las expectativas económicas (turismo), políticas y de seguridad del gobierno japonés. En este caso concreto, se busca hacerle frente a una política de empoderamiento del gobierno de la prefectura que busca, a través de la cultura, generar instancias de una identidad común.

Estas agendas tuvieron eco en Yaeyama, donde a finales de la década de 1990 surgió un *boom* regional (Stinchecum, 2008) caracterizado por el turismo cultural (Figal, 2008), el cual buscó generar un posicionamiento de la región ante las políticas de desarrollo endógenas. Por ello, estas encontraron sustento en símbolos culturales locales –como los paisajes tradicionales–, en donde los *utaki* han sido parte constitutiva⁴⁶. A pesar de no tener

⁴⁶ Taketomi es un ejemplo de cómo la población, mediante iniciativas locales, busca recrear un paisaje y atmósfera –calles repletas de arena blanca, tejas rojas, muros de piedra y carros jalados por bueyes, sitios sagrados– que se asemeje a la vida de una aldea tradicional. Esto tuvo como punto de partida la designación del *Tanedori* (festival de las primeras semillas) como *Patrimonio Cultural Intangible Importante* (*Jūyō mukei bunkazai*/重要無形文化財) en 1978 por el Ministerio de Cultura de Japón. Este festival, ha sido conocido como una de las celebraciones más representativas de Yaeyama, en donde a través de las danzas, canciones y rezos ofrecidos a las deidades de los *utaki*, se busca dar fuerza a la identidad cultural y la memoria histórica de la localidad.

denominaciones oficiales, en el contexto de las economías del turismo estos son imbuidos dentro de la supuesta “riqueza espiritual” de la cultura local y, por tanto, su valor es dado en referencia a esto.

Aquí, los *utaki* son vistos como parte central de la experiencia tradicional de las islas debido a su carácter “exótico”. La sacralidad del *utaki* se interpreta en función de un “poder espiritual, sagrado y antiguo” que no puede ser encontrado en la vida moderna y ajetreada de las grandes ciudades⁴⁷. Sin embargo, su importancia se debe más a una cuestión de orden político que a la interpretación de lo *sagrado*. En este sentido, Aike Rots (2019) menciona que el entendimiento de lo que constituye un lugar sagrado se reduce a un problema de autoridad:

“¿Quién tiene el poder de clasificar?, ¿quién puede contar la historia oficial sobre la historia y los significados del sitio?, y ¿quién controla el espacio físico? En última instancia, por lo tanto, lo que está en juego aquí no es simplemente el carácter "sagrado" [...] sino algo aún más profundo: la cuestión de la autodeterminación de Okinawa [y en este caso, de Yaeyama]”⁴⁸ (Rots, 2019, pág. 175)

En este pasaje se retrata de manera muy precisa la situación bajo la que viven los habitantes de Okinawa y, en particular Yaeyama, especialmente por la desvinculación que se tiene con estos sitios. A pesar de haber habido iniciativas del gobierno que promueven economías sustentables, las condiciones en los que se ven envueltos son más complejas y, en muchas ocasiones, trastoca la producción de significado de los *utaki*. Problemáticas como la despoblación y la falta de opciones de desarrollo económico de Yaeyama son factores que

⁴⁷ En algunos casos, esta imagen de elevación espiritual del *lugar* se ha convertido en un marcador de identidad para algunos actores, quienes distinguen a las prácticas “auténticas” de adoración de la localidad de otras producidas por el ámbito económico (Rots, 2019, pág. 155).

⁴⁸ Cita original: Who has the power to classify, who gets to tell the official story about the history and meanings of the site, and who is in control of the physical space? Ultimately, then, what is at stake here is not merely the “sacred” character [...] but something even more profound: the question of Okinawan self-determination. Traducción propia.

inciden en el tipo de actividades en las que se ven envueltas las poblaciones locales para tener sustento. Asimismo, al momento de ejercer *agencia* sobre sus economías y autonomía, las representaciones de las islas influyen en los habitantes locales, quienes buscan generar un atractivo de las islas. Sin embargo, estas representaciones suelen ser externas y, en muchos casos, caen en estereotipos⁴⁹.

Dependiendo de la localidad o isla en cuestión, los habitantes locales buscan cumplir expectativas externas –en mayor o menor medida– sobre los *utaki* y, a su vez, tener control sobre su conservación y producción de significado. Considero que los límites entre cada uno, por tanto, muchas veces se mueven debido a los intereses que se ven involucrados, tanto internos como externos⁵⁰.

Como resultado de esta situación, en 2004 se publicó la *Declaración de Okinawa sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial y Material*⁵¹ (Anexo 1), la cual fue elaborada con base en una serie de visitas de grupos de trabajo a la isla de Taketomi. La finalidad de esta declaración es examinar y discutir las problemáticas relacionadas con su conservación frente al desarrollo de proyectos que buscan promocionar la región. Asimismo, se busca elaborar medidas de

⁴⁹ Esto también se ha visto reflejado en el ámbito político, especialmente con el caso de las bases militares que se mencionó anteriormente. Los habitantes que se oponen a la construcción de la base de antimisiles en Ishigaki han buscado apoyo externo a su causa y, para llevar a cabo este objetivo, se ha hecho uso de una imagen idílica de la región. El entorno de Yaeyama, por tanto, es transformado en un paraíso tropical y a Ishigaki en una isla de sanación como un intento por protegerlo y, a su vez, hacer ejercicio de su autonomía ante lo que se considera una relación desigual.

⁵⁰ Estos, menciona Bemer (2006), pueden ser de diversos tipos, ya sea económicos políticos y religiosos, entre otros, o una imbricación de estos.

⁵¹ Esta declaración fue hecha pública en el marco del Foro Internacional de Okinawa (27 de marzo de 2004, Teatro Nacional de Okinawa), donde se llevó a cabo un panel titulado *Utaki in Okinawa and sacred spaces in Asia: community development and cultural heritage*. Como resultado de su realización, se publicaron las ponencias bajo el mismo nombre. Este foro fue organizado por la Japan Foundation y el Gobierno de la Prefectura de Okinawa, y contó con el apoyo del Ministerio de Asuntos Exteriores, El Ministerio de Tierra, Infraestructura, Transporte y Turismo y la Agencia de Asuntos Culturales.

protección basándose en parámetros derivados de las denominaciones oficiales. Sin embargo, los habitantes han ido generando sus propias iniciativas que buscan responder a economías del turismo sustentables, y a la vez generar condiciones que permitan preservar los significados colectivos e individuales de estos lugares.

Para ello resultan útiles los planteamientos de Margaret Rodman (1992), Matthew Allen (2002) y Kawai Hironao (2004) sobre los procesos de creación de lugares, en tanto proponen una nueva perspectiva. Sin embargo, también resulta útil el planteamiento de Bremer (2006), Chidester y Linenthal (1995), quienes analizan cómo el *lugar sagrado* es construido en un contexto político y económico. En otras palabras, desde esta perspectiva, es un espacio de disputas y relaciones de poder, en donde los actores involucrados, con sus respectivos intereses, buscan negociar –de forma contestataria– la propiedad del *capital simbólico* (Chidester & Linenthal, 1995, págs. 15-16).

Sin embargo, Rodman (1992) –a través de la noción de *multivocalidad* y *multilocalidad*– ofrece una perspectiva más integral, en donde los lugares son multidimensionales, en tanto son conformados por diversas perspectivas superpuestas. Por lo tanto, hace una consideración con relación a la forma en que los *lugares* son creados por la *agencia* de la gente local y, al mismo tiempo, considera las condiciones políticas y económicas a las que se ven sujetos. Asimismo, parte de la siguiente premisa: los *lugares* mantienen un carácter polisémico en tanto se ven envueltos significados colectivos e individuales.

Me parece importante señalar que los estudios recientes sobre *utaki* en Okinawa, como el de Kadota Takehisa (2017), privilegian las interacciones entre el lugar y las experiencias

y significados de actores externos (turistas). Por otro lado, la propuesta de Kawai (2004) – con sus investigación sobre iniciativas de revitalización de sitios sagrados en la isla de Kume, Okinawa⁵²–, y Rots (2017) (2019) buscan replantear esta perspectiva al considerar que el sentido del lugar ha sido construido históricamente, negociado, y en donde el componente discursivo (2017, pág. 10) local es central para su producción y reproducción en distintos contextos.

Como analizaré en el tercer capítulo, las medidas de conservación generadas por los habitantes que mantienen algún vínculo con los *utaki* suelen responder a otro tipo de parámetros que van más allá de las denominaciones oficiales. Por tanto, se hará una reflexión –tomando el punto de vista los habitantes locales– para ver cómo las nociones comunidad, historia y memoria se ven interrelacionados en este proceso que involucra a los habitantes locales.

⁵² Kawai (2004) señala que es controversial pensar que estos lugares de cada región de Okinawa solo son creados por condiciones económicas, lo cual lleva a la reducción de varios sentidos y a la contención de diversas voces.

Capítulo 2. El *On* (御嶽) en la vida espiritual de las islas Yaeyama

Introducción

En las islas Ryukyu existen diversos tipos de sitios llamados *ugan* (pequeños altares localizados en casas, vías públicas, playas, así como pozos o casas comunales) en donde se llevan a cabo rezos de distinta naturaleza. Entre estos, el más importante es el *utaki* (*On*), no solo por su constitución como grupo más numeroso, sino porque se suele considerar como el núcleo de la religión de Ryukyu.

En su interior se llevan a cabo prácticas rituales que, oficiadas por una sacerdotisa, son dedicadas a deidades (*kan/kami* 神) –asociadas a eventos y fenómenos naturales– que protegen a la aldea y sus procesos productivos, principalmente. En el caso de Yaeyama, el énfasis comunitario ha tenido preeminencia en la vida espiritual, de forma tal que la expresión del vínculo con el *kami* se ha dado con base en estos términos y, por tanto, la participación de la aldea resulta central.

No obstante, la historia de la región es fundamental para poder entender por qué el *On* es concebido como parte central de las creencias de las aldeas de la región, de ahí que la primera parte del presente capítulo se dirija en ese sentido. Por lo tanto, es importante iniciar con lo siguiente: la existencia actual de estos sitios en las islas Yaeyama es resultado de una tradición monárquica que se expandió a la región a raíz de una invasión suscitada en 1500 por el Reino de Ryukyu. En este contexto, los *utaki* fueron creados como medio de replicación de un poder religioso (*kikoe-ôgimi*) que se concebía como protector de un poder político (rey). Por lo tanto, la creación de este sistema de sitios sagrados –junto con la

imposición de un pago de tributo— fue parte de un proceso de centralización que culminó con la subordinación de las islas Yaeyama.

Por otro lado, la caracterización del espacio sagrado, elaborada en la segunda parte del capítulo, tiene la función de esclarecer algunos aspectos centrales de la vida espiritual en Yaeyama. Esta encuentra su fundamento en una visión particular del cosmos, donde lo espiritual (*kami*) es inmanente en la realidad vivida y su expresión en la naturaleza, simbolizada por las arboledas existentes al interior del *utaki* (*On*), indica una integración con la existencia misma y, por tanto, con los seres humanos. En esta concepción, la sacerdotisa es central al ser la encargada de realizar rituales a los *kami* en favor de la comunidad, de ahí que sea importante realizar un paneo a la forma en cómo las genealogías y dinámicas de sucesión de estas especialistas operan.

2.1 En torno a la vida espiritual en las islas Yaeyama. Una caracterización del fenómeno

El *On* resulta un elemento clave para poder hacer una aproximación a la cosmovisión⁵³ religiosa y a la organización social tradicional de las islas Ryukyu y, en particular, de las islas Yaeyama. Sin embargo, es importante hacer una caracterización que permita tener un entendimiento general de las prácticas y símbolos que se dan al interior de este espacio, las cuales son resultado de una interacción con otras creencias existentes dentro de lo que se ha llamado “religión/es ryukyense/s. Ahora, este trabajo dista de generar una definición que pueda llegar a ser reduccionista, ni de caracterizar a una sociedad únicamente en términos religiosos. No obstante, lo que esto permite es esclarecer la forma en la que algunas personas de las islas “se relacionan con su mundo circundante o natural (*shizenkai*), construyen sus relaciones sociales, y el sentido que le dan a estos vínculos a través de diversas prácticas” (Røkkum, 2006).

Aunque en el plano académico se han utilizado marcos conceptuales importados del Occidente –como el de *religión*– para tratar aspectos como creencias, símbolos y prácticas existentes a lo largo de las islas Ryukyu, no hay un concepto o término vernáculo que lo establezca. En este sentido, el pensamiento ryukyense no ofrece una visión trascendental de la vida y, por tanto, no existe un concepto de dios al estilo occidental, sino la noción de *kan/kami* (como hablaré más adelante). De ahí que se suela utilizar la noción de creencia

⁵³ De acuerdo con Watanabe Yoshio, este término es similar al de *cosmología*, el cual es más usado en los estudios okinawenses. Esta categoría analítica en los estudios okinawenses ha sido traducida como *sekaikan* 世界観, y se refiere a la manera en la cual la gente okinawense se “piensa en términos ecológicos, sociales, políticos y religiosos” (Entrevista al Prof. Watanabe Yoshio, realizada el 1 de julio de 2019). Esta consideración hecha respecto del orden simbólico del mundo, las creencias y la sociedad en Ryukyu se ha visto reflejada en trabajos de antropólogos japoneses y europeos como Mabuchi (1974), Watanabe (1971) (1985), Ouwehand (1985), y Guerreiro (1995), por mencionar algunos.

(*shinkô*)⁵⁴ para expresar una serie de ideas y conceptos relacionados con una visión del mundo en particular.

No obstante, ya desde la primera mitad del siglo XX se había utilizado el término de *religión* para insertar a un conjunto de creencias, prácticas y valores existentes en las antiguas aldeas de Ryukyu dentro del marco de la gran tradición japonesa. Origuchi Shinobu incorporó lo que denominó *religión de Ryukyu* (琉球の宗教) o *Ryukyu shinto* (琉球神道) al universo del *shinto* o *kamiismo*⁵⁵ antiguo japonés, y reafirmó su semejanza a través del lenguaje (término *shinto*) y genealogía, ya que identificaba una raíz y trayectoria de desarrollo similares⁵⁶ (Loo, 2014, pág. 105).

También es utilizado el término *religión okinawense*, el cual fue popularizado a raíz de la llegada de investigadores estadounidenses a las islas entre la década de 1950 y 1960, como William Lebra o Clarence Glacken⁵⁷. A partir de las observaciones hechas en las aldeas de la isla principal de Okinawa, extrapolaron ciertos elementos de su trabajo etnográfico para

⁵⁴ Como menciona Makino Kiyoshi (1990, págs. 572-573), el término *religión* es poco familiar para la población de la Prefectura. De acuerdo con encuestas como la *Zenkoku kenmin ishiki chôsa* (Encuesta Nacional de Prefecturas) elaborada por la NHK, o el análisis del *Chiiki kagaku kenkyûshô* (Instituto Regional de Ciencias), Okinawa mantenía el nivel más bajo de práctica de una religión en todo de Japón. En la década de 1980 (año en el que se elaboraron estos estudios) la mayoría de la población de Okinawa no se identificaba con el budismo, *shinto*, cristianismo o alguna religión existente, sino con una fe conectada a una creencia tradicional de Okinawa (*Okinawa no kenminzô/Imagen de los ciudadanos de la prefectura*).

⁵⁵ Este término es más adecuado que el de *shinto*, ya que este último se empezó a utilizar a raíz de la influencia que el budismo tuvo en las creencias preexistentes (a partir del siglo VI e. c.). En segundo lugar, el término *shinto* se ha asociado con un proceso de institucionalización que culminó con la idea de unidad nacional japonesa y el establecimiento del culto al emperador a finales del periodo Meiji.

⁵⁶ La interpretación que se ha hecho de la religión de Ryukyu como un reflejo del antiguo *kamiismo* ha sido debatida por investigaciones posteriores. Esto resulta problemático, debido a la diversidad histórica encontrada en Ryukyu, así como por las influencias culturales externas y los desarrollos que se dieron al interior del archipiélago, los cuales nutrieron a una identidad y concepción diferentes.

⁵⁷ Estos investigadores formaron parte del proyecto llamado “Scientific Investigation in the Ryûkyû Islands” (SIRI), financiado por la Pacific Science Board of the National Academy of Sciences y el ejército de los Estados Unidos. Estas investigaciones, inspiradas en los “Community Studies” y los trabajos de la “Escuela de Chicago”, mantuvieron una visión holística de las comunidades e introdujeron metodologías de la antropología y sociología.

agruparlos bajo este término. Al respecto, Lebra (1966) hizo una interpretación formal y señaló que el término *religión indígena okinawense* se refiere a “las creencias, prácticas y organizaciones que constituyen el sistema autóctono en lugar de aquellas religiones como el budismo y el sintoísmo sectario que se han desarrollado en otros lugares y han permanecido coherentes, siendo reconocibles las importaciones extranjeras”⁵⁸ (Lebra, 1966, pág. V).

A pesar de las diferencias en estas dos aproximaciones, tanto los estudios folclóricos (*minzokugaku*) como los estudios antropológicos de la posguerra buscaron sistematizar ciertos aspectos que permitían caracterizar a la religión de Ryukyu, principalmente la creencia en los *kami* (deidades), el culto a los ancestros, la existencia de sitios sagrados llamados *utaki* –con su variación nominal en cada región–, la predominancia de la mujer en el plano espiritual, el dualismo simbólico y, por último, la organización social⁵⁹ (Akamine M., 2008).

Aun cuando se pueden encontrar una serie de pautas o creencias que están presentes a lo largo del archipiélago de Ryukyu, las dinámicas históricas diferenciadas y la distribución geográfica del área dan como resultado una serie de variaciones locales que serían difíciles de poder interpretarlas como un sistema homogéneo⁶⁰. Esto es más evidente al consultar

⁵⁸ Texto original: “those beliefs, practices, and organizations constituting the autochthonous system rather than such religions as Buddhism and sectarian Shinto, which have developed elsewhere and have remained coherent, recognizably foreign imports”. Traducción propia.

⁵⁹ En particular, las investigaciones se centraron en los grupos patrilineales *munchû*, característicos de la región de Okinawa. Como veremos más adelante, esta es una de las diferencias más marcadas entre las islas Sakishima y esta región.

⁶⁰ La segmentación del área cultural de Ryukyu en diversas regiones ya había sido analizada por Mabuchi (1961) (1974), quien realizó investigaciones en el área de Miyako y Yaeyama, así como por Watanabe Yoshio en Yonaguni. Pero el número de publicaciones antropológicas sobre estas regiones han sido menos conocidas que las hechas en el norte de Okinawa. No obstante, la producción etnográfica realizada por investigadores europeos como Ouwehand (1967), (1985), Guerreiro (1995) y Røkkum (1998), (2006) han tomado recientemente mayor importancia frente al corpus académico producido por extranjeros que estudia la región norte como Lebra (1966) Sered (1999), entre otros.

trabajos etnográficos hechos en el área central de Ryukyu (Okinawa) y de cotejarlo con prácticas de regiones más alejadas como Yaeyama. Desde esta perspectiva, las creencias y la organización social en la isla de Okinawa llegan a ser más coherentes, pero en regiones más alejadas como Yaeyama, van surgiendo diferencias que, aunque son sutiles, se ven con mayor claridad en cada localidad.

El principal punto que hay que tomar en consideración es la unidad social que se esté tratando, ya sea a través de un grupo familiar o a nivel de una aldea, que es la unidad social y ritual más alta. (Guerreiro, 1995, pág. 296). Por lo tanto, diversos investigadores como Baksheev (2008), Kreiner (1968), Akamine (2008), Ôta (1987), y Ouwehand (1967), hacen dos principales distinciones en la religión popular de Ryukyu: por un lado, se encuentra el sistema de las unidades domésticas y el culto a los muertos; por el otro, el sistema de sitios sagrados, que concierne a las aldeas o comunidades de las islas y se centra principalmente en rituales agrícolas⁶¹.

Al interior de estos sitios se lleva a cabo la veneración de la deidad o *kan/kami*, basada en una serie de actos de reciprocidad caracterizados por el respeto y agradecimiento hacia su existencia y acciones. En esta relación se puede percibir un carácter benefactor de la deidad al cumplir peticiones y promesas hechas a la comunidad para tener buenas cosechas, lluvia o salud.

⁶¹ A pesar de ser dos sistemas con características propias, su vinculación se da a través de los *On*, ya que los sistemas familiares proveen de grupos de culto y especialistas que realizan rituales a nivel de la aldea (Guerreiro, 1995).

En el caso de Yaeyama, las acciones de veneración, petición y agradecimiento son principalmente expresadas en pequeños rituales al interior de los sitios sagrados⁶², mientras que, en los grandes festivales de las aldeas, como el *Hônen-sai*⁶³ (festival de la cosecha) en Ishigaki, o el *Shichi-sai*⁶⁴ (festival de oraciones por la prosperidad) en Iriomote, por mencionar algunos, suelen tener una naturaleza propiciatoria.

Ahora, debido a las variaciones regionales y locales existentes en Ryukyu, el concepto de *kami* ha sido motivo de debates académicos, en particular cuando surgen discusiones referentes a si los ancestros recientes (ejemplo: recién fallecidos) de los grupos familiares se pueden considerar como tal, y si tienen el mismo estatus que estos. Estos límites muchas veces no son claros, pero suele haber una diferenciación entre espíritus ancestrales y ancestros remotos⁶⁵, ya que se considera que estos últimos son venerados como deidades ancestrales en los *utaki*. Mabuchi (1976, pág. 113) indica que la región sur de Ryukyu carece de una sistematización al nivel de la que hay en la región de Okinawa (centro de Ryukyu). Como resultado, todo parece indicar que solo los ancestros más remotos que son venerados en sitios sagrados familiares se han llegado a mezclar con las deidades de los *utaki* (*On*). Sin embargo, hablando en términos estrictos de la naturaleza de la creencia del *On* en Yaeyama,

⁶² En comparación con el área de Okinawa y las islas Miyako, los rituales y festividades de Yaeyama se caracterizaron por su influencia histórica y política (pago del impuesto personal/*nintôzei* en arroz al Reino de Ryukyu, afectación de las aldeas y su producción a raíz del tsunami Meiwa en 1771, malaria, etc.). Otra característica particular fue el desarrollo de las artes interpretativas y su realización sistemática en estos acontecimientos religiosos. Todo lo anterior definió que la relación entre comunidad/sitios sagrados de las aldeas tuviera mayor peso que en el resto de Ryukyu.

⁶³ También llamado *pûru*, se celebra en dos fases: el *On pûru* (ritual de *On*), seguido del *mura pûru* (festival comunal).

⁶⁴ Este festival marca el segundo periodo de la cosecha y el fin del año, cuando cambia la estación a otoño (mes diez del calendario antiguo) (Guerreiro, 1995, pág. 293). Durante el proceso, la deidad *Miruku*, de origen budista, llega desde el mar para llevar fortuna y felicidad a la población.

⁶⁵ Ante este fenómeno, Ouwehand (1985), en su etnografía sobre la isla de Hateruma, Yaeyama, considera que la naturaleza de los rituales domésticos (culto a los *mueritos*) es diferente al de los rituales de las aldeas (culto a *deidades ancestrales* relacionadas con el ciclo agrícola) y, por tanto, se habla de dos conceptos diferentes.

el *kami* puede ser considerado como una deidad tutelar y ancestro de toda la aldea –en términos metafóricos⁶⁶– o protector de la isla⁶⁷.

Aun cuando no siempre posean una personificación o sexo asignado, algunas deidades no son anónimas, ya que en algún momento se les identificó con personajes antiguos que realizaron proezas, fundaron aldeas o tuvieron relevancia al interior de la comunidad. No obstante, aunque fueron despersonificados con el paso del tiempo, su vida anterior es reconocida en el folclor local, aunque sean considerados como deidades del cultivo, la lluvia, etc. Esto ha permitido elaborar clasificaciones de acuerdo con la forma en la que se presentan en el imaginario colectivo, ya sea por ocupación (herrereros, funcionarios locales, sacerdotisas), como héroes culturales o fundadores de aldeas, principalmente (Baksheev, 2008, pág. 304), (Hateruma, 1988, págs. 7-8). Asimismo, la naturaleza humana de estos personajes, antes de su conversión en *kami*, se reafirma por medio de la creencia de que en sus respectivos sitios de entierro se erigieron los *utaki*, en donde ahora crecen arboledas. Un caso representativo lo encontramos en un grupo de seis *On* conocidos como *Mûyama* (seis montañas), ubicados en la isla de Taketomi. Lo especial de estos *On* radica en el hecho de que los *kami* venerados en su interior fueron personas no originarias de las islas Yaeyama, pero fundaron asentamientos a su llegada⁶⁸.

⁶⁶ En otros casos también son considerados como ancestros en el sentido genealógico.

⁶⁷ Un ejemplo es la deidad del fuego (*hi nu kan*), venerado en el *Yûmuchi On* (世持御嶽), isla de Taketomi, o las deidades creadoras de las islas Yaeyama.

⁶⁸ Un ejemplo de este grupo es el *Sâji On* (*Nakasuji On*/仲筋御嶽), donde está consagrado Arashibana Kasanari, fundador de la aldea de Nakasuji. De acuerdo con la leyenda, provenía de la isla de Okinawa e introdujo el trabajo del metal a Taketomi, y ahora es identificado como la deidad del mijo y la cebada. Otro ejemplo lo encontramos en el *Kumaara On* (久間原御嶽), donde está consagrado Kumabara Hatsukane, quien se cree que vino de la isla de Okinawa, y ahora es venerado como la deidad de los árboles y las montañas.

2.3 Estructura básica del *On*. Elementos principales

La relación comunidad/*kami* se ve expresada en el culto dentro de los rituales celebrados al interior del *On* y en la realización de los grandes festivales al pie de estos sitios. Estos procesos responden a consideraciones simbólicas, en tanto son parte de creencias religiosas básicas, las cuales son reflejadas en la distribución del espacio sagrado y en las relaciones que en él se configuran.

