

**EL COLEGIO DE MÉXICO  
CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA**

**UNA MUJER AINU LLAMADA AVE.  
EL ACTIVISMO ESCRITO DE CHIKKAP MIEKO**

**TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRA EN ESTUDIOS DE  
ASIA Y ÁFRICA  
ESPECIALIDAD EN JAPÓN  
PRESENTA**

**YOLANDA MUÑOZ GONZÁLEZ**

**DIRECTORA:  
DRA. MICHIKO TANAKA**

**MÉXICO, D. F.**



**A MIS PADRES**

**A TODA MI MARAVILLOSA, ENORME FAMILIA**

**A TODOS MIS AMIGOS Y AMIGAS**

**ESPECIALMENTE A MIS MÁS AMADOS CÓMPLICES:**

**ANTONIO PRIETO STAMBAUGH,**

**LUIS ESPARZA**

**Y MARTHA LOAIZA BECERRA**

## ÍNDICE

Introducción	1
Notas de perspectiva	6
La identidad como expresión	8
<b>1. La Historia de Edzo</b>	
Algunas teorías sobre los primeros habitantes	13
Edzo y Emishi: La construcción ideológica del “bárbaro”	14
Los primeros pasos del poder central en Edzo	17
Primer periodo del Matsumae Jan (1514-1798)	20
Una región sin fronteras	21
Las rebeliones ainu	23
El sistema basho-ukeoi	26
La rebelión de Kunashiri-Menashi	28
El periodo de control directo del Bakuju sobre Edzo (1799-1821)	29
Periodo de restitución del control al Matsumae Jan (1821-1855)	36
La creación del Jokkaidoo Kaitakushi	38
La colonización de Jokkaidoo – Políticas de colonización y Tenencia de la tierra	40
La formalización de la hegemonía sobre el pueblo ainu	43
La Ley de Protección de los Antiguos	
Aborígenes de Jokkaidoo	47
La política de asimilación hacia el pueblo ainu	49
La enmienda de 1937 a la Ley de Protección – los albores del Activismo organizado ainu.	56
Periodo de ocupación	60
La época de rápido crecimiento económico	62
El primer centenario de la reclamación de Jokkaidoo	64
El activismo de la posguerra	66
La reorganización de los Utari	67
El activismo de los años sesenta	68

La década de los ochenta	73
El periodo previo a la aprobación de la nueva ley, 1984-1997	77
<b>2. De Iga Mieko a Chikkap Mieko:</b>	
<b>La historia de una activista llamada ‘Ave’</b>	<b>87</b>
La evolución de una identidad	88
El juicio por los derechos de fotografía	97
Del Yo al Nosotros - imaginando la comunidad	100
<b>3. La herencia cultural de las mujeres</b>	<b>104</b>
La política de asimilación hacia las mujeres	111
Una resistencia secreta	116
El amor en los tiempos de la discriminación	121
Las mujeres ainu en resistencia	125
Es que eres ainu... y además, mujer	126
La aguja y el hilo como armas de resistencia	129
Bordando la identidad	132
<b>4. Ainu Moshiri – El hogar arrebatado</b>	<b>139</b>
Los orígenes del Ainu Moshiri	143
El Ainu Moshiri es la Madre Tierra	147
Deambulando a tientas por el oscuro mundo de los wadyin	153
Los ainu son ainu y los wadyin son wadyin	157
<b>5. Un uko-charanke con los investigadores</b>	<b>164</b>
Ustedes los bárbaros	168
La indignación de ser “objeto de estudio”	173
Un uko-charanke en la Corte	175
El uko-charanke llega a su término	178

<b>6. Hacia el reto de la escritura</b>	<b>183</b>
Los primeros revoloteos	184
Hacia el reto de la escritura	187
La escritura como arma de resistencia	189
Los primeros escritores ainu	191
<b>Conclusiones</b>	<b>201</b>
<b>Anexo 1 – El corazón de los diseños bordados ainu</b>	<b>(204)</b>
<b>Anexo 2 – Los dones del viento</b>	<b>(240)</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>(273)</b>

*"This is the world in which I move uninvited,  
profane on a sacred land, neither me nor mine, but  
me nonetheless. The story began long ago... it is old.  
Older than my body, my mother's, my grandmother's.  
As old as my me, Old Spontaneous me, the world.  
For years we have been passing it on, so that  
our daughters and granddaughters may continue to pass it on.  
So that it may become larger than its proper  
measure, always larger than its own  
in-significance."  
Trinh T. Minh-ha. *Woman, Native, Other.**

Mujer, indígena, madre, escritora, bordadora, activista... o quizá indígena, madre, bordadora, mujer, escritora, activista... y hermana, hija, heredera, precursora... esa mujer escribe su historia, la historia que es en sí un todo y que, sin embargo, evoca siglos de esa otra historia que, aunque propia, es más antigua que ella misma. Es una historia que no siempre se escribe desde la soledad ideal del "cuarto propio" de Virginia Woolf, y que en algunos casos invoca a esa colectividad con quien comparte ciertos ideales y pesares, hablando de sí misma para escribir esa *otra* parte de la historia que no está escrita en los libros creados por los y las prestigiados/as académicos/as, acerca de los procesos de cambio que marcaron el rumbo de los acontecimientos sociales.

Chikkap Mieko es una mujer que eligió narrar su vida con el objetivo de ofrecer una nueva perspectiva sobre lo que representa ser ainu en Japón actualmente. Nacida en septiembre de 1948, en Kushiro, Jokkaido, Chikkap Mieko heredó toda una historia de sometimiento y discriminación racial hacia el pueblo ainu; pero también heredó y realizó su propia interpretación sobre la conciencia de ser ainu como un motivo de orgullo. Ella, como algunas otras mujeres y hombres ainu, se sumó a la lucha por lograr el respeto a la diferencia étnica y cultural en Japón a través de varios mecanismos de denuncia y de crítica sobre la manera en que el pueblo ainu fue obligado a renunciar a su cultura, su lengua y sus costumbres, en aras de la modernidad. Todo esto en el marco de una sociedad en la que otros grupos étnicos como los coreanos, los burakumin y los okinawenses también pugnan por lograr el reconocimiento al derecho a la diversidad en Japón.

Chikkap Mieko ha escrito hasta la fecha dos textos testimoniales en japonés: *Kaze no megumi* (*Los dones del viento*) y *Ainu mon'yoo shishuu no kokoro* (*El corazón de los*

*diseños bordados ainu*). En estos textos Chikkap Mieko habla sobre la manera en que ha asumido su etnicidad a partir de una serie de vivencias y reflexiones sobre lo que para ella significa ser mujer ainu y expresarse como tal.

Estos testimonios fueron traducidos al español con la paciente y cariñosa ayuda de la Prof. Michiko Tanaka y de la Prof. Yoshie Awajara, y se incluyen como apéndices de este trabajo. El primer texto que se tradujo fue la sección autobiográfica de *Los dones del viento*, y en un principio la intención era incluir algunas de sus observaciones como activista dentro del cuerpo general de un trabajo, cuyo objetivo era hablar sobre procesos de comunicación intercultural entre los pueblos ainu y japonés.

Para el momento en que comenzamos a traducir *Los dones del viento* yo había leído prácticamente toda la literatura disponible sobre el tema de la cultura ainu en lenguas occidentales, principalmente inglés. Los había revisado y elaborado mis propias conclusiones, tratando de darle coherencia a lo que sabía sobre el pueblo ainu. Sin embargo, al avanzar en la lectura encontré que la perspectiva de Chikkap Mieko le daba una nueva coherencia a mis ideas sobre los ainu. Sus palabras no sólo llenaban un gran vacío con respecto de lo que sabía sobre las mujeres ainu, sino que me hacía pensar en los ainu como un pueblo vivo. La mayoría de los libros que yo había consultado hablan sobre los ainu como un “pueblo en extinción”: la lengua era conocida sólo por unos cuantos ancianos, y el modo de vida “tradicional” había desaparecido totalmente en favor de los sistemas económicos, sociales, culturales y políticos impuestos por el gobierno japonés a partir de la anexión formal de Jokkaido en 1868 y de la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaido, promulgada en 1898.

Además, yo también tenía una formación indigenista que me impedía ver la filiación étnica más allá de la categorización lingüística.<sup>1</sup> Sin embargo, Chikkap Mieko estaba hablando de otras formas de construir su identidad como indígena, cuestionando así la rigidez de los parámetros establecidos por la práctica antropológica en Japón... parámetros muy similares a los que se manejan en México.

---

<sup>1</sup> En México se define la filiación étnica a partir del criterio de ser hablante de alguna lengua indígena. Este criterio ha sido ampliamente cuestionado pero sigue rigiendo los procesos de categorización para incluir dentro de los programas de beneficio económico a ciertas comunidades, excluyendo a otras.

Por otra parte, *Los dones del viento* era un testimonio que necesariamente me remitía a todo lo que había leído sobre cultura ainu. Su testimonio rebasaba la anécdota individual y me hacía pensar en los siglos de historia que ella invocaba para dar fe de su propia experiencia como ainu.

En su invocación se mezclaba lo autobiográfico con lo histórico, lo privado con lo público y lo individual con lo colectivo. Su *Yo* estaba hecho también de ese gran *Nosotros* evocado en la soledad del acto de escribir su propia historia. En *Los dones del viento*, Chikkap Mieko narra todo un proceso de construcción de la propia identidad en torno a la reflexión sobre lo que para ella significa ser ainu... una visión propia, pero inscrita dentro del contexto de una labor de activismo iniciada por otros miembros del pueblo ainu años atrás y en la que ella también estaba aportando su propia labor como bordadora y sus reflexiones sobre la situación del grupo.

La sección autobiográfica de *Los dones del viento* estaba totalmente traducida para marzo de 1997. En ese entonces dio inicio el viaje de estudios a Japón, que la Prof. Michiko Tanaka y las cinco compañeras de Maestría habíamos proyectado realizar, con apoyo de diversas fundaciones. Antes de terminar la traducción, yo estaba segura de que el trabajo final podía girar en torno a la historia de vida de Chikkap Mieko, y le envié una carta explicándole mis objetivos y mi interés por conocerla y conversar con ella personalmente. Ella me respondió muy amablemente y accedió a mi petición, por lo que se concertó una cita en Sapporo para abril de 1997.

Durante la primera entrevista las dos estábamos nerviosas, tal vez tratando de ajustar nuestras expectativas a la persona que ambas teníamos enfrente. La Prof. Tanaka asistió conmigo a la cita, y nos ayudó a comunicarnos muy bien. Las dos salimos satisfechas de este primer encuentro y quedamos de reunirnos nuevamente para platicar. Fue también ese día que ella me obsequió un ejemplar de su libro *Ainu mon'yoo shishuu no Kokoro (El corazón de los diseños bordados ainu)*. Se trata de un texto de sesenta páginas impresas en japonés donde comienza la narración de su propia historia, intercalando fragmentos del diario íntimo que su madre escribiera durante los últimos años de su vida.

En total nos reunimos en dos ocasiones en Sapporo, dos en Tokio y una en Otaru, un puerto muy cercano a Sapporo. Considero que estos encuentros fueron determinantes para mí en muchos sentidos. Por una parte, yo tenía la idea de Chikkap Mieko como una mujer enojada

y triste por haber sido discriminada desde su infancia; la imaginaba como una mujer solemne y circunspecta, lista para defender su orgullo en todo momento de su vida. Sin embargo, descubrí una mujer carismática, alegre, que gozaba enormemente de las bromas, los pasteles y las cervezas, igual que yo. Nos divertimos muchísimo en el acuario de Otaru, comparando a las medusas con sus bordados y viendo el espectáculo de las focas y los delfines que entendían más japonés que yo. Chikkap Mieko se asumía, ante todo, como ainu; pero el ejercicio de su etnicidad se llevaba a cabo en múltiples niveles individuales: como mujer, bordadora, madre, amiga, activista, escritora, periodista y conferencista ainu, por ejemplo. Así, para mi Chikkap Mieko de ninguna manera es un “objeto de estudio”, ni “una mujer ainu”; es una persona que reflexiona sobre su realidad, sobre los significados sociales que históricamente se le han querido imponer y sobre el significado que ella misma ha elaborado sobre su propia identidad como mujer ainu.

Cuando regresé a México, inmediatamente traduje el libro *El corazón de los diseños bordados ainu*, dentro del Seminario de Traducción conducido por la Prof. Yoshie Awaihara. El proceso fue totalmente diferente, no sólo porque mi japonés había mejorado un poco después del viaje, sino porque detrás de cada palabra estaba Chikkap Mieko diciéndome: “los ainu no somos objetos de estudio; somos mujeres, hombres, niños, niñas, ancianos, bordadoras, políticos...”

Creo que para ella también hubo cambios sobre su idea de mi como investigadora y como persona. Al conocerme, Chikkap Mieko comenzó a reflexionar sobre otras problemáticas de discriminación, concretamente hacia las personas con discapacidad. Al respecto, escribió un artículo sobre las similitudes entre ambos tipos de discriminación, refiriéndose a mi como una persona que le había hecho pensar en esto. Personalmente, también encuentro muchas semejanzas entre su proceso de formación de identidad como indígena y el mío como discapacitada. Las dos hemos asistido a un momento histórico en que se ha intensificado la crítica hacia los estereotipos negativos que rodean a “nuestros estigmas” y hemos formado y reformulado una imagen de nosotras mismas a partir de nuestra experiencia individual, así como de nuestra participación como activistas en foros de debate sobre estos temas.

Con respecto de esto podría discutirse que no tengo la suficiente distancia como para formular un trabajo académico en términos científicos; sin embargo, pienso que el esquema de análisis de procesos de formación de identidad que he elegido para abordar el tema

establece una postura crítica que bien puede ser válida en otros contextos, incluyendo una problemática como la de la discapacidad, tan soslayada por los hombres y mujeres dedicados a las ciencias sociales en México y varias partes del mundo.

Pero... ¿quién es Chikkap Mieko? ¿cuál es esa historia de sí misma que rebasa la vivencia personal y que, sin embargo, es inseparable de los acontecimientos íntimos? Las respuestas están en *Los dones del viento* y *El corazón de los diseños bordados ainu*, un ejercicio narrativo orientado a mostrar una imagen de sí misma como expresión de la colectividad; una comunidad que se evoca, intangible pero coherente, desde la intimidad. Es la memoria de lo vivido y lo aprendido que se entreteje para dar coherencia a la propia identidad.

A continuación expongo algunas notas de perspectiva sobre mi aproximación al tema de la identidad, explicando las razones por las que considero que *Los dones del viento* y *El corazón de los diseños bordados ainu* son textos que permiten acercarse a la cultura ainu desde lo individual, no como un intento de generalización que pretenda mostrar una imagen del pueblo ainu a partir de las ideas de Chikkap Mieko, sino como la posibilidad de ver lo social y lo histórico adquiriendo una coherencia específica dentro de la reflexión personal.

Antes de continuar, sin embargo, quisiera aclarar que el sistema de transliteración empleado a lo largo de este trabajo sigue los lineamientos establecidos por el sistema UNAM-COLMEX.<sup>2</sup> Cualquier error u omisión es enteramente responsabilidad mía.

---

<sup>2</sup> Para una explicación detallada del sistema de transliteración UNAM-COLMEX, consúltese Awaijara. Yoshie. "Transliteración del japonés al español de México". *Estudios de Asia y África* No. 59, 1984

### ***Algunas notas de perspectiva sobre identidad***

Para definir la identidad considero pertinente, en primera instancia, retomar las reflexiones de Steven Epstein acerca de los polos esencialista y constructivista en que se ubican la mayoría de las definiciones de identidad. Epstein sostiene que el debate entre los extremos esencialista y constructivista se mueve entre los opuestos imposición vs. elección e igualdad vs. diferencia, en donde el esencialismo asume que los individuos son diferentes y que esta diferencia es impuesta por las circunstancias, mientras que el constructivismo sostiene que los individuos son todos iguales, y que la identidad es un asunto de elección.<sup>3</sup>

Epstein apunta que el esencialismo cae en el reduccionismo psicológico en tanto que considera a la identidad "...como una característica de la persona relativamente establecida y estable que, desde un punto de vista desarrollista, más o menos descansa en el interior."<sup>4</sup> El constructivismo, por otra parte, tiende al reduccionismo sociológico al sostener que la identidad es "...la internalización o adopción consciente de etiquetas o roles socialmente impuestos o socialmente construidos."<sup>5</sup>

Epstein señala que es necesario encontrar una definición de identidad que mediatice los dos polos y, parafraseando a Marx, apunta que "la gente elabora sus identidades, pero no las elabora exactamente como quisiera". Así, señala que

La identidad del yo... es un estado socializado de individualidad, una organización interna de autopercepciones que tienen que ver con la relación que se establece con las categorías sociales, que también incorpora imágenes del yo percibido por los otros. En esencia, la identidad está constituida relacionamente, a través del involucramiento con -y la incorporación de- otros significantes y la integración dentro de comunidades. La relación de la identidad del ego con identidades subsidiarias (tales como la ocupacional, de clase, racial, género o identidades sexuales) es interactiva y en ella se integran todas las identidades subsidiarias en una relativamente coherente y única historia de vida.<sup>6</sup>

Entiendo, entonces, la identidad como un proceso de autopercepción en que se incorporan elementos heredados y elementos construidos a partir de la experiencia y de la relación

---

<sup>3</sup> Epstein, S. "Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism" en *Socialist Review*., 1986, p. 25-27

<sup>4</sup> Op. cit., p. 28

<sup>5</sup> Ibid., p. 28-29

<sup>6</sup> Ibid., p. 29-30

particular de un individuo con su entorno. En este complejo proceso de autopercepción, existen múltiples capas que se superponen y a veces se oponen y se contradicen. No se trata de un todo unificado y terminado; apelando a las reflexiones de Trinh T. Minh-ha sobre el tema, se trata de la redefinición permanente del Yo/yo que a veces es incluido y a veces está excluido del Nosotros/nosotros; es la ambigüedad necesaria que existe en la frontera entre el *soy* y el *no soy*. Esta relación entre Yo/yo y Nosotros/nosotros no corresponde a un sistema binario de percepciones, sino al encuentro de los espacios internos y externos (*inside/outside*), a partir del cual se generan estructuras significativas en un tercer espacio, el “espacio crítico” (*critical space*), peculiar para cada individuo, en un *momento* específico de la conciencia interna (yo) en su relación con el mundo (Yo) a partir de una imagen del grupo (Nosotros) con el cual se identifica (nosotros).<sup>7</sup>

Así, este proceso permanente de definición de límites es tan complicado y único como cada individuo, pero de ninguna manera aislado de los procesos sociales. Morwenna Griffiths señala al respecto que la identidad es un asunto tan personal como colectivo y político:

La teoría feminista y la política feminista han sido responsables de mi comprensión de que la individualidad está conformada por fuerzas políticas, y lo que yo siento como profundamente personal se ve afectado por los sistemas públicos de control. De igual forma, sé que esta conformación y este control no son absolutos, establecidos o deterministas. El individuo que soy y la identidad que tengo es mía, y yo la moldeo y controlo en la medida en que soy capaz de hacerlo.<sup>8</sup> (Griffiths, 1995:1)

En el caso de las mujeres indígenas que participan en la lucha por la vindicación de los derechos de un grupo étnico, puede decirse que etnicidad y género son elementos de su identidad que se dieron como parte de su “socialización primaria”, y en ese sentido tienen un carácter esencialista. Su labor como artesana y/o como luchadora social proviene de un proceso de “socialización secundaria” que se construyó a partir de la interacción con su entorno inmediato, y del contacto con los diferentes discursos sobre su etnicidad y su género.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other*. Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 1989, p. 94. Estas reflexiones también fueron aclaradas y revisadas durante el seminario “Outsider Insider”, dictado por Trinh T. Minh-ha el 27 de mayo de 1998 en la Universidad Ochanomizu, Tokio.

<sup>8</sup>

<sup>9</sup> Epstein. *Ibid.*, p. 24

Estos discursos incluyen la visión del grupo dominante acerca de la inferioridad de la cultura heredada de sus antepasados, al cual se contraponen el discurso de los líderes de la propia comunidad, que señalan la necesidad de incorporarse en términos equitativos a la vida económica, política y cultural del país sin renunciar al ejercicio de una tradición que los enorgullece. Asimismo, ambos discursos construyen ideales femeninos que cada mujer interpreta de acuerdo con su experiencia, sus intereses y sus expectativas, rechazando o incorporando dentro de su repertorio de conductas elementos de ambas culturas.

Una persona hace suyos los mensajes creados por la colectividad cuando éstos explican y reafirman ciertas experiencias individuales, dándoles una dimensión social. Antonio Prieto Stambaugh señala que “Las ideas que otros tienen sobre un individuo o una comunidad son la fuerza con la cual y *en contra de* la cual ese individuo o esa comunidad forjará un concepto de sí mismo/a y una proyección al exterior.”<sup>10</sup> Así, aunque la raza y el género son factores que pueden ser considerados desde una perspectiva esencialista -en tanto que son factores que determinan ciertos aspectos de la identidad del individuo sin que él o ella hayan *decidido* que formarían parte de su vivencia- la forma de asumir esta faceta adquirida sin propósito adquiere un *sentido* al ubicarse en un contexto social específico.

Epstein opina que entender la identidad étnica como una construcción estrictamente social soslaya ese “componente no voluntario de la identidad” conformado por la serie de circunstancias fortuitas que experimenta un individuo desde su nacimiento y que *condicionan* los elementos a partir de los cuales se relacionará con la sociedad, y en cuya adquisición, por así decirlo, el individuo no ejerció su capacidad de elección.

### ***La identidad como expresión***

El estudio de la identidad puede abordarse como *expresión* de una de las múltiples coyunturas que la conforman como un *proceso relacional* en el que permanentemente se redefinen los nexos y los límites entre el Yo/yo y el Nosotros/nosotros, y entre el Nosotros/nosotros y el “ustedes”, es decir, el límite de lo que no somos. Una forma de acercarse a la identidad como expresión, es a través de la creación literaria y, en este caso concreto, a la narración escrita de la propia historia de vida.

---

<sup>10</sup> Prieto, A. “La actuación de la identidad a través del *performance* chicano gay”. *Debate Feminista*. “Otridad”. Año 7. Vol. 13. Abril de 1996, p. 290

La narración de la propia vida, como medio discursivo, está sujeto a la interpretación que el narrador hace de su propia experiencia individual. Esta interpretación, a su vez, está influenciada por el objetivo que la mueve a narrar su historia, por lo que es probable que su testimonio tenga una tendencia a enfatizar ciertos aspectos de su vida en detrimento de otros, incluso moldeándolos para darle un determinado sentido social a su historia individual. Al respecto, Elzbieta Sklodowska señala que

Sería ingenuo asumir una homología directa entre el texto y la historia. El discurso de un testigo no puede ser un reflejo de su experiencia, sino una refracción determinada por las vicisitudes de la memoria, la intención, la ideología. La intención y la ideología del autor-editor se superimponen más allá del texto original, creando más ambigüedades, silencios y ausencias en el proceso de seleccionar y editar el material de una manera consonante con las normas de la forma literaria.<sup>11</sup>

Sin embargo, es precisamente esta subjetividad, esta particular interpretación de los hechos la que se antoja valiosa e irreductible, ante las tensiones conceptuales entre “ficción” y “realidad” que también son construcciones intelectuales que pueden considerarse colonialistas. Al respecto, Trinh T. Minh-ha apunta que

*Lo real*, no más que un *código de representación*, no coincide (no puede coincidir) con lo vivido o lo representado. Esto es a lo que se refiere Vine Deloria, Jr., cuando exclama “Ni siquiera los indios pueden parecerse ellos mismos a este tipo de criatura quien, para los antropólogos, es el indio ‘real’.”<sup>12</sup>

De esta forma, el testimonio constituye no sólo una crítica a la literatura como institución y como aparato ideológico de dominación; el testimonio es en sí mismo una nueva forma de literatura<sup>13</sup> que plantea interrogantes acerca de la legitimidad y la autenticidad como construcciones ideológicas que pretenden dotar de autoridad a una determinada forma de aproximación a los procesos sociales sobre otras, igualmente válidas desde una perspectiva continuamente crítica hacia sus mismas limitaciones. En este sentido, el testimonio puede

---

<sup>11</sup> Sklodowska, Elzbieta. “La forma testimonial y novelística de Miguel Barnet” en *Revista Interamericana* 12. 3. 1982. Citada por Beverley, J. “The Margin at the Center in *Testimonio* (Testimonial Narrative), en Smith, S. y Watson, J. (eds.) *De/Colonizing the Subject. The politics of Gender in Women’s Autobiography*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 1992. p. 101-102.

<sup>12</sup> Trinh T. Minh-ha, *Women, Native, Other*. Op. cit., p. 94

<sup>13</sup> Beverley, J. “The Margin at the Center...” Op. cit., p. 102

considerarse como subversivo en varios niveles, incluso en lo que se refiere al concepto mismo de autor:

Una forma de subversión puede ser identificada como la deconstrucción del autor individual burgués (el sujeto sagrado de la narrativa autobiográfica) y la construcción de una entidad autorial colectiva -una especie de conciencia colectiva que 'autoriza' y valida la identidad del escritor individual.<sup>14</sup>

Así, en el testimonio está en juego no sólo la unicidad de la experiencia individual, sino la capacidad del individuo de asumirse como portavoz de una experiencia comunitaria. En opinión de Beverley, esta narración de una historia personal involucra al lector en un entorno social que, de otra manera, resultaría ajeno a la experiencia inmediata de un individuo fuera de esa problemática.

El *testimonio* es, pues, no sólo la narración de la propia anécdota, sino también la oportunidad de subrayar la dimensión social de los estratos de la identidad personal que colocan a un individuo, en determinado momento histórico, en posición de subordinación, lucha, discriminación y activismo.

El *testimonio* es, en sí, una forma de activismo. Al insertar la anécdota en un contexto de lucha por la vindicación de los derechos de un grupo, el límite entre lo público y lo privado se torna más difuso y, paradójicamente, le otorga a lo individual el amparo de la coherencia de la historia colectiva.

Esto implica que también la coherencia individual está en juego en el acto de escribir un *testimonio*. El acto de escribir representa también una reflexión sobre la propia identidad: se es indígena, escritora, activista, bordadora, madre, hija, esposa... ¿en qué momento se subordina una de estas categorías a la otra? ¿es la identidad individual una abstracción imposible de disectar, única y llena de subjetividades, pasiones y vivencias que van moldeando la auto percepción, en un proceso en que interviene también las nociones acerca de lo que el otro piensa sobre uno mismo?

---

<sup>14</sup> Kaplan, Caren. "Resisting Autobiography: Out-Law Genres and Transnational Feminist Subjects". en Smith, Sidonie and Watson, Julia, eds. *De/Colonizing the Subject...* Op. cit., p. 121

Trinh T. Minh-ha hace un acucioso análisis de la manera en que funciona la ofensa hacia esa capa de la identidad, la étnica, como impulso que desata la necesidad de defender ese estrato del ser que durante años, siglos, ha convertido a esa persona y a sus ancestros en sujeto de discriminación. Esta chispa provoca que la persona dirija su atención a las cuestiones de *autenticidad y raíces* como la fuente de toda fortaleza que permite hacer frente a la ofensa apelando al orgullo étnico como baluarte.

La *autenticidad*, como una necesidad de basarse en un 'origen indiscutible' se atribuye a un *miedo* obsesivo: el de *perder la conexión...* Llenar, juntar, unificar. El orden y los nexos crean la ilusión de continuidad, que aprecio elevadamente por miedo al sinsentido y al vacío. Así, un origen claro me dará una conexión de regreso a través del tiempo, y buscaré, por todos los medios, esa capa genuina de mi misma a la que siempre me puedo aferrar.<sup>15</sup>

Lo anterior tiene, asimismo, ciertos matices. La escritora o el escritor que hablan a partir de su experiencia como representantes de una causa social, muchas veces tienden a masificar el grupo al cual pertenecen, asumiendo que comparten los mismos ideales y la misma perspectiva en relación con una determinada causa. "Uno los invoca y pretende escribir en su nombre cuando lo que uno desea es darle peso a la propia labor o justificarla."<sup>16</sup>

En esta relación, quien escribe busca inspiración en los ideales del grupo con el que se identifica, y al mismo tiempo busca inspirar a su comunidad a partir de su propia interpretación de la causa, la cual busca presentar de manera coherente, como un sistema de ideas creado a partir de la suposición de que *todo* un colectivo comparte los mismos ideales. Esta interpretación, sin embargo, está dotada de una serie de significados individuales de acuerdo con su posición dentro de la comunidad y de su particular experiencia como individuo que participa de la marginación, la pobreza o la discriminación, por ejemplo. Si bien se coloca el énfasis sobre la etnicidad como punto de confluencia, no hay que soslayar todas esas otras capas de la identidad que también intervienen en el sentido que una persona le otorga a su construcción de la etnicidad.

Al analizar la identidad a partir de un texto testimonial, uno se enfrenta a esa visión del autor o la autora que él o ella quiere que se haga pública, de manera coherente y a partir de un determinado uso del lenguaje. En este sentido, la escritura de un texto testimonial

---

<sup>15</sup> Trinh T. Minh-ha, *Women, Native, Other*, Ibid., p. 94

<sup>16</sup> Ibid., p. 13

implica la reflexión sobre lo que se es, asumiéndose como representante de un determinado sector social o cultural, cuya realidad individual busca retratar una realidad colectiva. El estudio del *testimonio* implica asumir la complejidad del proceso de formación de identidad en una persona, entendiendo que este proceso se asoma a los siglos de historia que preceden la conjunción de elementos que conforman su contexto particular, entretejiéndolos con la circunstancia actual e influyendo en ella a partir de las reflexiones que el individuo hace sobre su vida y su entorno.

Desde esta perspectiva, la historia que Chikkap Mieko escribe sobre su vida es el resultado de una *coyuntura* en la que la memoria selecciona ciertos momentos de “lo vivido”, entrelazándolos y matizándolos con base en “lo aprendido” -o “lo interpretado”- con el fin de elaborar -y hacer público- un discurso coherente sobre la forma de percibirse a sí misma en relación a su comunidad; es la identidad como *expresión* de un momento dentro del complejo proceso relacional entre “yo”, “tú”, “nosotros/as” y “ustedes”.

Desde esta perspectiva, en primer lugar es necesario aproximarse a la coyuntura que llevó a Chikkap Mieko expresar su identidad mediante la escritura. Para lograrlo, se partirá de una breve revisión de la historia del pueblo ainu. Más tarde se realizará una semblanza de la vida de Chikkap Mieko, partiendo de la información contenida en sus obras *Los dones del viento* y *El corazón de los diseños bordados ainu*, así como de notas periodísticas y de la información proporcionada amablemente por ella, durante las charlas -inolvidables- que tuve con ella en Japón. Por último, nos acercaremos a un análisis más detallado de los temas que maneja en sus libros, permitiendo que la *contrahistoria* presentada por Chikkap Mieko nos hable, desde los márgenes, de lo que significa ser una mujer ainu en la actualidad.