En Yaeyama, la parte interior del *On*, conocida como *ibe* (Watanabe, Sato, Shiotsuki, Okano, & Miyashita, 2008, pág. 35) o *ibi* (Figura 6/A), es el área más sagrada y suele caracterizarse por la existencia de arboledas, rocas y piedras que simbolizan la presencia del *kami*. Por otra parte, los incensarios (*kôro*) fijan los puntos donde la sacerdotisa lleva a cabo invocaciones –mediante el uso de palillos de incienso (*senkô*)– y rezos, actos fundamentales y representativos del proceso ritual. (Sawai, 2012).

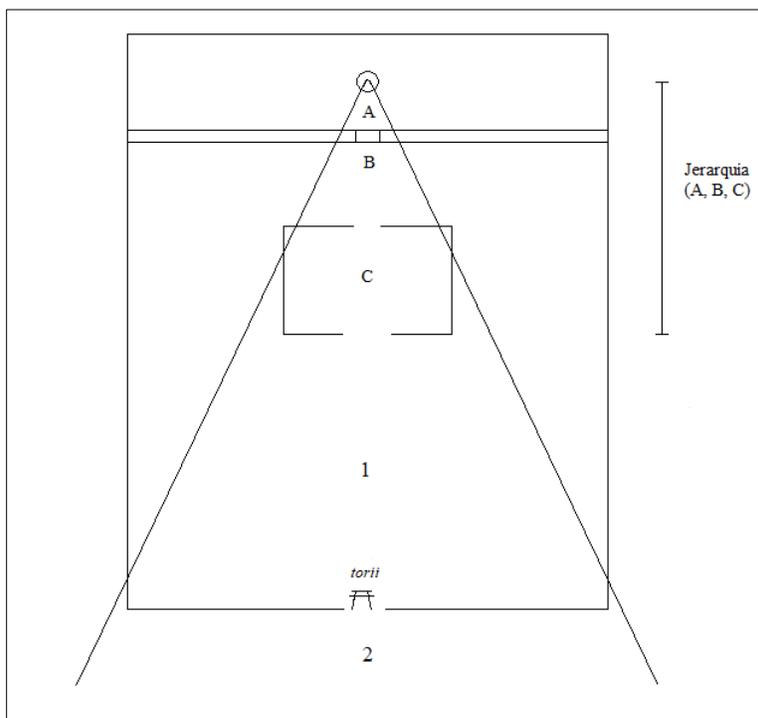


Figura 6. Estructura básica del *On* en Yaeyama⁶⁹. El punto de fuga indica la ubicación de la *ibi*, y su apertura progresiva representa el proceso ritual, el cual concluye con las festividades realizadas al frente del *torii* del *On*.

La existencia de la *ibi* es una metáfora que evoca lo sagrado, pero la jerarquía que ostenta no solo se refleja en su posición espacial, también en la naturaleza de las relaciones que se dan en su interior. El desplazamiento exclusivo⁷⁰ de la sacerdotisa hasta este punto de mayor jerarquía (*ibi*⁷¹) alude a una elevación espiritual de las mujeres que son investidas para officiar los rituales del *kami* (*kan-tsukasa*/神司) y realizar peticiones y oraciones. Asimismo, esta sacralidad es reforzada por la existencia de una barda de piedra (*ibi nu mai/ibi no mae*) (Figura 6/B), indicando así una función determinada en el espacio: la protección y ocultamiento de la *ibi* de los hombres y demás personas sin una ostentación similar de elevación espiritual a la funcionaria del *kami*⁷² (Hateruma, 1988, pág. 14).

Si bien el *kami* del *On* es invocado por la sacerdotisa en una ocasión ritual, su presencia no se traduce materialmente en una figura específica. No obstante, es evocado a través de las topografías al interior del *utaki* (arboledas sagradas) y en las acciones de “protección contra muchos tipos de peligros, para los seres humanos, los animales y los cultivos” (Røkkum, 1998, pág. 171); su existencia se hace inteligible en la naturaleza y los procesos productivos:

“Se tiene que respetar a los *kami* como el del agua, porque viven ahí, porque toman agua, etc. Nosotros estamos protegidos, [y] los elementos naturales se consideran como *kami*. Los seres humanos, animales, plantas, estamos unidos o integrados en la naturaleza”. (Sacerdotisa (*tsukasa*) Ishigaki Sachiko, *Ushagi On*⁷³).

⁶⁹ Elaborado con base en observaciones directas, y complementado con el esquema realizado por Hateruma Eiiichi (1992, pág. 65) sobre el proceso ritual del *Hōnen-sai*.

⁷⁰ En algunos casos, las ayudantes de la sacerdotisa también pueden acceder a este lugar.

⁷¹ De acuerdo con el Comité Editorial de Historia de la Ciudad de Ishigaki (2007, pág. 13), esta *ibi* representa una reminiscencia de la antigua deidad autóctona del monte Omoto. Esta creencia en la deidad de la montaña está diseminada a lo largo de Japón y Ryukyu.

⁷² Como se verá más adelante, una característica presente en Ryukyu es la creencia del poder espiritual de la mujer, y esto se ve reflejado en el liderazgo que ostentan en el plano religioso.

⁷³ Entrevista realizada el 24 de diciembre de 2018.



Figura 7. Ejemplos de *ibi nu mai*. *Iyanasu On* (izq.), *Kubantô On* (der.). Aldea de Tonoshiro, isla de Ishigaki.
(Foto: Bernardo Olmedo, 2018)



Figura 8. Ejemplo de *ibi nu mai*. *Mishagi On*, Aldea de Tonoshiro, isla de Ishigaki. (Foto: Bernardo Olmedo, 2018)

La concepción presentada en el párrafo anterior manifiesta una presencia de entidades (*kami*) que son expresadas en este mundo y la naturaleza, lo que indica que la *ibi*, en sí, es

un símbolo que explicita esta presencia. Siguiendo esta reflexión, Sered (1999) introduce la noción de inmanencia como forma de describir el *ser* del *kami* y su contacto con la realidad a través de la naturaleza, los animales y los procesos productivos. Kreiner simplifica este carácter inmanente a la realidad a través del siguiente pasaje: los *kami* “residen todo el año con la gente y siempre están entre ellos” (Kreiner, 1968, pág. 114).

Una aproximación a partir de la investigación de campo realizada *in situ* ilustró de manera específica lo anterior, cuando en el *Ushagi On*, al solicitar permiso a la sacerdotisa para tomar fotos del interior del salón de oración (*haiden/piden*) (Figura 6/C) que permitieran identificar cada uno de los elementos involucrados, su respuesta fue que debía dirigirme en dirección a la *ibi* (en donde habita el *kami*) para, juntando las manos aunado a una reverencia en señal de respeto, pedir permiso.

Los planteamientos previos contrastan con aquel de Origuchi Shinobu con respecto al incensario (*kôro*) y su relación con la adoración a la distancia. En este contexto, el incensario constituye una vía para comunicarse con la deidad que habita una tierra lejana (*Nîran*)⁷⁴, pero esto tendría que ser aclarado. Un asunto que ayuda a entender el pensamiento de Origuchi deriva del hecho de haber centrado gran parte de sus reflexiones en las deidades visitantes y

⁷⁴ Este lugar podría relacionarse con el concepto del *Nirai kanai*, originario de la región de Okinawa (centro de Ryukyu), aunque existen diversas concepciones de esta tierra lejana, así como el tipo de deidades que la habitan y su relación con el *utaki*. En términos cosmológicos, tiene su origen en la dirección este y, en casos más concretos, se considera que es una tierra localizada en un punto lejano en el mar. Sin embargo, en otras islas esto puede variar, como lo es en Taketomi, donde se lleva a cabo el *yûnkai* (mes ocho del calendario antiguo). En este proceso ritual, las deidades visitantes del *Nîran* son esperadas por la sacerdotisa y sus ayudantes en la playa Kondoï (oeste de la isla); el incensario indica su llegada. El profesor Ishigaki Hisao comenta que siguen su camino hasta un montículo llamado *Kukkubâ* (en ocasiones llamado *Kukkubâ On*), dentro del complejo del *Kontô On*, donde la sacerdotisa lleva a cabo los rezos. Posteriormente, las deidades llenan de buenos deseos a la población de las aldeas, donde esparcen los cinco granos (*gokoku*). (Entrevista realizada en la Isla de Taketomi, 4 de enero de 2019).

su similitud con los *marebito* japoneses, quienes llegan a las aldeas⁷⁵ en ciertas fechas del año para colmar de prosperidad y fertilidad a la población. Aunque se trata de un concepto básico de la religión en Ryukyu, Kreiner (1968) menciona que la visión del mundo es más compleja y diversa de lo que Origuchi planteó, puesto que hay diversos tipos de *kami* y su procedencia es variada. A pesar de que estas deidades son principalmente agrícolas⁷⁶ como muchas del *On*, su existencia suele asociarse con el mar y la idea de un paraíso lejano.

No obstante, Kreiner (1968) hace una ampliación frente a la supuesta separación de estas dos concepciones y alude a un universo en conjunto, donde estos dos territorios forman una unidad de mutua solidaridad. Tal interrelación se puede ejemplificar a través de mi siguiente reflexión: en las islas Yaeyama se cree que el agua simboliza una fuente de vida, donde las deidades asociadas a este elemento son quienes proveen las lluvias o el líquido de los pozos⁷⁷. La visión centrada en la naturaleza queda representada en el agua y el ciclo agrícola, pues los habitantes de las aldeas dependían de ello. En consecuencia, el éxito de cada fase depende de la realización de rituales dirigidos a la deidad, pues ello asegura poder completar todo el ciclo. El proceso reclama la coincidencia de ambas: las deidades visitantes logran interconectarse con el mundo a través de caminos espirituales que los llevan a visitar

⁷⁵ En las islas Yaeyama, muchas de estas deidades poseen una representación antropomórfica (*Miruku*, *Mayunganashi*, *Akamata-Kuromata*, etc.), y esta connotación fue introducida en los años posteriores a la derrota de Oyake Akahachi (Makino, 1990, pág. 572). *Miruku* (*Miroku*) es un ejemplo de deidad considerada visitante, pero a diferencia de otras, tiene una procedencia budista, y se mezcló con la creencia la tierra lejana. En Taketomi se le representa con una máscara blanca y una sonrisa durante la celebración del festival de las primeras semillas (*Tanedori*), celebrado en el mes diez del antiguo calendario (*kyûreki*).

⁷⁶ La tradición *Angama* es de extracción budista. En Ishigaki, estas deidades son relacionadas con las celebraciones *bon* (veneración muertos y espíritus ancestrales) y los grupos familiares, mientras que en la isla de Iriomote son parte del festival agrícola *Shichi*.

⁷⁷ Muchos de los pozos suelen estar vinculados al *On* y su cercanía espacial lo denota. En otras ocasiones, aunque no toman la forma de un *On* y todos los atributos que de ello emanan (delimitación física, denominación antigua, *corpus* establecido de rituales y festividades comunitarias), son considerados *ugan* (sitios de rezo).

aldeas y sitios sagrados⁷⁸ que las deidades agrícolas habitan. Tal interconexión se vuelve más evidente cuando la fertilidad que aportan se hace patente en el inicio del ciclo de vida.

La participación de los habitantes de la aldea es importante para que este ciclo de generación/regeneración de la vida se lleve a cabo, de modo que algunos *On* de Yaeyama⁷⁹ han incluido salones de adoración (*haiden/piden*) (Figura 9), y el *corpus* de rituales ha sido establecido pensando en la participación de más personas⁸⁰. En la región de Okinawa (centro de Ryukyu) esta estructura está ausente debido a que fue un elemento que se incorporó de forma posterior a la región, mientras que los *utaki* (*On*) de la isla de Okinawa no tienen un carácter comunal (Rots, 2019, pág. 5). Por consiguiente, la estructura se reduce a la *ibi* e *ibi nemai*, y las dinámicas grupales se llevan a cabo en sitios distintos llamados *casas comunitarias* (*tun* y *kami asagi*)⁸¹ (Makino, 1990), (Morishita, 2018), equivalentes a los salones de adoración en Yaeyama.

⁷⁸ En Taketomi existe un camino que disecciona a la isla de este a oeste y se llama *nabindô* (*kami no michi*/神の道). En Ishigaki, a pesar de que no haya como tal un camino con esta designación, era común encontrarlos en años anteriores, pero con los cambios que han surgido a raíz de la urbanización, algunos *On* han quedado más aislados. No obstante, para celebraciones comunitarias que implican la participación de varias aldeas (*Hônensai*) las calles son vistas como caminos espirituales que conectan a cada *On*.

⁷⁹ Aun cuando los salones de oración son algo común en islas como Ishigaki, Taketomi, Iriomote o Kuroshima, no todos poseen esta estructura en tanto que es un elemento que se incorporó al menos hasta el siglo XIX.

⁸⁰ Esta es una de las implicaciones que la historia de la región, como el pago del impuesto personal (*nintôzei*) tuvo en las cosmovisiones de las islas Yaeyama.

⁸¹ Inicialmente, el *tun* y *kami asagi* estaban contemplados para la celebración de ceremonias religiosas y festividades en donde participaba toda la comunidad; en menor medida, también eran utilizados para llevar a cabo reuniones relativas a la gestión de la aldea y el pago de tributo. No se consideran parte del espacio sagrado (Morishita, 2018).



Figura 9. Ejemplos de salones de oración (*haiden/piden*). Parte superior (de izq. a der.): *Mainu On*, *Ūrya On*, aldea de Hazama. Parte inferior (de izq. a der.): *Âmâ On*, aldea de Tonoshiro, *Miyatori On*, aldea de Ishigaki, isla de Ishigaki. (Foto: Bernardo Olmedo, 2018, 2019)

En los salones de oración se llevan a cabo ceremonias grupales (*saiji*/祭事) que pueden estar compuestas por voluntarios, ancianos o miembros de grupos familiares preeminentes en la vida ritual de las aldeas. El área es de especial importancia y por ello se han creado los rituales de *On*, incluyendo los dedicados a la cosecha (*On pûru*), y festivales como el *Hônensai*⁸² (Isla de Ishigaki) y el *Shichi* (isla de Iriomote), entre otros.

Las ceremonias grupales y los rezos van dirigidos en dirección a la *ibi* mientras que la sacerdotisa la oficia; en ocasiones grupales, la especialista se desplaza hasta la *ibi nemai* y los altares⁸³ figuran como una representación más accesible para quienes no tienen el permiso de dirigirse hasta el área más sagrada. Cuando esta fase concluye o está por concluir, se

⁸² En este caso en particular se llevan a cabo ceremonias como el *Fubanabi* y *Mishakupaashi*, los cuales se caracterizan por el uso de una bebida alcohólica elaborada a base de los mejores granos de la cosecha en agradecimiento al *kami* del arroz (entrevista realizada a la *tsukasa* Ishigaki Sachiko, *Ushagi On*, 24 de diciembre de 2018).

⁸³ El número de altares dentro del salón de oración puede variar de uno a tres, dependiendo de las deidades que se adoren en un *On*.

suelen entonar canciones de trabajo agrícola del género *yunta/jiraba* (Gillan, 2012), entre otros, y se representan escenas agrícolas o actos de purificación mediante la realización de artes interpretativas frente al salón de adoración (Figura 6/1). Esto continúa con representaciones grupales fuera del *On* (Figura 6/2), en donde algunas de ellas se realizan con base en orientaciones simbólicas (este-oeste) como lo es *tsunanumin* o *tsuna-hiki* (comúnmente llamado tira y afloja), en donde este ciclo de generación concluye y empieza otro (cultivo del siguiente año) con la llegada de la fertilidad.

La existencia de bardas de piedra que rodean a todo el *On* se debe, principalmente, a que ha surgido la necesidad de delimitar estos sitios y así evitar la invasión de construcciones adyacentes, permitiendo su identificación dentro del entorno urbano. En el caso de Taketomi, hay casos en los que no existe esta delimitación debido a que la estética de las aldeas se ha mantenido rural, resultando en la conservación de grandes extensiones de arboledas. En estos casos, la distribución llega a variar, pero la jerarquía (Figura 6/A, B, C) y su orden siguen siendo visibles en muchos de los *On*.

La barda no solo hace identificable al *On* en las áreas urbanas, ya que el *torii* (Figura 10) señala la existencia de un sitio sagrado. Estos suelen tener un estilo que podría recordar al *myôjin*, originario de las islas principales de Japón, pero como tal no hay una homogeneidad estilística.



Figura 10. Ejemplos de *torii*. *Mainu On* (izq.), *Ūrya On* (parte superior der.), isla de Taketomi. *Gishuku On* (Parte central der.), *Ôamu On* (Parte inferior der.), aldea de Hirae, isla de Ishigaki. (Foto: Bernardo Olmedo, 2018, 2019)

Tal estructura ha sido un problema para los investigadores del folclor y de la historia de Yaeyama, quienes han tenido debates sobre si se puede considerar o no parte del *On*. Esto se debe a que no parece haber sido un elemento constitutivo de la creencia local anterior a la invasión de Reino de Ryukyû en 1500 ni de la invasión de Satsuma en 1609; asimismo, la gente local no tiene claro el momento en que se introdujeron estos elementos. Se tienen registros pictóricos (Figura 11) de la segunda mitad del siglo XIX, elaborados por artistas de la antigua oficina de oficiales del Reino de Ryukyu (*Kuramoto*), en donde se observa el uso del *torii* y el salón de adoración de un sitio sagrado al estilo *yosemune* o a cuatro aguas.

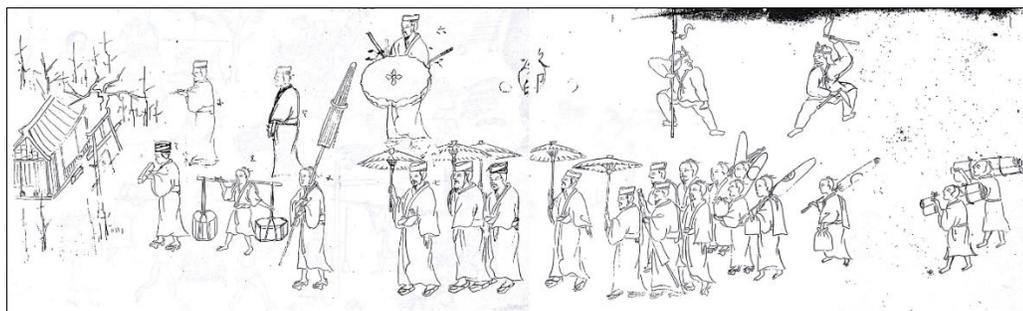


Figura 11. Bocetos contenidos en la compilación *Kuramoto eshi no gakô*, Yaeyama Hakubutsukan Shûzô bunsho, no. 38, Biblioteca Pública de la Ciudad de Ishigaki. (Fecha de consulta: 5 de enero de 2019)

Sin embargo, esta compilación se elaboró en la era Meiji, cuando las islas ya estaban bajo administración japonesa y la prefectura de Okinawa ya existía. Esto podría indicar que el *torii* empezó a tener una presencia limitada en algunos de los *On* de Yaeyama, aunque no hay pruebas concluyentes que lo demuestren.

Makino Kiyoshi (1990, pág. 624), investigador local, elaboró una hipótesis en la cual menciona que el *torii* fue un elemento que se introdujo para imitar a los santuarios de Japón durante el periodo del *Movimiento de movilización espiritual nacional de la preguerra*; esto fue más evidente durante el proceso de reorganización de los *utaki* (*utaki saihen*) que se promulgó en 1940 (Rots, 2017, pág. 119). Lo anterior se apoya en las investigaciones de Lao (2014) con respecto a la forma en la que se buscó una redefinición de los *utaki* (*On*) con la

expansión del *sintoísmo* de Estado. Como se vio anteriormente, el *utaki* fue un elemento que condensó las teorizaciones sobre las similitudes entre las dos religiones, en donde se afirmaba que estos sitios representaban a los antiguos santuarios japoneses⁸⁴. De esta forma, se sentaron las bases para que tuvieran un eventual proceso de transformación y sirvieran como un punto inicial de conversión al universo del *shinto* japonés, consolidando así la posición de Ryukyu como parte de la nación japonesa. Por ello, la observación de la arquitectura, así como la estructura espacial y simbólica de los *utaki* fue de gran importancia para este proceso.

Las similitudes encontradas en los *utaki* y *kami ashiage/tun* de la isla de Okinawa supuestamente harían más fácil su conversión en santuarios como parte del proceso de *japonización* promovido por el estado japonés y el nacionalismo de la preguerra. No obstante, este plan no se cumplió del todo debido a la derrota de Japón y a la ocupación norteamericana de las islas, siendo el *torii* el único vestigio de este proceso. Lo anterior explicaría por qué no existe este elemento en los *On* de las islas más alejadas de Yaeyama.

⁸⁴ Ueda Masaki, investigador japonés influenciado por Origuchi Shinobu, afirmó que los *utaki* eran similares en cuanto a forma y propósito a los antiguos *chinju no mori* y, por tanto, representaban el estado original de los actuales santuarios japoneses (Rots, 2017).

2.2 Las arboledas sagradas y la organización de sacerdotisas durante la expansión del Reino de Ryukyu en las islas Yaeyama

Aunque no se conocen muchos registros anteriores a la invasión de Yaeyama por el Reino de Ryukyu, las creencias previas se han presentado por el pensamiento folclorista como antiguas u originarias. Sin embargo, la heterogeneidad de creencias actuales que han existido en Ryukyu, y en este caso Yaeyama, es resultado de procesos sociohistóricos y culturales que han incidido en la función del *utaki* y su vínculo con la población local.

Pese a que es una cuestión fundamental en la vida ritual de las aldeas, el sitio sagrado ha estado sujeto a una serie de modificaciones y reinterpretaciones, mostrando formas específicas en cada región debido a la existencia de contextos históricos determinados. El proceso que inició en 1500 con la revuelta de Oyake Akahachi⁸⁵ en la isla de Ishigaki, Yaeyama, se puede ver como una especie de ruptura con la antigua sociedad al establecer un sistema económico y un régimen impositivo distinto al resto de Ryukyu⁸⁶. Aunado a esto, la

⁸⁵ De acuerdo con Smits (2019), esta revuelta, originada a raíz de la invasión a Miyako y el enfrentamiento con el *aji* de esas islas, Nakasone Toyomiya, reflejó una lucha entre distintos grupos *wakô*. Estos habían sido leales al emperador Go-daigo y se cree que llegaron a las islas Ryukyu antes de que la Corte del Sur, ubicada en Yoshino (actual Prefectura de Nara), cayera en 1392. En el registro histórico *Chûzan Seikan*/中山世鑑 (*Reflexiones sobre Chûzan*), Oyake Akahachi es llamado *Hongawara Aakahachi*, donde *Hongawara* significa “gran líder”. La raíz de este nombre es *Kawara*, el cual fue un linaje encontrado tanto en la isla de Kume (región de Okinawa) como Yaeyama, mientras que otra rama se asentó en el norte de Ryukyu. Los *wakô* estuvieron vinculados al trabajo del metal debido al culto que profesaban a *Hachiman*. Esta deidad fue relacionada en Japón con la agricultura y la guerra, de ahí que las herramientas utilizadas para estas dos actividades estuvieran forjadas con base en este elemento. En la cultura y creencias de Yaeyama hay diversas referencias a esta profesión, así como relatos ligados a sitios sagrados que hablan de gente proveniente del actual Japón o la isla de Okinawa que se asentaron en Yaeyama. Ahora, los *wakô* de este periodo llevaron a cabo actividades comerciales o de protección de barcos a lo largo del mar de China, y muchos de ellos eran originarios de la actual Corea. La importancia de estas figuras radica en el hecho de que sirvieron como punto de conexión entre esta gran área marítima y Ryukyu, aportando así nuevos elementos culturales que hoy en día se pueden ver en Yaeyama.

⁸⁶ Antes de la rebelión, El Reino de Ryukyu ya había establecido un control indirecto en Yaeyama por medio de una relación tributaria.

introducción de aspectos socio-religiosos y culturales⁸⁷ en Yaeyama –a inicios del siglo XVI– modificó la vida en las aldeas y la organización social bajo aspectos simbólicos que reforzaron el control por parte del Reino de Ryukyu.

De acuerdo con Alina Radulescu (2017) y Shinjô Toshio (2014), el *Kyûyô* o *Historia del Reino de Ryukyu*, compilado entre 1743 y 1745, es la fuente histórica que registró, de forma somera, las creencias autóctonas de Yaeyama que ya existían antes de 1500. Aquí se hace referencia a la creencia en *Irikyamari* (Shinjô, 2014), deidad relacionada con los alimentos cocidos (火食の神), y cuyo culto era expresado a través de danzas y cantos (*kami asobi*).

También existía otro sistema de creencias centrado en el monte *Omoto* o *Umutu* (Shinjô, 2014), aunque de este se presume tiene su origen en Yamato y en la creencia de la deidad de la montaña (*yama no kami*). Inicialmente, la deidad no fue representada como una mujer, sino como un herrero (Smits, 2019). Esto se debe a la migración de poderosos grupos *wakô* a las islas Yaeyama antes de 1500, los cuales profesaban el culto a *Hachiman*⁸⁸.

Después de 1500, esta deidad, conocida como *Omoto ô aruji*, fue considerada la más importante de Yaeyama. Aunado a esto, el monte fue venerado por ser la fuente de agua más importante para los cultivos de las aldeas de toda la isla de Ishigaki. De acuerdo con un relato proveniente de Nagura (norte de Ishigaki), se apareció frente a un grupo de hermanos (dos hombres y una mujer) y se identificó como la deidad de las tres hermanas. Después de que

⁸⁷ En este periodo se introdujeron algunos elementos que actualmente han caracterizado a la cultura de Yaeyama, como las artes tradicionales o el uso de ornamentos y banderas (*hatagashira*) utilizados en festividades.

⁸⁸ Sus orígenes se pueden rastrear hasta Usa, Kyûshû, en donde se cree que esta deidad se manifestó bajo la forma de un herrero a orillas de un monte que lleva el mismo nombre que el localizado en la isla de Ishigaki (*Omoto*) (Smits, 2019).

castigara al hermano mayor por su falta de respeto e insolencia, la hermana menor (*Omoto onari*), quien había sido poseída por la deidad, murió y el hermano restante construyó un sitio de adoración que sería conocido como un *On* (Makino, 1990), (Radulescu, 2016).

La forma de esta deidad se vinculó con *Benzaiten* a través de la concepción de las tres deidades en una (*Benzaiten-Kangiten-Dakini*). De acuerdo con otro relato, estas tres hermanas, bajo la figura de la deidad del monte *Omoto*, provenían de Yamato y llegaron a las islas Ryukyu. La mayor se quedó en Shuri (isla de Okinawa) para hacerse cargo de una arboleda que veneraba a *Benzaiten*; la segunda habitó la isla de Kume (arboleda *Agari*), mientras que la última migró al monte *Omoto* (Radulescu, 2016), (Smits, 2019).

Este ejemplo muestra la superposición de creencias originada después de la rebelión de Oyake Akahachi para legitimar la presencia del Reino de Ryukyu en las islas. En este caso, se argumentó que la deidad de la hermana que residía en la isla de Kume (región de Okinawa), dirigió la expedición a Yaeyama para reencontrarse con su hermana en la isla de Ishigaki. Este acontecimiento simbólico, a ojos del Reino, ayudaría a la pacificación del área después del conflicto.

En otros casos, algunos rituales ya desconocidos fueron abandonados de forma paulatina por cuestiones económicas, morales, o simplemente por ser incompatibles con el Reino de Ryukyu y su plan de centralización, como lo fue el culto a *Irikyamari*. A pesar de la introducción de nuevas deidades a Yaeyama, así como la prohibición del culto a otras consideradas autóctonas (y protectoras de las islas) posteriores al culto a *Irikyamari*, como *Mayunganashi* o *Akamata-Kuromata* (Radulescu, 2017), el *utaki* y la regulación de la vida ritual fue el medio por el cual el poder del Reino de Ryukyu se consolidó. Esto se dio en el

contexto donde la subordinación económica, reflejada a través del pago de tributo o *nintôzei*, se convirtió en una situación que modificó la vida de las aldeas.

El deseo de centralizar el poder – a través del sometimiento de señores locales– empezó en el siglo XV. Su diseminación por el resto de las islas más alejadas se puede identificar con el desarrollo de lo que Røkkum (1998) denomina una *tradición monárquica*, en donde el castillo de Shuri, lugar en donde residía el rey (*ô*), sirvió como referente simbólico de un centro. El surgimiento de un poder en Ryukyu representaba un principio jerárquico en donde su carácter centralizado no sólo definió la estructura de gobierno, sino también la forma en que un centro político se relacionó con las regiones circundantes. Sin embargo, la característica propia de Shuri se vio reflejada en la vinculación entre una estructura jerárquica política y el plano religioso, lo cual distaba del ejemplo chino, con quien el Reino mantenía una relación comercial y tributaria.

La organización política surgida a raíz de la unificación (1429) de los tres reinos de la isla de Okinawa bajo el poder de *Chûzan* (中山 o montaña media) trajo consigo el despliegue de un sistema administrativo bajo el mandato del gobernante o rey (*ô*), el cual se encontraba localizado en la capital de Shuri. Pearson (2013), Smits (2019), y Røkkum (1998) indican que el área de Shuri-Naha no solo era un simple lugar en donde el castillo del gobernante y el puerto se encontraban. Este entorno reforzaba el carácter central de la metáfora de la “montaña media”, que:

“[...] [era el lugar] para dar obediencia a los patronos de “este mundo” [...] y a los patronos del “otro mundo” dentro de las arboledas sagradas (*utaki*=cima alta), ya sea dentro o fuera de estas fortificaciones” [en este caso el castillo de Shuri].⁸⁹ (Røkkum, 1998, pág. 23).

⁸⁹ Texto original: “[...] to give obedience to this-worldly patrons [...] and to other-worldly patrons inside shrine groves (*utaki*=High Peak), wether inside or outside these fortifications”. Traducción propia

Posterior a la centralización de la autoridad real durante el reinado de Shô Shin (1477-1526), se creó una organización jerárquica religiosa con la figura de la gran sacerdotisa (*kikoe-ôgimi*) a la cabeza⁹⁰ (Ishigaki Shi-shi Henshû Iinkai [Comité Editorial de Historia de la Ciudad de Ishigaki], 2007, pág. 67). En este momento en que se delimitó la figura del gobernante (*ô*) y la gran sacerdotisa (*kikoe-ôgimi*), el plano político y religioso se concibió bajo una relación que en principio era de naturaleza hermano-hermana⁹¹, pero en reinados posteriores se convirtió en un vínculo simbólico ya que, en ausencia de una hermana, otra mujer de la familia o esposa podía ostentar este título⁹².

La legitimación del rey emanó de esta figura protectora (gran sacerdotisa⁹³), la cual fue reforzada por el uso de mitos, por la realización de rituales político-religiosos (Røkkum, 1998, pág. 38) en las principales arboledas sagradas del Reino, y en las peregrinaciones al *Sêfa utaki*⁹⁴. A su vez, enfatizó el rol de la ideología religiosa como clave para mantener las

⁹⁰ La función de la gran sacerdotisa era officiar estos eventos, rezar por el gobernante y buscar la prosperidad del Reino.

⁹¹ Esta creencia, llamada *onarigami* o *unaigami* (hermana-deidad 女神), afirmaba la superioridad espiritual de la mujer; dentro de la familia, se definía el rol de la hermana como protectora del hermano. En las aldeas de la isla de Okinawa esta creencia ya estaba integrada en las dinámicas familiares y la tradición monárquica la retomó. Ahora, con respecto al origen de esta creencia, se tiene constancia de su existencia en el Japón prebudista, como se puede ver en la figura cuasi-histórica de Himiko (periodo Yayoi, siglo III e. c.)

⁹² Fuentes como el *Omoro sôshi* (compilación de cantos hecha entre el siglo XVI y XVII) y el *Chûzan seikan* o *Reflexiones sobre Chûzan* (1650), dan cuenta de la relación que esta dualidad tuvo con una mitología centrada en el sol (mito de *Amamikyû* y *Shinerikyû*), y la importancia de la realización de rituales en los siete *utaki* principales del Reino (fundados por *Amamikyû*). Ya desde el periodo *gusoku* (siglo XIII-XV) se practicaba el culto al sol, pero durante el reinado de Shô Shin se retomó; tanto el Reino como el poder del rey encontró su fundamento y legitimación en esta idea (Nakasone, 2002).

⁹³ La *kikoe-ôgimi*, además de ser guardiana espiritual del rey, era contraparte humana de Benzaiten, quien se convirtió en protectora del Reino a raíz de la fundación de esta nueva jerarquía religiosa (Smits, 2019). Esta deidad, de extracción budista, fue introducida durante el reinado de Shô Shin y se asoció con el agua y las tormentas. Ahora, en el relato de las tres hermanas mencionado anteriormente, la mayor de ellas, quien veneraba a Benzaiten, fue inspiración para crear la figura de la *kikoe-ôgimi*.

⁹⁴ Este *utaki* se encuentra en la isla de Okinawa, pero mirando hacia la isla de Kudaka, de donde se puede ver salir al sol. En estos rituales, la gran sacerdotisa, a través del sol, era una fuente que transmitía un poder espiritual al rey (*seiji*) (Smits, 1999).

estructuras del Estado (Kawahashi, 1992, pág. 32) tanto en la isla de Okinawa como en otras regiones más apartadas.

Yaeyama fue incorporada como parte de un proceso de unificación del Reino bajo una autoridad que reguló las creencias y la vida ritual de las comunidades más apartadas⁹⁵. Radulescu (2016) menciona que, a pesar de que la rebelión de Oyake Akahachi de 1500 podría considerarse una cuestión política⁹⁶, fue significativa en la medida en que este evento no sólo sirvió como argumento para la invasión del Reino a las islas y el posterior establecimiento de una organización administrativa; también fue usada como una justificación a la dominación religiosa para legitimar la hegemonía de Shuri.

Mientras que este centro-ciudad se convirtió en la base del poder, algunas regiones fuera de *Chûzan* se ligaron a la capital a través de los sitios sagrados (Smits, 2019, pág. 164). Así, el *utaki* se transformó en una parte integral de este sistema político-religioso existente del reino al ser el vehículo para la replicación del plano religioso del poder dual a lo largo de Ryukyu.

Mientras tanto, posterior a la derrota del jefe local (*aji*) Oyake Akahachi, se asignaron sacerdotisas bajo la administración de la *ôamu* o gran madre. Esta era responsable de los asuntos religiosos y respondía a tres sacerdotisas designadas por el Reino, así como a la

⁹⁵ Por ejemplo, se llevó a cabo una regulación en 1768 (*Qianlong* 33) para prohibir o restringir festivales como el *Tanedori* (agradecimiento por las primeras semillas), así como eventos relacionados *Mayunganashi* y *Akamata-Kuromata* (deidades visitantes). Shinjô Toshio (2014, pág. 49) menciona que, de acuerdo con la investigación del historiador Araki Moriaki, se llevaron a cabo las presentes medidas debido a: 1) la existencia de muchos festivales y tabúes que dificultaban la producción agrícola; 2) los días que se podía destinar para el cultivo se reemplazaban para llevar a cabo estos festivales; 3) el alto costo para organizarlos; 4) por un problema de creencias y costumbres que no compatibilizaban con las del Reino.

⁹⁶ Smits (2019, pág. 168) menciona que esta campaña de invasión se dio por la negativa de Oyake Akahachi a mandar tributo y por el ataque hacia otros jefes locales leales a Shuri. Sin embargo, las razones económicas también estuvieron presentes, ya que los habitantes de Yaeyama comerciaban directamente con la costa de China y el Reino de Ryukyu tenía planes de controlar ese intercambio.

kikoe-ôgimi. Con esto, se introdujo la idea de un sistema hereditario femenino definido mediante la elección de familias principales que aportaran sacerdotisas que pudieran officiar rituales en los espacios sagrados. Estas familias principales fueron determinadas, en un primer momento, por la relación de ciertas figuras históricas involucradas durante la invasión de Yaeyama y que actuaron de manera favorable al nuevo gobierno.

Tal fue el caso de Maitsuba, hermana menor de Naata Ufushu, enemigo de Oyake Akahachi, así como de Tadayama Onari, que fueron seleccionadas para ser investidas como *Ôamu* (Onari) y *Iranbingani* (Maitsuba). Posteriormente, estas figuras fueron utilizadas para darles nombre a sitios sagrados, mientras que se utilizaron relatos asociados a estos *utaki* como una forma de preservar estas jerarquías y sus funciones.

Debido a la importancia de las creencias autóctonas existentes en Yaeyama, la gente local mostró resistencia a deidades importadas, por lo cual se tuvo que adaptar el sistema de creencias –como en el caso del uso del relato de las tres hermanas– para facilitar la introducción del sistema sacerdotal y su función en los lugares sagrados.

A pesar de que el mito o la leyenda sea difícil de comprobar históricamente, el valor no reside en su apego a la realidad histórica (aunque haya una afirmación de su veracidad), sino en la medida de cómo las narrativas míticas y leyendas fueron usadas como medio para fundar un orden simbólico de Shuri en las islas Yaeyama a través de la acción de establecer un sistema de sacerdotisas y sitios sagrados. Como vimos anteriormente, los simbolismos que rodean la autoridad del rey sobre las islas Ryukyu permanecieron más allá de la centralización del poder mediante el uso de una estructura administrativa, en tanto la sacerdotisa y el *utaki* fueron una expresión del poder dual. A pesar del declive del Reino de

Ryukyu y el significado de los *utaki* y las sacerdotisas como forma de preservación del control desde el punto de vista espiritual, estos elementos siguieron presentes en la vida de las aldeas.

2.4 Genealogías relacionadas con el *On*

La sacerdotisa, quien es intermediaria entre la deidad y la comunidad, es un aspecto fundamental del culto en las aldeas de las islas Yaeyama y de Ryukyu. La existencia de esta figura ha sido ampliamente tratada en los estudios folclóricos y, posteriormente, en la antropología, debido a la autoridad que posee en la esfera religiosa y su relevancia en la sociedad.

El vínculo con el *kami* se ve expresado en la realización de rituales en los *On*, donde esta especialista lleva a cabo una serie de actos simbólicos que expresan la fe y agradecimiento de un grupo o aldea hacia una deidad/es. Bajo la creencia de la predominancia espiritual de la mujer (*unaigami* u *onarigami*), la funcionaria del *kami* mantiene una completa dominación de los rituales de un grupo familiar, de la comunidad de una aldea y, en tiempos pasados, del Reino.

2.4.1 Organización social y el predominio espiritual de las mujeres en las islas

Ryukyu.

En las décadas de 1960 a 1980, las investigaciones adscritas a la antropología social y los estudios folclóricos (*minzokugaku*) estudiaron al *utaki* (*On*) y la predominancia espiritual de la mujer desde el punto de vista de la organización social en las unidades domésticas de las islas Ryukyu. Como resultado, aspectos como la organización ritual y las creencias se trataron como sistemas independientes, y la perspectiva dominante se centró en examinarlos

en términos exclusivos de roles y funciones dentro de la sociedad (Ôta, 1987, pág. 32). Asimismo, gran parte de estas investigaciones se concentraron en la región central y norte de Ryukyu (Morita, 2008), de forma tal que las variaciones encontradas en las islas Sakishima (Yaeyama y Miyako) no tuvieron la misma atención dentro del *corpus* okinawense.

Sin embargo, en años recientes, ha surgido un interés por estudiar a las islas Yaeyama en vista de la desaparición progresiva de estas especialistas en la región de Okinawa. Lo anterior se debe al desplazamiento poblacional que la Guerra del Pacífico generó, por la urbanización intensiva en la posguerra, y por el establecimiento de bases militares estadounidenses en la isla de Okinawa. Todos estos cambios tuvieron incidencia en el sistema de sacerdotisas y sus formas de sucesión, ya que empezó a decaer de manera progresiva, en comparación con las regiones periféricas como Yaeyama o Miyako (Sawai, 2012). Por tal razón, en años recientes se han realizado investigaciones sobre los sistemas de sucesión actuales en Yaeyama, la organización social (Ari, 2013) (Sawai, 2012) y su vinculación con la vida espiritual a través de los rituales de aldea y festividades locales en los *utaki* (Ishigaki H. , 2012), (Ishikawa, 2013) (2018), (Ôshiro, 2018).

Aunado a esto, se ha puesto especial atención en las dinámicas socio-religiosas más recientes; específicamente, se ha hecho énfasis en los cambios ocurridos en las formas de vida diaria y espiritual que trajo consigo la urbanización de las aldeas de Yaeyama (Morita, 2008), (Sawai, 2012). Esto evidencia un cambio en la perspectiva de algunos de estos estudios, que contrastan con otros menos recientes e influenciados por la antropología social clásica, en donde la aldea era concebida como un microcosmos inmutable y más desvinculado de un contexto sociocultural e histórico más amplio.

2.4.2 Situación actual de los sistemas de sucesión

En lo relativo al estudio sobre parentesco y el sistema de sacerdotisas en Okinawa, ha habido una atención considerable en analizar la genealogía a través de la preferencia que el aspecto patrilineal ha tenido en las aldeas. En la dinámica de relaciones de parentesco y descendencia, este ha sido privilegiado frente a la línea materna y sus familiares. Sin embargo, se han presentado casos de combinación de características bilaterales en los últimos años, lo cual muestra ciertas diferencias con la forma de concebir la genealogía en Yaeyama. Esto se debe a que, en esta región, la casa (*ya*) ha sido la unidad de organización más importante, en vista de que el sistema *munchû* (grupo patrilineal que abarca más de una unidad doméstica) no tuvo el mismo despliegue y desarrollo como en la región de Okinawa (Ôta, 1987, pág. 23). Lo que prevalece en las islas Yaeyama es un sistema cognaticio y una inflexión patrilineal; por tanto, las normas que rigen la organización familiar y la sucesión (en vez de descendencia) pueden diferir y ser más laxas que el sistema de las *noro* de la región central. Por ende, la organización se da a través de un sistema de casas principales *yâmutô*⁹⁷ (家元); dentro de estas, las *tunimutu* pertenecen a esta misma jerarquía, pero son de orden público, ya que tienen preeminencia en la vida ritual de la aldea, mientras que las *yâmutô* ponen énfasis en el culto doméstico y suelen tener sitios de rezo privados (Røkkum, 2006). La relevancia de las *tunimutu* radica en el hecho de que son el medio por el cual se vincula el sistema de unidades domésticas con el de sitios sagrados en las aldeas. Especialmente, esto se ve en la afiliación que los miembros de las familias mantienen con cada *On* (Gillan, 2012),

⁹⁷ El Prof. Ishigaki Hisao menciona que esta palabra viene del dialecto de Yaeyama para referirse a estas casas principales, mientras que en la isla de Okinawa se utiliza el término *Mûtôya*. (entrevista realizada el 19 de junio de 2019).

y por la forma en que operan a través de los rituales comunitarios bajo el papel de funcionarios, como en el caso de la *tsukasa* y sus ayudantes masculinos (*cibiji* o *kibiji*).

El estatus de casa principal muchas veces se ha dado por el vínculo que tienen las familias con fundadores de las aldeas o por la importancia que el grupo familiar en cuestión ostentaba en el pasado. Este tipo de organización social ha sido una característica inherente de las antiguas aldeas de Yaeyama, y su origen e introducción se remonta al periodo del Reino de Ryukyu. Dicho sistema se identifica principalmente por la distinción que se hace entre los familiares de la madre y del padre, grupos de edad, así como por la relación especial entre hermano y hermana⁹⁸ (Ishigaki Shi-shi Henshū Inkai [Comité Editorial de Historia de la Ciudad de Ishigaki], 1994, pág. 245).

Ahora, la selección de candidatas para convertirse en sacerdotisas se ha expresado de acuerdo con una preferencia por la línea paterna en el resto de las islas Ryukyu. Sin embargo, Mabuchi (1961) indica que en Yaeyama ha habido casos en las que el cargo de sacerdotisa se define con base en una matrilinealidad, esto es, el cargo lo sucede la hija de la sacerdotisa. En otros casos, la dinámica de sucesión contempla las esposas de los varones primogénitos. No obstante, sería difícil hablar de un patrón que se siga en las islas Yaeyama debido a la laxitud cada vez más evidente en el sistema de sucesión. Las razones con este cambio de patrones tienen mucho que ver con la situación actual y la vida de las aldeas urbanizadas. En parte, las antiguas relaciones de parentesco y las casas principales y sus ramificaciones han sido modificadas por la introducción del concepto de la familia nuclear⁹⁹. Aunado a esto, la

⁹⁸ Tradicionalmente, las casas principales han sido constituidas tomando como base al hermano mayor, que es el que hereda la propiedad familiar (secular y ritual, en la medida en que suele fungir como ayudante de la sacerdotisa), y de ahí se desprenden ramificaciones construidas por los hermanos menores (Mabuchi T. , 1961).

⁹⁹ Entrevista realizada al Prof. Ishigaki Hisao, 19 de junio, 2019.

forma de vida que implica el cargo de la *tsukasa* conlleva una gran responsabilidad para las mujeres que son elegidas, debido al aprendizaje que se necesita para llevar a cabo determinados roles y funciones de este cargo. El declive en la importancia de la investidura de este rol por las nuevas generaciones ha resultado en una falta de candidatas para ser sucesoras. Por ello, se han replanteado los mecanismos para evitar una pérdida progresiva del significado espiritual del *On*, como ha sucedido en la isla de Okinawa, en donde algunos sitios se han quedado sin sacerdotisas que oficien los rituales ¹⁰⁰ (Sawai, 2012). En un caso muy concreto, Sawai Mayo menciona que en la isla de Kohama, Yaeyama, ha decaído la genealogía tradicional y se ha optado por un sistema de turnos con una duración de dos años. Esto significa un cambio en los patrones de sucesión de las sacerdotisas y las variaciones son tantas que sería difícil hablar de un comportamiento regional en común.

¹⁰⁰ Por ejemplo, se resalta el caso de la última *noro* en la isla de Okinawa, que falleció en 1969. Frente a este caso generalizado de la falta de sucesoras, funcionarios de algunos distritos administrativos se tuvieron que cargo de ciertos rituales. En otras localidades, estas prácticas se han ido perdiendo, quedando solo el lugar sagrado como una reminiscencia de esta vida espiritual para ser consumida con fines turísticos (Sawai, 2012).

Capítulo 3. El lugar sagrado en las narrativas de memoria e identidad, isla de Ishigaki

Introducción

En el presente capítulo se analizará la manera en la que el *On* genera mecanismos de cohesión social y participación comunitaria a través de la preservación del espacio físico que, hasta la actualidad, es considerado un lugar espiritual por la gente local. Como caso particular, se analizarán las dinámicas sociales observadas en torno de la reconstrucción del salón de oración (*haiden*/拜殿) del *Maitsuba On* (真乙姥御嶽), *aza* de Arakawa, isla de Ishigaki. En esta línea, conviene apreciar a la conservación como un proceso llevado a cabo, principalmente, por grupos comunitarios (*aza kai*/字会) que participan –mediante la asignación de funciones específicas– en labores de recaudación de fondos, así como en la revisión y asignación de presupuestos para el mantenimiento de los sitios sagrados. Asimismo, sirven como marco organizacional para la participación en eventos anuales y otras celebraciones comunitarias realizadas en el *On* (festividades del ciclo agrícola dedicados a los *kami*, ceremonias de reconstrucción de sitios sagrados o *rakkei*/落慶, entre otros).

En consecuencia, parto del siguiente supuesto: la conservación del espacio físico sagrado va más allá de un intento del gobierno y la gente locales por proteger la continuidad de la vida espiritual. Aquí, las narrativas históricas y relatos tradicionalmente asociados a la figura de algunos *On* son utilizados para contestar –y descentralizar– la construcción de geografías y discursos identitarios producidos en la isla de Okinawa, los cuales están basados en el patrimonio cultural y una memoria histórica *okinawense*. Asimismo, a través de estos lugares, la gente local construye percepciones de la comunidad y el lugar de origen, a través del cual, la gente local se piensa y localiza dentro de Yaeyama.

El último apartado será dedicado para analizar –a través del caso del *Ushagi On*, *aza* de Ôkawa, isla de Ishigaki– al *On* como un lugar de producción de jerarquías e identidades individuales muy específicas. En concreto, se examinará cómo las narrativas de cada *On* delimitan las funciones del sitio y, en consecuencia, el conocimiento ritual de la sacerdotisa; aunado a esto, la creencia en torno a la existencia del *kami* del *On*, y otras percepciones tradicionales respecto de la manifestación corporal de estas entidades definen la biografía y autoridad de las especialistas ante la comunidad (*shima*).

3.1 Organización comunitaria en festividades alrededor del *On*, *shika aza* (四箇字), isla de Ishigaki

En la isla de Ishigaki se siguen realizando rituales grupales y festividades que toman como punto de referencia espacial al *On*, lo cual se traduce en la centralidad que tenía este sitio en muchos de los asentamientos agrícolas. Estos eventos anuales son realizados por una organización comunitaria específica y gracias a presupuestos que están compuestos, en su mayoría, por donaciones de residentes locales. Sin embargo, la comunidad ha ido cambiando en la medida en que el tipo de afiliaciones o formas de asociarse entre los miembros que la componen se han modificado. Lo mismo pasa con los mecanismos de cohesión que proporciona el sistema administrativo actual en las islas¹⁰¹, el cual es tomado en la actualidad como base para la realización de eventos y labores de administración de sitios sagrados.

Estas formas de organización llegan a ser más visibles durante los eventos anuales en Yaeyama, especialmente en las celebraciones comunitarias que corresponden al cultivo de

¹⁰¹ No obstante, es importante señalar que, a pesar de haber adaptado dinámicas de organización local a un sistema administrativo-territorial japonés, se han mantenido concepciones tradicionales de jerarquía, división de poder, y roles de género.

los cinco granos (*gokoku*/五穀¹⁰²). Por ejemplo, el *mura pûru* –celebración de carácter comunitario– de la Ciudad de Ishigaki se realiza en el segundo día del *Hônensai* (festival de la cosecha), y está relacionado con los deseos de una buena cosecha para el año venidero. Aquí, de acuerdo con observaciones hechas en Ishigaki, la organización comunitaria se basa en el sistema administrativo-territorial de la *aza*, la cual tiene un menor tamaño frente a otras divisiones como la ciudad (*shi*), o villa (*chô*).

La Prefectura de Okinawa fue introducida en este sistema como parte del proceso de asimilación que llevó a cabo Japón en la región entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Tanji Miyume (2009) señala que muchos de los asentamientos que posteriormente fueron convertidos en *aza* ya existían en Okinawa desde los tiempos del Reino de Ryukyu. Este es el caso de la llamada *shika aza* (cuatro *aza*), la cual actualmente está conformada por las cuatro antiguas aldeas más importantes de la isla de Ishigaki (Tonoshiro, Ôkawa, Ishigaki, Arakawa¹⁰³).

Con la introducción del sistema territorial-administrativo japonés, las aldeas fueron concebidas como *estructuras autónomas* (Tanji, 2009, pág. 2) y se les dio el nombre de *aza*¹⁰⁴.

¹⁰² De acuerdo con el Profesor Ishigaki Hisao, estos llamados cinco granos corresponden al: 1) arroz; 2) trigo; 3) cebada; 4) el frijol; 5) mijo. Sin embargo, estos cultivos principales pueden variar dependiendo de la localidad. No obstante, el arroz es el grano más importante en todas las celebraciones agrícolas en Yaeyama.

¹⁰³ Las aldeas de Tonoshiro e Ishigaki fueron creadas en 1678, y su delimitación se definió con base en caminos verticales que siguen presentes en la actualidad. Por otro lado, en 1756, Ôkawa y Arakawa fueron separadas de Tonoshiro e Ishigaki, respectivamente, bajo el mismo patrón de líneas verticales que van de sur a norte (Ishigaki Shi-shi Henshû Inkaï [Comité Editorial de Historia de la Ciudad de Ishigaki], 1994). Ahora, no fue sino hasta 1926 que la aldea de Ishigaki pasó a ser conocida, desde el punto de vista administrativo, como una villa (*chô*). Posteriormente, en 1964 se fusionó con la villa de Ôhama para conformar la actual ciudad de Ishigaki. (Ishigaki Shi-shi Henshû Inkaï [Comité Editorial de Historia de la Ciudad de Ishigaki], 1994, pág. 51). No obstante, es importante mencionar que ya desde 1908 las islas Yaeyama habían sido introducidas al sistema de villas y aldeas (*chôson-sei*/町村制) –creado por Japón en 1889– como un reemplazo a las divisiones administrativas (*magiri*/間切り) utilizadas en tiempos del Reino de Ryukyu.