## **CAPÍTULO I**

### **LA HISTORIA DE EDZO**

#### **ALGUNAS TEORÍAS SOBRE LOS PRIMEROS HABITANTES**

Actualmente existe un intenso debate en torno al posible origen del grupo que actualmente se conoce como ainu. Algunos estudiosos<sup>1</sup> sostienen que los primeros habitantes de esta región no fueron los ainu, sino un grupo llamado *koropok-un-guru*. Este grupo es mencionado dentro de la tradición oral ainu, y se cree que para el año 3000 a. C. representaban el pueblo mayoritario, pero que fueron desplazados más tarde por los ainu. Otros arqueólogos señalan que para el siglo IX existían en el actual Jokkaidoo dos culturas: la Okhotsk, que se asentaba en las costas norte y noreste, mientras que la Satsumon, considerada como perteneciente a los ancestros directos de los ainu, se desarrollaba en el resto de Jokkaidoo, y probablemente en el norte de Jonshuu, la isla principal de Japón.<sup>2</sup>

Ninguna de estas teorías se ha aceptado como definitiva, ya que las evidencias arqueológicas son insuficientes para trazar el origen del pueblo ainu con exactitud. Incluso, el mismo término "ainu" ha sido objeto de múltiples especulaciones en cuanto a su origen y significado. Mientras que para los activistas ainu de la actualidad, el término es original de su propia lengua y significa "ser humano", para Takakura Shin'ichiroo, historiador wadyin, "ainu" es una corrupción del término *kai*, cuyos ideogramas corresponden al concepto chino de "bárbaro".<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Levin, M. G. "Ethnic Origin of the People of North-Eastern Asia. en Michael, H. N. (ed.) *Artic Institute of North America, Anthropology of the North 3*. University Press of Toronto, Toronto, 1958. Kodama, S. *Ainu Historical and Anthropological Studies*. Hokudai University Press, Sapporo, 1970. Peng, F.C.C. & Geiser, P. *The Ainu: The Past in the Present*. Bunka Hyoron Publishing Company, Hiroshima, 1977 Ohnuki-Tierney, E., *Illness and Healing among the Sakjalin ainu: A Symbolic Interpretation*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981. Milne, J. *Notes on the Koropok-guru or Pit-Dwellers of YEdzo and the Kurile Islands*. Transactions of the Asiatic Society of Japan. 1882. Citado por Sjöberg, K., *The Return of the ainu. Cultural Mobilization and the practice of Ethnicity in Japan*. Harwood Academic Publishers, Suiza, 1993. P. 86

<sup>2</sup> Utagawa, H. *Ainu Bunka Seiritsu Shi (Historia de la formación de la cultura ainu)*. Jokkaidoo Shuppan Kikaku Sentaa, 1988. Citado por Siddle, R. *Race, Resistance and the Ainu of Japan*. Routledge, Londres, 1996. p. 26

<sup>3</sup> Takakura, S. "The Ainu of the Northern Japan". Trad. al inglés de John Harrison. En *Transactions of the American Philosophical Society*. 50:1-92, Philadelphia, 1960.

## EDZO Y EMISHI: LA CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA DEL “BÁRBARO”

*Edzo* o *Edzochi*, significa “Tierra de los Bárbaros del Este”. Este era el nombre que le daban los *wadyin* a la isla que se encontraba cruzando el Estrecho de Watarishima, y normalmente este es el término que se emplea en los libros de historia para referirse al territorio de los ainu antes de su anexión formal, momento en que se le dio a la isla el actual nombre de Jokkaido.

Edzo es una pronunciación diferente de los caracteres de la palabra *emishi* que, según el *Iroka Dyrui Shoo*, primer diccionario japonés, definía a todas aquellas personas que no eran parte de la gente de Yamato.<sup>4</sup> Las crónicas antiguas de Japón mencionan la presencia de grupos rebeldes llamados *emishi* o *ebisu*, que paulatinamente se fueron relacionando con la autoridad del gobierno de Yamato, a través de un sistema tributario. Este sistema consistía en la extensión de la esfera de influencia del *tennoo* o emperador/emperatriz, quien “...marcaba en cada región un territorio bajo su dominio directo, y obsequiaba objetos de bronce, símbolos de su poder, a los jefes locales que reconocieran la autoridad central.”<sup>5</sup> Los jefes locales que establecían una relación tributaria con el poder de Yamato recibían el nombre de *jushuu*, mientras que el término *emishi* o *ebisu* denominaba a todos aquéllos que se rehusaban a recibir y ofrendar tributos en señal de sumisión. Así, las crónicas antiguas de Japón conocidas como el *Kodyiki* (escrito en el año 712) y el *Nijongi* o *Nijonshoki* (escrito en el año 720) en repetidas ocasiones narran las batallas libradas para someter a los fieros *emishi*.

Con el tiempo, algunos historiadores como Takakura lanzaron la hipótesis de que los *emishi* son los ancestros de los actuales ainu. Esta suposición parte del hecho de que el grupo de rebeldes *koshi*, que habitaba la actual región de Idzumo, fue desplazado hacia el noreste, nombrándoseles *koshi no emishi*. Ahí ocuparon la actual región de Koshi, que comprende Echizen, Kaga, Noto, Etchu y Etchigo, al norte de Jonshuu. Según Takakura, con el tiempo la palabra *koshi* se derivó en *kai*, y ese pasó a ser el nombre de la gente que habitaba la

---

<sup>4</sup> Op. Cit., p. 8.

<sup>5</sup> Tanaka, M. “De los orígenes a la caída del shogunato Tokugawa”, en Toledo, D. et. al. *Japón: su tierra e historia*. El Colegio de México, México. 1991, p. 72

región de Oou, al norte de Jonshuu. El historiador sostiene la hipótesis de la gente de *kai* son los ancestros de los actuales ainu.<sup>6</sup>

Sin embargo, es preciso subrayar que el término “bárbaro” se incorpora a la cultura de Yamato en un contexto más amplio de relaciones tributarias con China. Las crónicas de estos primeros contactos pueden encontrarse, en primer lugar, en las historias oficiales sobre las dinastías chinas que gobernaron el Imperio de manera sucesiva. Estas menciones se hacen de manera aislada al final de cada historia, en un apartado dedicado a sus vecinos, los “pueblos bárbaros” que rendían tributo al Emperador. El reino de Wa o Yamato era uno de estos reinos “bárbaros” que ofrecían sus tributos, con el fin de obtener el reconocimiento de su autoridad como jefes locales.<sup>7</sup> Aunque las crónicas contenidas en el *Nijongi* narran cómo las delegaciones enviadas buscaban dar testimonio de una cultura tan elevada como la de China, los emperadores chinos consideraban que el reino de Wa estaba formado por “bárbaros” de costumbres poco civilizadas.<sup>8</sup> Wa también sostenía relaciones tributarias con

---

<sup>6</sup> Takakura, *Ibid.*, p. 7-8. Según Takakura, la palabra *kai*, utilizada para denominar a los habitantes de la región de Oou, al norte de Jonshuu, corresponde a la evolución de la palabra “*koshi*” a “*kushi*”, y de “*kushi*” a “*kui*”, de donde se deriva “*kai*”. Los ideogramas para escribir *kai* también corresponden al concepto de “bárbaro” y, de acuerdo con su hipótesis, los wadyin que entraron en contacto con los *kai* agregaron el sufijo honorífico *na* para referirse a ellos, derivándose en *kaina*. Con el tiempo, el fonema /k/ desaparece para dar lugar al término *aina*, que posteriormente se convertiría en *aino* y finalmente en *ainu*. Sin embargo, esta es sólo una de las múltiples hipótesis sobre el origen del nombre de este pueblo. Asimismo, la versión al inglés de *Nijongi* de W. G. Aston menciona en su índice analítico que *yemishi* (*emishi*) y *ainu* se refieren al mismo grupo.

<sup>7</sup> La primera fuente escrita en la que se describe el archipiélago japonés es el *Han shu*. Este documento data de alrededor de 82 d. C., y señala que la gente de “Wa”, que vive en las islas cercanas a Lo-lang “están divididas en cien países. Cada año enviados de Wa traen tributo [a Lo-lang].” (Pan Ku, *Han Shu Chung-hua Shu-chuu*, Vol. 28 B Pekin, 1964, P. 1658, citado por Varios *Cambridge History of Japan*, Vol. I. Op. Cit. P. 275 La primera mención que se hace de una delegación de Japón aparece en el *Wei Chih*, compilado en 297 d. C. En esta crónica se menciona que en el año 238 d. C. la Reina de Wa, Pimiko, había enviado a un grupo de personas a Tai-fang para solicitar audiencia con el Emperador y entregarle tributo. En agradecimiento, el Emperador Wei le envió una carta en la que la reconocía como Reina de Wa y Amiga de Wei, además de un sello de oro y un listón púrpura.

<sup>8</sup> El *Nijongi* documenta, por ejemplo, que durante el reinado de la Emperatriz Suiko se envió una delegación a China, con el fin de hacer saber al soberano de la existencia del reino de Wa, quizá con la intención de obtener su reconocimiento. Esta delegación regresó con una carta en la que el monarca de China expresaba su deseo de “...difundir en el exterior Nuestras influencias civilizadoras, de manera que pueda llegar a todas las criaturas vivientes.” En esta carta transcrita en el *Nijongi*, el gobernante de China externaba su beneplácito por contar con el apoyo de Suiko *temoo*, quien “...concede las bendiciones de paz a nuestros súbditos, y esto ha traído tranquilidad dentro de nuestras fronteras. [además de que ahora sabemos] que sus modales y costumbres son delicadas.” La misiva concluye con un agradecimiento por los tributos enviados, símbolo de su lealtad. Al recibir esta carta, Suiko *temoo* respondió afablemente, pero como si se dirigiera a una persona de igual jerarquía que ella. (Ver *Nihongi, Chronicles of Japan from the Earliest Times to AD 697*. Trad. del Japonés por Aston, G. W. George Allen & Unwin, Ltd. Londres, 1956, p. 137-139). Por su parte, las crónicas de la Dinastía T’ang de ese momento (Era K’ai-huang, años 581-600) narran que, al recibir la respuesta de la Emperatriz Suiko, y leer las palabras “El Hijo del Cielo en la tierra donde el sol sale le envía una carta al Hijo del Cielo en la tierra

los reinos de Paekche y Silla (actual península de Corea), así como con el reino sureño ubicado en el actual Ryuukyuu. Así, el concepto de “bárbaro” pasó a formar parte de la cosmovisión wadyin, interpretándose de acuerdo con las necesidades locales. El “bárbaro” era todo aquel que no estaba incorporado al estado de Yamato.

Desde esta perspectiva, se descarta la hipótesis de que todos los grupos *emishi* a los que se refieren las crónicas antiguas sean ancestros de los ainu. Sin embargo, una posible referencia al pueblo ainu se encuentra en la Crónica de la Emperatriz Saimei o *Saimeiki* (645-661 d. C.) dentro del *Nihongi*. El episodio se refiere a las tres expediciones que realizó el Príncipe Abe no Omi, entre los años de 658 y 660. En esta crónica se habla de los *yemishi* de Watari(no)shima, quienes presentaban pieles como tributo a la Corte. Al parecer, este territorio corresponde al actual Jokkaido.

Otra referencia que probablemente haga alusión a los ancestros de los actuales ainu se encuentra también en la crónica de la Emperatriz Saimei, quien envió una pareja de *emishi* como tributo a la Corte de T'ang. Aparentemente esta pareja de *emishi* provenían del actual Jokkaido, ya que se menciona que los *emishi* acababan de solicitar a los wadyin que establecieran bases de gobierno en la costa oeste de Edzo (Shiribeshi).<sup>9</sup> Las crónicas chinas también mencionan esta embajada, pero la ubican en el año 663, durante el reinado del *tenno* Tenchi. Comentan que "Los ainu también viven en esas islas. Sus barbas miden cuatro pies de largo. Cargaban flechas en su cuello, y sin fallar un tiro, tirarían una calabaza colocada en la cabeza de una persona parada a varias decenas de pasos."<sup>10</sup>

Según el *Shoku Nijongui (Crónicas posteriores de Japón)*, una delegación de seis funcionarios gubernamentales enviada a Shiribeshi por la Emperatriz Genshoo en el año 720, sugiere que este puesto gubernamental siguió funcionando durante algunos años. Sin embargo, la autoridad del poder central en la zona era débil, y según registra el *Sandai*

---

donde el sol se pone. Esperamos que tengan buena salud." el monarca se disgustó mucho. Le dijo al oficial a cargo de los asuntos extranjeros que esta carta de los bárbaros era descortés, y que una carta semejante no debería someterse nuevamente a su atención." (Ver *Sui Shu*. (Crónica de la Dinastía Sui) Adaptado de Tsunoda Y Goodrich. "Japan in the Chinese Dynastic Histories". pp 29-32. En De Bary, Theodore et al. (comps) . *Sources of Japanese Tradition*. Vol I. Columbia, U. P., Nueva York, 1958, p. 10)

<sup>9</sup> *Nihongi*. Ibid. P. 260

<sup>10</sup> *Hsin T'ang Shu*, en De Bary, Ibid., P. 11. Los traductores emplean la palabra "ainu" sin hacer algún comentario sobre la utilización del término.

*Dyitsuroku (Registro auténtico de los reinos de tres emperadores)*,<sup>11</sup> los *emishi* de los territorios del norte ofrecieron grandes batallas contra la expansión de la gente de Yamato en los años de 789 y 875, momento en que las familias Abe y Kiyojara impusieron su autoridad en la región de Oou, de Toojoku. Fue entonces, en el siglo VIII, que se estableció la frontera entre Edzo (Jokkaidoo) y Japón (Jonshuu), al tiempo que se realizaba una distinción más clara: los habitantes del actual Jokkaidoo, así como los *koshi no emishi*, fueron identificados como *edzo* o *kai*, mientras que los grupos que permanecieron en Jonshuu se denominaron *emishi*.<sup>12</sup> A partir de ese momento,

...la ambigüedad inherente del término *emishi* se desvaneció para ser reemplazado por el de *Edzo*, que claramente se refería a los habitantes ‘extranjeros’ de las islas que estaban cruzando el Estrecho de Tsugaru, las islas de Edzoga(chi)ma. Aunque los *edzo* diferían tanto cultural como lingüísticamente de los *emishi*, las connotaciones de barbarismo inherentes en el término continuaron intactas. Además de *Edzo*, los habitantes de esta región también eran conocidos como *idyin* o *iteki*, escrito incorporando la lectura china del segundo ideograma de *Edzo* (*I* - bárbaro).<sup>13</sup>

#### **LOS PRIMEROS PASOS DEL PODER CENTRAL EN EDZO**

Aunque Takakura considera que el puesto gubernamental establecido en Shiribeshi fue el primer contacto colonial con la zona, cabe anotar que los clanes Abe y Kiyojara gobernaron con relativa independencia, debido al debilitamiento del gobierno central, a mediados de la época Heian (794-1185). Sin embargo, esto no significa que no tuvieran nexos con la autoridad del *tennoo*. Los clanes Abe y Kiyojara eran parte de los caciques subordinados o *jushuu*, y su misión era pacificar a los rebeldes o *emishi*. Cuando el poder de la familia Abe creció, ocurrieron dos conflictos armados en Toojoku que pueden considerarse el primer avance decidido hacia un mayor control sobre el norte. Durante el primero, Minamoto no Yoriyoshi fue enviado a derrotar a Abe no Yoritoki, jefe máximo de los *jushuu*, iniciando un enfrentamiento que duró nueve años (1051-1062).

Poco después, entre 1083 y 1087, se desató otro conflicto armado. En esta ocasión, Minamoto no Yoritomo aprovechó una riña entre varios *jushuu* para tratar de extender su

---

<sup>11</sup> *Shoku Nihongi (Crónicas posteriores de Japón)* Crónica de la Emperatriz Genshoo. *Sandai Jitsuroku (Registro auténtico de los reinos de tres emperadores)* 27, sección de noviembre de 875, durante el reinado de Yoozei. Citados por Takakura. "The Ainu of the Northern Japan," *ibid.*, p. 10

<sup>12</sup> Sjöberg, K. *The return...* *ibid.*, p. 98.

<sup>13</sup> Siddle, *ibid.*, p. 29

influencia hacia el norte. En ese periodo, el clan Taira estaba en ascenso, y Minamoto no Yoritomo representaba el núcleo de oposición frente a los Taira. Así, acusado de iniciar una guerra sin causa justa, sino a manera de intervención, Minamoto no Yoritomo es desterrado.

Yoshitsune -medio hermano de Yoritomo- estaba en contra de los Taira, quienes iban ganando terreno en el escenario del poder. Después de la guerra de Toojoku, Yoshitsune huye hacia Edzo, donde es protegido por los Fudiywara de Jiraidzumi. Los Fudiywara de Jiraidzumi habían ganado bastante fuerza en la zona, gracias a una alianza matrimonial con el clan Abe. Para el siglo XII, la presencia de los wadyin en Edzo se había ido fortaleciendo poco a poco. Algunos migrantes se habían establecido en el sur de la isla, que representaba una intensa zona de flujo comercial. El puerto de Tosaminato manejaba una gran cantidad de mercancías traídas en sus embarcaciones por la gente de Edzo, quienes a su vez compraban herramientas y artículos de hierro, arroz y *sake*.

Yoritomo había decidido acabar con los Fudiywara por proteger a su Yoshitsune, a quien consideraba una amenaza para su posición en el poder. Así, poco después del establecimiento del shogunato Kamakura (1185), Yoritomo elimina a su medio hermano y a los Fudiywara de Jiraidzumi. Fue entonces que el Kamakura Bakuju nombró a la familia Andoo de Tsugaru<sup>14</sup> como *Edzo Kanrei*, o gobernantes de Edzo, quienes extendieron su influencia a través de los estrechos del actual Jokkaidoo. Durante ese periodo, Tosaminato continuó siendo el centro de operaciones comerciales entre la gente de Edzo y los wadyin, bajo el control de la familia Andoo. La gente de Edzo, dedicada a la caza, la pesca y el comercio, vendía pieles, *kombu*,<sup>15</sup> y artículos provenientes de Manchuria que luego se enviaban a la parte central de la isla, y posteriormente a regiones tan distantes como Tsuruga y Kioto, al sur de Japón, a través de una ruta marítima que conectaba los dos extremos.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Existe un debate acerca del origen de la familia Andoo, en el que se discute si eran o no líderes del pueblo satsumon, es decir, los supuestos ancestros de los ainu. Ver Utagawa, *ainu bunka seiritsu Shi*, pp. 269-271; I. Endoo "Edzo Andoo-Shi Koro" (Discusión sobre los Andoo como Edzo. *Rekishi Hyooron* No. 434 (Junio de 1986). pp. 36-50. citado por Siddle. *Ibid.*, p. 29.

<sup>15</sup> El *kombu* es un alga que llega a medir varios metros de largo y que ha sido utilizada ampliamente para preparar comida china y japonesa.

<sup>16</sup> Actualmente existe un "Museo del Kombu" donde puede verse la historia de estos primeros contactos comerciales con la gente de Edzo, descrita en rollos donde se ilustra la manera en que los ainu -representados como extremadamente fuertes y velludos- extraían el *kombu* de los fríos mares del norte.

Este puerto era muy activo ya a principios del periodo Muromachi (1333-1568). Para el siglo XV, existía un contacto comercial muy intenso entre wadyin y los líderes ainu del sur de Edzo, en el que ambas partes lograron importantes ganancias económicas y adquirieron un gran poder a partir de su relación comercial. Muchos artículos wadyin como armas, cajas laqueadas, arroz y sobre todo sake, adquirieron un valor más allá del comercial, puesto que se les atribuía el valor de objetos religiosos, al tiempo que se les consideraba símbolos de poder.

Sin embargo, esta relación no estaba libre de fricciones, y en 1456, a raíz del asesinato de un joven ainu llamado Otsukai a manos de un herrero wadyin, se desató una guerra entre un grupo de ainu y los wadyin establecidos al sur de Edzo. Estos wadyin se dedicaban principalmente a la elaboración de artículos de hierro, y la aldea de Shinori, escenario del crimen, era uno de estos asentamientos de herreros wadyin. La Crónica de Shiragui (*Shiragui no Kiroku*) narra de la siguiente manera los sucesos ocurridos en 1456:

Respecto del incidente de ataque de bárbaros rebeldes a Usukeshi, en la Bahía Interior, en una de las muchas herrerías de la villa de herreros de Shinori, en la primavera del segundo año de Koosei, cuando vino a una de las herrerías Otsukai, y pidió que le forjaran un cuchillo; surgió una discusión entre él y el herrero sobre si el cuchillo estaba bien o mal forjado. Éste tomó el cuchillo que había forjado y apuñaló a Otsukai. A partir de esto todos los bárbaros se rebelaron, y desde el verano del segundo año de Koosei hasta la primavera del quinto año de Taiei, por espacio de varias decenas de días, atacaron a todas las aldeas que se ubicaban al este y el oeste, asesinando *shamos*, y el origen de todo esto fue lo ocurrido en la aldea de herreros de Shinori.<sup>17</sup>

En 1457, Koshamain y su grupo se unieron al conflicto. Su participación provocó que los wadyin prácticamente fueran expulsados de Edzo: todos los asentamientos wadyin fueron destruidos, exceptuando dos. Los conflictos se prolongaron poco más de cien años, y durante ese periodo, la importancia comercial de Tosaminato decayó. Esta decadencia se debió, en parte, al debilitamiento de la fuerza del Señor de Andoo, que poco a poco iba perdiendo fuerza ante la presencia del Señor de Nambu, con base en Akita. Tosaminato era uno de los doce *date* o puertos comerciales en los que se llevaba a cabo el comercio con los

---

<sup>17</sup> *Shiragui no Kiroku (Crónica de Shiragui)* Citada por Uemura, H. *Kita no kai no kooekishatachi. Ainu Mindzoku no shakai keisaishi (Los comerciantes del Mar del Norte. Historia socioeconómica del pueblo ainu.)* Doobunkan. Tookio. 1990. p. 52

grupos del Norte. Al final del conflicto, los *date* estaban abandonados, y sus antiguos señores se convirtieron en vasallos del clan Matsumae.<sup>18</sup>

### **PRIMER PERIODO DEL MATSUMAE JAN (1514-1798)**

Con el triunfo del clan Tokugawa, el sistema de señoríos o *jan* se extendió hacia el norte y hacia el sur de las fronteras todavía nebulosas de la naciente nación japonesa. Este sistema, que creaba las condiciones institucionales necesarias para hacer eficiente el cobro de impuestos y controlar las fuerzas militares, generaba la mayor parte de las riquezas de Japón y regulaba muchos de los aspectos de la vida cotidiana de la gente que vivía bajo la jurisdicción de un *daimio* o señorío. Incluso, Harold Bolitho señala que muchos pobladores no conocían más autoridad que aquella que emanaba del *jan*.<sup>19</sup>

Aunque los han gozaban de bastante independencia, su legitimidad emanaba del poder superior ejercido por el shoogun, que a su vez estaba avalado por el *tenno* y su corte, fuente simbólica de todo poder en ese momento histórico. Tokugawa Ieyasu le apostó a esta institución como la mejor manera de conformar el poder central, delegando algunas responsabilidades administrativas sobre los *daimio* y exigiéndoles ciertas manifestaciones de lealtad al Bakuju.<sup>20</sup> La posibilidad del Bakuju de designar o destituir libremente a los señores o *daimio*, fue una de las medidas que garantizó el cumplimiento de un ambicioso programa de control central, junto con el establecimiento de un sistema administrativo de monitoreo que evitaría el incumplimiento de las reglas establecidas. El sistema *jan* hizo posible la fuerza que adquirió el poder central en regiones que, de otra manera, no hubieran podido entrar bajo su dominio. La región de Edzo es un claro ejemplo de esta afirmación.

En 1514, el Bakuju nombra al clan Kakizaki como líder de Ooshima, la península al sur del actual Jokkaido. Aunque en un principio los Kakizaki estaban subordinados al clan Andoo, con el tiempo comenzaron a ganar injerencia en la zona. Establecieron un puerto comercial en Ooshima, que rápidamente se convirtió en un punto clave para unir las rutas comerciales de Kamchatka, Manchuria, Sakjalín, las Islas Kuriles y las Islas Aleutianas con Jonshuu, la isla principal de Japón. Este puerto recibió el mismo nombre que adoptó el clan Kakizaki: Matsumae.

---

<sup>18</sup> Uemura. H. *Kita no kai no kooekishatachi*. Op. Cit., p. 63-64

<sup>19</sup> Bolitho. H. "The Han" en *The Cambridge History of Japan*, Vol. IV. Cambridge University Press. Nueva York. 1991.

<sup>20</sup> Op. Cit., P. 193

Para 1550, el puerto de Matsumae podía considerarse más activo que Tosaminato. A él llegaban numerosos barcos de Tokio (*Toosei*) que se reunían en el mismo puerto con los barcos de Edzo (*Isei*). Según la crónica de Girolamo De Angelis, puede considerarse que en total se podrían contar entre 500 y 600 barcos reunidos a la vez.<sup>21</sup> Fue en 1550 que Kakidzaki Suejiro decidió promover el fin del conflicto, en aras de una revitalización del comercio en la zona.

En las crónicas de la época (*Shiragui no Kiroku*) se describe que la celebración de este tratado de paz representó una victoria para los wadyin. Esta afirmación obedece al hecho de que Kakidzaki ganó control territorial sobre el área comprendida entre Amanogawa y Shiriuchi. Sin embargo, Uemura sostiene que el área de influencia previa, comprendida por los doce *date*, representaba el doble del nuevo territorio. Asimismo, considerando el punto de vista ainu, el clan fue replegado hacia el extremo sur de Edzo, donde sólo se realizaba una parte de las intensas actividades comerciales de la zona. Este investigador documenta que existían importantes rutas de comercio que unían Kamchatka, las Islas Kuriles, Sakjalín y la desembocadura del Río Amur, en Manchuria.<sup>22</sup> Aunque sólo se trataba del extremo sur, un siglo de conflictos había mermado las ganancias comerciales para ambos grupos y, de hecho, Kaijo Mineo considera que los ainu también estaban interesados en la paz, ya que ésta era necesaria para que se restableciera el comercio con los wadyin.<sup>23</sup>

#### UNA REGIÓN SIN FRONTERAS

Aunque el tratado de 1550 establecía límites al territorio wadyin (*Wadyinchi*), la región de Edzo estaba vagamente definida en el momento en que el Matsumae *jan* fue instaurado en el actual Jokkaidoo. Se extendía a todas las zonas que se encontraran al norte de dicho *jan*, de tal suerte que las fronteras llegaban hasta donde la imaginación lo permitiera.<sup>24</sup> Las fronteras ambiguas fueron características del periodo Tokugawa y, como señala David L.

---

<sup>21</sup> De Angelis, G. Citado por Uemura, H. *Ibid.*, p. 64

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 65

<sup>23</sup> Kaijo Mineo. *Shirioo to kataru Jokkaidoo no Rekishi (Historia de Jokkaidoo a través de documentos y narraciones)* Jokkaidoo Shuppansha Kikaku Sentaa, 1985. Citado por Uemura, H. *Ibid.*, p. 66

<sup>24</sup> De hecho, esta situación perduró a través del periodo Tokugawa. A principios del siglo XIX, Aizawa, asesor del Mito *han* y considerado uno de los ideólogos del naciente nacionalismo japonés, consideraba las regiones de Siberia, Manchuria, Kamchatka, Sakjalín y las Kuriles como parte del territorio de Edzo. Ver Wakabayashi, Bob Tadashi. *Anti-foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan. The New Theses of 1825*. Council on East Asian Studies, Harvard University, Harvard University Press, Mass., 1986. P. 71

Howell, "Más que establecer una dicotomía entre Japón y el resto del mundo, [Japón] se rodeó con áreas periféricas que no eran parte de su política ni tampoco completamente independientes de ella."<sup>25</sup>

A diferencia de otros *jan*, Matsumae no fundaba su potencial en términos de productividad agrícola, ya que las condiciones del clima y el terreno no favorecían estas actividades. Así, al igual que sus sucesores, Kakizaki Yoshihiro se presentó ante Toyotomi Jideyoshi y Tokugawa Ieyasu, como mediador de las relaciones comerciales con los ainu, arguyendo ser

... soberano de los ainu, incluyendo tropas ainu en una fuerza que guió en nombre de Jideyoshi y usando brocados chinos (*santan nishiki*) obtenidos a través de los contactos comerciales de los ainu en la bahía del río Amur en una reunión con Ieyasu.<sup>26</sup>

Desde un inicio, el Matsumae *jan* buscó establecer control sobre el tránsito de las mercancías en la zona. Así, ya para 1516 el Bakuju otorgó al Matsumae *jan* el derecho de recolectar impuestos a los barcos wadyin que anclaban en Edzo para comerciar. El tratado de 1550 buscaba establecer las bases para el intercambio comercial con la gente de Edzo, y en un primer momento se reconoció al jefe ainu Jashitain como persona principal (*in*) del comercio de la parte oeste (ruta comercial de la región norte), y a Chikomotain como *in* del comercio de la parte este (ruta comercial noreste).<sup>27</sup>

La gente de Edzo era libre para establecer contactos comerciales con cualquier wadyin hasta 1604, año en que el Bakuju lanzó un edicto declarando ilegales las relaciones comerciales establecidas con Edzo sin autorización del Matsumae *jan*. Con base en este edicto, el sistema de comercio establecido por el Matsumae *jan* organizaba las operaciones a través de los *chigyoonushi*, un grupo de comerciantes que podían establecer contacto con los ainu a través de puestos de comercio llamados *akinaiba*. Los *akinaiba* se establecían fuera de los límites del *jan*, y los *chigyoonushi* vendían los productos ainu a los wadyin únicamente en el Puerto de Matsumae, y más tarde en los puertos de Jakodate y Esashi. Los barcos que llegaban a estos puertos debían pagar impuestos al Matsumae *jan*, y entre éstos

---

<sup>25</sup> Howell, D. "Ainu Ethnicity and the Boundaries of the Early Modern Japanese State" en *Past and Present*, No. 142, Febrero 1994, 69-93. P. 71

<sup>26</sup> Op. Cit., P. 79

<sup>27</sup> Uemura, H. Ibid., p. 71

ya no se contaban los navíos ainu. El control en el comercio con los ainu fue tan eficiente, que para 1644 los barcos ainu dejaron de verse en Toojoku.<sup>28</sup>

Este edicto resultó muy desventajoso para los ainu, ya que el mercado quedó reducido a un grupo muy pequeño que controló la demanda y provocó la baja de los precios. Por otra parte, el descubrimiento de yacimientos de oro en 1631 provocó una oleada de migrantes wadyin, quienes no sólo se llevaban el metal, sino que también comenzaron a transgredir los límites impuestos sobre el territorio del *jan*, llevando a cabo actividades de caza masiva de halcones y pesca de salmón en la parte baja del río, evitando que el pez subiera hacia las comunidades ainu. Esto trajo graves consecuencias a la economía de la gente de Edzo... y también descontento.