¹⁰⁴ Gillan (2012) menciona que hasta la actualidad sigue estando presente la división de cada *aza* basada en las antiguas aldeas y, por tanto, en las familias *tunimutu*.

Como parte de este sistema, surgieron organizaciones de residentes llamadas *aza kai* (字会), creadas para tomar decisiones con respecto al bienestar de la comunidad. En ellas se tratan diversos rubros como la educación, prevención de desastres, organización de eventos culturales recreativos, así como acciones de conservación de bienes culturales, entre otras cosas. De forma paralela, surgieron los *kôminkan* (公民館), centros comunitarios en donde se tratan los asuntos mencionados anteriormente¹⁰⁵. Aunque este sistema no es exclusivo de Yaeyama, las formas locales de relacionarse han influido en estas estructuras autónomas y, por tanto, en la organización de la comunidad para la celebración de festividades agrícolas. En consecuencia, el *kôminkan*¹⁰⁶, como principal institución social de cada *aza*, se ha convertido en el centro de la organización de las festividades (Guerreiro, 1995, pág. 310) realizadas en cada *On*.

Dentro de estas instituciones, el *kaichô* (会長), o *presidente de la asociación*, es el principal representante de la comunidad, y es elegido por voto popular. Además de tener funciones administrativas –junto con los vicepresidentes– en lo referente a la toma de decisiones y revisión de presupuestos, participa en el contexto festivo como representante de la comunidad frente a la deidad (*kami*).

La *tsukasa* Ishigaki Sachiko comenta que una característica de las *aza kai* es la división por grupos de edad, los cuales participan en eventos anuales celebrados en los sitios sagrados de cada aldea, y mantienen roles o funciones muy específicos. Como ejemplo, ella menciona que de las ocho ceremonias que se llevan a cabo anualmente en el *Ushagi On* (大石垣御嶽),

¹⁰⁵ Asimismo, se llevan a cabo debates, regulaciones, protestas, consultas públicas y otros procesos de tomas de decisión (Tanji, 2009, pág. 9)

¹⁰⁶ Las *Kôminkan* de Okinawa han sido importantes como estructuras autónomas, puesto que han servido como medio para generar posiciones comunitarias en diversos temas políticos.

dos son organizadas por ella, y las demás por grupos de edad, los cuales están divididos en jóvenes (*seinen kai*¹⁰⁷/青年会), mujeres (*fujin kai*/婦人会) y mayores (*rôjin kai*/老人会).

En cada *aza* existe una planeación de los rituales y festivales, los cuales son fijados de acuerdo con el calendario antiguo. Mediante folletos emitidos por cada asociación, estas planeaciones son repartidas entre cada uno de los miembros¹⁰⁸. Aquí se delimitan las funciones de cada grupo de edad, participantes y/o voluntarios en eventos como las festividades, así como en las labores de mantenimiento y conservación de los *On*.

Tomando como ejemplo el caso del *Âmâ On* (天川御嶽), sitio sagrado de la aldea (*aza*) de Tonoshiro, los eventos anuales se componen, generalmente, de la *tsukasa* (plano religioso) y los llamados tres cargos (三役), formados por el presidente de la asociación y dos vicepresidentes (aunque pueden ser cuatro miembros en total, como en el caso de la *aza* de Arakawa). Por otro lado, las labores de limpieza al interior del *On* son realizadas por un voluntariado compuesto por miembros de la *rôjin kai*.

No obstante, como observé en Ishigaki, la característica fundamental de estas estructuras organizacionales es la persistencia de divisiones por roles de género, las cuáles siguen siendo centrales en las relaciones comunitarias. En un primer momento esto se percibe

¹⁰⁷ Con el proceso de modernización de Japón llevado a cabo durante la era Meiji, los grupos de jóvenes del Shogunato perdieron sus funciones de manera gradual. Eventualmente, fueron forzados a adaptarse a los nuevos tiempos, y llevaron a cabo otro tipo de actividades como grupos de estudio. En este momento nacieron las asociaciones llamadas *seinen kai*. En la isla de Ishigaki se formaron estas nuevas asociaciones a principios del siglo XX. Como ejemplo de lo anterior, la asociación de jóvenes de la *aza* de Tonoshiro fue fundada en 1912 (Ishigaki Shi-shi Henshû Iinkai [Comité Editorial de Historia de la Ciudad de Ishigaki], 1994, pág. 220) . Sin embargo, para la presente investigación no se cuenta con información de las asociaciones que existían en Yaeyama antes de su incorporación a Japón.

¹⁰⁸ Aunque no quedan claros los procesos para fijar la fecha de los eventos anuales con base en el calendario antiguo, se ha visto que en Ishigaki hay un trabajo conjunto entre los representantes de cada *aza kai* y la *tsukasa*, debido a que esta última posee el conocimiento del calendario.

en la participación de los hombres –en el ámbito público– como representantes de la comunidad mientras que, en la vida ritual, la sacerdotisa ostenta la mayor jerarquía. Esto también se replica en algunas sociedades dedicadas a la preservación, como en el caso de las asociaciones de banderas ornamentadas (*hatagashira kai*/旗頭会), las cuales han sido compuestas solo por hombres¹⁰⁹.

Las mujeres suelen ejercer otro tipo de funciones, como lo ha identificado Ouwehand (1985) en la isla de Hateruma y, por mi parte, gracias las observaciones que realicé durante la ceremonia de reconstrucción del *Maitsuba On*, *aza* de Arakawa, así como por entrevistas hechas a locales, principalmente. Estas funciones están relacionadas con la recaudación de fondos, servicios comunitarios, y afiliaciones a grupos de danza tradicional y de canto en géneros como la *Yunta* o *Jiraba*, entre otros (Gillan, 2012, pág. 110). En otros casos, como en la *aza* de Arakawa, las esposas de los llamados cuatro cargos o *yonyaku* (四役) han llegado a ejercer un papel como ayudantes de la *tsukasa* durante la realización de rituales. No obstante, esta distinción entre grupos de mujeres no es algo que se realice de la misma forma en todas las aldeas ni en los demás *On*, ya que la afiliación de las mujeres que son ayudantes puede variar¹¹⁰.

El énfasis que hago en el género permite traer a colación algunas escenas características y recurrentes de las islas Ryukyu las cuales son evocadas desde el presente, buscando una continuidad con el pasado a través de actos simbólicos. En ellas, las sacerdotisas (*tsukasa*) se presentan –mediante la figura de hermanas y un espíritu elevado– como intermediarias

¹⁰⁹ En Yaeyama es habitual encontrar este tipo de sociedades, las cuales siguen una jerarquía de edad y fungen como un grupo de iniciación para jóvenes que pasan a ser considerados adultos durante la celebración de los primeros frutos (*pûru*).

¹¹⁰ Sin embargo, Ishikawa Shigeyoshi (2013) (2018) analiza con detenimiento este tipo de roles basados en la unión matrimonial con los representantes de las *aza kai*. En el caso de las *yonyaku* del *Maitsuba On*, su posición estaría relacionada con los roles que las mujeres de estatus noble ostentaron en tiempos del Reino de Ryukyu.

entre la deidad y la aldea. Por otro lado, aparecen figuras masculinas que participan en las tomas de decisión dentro de cada *aza-kai* (presidente, vicepresidentes), así como funcionarios del gobierno local. Arne Røkkum (1998, pág. 11), en su descripción de una escena parecida en la isla de Yonaguni (Yaeyama), advierte la reproducción del Reino en la vida ceremonial de las comunidades actuales bajo el recuerdo de los oficiales de *kuramoto* (蔵元) y otros administradores enviados por el Reino. Estos remanentes de los vínculos existentes entre figuras político-administrativas y religiosas siguen siendo evocados a través de la propia historicidad de sus figuras y de narrativas históricas locales.

La preservación de vínculos entre estas dos partes es más evidente en el tipo de actividades que promueven las asociaciones, como lo es la organización y participación en eventos anuales en los *On*. Asimismo, estas divisiones son reproducidas en los procesos de gestión local de los sitios sagrados, como lo es el caso de las labores de conservación.

3.2 Cambio en los significados del *On* en las comunidades actuales

Un fenómeno que ha estado presente a lo largo de Yaeyama es el cambio demográfico, el cual ha sido resultado de dos situaciones principales: por un lado, ha habido una expansión de las actividades económicas y los mercados de trabajo a las islas; por otro, ha habido una migración del sector más joven a los centros urbanos de Japón (o a la isla de Okinawa) con el propósito de buscar más oportunidades de educación superior y trabajo.

Debido a que las islas de la región son demasiado pequeñas y la población es relativamente escasa, las localidades han ejercido actividades del sector terciario como una forma de evitar la despoblación. Este es un fenómeno que se ha visto en aldeas relacionadas, hasta hace algunos años, con actividades pesqueras o agrícolas que proveían de sustento local a la población (Iguchi, 2002).

La ciudad de Ishigaki resulta un tanto diferente, en vista de la existencia de una vida urbana que contrasta con la situación rural de la franja norte de la isla y del resto de Yaeyama¹¹¹. En este caso, la dinámica urbana ha conllevado a una diversificación de las actividades económicas a tal grado de que, en términos generales, la economía local depende en menor medida de actividades ligadas al llamado *turismo cultural*¹¹², en comparación con otras islas de Yaeyama, en donde es su principal sustento.

Ahora, en vista de la modificación de las actividades locales, la introducción de los llamados *cash crops* ha tenido especial incidencia en la dinámica social existente alrededor de los cultivos tradicionales y, por tanto, en la vida espiritual local. Asimismo, la inmigración de gente proveniente de la isla de Okinawa, Japón o Taiwán, principalmente, ha creado una diversificación de cultos y religiones como el cristianismo. Esto ha resultado en un decaimiento –aunque menor en comparación con otras regiones– en la realización de algunos rituales y, en otros casos, un cambio en los roles de género y de participación dentro de las prácticas tradicionales (Rots, 2019, pág. 2). Por su parte, otras festividades alrededor del *On* han cobrado fuerza, especialmente por el número de turistas que atraen.

¹¹¹ A pesar de ello, Ishigaki también tiene problemas demográficos, de ahí que la población haya crecido muy poco en los últimos años (48,231 en enero de 2008 a 49,686 en julio de 2019). Consultado el 15 de julio de 2018 en: <http://www.city.ishigaki.okinawa.jp/home/jinkou/index.htm>

¹¹² En la isla de Ishigaki existen sitios como Kabira o Nagura (ubicados al noroeste de la isla) que han resultado atractivos para los visitantes que buscan experimentar la cultura “tradicional” y los paisajes naturales. A lo largo del año, Kabira recibe a muchos turistas atraídos por las aguas cristalinas y los arrecifes de la bahía; asimismo, la aldea es conocida por la realización de rituales de *On* en un estilo que ha permanecido sin grandes cambios. Esto es resultado del aislamiento social del asentamiento en el pasado, de ahí que actualmente sea conocida una “aldea profundamente devota” (*kamishinjin no fukai mura*/神信心の深い村) (Sawai, 2012, pág. 199). Por otra parte, Nagura es conocida por albergar un parque temático llamado *Yaima Mura* (aldea de Yaeyama) que, junto con los paisajes naturales, busca crear una experiencia de la vida “tradicional” de Yaeyama.



Figura 7. Iglesia Unida de Cristo en Japón, localizada en el *aza* de Hirae, isla de Ishigaki. A unos metros de distancia se encuentran el *Ôamu On* (大阿母御嶽), *Aimuri On* (藍盛御嶽), y *Kunnushû On* (古見ぬ主御嶽).

El contexto de la isla de Ishigaki llega a ser similar a otros centros urbanos de Asia en donde, como señala Rots (2017), la participación de la gente en una tradición de adoración en particular ya no es algo predeterminado, sino que se convierte en una cuestión de elección personal. Las festividades vinculadas al *On*, por lo tanto, no mantienen un carácter estrictamente *religioso*¹¹³ para todos los involucrados. Esto se debe a que la afiliación a las *aza kai* –como encargadas de la organización de eventos– no se da bajo estos términos, sino que ahora responde a un sistema administrativo-territorial autónomo en donde la participación comunitaria es vista como esencial.

¹¹³ Como se vio en el segundo capítulo, el término *religión* resulta problemático para la gente local, quienes prefieren utilizar el término *creencia* o, en todo caso, *espiritualidad*.

Sin embargo, estos eventos alrededor del *On* llegan a ser parte –en muchas ocasiones– de una tendencia que busca preservar y mantener ciertas costumbres que son vistas como *representativas* de la región o localidad. En muchas ocasiones, esto está ligado a posturas de los gobiernos locales y, en el caso de Yaeyama, se suele promover la participación de las comunidades autónomas (*aza kai*) para buscar alternativas endógenas ante economías del turismo importadas de la isla de Okinawa y Japón. Lo anterior se ejemplifica en el discurso del alcalde de la ciudad de Ishigaki, Nakayama Yoshitaka, con motivo de la reconstrucción del salón de oración del *Maitsuba On*, *aza* de Arakawa:

“En el mes de junio de cada año, según el calendario antiguo (*kyûreki*), se lleva a cabo el *Hônensai*, nombrado *Patrimonio cultural popular intangible* [*Mukei minzoku bunkazai*/無形民俗文化財]. No solo participan las cuatro *aza*, ya que llegan representantes de otras comunidades y se eligen las banderas (*hatagashira*) de cada una. Es un lugar [*Maitsuba On*] al que los turistas asisten para conocer la cultura y costumbres de Yaeyama. [...] Como alcalde de Ishigaki, deseo impulsar una política de desarrollo rica en celebraciones tradicionales, y la conservación del medio ambiente, verde y abundante”¹¹⁴.

Aunado a esto, el traslado del *On* a la esfera pública, junto con una serie de prácticas y rituales es, en algunos casos, una reacción a problemáticas sociales como los cambios de formas de vida, despoblación, y debilitamiento de lazos comunitarios y/o formas de organización social tradicionales. De esto se desprende un comentario que el señor Egawa Takehisa –residente de Hirae, maestro retirado, y presidente de la *Asociación Cultural de la Ciudad de Ishigaki* (石垣市文化協会)– hizo mientras me mostraba un libro de fotografías de los *On* de Ishigaki que él mismo elaboró:

“Antes la gente pedía a la deidad protectora [del *On*] por los buenos cultivos y paz para la aldea. Sin embargo, ahora no todos llevan a cabo estas peticiones. El número de agricultores se ha ido reduciendo cada vez más y ahora hay más *salary man*. Ya no necesitan hacer estas peticiones, sino que lo hacen para unir las mentes de las personas... Ellos sienten y necesitan de estos rituales”¹¹⁵.

¹¹⁴ Ceremonia de reconstrucción (*rakkei*) del *Maitsuba On*, *aza* de Arakawa, 23 de enero de 2018.

¹¹⁵ Entrevista realizada el 2 de enero de 2019.

Esta situación de la que hablo anteriormente podríamos vincularla con una estrategia que Rots (2017) ha denominado *secularización discursiva*, en donde la finalidad es atraer la atención pública sobre cuestiones que anteriormente eran consideradas parte de los dominios de la religión:

“Utilizo este término para referir a procesos en los que las creencias, prácticas e instituciones previamente clasificadas como “religión” son redefinidas y reconfiguradas (por los principales actores involucrados) como “cultura”, “tradición”, “patrimonio”, “ciencia” o incluso “naturaleza”; en suma, como no-religión. [...] La secularización discursiva no implica necesariamente el declive de la fe en seres sobrenaturales, actividades rituales, o lugares de culto. Significa que estos dioses y rituales adquieren nuevos significados en un contexto cambiante”¹¹⁶ (Rots, 2017, págs. 13-14).

Sin embargo, es difícil identificar en qué contexto se insertan los *On* (público o privado), puesto que suelen moverse entre los dominios de las creencias populares – vinculadas a la noción de cultura local– y lo que podría considerarse como el culto privado y la afiliación a una tradición religiosa. Sus límites, por tanto, son continuamente desdibujados y, en algunos casos, superpuestos. Para ello, tomo un ejemplo que ilustra este carácter polifacético: por un lado, hay integrantes de la comunidad que tienen una relación cercana con el *On* por su afiliación a una tradición religiosa, la cual juega un papel importante en la formación de su identidad, como se verá más adelante con la figura de la *tsukasa*. Esto también se puede extender a otros creyentes particulares –personas que buscan que un *kami* escuche sus peticiones personales– o grupos –como familias o unidades de parentesco que se han caracterizado por tener relevancia en la vida ritual comunitaria–. En otros casos, los sitios sagrados y las prácticas relacionadas a estos, como los festivales y las artes escénicas, pueden

¹¹⁶ Cita original: “I use this term to refer to processes by which beliefs, practices and institutions previously classified as “religion” are redefined and reconfigured (by many of the leading actors involved) as “culture”, “tradition”; “heritage”, “science”, or even “nature”; in sum, as non-religion. Importantly, discursive secularization does not necessarily imply the decline of faith in supernatural beings, ritual activities, or places of worship, [...], it does mean that does gods and rituals acquire new meanings in a changing context. Traducción propia.

ser pensados como una expresión cultural y representativa de cada aldea o región, como lo es el *Hônensai*.

Ahora, hay que hacer otra consideración: cabe señalar que la figura del sitio sagrado y sus prácticas no se transmitieron, de forma exclusiva, a partir de una conciencia religiosa, dado que en el pasado respondieron a la influencia de un sistema que, aunque era legitimado por el ámbito religioso, también era político, como se vio en el segundo capítulo. Por ello, la celebración de rituales y la realización de artes escénicas en el *On* tuvieron por objeto reforzar jerarquías tanto religiosas como políticas que sustentaban al reino y, por último, regímenes económicos (impuesto personal). Durante este periodo, las aldeas generaron mecanismos de resiliencia ante un régimen que era considerado opresor, apropiándose así de las funciones y significados del *On*. Esto se hizo a través de los mismos rituales y celebraciones dedicados a las deidades para cumplir con el pago del tributo, y así generar alivio a la comunidad. Por lo tanto, los *On*, apoyándome en la reflexión de Rodman (1992, pág. 641) sobre el concepto de *lugar*, “no son contenedores inertes. Son politizados, culturalmente relativos, históricamente específicos, locales y construcciones múltiples”¹¹⁷. Por tanto, son susceptibles de ser vinculados a posturas contestatarias locales y regionales, las cuales se han hecho inteligibles en contextos políticos más amplios bajo diversas expresiones –como la noción de *singularidad cultural*– y, aun así, mantener otros significados.

Otra situación que ha hecho posible la reapropiación del *On* –y su conversión en un espacio conceptual y simbólico-discursivo– se refiere a las iniciativas de conservación locales, como lo veremos más adelante. Esto se debe a que muchos de los *On* de la isla de

¹¹⁷ Cita original: “Places are not inert containers. They are politicized, culturally relative, historically specific, local and multiple constructions” (Rodman, 1992, pág. 641). Traducción propia.

Ishigaki no tienen denominaciones oficiales –como sitios históricos o bienes culturales– y, por tanto, no suelen obtener recursos económicos por parte del gobierno japonés para su mantenimiento. Asimismo, al no haber una institución religiosa u otras formas de financiamiento para conservar los *On*, como en el caso del santuario *Ise jingû*¹¹⁸, prefectura de Mie, Japón, estas labores han recaído en las asociaciones comunitarias (*aza kai*).

3.2.1 La conservación del *Maitsuba On* (*aza* de Arakawa, isla de Ishigaki) como ejemplo

“Mi aldea de Arakawa tiene muchos *On*, pero los más representativos son el *Maitsuba On* y el *Nagasaki On*. Incluso ahora hay servicios de adoración trece veces al año. El más grande de todos es el *Hônensai* de las cuatro *aza*”. (Yonemori Nagahiro¹¹⁹).

El *Maitsuba On* es visto como un lugar asociado a la deidad protectora de *Maitsuba*, quien durante el siglo XVI fuera investida como sacerdotisa de gran espíritu (*Iranbingani*) por el Reino de Ryukyu, en retribución a la ayuda brindada durante la rebelión de Oyake Akahachi. Actualmente, los habitantes de Arakawa sostienen que al interior de la *ibi* de este

¹¹⁸ El *Ise Jingû* es el complejo *shinto* más importante de Japón, y nombrado *Tesoro Nacional* en 1950, lo que implica, de acuerdo con Hartog (2015), que su valor se define por el aspecto inmaterial. Uno de los santuarios está dedicado a *Toyoke-Ômikami* (asociada con el arroz), mientras que el otro a *Amaterasu-Ômikami* (deidad solar), quien se cree es ancestro del linaje imperial. Cada veinte años se hace una reconstrucción, a modo de representar un ciclo de regeneración, y la deidad pasa a una nueva estructura arquitectónica que es idéntica a la anterior. De acuerdo con el principio de construcción, es central el tipo de técnicas y métodos que llevan a cabo un proceso meticuloso, a los cuales le sigue una ceremonia de purificación llamada *Jingû shikinen sengû*. Se tiene registro de que este proceso de construcción data del siglo VII, y se ha seguido realizando, con algunas interrupciones, hasta la actualidad. De acuerdo con Rots (2019, pág. 1), este sitio “representa los vestigios políticos de una tradición antigua, caracterizada por la armonía con la naturaleza y sus prácticas rituales inalterables”. Este es un ejemplo de cómo lo religioso ha pasado a la esfera pública, en tanto su reconstrucción fue financiada, hasta 1945 (por la separación entre estado y religión) por el gobierno japonés y, en menor medida, por donantes privados. Aunque ahora se considera una institución religiosa independiente, ha tenido gran relevancia en la vida política del país.

¹¹⁹ Yonemori Nagahiro es un constructor de banderas ornamentadas (*hatagashira*), utilizadas en festividades agrícolas. Su elaboración es realizada solo por ciertas familias, las cuales suelen mantener preeminencia en la vida ritual de las localidades. Asimismo, es habitante de Arakawa y miembro de su respectiva *aza kai*.

On se encuentra enterrada *Maitsuba*. Esto no resulta un caso aislado, ya que en las islas Yaeyama es habitual encontrar narrativas¹²⁰ que relacionan el origen de algunos *On* con tumbas de personajes relevantes para las aldeas o que realizaron proezas en el pasado. Por tanto, la relación entre prácticas funerarias y el establecimiento de estos sitios parece no haber sido incompatible en el pasado, a diferencia de los santuarios sintoístas, los cuales no son asociados a las tumbas por considerarse “impuras” (Newell, 1980).

A pesar de que el *Maitsuba On* se piense como el más importante de la aldea, el *Nagasaki On* fungió en el pasado como un sitio espiritual exclusivo de la aldea, compuesta en su mayoría por agricultores (Ishikawa, 2018). En contraste, el *Maitsuba On* fue relacionado con altas jerarquías de la sociedad de Yaeyama y, por lo tanto, fue un sitio de rezo utilizado por los oficiales del Reino de Ryukyu (*zaiban*/在番). Dentro de sus funciones estaba el velar por la estabilidad del Reino de Ryukyu, y se consideró uno de los siete sitios sagrados de Ishigaki que veían por la seguridad de los barcos que regresaban a Shuri, cargados con oficiales y tributo pagado en granos y tela. Empero, con el cese del pago del impuesto personal en 1903 y el desmantelamiento de la oficina de *Kuramoto*, pasó a ser un sitio relacionado con las peticiones de salud y protección (*kenkô kigan*) de la aldea de

¹²⁰ En el siguiente relato se muestra el origen del *Maitsuba On* y su relación con la seguridad de los viajes marítimos: Aquí se narra la experiencia de un miembro de la familia Ūni (宇根), quien fue diestro en el arte de la navegación. En una ocasión, decidió subir a un bote para emprender un viaje al Reino de Ryukyu, pero en el camino, un fuerte viento lo dejó varado en Karakuni (唐国). Después de lo sucedido, sus esposas fueron a la tumba de *Maitsuba* y rezaron por la seguridad de su esposo, quien regresó tres años después. Impresionados por esto, convirtieron a la tumba en un lugar de adoración (*uganjû*/拝所). Ūni Tôji (宇根通事), quien se enteró de esto, excavó un pozo localizado al noreste del *On* y lo dedicó a la deidad. Éste es conocido como pozo Ūni (*Ūni kâ*/ 宇根井戸). Texto original: 宇根家に通事という航海術に長けた人がいたが、或る年琉球王府への貞納船に乗って上国したところ、途中逆風で漂流し唐国へ流れ着いた。妻達は真乙姥の霊所へ日参して夫の無事を祈願していたが、三年後夫は無事帰島する事が出来た。それで深く感激してそこを拝所として信仰するようになった。またそれを聞いた宇根通事も御神の井戸として、御獄の東北に掘抜井戸を掘った。それがウーニカー（宇根井戸）というのである。Celebración de la finalización de la construcción del salón de oración del *Maitsuba On*. Ceremonia/celebración conmemorativa (真乙姥御嶽拝殿落慶 —記念式典・祝賀会—), p. 1.

Arakawa. En la actualidad se relaciona con la agricultura y es el sitio sagrado de mayor importancia durante la celebración del *Hônensai*, en donde las cuatro aldeas se reúnen para llevar a cabo la segunda parte del proceso ritual (*mura pûru*), después de haber realizado los rituales de *On* (*On pûru*) en sus respectivas aldeas.

La razón por la que se celebra aquí, de acuerdo con Ôshiro Kimio (2015, págs. 80-81), se debió a un consenso entre las aldeas, puesto que las deidades protectoras de los *On* de cada comunidad tenían funciones delimitadas y no podían involucrarse en los asuntos de otras deidades. Esta interferencia inicial entre las funciones de los *kami* pudo haber conllevado a una mala cosecha en el pasado, como menciona Yonemori Nagahiro, habitante de la *aza* de Arakawa:

“Parece ser que anteriormente se realizaba el *Hônensai* de la *shika aza* fuera del *Maitsuba*, pero al siguiente año hubo una muy mala cosecha. Por lo tanto, su forma actual se ha establecido ya que se dice que los deseos no se cumplen si no se realiza en el *Maitsuba On*”¹²¹.

Ahora, de acuerdo con Makino (1990, pág. 35), este festival se originó en los años posteriores al tsunami Meiwa de 1771, el cual mermó la producción de arroz y generó reubicaciones forzosas por orden del Reino de Ryukyu. Por tal razón, las cuatro aldeas se organizaron para incrementar la producción agrícola y, con el éxito de la cosecha, se convirtió en un evento anual para pedir buenos deseos por los cultivos del año venidero. Asimismo, se realizó como una forma de mostrar solidaridad entre las poblaciones de las aldeas y así evitar conflicto entre ellas.

¹²¹ Entrevista realizada el 25 de julio de 2020.

3.2.2 Memoria e identidad a través de la reconstrucción del *Maitsuba On*

El 23 de diciembre de 2018 se celebró una ceremonia de conmemoración (*rakkei*/落慶) por la reconstrucción del salón de oración (*haiden*/拝殿) del *Maitsuba On*, así como un ritual de agradecimiento. Posteriormente, se reconoció la aportación monetaria de la gente de la *aza*, empresas locales y contribuyentes de otras partes de Japón en el *kôminkan* de Arakawa (localizado a unos metros del sitio).



Figura 12. Ceremonia de reconstrucción realizada frente del salón de oración del *Maitsuba On* (Foto: Bernardo Olmedo, 2018)

Durante la presente ceremonia se mencionó que, en años recientes, el salón de oración del *Maitsuba On* había sufrido una serie de desgastes, producto del paso del tiempo y del clima subtropical, afectando así la realización de rituales en su interior. Por lo tanto, se llevó a cabo una reunión por parte de la *aza kai* de Arakawa con el objetivo de trazar un plan de reconstrucción del salón de oración. En esta se discutieron presupuestos, opciones de financiamiento, acciones de difusión, repartición de funciones entre los participantes de la comunidad, y una planeación de los tiempos de construcción (para ver de forma más detallada el proceso de reconstrucción, consultar Anexo 2). Así, en junio de 2017 (*Heisei 29*) se inició

la gestión del proyecto de reconstrucción del nuevo salón de oración y mantenimiento del espacio sagrado, el cual llevó más de un año.

De acuerdo con el arquitecto Teruya Kankô¹²², la nueva sala de oración del *Maitsuba On* se pensó como una fusión de lo tradicional y lo moderno. Para ello, se buscó que el nuevo salón de oración pudiera integrar técnicas de construcción y estilos arquitectónicos tradicionales con el uso de materiales más recientes. Esto se pensó con la finalidad de crear una estructura resistente al paso del tiempo y el desgaste, producto de la influencia del clima y los fenómenos naturales. Como ejemplo, se utilizó un recubrimiento de cemento en las paredes para darle solidez a la estructura contra posibles deterioros, mientras que la parte superior se construyó utilizando técnicas tradicionales para establecer un estilo *yosemune* (寄棟) o a cuatro aguas. Este se realizó por medio de la instalación de vigas en su interior, y fue recubierto con tejas rojas, manteniendo así una estética tradicional, la cual a su vez permite regular la temperatura del interior.

¹²² Además de ser arquitecto de profesión, el señor Teruya también es identificado como un miembro del *Grupo de Estudio de la Cultura de Okinawa/Yaeyama* (*Okinawa/Yaeyama bunka kenkyû kai*/沖縄・八重山文化研究会), y de la Asociación de Folclor de Okinawa (*Okinawa Minzokugaku kai*/沖縄民俗学会).

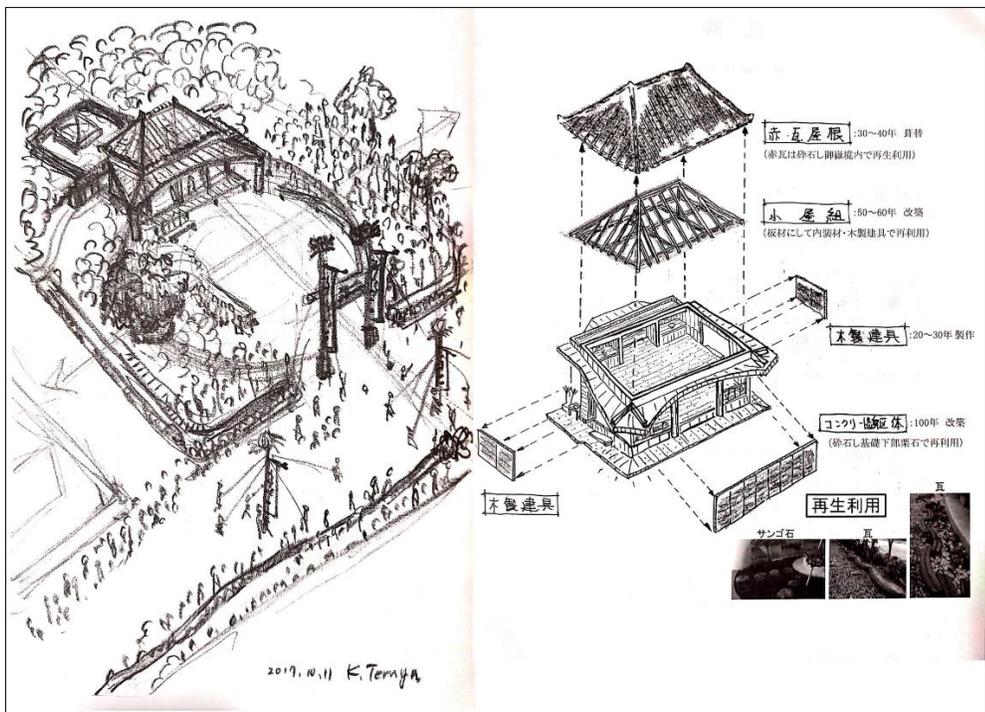


Figura 13. Boceto y diseño del *Maitsuba On* (Créditos: Arq. Teruya Kankô)

Asimismo, el arquitecto se basó en el santuario de Ise, Prefectura de Mie, el cual es reconstruido cada veinte años reutilizando los materiales. Para ello, se buscó que el salón de oración fuera una construcción sustentable que permitiera reciclar cada uno de estos y reutilizarlos para el mantenimiento de este y otros *On*¹²³.

El carácter sustentable del diseño del salón de oración responde a problemáticas ambientales globales, como el calentamiento global, la erosión de la tierra, la diseminación de plagas, y la pérdida de ecosistemas. Hay que agregar que, en el caso de Yaeyama, estos cambios se han originado, principalmente, por el desarrollo de la industria hotelera y, como vimos en el primer capítulo, por los intentos del gobierno japonés de instalar bases militares en algunas de las islas de Yaeyama. Al ser evidentes las problemáticas recientes que han

¹²³ No se sabe el momento en que la tumba de *Maitsuba* un sitio de adoración, ni el año en el que se introdujo por primera vez un salón de adoración. El señor Teruya indica que la última construcción data de 1965, y el nuevo salón sería el quinto que se reconstruye. No obstante, no hay una fecha específica de renovación, como en el caso del Santuario de Ise.

generado un impacto ambiental, el arquitecto hace una retrospectiva con la finalidad de incorporar una ética ambiental del diseño. De este modo, resalta la relación entre ancestros y entorno isleño:

“Los ancestros de Yaeyama-Okinawa, que tenían una escasez de recursos, vivían valorando las necesidades diarias, incluyendo los materiales de construcción. Recordando sus pensamientos, así como sus formas de vida que han sido olvidadas en algún momento de la historia, queremos transmitir a las generaciones futuras el sistema de construcción del salón de culto del *Maitsuba On*, que lo mantiene, repara y reutiliza cuidadosamente, y convertirlo en un “salón de culto de nueva generación”, que sea sostenible y respetuoso con el medio ambiente”¹²⁴.

En el pasaje anterior se subrayan los modos antiguos de vida y valores locales de los ancestros –cada vez menos presentes por el cambio incesante de los tiempos– como un argumento para dar solución a problemas ambientales actuales. Sin embargo, no busco cuestionar los fundamentos de esta afirmación sobre la relación entre ancestro-entorno, sino resaltar cómo este discurso, basado en la remembranza, busca generar iniciativas endógenas a modo de resistencia.

Ahora, como veremos a lo largo del texto, diversas narrativas convergen en estos espacios y, en palabras de Rodman (1992), se superponen entre ellas cual dimensiones, en donde cada una resalta aspectos significativos para las personas dentro de un contexto específico. Ahora, diversos aspectos convergen dentro de los discursos locales en torno al *Maitsuba*: al mencionar características y modos de vida anteriores, el *lugar sagrado* es situado en una dimensión temporal. Esto se hace con la finalidad de construir un pasado colectivo con base en una alusión (implícita) de acontecimientos considerados adversos en

¹²⁴ Cita original: 「資源の乏しかったかつての沖縄・八重山の先人は、建築資材を含め生活物資を大切に生きてきました。いつしか忘れ去られたこの先人の想いや暮らし方を思い返し、メンテナンス、修繕そして再利用を丁寧に行う真乙姥御嶽拝殿建設システムを後世の人々へ受け継ぎ、「資源のリサイクル」をテーマとしたサステイナブル（持続可能）でエコロジーな「次世代型拝殿」にしたいと考えています。」 Celebración de la finalización de la construcción del salón de oración del *Maitsuba On*. Ceremonia/celebración conmemorativa (真乙姥御嶽拝殿落慶 — 記念式典・祝賀会—), Teruka Kankô, p. 4. Traducción propia.

la historia de Yaeyama. Lo anterior se ve de forma más explícita en lo dicho por el señor Iritakenishi Masaharu –responsable del colectivo de reconstrucción– durante la ceremonia:

“En la historia ha habido un largo periodo de sufrimientos de la gente de Yaeyama, como la dominación de Satsuma y la introducción del *nintôzei*, así como el gran tsunami de Meiwa. La gente había pedido apoyo al *kami* y por ello *Maitsuba* intermediaba. En este lugar se celebraba alegría de poder cumplir con el pago de impuestos mediante la cooperación de campesinos y funcionarios de gobierno de Ishigaki. Para esto, era importante realizar peticiones a la deidad de *Maitsuba* para que garantizara esta cosecha. Al lograr su cumplimiento, aumentaba la autoconciencia y orgullo del pueblo, y florecía el festival *Hônensai* para garantizar la cosecha del siguiente año.” (Discurso de Iritakenishi Masaharu, presidente de la *Asociación para la Reconstrucción del Salón de Oración de Maitsuba On*/真乙姥嶽拝殿新築事業期成会).

A través de estos acontecimientos mencionados, el lugar sagrado es provisto de contenido al ser construido históricamente y bajo experiencias compartidas, de forma tal que se busca articular lo que John Urry (1995, pág. 27) llama un *discurso de la memoria*. En este proceso, la comunidad decide construir una memoria alternativa del pasado, selectiva y producida localmente. Esto resulta en una postura crítica con las definiciones de un *pasado común okinawense*, el cual es articulado bajo una identidad única y a un *ser okinawense*, de ahí que la memoria actúe como sustrato de la producción regional y local de la identidad.

Asimismo, agrega lo siguiente:

“A lo largo de 500 años, el *Maitsuba On* fue un lugar de culto para orar por la implementación de un régimen político nacional y su mantenimiento, la estabilidad de la producción, y para pedir por la buena salud de los habitantes. Continuará siendo un lugar de oración para los residentes locales, así como en el *Hônensai* y otros festivales, en donde nuestros ancestros usaban la oración en su lucha con el sistema de aquel entonces. También era para expresar la alegría cuando sus deseos se hicieron realidad después de haber rezado por una recuperación segura y sin problemas de los desastres naturales. Esto era expresado en rezos y danzas. En el *Hônensai*, llevado a cabo por las *cuatro aza*, el *Maitsuba* es el orgullo y sitio de oración para expresar la alegría de vivir en la tierra natal”¹²⁵.

¹²⁵ Cita original: 「真乙姥御嶽は 500 年余の時代の流れにあつて、国体の制度化、体制の維持、生産の安定、住民の息災を祈願する崇敬の場であつた。これからも地域住民の祈りの場であり、豊年祭等の祭りには先人達が時の制度で坤吟した時の祈り、自然災害時の困窮での祈り満願叶った時の喜びでの願解きの祈り等々のことがあつた。これらのこと巻掃りの祈りや踊りに表現されている。四ヶ字が行う豊年祭での真乙姥は誇りであり、故郷の生きる喜びの大切な祈りの嶽である。」
Celebración de la finalización de la construcción del salón de oración del *Maitsuba On*. Ceremonia/celebración

Aquí, el señor Iritakenishi Masaharu vuelve a mencionar una serie de acontecimientos relevantes en la historia de la aldea, los cuales son continuamente rememorados y organizados en torno al *Maitsuba* y otros sitios sagrados. Ahora, esta narrativa nos da algunas pistas acerca de la función del *On* y el simbolismo que ostentaba en el pasado. Sin embargo, al ser insertado en el contexto actual, adquiere un nuevo significado como *lugar de arraigo*, el cual encuentra su fundamento en la noción de *tierra natal* o *furusato* (故郷) a la que él hace mención.

Este término implica un sentido de pertenencia al lugar en donde uno nace y/o crece, un hogar en donde se encuentran imbuidos sentimientos de nostalgia, protección y calidez (Ivy, 1995). Aunque este se utiliza con mayor frecuencia en las islas principales de Japón, en Yaeyama se prefiere el término de *shima*, el cual tiene una connotación similar. No obstante, de acuerdo con Marilyn Ivy (1995), el *furusato* solo reside en la memoria de los lugareños, quienes no utilizan este tropo para referirse al lugar en cuestión. Esta evocación solo se hace inteligible a través de “recuerdos tangibles del pasado” (Allen, 2002, pág. 66), como lo es el *On*. Sin embargo, quiero agregar algo: el término *shima* se diferencia de *furusato* al ir más allá de lo que solo reside en la memoria y la representación del hogar; esta noción se hace patente en la medida en que se utiliza como un sinónimo de *comunidad* (escrito en *katakana* como *shima*/シマ), mientras que sus integrantes se refieren a sí mismos como *shimanchu*/島人 (también traducido como isleño). Como resultado, el territorio insular también es concebido como un espacio comunitario, de ahí que esta noción sea inseparable

conmemorativa (真乙姥御嶽拝殿落慶 —記念式典・祝賀会—), Iritakenishi Masaharu, p. 4. Traducción propia.

al de asentamiento (*shûraku*) o aldea (*mura*) y, en muchas ocasiones, se utilice de manera indistinta.

El uso de estas metáforas y representaciones sociales nos dan una aproximación de cómo estos *lugares* –refiriéndonos al *On* y su relación con las nociones de *shima* o *furusato*– “son construidos discursiva e históricamente” (Gupta y Jefferson, p. 6) en Yaeyama. Y más aún, cómo estas producciones locales se conectan con discursos contemporáneos sobre la identidad y la memoria de la región.

De este modo, los procesos de generación de sentido establecidos por actores locales – mediante labores de conservación y conmemoración– mantienen tintes políticos y sociales puesto que, en palabras de Denis Cosgrove (1998, pág. xxx), de estos *lugares* surgen ideas sobre “arraigo, hogar y pertenencia, de localidad e identidad, [pero también] de los peligros sociales y ambientales del cambio y la modernización”. Lo mismo sucede con los recuerdos individuales que traen al presente experiencias y valores relacionados con el *On* que parecían olvidados debido al paso del tiempo y a los cambios de vida. Como resultado, surge la necesidad de recuperar aspectos significativos que parecieran estar en peligro de perderse:

“Cuando yo era niño, el *Maitsuba On* era un espacio de diversión de niños. Podíamos correr hasta entrar al interior del edificio [salón de oración] y jugar. Pero las personas mayores nos decían que no podíamos asomarnos a la *ibi*, ni estar de curiosos, ni orinar en la explanada. Es un lugar de recuerdo de la infancia” (discurso de Ôhama Yoshinori/大浜慶功, principal representante de las cuatro *aza*¹²⁶).

En estas representaciones y experiencias, más que aludir a una percepción individual del lugar mediante el uso que el señor Iritakenishi hace de la metáfora, y de lo dicho por el señor Ôhama, hay un significado más que es público e histórico. El *furusato/shima* es

¹²⁶ La sede de esta asociación de las cuatro *aza* tiene su sede en Futaba, isla de Ishigaki.

imaginado por los habitantes como un lugar antiguo, ligado a imágenes nostálgicas de lo rural que rememoran la experiencia idílica de alegría –por encima de la opresión– de los ancestros ante la superación de situaciones adversas (régimen político y económico, desastres naturales).

En este contexto, las antiguas aldeas eran consideradas como *shima*, separadas unas de otras cual territorios insulares, pero unidas bajo un mismo régimen político y económico. Cada una se concebía como un asentamiento independiente, manejando su producción agrícola y siendo autosuficiente en términos de creencias –como me comentó el señor Egawa Takehisa– de ahí que Ishigaki sea la isla con más *On* de todo Yaeyama. Los lugares sagrados cristalizaron mitos, relatos y rituales propios del asentamiento; a su vez, la afinidad proporcionó una base para imaginar una comunidad con la cual identificarse. En este sentido, Suwa (2007) comenta lo siguiente:

“La imaginación de la isla, con todos los referentes de mitos, nombres de lugares mágicos y secretos, así como recuerdos de continuidad histórica, permitió a los [...] isleños [re]construir el paisaje de manera que pudieran "sentirse en casa". Este ejemplo de [re]asentamiento y creatividad subraya que la imaginación territorial es esencial para la creación del paisaje insular”¹²⁷ (Suwa, 2007, pág. 10).

Ahora, otro aspecto importante para la reflexión se desprende del lugar natal como proveedor de los frutos de la tierra, en donde el trabajo en los arrozales (*tanbo*) resultaba central para la supervivencia de las aldeas ante el régimen impositivo. Mediante símbolos y caracteres chinos inscritos en las banderas ornamentadas (*hatagashira*), utilizadas durante las celebraciones de los primeros frutos (*pûru*) en los *On*, surgen relaciones simbólicas entre

¹²⁷ Cita original: “[...] the imagination of the island, with all the referents of myths, magical and secret place names, as well as memories of historical continuity, enabled the [...] islanders to reconstruct the landscape in a manner that they could ‘feel at home’ with. This instance of resettlement and creativity emphasizes that territorial imagination is essential to the making of the island landscape. Traducción propia.

fenómenos meteorológicos y ciclos de la tierra, entendidos también como ciclos de generación-regeneración.

Los jóvenes de cada *aza* (*seinen kai*) gritan *Hiá Sá Sá, Hai-ya Sá Sá* como una expresión de alegría mientras suben y bajan los postes de las banderas (Anexo 3) al frente del *Maitsuba*. Esto resulta un acto interpretativo, propiciatorio (fertilidad) y de agradecimiento, el cual a su vez expresa alegría colectiva ante una petición cumplida por el *kami*. Actualmente, este significado ha cambiado ligeramente, ya que también se pide a *Maitsuba* por la protección, salud y felicidad de toda la *shima* (comunidad). Estos actos se ven reforzados por el uso de proverbios –de extracción china– inscritos en la bandera, como lo es el *gofûjûu* (bandera de la *aza*/aldea de Ishigaki), el cual tiene el siguiente significado: “Si el viento sopla cada cinco días y llueve tranquilamente cada diez días, esto da como resultado una buena cosecha”. Estas banderas identificaban a cada aldea en tiempos del impuesto personal, pero ahora fungen como símbolos de identidad y pertenencia a una *aza* actual y, por tanto, a un *On* determinado.



Figura 14. Banderas ornamentadas (*hatagashira*) alineadas frente al *Maitsuba On*. (Foto: Bernardo Olmedo, 2018)

De forma simbólica, este ciclo también es reforzado por las prácticas agro-festivas, canciones, y rezos de las sacerdotisas quienes, en palabras de Røkkum (2006), “verbalizan un sentido de conexión con el entorno a través de sus oraciones”. Ejemplo de ello es el siguiente canto ritual de la aldea de Ôkawa, llamado *Las semillas plantadas* (*ine ga tane ayô*¹²⁸), el cual fue recitado por el profesor Ishigaki Hisao:

“Que la planta de arroz se arraigue pacíficamente (en silencio) y brote, crezca sin sufrir ataques de insectos dañinos, y que eventualmente dé frutos dorados y firmes como las piedras”¹²⁹.

En virtud de ello, la sacerdotisa del *Ushagi On*, Ishigaki Sachiko manifiesta, a modo de ejemplificar este sentido de arraigo con la tierra, que la mayoría de los *On* y los rituales

¹²⁸ El *ayô* es un tipo de canción ritual recitada durante las ceremonias de inicio de ciclo agrícola (Gillan, 2012).

¹²⁹ Cita original: 蒔いた稲が静かに根を下ろして芽が静かに出てくるという気持ちでね、害虫にも遭わないでスクスクと伸びて、そして、金のような、石のような固い結実した実を実らして下さい。Profesor Ishigaki Hisao, 20 de diciembre de 2018. Traducción propia.

realizados en su interior están conectados de alguna forma con el ciclo de los granos, especialmente el arroz. Esto no solo es evidente por el tipo de deidades a las que adoran (lluvia, arroz, ganado, etc.), sino por los relatos que dialogan con el *lugar* y crean topografías espirituales que se extienden a lo largo del territorio insular –por medio de conexiones entre ellos–. Un ejemplo de ello lo encontramos en el relato de *Marufai* y *Tarufai*, mencionado por diversos locales como el profesor Ishigaki Hisao, la sacerdotisa Ishigaki Sachiko y el señor Uechi Kazuo, agricultor de la aldea de Tonoshiro:

“Se dice que los hermanos *Tarufai* [hermano mayor] y *Marufai* [hermana menor] fueron los primeros en introducir el cultivo de arroz a las islas Yaeyama al traer semillas de arroz de *Annan*/安南 [actual Vietnam]. Cuando llegaron, se asentaron en *Kubantô-baru*, donde crearon un campo de cultivo. La gente de Ishigaki y Yaeyama vino a este lugar para aprender, y luego regresaron a sus tierras para cultivar arroz. El *Iyanasu On* es la tumba de *Marufai* y se convirtió en el *On* de la aldea de Tonoshiro. Asimismo, el *Ushagi On* es el lugar de entierro de *Tarufai* y la gente de la aldea de Ôkawa venera este lugar”¹³⁰.

Siguiendo esta retrospectiva, se busca que el *Maitsuba On* mantenga un arraigo con la tierra, la cual se considera, está habitada por deidades protectoras. Esto se busca extender hasta los procesos de construcción del salón de oración, en donde se realizaron rituales de comienzo de obras (*jichin-sai*/地鎮祭) al frente de la tumba de *Maitsuba*. De esta forma, se busca apaciguar a la tierra y a la deidad protectora del *On* mediante los rezos de la *tsukasa*

¹³⁰ *Tarufai* y *Marufai* son venerados en su respectivo *On* como deidades del agua (símbolo como fuente de vida). Actualmente, se realizan rituales de plantación en el *Kubantô On*, mientras que los rituales de *On* (*On pûru*) correspondientes a la cosecha se llevan a cabo en estos tres sitios sagrados. El *Iyanasu On* y *Kubantô On* son de los pocos sitios sagrados de Ishigaki que mantienen denominaciones oficiales locales y nacionales para su protección. El 13 de noviembre de 1991, de acuerdo con la *Ley para la protección de propiedades culturales de Japón* (*Bunkazai hogohô*/文化財保護法), fueron registrados por el Ministerio de Educación, Cultura, Deportes Ciencia y Tecnología como *Bienes culturales populares tangibles* (*Yûkei minzoku bunkazai*/有形民俗文化財). Asimismo, mantienen la denominación de *Propiedad cultural designada por la Ciudad de Ishigaki* (*Ishigaki-shi shitei bunkazai*/市指定文化財). Es de mencionar que ninguno de los dos ha sido modificado, ya que no poseen salón de oración.

¹³¹ El ritual dio inicio con las oraciones por parte de la nueva *kantsukasa* del *Maitsuba On*, Arihama Akemi (東浜明美) con la ayuda de su tía, Maezato Keiko (前里慶子), quien fue la sacerdotisa anterior y número 17 en el linaje de funcionarias del *Maitsuba On*. Este puesto ha sido heredado por las mujeres de la familia Kuroshima. <http://www.y-mainichi.co.jp/news/31277/>. Asimismo, estuvo presente otra ayudante no identificada.

Arihama Akemi¹³¹ (東浜明美) (Figura 15), a los cuales le siguieron peticiones por la seguridad y éxito de la construcción. Aunado a esto, se realizaron artes interpretativas al frente del salón, como el *shishi-mai* (danza de leones), con el objetivo de purificar la tierra de Arakawa y el espacio sagrado, después de que se realizara el *pai nu shima kantâ bô* (南風ぬ島カンター棒) (Figura 16) el cual, se mencionó en la ceremonia, es un estilo auténtico de la aldea de Arakawa.



Figura 15. Sacerdotisas (*tsukasa*) Maezato Keiko (fondo), Arihama Akemi (centro), y una no identificada (frente) al interior del salón de oración del *Matsubara On*. (Foto: Bernardo Olmedo, 2018)

¹³¹ El ritual dio inicio con las oraciones por parte de la nueva *kantsukasa* del *Matsubara On*, Arihama Akemi (東浜明美) con la ayuda de su tía, Maezato Keiko (前里慶子), quien fue la sacerdotisa anterior y número 17 en el linaje de funcionarias del *Matsubara On*. Este puesto ha sido heredado por las mujeres de la familia Kuroshima. <http://www.y-mainichi.co.jp/news/31277/>. Asimismo, estuvo presente otra ayudante no identificada.



Figura 16. Interpretación de la danza de palos al estilo del sur (*pai nu shima kantâ bô*), y de leones (*shishi-mai*) por sociedades de preservación. (Foto: Bernardo Olmedo, 2018)

Ahora, los simbolismos contenidos en la nueva estructura parecieran estar ocultos ante un diseño que solo parece cuidar la estética de su aspecto moderno. Pero son inteligibles para la comunidad (*shima*), de ahí que el valor del *On* se sitúe por encima de la naturaleza efímera de la estructura ante el paso del tiempo y el deterioro. Aquí, se incorpora un pensamiento que busca conectar lo tradicional y lo moderno del *Maitsuba* mediante el uso del *folclor* (entendido como cultura propia) para expresar un deseo de cohesión comunitaria y de pertenencia ante el desarraigo de las nuevas generaciones y la pérdida de formas tradicionales de relacionarse. A través del cambio en el diseño del *amahaji*¹³² (雨端) hacia uno semicircular, el señor Teruya busca expresar una antigua actitud religiosa ryukyuense (Røkkum, 2006)

¹³² El *amahaji* es un elemento característico de la arquitectura tradicional en Ryukyu. Es similar a un pórtico, soportado por vigas de madera y un techo que cubre de la lluvia, el viento y sol.

llamada *kusatei* o *koshiate*, la cual significa “el bosque que nos protege”¹³³. Así, el diseño arquitectónico expresa “la sensación de un abrazo hacia las personas que se encuentran frente al salón de oración [...], basada en la idea de que *Maitsuba* protege a la *shima* [comunidad]. [...]”. Asimismo, agrega que, junto con el diseño basado en el concepto de fusión entre tradición y modernidad, se busca “transmitir a las generaciones futuras, esperando salud, felicidad y paz a la *shima* por la deidad de *Maitsuba*”¹³⁴.