#### **LAS REBELIONES AINU**

El monopolio comercial, así como la violación de los límites territoriales impuestos al Matsumae *jan* provocaron que el descontento se tornara incontenible, sobre todo en relación con el reclamo de regiones para caza y pesca, y en 1643 estalló una rebelión armada liderada por Jenauke, que fue controlada rápidamente por las tropas del Matsumae *jan*.

Aunque las crónicas de la época sugieren nuevamente que las fuerzas del Matsumae *jan* se impusieron de manera natural sobre los bárbaros, debido a la superioridad que significaba el contar con armas de fuego, Uemura sostiene que la rebelión de Jenauke fracasó debido a la falta de solidaridad de otros grupos, a quienes el líder consideraba sus aliados. Al parecer, los intereses comerciales pueden ubicarse como la causa de esta negativa a formar una alianza común en contra del control del Matsumae *jan*.<sup>29</sup>

Aunque no es posible saber a ciencia cierta el tipo de organización que existía en las comunidades ainu, se tienen noticias de la existencia de pequeñas unidades políticas llamadas *kotan*. Los *kotan* estaban organizados alrededor de lazos de parentesco, y contaban con un jefe llamado *ekashi* que, además de ser un líder político y espiritual, debía establecer contactos comerciales con los wadyin. Al parecer, gran parte de la fortaleza de su

---

<sup>28</sup> Siddle, *ibid.*, p. 33

<sup>29</sup> Uemura, *Ibid.*, p. 88-92

posición se fundaba en su habilidad para realizar tratos con los *chiguionushi*, adquiriendo bienes valiosos por su valor ritual y económico.<sup>30</sup>

Estas unidades ainu, aparentemente dispersas y orientadas hacia una economía de subsistencia basada en la caza, la pesca y la recolección, formaban parte de alianzas regionales bajo el mando de jefes carismáticos, cuya autoridad les permitía relacionarse comercialmente con los wadyin. Al parecer, entre estos grupos existían pugnas originadas en un marco de competencia por ganar mercados con los *chiguionushi*.<sup>31</sup>

Sin embargo, también existen noticias de la existencia de conflictos entre diferentes alianzas regionales ainu, como consecuencia de la transgresión de los límites territoriales que establecían claramente las áreas en que cada grupo podía ejercer sus derechos de caza, pesca y recolección. Quizá el más célebre ejemplo sobre esta situación corresponde a los conflictos ocurridos entre los grupos ainu conocidos como Menashunkur y Shumunkur. Los primeros se asentaban en el actual Shizunai, y Shakushain se había convertido en su líder a raíz de la muerte de su antiguo jefe, Kamoktain, en 1653. El fallecimiento de Kamoktain fue parte de una serie de incidentes que comenzaron en 1648, relativos a la violación de los límites territoriales que existían con los Shumunkur, asentados en el actual Hidaka. Los Shumunkur eran comandados por Onibishi.

Aunque este conflicto amenazaba los intereses comerciales del Matsumae *jan*, así como sus actividades de caza, pesca y explotación minera, militarmente era débil. Así, en 1665, las autoridades del *jan* manifestaron que sólo intervendrían como mediadoras en el conflicto. Simultáneamente, el descontento crecía entre los ainu contra el monopolio comercial wadyin y contra sus actividades de explotación de recursos naturales. Para principios de 1669, todo parecía indicar que los Shumunkur y los Menashunkur se reconciliarían definitivamente,<sup>32</sup> y que ambos grupos se unirían, convocando a otras comunidades ainu para que participaran en una rebelión contra el Matsumae *jan*.

---

<sup>30</sup> Howell. Ibid. P. 75

<sup>31</sup> Howell. Ibid. P. 71

<sup>32</sup> A pesar de que aparentemente los dos grupos habían llegado a un acuerdo, en 1668 el líder de los Shumunkur, Onibishi, fue emboscado mientras se entrevistaba con los líderes mineros wadyin en la zona. Los Shumunkur solicitaron al *jan* que los apoyara militarmente, pero se rehusó arguyendo que ellos nunca intervenían en los conflictos entre comunidades ainu. Siddle, Ibid., p. 34

A mediados de 1669, varias comunidades ainu convocadas por Shakushain, empezaron a atacar a los comerciantes, mineros y pescadores wadyin. "En total, fueron atacados diecinueve veleros y fueron asesinados entre 200 y 400 wadyin."<sup>33</sup> El Matsumae *jan*, aterrado, organizó una defensa de su dominio contra Shakushain, que se aproximaba por el Oeste. A pesar de que rara vez lo hacía, en esta ocasión informó de los acontecimientos al Bakuju, quien solicitó a los señoríos de Tsugaru y Nambu que enviaran refuerzos a Matsumae.

La rebelión sufrió un duro revés cuando Shakushain fue asesinado de forma traicionera durante una conversación de paz simulada por los wadyin. Algunos brotes rebeldes surgieron sin éxito en Yooichi en 1670, en Shiraoi durante 1671, y en Kunnui, en 1672. En parte, esta derrota se debió, según Kayano Shigueru,<sup>34</sup> a factores tales como la falta de experiencia y de armas para la guerra, ya que su tradición no era guerrera sino cazadora, y los arcos, flechas y lanzas resultaron insuficientes para triunfar sobre los wadyin. Además, la falta de apoyo de los *kotan* más alejados aceleró el debilitamiento de las fuerzas rebeldes. Sin embargo, Uemura sugiere que la causa de esta derrota nuevamente puede encontrarse en la división causada por la competencia comercial entre los diferentes grupos de ainu. Algunos líderes poderosos, como Haukase, se rehusaron a tomar parte en la rebelión, pero incluso ellos fueron obligados, en 1672, a aceptar la prohibición de establecer cualquier contacto de tipo comercial con otro *jan* que no fuera el Matsumae. En opinión de Uemura, esto representa una evidencia de que el objetivo de la rebelión era deshacerse de los controles impuestos por Matsumae, de manera que pudieran comerciar directamente con Jonshuu.<sup>35</sup>

Pero Shakushain fracasó. En esta ocasión, además del fortalecimiento del monopolio comercial de Matsumae, la autoridad del *daimio* ganó terreno. Todos los ainu fueron obligados a rendirse, pagar una compensación y a firmar una garantía de obediencia y lealtad ante los wadyin, comprometiéndose a denunciar complots y a abstenerse de hacerle

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 34

<sup>34</sup> Kayano, S. citado por Sjöberg, Op. Cit., p. 109. Entre los ainu se evitaba al máximo el llegar a la violencia para resolver las disputas. El método para solucionar los problemas entre ellos era conocido como *ukocharanke*, que literalmente significa "dejar que mutuamente caigan las palabras." La palabra compuesta *ukocharanke* -señala Kayano- se refiere, pues, a la costumbre ainu de resolver las diferencias mediante una discusión exhaustiva. Esto también implica que los ainu no arreglan sus disputas a través de la violencia." Kayano, S. *Our Land was a Forest. An Ainu Memoir*. Westview Press, Estados Unidos de América, 1994, p. 25

<sup>35</sup> Uemura, H. Ibid., p. 105-107

daño a cualquier wadyin. Siddle apunta que esta derrota también puede haber significado el fin de las relaciones comerciales entre los diferentes grupos ainu de Edzo.<sup>36</sup>

En contraposición con el énfasis que Uemura otorga al aspecto comercial, Howell anota que esta rebelión tuvo una importante consecuencia social: es a partir del fin de esta guerra que los pueblos ainu y japonés se reconocen mutuamente como dos entidades étnicas diferentes entre sí,

... viviendo en zonas culturales claramente demarcadas. El sur de Jokkaido era ya una parte sólida del recién establecido Estado Tokugawa, mientras que los militarmente sometidos ainu fueron relegados a la dependencia económica restringidos en su tierra natal, al norte de la península de Oshima.<sup>37</sup>

Siddle, sin embargo, señala que la interpretación de esta guerra como un conflicto interétnico, puede ser una “seria distorsión” de los acontecimientos, al imponer conceptos propios del siglo XX como ‘nación’ o ‘identidad étnica’ en un contexto de relaciones bastante más complejas:

La reiterada mención de uniones regionales ainu en las fuentes contemporáneas, indica que existe cierto fundamento para creer que la sociedad ainu estaba experimentando una forma de consolidación política. Esto, sin embargo, no es lo mismo que construcción-de-nación y la formación de una identidad ‘étnica’ ainu excesivamente marcada. Las guerras entre ainu muestran que estos grupos frecuentemente se veían unos a otros como rivales y enemigos. El Matsumae era una de entre las muchas fuerzas poderosas, y las alianzas eran fluidas... Incluso Matsumae, dentro de la tradición de los señores guerreros de la periferia, no siempre se percibían a sí mismos como inequívocamente japoneses; en 1618, el *daimio* Matsumae Kimishiro aseguró al misionero visitante Gerónimo de Angelis, que ‘Matsumae no es Japón’.<sup>38</sup>

## **EL SISTEMA BASHO-UKEOI**

En el terreno económico y político, la rebelión de Shakushain tuvo también importantes consecuencias tanto para los wadyin como para los inmigrantes en Edzo, ya que las

---

<sup>36</sup> Siddle, *ibid.*, p. 35-36

<sup>37</sup> Howell, *ibid.* P. 79

<sup>38</sup> Siddle, *ibid.*, p. 35 Además, menciona que entre las filas de Shakushain se encontraban cuatro wadyin, aunque no se sabe si se trataba de comerciantes deseosos de acabar con el monopolio comercial de Matsumae. Lo que sí se sabe es que uno de estos wadyin era yerno de Shakushain, “...un indicio de que ciertos aliados wadyin y comerciantes pudieran haberse incorporado al sistema de parentesco ainu.”

pérdidas comerciales fueron enormes. Desde la perspectiva del Matsumae *jan*, la presión para impulsar el comercio era el resultado de la disminución en sus ingresos por concepto de explotación minera, caza y pesca, que para 1720 se encontraban prácticamente agotados. Además, sus egresos se habían incrementado debido a su nombramiento oficial como *daimio* en 1716, lo cual lo obligaba a presentarse en Edo por lo menos cada tres o cinco años.<sup>39</sup>

Estas pérdidas hicieron evidente la incapacidad del Matsumae *jan* para ejercer eficazmente el monopolio del comercio en la región, por lo que tomó la decisión de permitir que los comerciantes y guerreros de Jonshuu usufructuaran los territorios comerciales, los *basho*, a cambio de una cuota (*undyookin*) y del cobro de ciertos impuestos. Este sistema es conocido como *basho ukeoi*, o puesto de comercio subcontratado.

Este sistema disminuyó el poder de Matsumae sobre los ainu, pero incrementó notablemente sus ingresos.<sup>40</sup> Sin duda los menos beneficiados fueron los ainu, que ahora tuvieron que enfrentarse a los feroces comerciantes de Jonshuu bajo condiciones muy desventajosas. Se vieron obligados a comprar más de lo que realmente necesitaban y tuvieron que integrarse a un sistema de crédito que llevó a la ruina a varios ainu, quienes tuvieron que emplearse bajo contrato como jornaleros para sobrevivir. Más aún, el *boom* comercial fue tan grande, que en poco tiempo dejó de ser provechoso para los wadyin y decayó.

La situación condujo a mucha gente de Edzo a buscar alternativas al comercio en actividades de explotación marítima intensiva, para atender las demandas generadas por los cambios en el comercio exterior introducidos por Tanuma Okitsugo, consejero personal del entonces *shoogun* Iejaru (1760-1786). Estos cambios incluían la exportación a gran escala de productos que se conocieron como *tawaramono* y que eran muy apreciados en la cocina china: algas, aletas de tiburón y moluscos, entre otros. Además, el desarrollo de la agricultura en Jonshuu demandaba una gran cantidad de fertilizante, y Edzo se convirtió en

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 36

<sup>40</sup> Siddle señala que los ingresos del Matsumae en 1739 por concepto de impuestos aplicados a los comerciantes fue de 3.200 *ryoo*, mientras que en 1804 sus ingresos fueron de 7.000 *ryoo* sólo por concepto de las cuotas cobradas a los *basho*. (Ibid., p. 36)

uno de los principales proveedores de un extraordinario fertilizante hecho a base de pescado.<sup>41</sup>

La explotación de los recursos marítimos fue tan intensa que pronto comenzaron a escasear, no sólo en Edzo sino también en la isla principal. Muchos ainu estaban empleados en condiciones infrahumanas en las empresas japonesas establecidas en Edzo, e incluso algunos de ellos habían sido reclutados por la fuerza, dejando a los *kotan* prácticamente poblados con niños y ancianos. El hecho de que gran parte de la autoridad de un *ekashi* o jefe anciano dependiera de su habilidad para las transacciones comerciales, provocó que se vieran obligados a intercambiar mano de obra por bienes, sobre todo en los *kotan* que dependían fuertemente del comercio para su supervivencia.<sup>42</sup>

#### **LA REBELIÓN DE KUNASHIRI-MENASHI**

En el año de 1789 hubo un último intento ainu por tratar de ganar nuevamente el control de sus vidas y sus tierras. En ese año, un grupo de jóvenes valientes pero inexpertos se rebelan ante la autoridad wadyin. Indignados por la derrota sufrida en 1672, así como por la humillación de ver a sus mujeres violadas y golpeadas al grado de matarlas,<sup>43</sup> sus familias desmembradas y la imposición de un trabajo en condiciones inhumanas, deciden atacar a los comerciantes y guerreros del Matsumae *jan*. Concretamente, toman por asalto a los guardias de la factoría de Kunashiri, pero no pudieron resistir mucho tiempo; las voluntades de la gente de Edzo ya estaban divididas.

Los ancianos ainu no estaban de acuerdo con la rebelión, ya que consideraban que no había posibilidades de éxito, y el levantamiento sólo ponía en peligro la supervivencia misma del

---

<sup>41</sup> La situación del shogunato en esos momentos tampoco era prometedora: la producción agrícola había decaído de manera estrepitosa, al grado de existir severas hambrunas, como la de Temmei (1782-1787). Esto provocó un colapso en las finanzas públicas, que se vio agravado por el trágico incendio de Edo en 1772. El nivel de vida de toda la población decayó, y en muchos lugares los campesinos se levantaron en protesta por las condiciones económicas y sociales en que vivían. Tanuma Okitsugo dominaba el escenario político a tal grado, que este periodo de la historia política japonesa se conoce con su nombre. Este hombre, célebre por ejercer de manera más o menos abierta la corrupción, tenía a su cargo la tarea de poner en práctica medidas orientadas a devolver la estabilidad económica al país, y una de ellas fue el cambio en la política de comercio exterior. Ver "The Tanuma Period" en *The Cambridge History of Japan*, Vol. IV, Cambridge University Press, Nueva York, 1991.

<sup>42</sup> Siddle, *ibid.*, p. 43

<sup>43</sup> "La principal causa del enfrentamiento en 1789 en Kunashiri fue un régimen brutal en el que por lo menos una mujer ainu fue golpeada hasta matarla." Takakura, *The Ainu of Northern Japan*, *ibid.*, p. 42.

grupo.<sup>44</sup> Además, muchos líderes recibían un trato privilegiado por parte de los wadyin, a cambio de un suministro constante de trabajadores para las actividades pesqueras. Para ese momento, algunos de los puestos de liderazgo en los *Kotan* habían sido recientemente creados por Matsumae, y correspondían al sistema de autogobierno de las villas wadyin.

Esta situación provocó que líderes como Tsukinoe de Kunashiri -padre de uno de los organizadores de la rebelión- notificara a las autoridades del *jan* acerca del levantamiento, e incluso trató de persuadir a su hijo para que se rindiera ante los wadyin. El resultado fue que cuarenta y tres de los líderes rebeldes fueron decapitados uno por uno, y el último intento por recuperar la autonomía expiró.

Los ainu que colaboraron con los wadyin fueron llevados al *jan* y vestidos suntuosamente a la manera ceremonial wadyin para ser dibujados. Este acto fue interpretado como un símbolo de acatamiento, de sumisión a la soberanía del *shoogun*, un punto muy importante para el Bakuju tomando en cuenta la creciente amenaza de una invasión rusa por el norte.

#### **EL PERIODO DE CONTROL DIRECTO DEL BAKUJU SOBRE EDZO (1799-1821)**

Después de la rebelión de Kunashiri-Menashi, el Bakuju decidió no arriesgar su posición en la zona y estableció el control directo sobre Edzo. Este periodo (1799-1821) estuvo caracterizado por la conciencia de la vulnerabilidad de las fronteras japonesas en el norte, ante un posible intento de invasión por parte de Rusia. Además, se acariciaba la idea de definir nuevas fronteras, ampliando el poderío de la autoridad central hacia el territorio de Edzo.

Para ese momento, el enorme brazo del Imperio Ruso ya había cruzado Siberia, algunas partes de la península de Kamchatka y avanzaba hacia el sur por las islas Kuriles, por lo que el temor de una avanzada hacia Edzo no era infundado.

Ya en 1739 un barco con bandera rusa había llegado a Nagasaki, donde sólo ancló lo suficiente para cargar provisiones y realizar algunas actividades comerciales menores. En ese momento, los comerciantes chinos protestaban la reducción de las operaciones de comercio autorizadas y, para evitar un conflicto mayor, Yoshimune dio órdenes al *jan* para

---

<sup>44</sup> La mayor parte de los datos de este apartado fueron tomados durante la clase de Historia General de Japón II de la Dra. Michiko Tanaka, impartida el 31 de enero de 1996

que tuviera listas las tropas necesarias para detener a la tripulación rusa si regresaban al puerto, o bien, permitirles irse pacíficamente si así lo deseaban.

No se supo nada más de los rusos hasta los años de 1778-79<sup>45</sup> cuando una expedición se presentó en Edzo para solicitar al *jan* la oportunidad de establecer relaciones comerciales con Japón. Se le negó el acceso a la isla y se sugirió que fueran a Nagasaki si deseaban entrar en contacto con Japón y, aunque se les prohibió que vendieran sus productos, poco después se encontraron algunos artículos de procedencia rusa en los mercados de Oosaka.<sup>46</sup>

Estos hechos comenzaron a atraer la atención de Tanuma hacia la región de Edzo, pero lo que realmente despertó su interés por llevar a cabo un proyecto de desarrollo en la zona fue un ensayo titulado *Akaedzo fuusetsu koo*, escrito por un médico del Sendai *jan* llamado Kudoo Jeisuke. Este ensayo se refería a los rusos como "ainu rojos", y básicamente exaltaba las enormes ventajas que podría tener para Japón el establecer relaciones comerciales pacíficas no sólo con los "ainu rojos", sino con toda la gente de Edzo. Más aún, Kudoo sugirió que, dado que el actual Jokkaidoo estaba poco poblado y contaba con abundantes recursos naturales, sería muy beneficioso para el Bakuju aprovechar la oportunidad de colonizar y desarrollar la isla. En caso de optar por esta estrategia, Japón estaría además en posibilidad de contener un avance de los rusos hacia su territorio.<sup>47</sup>

Tanuma se entusiasmó ante los argumentos de Kudoo, y en 1785 envió una comisión investigadora a Edzo para que analizara las posibilidades de un proyecto de desarrollo, así como las oportunidades de iniciar un comercio pacífico con los rusos. Los resultados de la investigación desalentaron la idea de establecer relaciones comerciales con los "ainu rojos" pero urgieron la instrumentación de un programa de desarrollo en Edzo, argumentando que la tierra reclamada podría representar para el Bakuju un ingreso anual de 5.83 millones de *koku* en impuestos, lo cual significaba más del doble de sus ingresos en ese momento. A pesar de que el plan era sumamente atractivo, tuvo que ser pospuesto debido a los serios problemas que afrontaba el país.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Esta fecha, tomada de Totman, C. *Early Modern Japan*. University of California Press, 1993. P. 483, difiere de la referida por Tatsuya, Tsudyi, "Politics in the eighteenth century" en *Cambridge History of Japan*. Vol IV. P. 465

<sup>46</sup> Tatsuya, Op. Cit. P. 465

<sup>47</sup> Totman, Op. Cit. p. 483

<sup>48</sup> Estos problemas incluían la creciente tensión entre los campesinos, quienes ya estaban recurriendo a la violencia contra los miembros más prósperos de las villas como medio para solucionar su situación. La situación del país se agravó

Edzo comenzó a atraer la atención de los pensadores japoneses de finales del siglo XVIII, principalmente en torno a la factibilidad de que una invasión rusa se realizara a través de Jokkaidoo. Existían dos posturas con respecto de lo que Japón debía de hacer con el territorio de Edzo. La primera, más agresiva, hablaba de "edificar" y "transformar" las costumbres de los bárbaros para ganar el control sobre el territorio, estableciendo una clara línea fronteriza con Rusia y preparándose concienzudamente para evitar su avance.<sup>49</sup>

Cabe subrayar el hecho de que esta tendencia enfatizaba el establecimiento de una frontera cultural como estrategia para anexar Edzo al territorio Japonés. Jayashi Shijeí, por ejemplo, pensaba en las fronteras de Japón en términos de etnicidad y culturalidad, señalando que las fronteras culturales de Japón rebasaban sus fronteras políticas en ese tiempo. Decía que, en realidad, el límite de Japón podía considerarse en ese momento hasta Kumadzeki (o Kumaishi, como actualmente se pronuncia) en tanto que ese es

...el límite al que se extienden las costumbres Japonesas. [Más aún] Deberíamos convertir a Sooya y Shiranushi [Sakjalín] en la parte norte de Edzo, el límite al que se extienden las costumbres wadyin, y así incorporar el territorio de Edzo a Japón.<sup>50</sup>

Existía otra facción que consideraba que Edzo no debía ser conquistado ya que sería un gasto enorme que no redituaria nada a las finanzas del Bakuju. La región, tal como era, representaba un amortiguador natural para cualquier intento de invasión debido a las condiciones climáticas y del terreno. Estos pensadores -entre los que se encontraban Nakai Chikuzan, Nakai Riken, Yamagata Bantoo y, a principios de su carrera, Matsudaira Sadanobu, opinaban que lo mejor era no mantener tratos con los rusos y que, incluso, había que permanecer alejados de ellos "como si se tratara de un perro loco."<sup>51</sup>

---

con la presencia de varios desastres naturales, hambrunas e incendios que no sólo hicieron más precarias las condiciones de vida de la gente, sino que hicieron germinar sentimientos adversos hacia el gobierno, en tanto que el confucianismo hace notar que el Cielo castiga de esa manera la mala administración de la tierra. Tanuma mismo se vio perseguido por la tragedia: en 1784 su hijo fue asesinado y en 1786 Tokugawa Ieharu muere, por lo que Tanuma fue depuesto de su cargo, sometido a arresto domiciliario y despojado de 20,000 *koku*. Murió en 1788. Ver Tatsuya, *Ibid.* P. 465-466.

<sup>49</sup> Entre estos pensadores se encontraban Suguita Guempaku, Jonda Toshiaki, Ootsuki Guentaku, Jayashi Shijeí, Mamiya Rinzoo, Oojara Sakingo, Kudoo Jeisuke y Jabuto Seiyoo. Jonda Toshiaki, de Echigo, puso de manifiesto en 1792 la urgencia de establecer una frontera clara entre Rusia y Japón en la isla de Edzo. Además, señaló los beneficios económicos que reportaría la explotación de sus minas y recursos naturales, subrayando que ese sería el inicio de un gran imperio Japonés que podría competir con el Ruso y el Inglés. Ver Wakabayashi, *Op. Cit.* P. 73 y Totman, *Ibid.* P. 275-276

<sup>50</sup> Jayashi, Shijeí. *Sankoku tsuuran dzusetsu*. P. 260. Citado por Wakabayashi, *Ibid.* P. 73 y 74

<sup>51</sup> Inobe, Shiguelo. *Shintei ishin dzenshi no kenkyuu*. P. 158-161. Citado por Wakabayashi, *Ibid.* P. 74

En su interesante análisis sobre las políticas anti-extranjeras de Japón durante la época Tokugawa, Wakabayashi subraya el hecho de que Japón, en muchos sentidos, estaba definiendo su identidad como nación a través de la reflexión en torno a la manera en que debía relacionarse con el pueblo ainu. En primer lugar, cita a Jayashi Shijei, quien en 1786 afirmaba que la gente de Edzo se encontraba en un estado primitivo de civilización debido a que no había llegado un hombre capaz de orientarlos, como había ocurrido con Japón, China, Corea y Holanda. Jayashi opinaba que si los japoneses se abocaran a la tarea de edificar a los ainu, estos últimos ya no permitirían más una situación de sumisión frente a los wadyin, ya que

La costumbre de su tierra es exaltar a Japón. Si los edificamos un poco, sus costumbres inmediatamente se transformarían [en cuanto a la sumisión hacia nosotros].<sup>52</sup>

Wakabayashi enfatiza varios puntos en relación con las ideas de Jayashi. En primer lugar, este pensador habla de Japón como un país altamente civilizado -a la altura de China, Corea y Holanda- que se ha desarrollado gracias a la acumulación progresiva de ideas avanzadas, de manera que "El nivel de civilización en un país determinado puede incrementarse debido a la edificación de su gente a través de enseñanzas avanzadas."<sup>53</sup> Debido a lo anterior, Jayashi supone que los ainu estaban ansiosos por recibir enseñanzas avanzadas que los transformaran en una cultura elevada, pero esto terminaría con las relaciones de dominación hacia la gente de Edzo.

Otro pensador de la época, Oojara Sakingo, señala que es precisamente la necesidad de los ainu por adquirir conceptos avanzados lo que los hace receptivos ante la cultura rusa:

Los nativos [de Edzo] todavía son personas en gran antigüedad: nunca han oído enseñanzas religiosas (*oshie*) y sufren de un vacío espiritual (*kuushin*, literalmente "corazones vacíos") lo cual facilita a los rusos el diseminar sus enseñanzas.<sup>54</sup>

En medio del debate acerca de la manera de relacionarse con los ainu, se hacía inaplazable una decisión en cuanto al tema debido al avance del Imperio Ruso. En 1792, una expedición enviada por Catalina la Grande a cargo de Adam Laxman llegó a Edzo para solicitar que el Matsumae *jan* hiciera llegar a Edo, una petición para establecer relaciones

---

<sup>52</sup> Hayashi, Shijei. *Sankoku tsuuran zusetsu*. P. 261. Citado por Wakabayashi, Ibid. P. 75

<sup>53</sup> Wakabayashi, Ibid. P. 75

<sup>54</sup> Oojara. *Chijoku guudan*. P. 115-116. Citado por Wakabayashi, Ibid. P. 75

comerciales con Rusia. Como señal de sus buenas intenciones, llevaban consigo a un grupo de náufragos wadyin que deseaban repatriar. Esta visita obligó a Sadanobu a reconsiderar las ideas presentadas por Jayashi en su ensayo *Kaikoku jeidan* en relación a la vulnerabilidad de las fronteras de Japón con base en una exploración realizada en el territorio de Edzo alrededor de 1770.

Sadanobu incrementó la vigilancia en la zona costera y en 1793 envió a Laxman una categórica respuesta: si se acercaban a Edo para entregar a los náufragos, serían hechos prisioneros y juzgados de acuerdo con las leyes del Bakuju; sin embargo, se les permitía que en una próxima expedición uno de sus barcos entrara a Nagasaki con fines comerciales. Con esto, Laxman entregó a los náufragos a Matsumae, y se fue a Rusia satisfecho con sus logros.

En 1798, un grupo de colonos rusos se instaló en Uruppu, la tercera de las islas Kuriles al este de Jokkaidoo. Estos pobladores comenzaron a incorporar varios elementos culturales como el cristianismo y la cultura Rusa a los ainu de la zona. La inquietud creció con la noticia de que se estaban creando nuevas colonias en la segunda isla, Etorofu (Iturup) y de que un barco extranjero exploraba ya la región de Edzo.

Ante esto, el Bakuju decidió, en 1799, enviar una expedición a Etorofu para reclamar la isla, sustituyendo las cruces y los carteles rusos por pilares con la leyenda "*Dai Nijon Etorofu*": el Etorofu del Gran Japón. En ese mismo año removi6 al Matsumae *jan* para establecer un control directo sobre la regi6n este de Edzo. El gobierno central envi6 tropas y fortaleci6 la vigilancia en las Kuriles en 1806 y 1807, pero esto no signific6 que la mayoría de los wadyin dejaran de vivir en el territorio correspondiente al Matsumae *jan*.

Durante el periodo de control directo del Bakuju se tom6 la decisi6n de convertir a los ainu en aliados de los wadyin, y as6 evitar el avance del Imperio Ruso. Oficialmente, la intenci6n era ofrecer a los ainu su ben6vola ayuda para que, gui6ndolos con amabilidad, dejaran atr6s su pobreza y sus malas condiciones de vida a trav6s de la adquisici6n de las costumbres wadyin:

Hagan sentir a los Edzo que este cambio en la política es un generoso gesto del gobierno. Es importante no sólo decirles esto, sino también ser honestos con ellos. Se ha dicho que son ignorantes pero inocentes, y que si reciben la impresión de que no somos honestos, esto será un gran obstáculo para ganar su lealtad.<sup>55</sup>

Con base en esta política, el Bakuju comenzó a dirigir sus esfuerzos para transformar a los ainu en comunidades campesinas y para transmitir a la gente de Edzo la cultura de Japón, *incluyendo el idioma y el respeto al gobierno del Bakuju*. Simultáneamente se alentó la migración hacia la zona y se promovieron los matrimonios entre ambos grupos.

Sin embargo, esta primera estrategia de asimilación/colonización se encontró con serios obstáculos. En primer lugar, en el territorio había poco terreno apto para la agricultura, y ya para 1802 los experimentos agrícolas se dejaron de lado, no tanto por falta de condiciones propicias, sino como estrategia financiera. En relación con esta afirmación, Siddle apunta que existen evidencias que sugieren que "...el Matsumae *jan* desalentó activamente la agricultura, en tanto que ésta privaría de mano de obra a las estaciones pesqueras (el Bakuju también se dio cuenta de esto, y calladamente desechó sus propios planes de promoción agrícola en 1802)."<sup>56</sup>

Durante este periodo de ocupación directa hubo muy poca mejoría en las condiciones de vida del grupo ainu lo cual se debió, según los wadyin, a la falta de habilidad de la gente de Edzo para entender las dinámicas de desarrollo que se pretendían introducir.<sup>57</sup> Este primer intento por "civilizar a los bárbaros" fracasó porque, en opinión de Siddle, no sólo los ainu se resistieron, sino los mismos funcionarios del Matsumae *jan* y los concesionarios de los *hasho*. Para los wadyin que vivían al sur del actual Jokkaido, los ainu no eran más que salvajes cuyas mujeres cometían "atrocidades" como usar aretes y tatuarse la boca. Se horrorizaban de su piel velluda, asociándola no sólo con su primitivismo, sino también con una sensación de repugnancia por su "fealdad" y su "suciedad".<sup>58</sup> Además, los ainu eran

---

<sup>55</sup> *Instructions to officials in charge of the management to Edzo*. Junio 15 de 1799, Ohashi Zenshiro, Hokudai, 1988. Citado por Sjöberg, *Ibid.* P. 111

<sup>56</sup> Siddle, *ibid.*, p. 43. Cfr. Yamamoto, T. "Edzo Nookoo Kinshi Koo" (Reflexiones sobre la prohibición de la agricultura entre los Edzo") *Mombetsu Shiritsu Kyodoo Hakubutsukan Hookoku*, No. 5, 1991. Takakura también apunta que el gobierno pronto se dio cuenta del enorme potencial que representaba la mano de obra ainu. Ver Takakura, S. "The Ainu of Northern Japan", *ibid.*, p. 38-40

<sup>57</sup> Sjöberg, *Ibid.* P. 113

<sup>58</sup> Siddle cita a un viajero "ultrasensible" que describió cómo, al ver a un ainu por primera vez, se sintió "... enfermo hasta que mis ojos se acostumbraron." Mutoo Kanzoo, 'Edzo Nikki' (Diario de Edzo), 1798, en Takakura, S. (ed.) *Nijon*

despreciados por carecer de escritura, considerándolos “...ignorantes e infantiles, fáciles de engañar pero capaces de emociones violentas. También se creía que difícilmente podían contar, y que no conocían sus edades en tanto que no tenían calendarios ni noción del tiempo.”<sup>59</sup>

Por otra parte, los prejuicios raciales también convirtieron a las mujeres ainu en víctimas de abuso sexual, incluso llegando a asesinarlas a golpes; otras se convertían en concubinas de los jornaleros migrantes (*dekasegui*) y sus hijos eran criados como ainu y considerados por los wadyin como ainu, con todo lo que esto implicaba.<sup>60</sup>

En cuanto a la estrategia de promover la migración, ésta tuvo efectos importantes en la zona, ya que no sólo se crearon importantes asentamientos, sino que también se comenzó a promover el budismo y con él la construcción de templos y tumbas. Paralelamente se inició la construcción de infraestructura para el transporte y se establecieron puestos de control, como medida precautoria ante una posible invasión Rusa. Esta amenaza permaneció latente hasta 1811, cuando un barco Ruso llamado “Diana”, en misión de exploración a cargo de Vasilii Golovnin solicitó provisiones en Kunashiri, Edzo. La tan largamente ensayada estrategia de defensa wadyin repelió a los rusos, pero ellos no se dieron por vencidos y desembarcaron más adelante, donde obtuvieron provisiones asaltando una pequeña aldea que fue abandonada a toda prisa. Ya con lo necesario, Golovnin siguió su avance y trató de ponerse en contacto con las autoridades wadyin, hasta que finalmente un oficial menor del Bakuju le dio audiencia.

Durante las pláticas predominó la desconfianza, y Golovnin fue capturado junto con algunos de sus hombres. La tripulación del Diana inició un ataque con cañones, pero tuvo que retirarse a Kamchatka para solicitar refuerzos y así rescatar a los cautivos, que fueron puestos bajo arresto por tiempo indefinido y empleados como maestros de ruso e informantes acerca de la sociedad de Rusia.

El “Diana” regresó en 1812 a Kunashiri, bajo el mando del segundo de abordo de Golovnin, Petr Ricord. Ahí tomó por asalto un barco en el que viajaba uno de los comerciantes más

---

*shomin seikatsu shirioo shuusei. Vol. 4: Joppoo Jen (Colección de materiales históricos sobre la vida de la gente común en Japón. Vol. 4: Las regiones del norte).* (De ahora en adelante citado como NS4). Citado por Siddle. Ibid., p. 42)

<sup>59</sup> Siddle, 1996:42, tomando como referencia a Koyama Norinari, ‘Edzo Nikki’ (Diario de Edzo). 1808. NS4. p. 57

<sup>60</sup> Takakura, S.. Ibid., p. 43

prósperos de Japón, Takadaya Kajei, y regresó a Kamchatka con él como prisionero, pensando que podría ser una buena opción para hacer un intercambio por Golovnin.

Durante ese invierno, Takadaya -que estaba interesado en promover el comercio con Rusia- trató de convencer a sus captores acerca de la posibilidad de un acuerdo amistoso, mientras que Golovnin, en su prisión de Japón, argüía que la iniciativa de Ricord se había hecho sin el consentimiento de las autoridades rusas. En el verano de 1813, el *Diana* regresó a Japón. Después de un largo periodo de negociaciones, se logró el intercambio de prisioneros, y en medio de una gran algarabía terminó la amenaza de una guerra entre los dos países.

Japón afirmó nuevamente su postura en relación con los puntos básicos: el cristianismo quedaba prohibido, solamente se llevarían a cabo negociaciones con China, Corea y Holanda, y todos los barcos que se acercaran a las costas japonesas por cualquier punto que no fuera Nagasaki, serían repelidos. Por su parte, Golovnin no dejó de creer que en algún momento se podrían renegociar las fronteras en las Kuriles, y que se podría realizar un beneficioso intercambio comercial entre los dos países; pero la tambaleante estabilidad del Imperio Ruso evaporó su interés en la zona para el año 1818.

#### **PERIODO DE RESTITUCIÓN DEL CONTROL AL MATSUMAE JAN (1821-1855)**

Con la desaparición del interés ruso también se desvaneció el interés de Japón en el territorio de Edzo, y con él su política de buena voluntad hacia los ainu. El sostenimiento del poder central en la zona era incosteable, ya que los ingresos producidos cubrían menos del 50% de los gastos de administración, y habiendo desaparecido la posibilidad de una avanzada rusa por el norte, el control directo sobre Edzo no tenía ya razón de ser. Además, los ingleses habían comenzado a ser ya una amenaza que se aproximaba por el sur, y la atención del Bakuju se desvió hacia esta nueva tentativa de invasión.

Durante este periodo, la situación de la mayoría de los ainu se volvió cada vez peor. Por una parte, los comerciantes subcontrataban los puestos de comercio directamente al Matsumae *jan* y se les otorgó mayor autoridad sobre las comunidades ainu.<sup>61</sup> Muchos ainu jóvenes y fuertes, hombres y mujeres, fueron obligados -incluso con la intervención de las fuerzas armadas, si era necesario- a salir de sus comunidades para trabajar en la

---

<sup>61</sup> Durante las ceremonias llamadas *omusha*, los comerciantes leían sus reglamentos ante los ainu ahí reunidos. Sidde. *Ibid.*, p. 46)

construcción de caminos y en la industria pesquera, mientras los ancianos y los débiles eran abandonados a su suerte en los *kotan*. Además, muchos jornaleros wadyin trajeron consigo enfermedades que diezmaron a los ainu.<sup>62</sup>

Durante esta época, las constantes agresiones sufridas provocaron entre los pensadores wadyin una clara tendencia anti-extranjera. Aidzawa, por ejemplo, en su *Shinron* o *Nueva tesis* de 1825 enfatizó la importancia de Edzo como una frontera que debía mantenerse bien vigilada para evitar una invasión rusa. Señala que es indispensable extender las fronteras de Japón hasta esa zona como una de las "medidas para derrotar al enemigo"<sup>63</sup> es decir, a los rusos, ya que, en caso contrario, la parte norte de Jonshuu estaría prácticamente a merced de una invasión.

Quizá Aidzawa tenía razón. Si los rusos hubieran querido apoderarse de la zona en esos momentos, lo habrían logrado con facilidad: el gobierno del Bakuju, debilitado por los crecientes problemas económicos, los levantamientos campesinos, la división de opiniones en cuanto a la continuación la política de fronteras cerradas, asistía a los últimos momentos del periodo Tokugawa. Cuando en 1825 el Bakuju retomó el control directo de Edzo y sus habitantes, en realidad se trató del último intento del régimen Tokugawa por reunir nuevamente a los *daimioo* en torno a un poder central.

Durante este último periodo de control directo del Bakuju, nuevamente se intentó poner en marcha una serie de políticas orientadas a mejorar la calidad de vida de los ainu, mediante la adopción de la cultura wadyin y la eliminación de las "primitivas" costumbres ainu. Estas políticas incluían el pago de una especie de seguro social llamado *buiku*, apoyo para los enfermos y débiles, e inspecciones periódicas por parte de algunos funcionarios del Bakuju. Los wadyin que subcontractaban los *basho* protestaron contra estas medidas, y finalmente sólo pudieron ponerse en práctica de manera limitada.<sup>64</sup>

Así, para finales del periodo Tokugawa, las fronteras entre Matsumaechi y Edzochi se hicieron cada vez más difusas; la mayoría de los ainu vivían humillados y prácticamente esclavizados en su propio territorio bajo el sistema *basho*, mientras que, por otra parte, en

---

<sup>62</sup> "En 1817, por ejemplo, 833 de los 2,130 ainu del *basho* de Ishikari murieron en una epidemia." (Siddle. 1996:47. cfr. Emori. *Ainu no Rekishi*, p. 103)

<sup>63</sup> Aidzawa. *Shinron*, 1825. Traducida y prologada en Wakabayashi, *Ibid.* P. 250

<sup>64</sup> Siddle. *ibid.*, p. 47

las altas esferas se debatía acerca de la política más apropiada para incorporar el territorio de Edzo y sus habitantes dentro de las fronteras gobernadas por la autoridad central... una autoridad que estaba a punto de pasar a otras manos.

### **LA CREACIÓN DEL JOKKAIDOO KAITAKUSHI**

En marzo de 1854, con la llegada del Comodoro Perry, las autoridades del Bakuju tuvieron que poner especial atención a la isla de Edzo, debido a la firma de los tratados que Japón tuvo que firmar con los Estados Unidos, y posteriormente con otras potencias occidentales, en los que se estipulaba que se abrirían dos puertos para el comercio internacional: Shimoda, en Jonshuu y Jakodate, al sur de Edzo. En estos lugares los barcos extranjeros podrían abastecerse de combustible y provisiones, al tiempo que los funcionarios consulares podrían instalarse en cualquiera de los dos sitios. Simultáneamente, Rusia buscaba de nuevo definir sus fronteras en esa zona, y Japón tenía que estar en guardia ante una posible avanzada expansionista rusa.

Ante esta situación, el Bakuju envió un gobernador a Jakodate e instaló una oficina del Magistrado en ese lugar. Asimismo, se abocó a la tarea de fomentar el desarrollo de Edzo, recurriendo para ello a expertos wadyin en técnicas occidentales, principalmente aprendidas de los holandeses. También con este fin se aprovechó el conocimiento de los extranjeros que estaban viviendo en Jakodate, y algunos wadyin aprendieron de ellos métodos de construcción, técnicas de fotografía, formas de preparación de pan y fabricación de cigarros, por ejemplo.<sup>65</sup> A pesar de estos esfuerzos, el decreciente poder del Shogunato Tokugawa no pudo llevar a cabo su proyecto de desarrollo.

Bajo lemas como *fukoku kyoojei* (enriquecer al país, fortalecer lo militar) y *shokusan kyooguioo* (industrialización), el nuevo gobierno de Meidiyí dedicó sus esfuerzos a modernizar cada punto de la nación. La región de Edzo era considerada una zona clave, ya que no sólo representaba una fuente de recursos naturales, sino también tierra para distribuir y cultivar, así como la promesa de expandir el mercado de los bienes producidos en Jonshuu. Además, representaba un punto para amortiguar un posible avance ruso hacia Japón. Sin embargo, el territorio tuvo que ser recuperado de manos de aquellos que eran

---

<sup>65</sup> Fudyita, Fumiko. *American Pioneers and the Japanese Frontier. American Experts in Nineteen-Century Japan*. Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1994. P. 2

todavía leales al Bakuju y rechazaban al nuevo régimen. Bajo el mando de Enomoto Takekaki, comandante en jefe de la marina del Bakuju, tropas lealistas zarparon hacia Jakodate a principios de diciembre de 1868, pero fueron derrotados por el Comandante Kuroda Kiyotaka en junio de 1869, terminando así con las últimas fuerzas armadas del Bakuju.

En agosto de 1869 se reorganizó el gobierno central y se creó una oficina encargada del desarrollo de Edzo, llamada *Kaitakushi*. Su función estaba limitada a la administración de la zona y no era propiamente un ministerio, aunque dependía directamente del Consejo de Estado y el comisionado o *chokan* tenía el mismo rango que un ministro.<sup>66</sup> Un mes después, la isla recibió el nombre de Jokkaidoo, o "camino del mar del norte". En junio de 1870 Kuroda Kiyotaka, que sólo tenía 29 años, fue nombrado *chokan* de Sakjalin. Aunque este nombramiento se hizo oficial hasta 1874, Kuroda ya había logrado ser el hombre más importante del *Kaitakushi* desde noviembre de 1871, cuando el Comisionado Jigashikudze Michitomi fue transferido al Consejo Privado.

Kuroda promovió el desarrollo de Jokkaidoo más que el de Sakjalin, argumentando que el poderío ruso invadiría sin problemas estas últimas islas, si así lo quería, en cuyo caso todos los esfuerzos modernizadores beneficiarían sólo a Rusia. Jokkaidoo, pensaba, no sería una presa tan fácil. Consideraba que los intentos hechos anteriormente por colonizar la zona habían sido esporádicos e inútiles, y que solamente se alcanzaría la meta a través de la instrumentación de planes sistemáticos a gran escala, que incluían medidas para fomentar la migración de población wadyin, incremento en el presupuesto para el *Kaitakushi* y la contratación de expertos extranjeros que ayudaran a desarrollar, en términos occidentales, la zona.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Siddle apunta que estas instituciones creadas *ex profeso* para Jokkaidoo, subrayaban la diferencia que se establecía entre esta isla y Jonshuu, cuya administración se definió mediante la división política del territorio en prefecturas. (Siddle, 1996:54)

<sup>67</sup> Se prefirió la asesoría de norteamérica porque era un país con experiencia en la colonización de nuevos territorios, al tiempo que sus condiciones climáticas eran muy parecidas, en el norte, a las de Jokkaidoo. Así, se contrató, en primera instancia, a Horace Capron, del Departamento de Agricultura de Estados Unidos. La contratación de Capron fue vista en Estados Unidos como un medio para fortalecer la amistad y la cooperación entre ambos países, lo cual era muy importante para los norteamericanos en tanto que Japón representaba un "interés periférico" para los Estados Unidos. Ver Fudyita. Op. Cit. P. 8

Como resultado de la participación de expertos norteamericanos, se introdujo en Jokkaidoo la agricultura con un claro estilo estadounidense, incluyendo herramienta, maquinaria y animales. Su visión era la de convertir los recursos naturales de la zona en productos que reportaran ganancias comerciales, como el proceso de enlatado del salmón. También se formaron escuelas donde se enseñaba agricultura, minería y geología, y se realizaron esfuerzos por formar líderes para el *Kaitakushi*.<sup>68</sup>

### LA COLONIZACIÓN DE JOKKAIDOO - POLÍTICAS DE COLONIZACIÓN Y TENENCIA DE LA TIERRA

Jokkaidoo se convirtió en una esperanza para muchos habitantes de Jonshuu que habían quedado en precarias condiciones económicas debido a los cambios políticos que había experimentado Japón en ese momento. De hecho, quienes proveyeron la mayor cantidad de mano de obra para el desarrollo de Jokkaidoo fueron las *shidzoku* o familias samurai. En 1876, cuando se abolió el sistema de estipendios gubernamentales hereditarios (*chitsuroku*), muchos samurai caídos en desgracia encontraron una alternativa en Jokkaidoo. La migración de samurai a la zona se intensificó con el establecimiento del ejército *tondenjei*, que se mantuvo de 1876 a 1912 y cuya misión era fortalecer la defensa de la frontera norte.

Con el fin de estimular la migración a Jokkaidoo, se diseñó una política de tenencia de la tierra que buscaba, en general, evitar la formación de latifundios y promover las actividades agrícolas en la isla. La primera medida fue la abolición del sistema de haciendas en 1871, seguida de tres ordenanzas temporales: la Orden para la Disposición de la Tierra para Residentes Permanentes, de 1871 (*Eidyuunin Jaishakuchi Kudasarekata Tasshigaki*), la Ordenanza de Regulación de la Tierra (*Dyisho Kisoku*) de 1872 y la Regulación para el Arrendamiento y Venta de la Tierra en Jokkaidoo de 1872 (*Jokkaidoo Tochi Baitai Kisoku*). La primera de estas ordenanzas otorgaba lotes a los residentes permanentes para propósitos residenciales y agrícolas. Los migrantes de temporada (*dekaseguinin*) también recibieron tierras gracias a la ordenanza de 1872 sobre el arrendamiento y venta.<sup>69</sup> Aunque en principio se suponía que estas tierras se les venderían, las personas que fueron reclutadas por el *Jokkaidoo Kaitakushi*, la tierra fue entregada gratuitamente cuando el terreno se

---

<sup>68</sup> Toda la información sobre este proceso fue tomado de Fudyita, F. Op. Cit. P. 3-14

<sup>69</sup> Baba, Yuko. "A Study of Minority-Majority Relations: The ainu and Japanese in Jokkaidoo". *The Japan Interpreter*. 1:60-92. 1980. P. 64

trabajaba durante tres años y se le hacía progresar. Por su parte, la Ordenanza de Regulación de la Tierra restringía la cantidad de tierra que una familia podía recibir a 100,000 *tsubo* (81.7 acres). Finalmente, en 1877 se establece el *Jokkaidoo Chiken Jakkoo Joorei* (Ordenanza para la Emisión de Tierras en Jokkaidoo).

A pesar de esto, el flujo migratorio hacia Jokkaidoo no fue el esperado, y pocos pudieron establecerse en la zona, en parte debido a las condiciones climáticas y en parte por la carencia de una red de comercialización que hiciera atractivas las ganancias, así como por la ausencia de suficientes instrumentos agrícolas. Asimismo, pocos granjeros experimentados se sintieron atraídos hacia Jokkaidoo, quizá por el hecho de que las relaciones feudales seguían rigiendo en Jonshuu.<sup>70</sup>

En 1886 hubo un cambio en la política hacia Jokkaidoo, en vista de la disminución de las tensiones en la zona, orientándose más hacia el crecimiento económico. Se estableció un gobierno local para el desarrollo de Jokkaidoo (*Doochoo*) y se abolió el *Jokkaidoo Tenseki Idyuusha Tetsudzuki* o Reglas de Procedimiento para los Migrantes a Jokkaidoo, que buscaba dar apoyo a los migrantes de escasos recursos. La idea era ahora atraer al capital mediante las Regulaciones para la Venta de la Tierra en Jokkaidoo (*Jokkaidoo Tochi Jaraisague Kisoku*) que establecía que "Se puede vender más tierra a aquéllos cuyas empresas sean grandes y que necesitan más tierra, y también a aquéllos cuyos propósitos parecen respetables."<sup>71</sup> Además, se estableció el *Takushoku Guinkoo* o Banco Colonial, y algunos de los *dzaibatsu* o consorcios financieros como Mitsui y Mitsubishi, empezaron a hacer negocios en Jokkaidoo desde los primeros años de colonización.<sup>72</sup>

Después de la guerra sino-japonesa (1894-95) el sistema de tenencia de la tierra sufrió cambios para favorecer la tendencia industrializadora del momento. En 1897 se emite la Ley para la Disposición de la Tierra Nacional no Desarrollada en Jokkaidoo (*Jokkaidoo Kokuyuu Mikaichi Shobunhoo*). Esta ley permitía, en principio, utilizar pequeñas extensiones de tierra sin cargo alguno, pero las protestas de los grandes terratenientes

---

<sup>70</sup> Op. Cit. P. 65

<sup>71</sup> Uejara. "Jokkaidoo kaitakudai sanki ni okeru tochi seido" (Sistema de tenencia de la tierra durante el tercer periodo histórico del desarrollo de Jokkaidoo) *Jokudai joppoo bunka kenkyuu jookoku*, Vol. 3, 1940. p. 4 Citado por Baba. *Ibid.* P. 65

<sup>72</sup> "Mitsui, por ejemplo, estaba involucrado con las finanzas del *Kaitakushi* y luego con las minas de carbón, mientras que Mitsubishi controlaba los envíos por barco desde y hacia Jokkaidoo." Siddle, *Ibid.*, p. 59

hicieron extensivo este beneficio para sus tierras. El resultado fue un rápido incremento en la tierra disponible para ser distribuida, y las mejores áreas agrícolas se repartieron rápidamente.

Esta ley no sólo favoreció el desarrollo de los intereses capitalistas a expensas de los pequeños granjeros. Las políticas de migración también cambiaron, de tal suerte que sólo los agricultores que poseían capital y propiedades podían contar con apoyo del gobierno. Muchos agricultores pobres siguieron migrando, pero como residentes que rentaban la tierra de quienes habían recibido del gobierno grandes terrenos, como "favores especiales."<sup>73</sup>

En 1908 se enmendó la "Ley para la Disposición de la Tierra Nacional No Desarrollada" y se estableció la "Ordenanza para la Regulación de la Venta de Tierra Privada No Desarrollada" (*Min'yuu Mikonchi Uriharai Seido*), que permitía a los residentes adquirir cinco hectáreas en Jokkaidoo, y hasta 10 en algunas áreas, pero al mismo tiempo hacía muy difícil adquirir terrenos de hasta treinta o más hectáreas. La idea era favorecer a los pequeños y medianos productores y desalentar a los grandes terratenientes.

La política de modernización y colonización de Jokkaidoo resultó bastante exitosa, ya que

En pocas décadas, Jokkaidoo era una economía colonial bien establecida, basada en industria primaria -carbón, madera, productos marinos y agrícolas- para ser exportada a la metrópoli, de donde se importaban productos manufacturados; un patrón que continuó hasta entrado el siglo XX.<sup>74</sup>

La sociedad también tenía una estructura colonial. La población, estimada en 60,000 habitantes cuando se instauró el *Jokkaidoo Kaitakushi*, aumentó a casi un millón para fines del siglo XIX. Muchos de los nuevos habitantes de Jokkaidoo eran convictos que fueron trasladados a esta región para trabajar en la construcción de caminos, la explotación pesquera y minera. Además, un gran número de migrantes voluntarios evitaban llevar a sus familias debido a las difíciles condiciones de la zona, por lo que la población femenina era menor a la masculina en una proporción de 100:85.<sup>75</sup> Esta circunstancia se tradujo en varios problemas sociales:

---

<sup>73</sup> Baba, Y. *Ibid.* P. 66

<sup>74</sup> Siddle, *ibid.*, p. 69

<sup>75</sup> Kaijo, M. *Kindai joppoo shi*, p. 371, citado por Siddle, *Ibid.*, p. 60

La prostitución abundaba. Los distritos de disipación de Sapporo eran notorios, y el alcoholismo era un severo problema. Estos problemas sociales, característicos de una ruda sociedad fronteriza, llevaron a Jokkaidoo a convertirse en una de las primeras regiones de Japón que vieron el surgimiento de movimientos cívicos basados en organizaciones religiosas y de mujeres.<sup>76</sup>

Los primeros flujos migratorios se concentraron en la región considerada como wadyin (*Wadyinchi*) y en las zonas urbanas como Sapporo. En términos generales, la anexión de la isla de Edzo, ahora Jokkaidoo, se menciona en los recuentos históricos de manera muy breve, como el inicio del proceso de expansión colonial de Japón. Se dice que fue sólo la formalización de una ocupación que virtualmente comenzó con la formación del *Matsumae jan* en la época Tokugawa, y que culminó con la ampliación de las fronteras japonesas hacia la "*terra nullius*", la "tierra de nadie",<sup>77</sup> que no estaba precisamente despoblada.

#### LA FORMALIZACIÓN DE LA HEGEMONÍA SOBRE EL PUEBLO AINU

Los ainu, por su parte, vivían en sus comunidades o en los centros pesqueros que habían sido creados alrededor de los *basho*. Había una población relativamente pequeña de ainu en las zonas urbanas, y en general las comunidades conservaban sus costumbres y cultura propios.<sup>78</sup> Sin embargo, en todo este proceso, el pueblo ainu apenas es mencionado dentro de los reportes oficiales. En el Registro Secreto del Desarrollo de Jokkaidoo (*Jokkaidoo Kaitaku Hiroku*), por ejemplo, se le daba mínimo crédito al grupo ainu como factor de desarrollo.

Después de doscientos años de relaciones desventajosas con los wadyin, la mano de obra ainu estaba prácticamente agotada. La necesidad de incorporarse a los esquemas económicos wadyin como jornaleros en los *basho*, o como *coolies* era sintomático de la precaria situación de muchos ainu. Su economía estaba mermada como resultado de las relaciones comerciales poco equitativas que establecieron con los wadyin durante el shogunato, y su población había disminuido considerablemente debido a las enfermedades epidémicas introducidas por el contacto con los wadyin.<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> Siddle, *Ibid.*, p. 60

<sup>77</sup> ---"The Japanese Colonial Empire, 1895-1945" *Cambridge History of Japan*. Vol. VI. Cap. 5 P. 223

<sup>78</sup> Siddle, *Ibid.*, p. 61

<sup>79</sup> Sjöberg, *Ibid.*, p. 122

Ante la precaria situación de los ainu, y la creencia de que se trataba de un pueblo "primitivo" e "inferior", el gobierno Meidiyí incluyó dentro de su programa de modernización la creación de políticas y leyes que definieran el status del pueblo ainu dentro del sistema político y administrativo que se estaba creando en Japón. Se trataba de un contexto de profundos cambios culturales, como resultado de la aceptación de las ideas occidentales acerca de los límites constitucionales al poder del gobierno y los derechos de los gobernados.

Se adoptaron nuevas políticas hacia diferentes sectores sociales, buscando orientarse por las doctrinas de igualdad de todos los ciudadanos, independientemente de su origen social. Así, el gobierno buscó "emancipar" a los ainu de los patrones de subordinación que los obligaban a trabajar bajo el sistema *basho ukeoi*. El sistema fue abolido en 1869, y se formularon estrategias para mejorar la calidad de vida de la población nativa. El gobierno de Meidiyí consideraba que el desarrollo de Jokkaidoo no estaría completo sin lograr que los ainu salieran de la extrema pobreza, para lo cual deberían enseñárseles técnicas agrícolas, y emplear su fuerza de trabajo para el desarrollo de la región.

En principio, se buscaba que tuvieran los mismos derechos que la gente wadyin del común, y algunos autores<sup>80</sup> consideran que esta política estaba orientada por la buena voluntad y un sincero deseo de ayudar a las comunidades ainu. Retóricamente, los afanes expansionistas wadyin estaban inspirados en la noción de un imperialismo paternalista y cautelosamente humanitario: se tenía la obligación de contribuir a la iluminación de los colonizados, que tiene que ver con la *mission civilisatrice* francesa, o el concepto belga de *moralisation*, el *Eingeborenenfürsorge* alemán, la *política da atraccao* portuguesa o la noción inglesa del *white man's burden* o la carga, responsabilidad del hombre blanco. Nitobe Inadzoo, por ejemplo, decía que "El propósito más elevado y último del colonialismo es el desarrollo de la raza humana" La idea era dejar a los colonizados en condiciones permanentes de subordinación.<sup>81</sup>

Así, Kuroda Kiyotaka expresó su interés paternalista por proteger al pueblo ainu, educándolo y sacándolo de su "atraso". Su proyecto civilizatorio comenzó en 1871, con la

---

<sup>80</sup> Ver Cornell. John. "Ainu Assimilation and Cultural Extinction: Acculturation Policy in Jokkaidoo" en *Ethnology*: 3. 1964. P. 295

<sup>81</sup> Ver "The Japanese Colonial Empire, 1895-1945" *Cambridge History of Japan*. Vol. VI. Cap. 5 P. 239

prohibición de la costumbre femenina de tatuarse la boca, el uso de aretes y la incineración de las tumbas. Esta prohibición fue reiterada en 1876. En 1872 se envió un grupo de ainu a Tokio, con el fin de que asistieran a una escuela y se pudiera saber si eran capaces de aprender.<sup>82</sup>

Sin embargo, lo cierto es que las consecuencias de la imposición de la agricultura, acompañadas de la prohibición de 1876 de utilizar métodos tradicionales de caza como las flechas envenenadas y las trampas, provocaron un colapso en la cultura ainu. Baba explica que:

La economía ainu, que dependía del libre uso de los terrenos de caza, fue destruido y reemplazado por el principio de propiedad privada cuando se sobreimpuso una economía monetaria. Una nueva estructura administrativa fue establecida mediante la consolidación de grupos de *kotan* y la incorporación tanto de los wadyin como de los ainu en una sola unidad política. Además, los viejos jefes y ancianos de los *kotan* fueron reemplazados por una nueva élite compuesta por granjeros diligentes, aunque en algunos casos estos mismos líderes se unieron a la élite.<sup>83</sup>

En opinión de Siddle, los efectos más devastadores no fueron resultado de las prohibiciones sobre los métodos de caza, sino por la cacería masiva de venados que emprendieron los wadyin, utilizando rifles:

Mientras que durante el periodo Matsumae el *basho* de Tokachi recolectaba alrededor de 600 ó 700 pieles por año, más de 12,500 fueron producidas solamente durante 1878. La colecta total de Jokkaidoo en 1875 fue de 76,500 pieles.<sup>84</sup>

Así, la explotación inmoderada de la fauna por parte de los wadyin provocó que los ainu empezaran a morir de hambre.

Después de la disolución del *Jokkaidoo Kaitakushi* en 1882, se consideró que las medidas adoptadas para civilizar al pueblo ainu habían sido un fracaso; era necesario desarrollar una estrategia eficaz para su incorporación al imperio japonés, y el nuevo gobierno decidió que la promoción de la agricultura sería una política adecuada.

---

<sup>82</sup> Siddle. *ibid.*, p. 61

<sup>83</sup> Baba, Y. *Ibid.* P. 71

<sup>84</sup> Siddle, 1996:62. cfr. Takakura, *Ainu Seisoku Shi*, p. 408-409.

Así, se hicieron importantes esfuerzos por convertir a los ainu en agricultores. Se desarrolló un programa de capacitación en el que también se contemplaba el dotar de herramientas y semillas a las comunidades. Sin embargo, este programa trajo serios cambios sociales, ya que muchas veces toda la comunidad o *kotan* era obligado a trasladarse a otro lugar para recibir la capacitación. Este proceso de reubicación también implicó la creación de asentamientos donde se reunieran las comunidades dispersas, con el objetivo de facilitar la capacitación. Estos asentamientos estaban separados de los wadyin y el aumento de conflictos entre ambos pueblos por asuntos de tenencia de la tierra.