Como se ve en la metáfora usada por el señor Teruya, así como en la idea del señor Ôhama – respecto al *Maitsuba* como soporte espiritual de la gente–, y la del alcalde Nakayama –como espacio de reunión y petición para la gente Arakawa y la *shika*–, se resalta el carácter sagrado o espiritual del *On*. Sin embargo, este carácter actúa como un medio para preservar la autoridad de estos lugares frente a contextos políticos y sociales actuales. Esto se debe a que, históricamente, han ostentado la más alta jerarquía y relevancia en la vida de las aldeas (ahora *aza*). Es importante mencionar que estos lugares van más allá de denominaciones oficiales dadas para su protección, en tanto la mayoría no cumplen con los requerimientos establecidos para su nombramiento. Lo anterior se debe a que el aspecto físico de los salones de oración ha estado en continuas modificaciones, de ahí que el *Kubantô On* y el *Iyanasu On* sí posean esta denominación. Aunado a esto, no hay un valor estético que resulte atractivo para actores externos, excepto por el supuesto “poder espiritual” que emana de estos lugares. Por lo tanto, a través de las iniciativas locales de conservación, se generan posturas que buscan generar definiciones locales de lo que implica el valor de un *lugar*. Esto,

¹³³ Las antiguas arboledas o *kusate-mui* (腰当森) (representadas actualmente por la *ibi*), al ser ubicadas en la parte trasera del asentamiento, daban una sensación de protección de la deidad hacia la aldea.

¹³⁴ Celebración de la finalización de la construcción del salón de oración del *Maitsuba On*. Ceremonia/celebración conmemorativa (真乙姥御嶽拝殿落慶—記念式典・祝賀会—), Teruya Kankô, p. 3. Traducción propia.

a su vez, permite convertir a los *On* en lugares de resistencia ante diversas problemáticas que han trastocado a las comunidades y localidades en la actualidad, como la pérdida de valores, desarraigo al lugar de origen, e incluso problemas ambientales.

A modo de ejemplo del uso de esta autoridad y sus implicaciones sociales, se mencionó en diversas ocasiones que la celebración de la reconstrucción era un evento *histórico* para todas las *aza*, puesto que tiene como finalidad promover actividades al interior de cada una. Asimismo, mediante las celebraciones como el *Hônensai*, se busca generar condiciones para la participación, cooperación y solidaridad de los habitantes, los funcionarios de gobierno y las sacerdotisas, las cuales han empezado a decaer ante la falta de candidatas que puedan ostentar esta autoridad religiosa. Respecto a esto último, el alcalde Nakayama menciona que,

“Últimamente ha habido problemas y se ha discutido la falta de sucesoras [*tsukasa*] que llevan a cabo las celebraciones. Se espera que con la participación de la población y con la protección del *kami* de *Maitsuba*, se pueda continuar mucho tiempo más esta celebración [*Hônensai*]” (Discurso de Nakayama Yoshitaka, alcalde de la ciudad de Ishigaki).

Este intento por preservar significados, valores locales y una cohesión comunitaria se ve reflejado en la memoria colectiva que se busca construir en torno al *Maitsuba*, así como en el diseño tradicional-moderno del salón de oración; asimismo, esto se manifiesta en una frase que es continuamente repetida: “queremos transmitir a las futuras generaciones”. Aquí, se hace referencia a un tiempo visto como *continuum*. En este sentido, siguiendo a Hartog (2015), se expresa una idea de permanencia del presente como si este se alargara sin interrupciones, yendo incluso hacia el futuro. Ahora, mediante una prospectiva, se genera una especie de responsabilidad con las generaciones venideras frente a la preservación de lo que se considera como significativo para la *shima* en el presente. Por tanto, a través de la experiencia de lo actual en Ishigaki y Yaeyama, se entra dentro del territorio de lo que se

rememora y de lo que es susceptible de ser olvidado ante un futuro contingente. Esto se expresa en la siguiente idea de Yonemori Nagahiro:

“Ciertamente la agricultura ya no es lo más importante, y algunas personas son indiferentes a los rituales y festividades. También es cierto que uno puede vivir sin la necesidad de tener una cosecha abundante de los cinco granos. Sin embargo, es por esto por lo que pienso que es importante transmitir con cuidado lo que dejaron atrás nuestros ancestros. No hay que olvidar el asombro por la naturaleza. Deberíamos de estar agradecidos por estar vivos. El *On* es un lugar para expresar ese sentimiento”¹³⁵.

Como se puede ver en el párrafo anterior, diversos significados están incrustados al lugar sagrado. Kawai (2004) identifica una situación similar en isla de Kume¹³⁶, en donde las definiciones y significados del *lugar* están superpuestas de forma similar a los *On* de Yaeyama, y las labores locales de construcción expresan posiciones específicas. El lugar sagrado –y las celebraciones agrícolas en el caso de Yaeyama– se han convertido en imágenes representativas de la región ante un contexto turístico. Por otro lado, los habitantes de las islas conciben a estos como lugares intrínsecos a la tierra natal o *shima*, así como un soporte espiritual de la comunidad. A través de la perspectiva de la creación del lugar (*place-making*), en especial el enfoque de Kawai (2004) Rodman (1992) y Rots (2017) (2019), se ha podido ver cómo las iniciativas locales de reconstrucción son derivaciones de la agencia de habitantes locales. Estas son influenciadas por contextos políticos, sociales y económicos, de ahí que haya un carácter polisémico del significado del lugar. Así, mediante la reconstrucción del *On*, se busca generar iniciativas para apropiarse de las representaciones de la localidad frente a la implementación de políticas exógenas, las cuales –como vimos a lo largo del trabajo– están relacionadas con cuestiones identitarias y de autodeterminación.

¹³⁵ Entrevista realizada el 2 de junio de 2020.

¹³⁶ Esta se localiza al oeste de la isla principal de Okinawa y en el pasado fue territorio *wakô*, quienes se beneficiaron del comercio entre Japón, otras islas Ryukyu, y China. asimismo, como se mencionó en el capítulo dos, Kume y Yaeyama mantenían una relación cercana debido a narrativas al interior de los *On* que vinculaban las migraciones de personas a islas como Ishigaki o Taketomi, por la conexión mediante los diversos linajes del grupo *wakô Kawara* (de dónde venía Oyake Akahachi) y el relato de las tres hermanas.

Por tanto, se busca generar una identidad que diferencie al *ser* del *otro*, de ahí que exista una continua preocupación por transmitir valores y significados asociados al *lugar* a las generaciones futuras los cuales, en algunos casos, llegan a ser muy localizados (por ejemplo, en cada aldea). Ahora, al generar vínculos entre cada (*aza*) mediante la participación, solidaridad y cooperación en la reconstrucción del *Maitsuba* –y otros lugares sagrados– y en eventos como el *Hônensai*, se crean posturas que van más allá de lo local. Con la participación de la *shika aza* surge un posicionamiento regional que busca tomar como base una conciencia histórica contestataria a los discursos del pasado exógenos (isla de Okinawa). Como resultado, se construye una versión más unificada de lo que implica ser un habitante de las islas (*shimanchu*).

3.3 Producción de jerarquías en el culto centrado en el *On*. Identidad de la sacerdotisa (*tsukasa*) del *Ushagi On*, *aza* de Ôkawa

Los ciclos agro-festivos se relacionan de forma íntima con la posición de la *tsukasa* Ishigaki Sachiko, no solo como encargada de los rituales al interior del *Ushagi On*, sino por su reconocimiento como mujer divina –o con gran poder espiritual– ante la *shima*. Su rol está íntimamente relacionado con la deidad que la eligió, de forma tal que para ella es imposible ejercer funciones como autoridad en otros *On*. Ella, como otras sacerdotisas, mantiene una relación con el lugar sagrado que resulta diferente al de los demás miembros de la comunidad; su identidad particular es moldeada en función del papel que la deidad de este lugar le otorgó¹³⁷.

¹³⁷ Las sacerdotisas suelen desplazarse entre su dedicación a los asuntos concernientes a la deidad y su vida cotidiana, la cual es similar a la de otras personas de la comunidad. Ahora se les permite casarse y tener una familia.

En la actualidad, las sacerdotisas mantienen una posición social ambivalente a lo largo de su vida diaria. Por una parte, se consideran mujeres de gran poder espiritual y mantienen una relevancia dentro de la comunidad al ser elegidas por el *kami*. Sin embargo, fuera de este contexto religioso, se sitúan en la misma posición que los demás miembros de la *aza*; suelen ser integrantes de la asociación de mujeres, participan en los eventos y reuniones celebradas en los *kôminkan* de cada *aza*, y ahora se les permite llevar una vida familiar y conyugal.

Siguiendo a Allen (2002, pág. 2) sobre el caso de una sacerdotisa en la isla de Kume, la identidad de estas mujeres con gran poder espiritual se convierte en una suerte de “destino”, en tanto sus expectativas de vida, antes de su elección, diferían de su posición actual. Debido a este tipo de experiencias cotidianas ambivalentes, así como a las expectativas de la familia y la comunidad ante los roles tradicionales de género existentes, muchas de las candidatas a sacerdotisas prefieren salir de sus lugares de origen y establecerse en las grandes ciudades. Esto resulta problemático para el funcionamiento del *On*, el cual en algunas ocasiones es convertido en un vestigio de prácticas rituales que reforzaban su significado espiritual. Sin embargo, para quienes deciden quedarse en su lugar de origen, como la *tsukasa* Ishigaki comenta, se tienen que apegar al papel que le es conferido, puesto que “frente a los asuntos del *kami*, los seres humanos no pueden hacer nada, ya que ellos son los que toman las decisiones”¹³⁸.

Ella, como otras, pertenecen a linajes específicos que proveen candidatas susceptibles de convertirse en sacerdotisas. En el caso de la *tsukasa* Ishigaki, su familia ha estado ligada al *Ushagi On* por generaciones, pero solo a través de las reglas de sucesión se decide quién

¹³⁸ Entrevista realizada el 24 de diciembre de 2018.

puede ser representante a pesar de que exista la posibilidad de falta de candidatas, como ella menciona en el siguiente pasaje:

“Mi bisabuela había sido *tsukasa*, pero ella solo tuvo hijos varones. Debido a que ningún hombre puede ser *tsukasa*, no hubo una candidata que ocupara el lugar. Por ello, una amiga de mi bisabuela tomó el cargo como representante y, posteriormente, éste fue heredado a su hija”¹³⁹.

En este sentido, ante la falta de alguien que ejerciera labores como especialista, se recurrió a una mujer externa para que se hiciera cargo hasta que naciera una mujer en la familia. Por tal razón, comenta, la amiga de su bisabuela y la hija de esta no podían ser consideradas representantes del *Ushagi On*, en tanto la autoridad divina no le fue conferida por el *kami*.

Como se vio en el segundo capítulo, las normas de sucesión en Yaeyama suelen ser más laxas que en el sistema de las *noro* de la región central de Okinawa. En el caso de las islas como Ishigaki, hay una tendencia a privilegiar las familias principales (casas o *ya*) por encima de los grupos de parentesco, que abarcan más de una unidad doméstica. Por ejemplo, el cargo lo puede ostentar la hermana del hermano mayor, aunque la sucesora puede variar, ya que depende mucho de la disponibilidad y las condiciones. Ahora, no hay suficientes elementos que indiquen por qué en la familia de la *tsukasa* Ishigaki Sachiko las reglas de sucesión no fueron más laxas y no consideraron a otras mujeres de la familia. Este aspecto, el cual Mabuchi (1961, pág. 84) relaciona con la parte sur de la isla de Ishigaki –entre otras localidades de Yaeyama–, es menos común que otras formas de sucesión practicadas a lo largo de las islas.

¹³⁹ Entrevista realizada el 24 de diciembre de 2018.

Ahora, un aspecto que se desprende de su autobiografía para ejercer como especialista del lugar sagrado, son las narrativas relacionadas con las manifestaciones corporales del *kami*, principal signo de su nueva identidad. Estas son culturalmente reconocidas como marcas que legitiman su estatus ante la comunidad, y abren expectativas frente al papel que van a tomar como funcionarias del *kami* ante la *shima* (comunidad). Como caso específico de esto, la sacerdotisa Ishigaki Sachiko relata lo siguiente:

“Anteriormente, me habían dicho que tal vez podía convertirme en *tsukasa*. Pero un día me enfermé repentinamente y estuve postrada durante muchos meses en cama. No sabía de qué me había enfermado. Mis padres me llevaron al médico porque tenía fiebre de cuarenta grados y puntos rojos en la piel... No supieron qué era. Me recomendaron que fuera a ver a una persona que hacía rezos (*inori no hito*). Después de esto, empecé a mejorar y me recuperé. En ese momento no entendí, pero ahora pienso que fue una señal para convertirme en *tsukasa*”.

Esta mención que hace de la enfermedad como una posible señal de espiritualidad para ser *tsukasa* no es un caso aislado. Autores como Susan Sered (1999), Noriko Kawahashi (1992) y Yoshinobu Ôta (1987), entre otros, hablan de enfermedades y marcas corporales, las cuales pueden estar acompañadas de sueños relacionados con la deidad. Esto es interpretado como una señal de que el *kami* del lugar sagrado está apuntándola como posible sucesora. Esta creencia sigue estando enraizada en la misma comunidad, como menciona la señora Shimamura Kazue¹⁴⁰ –esposa del investigador local Shimamura Kenshō–, quienes creen que es una señal divina o *kamidaari*¹⁴¹. A través de las manifestaciones físicas, su posible elección atraviesa al cuerpo de forma somática. Esto indica que persiste la existencia de una diferencia entre enfermedad, por un lado, y manifestaciones físicas de lo espiritual, por otro. Por esta razón, a falta de una respuesta que pueda guiar un tratamiento médico para

¹⁴⁰ Entrevista realizada el 3 de enero de 2019.

¹⁴¹ Debido a esta señal, la sacerdotisa pudo convertirse en candidata; en otras ocasiones, la enfermedad puede estar presente en otras mujeres de la familia, pero no necesariamente indica que la mujer en cuestión va a ser nombrada como *tsukasa*.

su recuperación, se recurre a una persona que posee un conocimiento tradicional respecto de la relación entre cuerpo-espíritu, como es el caso de la persona de rezo (*inori no hito*). Aunque la *tsukasa* no hace una mención explícita, esta figura se podría considerar como una *mujer yuta* (chamán). Estas figuras suelen ser consultadas por mujeres que buscan respuestas y guía ante la manifestación de estas expresiones físicas que confieren una posible autoridad a la candidata. Las sacerdotisas, así como las *yuta*, llevan a cabo un proceso que Allen (2002, pág. 150) llama *resocialización de su enfermedad*, el cual “no significa una reversión a lo que eran antes de su enfermedad, sino más bien el establecimiento de un nuevo conjunto de roles sociales y una nueva identidad, activando las costumbres sociales y culturales como directrices y marcadores de su legitimidad en su nueva ocupación”¹⁴².

Esto no se considera un estigma, sino que es una señal de elevación de la persona dentro del plano espiritual, y esto es lo que legitima su autoridad como sacerdotisa –frente a la comunidad– bajo contextos rituales y festivos. No obstante, los límites entre lo público/espiritual llegan a ser muy difusos, más cuando uno mira las organizaciones comunitarias y al tipo de funciones diferenciadas. Aquí, los roles de género siguen teniendo mucho peso, así como el tipo de interacción que hay entre jerarquías. Para esto último tomo como ejemplo las relaciones que mantienen los presidentes de las asociaciones con las sacerdotisas. Estos funcionarios representan a la comunidad ante las festividades de *On*, participan en rituales y ayudan a gestionar los calendarios de eventos anuales de cada *aza*.

¹⁴² Texto original: “[...] is not a reversion to what they were before they became ill, but rather the establishment of a new sets of social roles and a new identity, activating social and cultural mores as guidelines and markers of their legitimacy in their new occupation”. Traducción propia.

De este modo, se puede ver que la ambivalencia de la vida de las sacerdotisas en algunas ocasiones trastoca estos dos planos.

Como vimos anteriormente, el *On* es un *lugar* en el cual se mantienen enraizadas narrativas del pasado de la localidad, que van desde los relatos que hablan del nacimiento de la aldea, hasta otros que cristalizan diversos acontecimientos adversos y experiencias sobrenaturales –tanto individuales como colectivas–. Asimismo, estos relatos, mediante su transmisión, definen las labores de las sucesoras de cada *On*, de ahí que el tipo de rituales, peticiones o rezos realizadas por la *tsukasa* reflejen una serie de actos significativos que mantienen un *continuum* entre la historia, las narrativas y la función que del lugar emanan.

Como ejemplo, esto se puede identificar en el siguiente relato relacionado al *Ushagi On*, el cual ha delineado las funciones de la sacerdotisa hasta la actualidad. Según ella misma me comenta:

“Pienso que hace 200 o 300 años, aproximadamente, hubo un largo periodo de sequía y la gente tuvo problemas por eso. Había una abuela llamada *Manabi*, quien era integrante de la casa *Aragusuku* (*Aragusuku ya*/新城家). Ella vino a este lugar, que todavía era un *ugan*, y pidió por la lluvia. Al realizar esta petición, cayó una gran tormenta y, a partir de este acontecimiento, este *On* se relacionó con la lluvia y fue respetado por la gente.”

Siguiendo una reflexión de Bremer (2006, pág. 27), el carácter significativo de un lugar –en este caso el *Ushagi On*– deriva del tipo de prácticas que se dan en su interior, las cuales son reforzadas por el discurso (relatos). Estos brindan un sustento a la función del *On* y al conocimiento relacionado a este, el cual es transmitido por un linaje de sacerdotisas a una en particular. En cierto modo, no solo configura al lugar (*Ushagi On*), lo que hace es legitimar el propio *ser* divino de la *tsukasa* que se relacione con este en específico, fungiendo así como coordenadas de su existencia.

Asimismo, circunscribe el conocimiento transmitido entre generaciones de funcionarias del *Ushagi On* a prácticas muy específicas que distinguen a este lugar de otros. Aquí, la relación entre especialista y lugar sagrado confiere un orden temporal particular, el cual se ejerce a través del conocimiento de la sacerdotisa sobre el sistema calendárico. Este calendario antiguo (*kyûreki*) es una extensión del calendario lunar chino, el cual – producto de las relaciones tributarias– fue introducido a la región durante el Reino de Ryukyu.

Como ella comenta más adelante en la entrevista, la asignación de eventos no se puede realizar sino hasta que se hace la planeación anual, ya que año con año varía debido a los desfases existentes del calendario antiguo; estos tienen que ser reajustados cada cierto tiempo, como el ciclo lo indica. Ahora, debido al énfasis que el relato hace de la relación entre petición y lluvia como algo de buen augurio para los cultivos, la *tsukasa* Ishigaki determina los días –en función del elemento agua– en los cuales se va a llevar a cabo un ritual o petición. Para ello, se necesita un amplio bagaje de cómo opera el ciclo sexagenario (*eto*/干支), el cual está compuesto por la interacción entre doce animales y cinco elementos que se desdobl原因 en positivos (*e*/兄) y negativos (*to*/弟), dando como resultado diez. Las combinaciones más importantes para el *Ushagi On* están determinadas por el elemento agua –bajo sus formas positivas y negativas (*mizu no e*/水の兄= y *mizu no to*/水の弟=癸)–, seguido del segundo elemento más importante, la madera (*ki no e*/木の兄 y *ki no to*/木の弟). Debido a que se considera principalmente que es un *On* de lluvia, los días festivos (*saiji gyôji*) más importantes se centran en el comienzo del ciclo de la vida, en especial la germinación de los granos. Por tal motivo, en palabras de ella, la deidad del *Ushagi On* le pidió que fuera guardiana del *nigatsu takabi* (二月たかひ) o “deseos del segundo mes del calendario antiguo”. A modo de ejemplo, en la planeación anual (2011), la *tsukasa* Ishigaki menciona que fijó la

celebración el 11 de febrero (calendario antiguo). Este lo decidió con base en la mezcla del elemento agua –en su forma negativa– (水の弟=癸) y el buey (丑) = 癸丑. En este evento se vela por la plantación de los cultivos y se pide por su buen crecimiento; asimismo, se pide por la salud de la gente de la aldea de Ôkawa. Aunado a esto, se necesita un extenso conocimiento de los fenómenos naturales y astronómicos como las mareas y las fases de la luna para llevar a cabo los horarios de estos eventos ya que, a través del uso de este régimen temporal, se siguen manteniendo *tabúes* que son respetados por los mismos practicantes.

Este conocimiento, basado en la codificación de prácticas y en la transmisión de los órdenes temporales, lo ostenta solo ella, quien tiene además la tarea de pasarlo a la siguiente sacerdotisa. Por ello, la protección de los espacios conceptuales es fundamental en su práctica y constituye un ejercicio difícil: no solo el de cultivar, sino el de resguardar y transmitir en un contexto cambiante. Por tal razón, durante la entrevista, Ishigaki Sachiko se mostró reticente a profundizar sobre el uso del calendario, alegando que es un conocimiento muy difícil de adquirir.

Analizar la figura de la *tsukasa*, a través del ejemplo concreto de Ishigaki Sachiko, nos ha permitido llevar la reflexión sobre el *lugar sagrado* a un nivel más íntimo. Tener acceso a la experiencia de vida liminal de la persona que a él se debe, nos brinda una perspectiva mucho más personal de las relaciones que la existencia del *On* establece en el contexto de la localidad y desde los vínculos al interior de la comunidad (*shima*). Este acercamiento al designio mismo, que determina la vida de una persona, se magnifica en un estatuto de identidad para la comunidad, de ahí a la isla, y de ella a la región.

Conclusiones

Estos resultados se dieron a partir de un primer acercamiento a un campo de investigación que se encuentra en ciernes, no solo en lo relativo al *On*, sino a Yaeyama como foco de estudio. La razón de ser de este interés encuentra como impulso la poca atención que se le ha dado al estudio de Yaeyama, en el mundo hispanohablante. Sostengo que la imagen de Japón, como una entidad homogénea, ha tenido suficiente peso como para reflejarse en el canon epistémico y los resultados que de él emanan. Por tanto, considero pertinente seguir abriendo líneas de investigación que permitan generar un mayor interés sobre regiones que han permanecido apartadas en pos de una imagen más tradicional de Japón.

Esta situación que, si bien trastoca la producción académica, encuentra su fundamento en un contexto más amplio, de orden político, el cual ha sido eje rector en la relación Japón-Okinawa-Yaeyama. Por ello, consideré pertinente tratar al archipiélago como un *espacio de representación*, mediante el cual las prácticas discursivas crean y reproducen diversos posicionamientos –en algunas ocasiones contradictorios– con relación en la forma en que Okinawa es imaginada nacional, regional, y localmente.

El énfasis dado a la representación de Okinawa como *singularidad cultural* resulta central, puesto que los significados inherentes a esta no hacen sino reflejar un trasfondo de conflictos y tensiones de orden cultural e histórico. Esta representación, sostenida por los estudios folclóricos (*minzokugaku*), y llevado a la *praxis* política por el gobierno japonés desde la primera mitad del siglo XX, buscó reforzar la subordinación e integración de Okinawa a una narrativa más amplia: la nación japonesa. Es necesario puntualizar que las fronteras de cada *cultura* son en realidad construcciones sociales y estas responden a diversos objetivos políticos, de ahí que sus demarcaciones no se mantengan estables y, en algunas ocasiones,

sean difusas. Por lo tanto, lo *okinawense* actúo, en algunas ocasiones, como un rasgo de parentesco con Japón, siendo así susceptible de ser integrada. Al mismo tiempo, fungió como un mecanismo que delineó las dimensiones del *ser* japonés ante una *otredad* okinawense.

El contexto dota de significado a la representación y lo que le da contenido es el discurso. En este sentido, es importante saber *quién* lo elabora y con *qué* fines. Podría resultar paradójico el hecho de que el gobierno de la prefectura utilice la *singularidad cultural* como principal línea discursiva para la construcción de una identidad okinawense, puesto que esta había presentado connotaciones negativas en tiempos del expansionismo japonés. Sin embargo, la presente investigación buscó dilucidar cómo el discurso identitario oficial se apoya en una serie de imágenes arquetípicas de la cultura y el pasado cultural (Reino de Ryukyu) para crear una base identitaria común –y, por tanto, una gran narrativa okinawense–, y así contestar la ideología de homogeneización japonesa. Asimismo, la construcción de este *ser* okinawense es atravesado por diversos símbolos culturales –siendo los más importantes los *sitios gusuku* y *bienes culturales asociados del Reino de Ryukyu*, así como los *utaki*– los cuales evocan una memoria histórica idealizada y aparentemente común a todas las islas. Por lo tanto, al buscar dar sustento a esta unidad narrativa, las expresiones sobre cultura e historia adquieren un carácter político. No obstante, esto genera un efecto contrario a la diversidad cultural que se busca al interior de Japón. En este sentido, las posturas esencialistas, al buscar la distintividad de Okinawa, suprimen otras expresiones al interior del archipiélago, reproduciendo así la alteridad a un nivel local.