Es preciso distinguir que este proceso tuvo diferentes efectos entre las comunidades que estaban cercanas a las zonas en las que ya se había establecido contacto con los wadyin, y las regiones distantes de estos centros. En realidad, puede decirse que las políticas hacia los ainu sólo tomaban en consideración a las comunidades que ya habían tenido contacto con los centros comerciales wadyin, y de hecho no se prestó atención a las diferencias culturales que existían tanto entre las mismas comunidades ainu como entre los pueblos ainu y wadyin. Los estudios en que se basaron eran previos a 1800, y habían sido hechos por viajeros aventureros y otros cronistas. El interés en la región era comercial y estratégico, y los estudios realizados giraban en torno a estos temas. La urgencia era convertir a los ainu en un pueblo que practicara la agricultura para que el desarrollo económico de la región se llevara a cabo en los términos que Japón quería imponer.<sup>85</sup>

Esta política terminó en 1886, con el establecimiento del *Doochoo*, y en ese momento la agricultura pasó a ser nuevamente una actividad secundaria -principalmente femenina- no sólo porque perduró la división tradicional del trabajo, sino también porque los hombres debían migrar para emplearse como *coolies* o como pescadores no calificados, y así poder pagar el *kosuuwari-fuka*, el impuesto de la familia. Esto provocó que más tarde muchos ainu perdieran sus tierras porque la ley especificaba que las parcelas que no fueran trabajadas debían devolverse al gobierno para ser distribuidas entre quienes sí las trabajarían, generalmente wadyin. Algunos otros perdieron sus tierras en transacciones engañosas con los inmigrantes, y la situación empeoró cuando el gobierno dispuso de los terrenos de caza ainu para distribuirlos entre los wadyin, de manera que ya no podían recurrir a esta actividad para subsistir.

---

<sup>85</sup> Cornell, Op. Cit. P. 296

Sin embargo, algunos miembros de la sociedad ainu, sobre todo los antiguos jefes y ancianos, se dieron cuenta de los beneficios económicos que podían obtener si se dedicaban a la agricultura y a la comercialización de los productos agrícolas. Este grupo tenía hasta cierto punto una posición ventajosa para adquirir terrenos y recibir la capacitación necesaria para la producción, y a la larga se vieron beneficiados por su relación con los wadyin.

#### **LA LEY DE PROTECCIÓN DE LOS ANTIGUOS ABORÍGENES DE JOKKAIDOO**

Fue en este clima social y económico que se aprueba la Ley para la Protección de los Antiguos Nativos de Jokkaidoo (*Jokkaidoo Kyuudodyin Joogojo*) en 1899. Su objetivo era seguir alentando a los ainu para que se hicieran agricultores. Esta ley marcaba la pauta de la política de agrarización, señalando que se proporcionarían herramientas, semillas y provisiones para el periodo de cultivo de un terreno asignado a cada miembro del pueblo ainu con una superficie de cinco hectáreas, que se otorgaba como tierra de subsistencia (*kyoyuchi*). Formalmente se trataba de una lotificación en la que el gobierno conservaba el título de propiedad y se prohibía la alienación de los terrenos -aunque, como se verá después, no eran del todo inalienables.

El sistema de otorgamiento de tierras no tuvo éxito por varias razones. En primer lugar, las tierras no eran de buena calidad, e incluso algunas eran incultivables. Además, a veces los terrenos destinados a un *kotan* estaban en un sitio diferente de donde se ubicaba la comunidad tradicionalmente, al tiempo que no se proporcionó la asesoría suficiente para llevar a cabo las labores agrícolas.<sup>86</sup>

Por otra parte, muchos prefirieron quedarse con una pequeña porción de tierra que las mujeres pudieran cultivar, mientras que la porción restante era rentada, porque los hombres rara vez se dedicaban a las labores agrícolas, y el artículo 3o. de la ley estipulaba que toda tierra que no se cultivara en 15 años debía ser devuelta al gobierno.

A pesar de que la ley limitaba los derechos sobre venta o hipoteca de la tierra, no regulaba las rentas, lo cual favoreció que muchos wadyin se apoderaran de las tierras que originalmente estaban destinadas a los ainu. Por una parte, los contratos de arrendamiento similares con los wadyin eran mucho más caros y tenían una duración menos prolongada

---

<sup>86</sup> Sanders, Douglas. "The Ainu as an Indigenous People". en *IWGIA Newsletter* 45: 1985. P. 127

que los contratos con los ainu, que a veces se firmaban o admitían renovaciones hasta por cien años. Los contratos de arrendamiento sólo requerían un pago como anticipo, de manera que quien arrendaba no recibía ya más dinero por el usufructo de su tierra, y quedaba virtualmente vendida al arrendatario. Incluso hubo casos en que los oficiales gubernamentales transferían la tierra a los wadyin, sin que los ainu se dieran cuenta.<sup>87</sup>

Las actividades comerciales aceleraron la transferencia de las tierras ainu, ya que se les vendían a crédito ciertos productos -entre los que se encontraba el licor- y luego se exigía el pago de la deuda con cosechas y a veces con sus tierras. Esta era una práctica común de enriquecimiento entre los mercaderes wadyin.<sup>88</sup>

Prácticamente la única comunidad ainu que ofreció resistencia durante esta fase fue la de Chikabumi, apoyada por sus líderes. Esta comunidad, junto con otras de Ishikari, intentó ser reubicada en 1869 en las zonas pesqueras de la costa, pero los wadyin perdieron esta primera batalla. En 1890 se fundó Asajikawa, como parte de un ambicioso plan de desarrollo de la zona que incluía la llegada de 400 *tondenjei*, o soldados-colonos. Este plan incluía la repartición entre los *tondenjei* de las tierras de Chikabumi y la expulsión de los ainu de la zona, considerando que la presencia de los “ignorantes y sucios” ainu era peligrosa para el desarrollo de la región, al tiempo que las actividades agrícolas eran incompatibles con los objetivos por los que se había creado la villa. Ante esta situación, los ainu y algunos wadyin que ya estaban establecidos en la región y veían amenazados sus intereses, formaron la Alianza para la Continuidad de los Antiguos Aborígenes o *Kyuudodyin Ryuudyuu Doomeikai*, con el respaldo del Partido Constitucional. Nuevamente ganaron una batalla contra la reubicación en las regiones del norte, pero el establecimiento de la Séptima División de la Armada Imperial y la ambición de los especuladores hicieron que los ainu tuvieran que replegarse, prácticamente viviendo de las sobras de los soldados. Esta región no estaba regulada por la Ley de Protección, sino que en 1877 fue considerada *kyuuyo yoteichi* o parcelas provisionales que estarían bajo la administración del gobierno de

---

<sup>87</sup> Un estudio realizado en 1922 mostraba que sólo el 43% de las tierras otorgadas a los ainu eran utilizadas por ellos, por lo que el Gobierno Prefectural decidió tomar cartas en el asunto, creando sociedades de asistencia mutua (*godyo kumiai*) y supervisando los contratos de renta. Este programa buscaba promover la adopción de la agricultura entre los ainu y crear contratos de arrendamiento en los que no interviniera un solo individuo, sino toda la sociedad de asistencia mutua. El dinero obtenido por el grupo se guardaba en un fondo común para beneficio de toda la comunidad. Ver Sanders, D. Op. Cit. P. 127-129.

<sup>88</sup> Baba, Y. Ibid. P. 69

Asajikawa. Los especuladores presionaron para que el gobierno local rentara estas tierras y así lo hizo, destinando solamente un *choobu* por cada familia ainu, que era la quinta parte de lo que garantizaba la Ley de Protección. Así, la comunidad quedó dividida y empobrecida, pero ganó reputación de ser una de las más combativas entre los ainu.<sup>89</sup>

#### LA POLÍTICA DE ASIMILACIÓN HACIA EL PUEBLO AINU

Durante este periodo la urgencia siguió siendo la aplicación de políticas orientadas a convertir a los ainu en “súbditos japoneses” dignos. Esto implicaba, entre otras cosas, la eliminación de prácticas “salvajes” como los rituales religiosos celebrados durante el *Iyomante* en honor de la deidad más importante, el oso<sup>90</sup> y la costumbre femenina de tatuarse alrededor de los labios, que se detalla más tarde.

Asimismo, la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo contemplaba una serie de medidas diseñadas para apoyar financieramente a los ainu que se encontraban en situación más desventajosa. Esto incluía apoyos para tratamientos médicos, así como pensiones y ayudas para gastos de funeral para las personas discapacitadas, los ancianos y los niños depauperados. Estas disposiciones, contenidas en los artículos quinto y sexto del texto original, fueron modificadas en 1919, durante la época Taishoo. Esta primera revisión tuvo como objetivo mejorar las condiciones de salud de las comunidades ainu. Los ainu, sumidos en la pobreza, la malnutrición y la insalubridad, fueron presa fácil de un gran número de enfermedades traídas por los colonizadores, por lo que era urgente aplicar políticas al respecto, incluyendo la provisión de gastos médicos y la instalación de clínicas de salud dentro de las comunidades ainu.<sup>91</sup>

Uno de los aspectos que se consideraban más importantes para incorporar a los ainu dentro de la sociedad japonesa era la impartición de educación. Para personas como Katoo Masanosuke, miembro de la Dieta, los ainu no eran una “raza inferior”, ya que “se había

---

<sup>89</sup> Siddle, 1996: 117-119

<sup>90</sup> Durante el *Iyomante* se ofrecían libaciones, oraciones, cantos y bailes al dios oso, cuya alma moraba en el cuerpo de un oso que había sido capturado. Este oso era reverenciado durante un tiempo en una jaula dentro del *kotan* o aldea antes de enviar su alma al *Kamui Moshiri* o “Tierra de los Dioses”. La ceremonia del *Iyomante* es ampliamente documentada por Batchelor durante sus observaciones en Nibutani a principios del siglo XX, y por Munro, en los años treinta. Ver Munro, N. G. *Ainu Creed and Cult*. Columbia University Press, Nueva York, 1963

<sup>91</sup> Siddle, *Ibid.*, p. 73

demostrado” que algunos de ellos podían aprender a contar si se les instruía adecuadamente (sic). Él consideraba que era necesario establecer una ley que los protegiera y los ayudara a salir del atraso intelectual y la pobreza material, y en la apertura de la Quinta Junta Imperial de 1893 señaló la necesidad de apoyar la superación de los ainu.<sup>92</sup> Sus ideas se vieron apoyadas por Matsudaira Masanao, vocero del gobierno, que señaló durante la apertura de la Decimotercera Junta Imperial, en 1898, que:

Los nativos de Jokkaidoo, es decir, la raza ainu (*ainu dyinshu*) han sido parte de la gente del Imperio Japonés desde la antigüedad, pero como resultado de la lucha por la supervivencia del más apto, la raza está en decadencia. No tienen medios de subsistencia, ni forma de proteger la propiedad... Considerando que es deber del gobierno protegerlos, hemos propuesto esta ley. En tanto que hemos propuesto la protección de los nativos de Jokkaidoo por las razones anteriores, y dentro del espíritu de benevolencia universal (*isshi doodyin*), solicitamos su cooperación y comprensión.<sup>93</sup>

Se consideró, pues, que la misión de la raza japonesa -en su calidad de raza superior- era civilizar a la raza ainu, destinada a desaparecer por su debilidad para hacer frente a la lucha por la supervivencia del más apto. Si bien la extinción de la raza ainu era inevitable, su deber era ayudarlos a salir de su “primitivismo” promoviendo la adopción de la cultura japonesa. En este sentido, la educación era un instrumento de valor indiscutible. Shirani Takeshi, líder del grupo que se pronunciaba en favor de la protección de los nativos de Jokkaidoo, señaló al respecto que

En tanto que la ‘raza inferior’ (*retto no dyinshu*) no podía competir con la raza japonesa, la educación básica aliviaría la situación de los nativos ‘ignorantes, iletrados y que viven para el momento’. Mientras que los niños ainu eran iguales a los niños wadyin en lectura, eran inferiores en matemáticas y nunca alcanzarían los niveles de los niños *naichidyin* (gente de la región interior).<sup>94</sup>

A partir de 1880 se comenzó a extender la educación escolar en Jokkaidoo, y durante este periodo muchos niños y niñas ainu asistieron a la escuela junto con los niños wadyin. En 1883 la prefectura de Sapporo recibió recursos financieros para promover la educación de los ainu, y en ocasión de este evento, un funcionario expresó que

---

<sup>92</sup> Siddle, *ibid.*, p. 88

<sup>93</sup> Primera lectura de la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo. Cámara de Representantes, 6 de diciembre de 1898, ASS 3, p. 76. Citado por Siddle, *ibid.*, p. 89

<sup>94</sup> Siddle, *ibid.*, p. 89. (cfr. Cámara de Representantes, 21 de enero de 1899, ASS3, pp. 91, 93, 99) (La traducción literal de la palabra *naichijin* como gente de la región interior es mía).

Desde tiempos ancestrales los antiguos aborígenes no han conocido a Confucio y no tienen conocimiento del tiempo. Si ven nieve, piensan que ha llegado el invierno; si ven flores, se dan cuenta de que ha llegado la primavera; los peces significan que debe ser verano; cuando llega el salmón piensan que es otoño. No tienen lugar fijo, y cuando salen vagan sin rumbo... no tienen escritura, ni métodos de enseñanza ni sensibilidad heredada.<sup>95</sup>

Aunque el gobierno se esforzó por promover la educación entre los ainu, John Batchelor (1854-1944)<sup>96</sup> fue el actor más activo en la difusión del sistema educativo escolar. Batchelor y otros misioneros de la Church Missionary Society trabajaron activamente con varias comunidades ainu en pro de la educación y la evangelización, instalando alrededor de una docena de escuelas en el Sur y Este de Jokkaido entre 1888 y 1900.<sup>97</sup>

La labor educativa de Batchelor fue vista con recelo por los educadores wadyin, quienes consideraban "...una 'desgracia para el Estado' que sólo los extranjeros se hicieran cargo de este trabajo."<sup>98</sup> En un artículo de 1903, un educador llamado Iwaya señaló que sólo existían tres métodos para lograr la educación de los ainu: la occidentalización (*ookashugi*), el preservacionismo (*jodzonshugui*) y el asimilacionismo (*dookashugui*). Descartaba el primero, argumentando que era inapropiado para los ainu educarse en medio de los valores occidentales, puesto que finalmente eran japoneses. En opinión de Siddle, esta afirmación también buscaba expresar una crítica indirecta a la dedicación de Batchelor. En cuanto a la preservación de los ainu, opinó que esta postura era propia de antropólogos que sólo buscaban conservar intacto el material para sus investigaciones, escondiendo su verdadero propósito detrás de sus declaraciones sobre la necesidad de proteger a los ainu de los wadyin. El asimilacionismo, entonces, se ofrecía como el mejor método educativo. La asimilación debía llevarse a cabo en dos fases: el mestizaje (*konwa*) y la fusión (*yūgo*). En

---

<sup>95</sup> Citado por Takakura, *Ainu Seisaku Shi*, p. 524-525. (Siddle, *ibid.*, p. 90)

<sup>96</sup> John Batchelor fue un misionero anglicano que dedicó su vida al estudio de la lengua y la cultura ainu. es una figura clave dentro de la nueva generación que comenzó a manifestarse en favor de la defensa de su orgullo cultural. Nació en Sussex en 1854. Batchelor llegó a Jakodate en 1877 y se instaló en Biratori para llevar a cabo su labor evangelizadora, pero tuvo que abandonar la zona poco después de su matrimonio con Louisa Andrews en 1884, puesto que había violado la zona restringida para extranjeros. Así, dirigió sus esfuerzos hacia los ainu de Usu y Horobetsu, donde abrió una escuela. En 1891, junto con otros misioneros, fundó tres escuelas en Kushiro, una clínica en Sapporo y, en 1893, una escuela en Jakodate. Más tarde, en 1895, sintetizó sus esfuerzos evangelizadores y educativos nuevamente en Biratori, involucrándose también activamente en la erradicación del alcoholismo entre los ainu. Después de 1898 se estableció en Sapporo, donde convirtió su casa en un hogar para niñas ainu, y en 1906 adoptó como su hija a Mukai Yacko, cuyos padres eran ainu prominentes en Usu. Ver Siddle, *ibid.*, p. 123-124

<sup>97</sup> Siddle, *ibid.*, p. 90

<sup>98</sup> E. Iwaya y N. Joosei, 'Ainu kyooiku no Joojo' (Métodos para la Educación Ainu) *Jokkaido Kyooiku Zasshi*, No. 9 (julio de 1893) citado por Siddle, *ibid.*, p. 90

su opinión, la combinación de intimidad con los wadyin y el sistema educativo era el camino correcto hacia la asimilación.<sup>99</sup>

Durante los primeros años de aplicación de las políticas educativas establecidas en la Ley de Protección, existió entre los wadyin un debate acerca de la conveniencia de educar a los ainu en escuelas separadas, o bien incorporarlos a las escuelas donde también asistían los wadyin. Mientras tanto, las escuelas de Batchelor seguían funcionando, y sus alumnos se convertirían luego en los primeros ainu que hablaran en nombre de su pueblo.

Las escuelas especiales puestas en marcha por el gobierno funcionaron con base en un sistema educativo obligatorio para los ainu, que funcionaría de manera irregular entre 1901 y 1937. Se trataba de una educación básica de tres años, en donde se pretendía enseñar el idioma japonés a los niños y niñas a partir de los 7 años de edad. Esta enseñanza se llevaba a cabo en escuelas especiales, separadas de las de los niños wadyin. La educación impartida en estas escuelas subrayaba la inferioridad étnica de los ainu, al tiempo que los instaba a compartir el orgullo de ser "súbditos del tenno". Se ponía especial énfasis en la Historia de Japón, omitiendo o matizando la manera en que los "aborígenes" pasaron a formar parte de la nación japonesa y la forma en que los actos de protección fueron violados para favorecer a los migrantes wadyin.<sup>100</sup>

Durante los ocho primeros años se construyeron 21 escuelas para niños ainu, pero ninguna operó de manera regular porque no había maestros que quisieran dedicarse a esa tarea, al tiempo que la gente no estaba interesada en que sus hijos recibieran ese tipo de educación. Posteriormente esto acentuaría las condiciones de desventaja de los ainu, que hablaban un japonés muy deficiente y no estaban entrenados para integrarse a la sociedad capitalista imperante dentro del mercado de trabajo mejor remunerado.<sup>101</sup>

Además, los ainu se enfrentaban a la discriminación racial, favorecida por las nociones impartidas en las escuelas para wadyin acerca de su superioridad racial y cultural, en contraste con la inferioridad de los "bárbaros", recién incorporados a la nación japonesa.

---

<sup>99</sup> E. Iwaya. 'Kyuudodyin Kyooikudan' (Acerca de la Educación Ainu) *Jokkaidoo kyooiku Zasshi*, No. 123 (abril de 1903), pp. 34-37. y *Jokkaidoo Kyooiku Zasshi*, No. 125 (junio de 1903), pp. 29-33. Citado por Siddle. *ibid.*, p. 91.

<sup>100</sup> Sjöberg, K. "The ainu - a Fourth World Population" in *IWGIA Newsletter* 48: 1986. P. 55

<sup>101</sup> Op. Cit. P. 53

La educación impartida en las escuelas especiales para niños ainu también inculcaba ideas de inferioridad y buscaba sustituir el orgullo de la tradición por el orgullo de ser súbdito del *tennoo*. La discriminación y el acento en la "insignificancia" de los ainu también provocó que la anomia, los sentimientos de inferioridad y el alcoholismo hicieran presa de ellos, lo cual reforzó el estereotipo creado por los wadyin y sus prejuicios hacia los ainu.<sup>102</sup>

En ese momento, muchos ainu habían interiorizado los estereotipos nocivos sobre su raza y su cultura, y estaban deseosos de incorporarse a la sociedad japonesa y "salir de su atraso". Así, los primeros ainu que se expresaron públicamente a favor del mejoramiento de las condiciones de vida de su pueblo no buscaban criticar las relaciones de poder a que estaban sometidos los ainu, sino mejorar los canales de incorporación a la sociedad japonesa a través de la educación, la adopción de la agricultura y la erradicación del alcoholismo. Estas ideas estuvieron influidas por la labor educativa y evangelizadora emprendida por el misionero John Batchelor quien, desde su perspectiva eurocéntrica, también consideraba a los ainu una "raza agonizante". Movido por su buena voluntad, señalaba la urgencia de eliminar los "rasgos de barbarie" a través su asimilación a la cultura wadyin, como la estrategia más eficaz para sacarlos de la miseria, la insalubridad y la ingenuidad que los hacía presa fácil de los wadyin.

En ese momento muchos ainu consideraron que no tenían más alternativa que aceptar la imposición de la cultura wadyin, y la asimilación se convirtió en un asunto de supervivencia. Sin embargo, este proceso se veía obstaculizado por la deficiencia del sistema educativo. En medio de esta situación, Kannari Taroo se convirtió en el primer ainu en hablar en nombre de su pueblo, demandando mejoras en la educación para los ainu.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Baba. Y. Ibid. P. 74

<sup>103</sup> Nacido en Jorobetsu en 1866, Kannari fue hijo de una familia más o menos acomodada y tuvo la oportunidad de asistir a la escuela, convirtiéndose muy joven en maestro. Cuando sólo tenía 17 años comenzó su lucha, solicitando a las autoridades más recursos financieros para promover la educación entre los ainu. Sin embargo, su propuesta no tuvo éxito. Poco después conoció a Batchelor y se convirtió al cristianismo en 1885, siendo el primer ainu bautizado por Batchelor. Al mismo tiempo se incorporó a la escuela del misionero. También se involucró en varias organizaciones orientadas a mejorar la calidad de vida de los ainu a través de la educación y la agricultura. Más tarde fue a Tokio, donde ofreció varias conferencias para recaudar fondos para la causa ainu, que fueron bien acogidas. Repitió esta visita dos años más tarde, pero esta vez no tuvo tanto éxito y canalizó su frustración a través de la bebida. Su alcoholismo se volvió un problema tan grande, que en 1888 Batchelor lo despidió de la escuela y, a pesar de que continuó publicando y dando discursos airados sobre la necesidad de apoyar al pueblo ainu, los ancianos -más conservadores- consideraron que sus actividades eran peligrosas. Murió a los treinta años a causa de una enfermedad relacionada con su alcoholismo, segregado por la gente en nombre de la cual había luchado. (Siddle, Ibid., p. 115)

Al iniciarse la llamada Democracia Taishoo (1912-1926) comenzó un periodo de lucha social sumamente vigoroso que marcó un cambio importante en la forma en que algunos miembros del pueblo ainu reflexionaron sobre la situación del grupo.

Estas ideas se vieron en cierta medida influenciadas por los movimientos obreros y campesinos que se organizaron para cuestionar las bases sobre las que se estaba fincando el poder económico y social en el archipiélago. También fue un momento en que los *burakumin*, antes conocidos despectivamente como *eta* se manifestaron activamente contra la discriminación de que eran objeto, por ser descendientes de un grupo social que históricamente se había dedicado al manejo de cadáveres de animales -algo considerado impuro por el budismo.

Algunos intelectuales de la época como Sakai Toshinko, consideraron que la discriminación contra los ainu era similar a la que recibían los *burakumin*, a quienes también agredían verbalmente llamándoles “sucios e ignorantes”, al tiempo que los segregaban en escuelas especiales.<sup>104</sup> Esta época también coincidió con el surgimiento de nuevas minorías étnicas en Japón, como los coreanos que migraban a las islas en busca de empleo y cuyo número se incrementó a partir de 1910, momento en que el Imperio del *tennoo* tocó la península coreana.

En ese momento las comunidades ainu se encontraban sumamente dispersas como para formar un frente común ante las inequidades del sistema japonés, e incluso muchos investigadores comprometidos con el estudio de la cultura ainu como Takakura Shin'ichiroo y Koono Jirumichi no podían dejar de ver al pueblo ainu con una actitud paternalista que descartaba la posibilidad de que los ainu se incorporaran a la corriente nacional del momento, en términos de lucha de clases.

Una de las estrategias utilizadas por los ainu para evitar a las futuras generaciones la discriminación racial fue la práctica de adoptar niños wadyin, generalmente hijos de campesinos inmigrantes muy pobres, con el fin de convertirlos en receptores de la cultura ainu, al tiempo que estuvieran libres de los rasgos físicos que los estigmatizaban como “inferiores”. Baba apunta que el objetivo también era el mestizaje, tomando en cuenta que

---

<sup>104</sup> Neary, I. *Political Protest and Social Control in Prewar Japan: The Origins of Buraku Liberation*. Manchester University Press, Manchester, 1989, p. 39

Las adopciones hechas por los ainu después de 1912 estaban limitadas enteramente a niños wadyin, lo cual sugiere que el propósito primordial de la adopción se había vuelto la mezcla racial para promover la asimilación de los ainu dentro de la sociedad japonesa.<sup>105</sup>

Durante la época Meidiy hubo gran resistencia a celebrar matrimonios con los wadyin, incluso castigándolos con el ostracismo. No obstante, durante la era Taishoo se dio una tendencia a formar parejas con wadyin. Los códigos sociales ainu realmente no establecían restricciones para estas uniones, y esto -aunado a la situación de sometimiento en que se encontraba la cultura ainu ancestral- favoreció los matrimonios entre ambos pueblos y, por ende, el mestizaje.

En primer lugar, estaba el grupo formado por los ainu que lograron obtener ganancias gracias a la agricultura comercial o a la cría de ganado. Casi todos ellos eran antiguos jefes ainu que, política y socialmente, estaban situados entre el gobierno japonés y el pueblo ainu, y muchas veces aprovecharon esta posición de intermediarios para ganar contactos entre los wadyin y obtener beneficios como tierras adicionales o derechos especiales de pesca, dependiendo de si se encontraban en un área costera o situada hacia al centro de la isla. Algunos de ellos se volvieron líderes políticos más tarde.

El fenómeno de rápida urbanización que caracterizó a la era Taishoo también afectó la organización social de los ainu, y a principios de la era Shoowa (1926-1989) era posible distinguir una clase media ainu formada por ingenieros, profesionistas y otros empleados de oficina. Había también maestros de escuela, funcionarios gubernamentales, veterinarios y hasta poetas, así como "trabajadores de cuello blanco".<sup>106</sup> Esta nueva clase media, junto con los agricultores y ganaderos prósperos, constituían la élite de la sociedad ainu, y es en el seno de este grupo donde comienza a gestarse la conciencia de la necesidad de un cambio en las relaciones con los wadyin.

Esta élite de hombres y mujeres ainu que habían recibido educación, comienzan a manifestar su descontento por los discursos académicos y políticos que los situaban como una "raza agonizante", basados en su supuesta inferioridad racial, y entendiendo que su condición marginal era más un producto del colonialismo y la discriminación que de la

---

<sup>105</sup> Baba. Ibid. P. 73

<sup>106</sup> Ibid. P. 76

inferioridad innata de su cultura. Sin embargo, no cuestionaron su asimilación a la cultura japonesa ni la lealtad que debían tener hacia el *tenno*.<sup>107</sup>

En opinión de Siddle, la fuerte influencia de los valores cristianos dirigió los esfuerzos de los activistas ainu de la época<sup>108</sup> hacia el mejoramiento de sí mismos como pueblo, más que a una crítica del colonialismo japonés. Su propuesta era alentar la mutua comprensión y el respeto hacia su gente a través de acciones muy concretas como la eliminación de la lección de ‘costumbres ainu’ de los libros de texto elementales, promoviendo una sana convivencia entre los niños/as ainu y wadyin. Buscaba mejorar la calidad de vida de su gente erradicando el alcoholismo e introduciendo cambios en las condiciones económicas y de salud en las comunidades ainu. Así, aunque hablaban con orgullo de su pasado cultural, deploraban lo que ellos consideraban el “atraso de su gente”.<sup>109</sup>

Finalmente en 1922 se puso fin a la política educativa y los niños y niñas ainu comenzaron a recibir más o menos la misma educación que los wadyin, pero en escuelas separadas. Este fue el siguiente punto a resolver en la agenda de los líderes ainu.

### **LA ENMIENDA DE 1937 A LA LEY DE PROTECCIÓN - LOS ALBORES DEL ACTIVISMO ORGANIZADO AINU**

Como se mencionó, los primeros ainu que expresaron públicamente su opinión en contra de las políticas de sometimiento y marginación que impuso el gobierno Meidiy estuvieron, en un primer momento, orientadas a lograr la incorporación de los ainu dentro de la sociedad wadyin en términos equitativos, y no tanto hacia la crítica del aparato de poder que los había colocado en situación desventajosa, institucionalizando su subordinación a través de

---

<sup>107</sup> Siddle, *ibid.*, p. 122-123

<sup>108</sup> Entre los activistas ainu de ese momento se encontraban Ega Toradzoo (cuyo nombre en ainu era Shianreki) y Fushine Koozoo. Ver Siddle, *ibid.*, p. 125, 126, 128, 132, 134, 143, 148 y 191.

<sup>109</sup> Entre esta élite puede citarse el nombre de Kitakaze y Yamabe, por sus méritos al servicio del gobierno japonés, mientras que Ôta Monsuke o las familias Kannari y Chiri pueden contarse entre los ainu que alcanzaron una importante posición económica. Ver Siddle, *ibid.*, p. 116

la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo y del aparato administrativo que ésta puso en marcha.

La primera vez que se habló de reformar esta ley fue en 1930, por iniciativa de la organización *Tokachi Kyokumeisha*, (Sociedad Claro Amanecer de Tokachi). La *Tokachi Kyokumeisha* fue creada el 8 de mayo de 1927, nombrando como presidente a Fushine Koodzoo, un anciano ainu (*ekashi*) que había participado activamente en la promoción de la educación y en la erradicación del alcoholismo. También participaron en la creación de esta asociación John Batchelor y Kita Masaaki, un funcionario *wadyin* que supervisaba las cooperativas en Tokachi.<sup>110</sup> En principio, se habló de la necesidad de abolir la Ley de Protección de los Antiguos Nativos de Jokkaidoo, en tanto que ésta obstruía el desarrollo económico de los ainu al limitar el número de hectáreas que cada individuo podía adquirir, y al imponer condiciones de las que los *wadyin* estaban libres, como la obligación de trabajar la tierra otorgada.

La propuesta de revisión de la Ley de Protección incluía la ampliación de las actividades de los ainu más allá de la agricultura, la revisión de las restricciones para vender sus parcelas, y la eliminación de las escuelas especiales.

Al ser presentada a las autoridades, éstas arguyeron que los alcances de esta propuesta eran sumamente amplios y que ésta estaba formulada sólo de los ainu de Tokachi. Así, se propuso la creación de una asociación que representara a todos los ainu de Jokkaidoo: la *Jokkai Ainu Kiookai*, que pronto se convirtió en *Jokkaidoo Ainu Kiookai* o Asociación de Ainu de Jokkaidoo.

La organización contaba entre sus filas a Fushine Koozoo y Yoshida Kikutaroo como representantes de Tokachi, a Samo Kikuzoo y Mukai Yamao como representantes de Iburi así como a un representante de Jidaka y a otro de Kitami. Sin embargo, la presencia gubernamental estaba garantizada por el nombramiento de Kita Masaaki como presidente quien era "...campeón en la asimilación de los ainu a través de la 'fusión' de la sangre y aseguró que la agenda quedara en su mayor parte confinada a asuntos de bienestar social."<sup>111</sup> Esta élite estaba atenta al hecho de que su status de grupo protegido los colocaba

---

<sup>110</sup> Siddle, *Ibid.*, p. 132

<sup>111</sup> Siddle, *ibid.*, p. 134

en una posición inferior dentro del esquema social nacional, y hacían un llamado a su gente para que se esforzaran por ser parte del "Gran Pueblo Japonés". Este grupo comenzó a organizarse con una clara orientación política, procurando fortalecer sus nexos con wadyin ubicados en posiciones clave dentro de las esferas gubernamental, económica e intelectual. Baba opina que es en este momento cuando nace el sentido de etnicidad ainu, como "...un producto tanto de su conciencia de ser súbditos imperiales -o japoneses- y su autoconcepción como una minoría."<sup>112</sup>

Aunque la Asociación no era representativa de todos los ainu, puesto que en ella sólo participaban las élites ainu, se convirtió en el foro que muchos ainu aprovecharon para discutir problemas comunes, y por primera vez se habló de crear un frente común para la eliminación de dos problemas que afectaban a todos los ainu: la abolición de la Ley de Protección y el mejoramiento de la calidad de vida para evitar la discriminación.

La *Ainu Kiookai* siguió trabajando para lograr que la Ley de Protección se revisara. En 1931 el Doochoo empezó a considerar una revisión, en parte gracias a la intervención del cada vez más influyente Batchelor y al hecho de que Kita, funcionario del Doochoo, había sido nombrado presidente.

El primer proyecto de revisión de la Ley se presentó al Ministerio del Interior en 1933, después de haber llevado a cabo un censo sobre las condiciones de vida de las comunidades ainu, pero hubo pocos avances durante los siguientes dos años.<sup>113</sup>

Finalmente, el proyecto revisado para una nueva ley se envió a la Dieta para su consideración en 1936, y en marzo de 1937 fue aceptado. La aprobación fue recibida con gran algarabía por los ainu de la asociación, que sentían que habían dado un paso importante para su incorporación a la sociedad japonesa en términos equitativos. Ya no

---

<sup>112</sup> Baba, *Ibid.* P. 78

<sup>113</sup> El 7 de julio de 1935 se celebró en Sapporo el Simposium sobre el Mejoramiento de las Instalaciones de Seguridad Social para los Antiguos Aborígenes (Kiuudodyin Jogo Shisetsu Kaidzen Dzedankai) con la participación de diversos sectores relacionados o interesados en la problemática ainu, incluyendo al académico Takakura Shin'ichiroo. que años más tarde se vería vinculado con el Juicio por los Derechos de Retrato iniciado por Chikkap Miekko. Los comentarios de este Simposium se incluyeron dentro de la propuesta de modificación de ley, y en general se referían al notable avance en el proceso de asimilación y lamentaban la rápida desaparición de los rasgos culturales distintivos del pueblo ainu, pero se elogiaban sus esfuerzos por convertirse en 'espléndidos japoneses'. También se habló sobre la discriminación en el aspecto educativo y sobre asuntos de asistencia social, un tema que formaría parte de la agenda de la Asociación en todas sus fases, hasta la fecha. Ver Sidle. *Ibid.*, p. 43

serían los habitantes “primitivos” de Japón, sino dignos súbditos del *tennoo*. Aunque se hablaba de esta enmienda como un acto de ‘liberación’ del pueblo ainu, lo cierto es que los cambios están orientados a la asistencia social, y no tanto a un cambio en las estructuras de dominación. Siddle apunta que “El objetivo original de la Ley de Protección, la japonización de los ainu, se consideraba como ampliamente logrado, y la ley revisada tomó ahora el carácter de una política directa de asistencia social.”<sup>114</sup>

El primer artículo sobre el tamaño de las tierras otorgadas permaneció intacto, pero se modificó el segundo párrafo del artículo segundo, permitiendo la venta de los ejidos, siempre que ésta estuviera autorizada por el Jefe de la Agencia de Jokkaidoo. Asimismo, se hicieron importantes reformas en uno de los aspectos que más había preocupado a los activistas ainu hasta ese momento: la educación. Se eliminaron las escuelas primarias especiales para niños ainu (artículo 9),<sup>115</sup> y se ampliaron los apoyos económicos para los estudiantes, incluyendo becas para colegiatura y asistencia financiera para el hogar (artículo 7).

Ese mismo año, Japón se involucró en la Segunda Guerra Mundial, y muchos hombres ainu se enlistaron en el ejército. Se les decía que así se convertirían en dignos súbditos del *tennoo*, pero abundan los testimonios acerca de la discriminación que existía hacia los ainu por parte de otros soldados.<sup>116</sup> La guerra, por otra parte, también ejerció una influencia decisiva en muchos hombres ainu que más tarde se manifestarían en favor de la recuperación del orgullo del pueblo ainu. Kaidzawa Tadashi, por ejemplo, era un hombre ainu que había heredado de su padre la idea de que era necesario asimilarse a la cultura wadyin. Durante la guerra, la discriminación de que fue sujeto, así como la oportunidad de

---

<sup>114</sup> Ibid., p. 144

<sup>115</sup> No obstante, en ese momento, según Siddle, “sólo un puñado (de escuelas especiales) seguía operando, y todas excepto una estaban aceptando estudiantes wadyin.” Ibid., p. 144

<sup>116</sup> Ver, por ejemplo, el testimonio de Yamamoto Tasuke en Irie Noriaki. *Ainu Gundzoo. Mindzoku no jokori ni ikiru (El grupo ainu. Viviendo en el orgullo del pueblo)*. Ochanomidzu Shoboo, Tokio, 1994 pp. 13-21. También resulta relevante el testimonio de Guendanu, miembro del pueblo Uilta, otra minoría étnica en Japón. Guendanu fungió como espía durante la guerra, bajo la promesa de que se convertiría en súbdito japonés. Después de la derrota, fue sometido a juicio por sus actividades de espionaje, y condenado a nueve años de trabajos forzados en Siberia. Al fin de este periodo, se estableció en Abashiri, en 1955, y un año después se le otorgó la ciudadanía japonesa. Al solicitar al gobierno japonés una indemnización por sus servicios militares y su encarcelamiento, las autoridades se rehusaron a aceptar su solicitud. El argumento fue que, al no ser ciudadano japonés durante la guerra, era imposible que hubiera sido reclutado. “Para nosotros, era un caso obvio de discriminación e injusticia.” Sudzuki, D. y Keibo, O. *The Japan We Never Knew*. Sttdart, Toronto, 1996. p. 95

entrar en contacto con los diferentes pueblos que convivían armónicamente en Manchuria, lo hizo reflexionar sobre la necesidad de revalorar su propia identidad como ainu. Al respecto, su hijo señala que “Cuando regresó de la guerra, no era la misma persona de antes. Ese fue el inicio del movimiento ainu para él.”<sup>117</sup> Para otros, entre ellos el padre de Chikkap Mieko, la experiencia de la guerra fue tan fuerte, que jamás se pudieron recuperar de ella. En su libro *Los dones del viento*, Chikkap Mieko escribe que su madre solía atribuir el alcoholismo de su padre a la experiencia de haber estado en la guerra, mientras que su tío Yamamoto Tasuke se lamentaba “los llevaron diciendo que así se harían súbditos del *tennoo* o japoneses.” Al respecto, ella agrega en el mismo segmento:

Movilizados como soldados entrenados para partir al frente, fueron enviados al campo de batalla, y allí también recibieron una intensa discriminación. Vieron el infierno de la guerra, y cuando regresaron, sin saber hacia quién expresar su enojo, quizá se apoyaron en el *shoochuu*, una bebida barata y fácil de comprar. Así, toda esa rabia que no podían dirigir hacia afuera, la canalizaban hacia su familia.

#### **PERIODO DE OCUPACIÓN**

Durante el periodo de ocupación, ocurrieron cambios importantes en la situación del pueblo ainu. En primer lugar, la constitución de 1946 establecía un sistema de reforma de la tierra para eliminar los patrones feudales que caracterizaban al ámbito rural. En principio esta reforma no se aplicó a las tierras otorgadas a los ainu por la Ley de Protección, principalmente porque no se contemplaba ninguna exención para estos terrenos, como ocurrió con algunas excepciones.

En 1946, el gobierno de ocupación hizo modificaciones a la revisión hecha en 1936 a la Ley de Protección, imponiendo a las tierras ainu las mismas condiciones que establecía el Supremo Comando. La reforma agraria propuesta por McArthur buscaba redistribuir los terrenos agrícolas de los grandes terratenientes, al igual que las tierras que no fueran usufructuadas por sus dueños. Muchos ejidos otorgados a los ainu bajo la Ley de Protección se encontraban arrendados, y sus dueños se encontraban ausentes, trabajando como jornaleros, por lo que la nueva legislación de tenencia de la tierra ponía en peligro sus propiedades.

---

<sup>117</sup> Op. cit. p. 102

Ante esto, los líderes ainu decidieron revitalizar a la Asociación de Ainu de Jokkaidoo, con el fin de defender las tierras otorgadas a sus comunidades. Liderados por Mukai Yamao como presidente, representantes de esta asociación<sup>118</sup> pidieron al Gobierno Prefectural la exención de la reforma, y éste accedió por considerar que estas tierras habían sido concedidas bajo una ley especial, debiendo permanecer bajo la protección gubernamental durante más tiempo. Con base en esto, el Ministerio de Agricultura emitió una política de exención de las tierras ainu de la reforma de la tierra, pero el gobierno de ocupación no la autorizó, y en 1947 se realizó una revisión al artículo que permitió la venta de las áreas que les habían sido otorgadas, arguyendo que las reformas a la tenencia de la tierra estaba orientadas hacia el bien común y que, por ende, rebasaban la esfera limitada de la Ley de Protección de los Aborígenes de Jokkaidoo.

Ante esto, representantes de la Asociación de Ainu de Jokkaidoo pidieron al Gobierno Prefectural la exención de la reforma, y éste accedió por considerar que estas tierras habían sido concedidas bajo una ley especial, debiendo permanecer bajo la protección gubernamental durante más tiempo. Con base en esto, el Ministerio de Agricultura emitió una política de exención de las tierras ainu de la reforma de la tierra, pero el gobierno de ocupación no la autorizó, y en enero de 1948 se permitió la venta de las áreas que les habían sido otorgadas, argumentando que las reformas a la tenencia de la tierra estaban orientadas hacia el bien común y que, por ende, rebasaban la esfera limitada de la Ley de Protección de los Aborígenes de Jokkaidoo.

La eliminación de las reformas al artículo dos hechas en 1936 provocaron que las comunidades ainu vendieran el 26% de sus propiedades, tanto individuales como pertenecientes a las sociedades de asistencia mutua o *godyo kumiai*.<sup>119</sup> De estas tierras, 34% eran cultivables, y todas fueron pagadas con base en compensaciones muy bajas y en una época de gran inflación. Además, la reforma se hizo retroactiva al 23 de noviembre de 1945, y esto puso en problemas a algunos para recuperar la tierra que tenían arrendada,

---

<sup>118</sup> Después de la Convención de Ainu de Jokkaidoo (*Zendoo Ainu Taikai*) que tuvo lugar en Zendai el 24 de febrero de 1946, se reorganizó oficialmente la asociación formada en 1930. Entre los líderes de la resucitada asociación se encontraban Ogawa, Pete, Mori Kyuuchi, Yoshida Kikutaroo, Nukishio Yokizoo, Ega Torazoo, Chiri Takao y Moritake Takeichi. Siddle, *Ibid.*, p. 148)

<sup>119</sup> Ver nota No. 17

aunque la mayoría la recobró, incrementándose así el número de hectáreas otorgadas que eran usufructuadas directamente por miembros del pueblo ainu.<sup>120</sup>

Además, fueron derogados los artículos 4, 5 y 6, que garantizaban a los ainu pobres ciertos apoyos en equipo agrícola y semillas, así como asistencia médica y ayuda económica para los más débiles. En cuestión de bienestar social, prácticamente sólo se conservó el artículo referente al otorgamiento de becas para estudiantes, así como a la creación de instituciones que apoyaran a los necesitados.

Los inicios de esta nueva época en la historia japonesa estuvieron marcados por la miseria de la gran mayoría de sus habitantes, incluyendo los ainu. En un primer momento tanto wadyin como ainu vivieron una situación cercana a la hambruna; pero conforme el despegue económico japonés fue tomando forma, las diferencias entre las condiciones de vida de ambos grupos se acentuaron nuevamente.

#### **LA ÉPOCA DE RÁPIDO CRECIMIENTO ECONÓMICO**

Al concluir el periodo de Ocupación (1946-1952), se habían sentado las bases para convertir a la nación japonesa en una potencia económica mundial. Para 1950, casi todas las ciudades bombardeadas se habían reconstruido, y el aparato político se había reorganizado con base en los esquemas democráticos norteamericanos. La política económica de Shigeru Yoshida, avalada por Estados Unidos, había logrado sanear con éxito las finanzas públicas y privadas, mediante la aplicación de medidas de austeridad. Para 1955 la balanza comercial de Japón estaba equilibrada por primera vez, gracias a una estrategia que buscaba incrementar la independencia y la competitividad con Estados Unidos, invirtiendo en nuevos ramos productivos. Esta estrategia provocó la activación del mercado interno, motivada por el aumento de ingresos de la población. Así, Japón registró una tasa promedio de crecimiento de 8.5% entre 1955-1960; la cual se incrementó a 10% entre 1961 y 1965, alcanzando un asombroso 12.1% entre 1966-1970.<sup>121</sup>

Sin embargo, muchos miembros del pueblo ainu permanecieron al margen de estos beneficios económicos. Un censo sobre las condiciones socio-económicas de los ainu de

---

<sup>120</sup> Sanders, *Ibid.* P. 130-131. Ver también Cornell, J. *Ibid.* P. 301

<sup>121</sup> Lozoya, J. A. y Kerber, V. "El Japón contemporáneo: de la devastación a la opulencia". en Tanaka, M. et. al. *Japón: su tierra y su historia*. Op. Cit., p. 269-277

Jidaka realizado en 1962 por las autoridades locales, reveló que la mayoría de ellos eran obreros o granjeros pobres; la discriminación racial continuaba manifestándose en forma de prejuicios contra los niños en las escuelas y esto, combinado con la pobreza, causaba un importante grado de ausentismo entre los alumnos ainu. Además, este censo mostraba que muchos ainu jóvenes migraban fuera de sus comunidades para emplearse en las ciudades, incluso en Tokio y Oosaka; entre ellos, los jóvenes mestizos que mostraban rasgos físicos wadyin tendían a “disolverse” en las sociedades urbanas, negando su ascendencia ainu.<sup>122</sup>

Para este momento, las fronteras de la identidad ainu se habían vuelto difusas. Las autoridades que llevaron a cabo este censo en Jidaka definieron a su población como “residentes descendientes de ainu”, identificándolos con base en los registros familiares y la apariencia física. Pero estos no eran los únicos criterios: “Asimismo, era importante si los interesados reconocían este hecho, y si eran reconocidos como ainu por la sociedad local”.<sup>123</sup> Autoperibirse como ainu era también un asunto de elección, y muchas personas eligieron no serlo, cuando sus características físicas no los “delataban”. De esta forma quedaban libres de la discriminación racial contra el pueblo ainu.

Cualquier persona que tuviera ascendencia ainu, aunque ésta fuera invisible, era tratada como ainu. Esto significaba que le serían aplicados los estereotipos negativos sobre la “inferioridad”, la “fealdad”, la “suciedad” y la “ignorancia” de los ainu, heredados por ambos pueblos generación tras generación. De ahí que muchos de los ainu que salían de sus comunidades siempre estuvieran alertas de evitar que su “pasado genético” se conociera.<sup>124</sup>

En ese momento las nociones de Japón como “nación de un solo pueblo” (*tan'itsu mindzoku kokka*) confirmaban la importancia de la raza como factor incuestionable de la identidad japonesa. A través de la extensa literatura sobre *Nijondyinron*, “lo japonés” se definía como una serie de valores culturales claramente identificables en un grupo racialmente diferenciado. Desde principios de la era Meidi, el “nacionalismo oficial”<sup>125</sup> que marcó el rumbo ideológico de Japón resaltó la homogeneidad racial y cultural como

---

<sup>122</sup> Jokkaido Jidaka shichoo ni okeru ainu kei dyuumin no seikatsu dyittai to sono mondaiten (Las condiciones socioeconómicas de los descendientes ainu residentes en la región de Hidaka, y los problemas relacionados) Urakawa: Hidaka Shichoo, 1965. Citado por Siddle, *Ibid.*, p. 154-55

<sup>123</sup> Siddle, *Ibid.*, p. 154

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 156

<sup>125</sup> Anderson, B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. F. C. E., México, 1993. P. 137-144

rasgo característico de la identidad wadyin. Pensadores como Yanagita Kunio hablaban de la "gente ordinaria" o *dyoomin* como entidad abstracta que abarcaba a todos aquellos individuos que no formaban parte de la familia imperial, y que a nivel de discurso, compartían el mismo pasado y los mismos valores que habían sido heredados de sus ancestros.<sup>126</sup> La diversidad racial y cultural simplemente no tenía lugar. Así, paradójicamente los ainu sufrían la discriminación racial mientras su existencia era sistemáticamente negada, bajo la convicción de que en Japón todos eran japoneses.

En 1964, Cornell opinó que la reforma agraria de la posguerra fue el final del proceso de extinción y asimilación de la cultura ainu dentro de la cultura japonesa, considerando que los ainu se habían convertido en una especie de "pobres fronterizos", y que la problematización acerca de si eran culturalmente diferenciados o no, resultaba ya en ese momento irrelevante. Lo que se requería era sacar de la miseria a la gente que vivía en las antiguas áreas ocupadas por los nativos.<sup>127</sup> Los acontecimientos de años posteriores, sin embargo, sugieren una tendencia hacia la revitalización de la autoconciencia ainu de ser culturalmente diferentes.

#### **EL PRIMER CENTENARIO DE LA RECLAMACIÓN DE JOKKAIDOO**

En 1968, se celebró con gran pompa el centenario de la "Historia de Jokkaidoo", con ceremonias públicas a las que incluso llegó a asistir el *tenno*. Se construyó un enorme y moderno museo que diera cuenta de la "reclamación" de Jokkaidoo (el llamado *Kaitaku Kinenkan*) y se creó una "aldea de pioneros" cerca de Sapporo.

Un recorrido por el *Kaitaku Kinenkan* muestra la imagen de un proceso de colonización en el que un grupo de audaces pioneros se internó en las inhóspitas regiones de Jokkaidoo, trabajando con ahínco en la modernización de la zona. Estos rudos colonos construyeron ciudades, crearon industrias o trabajaron en ellas; explotaron las minas y cultivaron las tierras, siempre superando las adversidades impuestas por el terreno y el clima. Una

---

<sup>126</sup> Harootunian, H. D. "Disciplinizing Native Knowledge and Producing Place: Yanagita Kunio, Origuchi Shinobu, Takata Yasuma" en Rimer, T. (ed.) *Culture and Identity. Japanese Intellectuals During the Interwar Years*. Princeton University Press, Nueva Jersey, 1990 P. 99-127

<sup>127</sup> Cornell, J.. Ibid. P. 302

pequeña sala de este enorme museo está ocupada por la reconstrucción de una vivienda típica ainu, rodeada de vitrinas que exhiben vestidos y otros objetos de los “antiguos aborígenes”: unos cuantos individuos que abandonaron sus costumbres para adoptar la cultura, la lengua y las costumbres japonesas, convirtiéndose en beneficiarios de la civilización.

Para este momento, se consideraba que la política de asimilación había sido un éxito, y que el pueblo ainu había dejado de existir. Los únicos testigos de que este pueblo había habitado alguna vez estas regiones, eran algunos ancianos y ancianas que conservaban la memoria de un tiempo en que se hablaba otra lengua, se adoraba a otros dioses y se usaban otras ropas.

La idea era celebrar la expansión “natural” de la civilización japonesa hacia un territorio habitado por “unos cuantos” nativos que fungieron como guías y *coolies* (cargadores) de los pioneros que reclamaron la isla del norte. Este discurso negaba la violencia que acompañó la colonización de Jokkaidoo, y los efectos destructivos sobre los ainu y los recursos naturales de la zona, provocando la indignación de muchos ainu. Así, por primera vez se buscó mostrar la otra cara del “desarrollo” de Jokkaidoo, incluyendo “su propia narrativa de invasión, despojo y resistencia heroica”.<sup>128</sup> Años más tarde, Chikkap Mieko contribuiría a la construcción de esta “narrativa de resistencia”.

A lo largo de este recuento histórico puede verse, en primer lugar, la construcción de estereotipos negativos alrededor del pueblo ainu. La elaboración del *otro* como ‘bárbaro’, ‘inferior’, ‘sucio’, ‘flojo’ y ‘feo’ a partir de sus características raciales ha sido la base de la discriminación racial hacia los ainu desde los primeros contactos con el pueblo wadyin.

La percepción de la etnicidad ainu al interior del grupo incorporó, en primera instancia, estos estereotipos negativos. De esta forma, los primeros ainu que hablaron sobre su pueblo durante los primeros años de la colonización de Jokkaidoo asumieron que su misión era ‘civilizarse’ como único reducto para evitar la discriminación racial. Las élites aculturadas de las primeras épocas veían como necesaria la asimilación en aras del propio mejoramiento.

---

<sup>128</sup> Siddle, *ibid.*, p. 164

Sin embargo, la insistente aseveración de que los ainu eran una 'raza inferior', a la larga produjo una corriente de pensamiento y acción orientada a la destrucción del mito sobre su 'barbarie', sobre la base de la elaboración positiva de su propia cultura diferenciada como motivo de orgullo. Es a partir de este momento que la identidad ainu contemporánea comienza a adquirir coherencia, haciendo hincapié en la necesidad de realizar una nueva lectura de la historia de las relaciones entre ambos pueblos, y de las relaciones de poder y los intereses políticos y sociales implicados en la discriminación racial y cultural. Lo que estaba en juego era la legitimación de los mecanismos de sometimiento, maquillados de la buena voluntad de la *mission civilisatrice* emprendida por el pueblo wadyin, en su calidad de 'raza superior'. Las bases de la subordinación habían quedado cimentadas, pero no permanecerían incuestionadas.

#### **EL ACTIVISMO DE LA POSGUERRA**

La Constitución de 1946 ofrecía a los ainu una promesa de respeto y de igualdad a su cultura. Incluso, cuando el Comandante Swing de las fuerzas de ocupación preguntó a un grupo de representantes del pueblo ainu si deseaban independizarse de Japón, ellos respondieron que no estaban interesados en ser independientes "...porque fuimos japoneses en el pasado y seguiremos siendo japoneses en el futuro".<sup>129</sup> Una respuesta que algunos/as lamentarían más tarde, en tanto que la oportunidad de crear una 'República Ainu' se perdió por completo.<sup>130</sup>

Estas ideas conservadoras sobre la asimilación definitiva del pueblo ainu dentro de la nación japonesa fueron externadas por representantes de la *Jokkaidoo Ainu Kiookai* o Asociación Ainu de Jokkaidoo, cuyos miembros eran "...hombres solemnes, serios, orgullosos de su éxito e integración en la sociedad dominante."<sup>131</sup>

La *Ainu Kiookai* estuvo muy activa entre los años 1946 y 1948, alentada por la idea de defender sus tierras de la reforma agraria -y quizá por los 100,000 yenes que el Comandante

---

<sup>129</sup> Citado por Baba, Ibid. P. 78

<sup>130</sup> Con respecto de esta información documentada por Siddle, el mismo autor opina que "Considerando la política norteamericana hacia su propia población indígena, sin embargo, es difícil imaginarse cómo hubiera podido resultar algo que fuera poco más que una reservación glorificada." Siddle, Ibid., p. 148)

<sup>131</sup> Siddle documenta los esfuerzos de líderes como Yoshida, quien publicó en 1958 un panfleto con fotografías de 'ainu modernos', vestidos y arreglados elegantemente. (K. Yoshida, *Ainu Bunka Shi* (Historia de la cultura ainu). Makubetsu: Jokkaidoo Ainu Bunka Jodzon Kiookai, 1958, Citado por Siddle, Ibid., p. 151)

Swing asignara para gastos de operación de la Asociación.<sup>132</sup> Sin embargo, después de que fracasaran sus esfuerzos por lograr la exención de sus tierras de la reforma agraria del gobierno de ocupación, su actividad cesó casi por completo. Durante 1948 su única labor fue la publicación de un solo número de "La luz del norte" ("Kita no Jikari") y la construcción de un sanatorio en las aguas termales de Noboribetsu. Las siguientes actividades de la Asociación serían registradas hasta la década de los sesenta.<sup>133</sup>

Durante este periodo, algunos de los miembros de la *Ainu Kiookai* se involucraron en la oleada democrática del gobierno de ocupación, postulándose para ocupar asientos en la Cámara de Representantes, en la Asamblea Legislativa de la Prefectura y hasta para la gubernatura de Jokkaidoo.<sup>134</sup>

#### LA REORGANIZACIÓN DE LOS *UTARI*

Después de 1948, la actividad de la *Jokkaidoo Ainu Kiookai* cesó casi por completo. Fue hasta 1957 que nuevamente los prósperos líderes ainu empezaron a ejercer presión para que el gobierno tomara cartas en el asunto en relación con la alarmante pobreza de los ainu. En 1960 se convocó a una reorganización de la Asociación, y en 1961 se cambió el nombre a Asociación Utari de Jokkaidoo (*Jokkaidoo Utari Kiookai*), debido al estigma que pesaba sobre el nombre "ainu" como grupo inferior, agrupando a todos los *kyuudodyin* o antiguos indígenas. "*Utari*", por su parte, es una palabra ainu que significa amigo, compañero.

En 1961 la Asociación comenzó a recibir pequeños fondos para bienestar social, y poco a poco fue aumentando sus ingresos a partir de recursos asignados por el Gobierno Prefectural, al tiempo que lograba atraer la atención de las autoridades hacia la problemática de pobreza que se vivía en algunas comunidades ainu, promoviendo estudios sobre la situación y logrando que algunos funcionarios visitaran las zonas habitadas por los ainu en Jokkaidoo. Sin embargo, el objetivo seguía siendo promover la asimilación como estrategia para mejorar las condiciones de vida. La asociación continuó funcionando como

---

<sup>132</sup> Ver Sanders. Ibid. P. 134-135

<sup>133</sup> Siddle, Ibid., p. 151

<sup>134</sup> Siddle documenta que durante las elecciones convocadas en 1946, se postularon tres candidatos ainu: Oogawara Tokudzaemon, por el *Nijon Dyiyyuutoo* (Partido Japonés de la Libertad); Pete Waroo (candidato independiente) y Kawamura Saburoo (candidato independiente). Ibid., p. 152)

canalizador de recursos para el bienestar material, pero no como un agente de cuestionamiento sobre las relaciones de subordinación entre ambos pueblos.

## EL ACTIVISMO DE LOS AÑOS SESENTA

Durante los años sesenta comenzó a surgir una corriente más crítica en torno a las relaciones de poder existentes entre ambos pueblos, rechazando la asimilación. Su orgullo se no se basaba en la búsqueda de canales para “superar la inferioridad”, sino en el cuestionamiento de los mecanismos de subordinación y en la recuperación del orgullo de su identidad como ainu.

Muchos de estos ainu eran jóvenes que habían migrado a los centros urbanos como Sapporo y Tokio, donde se habían integrado a la vida universitaria y habían hecho amistad con jóvenes wadyin que simpatizaban con la causa ainu. Así, en 1963 se forma la *Ainu Mondai Kenkiuukai* (Asociación de Estudios sobre el Problema Ainu) con la presencia de jóvenes wadyin y ainu. Poco después se forma en Tokio la *Peure Utari no Kai* (Asociación de Jóvenes Utari) con tendencias hacia los aspectos sociales de la situación de su pueblo.<sup>135</sup>

Estos jóvenes activistas también estaban involucrados en una serie de acciones de protesta que interesaban a muchos jóvenes japoneses del momento. La segunda parte de la década de los sesenta estuvo caracterizada en Japón por los pronunciamientos contra la Guerra de Vietnam y la agitación por la devolución del territorio ocupado de Okinawa. En 1969 la policía antimotines disolvió violentamente varias manifestaciones en la Universidad de Tokio y de Jokkaidoo.

Las celebraciones del centenario de la colonización de Jokkaidoo se convirtieron en una polémica acalorada. Los discursos de que acompañaban los eventos exaltaban la expansión “natural” de la civilización japonesa hacia un territorio habitado por “unos cuantos” nativos que fungieron como guías y *coolies* (cargadores) de los pioneros que reclamaron la isla del norte. Este discurso negaba la violencia que acompañó la colonización de Jokkaidoo, y los efectos destructivos sobre los ainu y los recursos naturales de la zona, provocando la

---

<sup>135</sup> Con respecto de la *Ainu Mondai Kenkiuukai*, Siddle apunta que “La mayoría de los miembros, sin embargo, pronto se apartaron y el grupo se vio dominado por los wadyin con tendencias más radicales.” (Ibid., p. 162) Los miembros de la *Peure Utari no Kai*, por su parte, pasaban sus veranos visitando Jokkaidoo para conocer la vida en las comunidades ainu. Esta actividad también era común entre los miembros de la *Ainu Mondai Kenkiuukai*. Ibid., p. 162

indignación de muchos ainu. Así, por primera vez se buscó mostrar la otra cara del “desarrollo” de Jokkaidoo, incluyendo “su propia narrativa de invasión, despojo y resistencia heroica”.<sup>136</sup> Estas acciones incluyeron el acopio de fondos para la colocación de una estatua de Shakushain en Shizunai, el lugar de origen del líder rebelde que se levantó en armas contra el Matsumae Jan en 1669. Este proyecto se concluyó en 1970.