No obstante, sostengo que el estudio de las islas Yaeyama no solo permite descentralizar este discurso esencialista okinawense, sino que permite ver cómo dentro del mismo archipiélago persisten discursos locales que buscan producir representaciones propias ante una narrativa

hegemónica. Por tal razón, me aboqué al estudio de los sitios sagrados, los cuales son actualmente objeto de explotación (bajo la figura de atractivos culturales locales). Su existencia en las islas Yaeyama no solo reafirma las pretensiones del gobierno de la prefectura por establecer una memoria histórica común; su valor se mide en tanto son concebidos como sitios que mantienen viva una cultura “casi inalterada” y formas de vida antiguas ligadas a la espiritualidad. A modo de ejemplificar lo anterior, me remito a la lógica de Yanagita Kunio, la cual sostiene que las formas culturales se encuentran mejor preservadas en la periferia al estar alejadas de la modernización. A pesar de ser parte de una óptica japonesa, diversas instancias de Okinawa, incluyendo locales, retoman estos estereotipos para hacer más atractivas y *auténticas* a las islas y su cultura para el turismo, ante una escasa diversificación económica. Considero, por tanto, que este tipo de representaciones hegemónicas se mantienen tan profundamente arraigadas en el imaginario colectivo que es difícil para la misma gente local tomar distancia de ellas. No obstante, mediante el desarrollo de la *agencia* como forma de resistencia, la gente busca transformarlas en algo positivo y así articularlas a una nueva subjetividad. Con ello se busca una mayor autonomía en sus producciones y un posicionamiento ante una relación desigual con Japón y con la misma isla de Okinawa.

Como se vio en el capítulo 2, no se puede negar que estos sitios sagrados siguen operando en Yaeyama debido a la existencia de especialistas –y personas ligadas a ciertas formas de organización sociales– que reconocen el carácter inmanente de los *kami* en este mundo. Esto sirvió como una forma de caracterizar un conjunto de creencias –ligadas al *On* y a la jerarquización del espacio sagrado– que siguen estando presentes en Yaeyama, y cómo la apreciación de la gente local sobre estas entra en conflicto cuando se llega a introducir la

categoría de *religión*. Esto tuvo como finalidad esclarecer la razón del por qué muchas veces estos sitios mantienen una posición ambivalente, en tanto suelen pasar del terreno de lo espiritual a lo cultural, y viceversa, dependiendo del contexto en el cual se inserten. Por lo tanto, desde mi perspectiva, estos sitios no pueden ser desligados de procesos sociales, políticos y económicos específicos, puesto que el entendimiento y función de los *On*, desde su inserción en Yaeyama, nunca se ha reducido a una cuestión estrictamente espiritual.

Por tal razón, decidí ir más allá de un estudio que toma al *On* como si fuera una esencia autónoma, inmutable y desligada de referencias sociales más amplias. Situarlo dentro de su contexto permite tener un mejor entendimiento del *lugar* desde sus dimensiones temporales y espaciales. Con esto, me refiero a que el *On* ha sido transformado con el paso del tiempo y, con ello, los significados, funciones, y percepciones de la gente que se relaciona con estos.

En la actualidad, estos lugares no poseen una narrativa unidimensional, sino que están sujetos a una serie de voces que buscan darle contenido –mediante diversas narrativas– dependiendo de sus propios intereses y, en la mayoría de las ocasiones, se generan posturas de tensión y negociación. Sin embargo, desde el enfoque multidisciplinar del *lugar*, busqué hacer una descentralización del análisis y ver al *On* desde la perspectiva del *otro* –ejemplificándolo mediante la práctica discursiva local generada en torno al *Maitsuba On, aza* de Arakawa y al *Ushagi On, aza* de Ôkawa, isla de Ishigaki–, puesto que gran parte de los estudios sobre los *utaki/On* en Okinawa suelen verse como constructos producidos por intereses externos.

Esto me llevó a hacer una consideración más amplia al tomar la noción de *multilocalidad* de Margaret Rodman, en donde la relación con el *On* es reflexiva, en tanto se construyen los significados por medio de la distinción entre lo familiar y lo no-familiar. A lo largo de lo observado durante la ceremonia de inauguración de la sala de oración del *Maitsuba On*, y por

las entrevistas que realicé, la gente construye percepciones de la localidad y la comunidad alrededor del *On*. Estas son articuladas mediante relatos de cada *On*, el uso de *tropos* (*shima* y/o *furusato*) que evocan la nostalgia por el lugar de origen, experiencias de la niñez, así como simbolismos que están incorporados en los diseños arquitectónicos más recientes. Este cúmulo de percepciones y símbolos construyen éticas, valores y nuevos significados que replantean la relación con el entorno que les es familiar y lo que implica pertenecer a una comunidad y a una aldea. Esto es de especial importancia en la actualidad, puesto que la comunidad ha externado preocupación por los efectos que ha traído del desarrollo, como la migración, la despoblación y el cambio de mentalidad de las nuevas generaciones. Por tal razón, se presenta como fundamental considerar en esta investigación cómo la *comunidad* es concebida en la actualidad. Debido a estos cambios sociales antes mencionados, la *comunidad* ya no abarca toda la población de las islas, sino a una pequeña parte, la cual es agrupada en estructuras sociales autónomas (*aza kai*). Sin embargo, a pesar de que esta estructura es parte de un sistema administrativo-territorial impuesto por Japón, se siguen manteniendo rasgos organizacionales locales que habían sido tradicionalmente asociados al *On*, especialmente durante las festividades comunales. Esta es la razón por la cual considero que el *On* es parte de un mecanismo que sigue generando un sentido de pertenencia, aunque ahora este sea muy focalizado. No obstante, quiero enfatizar lo siguiente: estas formas de organización están lejos de ser ideales, ya que siguen manteniendo posiciones jerárquicas, de organización y, en especial, roles de género muy marcados. Esto se ve reflejado en las funciones limitadas que las mujeres pueden tener dentro de la organización comunitaria, mientras que los altos puestos solo están destinados a hombres. Asimismo, el rol de género se ejemplificó mediante la figura de la *tsukasa* del *Ushagi On*, en donde su autoridad espiritual no solo se delinea por las funciones que mantiene cada *On*, sino por el simple hecho

de ser mujer (elevación espiritual). Por lo tanto, a pesar de ser consideradas miembros comunes de las *aza kai*, se sigue reconociendo su jerarquía como figura sacerdotal y protectora de espacios conceptuales locales. Si bien esto se vio de manera más somera, debido al reducido tiempo de investigación de campo, es una línea de investigación que queda pendiente de profundizar en el futuro.

Asimismo, identifiqué otro aspecto que es de vital importancia para enriquecer el análisis: los *On* están íntimamente relacionados con una serie de acontecimientos históricos que resultan significativos y que han sido agrupados en una memoria histórica local. Estos lugares son un remanente del poder que el Reino de Ryukyu ejerció sobre las islas Yaeyama durante más de tres siglos, en donde se dio una explotación económica y una serie de acontecimientos que alteraron la vida de las aldeas. Esta memoria histórica, basada en la victimización de Yaeyama ante un poder opresor externo, ha sido la base de la identidad local; asimismo, es continuamente reproducida por los investigadores locales y recordada en diversas esferas de la vida pública por la gente local. Sin embargo, la reapropiación de estos lugares sagrados, mediante iniciativas de conservación locales, implica un acto subversivo. Al construir nuevos significados y ejercer prácticas alrededor de estos símbolos de un poder opresor, se genera una postura que revierte la victimización y se transforma en un posicionamiento político local que busca replantear relaciones de poder actuales con la isla de Okinawa y Japón.

Estos elementos constituyen una síntesis de algunas de las ideas que pude recoger a partir de la investigación realizada. Sin embargo, de estas mismas líneas, sin duda, podrían derivarse otras muchas posibilidades de investigación futura.

Bibliografía

- Akamine, M. (2008). Quelques aspects de la culture populaire d'Okinawa [Some aspects of okinawan popular culture]. *Cipango. Cathiers d'etudes japonaises*, 15, 1-14.
- Akamine, M. (2017). *The Ryukyu Kingdom. Cornerstone of East Asia*. Estados Unidos: University of Hawai'i Press.
- Allen, M. (2002). *Identity and resistance in Okinawa*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- Ari, Y. (2013). *Yaeyama shotô ni okeru josei kamiyaku no keishô: Haterumajima to Ishigakijima no jirei kara [Inheritance of the female deity in the Yaeyama Islands: From the case of Hateruma Island and Ishigaki Island] (tesis doctoral)*. Ryûkyû daigaku.
- Baksheev, E. (2008). Becoming kami? Discourse on postmortem ritual deification in the Ryukyus. *Japan Review*, 20, 275-339.
- Bhowmik, D. (2008). *Writing Okinawa: Narrative acts of identity and resistance*. Londres/Nueva York: Routledge Studies in Asia's Transformations.
- Bhowmik, D., & Rabson, S. (2016). Introducción. En D. Bhowmik, & S. Rabson, *Islands of Protest. Japanese literature from Okinawa* (págs. 1-17). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Bremer, T. (2006). Sacred spaces and tourist places. En D. Timothy, & D. Olsen (Edits.), *Tourism, religion and spiritual journeys*. (págs. 25-35). Nueva York: Routledge.
- Carmichael, D. L., Hubert, J., Reeves, B., & Schanche, A. (Edits.). (1994). *Sacred sites, sacred places*. Nueva York: Routledge.
- Casey, S. (2013). Okinawan heritage and its polyvalent appropriations. *Annals of Tourism Research*, 42, 130-149.
- Chao, C.-F. (2001). *Dancing and ritualisation. An ethnographic study of social performances in Southern Okinawa, Japan (tesis doctoral)*. Universidad de Surrey.
- Chidester, D., & Linenthal, E. (1995). *American sacred space*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Christy, A. (1997). The making of imperial subjects in Okinawa. En T. Barlow (Ed.), *Formation of colonial modernity in East Asia* (págs. 141-170). Durham: Duke University Press.
- Compilación de la administración del Reino de Ryukyu. (2011). *Chûzan seikan —yakuchû [Reflexiones sobre Chûzan. Traducción y notas]*. (T. Shômi, Trad.) Universidad de las Ryûkyûs.

- Cosgrove, D. E. (1998). *Social formation and symbolic landscape*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Figal, G. (2008). Between war and tropics: heritage tourism in Postwar Okinawa. *The Public Historian*, 30(2), 83-107.
- Fukuda, T. (2005). Theorizing local culture: cultural turns in contemporary Japanese society and current studies on local culture. *Japanese Journal of Human Geography*, 57(6), 3-16.
- Furukawa, A. (2015). *Yaeyama no shakai to bunka [Sociedad y cultura de Yaeyama]*. Ishigaki: Nanzansha.
- Gillan, M. (2012). *Songs from the edge of Japan. Music-making in Yaeyama and Okinawa*. Nueva York: Routledge.
- Glacken, C. J. (1955). *The Great Loochoo: A Study of Okinawan Village Life*. Los Ángeles: University of California Press.
- Guerreiro, A. (1995). Cosmology, rituals and society: preliminary observations on the religious creeds and practices in Iriomote jima. *Cahiers d'Extrême-Asie*, 8, 291-323.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (Edits.). (1997). *Culture, power, place. Explorations in critical Anthropology*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Hara, T. (2007). Okinawan studies in Japan, 1879-2007. *Japanese Review of Cultural Anthropology*, 8, 101-136.
- Hara, T. (2011). On the internal diversity and complexity of Okinawan identity. *Asian Studies*, 6, 87-95.
- Hartog, F. (2015). *Regimes of historicity: presentism and experiences of time*. (S. Brown, Trad.) Nueva York: Columbia University Press.
- Hateruma, E. (1988). Yaeyama no utaki shinkō shūzoku oboegaki [Notas sobre las costumbres y creencias del utaki en Yaeyama]. *Bulletin of Okinawa Prefectural University of Arts Research Institute*, 1, 3-25.
- Hateruma, E. (1992). Yaeyama: fūdo to rekishi soshite saishi shūzoku [Yaeyama: clima, historia y costumbres rituales]. En Y. Amino (Ed.), *Rettō no kami-gami: Taketomi-jima no Tanedori-sai, Kamikawa chihō no Iyomante [Dioses del archipiélago: Festival Tanedori de la isla de Taketomi, Iyomante en la región de Kamikawa]* (Vol. 14, págs. 36-58). Heibonsha.
- Hateruma, E. (2019). Okinawa no utaki. Sono shinkō, saishin, kōzō ni tsuite [El utaki de Okinawa. Sus creencias, deidades y configuraciones]. *Departmental Bulletin Paper/Okinawa Prefectural University of Arts*.

- Hein, L., & Selden, M. (2003). Culture, power and identity in contemporary Okinawa. En L. Hein, & M. Selden, *Islands of discontent: okinawan responses to japanese and american power*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.
- Hendrickx, K. (2007). *The origins of banana-fibre cloth in the Ryukyus, Japan*. Lovaina: Leuven University Press.
- Iguchi, T. (2002). Depopulation and mura-okoshi (village revival). En Y. Iwai (Ed.), *Forestry and the forest industry in Japan*. Vancouver: UBC Press.
- Ishigaki Shi-shi Henshû Iinkai [Comité Editorial de Historia de la Ciudad de Ishigaki]. (1994). *Ishigaki shishi. Minzoku [Historia de la Ciudad de Ishigaki. Folclor]* (Vol. 1). Ishigaki: Ishigaki Shishi Henshû Iinkai.
- Ishigaki Shi-shi Henshû Iinkai [Comité Editorial de Historia de la Ciudad de Ishigaki]. (2007). *Ishigaki shishi. Minzoku [Historia de la Ciudad de Ishigaki. Folclor]* (Vol. 2). Ishigaki: Ishigaki Shishi Henshû Iinkai.
- Ishigaki, H. (2012). Higashi Ajia sekai ni okeru yaeyama chihô no minzoku. Saishi girei o chushin ni [Folclor de la región de Yaeyama en el mundo del Este Asia. Céntrandose en las ceremonias rituales]. En K. Matsuo, & M. N. Japonesa (Edits.), *Ryûkyû ko. Kaiyô o meguru mono [El Arco de Ryûkyû. Cosas, personas y cultura alrededor del océano]* (págs. 29-38). Tokyo: Iwata shoin.
- Ishigaki, S. (2017). *Yaeyama shotô no inasaku girei to minzoku [Ritual del cultivo del arroz y folclor en las islas Yaeyama]*. Ishigaki: Nazansha.
- Ishikawa, S. (2013). Ishigakijima Shinkawa no sonraku saishi to saijô [Village rituals and festivals in Shinkawa, Ishigaki Island]. *Studies of the society and culture in Ryukyu and Asia*, 16, 1-29.
- Ishikawa, S. (2018). Okinawa Yaeyama no sonraku saishi to fujin soshiki: Ishigakijima Arakawa no jirei o chushin ni [Village rituals and women's organization of Okinawa Yaeyama: examples from Arakawa, Ishigaki Island]. *International Review of Ryûkyûan and Okinawan Studies*, 7, 51-66.
- Ivy, M. (1995). *Discourses of the vanishing: modernity, phantasm, Japan*. University of Chicago Press.
- Kadota, T. (2017). Seichi to girei no 'shôhi' Okinawa sêfa utaki o meguru shûkyô/tsûrizumu no gendai minzoku-gaku-teki kenkyû [A study of the "consumption" of sacred places and rituals: a contemporary ethnographic study of religious tourism]. *Bulletin of the National Museum of Japanese History*, 255-289.
- Kawahashi, N. (1992). *Kaminchu. Divine Women of Okinawa (tesis doctoral)*. Universidad de Princeton.
- Kawai, H. (2004). [Bashô] sôshutsu no jûsô-sei: Okinawa Kumejima ni okeru utaki saisei katsudô o megutte [Many phases of a place-making : A case study of utaki shrine

- reconstruction activities in Kume island of Okinawa]. *Journal of Folk Culture Studies*, 5, 93-111.
- Keisuke, M. (2014). *Geographies of religion in Japan. Religious space, landscape, and behavior*. Tokyo: Springer.
- Kerr, G. (2000). *Okinawa: the history of an island people*. Vermont: Tuttle Publishing.
- Kreiner, J. (1968). Some problems of folk-religion in the Southwest Islands (Ryûkyû). En T. Mabuchi, & M. Nobuhiro (Edits.), *Folk Religion and the Worldview in the Southern Pacific* (págs. 101-118). Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies/Kokusai Printing.
- Lebra, W. (1966). *Okinawan religion. Belief, ritual, and social structure*. University of Hawai'i Press.
- Lee, H. (2019). Yaeyama no utaki: inori to matsuri hai kûkan [Utaki de Yaeyama: espacio festivo y de rezo]. En H. Lee, *Yaeyama no utaki. Shizen to bunka [Utaki de Yaeyama. Naturaleza y cultura]* (págs. 130-200). Ginowan: Gajumaru.
- Loo, T. M. (2014). *Heritage politics. Shuri castle and Okinawa's incorporation into modern Japan, 1879-2000*. Maryland: Lexington Books.
- Low, S. M., & Lawrence-Zúñiga, D. (Edits.). (2003). *The anthropology of space and place. Locating culture*. Victoria: Blackwell Publishing.
- Mabuchi, T. (1961). Spiritual predominance of the sister. En A. H. Smith (Ed.), *Ryukyuan Culture and Society. A Survey* (págs. 79-92). Honolulu: Universidad de Hawai'i.
- Mabuchi, T. (1974). Toward the reconstruction of ryukyuan cosmology. En L. Tsu-k'uang (Ed.), *Ethnology of the Southwestern Pacific: the Ryukyus-Taiwan-Insular South-East Asia* (págs. 221-242). Taipei: The Orient Cultural Service, Asian Folklore and Social Live Monographs 59.
- Mabuchi, T. (1976). A note on ancestor worship in "cognatic" societies. En W. Newell, & I. C. Sciences (Edits.), *Ancestors* (págs. 105-118). La Haya/Chicago: Mouton Publishers.
- Makino, K. (1990). *Yaeyama no otake: gakugakumei, yurai, saishi, rekishi [Otake de Yaeyama: nombre de otakes, origen, ritual, historia]*. Ishigaki: Aman.
- Matsuda, H. (2008). Yaeyama: from periphery of the Ryûkyûs to frontier of Japan. *Japanese Studies*, 28(2), 149-164.
- Matsui, T. (1987). Research in the Ryukyus: progress and problems. *Current Anthropology*, 28(4), 94-96.
- Miki, T. (2003). *Yaeyama kenkyû no rekishi [Historia de la investigación de Yaeyama]*. Ishigaki-shi: Nanzansha.

- Mitsugu, S. (1987). *A brief history of early Okinawa based on the Omoro Sôshi*. Tokyo: Honpo Shoseki Press.
- Morishita, K. F. (2018). A critical study of the comparison between Kami-Asagi and Tun: on the basis of the fieldwork on Okinawa Island. *Journal of Asian Architecture and Building Engineering*, 5(1), 29-36.
- Morita, S. (2008). *Okinawa shûhen toshi ni okeru shakai hendô to shûkyô-teki ishiki no hen'yô ni kansuru kenkyû [A Study of social change and the transformation of religious consciousness in Ishigaki, Okinawa]*. Universidad Chikushi Jogakuen.
- Morris-Suzuki, T. (1997). *Re-inventing Japan: nation, culture, identity*. Nueva York: Routledge.
- Nakasone, R. (2002). Agari-umaii: an okinawan pilgrimage. En R. Nakasone (Ed.), *Okinawan diaspora* (págs. 142-156). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Narayan, U., & Harding, S. (Edits.). (2000). *Decentering the center: philosophy for a multicultural, poscolonial, and feminist world*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Newell, W. H. (1980). Some features of the domestic cult organization in the Southern Ryukyus and Taiwan. *Asian Folklore Studies*, 39(2), 23-40.
- Oguma, E. (2014). *The boundaries of the japanese. Okinawa 1868-1972- inclusion and exclusion* (Vol. 1). Melbourne: Trans Pacific Press.
- Okinawa International Forum. (2004). *Utaki in Okinawa and sacred spaces in Asia. Community development and cultural heritage*. (M. Yamamoto, & M. Fujimoto, Edits.) Tôkyô: The Japan Foundation/Okinawa Prefectural Government.
- Origuchi, S. (2016). *Ryukyu no shûkyô*. Goma Books.
- Ôshiro, K. (Mayo de 2015). Take saishi no henka: Ishigaki-shi shikamura no pûru no jirei kara [Change in utaki worship: The case of the Pûru ritual in Shikamura, Ishigaki City]. *Nihon-Minzokugaku. Bulletin of the folklore society of Japan*(282), 65-83.
- Ôshiro, K. (2018). *Yaeyama, matsuri no genryû. Shichi to pûru, kitsugan [Yaeyama, el origen del festival. Shichi y pûru, kitsugan]*. Ginowan: Yôjû Shorin.
- Ôta, Y. (1987). *Ritual as narrative: folk religious experience in the Southern Ryûkyûs (tesis doctoral)*. Universidad de Michigan.
- Ouwehand, C. (1967). The ritual invocations of Hateruma. *Asian Folklore Studies*, 26(2), 63-109.
- Ouwehand, C. (1985). *Hateruma. Socio-religious aspects of a south-ryukyuan island culture*. Leiden: E.J. Brill.

- Pearson, R. (2013). *Ancient Ryukyu. An archeological study of island communities*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Radulescu, A. (2016). Yaeyama no minkan shinkō ni mi rareru Shuriō fu no eikyō -Omutō yama no kami to kakawaru saishi to shinwa ni shōten o atete- [The Influence of the Shuri Government on Yaeyama's Folk Religion: Focusing on the rituals and myths regarding Mount Umutu's god]. *International Review of Ryukyuan and Okinawan Studies*, 5, 61-81.
- Radulescu, A. (2017). *Yaeyama no minzoku to kokka taisei: Umutū yamanokami no shinwa to seichi no hensen ni shōten o atete [Folklore and national system of Yaeyama: Focusing on the transition of myth of the god of Umutu and the holy land] (tesis toctoral)*. Universidad de las Ryūkyūs.
- Rodman, M. (1992). Empowering place: multilocality and multivocality. *American Anthropologist*, 94(3), 640-656.
- Røkkum, A. (1998). *Goddesses, priestesses and sisters: Mind, gender and power in the monarchic tradition of the Ryukyus*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Røkkum, A. (2006). *Ritual and Society in Japan's Ryukyu Islands*. Nueva York: Taylor & Francis.
- Rots, A. (2017). *Shinto, nature and ideology in contemporary Japan: Making sacred forests*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Rots, A. (2019). "This is not a powerspot". Heritage tourism, sacred space, and conflicts of authority at Sêfa utaki. *Asian Ethnology*, 78(1), 155-180.
- Rots, A. (2019). Strangers in the sacred grove: the changing meanings of okinawan utaki. *Religions*, 10(5), 1-19.
- Sakiyama, T. (2016). Island Confinement. En D. Bhowmik, & S. Rabson, *Islands of Protest. Japanese Literature from Okinawa* (T. Sminkey, Trad., págs. 113-160). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Sakurai, T. (2000). Yaeyama ni okeru kindai-ka to minzoku shūkyō no henyō [Modernización y transformación de la religión popular en Yaeyama]. En C. d. Okinawa (Ed.), *Estudio de Yaeyama, Okinawa [Okinawa Yaeyama no kenkyū]* (págs. 133-148). Tokyo: Universidad de Hōsei University/Institute of Okinawan Studies.
- Sawai, M. (2012). Ishigakijima no josei shūkyō-sha to chiiki no ima [Mujeres religiosas y presentes locales de la isla de Ishigaki]. En K. Matsuo, & M. N. Japonesa (Edits.), *Ryūkyū ko. Kaiyō o meguru mono [El Arco de Ryūkyū. Cosas, personas y cultura alrededor del océano]* (págs. 197-220). Tokyo: Iwata shoin.
- Sered, S. (1999). *Women of the sacred groves: Divine priestess of Okinawa*. Nueva York: Oxford University Press.

- Shinjô, T. (2014). *Shuri Ôfu to Yaeyama [Gobierno real de Ryukyu y Yaeyama]*. Iwata Shoin.
- Smits, G. (1999). *Visions of Ryukyu. Identity and ideology in Early-Modern thought and politics*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Smits, G. (2019). *Maritime Ryukyu 1050-1650*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Stinchecum, A. (2008). Performing identity in Yaeyama: The case of the Sash. En H. Johnson, & J. Jaffe (Edits.), *Performing Japan. Contemporary expressions of cultural identity* (págs. 172-195). Global Oriental .
- Suwa, J. (2007). The space of shima. *Shima: The International Journal of Research into Island Cultures*, 1(1), 6-14.
- Tanaka, M. (1977). Categories of okinawan "ancestors" and the kinship system. *Asian Folklore Studies*, 3(2), 31-64.
- Tanji, M. (2006). *Myth, protest and struggle in Okinawa*. Londres: Routledge.
- Tanji, M. (2009). Community, resistance and sustainability in an Okinawan Village: Yomitan. *The Asia-Pacific Journal*, 7(9).
- Toshikazu, S., & Swanson, P. L. (1993). From minkan-shinkô to minzoku-shûkyô: reflections on the study of folk Buddhism. *Japanese journal of religious studies*, 20(2/3), 187-206.
- Ukita, T. (1980). Rural settlement on Ishigaki island, Okinawa Prefecture and long-distance commuting cultivation. *GeoJournal*, 4(3), 267-272.
- Urry, J. (1995). *Consuming places*. Londres: Routledge.
- Wacker, M. (2003). Onarigami: holly women in the twentieth century. *Japanese Journal of Religious Studies*, 30(3-4), 339-359.
- Watanabe, Y. (1971). Okinawa hokubu ichi nôson no shakai soshiki to sekaikan. Ôgimi mura aza Taminato no jirei [Social organization and cosmology in okinawan folk village. A case study of Taminato, Ogimi village of Northern Okinawa]. *Minzokugaku Kenkyû*, 36(2), 85-108.
- Watanabe, Y. (1985). *Okinawa no shakai soshiki to sekaikan [Organización social y cosmología de Okinawa]*. Tokyo: Shinsensha.
- Watanabe, Y. (1987). *Okinawa no saishi. Higashimura minzoku-shi [Rituales de Okinawa. Nota sobre las costumbres populares en la aldea de Higashi]*. Tokyo: Da'ichi Shobo.
- Watanabe, Y., Sato, T., Shiotsuki, R., Okano, N., & Miyashita, K. (2008). *Okinawa minzoku jiten [Diccionario popular de Okinawa]*. Tôkyô: Yoshikawa Kobunkan.