El descontento de 1968 se vio exacerbado con la eliminación de los beneficios económicos contenidos en los artículos 7 y 8 de la Ley de Protección. El Ministerio de Salud y Bienestar Social decidió que los beneficios a que hacía alusión este artículo (educación y vivienda) se encontraban plenamente cubiertos, a partir de los fondos destinados para este fin dentro de los programas normales del Ministerio.<sup>137</sup> La abolición de la Ley de Protección nuevamente se convirtió en un importante tema de debate. Mientras los ainu jóvenes más radicales consideraban inaplazable la desaparición de esta ley discriminatoria, la *Utari Kiookai* había asumido una actitud verdaderamente conservadora al votar en contra de su abolición el 17 de junio de 1970, “...sobre el supuesto de que podría ser utilizada como un conveniente paraguas para políticas especiales de bienestar.”<sup>138</sup>

Esto creó una fuerte escisión de opiniones entre los ainu, de manera que comenzaron a surgir una serie de organizaciones decididas a hacer frente a los esquemas de subordinación impuestos por los wadyin. Entre los activistas más renombrados se pueden nombrar a Yuuki Shoodyi, creador de la *Ainu Kaijoo Doomei* (Liga de Liberación Ainu) y a Narita Tokujei, quien inició la *Yai Yukara Kenkiuukai* (Asociación para el Estudio del Yai Yukara). También estaba presente Jiramura Yoshimi, quien formó la *Ashi no Kai* (Asociación del Carrizo).

También durante esta década se dieron una serie de acciones violentas que se reclamaban a sí mismas como reivindicadoras de la causa ainu. En agosto de 1972, por ejemplo, un grupo formado por ainu y no ainu irrumpieron en una conferencia de sociología y antropología sobre el tema ainu en Sapporo, y en septiembre del mismo año se removió una inscripción colocada por el Gobernador de Jokkaidoo en la estatua de Shakushain. En octubre de 1972, dos bombas explotaron simultáneamente en una exposición etnológica en la Universidad de

---

<sup>136</sup> Ibid., p. 164

<sup>137</sup> Ibid., p. 164

<sup>138</sup> Ibid., p. 164

Jokkaido y bajo una estatua conmemorativa de la fundación de la ciudad de Asajikawa.<sup>139</sup> Sanders apunta que

Entre 1973 y 1974 hubo unos treinta incidentes de manifestaciones violentas que invocaban la liberación ainu, incluyendo una bomba en las oficinas de la Mitsubishi Heavy Industries en Tokio (matando a ocho personas e hiriendo a otras 364); además, el Mayor de Shiraoi fue apuñalado y se provocó el incendio de una oficina de turismo comercial en Shiraoi. Por último, una bomba estalló en las oficinas del gobierno prefectural en Sapporo.<sup>140</sup>

Sin embargo, esta violencia no estaba apoyada por la población ainu, y de hecho ocurrió en una época de violenta actividad política en todo Japón, como las protestas por la construcción del aeropuerto de Narita que terminaron en 1971, con trágicos resultados. "Para los líderes ainu, aparentemente, la violencia era sumamente vergonzosa y una amenaza para la legitimidad de su causa... Algunos individuos ainu han sido considerados radicales, pero los ainu organizados activamente niegan que alguna vez haya existido una organización radical ainu."<sup>141</sup>

Las tácticas empleadas por los ainu más críticos para revisar su situación eran severas, pero jamás violentas. Yuuki, por ejemplo, buscaba emular la táctica de la 'lucha de denuncia' (*kiuudan toosoo*) de los activistas *burakumin* que, a pesar de ser provocativa, no iba en pos de la violencia.<sup>142</sup> El líder Kaibadzawa Jirosi apuntó al respecto que los terroristas que se pronunciaban "en nombre de los ainu" los estaban utilizando, y que lejos de contribuir a la liberación de los ainu, quienes intentaron asesinar al Alcalde de Shiraoi eran una "indeseable interferencia" para la lucha del pueblo ainu.<sup>143</sup>

Algunos líderes como el mismo Yuuki Shoodyi fueron arrestados en 1974 bajo sospecha de ser los causantes de los actos terroristas, pero más tarde se comprobó que el grupo terrorista que realizó estos atentados fue el sector "Lobo" del *Jigashi Adyia Jan-nichi Busoo Sensen*

---

<sup>139</sup> Esta estatua mostraba a cuatro jóvenes wadyin colonizadores rodeando a un anciano ainu que, originalmente, estaba hincado. Ante las protestas por la imagen de subordinación que pretendía subrayar esta postura, el *ekashi* apareció sentado. Sin embargo, uno de los principales activistas del momento, Sunadzawa Bikki, repartió panfletos durante la develación de la estatua, protestando por esta representación del sometimiento de los ainu. Ibid., p. 165

<sup>140</sup> Sanders, Ibid. P. 137

<sup>141</sup> Sanders, Ibid. P. 138. Siddle también documenta que después de los incidentes violentos de 1972 los ainu de Asajikawa protestaron por el acto terrorista, negando toda vinculación con éste. Siddle, Ibid. p. 165

<sup>142</sup> Siddle, Ibid. p. 166-167

<sup>143</sup> *Senkusha no tsudoï*, No. 9 (julio de 1975) p. 4. Citado por Siddle, *ibid.* p. 166

(Frente Armado Anti-Japonés del Este de Asia). Algunos de sus miembros fueron arrestados en 1975, y su líder era Daidoodyi Masasji, un wadyin de Kushiro que durante su infancia había asistido a la misma escuela que varios niños ainu.<sup>144</sup>

También durante este periodo se hicieron numerosas protestas por el manejo de estereotipos negativos sobre el pueblo ainu. Estas protestas estaban dirigidas principalmente contra los académicos que investigaban la cultura ainu y contra los medios masivos.<sup>145</sup>

Durante los años setenta, la *Utari Kiookai* asistía a un momento de redefinición de sus fuerzas internas. El liderazgo era compartido por facciones más conservadoras y por facciones más propositivas. Los primeros, de mayor edad, buscaban fortalecer sus nexos con el gobierno; los segundos, un grupo de jóvenes entre los que se encontraba el mismo Yuuki Shoodyi, establecían posiciones más críticas.<sup>146</sup> Mientras las divisiones continuaban, la Asociación recibía un subsidio del Doochoo (Gobierno de Jokkaidoo); además, los partidos de oposición (tanto el Socialista como el Comunista) establecieron comités de atención al asunto ainu, orientados por los mismos objetivos de la asociación, por lo que "... se fortaleció la posición de la *Utari Kiookai* como un canal institucional establecido para la negociación de los ainu con el estado."<sup>147</sup>

Así, durante esta década la *Utari Kiookai* prosiguió su labor de búsqueda de mejoramiento de las condiciones materiales de las comunidades ainu, mediante la aplicación de recursos gubernamentales canalizados mediante su figura asociativa. En los primeros años de la década de los setenta propusieron la creación de un fondo de 300 millones de yenes para alcanzar la autosuficiencia ainu, y lograron que el Departamento de Bienestar Social destinara una sección para atender las demandas de la Asociación, y en 1973 la *Jokkaidoo Utari Kiookai* anunció su primer plan de siete años, al que se le asignaron 5,440,800,000

---

<sup>144</sup> Sala, Gary. "Protest and the Ainu" y "Terrorism and Ainu People of Jokkaidoo", *Mainichi Daily News*, Mayo 8 de 1976. Citado por Siddle, *Ibid.*, p. 166.

<sup>145</sup> Yuuki Shoodyi fue particularmente activo en su lucha por eliminar los discursos racistas entre los académicos de la Universidad de Jokkaidoo, sobre todo del Prof. Jayashi Yoshishigue, quien en 1978 fue obligado a ofrecer una disculpa pública por sus comentarios discriminatorios. La *Ainu Kaijoo Doomei*, junto con algunos ainu de Tokio, por su parte, denunció la publicación de una historieta racista en la revista *Pureboi* en 1978. Gracias a esto se confiscaron 6,300 copias de la tira cómica, y la editorial ofreció una disculpa pública. Siddle, *Ibid.*, p. 167

<sup>146</sup> Esta facción incluso pugnaba por devolver a la asociación su antiguo nombre, *Ainu Kiookai*, quizá porque no era preciso eludir la responsabilidad de asumir el propio nombre. Ver Siddle, *ibid.*, p. 168

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 168

yenes, contando además con el apoyo de el Partido Liberal Demócrata y los partidos de oposición.

En 1979, cuando el plan de siete años estaba por concluir, se realizó un estudio para evaluar los logros en materia de mejoramiento de la calidad de vida de la población ainu. El estudio reveló que había habido progresos en este sentido, pero que aún quedaba mucho por hacer para lograr que se equipararan las condiciones de vida con los grupos wadyin. Se mostraba que 43% de los ainu trabajaba en industrias primarias, y que aquéllos que laboraban en sectores secundarios lo hacían por temporadas. Asimismo, se afirmaba que se había incrementado en un 65% el número de jóvenes ainu que recibían educación preparatoria, al tiempo que 9% más estudiantes ainu asistían a la Universidad.<sup>148</sup>

Los datos arrojados por el estudio ayudaron a lograr la aprobación de un nuevo plan de siete años (1980 -1987) en el que se asignaba un presupuesto de 27,393,160 yenes para continuar con el mejoramiento de las condiciones de vida ainu, así como un fondo especial de préstamos y un proyecto para preparar una historia sobre el pueblo ainu, que consistiría de cuatro volúmenes y que contaba con 70 millones de yenes para su realización.<sup>149</sup>

Esta respuesta del Estado era congruente con la idea de que “Jokkaidoo había sido “desarrollado”, no colonizado; no había una minoría indígena que amenazara las cómodas creencias en una homogeneidad armónica y sin fisuras.”<sup>150</sup> Si la idea era “desarrollar” a la isla, las políticas de bienestar tenían como fin mejorar las condiciones de los ainu no como pueblo indígena, sino como una especie de grupo de “japoneses en desventaja”; un grupo que, de manera contradictoria, era estigmatizado precisamente por no ser japonés en términos raciales. Bajo la Ley de Protección eran ainu; ante los otros códigos legales, eran japoneses. Pero en medio de esta posición ambigua del Estado frente al pueblo ainu, tanto los líderes moderados como los radicales estaban de acuerdo en que ellos no eran japoneses. Su identidad ainu no podía seguir siendo negada:

---

<sup>148</sup> Sanders. Ibid. P. 140

<sup>149</sup> Ibid. P. 140

<sup>150</sup> Siddle. *ibid.*, p. 169

Una de las principales motivaciones para la construcción de una contranarrativa de la nacionalidad ainu fue, precisamente, la negación de la existencia ainu, que la amnesia histórica y la narrativa maestra de la homogeneidad habían hecho posible.<sup>151</sup>

## LA DÉCADA DE LOS OCHENTA

Los años setenta fueron una década de intenso activismo en pro de la recuperación de la identidad étnica sobre la base del orgullo cultural. Surgieron muchos individuos y grupos que no sólo criticaban la historia de sumisión frente a los wadyin, sino también a la misma Asociación Ainu de Jokkaidoo por su clara tendencia conservadora, evidenciada por la institucionalización de la lucha a través de sus nexos con el gobierno. Los activistas de los setenta no buscaban caridad, sino el cuestionamiento de los esquemas colonialistas que habían entrado en juego para consolidar la sumisión y el despojo del pueblo ainu.

Esta fuerza crítica se había debilitado al llegar la década de los ochenta. La *Utari Kiookai*, se declaró defensora de ‘todo el pueblo ainu’, pero su representatividad era -y sigue siendo- un punto de debate constante. En primer lugar, este problema puede plantearse cuantitativamente. A pesar de que entre sus filas militan 15,500 miembros, es imposible saber qué proporción representan entre la población ainu. La cifra de 24,381 habitantes ainu de Jokkaidoo que arroja un censo realizado en 1988<sup>152</sup> ha sido puesta en duda por la misma *Utari Kiookai*, que estima que en Japón viven entre 50,000 y 60,000 personas con ascendencia ainu que han asumido diferentes nombres e identidades.<sup>153</sup> Algunos miembros del pueblo opinan que, si se considera como parte del grupo a todo aquel que lleve sangre ainu en las venas, el número total podría elevarse hasta entre 250,000 y 300,000 personas.<sup>154</sup>

Como puede verse, no existe un censo exacto del número de personas del pueblo ainu que habitan en Japón. Midzuno Takaaki opina que esto en parte se debe a que el Programa de Seguridad Utari -que proporciona becas, apoyos para proyectos de mejoramiento ambiental,

---

<sup>151</sup> Ibid., p. 170

<sup>152</sup> En 1988 se realizó un censo para cuantificar la población ainu de Jokkaidoo, resultando un total de 24,381 habitantes. Esta cifra incluye solamente a personas que viven Jokkaidoo y que se consieran a si mismos como ainu, considerando asimismo su línea consanguínea ascendente (Según los datos proporcionados por la *Jokkaidoo Registration Office* de Sapporo y la *Utari Kiookai*. Citado por Sjöberg, K. *The Return of the ainu...* Ibid. P. 131. Ver también Midzuno, T. "Ainu, The Invisible Minority" en *Japan Quarterly*, Abril-Junio de 1987. P. 146

<sup>153</sup> Davis, G. "Japan's indigenous Indians: The Ainu. *Tokyo Journal*. October Issue: 7-13, 18-19. Citado por Sjöberg, Ibid. P. 131

<sup>154</sup> Sjöberg, Ibid. P. 131

así como para asistencia de pequeñas empresas- no se considera un programa de ayuda a un grupo minoritario, sino como parte de una política orientada a "rectificar las disparidades regionales". Si se considera que se trata de un programa de ayuda al pueblo ainu, también tendría que incluir a todos aquellos que, por su ascendencia, son candidatos para recibir esta ayuda. Esto quizá modificaría significativamente las cifras.<sup>155</sup> También en este sentido, un vocero de la *Utari Kiookai* opinó que muchas personas se afilian sólo en tanto que esto signifique un beneficio concreto y que, una vez obtenido, se separan del grupo.<sup>156</sup>

Pero más allá de las cifras, la representatividad de la *Utari Kiookai* se ponía en tela de juicio debido a que su voluntad estaba muy comprometida con el gobierno, de quien recibía directamente los fondos para sus actividades de asistencia social. En 1988, un ainu no afiliado expresó que la Asociación no cumplía con las expectativas de la mayoría del grupo, en tanto que una de las prioridades debía ser la abolición de la *Jokkaidoo Kyuudodyin Jogojoo*, en lugar de trabajar en "Contrapropuestas para una Legislación Concerniente a los Ainu":

La única razón por la que esto no puede hacerse es debido al hecho de que la *Kiookai* depende del estado wadyin, y en tanto que el radio de bienestar social [social welfare] al que estamos sujetos los ainu es muy alto, el estado wadyin no puede justificar su abolición, por lo menos no mientras se nos perciba como una unidad social. La única forma de mostrar nuestra desaprobación a la *Kiookai* es renunciar, si es que estamos registrados, o no unirnos, si no lo estamos.<sup>157</sup>

El primer plan de siete años para mejorar la calidad de vida de los ainu de Jokkaidoo estaba por terminar y, según documenta Siddle, las cifras no arrojaban argumentos suficientes para sustentar la afirmación de que el primer plan de siete años había sido exitoso. Además, las actividades de la asociación no tomaban en cuenta lo referente a derechos humanos y la solución del problema de la discriminación, por lo que su acción resultaba insuficiente. Su proyecto estaba en peligro, y se pensó que insistir en la abolición de la Ley de Protección daría nuevos bríos a su campaña de asistencia social.<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> Midzuno T. Op. Cit. P. 146

<sup>156</sup> Entrevista a un vocero de la *Utari Kiookai* en 1988. Sjöberg, K. Ibid. P. 131

<sup>157</sup> Entrevista a un hombre ainu de 53 años, en Jidaka, 1988. Citado por Sjöberg, K. Ibid. P. 131-132

<sup>158</sup> Siddle, Ibid., p. 181

Por otra parte, los líderes de la Asociación habían dejado de lado ciertas tendencias conservadoras, gracias a los contactos establecidos con otros pueblos indígenas, sobre todo de Estados Unidos y Canadá, que les habían dado elementos mucho más progresistas sobre la identidad étnica como una nueva forma de leer la historia.

Así, en 1981 comenzaron las sesiones para la elaboración de la propuesta para una nueva ley ainu. Estos trabajos concluyeron el 27 de mayo de 1984 con un documento en que se vertió todo un trabajo de revisión de la propia historia y de los mecanismos de poder que habían estado involucrados para someter a los ainu. Esta revisión incluía una serie de símbolos de identidad ainu que se habían fortalecido a partir del activismo de los años setenta.

Uno de estos símbolos es el *Ainu Moshiri*. La propuesta comienza con una reflexión sobre la desaparición del *Ainu Moshiri*, “la tranquila tierra de los humanos”, donde los ancestros vivían libres y en paz ejerciendo su cultura y sus actividades económicas en armonía con la naturaleza. La desaparición del *Ainu Moshiri* está directamente relacionada con la colonización japonesa, iniciada en la época Tokugawa y consolidada con el proyecto modernizador de la Renovación Meidi. El texto denuncia el despojo y las injusticias cometidas contra el pueblo ainu, que no sólo fue privado de su tradición cultural, sino que tampoco ha logrado adquirir el nivel de vida que gozan los ciudadanos wadyin.

Con base en esta reflexión, la propuesta comienza por demandar el respeto de los derechos humanos del pueblo ainu, que sistemáticamente ha sido discriminado a partir de prejuicios sobre su inferioridad. En el segundo punto se subraya la importancia de contar con representación política en la Dieta, asegurando escaños para los miembros del pueblo.

El tercer punto busca crear las condiciones sociales para la recuperación de ciertos elementos clave de la tradición cultural, como la lengua, a través del sistema educativo. Éste, además, procuraría la sana incorporación de los niños ainu dentro del sistema, y ayudaría a eliminar los estereotipos negativos sobre el pueblo ainu mediante la revisión de los textos escolares que hablan sólo de forma tangencial y sesgada sobre la historia del pueblo ainu. En este sentido, también se demanda la creación de instituciones de investigación que den cabida a la participación de los ainu en el proceso de revisión de su propia historia y cultura como pueblo étnicamente diferenciado. Esta demanda es el resultado de una crítica al interior del grupo sobre la construcción ideológica del pueblo

ainu como “primitivo” y “bárbaro” a través del quehacer antropológico. El párrafo cinco del inciso “Educación y Cultura”, señala que

El error fundamental de la investigación que se ha realizado hasta ahora, es que ésta se ha llevado a cabo de manera unilateral, sin respeto a la voluntad del pueblo ainu, convirtiéndolos en los llamados objetos de estudio. Esto debe ser corregido.

Además de estos innovadores temas, la propuesta incluye la legalización de las demandas de bienestar social que dieron vida en los años treinta a la Asociación. El inciso cuarto señala la necesidad de abolir las restricciones sobre tenencia de la tierra establecidas en la Ley de Protección, en tanto que éstas son un obstáculo para el desarrollo social y económico de los ainu. En este punto, la propuesta señala la urgencia de crear políticas paralelas a la abolición de la Ley de Protección, que favorezcan el mejoramiento de la economía del pueblo ainu, mediante la promoción de la pesca, la silvicultura, el empleo y las actividades industriales.

Estas políticas tienen el objetivo explícito de alcanzar condiciones de autosuficiencia económica. Este era un ideal abrazado por Nomura Guichi y otros líderes de la *Utari Kiookai* a raíz de los contactos establecidos desde los años setenta con el pueblo eskimal<sup>159</sup> y las minorías étnicas de China. Sin embargo, esto no significaba necesariamente que se buscara la autonomía política.

Simultáneamente, la Asociación buscaba que se incluyera la opinión de los ainu en la campaña para lograr que Rusia devolviera las islas Kuriles a Japón, que habían quedado en su poder después de la Segunda Guerra Mundial. Se interesaba por lograr derechos de pesca especiales sobre el salmón y revisar el tratamiento de la historia ainu dentro de los libros de texto escolares.

En opinión de Siddle, la propuesta de 1984 representa un parteaguas en la trayectoria de activismo del pueblo ainu:

---

<sup>159</sup> En 1978, por invitación de dos esquimales de Barrow que habían visitado Nibutani el año anterior. Nomura viajó a Alaska y se sorprendió del grado de autonomía que habían alcanzado los eskimales gracias a la Ley de Asentamientos Nativos de 1971. Esta ley garantizaba la entrada constante de recursos financieros provenientes de los impuestos cobrados por la explotación de recursos naturales de la zona, incluyendo el petróleo. Ver Siddle. *Ibid.*, p. 177)

...la adopción de la Nueva Ley por la Asamblea General de la *Utari Kiookai* marcó el claro surgimiento de la etnopolítica ainu. A pesar de las diferencias de clase, generación, género u opinión política, muchos ainu habían empezado a imaginarse a sí mismos unidos por la historia y la cultura como una nación indígena... Con la campaña continua para la Nueva Ley y el fortalecimiento de la comprensión de los derechos indígenas, los símbolos y la retórica de la aiunidad se ha vuelto más prominente que nunca en la política ainu a partir de 1984. Desde su perspectiva, así como la de un creciente número de wadyin, la 'raza en extinción' se ha convertido en 'pueblo indígena'.<sup>160</sup>

### **EL PERIODO PREVIO A LA APROBACIÓN DE LA NUEVA LEY, 1984-1997**

Después de que la *Utari Kiookai* aprobó la propuesta para una nueva ley ainu, el documento contó con un gran apoyo por parte de las autoridades de Jokkaidoo, creando en octubre de ese mismo año la *Utari Mondai Konwakai*, un órgano deliberativo en cuyo equipo también participaban personas ainu. En marzo de 1988, después de estudiar el proyecto y reunir las cifras que sustentaran la ineficiencia de la Ley de Protección en la actualidad, recomendó al gobierno de Jokkaidoo la adopción de la nueva legislación. La prefectura aprobó unánimemente el proyecto y en julio del mismo año remitió el documento a las autoridades de la nación.

No obstante, pasarían alrededor de trece años para que la Nueva Ley Ainu fuera adoptada formalmente por la Dieta, en mayo de 1997. En opinión de Siddle, durante este periodo, la ley se convirtió en un elemento de cohesión para muchos ainu, que juzgaban coherente la propuesta, y estaban de acuerdo con la necesidad de defender su derecho de ejercer con orgullo su identidad étnica. Otros grupos se oponían a la adopción de la nueva ley, considerando que ésta se convertiría en una nueva herramienta de segregación debido a su énfasis en las diferencias culturales.<sup>161</sup>

Esta década se vio marcada por un intenso contacto con los discursos sobre etnicidad de los grupos indígenas de otras partes del mundo, principalmente de países como Australia, Canadá y Estados Unidos. Los líderes ainu se incorporaron vigorosamente a una corriente mundial de revisión de los efectos negativos del colonialismo y el desarrollo, participando en conferencias, reuniones y debates sobre la problemática de los pueblos indígenas.

---

<sup>160</sup> Ibid., p. 184

<sup>161</sup> Ibid., p. 185

Además de enriquecer el sustento discursivo de sus demandas, su vinculación con otros pueblos indígenas le valió a los ainu la simpatía y el apoyo de la comunidad internacional, logrando atraer la atención de las Naciones Unidas hacia el caso ainu.

Con base en lo anterior, podría suponerse que la labor de la *Jokkaido Utari Kiookai* y de otros activistas críticos, podrían haber influido lo suficiente como para sensibilizar a la población wadyin y a los portavoces del discurso oficial sobre la existencia del pueblo ainu, a partir de la comprensión de la sociedad japonesa como cultural y étnicamente diversa; sin embargo, en septiembre de 1986 el entonces Primer Ministro Nakasone lanzó un discurso en el que exaltaba las cualidades de Japón como “nación de un solo pueblo” (*tan'itsu mindzoku kokka*). Sus afirmaciones giraban en torno a la suposición de que el “bajo nivel de inteligencia” en los Estados Unidos se debía a la presencia de negros, puertorriqueños y mexicanos. Dada la multietnicidad prevaleciente en Norteamérica, era más difícil hacer llegar la educación a toda la población. En Japón, un país monoétnico, esa dificultad no se presentaba.<sup>162</sup>

La opinión pública internacional se indignó ante la arrogancia de estas aseveraciones, que dejaban claro que la homogeneidad étnica y cultural era un signo de superioridad con respecto de las sociedades heterogéneas. Sin embargo, dentro de Japón el asunto fue visto solamente como una “confusión diplomática”:

La mayoría de los japoneses, no menos que Nakasone, consideran a Japón un país monoétnico y se enorgullecen de esa creencia. Fue solamente a partir de las repercusiones de la declaración de Nakasone que los japoneses recordaron que había una fisura en su monoetnicidad, una minoría justo aquí en Japón - los ainu.<sup>163</sup>

La *Utari Kiookai* decidió protestar contra las afirmaciones de Nakasone, y en una carta dirigida al *Asaji Shimbun*, el director de la Asociación, Nomura Guiichi, expresó al respecto:

---

<sup>162</sup> Declaraciones tomadas del *Asaji Shimbun*, septiembre-octubre de 1986 por Midzuno, T. Ibid., p. 143

<sup>163</sup> Ibid., P. 143

La explicación formulada por el Primer Ministro Nakasone fue dirigida sólo hacia la controversia que su observación causó en los Estados Unidos. Nosotros, el pueblo ainu, demandamos que el Primer Ministro reconozca la existencia de un grupo minoritario en Japón, y la abolición la falaz noción de un país monoétnico que ha persistido hasta nuestros días.<sup>164</sup>

Ya en 1980, el gobierno japonés había respondido a las Naciones Unidas, en relación con el artículo 27 del Convenio sobre Derechos Civiles y Políticos, que el tipo de minorías a que se refería ese apartado no existían en Japón. En ese artículo se especifica que

...en aquellos estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no podrá negarse a las personas pertenecientes a estas minorías, en comunidad con los otros miembros del grupo, de disfrutar su propia cultura, profesar y practicar su propia religión, o usar su propio lenguaje.<sup>165</sup>

Claramente, las prácticas discriminatorias hacia los ainu han mermado su capacidad de expresar su cultura y los ha orillado a la segregación, o bien, hacia la asimilación dentro de la cultura hegemónica wadyin. En todo caso, históricamente han sido tratados como un grupo distinto del japonés, pero cuando se trata de hablar sobre la nación, se subraya la homogeneidad cultural y étnica como característica distintiva. Cuando en la Comisión de las Naciones Unidas sobre Derechos Humanos se cuestionó al representante japonés sobre la existencia de este trato poco equitativo hacia las minorías que, de hecho, existían, arguyó que:

Desde la Renovación Meidyí en el siglo XIX, el establecimiento de un rápido sistema de comunicación hizo que la diferencia en su forma de vida fuera indiscernible. Los *utari* eran nacionales de Japón y tratados equitativamente en relación con otros japoneses.<sup>166</sup>

Poco después, en el marco de la Dieta, el Ministro de Relaciones Exteriores explicó que los ainu no eran considerados una minoría porque se les aplica el mismo sistema sociopolítico que opera con el resto de la población.<sup>167</sup>

La insistente negación de la existencia del pueblo ainu por parte de los funcionarios japoneses se convirtió en uno de los puntos más importantes en la agenda política ainu, al tiempo que se erigió como uno de los pivotes de la identidad étnica. La lucha por el

---

<sup>164</sup> Midzuno, T. Ibid. P. 144

<sup>165</sup> Citado por Midzuno, T. Ibid. P. 145

<sup>166</sup> Citado por Midzuno, T. Ibid. P. 145

<sup>167</sup> Citado por Midzuno, T. Ibid. P. 146

reconocimiento de su existencia era una tarea que unía las voluntades en torno a la conciencia de compartir una misma historia de opresión y discriminación.

En gran parte gracias a la creciente presión internacional, el gobierno japonés tuvo que modificar algunas políticas discriminatorias, sobre todo en el caso de los *burakumin*. En 1991 admitió en un reporte remitido a las Naciones Unidas que el pueblo ainu constituye una minoría dentro de la sociedad japonesa, pero este reconocimiento no se vio acompañado de políticas claras relativas a su calidad de grupo indígena, debido a que los funcionarios gubernamentales consideraban que el otorgar derechos a una minoría puede constituir una violación a la garantía constitucional de igualdad de todos los ciudadanos ante la ley.<sup>168</sup>

En este tenor, la política de explotación de los recursos de Jokkaidoo siguió llevándose a cabo “en aras del bien común”, sin tomar en cuenta al pueblo ainu. Quizá el ejemplo más difundido sea la construcción de la Presa Nibutani, que afecta al Río Sarugawa. La presa comenzó a construirse en 1987 y entró en operación en la primavera de 1998. Los ainu protestaron contra la construcción de esta presa que, entre otras muchas consecuencias, inundó un lugar sagrado.<sup>169</sup> Después de largas jornadas de presión, el gobierno admitió que la presa afectaría a las comunidades ainu de la zona, pero las labores de construcción han seguido en marcha.

A pesar de que los líderes ainu no gozaban de un poder político determinante para la causa, su participación en los foros sobre derechos humanos de los pueblos indígenas del mundo fue haciéndose cada vez más intensa, llegando a ganar gran influencia en la esfera internacional. Así, el 10 de diciembre de 1992, Nomura Guiichi -entonces Presidente de la Asociación de Utari de Jokkaidoo- pronunció un discurso dentro de la ceremonia inaugural de la Asamblea General de las Naciones Unidas, destinada a conmemorar el Día Mundial de los Derechos Humanos y el comienzo del Año Internacional de los Pueblos Indígenas. En su discurso, Nomura señaló que esa fecha era particularmente importante para los ainu, en tanto que su existencia se estaba reconociendo a nivel internacional, pese a que en 1986 eran un pueblo “no permitido por el gobierno japonés, y la raza ainu era considerada

---

<sup>168</sup> ----- "Panel urges gov't to recognize ainu as indigenous people" en *Mainichi. Daily News*. 30 de marzo de 1996

<sup>169</sup> Ver "Ainu protest flooding of sacred land" en *Mainichi. Daily News*. 3 de abril de 1996. Un grupo de manifestantes, encabezados por Kayano Shigueru, protestaron por la construcción de la Presa Nibutani.

fantasma.” Durante su intervención, Nomura subrayó el pacifismo como rasgo característico del pueblo ainu, haciendo una invitación directa al diálogo con el gobierno japonés para que fuera reconocido su derecho a la autodeterminación, considerando que éste

...no es incompatible con la unión del país ni con la seguridad territorial. Nuestra autodeterminación se basa tradicionalmente en la paz mediante la conversación y e la convivencia con la naturaleza. No se concibe la creación de una nueva nación ni la rivalidad con otras naciones. Pensamos desarrollar nuestra propia sociedad llena de orgullo como pueblo con valor propio de la raza y realizar una convivencia pacífica con otras razas.<sup>170</sup>

Simultáneamente a las declaraciones de Nomura, que dejaban clara la postura política de la Asociación en nombre del pueblo ainu, otras asociaciones se daban a la tarea de fortalecer los símbolos de etnicidad mediante la organización de encuentros, foros y exposiciones sobre la cultura ainu en los campos de la danza, la música y el bordado, por ejemplo. Estos eventos fueron bienvenidos en el marco de un creciente interés internacional por los pueblos indígenas y la incesante labor de crítica y toma de conciencia de los activistas ainu. De esta forma, cada vez más *wadyin* se declararon simpatizantes de la causa ainu.