Folletos y archivos

- Folleto: *Celebración de la finalización de la construcción del salón de oración del Maitsuba On. Ceremonia/celebración conmemorativa* (真乙姥御嶽拝殿落慶—記念式典・祝賀会—). Asociación para la Reconstrucción del Salón de Oración de *Maitsuba On*/真乙姥嶽拝殿新築事業期成会), 2018.
- Notas de la Asamblea General (総会議案書) de la *aza* de Tonoshiro, *Heisei 30* (2018).
- Folleto: Trigésimo Aniversario del Centro Comunitario de la Ciudad de Ishigaki (石垣市民会館開館 30 周年記念). Décimo octavo Concurso de Promoción de Artes Escénicas Folclóricas de la Ciudad de Ishigaki (第 18 回石垣市民俗芸能振興大会), Ciudad de Ishigaki, 2018.
- Boceto del pintor de de *Kuramoto* (蔵元絵師の画稿), Colección del Museo de Yaeyama, no. 38, Biblioteca, Biblioteca Pública de la Ciudad de Ishigaki. (Fecha de consulta: 5 de enero de 2019).

Anexos

Anexo 1. Declaración de Okinawa¹⁴³

Okinawa Declaration on Intangible and Tangible Cultural Heritage 2004.03.27

Realizing the importance of the utaki¹ as the venue for rituals of the communities in Okinawa and the dual character of its intangible and tangible heritage;

Inspired by the rituals presented to us by the people on Taketomi Island, but concerned by the actual state of many utaki elsewhere in Okinawa;

Confirming that such rituals, characteristic of the utaki belief system, are an invaluable example of cultural diversity in the world;

Reaffirming that the international community recognizes that cultural diversity is as necessary for humankind as biodiversity is for nature, as expressed by UNESCO's Universal Declaration on Cultural Diversity (2001), the Nara Document on Authenticity (1994) and many other international and regional documents;

Acknowledging that traditional belief systems and their associated "cultural spaces" are increasingly under threat in Okinawa and elsewhere in the world;

Recognizing that these threats include

- (1) rapidly changing social and political environments and consequent changes of cultural values, particularly in the younger generations,
- (2) lack of awareness among decision-makers, which can lead to insensitive development programs,
- (3) exposure to unsustainable tourism, and
- (4) conservation measures which give undue weight to material aspects of heritage, without adequate attention to the meaning of associated traditions, rituals, and practices for the community;

Therefore

We, the participants of the Okinawa International Forum 2004, "Utaki in Okinawa and Sacred Spaces in Asia: Community Development and Cultural Heritage" hereby declare that

1 Awareness-raising, community involvement, local capacity building, and documentation are

¹ *Utaki* are sacred spaces characteristic of the Okinawa islands, the southernmost islands of Japan. Many of these sacred spaces are small forests or woods where tropical trees and plants grow. In the *utaki*, are ancestors, divinities from nature such as trees and cereals, or founders of villages are worshipped. Many ceremonies take place here throughout the year. It is the place to which local people feel that their heart belongs, and at the same time it serves as the repository of common memory, and diverse intangible cultural heritages such as songs or dances.

¹⁴³ Fuente: <https://conservacion.inah.gob.mx/normativa/wp-content/uploads/Documento461.pdf>. Consultada el 1 de diciembre de 2018.

necessary conditions to ensure the sustainability of the intangible cultural heritage;

2 Awareness-raising is best fostered by recognition of the importance of intangible cultural heritage by, among others, the international community, as this recognition empowers local communities to protect and further develop their intangible cultural heritage;

3 The built and/or natural environment (including cultural landscapes) often plays an irreplaceable role for the manifestation of intangible cultural heritage;

4 Integrated actions aiming at safeguarding simultaneously elements of the intangible cultural heritage and associated "cultural spaces" need to be rooted in the values and wishes of communities or groups concerned,

And consequently,

We, the participants, strongly urge all governments and concerned institutions to organize meetings of experts and all those concerned both in the various domains of the intangible and tangible heritage, to explore future cooperation among those responsible for implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage and the Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage.

The "Okinawa Declaration on Intangible and Tangible Cultural Heritage" (herein after the Okinawa Declaration) was adopted at the Okinawa International Forum 2004 "UTAKI in Okinawa and Sacred Spaces in Asia: Community Development and Cultural Heritage" held at the National Theatre Okinawa on March 27th, 2004, organized by the Japan Foundation and Okinawa Prefectural Government, and supported by the Ministry of Foreign Affairs, the Ministry of Land, Infrastructure and Transport, and the Agency of Cultural Affairs. The drafting of the Okinawa Declaration began as a discussion in a small working group called by Mr. Kanefusa Masuda, who acted as a coordinator of the Okinawa International Forum 2004. This working group consisted of Mr. Yoshiharu Kamino, Mr. Toshiyuki Kono, Mr. Rieks Smeets, Mr. Herb Stovel, and Mr. Masuda himself. Under the leadership of Mr. Kono, the working group has discussed the elements to be included in the Okinawa Declaration for three months prior to the Forum. The outcome of the working group's discussion was presented at the meeting of panelists held on March 26th, and after this discussion to which all present panelists participated, the draft of the Okinawa Declaration was produced. This draft of the Okinawa Declaration was presented at the public Forum on the following day, and adopted by agreement of all those present.

The panelists who participated in the drafting and adoption of the "Okinawa Declaration of Intangible and Tangible Cultural Heritage" are as follows (in alphabetical order).

ANG Choulean (Director of the Department of Culture and Research, the Authority for the

Protection and the Management of Angkor and the Region of Siemreap, Cambodia)
BISE Hiroko (President, Urban Science Associates, Japan)
BOLHAYON-MANANGHAYA Joycelyn (Heritage Conservation Officer, National Commission for Culture and the Arts, the Philippines)
CHAO Chi-Fang (Assistant Professor, National Dong Hwa University, Taiwan)
CHEN Yong-Long (Director, Workshop for Bio-Cultural Diversity, Taiwan)
FUJIOKA Keitaro (Assistant Manager, Streets Section, City and Regional Development Bureau, Ministry of Land, Infrastructure and Transport, Japan)
HAGIO Toshiaki (Head, Cultural Property Section, Culture Department, Okinawa Prefecture Agency of Education, Japan)
HIGASHIDE Noriko (Acting Director, South East Asian Mountain People's Culture and Development Highland Research Institute, Thailand)
KAMINO Yoshiharu (Professor, Musashino Art University, Japan)
KONO Toshiyuki (Professor, Kyushu University, Japan)
MASUDA Kanefusa (Professor, Tokyo National University of Fine Arts and Music, Visiting Professor, Ritsumeikan University, Japan)
OSHIRO Manabu (Director of Planning and Production, National Theatre Okinawa, Japan)
SMEETS Rieks (Chief, Intangible Heritage Section, Division of Cultural Heritage, UNESCO)
STOVEL Herb (Coordinator, World Heritage Convention, ICCROM)
UESEDO Tomoko (Head Priest, Kihoin Temple in Taketomi Island, Japan)

Anexo 2. Informe del progreso de construcción (*Maitsuba On*) (traducción al español¹⁴⁴)

Heisei 29 (2017)

1 de junio	Primera reunión de la Junta Directiva de la <i>Asociación de Fundadores para la Realización de Objetivo</i> (期成会発起人会). Hacia el establecimiento de la <i>Asociación para Realización de Objetivo</i> . En el centro comunitario (<i>kôminkan</i>) se revisó: Establecimiento de la asociación para realización de objetivo, política básica sobre el itinerario para la preparación de los artículos de incorporación, folleto, recibo, sobre, preparación de sello oficial.
13 de junio	La primera asamblea general de la <i>Asociación para la Realización de Objetivo</i> se realizó en el centro comunitario (<i>kôminkan</i>) a las 19:30 hrs., y se aprobó su establecimiento.
25 de junio	Segunda reunión de la Junta Directiva. Revisión de propuesta para elaborar plan general de proyecto.
2 de julio	Tercera reunión de la Junta Directiva. Sobre impresión de folleto, plan de actividades de recaudación de fondos, contratación de despacho de arquitectos.
9 de julio	Cuarta reunión de la Junta Directiva. Sobre plan de actividades de recaudación de fondos, criterios de selección para el diseñador.
13 de julio	Quinta reunión de la Junta Directiva. Sobre plan de actividades de recaudación de fondos, contratación de constructora.
15 de julio	Asistencia de los miembros de la Junta Directiva y de la <i>aza kai</i> . Solicitud para la distribución de folletos en cada barrio por el concejal de la <i>aza kai</i> de Arakawa.
28 de septiembre	Sexta reunión de la Junta Directiva. Sobre selección de despacho de arquitectos.
4 de octubre	Solicitud para la entrega de propuestas de los constructores de la zona (<i>aza</i> de Arakawa) (seis propuestas).
10 de octubre	Séptima reunión de la Junta Directiva. Solicitud al atelier <i>Treppen</i> (Sr. Teruya Kankô) y a otros seis despachos de arquitectos las propuestas de diseño preliminar.
16 de octubre	Octava reunión de la Junta Directiva. Sobre la selección del diseño arquitectónico.
4 de noviembre	Novena reunión de la Junta Directiva. Sesión informativa a cargo de un diseñador (una sola empresa).
15 de noviembre	Segunda asamblea general de la Asociación para la realización de objetivo. Aprobación de nuevo folleto debido al cambio en la cantidad a recaudar. El nuevo objetivo de recaudación es de 10 millones de yenes.
9 de diciembre	Con motivo del aplazamiento (hasta la finalización [de construcción] en diciembre de 2018) de la décima reunión de la Junta Directiva, se preparó un sobre y nuevo folleto con un cambio en el monto de donación.
12 de diciembre	Décimo primera reunión de la Junta Directiva. Proceso de elaboración de nuevo folleto.
15 de diciembre	Reunión de consejeros de la <i>aza kai</i> . Solicitud para la distribución de folletos en cada barrio por el concejal de la <i>aza kai</i> de Arakawa.

Heisei 30 (2018)

¹⁴⁴ Traducción propia.

8 de febrero	Décimo segunda reunión de la Junta Directiva. Plan de financiamiento (planificación de conferencias, conciertos, etc.).
2 de marzo	Conferencia dictada por el Sr. Ishigaki Hirotaka (investigador local) como parte de la actividad publicitaria para la construcción del salón de oración del <i>Maitsuba On</i> .
4 de marzo	Décimo tercera reunión de la Junta Directiva. Resolución para llevar a cabo una conferencia –al estilo de un panel de discusión– por el Sr. Ishigaki Hirotaka y Teruya Kankô.
1 de abril	Décimo cuarta reunión de la Junta Directiva. Asignación de personal a cargo de las actividades de recaudación de fondos en cada barrio, conferencias.
7 de abril	Décimo quinta reunión de la Junta Directiva. Determinar el tema, lugar, y otros detalles de la conferencia.
29 de abril	Colocación de carteles de conferencias en los tableros de anuncios de cada barrio. Se solicitó la participación en la conferencia a Ishigaki, Ôkawa, Tonoshiro, Futaba, así como otras organizaciones, mediante la distribución en cada <i>kôminkan</i> .
6 de mayo	Décimo sexta reunión de la Junta Directiva. Organización y programación de conferencia, etc.
7 de mayo	Inspección del sitio por parte del arquitecto del <i>Maitsuba On</i> y el director de la Asociación para realización de objetivo.
12 de mayo	Conferencia organizada por la Asociación para realizar objetivo. A partir de las 19:30 hrs., el Sr. Ishigaki Hirotaka y el Sr. Teruya Kankô dieron una presentación sobre el tema “ <i>Maitsuba On y el Hônensai</i> ” en el centro comunitario (<i>kôminkan</i>). 147 participantes.
20 de mayo	Décimo séptima reunión de la Junta Directiva. Se prepararon y discutieron cuatro propuestas, basadas en las opiniones de la región, con respecto a la selección de la ubicación de la <i>ibi</i> e incensario de <i>On</i> . Preparativos y arreglos para la conferencia.
22 de mayo	Décimo octava reunión de la Junta Directiva. Se preparó un calendario de actividades para la campaña comunitaria “puerta a puerta” para la recaudación de fondos en el barrio.
3 de junio	Décimo novena reunión de la Junta Directiva. Reunión para discutir y seleccionar la ubicación de la construcción.
7 de junio	Vigésima reunión de la Junta Directiva. Inspección del <i>Maitsuba On</i> por parte del arquitecto y el director de la Asociación para realización de objetivo.
7 de junio	Vigésimo primera reunión de la Junta Directiva. Se discutió la ubicación de la <i>ibi</i> y el incensario con los consejeros de la <i>aza kai</i> .
8 de junio	Revisión y discusión de las cuatro propuestas.
10 de junio	Vigésimo segunda reunión de la Junta Directiva. En el centro comunitario (<i>kôminkan</i>) se discutió con la constructora <i>Kinjô</i> la cotización, los detalles de construcción, así como la última etapa.
10 de junio	Ceremonia de presentación de recaudación de fondos del <i>Maitsuba On</i> por el Sr. Tôbaru Yôshô (noticia cubierta por periódico).
21 de junio	Informe de la Asociación para realización de objetivo. Explicación y confirmación de la ubicación de la construcción del <i>Maitsuba On</i> a los asesores de la <i>Asociación para Realización de Objetivo</i> y habitantes de la <i>aza</i> .
24 de junio	Celebración de sesión informativa (a partir de las 18:00 hrs.).
5 de julio	Una campaña de donación tuvo lugar en evento deportivo que se celebró en el gimnasio de la escuela secundaria de Ishigaki.
18 de julio	Vigésimo tercera reunión de la Junta Directiva. Revisión de contrato con respecto al trabajo y tiempo de construcción.
31 de julio	Firma de contrato con la constructora <i>Kinjô</i> (centro comunitario, a partir de las 15:00 hrs.).

5 de agosto	Realización de actividades de recaudación de fondos para el <i>yûnigai</i> ¹⁴⁵ del <i>Maitsuba On</i>
7 de agosto	Vigésimo cuarta reunión de la Junta Directiva. Calendario para la demolición de salón de oración y ceremonia de purificación de tierra (<i>jichin-sai</i>).
8 de agosto	Instalación de salón de oración temporal del <i>Maitsuba On</i> (se tomó prestado un contenedor y se usó como salón de culto).
11 de agosto	Reubicación del incensario del <i>Maitsuba On</i> al salón de oración temporal.
15 de agosto	Obras de demolición del <i>Maitsuba On</i> por parte de voluntarios e interesados de la población de la <i>aza</i> (a partir de las 9:00 hrs.).
16 de agosto	Celebración de ceremonia de purificación de tierra (<i>jichin-sai</i>) para la construcción del nuevo salón de oración.
2 de septiembre	Comienzo de la construcción del nuevo salón de oración. Excavación para los cimientos.
7 de octubre	Vigésimo quinta reunión de la Junta Directiva. Verificación de materiales, se cortó la madera para las vigas del techo.
24 de octubre	Vigésimo sexta reunión de la Junta Directiva. Sobre calendario para ceremonia y celebración. Estado de recaudación de fondos.
29 de octubre	Vigésimo séptima reunión de la Junta Directiva. Sobre la donación de tejas por particulares y la celebración de esta iniciativa.
4 de noviembre	Ceremonia para levantar el techo del salón de oración. Comienzo de la iniciativa para donación de tejas.
8 de noviembre	Vigésima octava reunión de la Junta Directiva. Sobre la donación de tejas por particulares y la celebración de esta iniciativa.
9 de noviembre	Vigésimo novena reunión de la Junta Directiva. Sobre iniciativas para la celebración. Acerca de su publicación en los periódicos.
21 de noviembre	Inicio de la colocación de tejas. Fin de la iniciativa para la donación de tejas.
25 de noviembre	Reubicación del incensario a la sala de adoración principal.
26 de noviembre	Limpieza del <i>Maitsuba On</i> para la ceremonia por parte de los consejeros de la <i>aza kai</i> .
4 de diciembre	Sobre la realización de ceremonia y celebración, así como la publicación de periódicos
21 de diciembre	Sobre la realización de ceremonia y celebración. Sobre la confirmación de lista de donantes.
23 de diciembre	Finalización de <i>Maitsuba On</i> , inspección y entrega. Ceremonia y celebración por la finalización del nuevo salón de oración del <i>Maitsuba On</i> .

¹⁴⁵ Oración por la cosecha del año.

Anexo 2. Informe del progreso de construcción (*Maitsuba On*) y cobertura periodística del mismo (japonés).

建設事業経過報告

- 平成 29 年
- 6月1日 1回役員会 期成会発起人会 公民館で期成会設立に向けて・定款作成。事業計画の基本方針について、趣意書、領収書、封筒、公印の作成について
 - 6月13日 19:30より公民館にて第1回期成会総会を開催し、期成会設立承認する。
 - 6月25日 第2回役員会 事業基本計画策定案検討
 - 7月2日 第3回役員会 趣意書の印刷、募金活動計画、建築設計業者募集について
 - 7月9日 第4回役員会 募金活動計画、設計業者選定規準について
 - 7月13日 第5回役員会 募金活動計画、建築工事業者募集について
 - 7月15日 字会役員会出席 新川字会評議員に各町内への趣意書配布依頼
 - 9月28日 第6回役員会 建築設計業者選定について
 - 10月4日 各設計事務所新川字区内建築業者へ入札参加を依頼(6社へ依頼)
 - 10月10日 第7回役員会 建築アトリエTreppen(照屋寛公氏)他、他6社へ基本設計を依頼
 - 10月16日 第8回役員会 建築設計士選定について
 - 11月4日 第9回役員会 設計士による事業説明会(1社のみ応募)
 - 11月15日 第2回期成会総会 募金金額の変更により新しい趣意書を承認。新しい募金目標額は一千万円。
 - 12月9日 第10回役員会 着工延期について(平成30年12月完成に延期)、募金金額の変更により新しい趣意書を作成、封筒作成
 - 12月12日 第11回役員会 新趣意書折込作業
 - 12月15日 字会評議員会 新川字会評議員に各町内への新趣意書配布依頼
- 平成 30 年
- 2月8日 第12回役員会 資金造成計画(講演会・演奏会等立案)
 - 3月2日 真乙姥御嶽拝殿新築の主旨の広報活動として石垣博孝氏へ講演依頼打診
 - 3月4日 第13回 役員会 石垣博孝氏、照屋寛公氏によるパネルディスカッション形式での講演会開催決議
 - 4月1日 第14回役員会 各町内募金活動ローラー作戦担当者割り振り、講演会準備
 - 4月7日 第15回役員会 講演会テーマ、会場等の実施方法を決定
 - 4月29日 各町内掲示板へ講演会開催ポスターを掲示。石垣、大川、登野城、双葉公民館、各種団体へ講演会へ参加依頼文書配布
 - 5月6日 第16回役員会 講演会準備、段取等
 - 5月7日 期成会役員、設計士真乙姥嶽 現場検証
 - 5月12日 期成会主催講演会 19:30より公民館にて「真乙姥嶽と豊年祭」をテーマに石垣博孝氏、照屋寛公氏の設計説明会を開催。参加者147名。
 - 5月20日 第17回役員会 嶽のイビと香炉の位置選定について。地域の意見に基づき4案を作成し検討。
 - 5月22日 第18回役員会 各町内募金活動ローラー作戦訪問スケジュールを案を作成。
 - 6月3日 第19回役員会 建設位置選定についての協議
 - 6月7日 第20回役員会 真乙姥嶽 期成会役員、設計士現場検証
 - 6月7日 第21回役員会 イビと香炉の位置選定について字会評議員と建設位置の説明及び
 - 6月8日 対応4案を検討、協議。
 - 6月10日 第22回 役員会 公民館にて金城建設様見積に対して同社との工事内容及び後期についての話し合いを行う。

- 6月10日 真乙姥嶽 桃原用昇様募金贈呈式(新聞社取材)
- 6月21日 期成会報告会 字民及び期成会顧問等を対象に、真乙姥嶽建設位置の説明、確認及び報告会を開催。(18:00～)
- 6月24日 7月5日 石垣中学校体育館で開催された字会運動会における募金活動を実施。
- 7月18日 23回役員会 請負工事額、工期等について契約締結内容を検討
- 7月31日 (有限会社)金城建設と請負工事契約を締結(15:00より公民館)
- 8月5日 真乙姥嶽 ユーニガイにおける募金活動を実施。
- 8月7日 第24回 役員会 拝殿取り壊し作業及び地鎮祭の日程について
- 8月8日 真乙姥嶽仮拝殿設置(コンテナを仮拝殿として使用)
- 8月11日 真乙姥嶽の香炉を仮拝殿へ移設
- 8月15日 字民有志及びボランティアによる真乙姥嶽解体工事・廃棄作業(9:00～)
- 8月16日 真乙姥嶽御嶽拝殿新築に係る地鎮祭(10:00～)
- 9月2日 拝殿新築工事開始 基礎掘り
- 10月7日 第25回 役員会 ・材料の確認 ・屋根小屋組はプレカットを採用 ・行程確認
- 10月24日 第26回 役員会 式典・祝賀会の日程と取組について 募金の状況について
- 10月29日 第27回 役員会 一口一枚瓦の取組について。式典祝賀会の取組について
- 11月4日 拝殿上棟式 一口一枚瓦の取組開始
- 11月8日 第28回 役員会 一口一枚瓦の取組について。式典祝賀会の取組について
- 11月9日 第29回 役員会 式典・祝賀会の取組について。新聞掲載について
- 11月21日 屋根瓦葺き開始 一口一枚瓦の取組み終了
- 11月25日 仮拝殿より本拝殿へ香炉を移動
- 11月26日 字会評議員による式典へ向けた真乙姥嶽の清掃
- 12月4日 第30回 役員会 式典・祝賀会の取組について。新聞掲載について
- 12月21日 第31回 役員会 式典・祝賀会の取組について。寄付者名簿確認について
- 12月23日 真乙姥嶽完成、完成検査引き渡し
真乙姥嶽拝殿新築落成記念式典・祝賀会



拝殿解体作業



屋根 野地板張作業



コンクリート打ち



期成会12月完成目指す

【本報記者 高橋 隆之介】真之姥嶽の新しい拝殿が、12月に完成する。期成会は、12月の完成を目指して、工事を進めている。新拝殿は、伝統的な建築様式を継承しつつ、モダンなデザインが特徴だ。完成後は、多くの参拝客が訪れることが予想される。

豊年祭の日程決まる

【本報記者 高橋 隆之介】新川字会が18年度豊年祭の日程を決めた。18年度豊年祭は、12月15日(土)に開催される。当日は、伝統的な舞踊や音楽演奏が行われる。新川字会では、この機会に、新拝殿の完成を祝う予定だ。

新川字会が18年度豊年祭

【本報記者 高橋 隆之介】新川字会が18年度豊年祭を開催した。当日は、多くの参拝客が訪れ、賑やかな雰囲気の中で、伝統的な舞踊や音楽演奏が行われた。新川字会では、この機会に、新拝殿の完成を祝う予定だ。

伝統とモダンが融合

【本報記者 高橋 隆之介】真之姥嶽の新しい拝殿が、伝統的な建築様式とモダンなデザインが融合したデザインで、注目を集めている。新拝殿は、伝統的な建築様式を継承しつつ、モダンなデザインが特徴だ。完成後は、多くの参拝客が訪れることが予想される。

真之姥嶽の新拝殿未来へ

【本報記者 高橋 隆之介】真之姥嶽の新しい拝殿が、100年以上使用可能な設計で、未来へ継承される。新拝殿は、100年以上使用可能な設計で、未来へ継承される。新拝殿は、100年以上使用可能な設計で、未来へ継承される。

2氏の講話と座談会に150人

【本報記者 高橋 隆之介】真之姥嶽の新しい拝殿の完成を記念して、2氏の講話と座談会が開催された。当日は、150人が参加し、新拝殿の完成を祝った。2氏は、新拝殿の完成を祝い、未来への継承を呼びかけた。

真之姥嶽の新拝殿未来へ

【本報記者 高橋 隆之介】真之姥嶽の新しい拝殿が、100年以上使用可能な設計で、未来へ継承される。新拝殿は、100年以上使用可能な設計で、未来へ継承される。新拝殿は、100年以上使用可能な設計で、未来へ継承される。



大崎町公民館の会議室で開かれた講話と座談会。参加者は約150人。高橋 隆之介



真之姥嶽の拝殿解体終了

【本報記者 高橋 隆之介】真之姥嶽の古い拝殿の解体作業が完了した。新拝殿の完成を記念して、古い拝殿の解体作業が行われた。新拝殿の完成を記念して、古い拝殿の解体作業が行われた。

新拝殿12月末完成へ

【本報記者 高橋 隆之介】真之姥嶽の新しい拝殿の完成が、12月末に予定されている。新拝殿の完成が、12月末に予定されている。新拝殿の完成が、12月末に予定されている。



拝殿建て替えて地鎮祭

【本報記者 高橋 隆之介】真之姥嶽の新しい拝殿の完成を記念して、地鎮祭が行われた。当日は、多くの参拝客が訪れ、賑やかな雰囲気の中で、地鎮祭が行われた。新拝殿の完成を記念して、地鎮祭が行われた。



真之姥嶽の新しい拝殿。高橋 隆之介

【本報記者 高橋 隆之介】真之姥嶽の新しい拝殿の完成が、12月末に予定されている。新拝殿の完成が、12月末に予定されている。新拝殿の完成が、12月末に予定されている。

【本報記者 高橋 隆之介】真之姥嶽の新しい拝殿の完成が、12月末に予定されている。新拝殿の完成が、12月末に予定されている。新拝殿の完成が、12月末に予定されている。

Anexo 3. Banderas ornamentadas de las cuatro *aza*.

Aldea	Caracteres	Significado
Tonoshiro	<i>Miruku yuu</i> (弥勒世)	Súplica a <i>Miruku</i> por la fortuna y felicidad.
Ishigaki	<i>Gofûjûu</i> (五風十雨)	Proverbio chino: “Si el viento sopla cada cinco días y llueve tranquilamente cada diez días, esto da como resultado una buena cosecha”.
Ôkawa	<i>Zuiun</i> (瑞雲)	Nubes auspiciadoras. Atraer lluvia para los cultivos.
Futaba (bandera de las cuatro <i>aza</i>)	<i>Wachyûkyôryoku</i> (和衷協力)	Trabajo conjunto por la paz.
Arakawa	<i>Fuku wo kô</i> (請福). Representa el deseo de lluvia. <i>Inoruyutaka</i> (祈豊). Representa a los arrozales (たん田) y el trabajo agrícola (herramientas).	Oración por la buena fortuna. Oración por una buena cosecha.