Sin embargo, aún ahora no es raro escuchar comentarios orientados por la noción de que los ainu han dejado de existir. Al respecto, Midzuno Takaaki opina que son las tres actitudes estereotipadas más comunes en relación con el tema ainu:

Los ainu se han casado con los *wadyin* al grado que ya no queda casi ningún ainu puro'; 'los únicos que hoy en día hablan la lengua ainu son unos pocos ancianos'; y 'a la mayoría de los ainu ni siquiera les gusta la palabra *ainu*. Se han diluído dentro del resto de la población, y sólo quieren que se les deje en paz.'<sup>171</sup>

Puede decirse que la ambigüedad existente en el esquema discursivo oficial acerca de la homogeneización/segregación del pueblo ainu se reproduce en el entorno social cotidiano. La homogeneización se logra mediante la estigmatización de *lo diferente*, presionándolo para que se diluya dentro de *lo no diferenciado*. Esta presión -señala Russell- ha vuelto a las

---

<sup>170</sup> Nomura, Guiichi. “Saludo de apertura de la Asamblea General de la ONU en la conmemoración del Año Internacional de los Indígenas del Mundo”. En “Conozca la raza ainu”, folleto editado por la Asociación Utari de Jokkaidoo, sin fecha de publicación. Traducción del japonés al español de Yoshitaka Yamashita y Satomi Moriyama. p. 10

<sup>171</sup> Midzuno, T. Ibid. P. 146

minorías japonesas "invisibles", al tiempo que se han creado mecanismos sociales como el *koseki* (sistema de registro familiar), listas de *buraku* (áreas consideradas como residencia de descendientes de los "descastados" de Japón, los *burakumin*) y *kooshinjo* (agencias de detectives)...

...para hacer visible lo invisible sacando a la luz las diferencias para ejercer un control más efectivo sobre ellas y excluirlas. La ignorancia recibe apoyo de las instituciones informativas japonesas -las escuelas y los medios masivos- que dedican escasa atención a la existencia y la historia de las minorías en Japón y los mecanismos y consecuencias de su exclusión. En este vacío, el mito de la homogeneidad japonesa adquiere la inescrutable certeza de todas las ideologías no examinadas.<sup>172</sup>

Gradualmente el tema de la nueva ley se fue nutriendo y fue cobrando nueva fuerza. La presión de los activistas y de la sociedad fue aumentando, y la presencia de Kayano Shigueru como miembro de la Dieta era una posición estratégica para que el proyecto se concretara.

Se formó el llamado *Utari Kondankai* o Comité de Asesores Utari, en el que participaron Nomura Guiichi, Kayano Shigueru, Akibe y la misma Chikkap Mieko, quienes también habían asesorado las exposiciones sobre cultura ainu que se efectuaron en el Museo de Etnología de Senri, en Oosaka, en 1993. Casi todos los partidos estaban representados, y 40% de los asesores eran ainu, mientras que el resto era wadyin.<sup>173</sup>

El tema de la nueva ley ainu mereció la celebración de un gran número de foros de discusión. En marzo de 1996, por ejemplo, se organizó un panel encabezado por el Profesor Emérito de la Universidad de Tokio, Masami Ito, en el que también participaron Nomura Guiichi, presidente de la *Jokkaidoo Utari Kiookai* y Aku Sawai, líder del *Ainu Mindzoku Kaigui*. En este foro se manifestó ante el gobierno la urgencia de sustituir la Ley de Protección por otra ley que excluyera las prácticas discriminatorias hacia los ainu. Sin embargo, el Consejo no logró delimitar claramente su posición en cuanto a los derechos del pueblo ainu como grupo indígena, incluyendo aquellos derechos relacionados con la

---

<sup>172</sup> Russell, J. G. "Narratives of Denial: Racial Chauvinism and the Black Other in Japan". *Japan Quarterly*. Octubre-diciembre de 1991, P. 417

<sup>173</sup> Estos datos fueron proporcionados por el Prof. Ohtsuka, especialista ainu, durante una conferencia ofrecida en el Museo de Etnología de Senri, Oosaka, al grupo de estudiantes de Maestría de El Colegio de México.

autodeterminación y el reclamo de la tierra que pertenecía a sus ancestros, según defendió el Gobierno Prefectural de Hokkaido.<sup>174</sup>

Varios académicos interesados en la cultura ainu, como el Prof. Ohtsuka, del Museo de Etnología de Senri, en Oosaka, participaron en las sesiones de discusión sobre la nueva ley. A principios de 1997, el Prof. Ohtsuka opinó que “como sociedad, lo único que puede hacerse es garantizar que haya instancias de educación para recuperar su propia identidad”. En ese momento, la nueva ley estaba por aprobarse y el texto definitivo estaba prácticamente listo. Las propuestas referentes al reconocimiento y promoción de la cultura ainu, la eliminación de la discriminación y la abolición de la Ley de Protección se contemplaban ampliamente; sin embargo, el tema de la autodeterminación y la participación de los ainu en la decisión de sus políticas continuaba siendo tema de debate entre varios sectores.

El texto final fue autorizado y dado a conocer en mayo de 1997, con el nombre de “Ley para el Fomento de la Cultura Ainu y la Difusión del Conocimiento de las Tradiciones Ainu”. Esta ley busca crear las bases institucionales y legales para la promoción de la cultura ainu, que en los últimos “se ha estado perdiendo”, por lo que es preciso

lograr la formación de una sociedad donde se respete el orgullo de ser ainu, así como el contribuir al desarrollo de la diversidad cultural del país; esto a través de la promoción de políticas para el fomento de la lengua ainu y otras manifestaciones culturales, además del mejoramiento de la difusión del conocimiento sobre la cultura y tradiciones ainu.

A diferencia de la propuesta de 1984, que amplía y claramente hace un recuento del proceso colonialista wadyin como causante de los destrozos materiales y espirituales sufridos por el *Ainu Moshiri* y el pueblo ainu, la Ley para el Fomento simplemente da a entender que el pueblo ainu se ha incorporado territorial y culturalmente a la nación japonesa en una suerte de ‘proceso natural’, sin mediación de fuerzas políticas y sociales de subordinación:

La gente ainu ha habitado Hokkaido desde la antigüedad, y son personas que, dentro de la convivencia con la naturaleza, han venido desarrollando la lengua ainu, el *yukar* y varias manifestaciones características de la cultura ainu.

---

174 ---- "Panel urges gov't to recognize ainu as indigenous people" en *Mainichi Daily News*. 30 de marzo de 1996 (Tomado de Internet) Ver también Seiroku Kadyiyama. "Panel wants new law for ainu; no special rights". *The Daily Yomiuri*. 27 de marzo de 1996.

En los últimos años se ha estado perdiendo la base de la tradición y la cultura ainu, que son fuente de orgullo para este pueblo, y los ciudadanos no alcanzan a comprender de todo el hecho de que el pueblo ainu continúa transmitiendo sus tradiciones y cultura.

Por otra parte, el tema de los derechos humanos y la discriminación también se encuentra ausente del texto de la nueva ley. Si bien se señala que las instituciones participantes en la promoción de la cultura ainu deben esforzarse por respetar el orgullo y el libre albedrío del pueblo, no existe ninguna frase que explícitamente prohíba la discriminación a partir de criterios raciales o culturales.

La participación política también es otro punto que fue eliminado de la propuesta de 1984. La nueva ley no garantiza escaños para el pueblo ainu en la Dieta, y simplemente centra su atención en la promoción de la cultura ainu. La misma suerte corrieron las propuestas sobre agricultura, pesca, explotación de recursos forestales y políticas laborales, al igual que la creación de un fondo que garantizara la autosuficiencia ainu.

Prácticamente la única propuesta que mereció atención fue la referente a educación y cultura, aunque con varias modificaciones. La Ley para el Fomento señala en su artículo octavo que se promoverá la educación dentro de la cultura ainu y la investigación sobre el tema con la participación de los mismos ainu, pero la eliminación de la discriminación dentro del sistema escolar no se contempla como una de las políticas educativas:

La persona moral autorizada llevará a cabo las siguientes actividades:

1. Llevar a cabo las actividades para la formación de las personas que hereden la cultura ainu, y otras relacionadas con el fomento a la cultura ainu.
2. Conducir las actividades de comunicación social relacionadas con las tradiciones ainu, y otras relativas a la difusión.
3. Realizar investigaciones que contribuyan al fomento de la cultura ainu.
4. Proporcionar sugerencias, recomendaciones y otras acciones de apoyo para las personas que realicen investigaciones que contribuyan al mejoramiento de la difusión de las tradiciones y al fomento de la cultura ainu.
5. Otras acciones necesarias para el fomento de la cultura ainu, además de las mencionadas en las cláusulas anteriores.

Sin embargo, uno de los grandes logros fue la abolición de la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaido y de la Ley para la Disposición de la Reserva Territorial de los Antiguos Aborígenes de Asajikawa. Esto significa que la tierra comunal que estaba bajo el control del Gobernador de Jokkaido será restituida a los copropietarios ainu que la

reclamen en un plazo no mayor de un año a partir de la fecha en que entre en vigor la ley.<sup>175</sup>

La abolición de estas leyes quizá tenga un impacto más ideológico que práctico. Según datos recabados por la *Utari Mondai Konwakai*, "...sólo 1,360 hectáreas de las tierras de la Ley de Protección seguían siendo utilizadas por los ainu en marzo de 1987, y el total de las propiedades comunales de los ainu, conservadas por el Gobernador de Jokkaido en una cuenta bancaria especial, sumaban 991,438 yenes (enero de 1988)".<sup>176</sup> Así las cosas, la abolición de la Ley de Protección se presenta como el triunfo de los activistas ainu en su lucha por dejar de ser considerados un pueblo "inferior". Esta ley significa el reconocimiento por parte del gobierno japonés de que en su territorio existen minorías étnicas, y que es preciso promover la diversidad cultural en el país. Por primera vez se habla en términos legales de los ainu como un grupo culturalmente diferenciado, cuyo orgullo debe ser respetado.

Los activistas ainu recibieron con poco entusiasmo la promulgación de la Ley para el Fomento de la Cultura Ainu, en tanto que deja fuera de la agenda el tema de la autosuficiencia, la solución de los derechos de explotación de sus territorios y la discriminación racial. Así lo expresó Kayano Shigueru durante una entrevista realizada en mayo de 1997, pocos días después de que la nueva ley fue promulgada. Señaló que la tendencia en todo el mundo a devolver a los pueblos indígenas los derechos de explotación sobre sus territorios era una meta que todavía quedaba pendiente para el pueblo ainu, en tanto que los alcances de la nueva ley eran nulos en este sentido. Sin embargo, apuntó que es un primer paso para relacionarse en términos más equitativos dentro de la sociedad japonesa.<sup>177</sup>

Quizá el logro más significativo sea la eliminación del término "antiguos aborígenes" (*kyuudodyin*) del discurso oficial, sustituyéndolo por el de "pueblo ainu" (*ainu mindzoku*). Sin embargo, la definición de cultura ainu contenida en la ley es muy limitada:

---

<sup>175</sup> Estos terrenos serán determinados por el Ministerio de Bienestar Social de acuerdo con lo reglamentado en el artículo 10, párrafo tercero, de la Ley de Protección. La tierra que no sea reclamada se entregará a la persona moral autorizada para la ejecución de las políticas establecidas en esta ley, como parte de los activos necesarios para su operación.

<sup>176</sup> *Utari Mondai Konwakai*, "Ainu Mindzoku ni Kansuru Shimpoo Mondai ni tsuite" ("Sobre el problema de la promulgación de una nueva ley relacionada con el pueblo ainu") Marzo de 1988, p. 2. Citado por Siddle. *Ibid.*, p. 185

<sup>177</sup> Entrevista personal con el Sr. Kayano Shigueru, 14 de mayo de 1997.

Para fines de esta ley, se entiende por “cultura ainu” la lengua ainu, la música heredada, bailes, artesanías y otros productos culturales que sean resultado de lo anterior.

Esta definición deja fuera las formas de organización social y la posibilidad de elegir autoridades propias, base de la autonomía de otros pueblos indígenas del mundo que los activistas ainu han tomado como ejemplo. Asimismo, el énfasis en los aspectos culturales estereotipados limita enormemente la esfera de acción de los ainu en la actualidad. Al respecto, el pintor y músico Kano Oki señala que “Los ainu no solamente existen para bailar y tallar madera... Sin el derecho a la autodeterminación y la reclamación de la tierra que alguna vez perteneció a nuestros ancestros, no podemos restaurar nuestra cultura.”<sup>178</sup>

A un año de la aprobación de la nueva ley, algunos activistas, como Abe Yupo sostienen que se trata de “...una ley para que los japoneses conozcan la cultura ainu”, ya que se ha incrementado el número de wadyin interesados en involucrarse en su estudio. Por otra parte, en opinión de Sawai Aku, el hecho de que muchos ainu no estén directamente dedicados a actividades culturales los deja prácticamente fuera de los beneficios de la ley, en tanto que sus condiciones materiales de vida no han experimentado mejoría alguna a partir de julio de 1997, fecha en que esta nueva ley entró en vigor. Lo anterior también ha llevado a Uemura Jideaki, actualmente líder del Centro Cívico Diplomático para los Derechos de los Pueblos Indígenas, a declarar que “Es una ley para la cultura (ainu) no para el pueblo (ainu)”.<sup>179</sup>

La evaluación de los efectos de la nueva ley queda pendiente, pero sin duda su puesta en vigor marca un parteaguas en la lucha de los ainu por lograr el respeto de su cultura y de la diversidad cultural en Japón.

---

<sup>178</sup> Citado por Oshima, Sumiko. “Law fails to address needs of Ainu. Everyday issues neglected”. *The Japan Times*. 2 de junio de 1998. p. 3

<sup>179</sup> Sawai Aku, Abe Yupo y Uemura Hideaki son citados por Oshima, S. “Law fails to address...” Op. cit., p. 3

## **CAPÍTULO II**

### **DE IGA MIEKO A CHIKKAP MIEKO:**

#### **LA HISTORIA DE UNA ACTIVISTA LLAMADA AVE**

En el capítulo dedicado a la historia del pueblo ainu, se buscó ofrecer una crónica amplia sobre los acontecimientos que se consideran más importantes para entender la evolución histórica de las relaciones entre los ainu y los wadyin. Esta es, digamos, una narración de la esfera “pública” de la vida del pueblo ainu; es lo político, lo económico, lo intelectual. Es esa historia que a veces considera irrelevante “lo privado”, es decir, lo doméstico, lo *personal*.

Sin embargo, como atinadamente apunta Spivak, “lo privado” y “lo público” son categorías conceptuales construidas a partir de una supuesta oposición entre ambas, siendo que cada una está urdida con el hilo de la otra. “Porque si la fibra del llamado sector público está tejida de lo llamado privado, la definición de lo privado está marcada por un potencial público, en tanto que éste es el tejido, o la textura, de la actividad pública.”<sup>1</sup>

En mi opinión, los testimonios de Chikkap Mieko son dos claros ejemplos sobre este íntimo tejido entre “lo público” y “lo privado” que menciona Spivak. A lo largo de *Los dones del viento* y *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko narra su propia historia entendiéndola como un producto histórico y social de su etnicidad. No se trata, pues, del relato de una circunstancia estrictamente privada, sino de la convicción de que sus vivencias son similares a las de otros miembros del pueblo ainu de su generación.

Ella revisa su propia vida como un proceso de búsqueda de identidad, eligiendo los momentos e ideas que recuerda como relevantes para la conformación de su idea sobre sí misma, al tiempo que da coherencia a la narrativa de su imagen del pueblo ainu, a partir de su propia experiencia como miembro de este grupo. Desde esta óptica, la identidad individual es inseparable de lo que ella considera la identidad colectiva, en tanto que es ésta

---

<sup>1</sup> Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. Routledge, Nueva York. 1988 (1a. edición). p. 103

última la que nutre de significados sociales a los eventos considerados como personales o privados.

### LA EVOLUCIÓN DE UNA IDENTIDAD

Chikkap Mieko nació en Kushiro, Jokkaidoo, en septiembre de 1948, siendo la quinta hija de la familia Iga. Su padre y su madre eran ainu; tenía cuatro hermanos mucho mayores que ella, y más tarde nacería su hermano menor. A la fecha, solamente su hermano menor permanece vivo, y no recuerda las fechas en que sus hermanos nacieron.<sup>2</sup>

Para el momento en que nació Chikkap Mieko, que entonces se llamaba Iga Mieko, Japón estaba sufriendo los efectos de la derrota durante la Segunda Guerra Mundial. En medio de la pobreza extrema, tanto los ainu como los wadyin se enfrentaban a una situación cercana a la hambruna.

Los padres de Chikkap Mieko eran ainu, y radicaban en Kushiro, un puerto pesquero de Jokkaidoo que entonces afrontaba una crisis de sobreexplotación de la fauna marina de la zona. El pescado escaseaba, y muchos pescadores -entre ellos el padre y los hermanos mayores de Chikkap Mieko- tenían serias dificultades para sostener a su familia.

Según narra Chikkap Mieko en *Los dones del viento*, su padre se había convertido en alcohólico después de haber participado en la guerra. A veces, cuando había bebido demasiado, era muy violento con su madre y sus hermanos mayores. Al ver eso, ella corría a esconderse, asustada:

Cuando mi padre se emborrachaba y se volvía violento, mi madre corría a esconderse a la casa de un vecino, junto conmigo y mi hermano menor. A veces me dejaba. Cuando eso sucedía, yo me escondía junto con mis hermanos mayores abajo del *futón* (colcha) y nos quedábamos callados. Sentía que la noche duraba muchos días. Yo abría la tapa del *orugore* (cajita musical) que mi hermano mayor me había comprado. La melodía era el tema "Para Elisa". Se podía oír a mi papá venir refunfuñando. El miedo era insoportable. "Que no nos encuentren", pensaba. Yo comenzaba a dar cuerda a la pequeña caja musical y empezaba a quedarme dormida.

---

<sup>2</sup> Entrevista en Sapporo, mayo de 1997.

Al escribir *Los dones del viento*, Chikkap Mieko comprendía que, si bien su padre nunca le agradó, su alcoholismo y su violencia eran el resultado de la pobreza y la discriminación que sufría por ser ainu:

Mi papá no me gustaba en lo absoluto.... Mi padre maltrataba a mis hermanos mayores colgándolos de cabeza. Mis hermanos lloraban a gritos. Al ver esas escenas horribles, me quedaba paralizada por el miedo. Mi padre también era una persona débil debido al maltrato que había recibido de la sociedad wadyin. Toda la familia estaba envuelta en esta situación.... En relación con mi padre como un hombre borracho y violento, mi madre decía casi como una muletilla: ‘cuando regresó después de haber sido movilizado en la guerra, se volvió bebedor’. Mi tío también decía “los llevaron diciendo que así se harían súbditos del *tennoo* o japoneses.”

El padre de Chikkap Mieko falleció cuando ella estaba en quinto grado de primaria. Esto agravó la precaria situación de la familia, por lo que su madre y sus hermanos decidieron dedicarse a la venta de artesanías en el Lago Akan, un centro turístico en el que podía admirarse la belleza del paisaje y conocer a los “primitivos” ainu, una raza en extinción.

Muchos hombres y mujeres ainu habían migrado a los centros urbanos, y sólo algunos *kotan* o villas estaban habitados por una población ainu significativa en términos demográficos. Ante la inminente desaparición de los ainu, estos enclaves se convirtieron en centros turísticos que eran visitados por personas ávidas de estar en contacto con los últimos vestigios de una cultura primitiva.

Según documenta Siddle, a principios del siglo XIX algunos ainu comenzaron a fabricar objetos tallados en madera para vender a los turistas, y para finales del siglo XIX las villas ainu formaban parte del itinerario de los viajeros que visitaban Jokkaidoo. Durante la primera mitad del siglo XX se comenzó a promover el turismo hacia las villas ainu en las guías de turistas, así como la producción masiva de artesanías en madera. Las villas ainu comenzaron a ser consideradas una visita obligada para quien quisiera conocer ‘lo más típico’ de Jokkaidoo. Aunque la actividad turística significaba una oportunidad de allegarse los recursos económicos necesarios para sobrevivir, la actitud de los turistas y de los promotores turísticos era humillante, en tanto que subrayaban el primitivismo de los ainu como una forma de confirmar su superioridad: “Las privaciones de los ainu y la naturaleza de las villas como un campo de fronteras precisas se mostraban al público no como el resultado directo de la apropiación de las tierras y los recursos ainu para el desarrollo

colonial, sino como un aparador de lo primitivo que el visitante casual podía observar fugazmente para luego irse, confiado en su propia modernidad y civilización.”<sup>3</sup>

En la época de la posguerra, el turismo hacia las “auténticas” villas ainu de Jokkaido se incrementó gracias al mejoramiento de los caminos y al desarrollo de hoteles en los enclaves ainu. El Lago Akan (*Akan ko*) era -y sigue siendo- un lugar turístico por excelencia para quienes buscan visitar los hermosos paisajes boscosos y lacustres de esta zona, aprovechando la ocasión para conocer a “los ainu en extinción”.

La religiosa Inez Hilger documentó su visita al ya entonces considerado Parque Nacional de Akan, en julio y octubre de 1965. Hilger señala que el *kotan* ainu ubicado a veinte minutos en taxi desde Akan

...ha sido diseñado para el comercio con los turistas y las tiendas turísticas que poseen los ainu se alinendan a ambos lados de un espacio abierto. El propietario de cada tienda y su familia vivían en habitaciones ya fuera atrás de la tienda o en el piso superior. Al final se encontraba un *chise* en el que los turistas podían observar los bailes ainu y escuchaban las conferencias de Teshi sobre las costumbres ainu.<sup>4</sup>

En su libro *Los dones del viento*, Chikkap Mieko menciona que sus hermanos mayores ayudaban a su padre a pescar para contribuir a la manutención de la familia; sin embargo, al morir su padre, decidieron dedicarse a la venta de artesanías talladas en madera en el Lago Akan. Aunque seguramente este cambio de actividad buscaba una mejoría en los ingresos familiares, Chikkap Mieko menciona que

A pesar de que trabajaban mucho, había pocos ingresos y apenas se podía ahorrar. Había una sensación de que sólo trabajábamos para comer, y ese sentimiento me acompañó durante todo el periodo de primaria y secundaria, ya que mi padre murió cuando yo estaba en 5º grado de educación básica, y vivíamos del ingreso que percibían mis hermanos mayores. El estado de salud de mi madre era malo, se había enfermado y casi no podía salir de casa.

---

<sup>3</sup> Siddle, *ibid.*, p. 106

<sup>4</sup> Hilger, I. *Together with the Ainu. A Vanishing People*. University of California Press, Norman, 1971. P. 71-72. Sor Inez Hilger apunta que Toyoi Teshi, su contacto en la zona, era “un ainu de cuarenta y cuatro años de sangre pura” (*full-blooded Ainu*)- Teshi era “...el líder de las actividades ainu en los *kotan* vecinos y el intermediario entre las compañías turísticas comerciales y los ejecutantes (*performers*) ainu.” Hilger, *op. cit.*, p. 71

La actividad turística era una opción, pero no una solución para muchas familias como la de Chikkap Mieko, que se veían en la necesidad de vender artesanías como medio de subsistencia, en el sentido estricto de la palabra. Así, la infancia y la adolescencia de Chikkap Mieko estuvieron marcadas por la pobreza y, según recuerda, por la discriminación.

Si bien ser ainu implicaba ser víctima de abusos verbales, segregación y pobreza, Chikkap Mieko descubrió, siendo adolescente, que ser ainu también podía ser motivo de orgullo. Su inquietud por participar activamente en la revaloración de la cultura del pueblo ainu comenzó, según narra en ambos testimonios, con un acontecimiento que marcaría posteriormente rumbos importantes en su vida. En *Los dones del viento* cuenta que, cuando llegó el momento de ingresar a la Preparatoria, su mala salud y la precaria situación económica de la familia le hicieron abandonar sus estudios. Pasaba muchos días en casa, pintando, y a veces ayudaba a sus hermanos en la tienda de artesanías que tenían en el Lago Akan. En el verano de 1964, cuando ella tenía 16 años, un equipo de producción de la televisora cultural japonesa NHK estaba en Akan filmando el documental *Yuukara no sekai* (El Mundo del Yuukara) en el que se hablaba de la vida cotidiana “tradicional” del pueblo ainu.

Chikkap Mieko participó en la tercera parte de este documental, *Aki no Sekai* (El Mundo del Otoño), que incluía locaciones en Kushiro, Tooro, las aguas termales de Kawayu, Nibutani y, por supuesto, Akan. Fue entonces que conoció al Sr. Kayano Shigueru, uno de los pilares del movimiento por la vindicación del orgullo cultural ainu.

Kayano Shigueru, nacido en Biratori el 25 de junio de 1915, ha vivido uno de los periodos más intensos de la historia de su pueblo. Heredero de tristes narraciones sobre la suerte de sus abuelos y sus padres durante la colonización y el periodo previo al *Kaitakushi*, decidió dedicarse de lleno a la preservación de la cultura ainu en 1953, cuando su padre le dio a un investigador extranjero el tesoro familiar (*ikupasuy*) a cambio de *sake*. En 1960 comenzó a registrar historias orales de las *juchi* y los *ekashi* y ha publicado varios libros y registros fonográficos conteniendo la tradición oral de su pueblo.<sup>5</sup> Ha donado, además, un gran número de objetos ainu a varios museos, y él mismo donó un terreno en Nibutani para la

---

<sup>5</sup> Sjöberg, *The Return of the Ainu*, ibid., p. 155

construcción de una sala de exhibición de piezas culturales ainu en el que también existe un centro de documentación bibliográfica y videográfica.<sup>6</sup>

Kayano Shigueru está casado con una mujer ainu, admirada por sus habilidades como bordadora y sus conocimientos sobre la cultura de las mujeres ainu. Además de continuar con sus esfuerzos por recuperar la lengua ainu y revitalizar su enseñanza a las nuevas generaciones, actualmente es miembro de la Cámara de Representantes por parte del Partido Socialista.

*El Mundo del Yuukara*, filmado en 16 mm, fue la primera de seis producciones sobre cultura ainu que Kayano Shigueru realizara en coordinación con la NHK.<sup>7</sup> La experiencia de escuchar las ricas costumbres de su pueblo en voz de este hombre erudito, resultó verdaderamente iluminadora para la joven Chikkap Mieko. En *Los dones del viento* escribe al respecto:

Ví al Sr. Kayano muy lleno de vida, hablando sobre la cultura ainu, conversando activamente con el staff sobre todo esto. En la casa del Sr. Kayano también probé *shishamo*.<sup>8</sup> Se cocinaban algas, plantas y peces que luego ofrecían a la gente. Hasta ese momento, la única referencia que yo tenía para la cultura ainu provenía de mi madre y del área del lago Akan. “Al extender un poco el pie”, amplié mis nociones de la cultura ainu y vi que había diferentes formas de expresar esta cultura. Hasta ese momento, yo sólo conocía las canciones, los bailes y los bordados como manifestaciones de la cultura ainu, pero sentí que la cultura también era algo que se podía aplicar a la vida cotidiana, y al ampliarse mi visión, sentí haber tocado un poco la verdadera dimensión de esta cultura.

---

<sup>6</sup> En este *Nibutani Ainu Bunka Hakubutsukan* (Museo de Cultura Ainu de Nibutani) se exhibe una importante colección de objetos antiguos así como de obras de artistas actuales y videos que formaban parte de su colección personal.

<sup>7</sup> Las producciones filmográficas en las que ha participado activamente Kayano Shigueru en coordinación con la NHK incluyen: *'Yukara no Sekai'* ('El Mundo del Yukara') Documental en tres partes de 30 min cada una. Filmado en 1964 : *'Ainu no Kekkō-shiki'* ('Ceremonia de Matrimonio Ainu') de 1971. Formato 16 mm, duración. 34 minutos: *'Chise Akara'* ('Cómo construir un *Chise* -casa tradicional ainu') de 1974. Formato 16 mm, duración. 56 minutos: *'Iyomante'* ('La Ceremonia del Oso, o Sacrificio Ritual del Oso') de 1977. Formato 16 mm, 163 minutos de duración: *'Sarugawa Ainu Kodomo no Asobi'* ('Los Juegos de los Niños Ainu del Río Saru') de 1978. Formato 16 mm, 50 minutos de duración: *'Fune Sukari'* ('Construcción de una Canoa Ainu'), filmada en 16 mm, con duración de 50 minutos, en 1978, y una serie de cuatro videos de 30 minutos cada uno con el título *'Ainu Itak to Kaiwa'* ('Conversación en Lengua Ainu'), de 1987. Ver Sjöberg, *The Return of the Ainu*, *ibid.*, p. 192-193.

<sup>8</sup> El *shishamo* es un platillo preparado a base de pescado asado de carne blanca.

Así, a los dieciséis años Chikkap Mieko se enfrentó con el hecho de que su cultura era mucho más que bailes y artesanías en un entorno turístico; este documental hablaba de la cultura como cotidianidad... una cotidianidad que se pretendía reconstruir a veinticuatro cuadros por segundo, para que la posteridad tuviera noticias de una forma de vida que ya era sólo memoria para los ancianos... y sorprendente descubrimiento para algunos jóvenes.

Después de participar en el documental, decidió investigar más a fondo sus raíces, y comenzó a frecuentar a su tío Yamamoto Tasuke, hermano mayor de su madre, Iga Fude. Yamamoto Tasuke aparece frecuentemente dentro de los textos testimoniales de Chikkap Mieko, como una figura sumamente inspiradora de la conformación de sus ideales sociales y de su identidad como ainu. Yamamoto Tasuke nació en Kushiro, dentro del *kotan* de Jarutori, en el año de 1904 (año 37 de Meidi), dentro de una familia de siete hijos cuyos padres habían sido educados utilizando la lengua ainu dentro de las conversaciones cotidianas. Su abuelo se opuso terminantemente a presentarse con el nombre japonés de Yamamoto Yutaro que le asignaron en el Registro Público, y procuró inculcar a sus descendientes la cultura de sus antepasados. En 1919 (año 8 de Taishoo) ingresó a la “Escuela para Antiguos Aborígenes” de Jarutori, fundada por los misioneros anglicanos, donde estudió la educación primaria hasta sexto grado. Al terminar la escuela, se empleó en la mina de carbón de Kimura (actualmente Mina Taijeiyoo) y simultáneamente se desempeñaba como estibador y albañil en los puertos en que pescaban los pescadores menores de arenque.

Posteriormente emigró hacia Aukan, entonces Unión Soviética, y ahí entró en contacto con los ainu de esa región, desarrollando una conciencia más amplia sobre su pertenencia al pueblo ainu como una comunidad presente más allá de las fronteras políticas. Al regresar a Jokkaidoo decidió dedicarse a la producción de figuras de oso talladas en madera, pero durante la Segunda Guerra Mundial fue reclutado en la Marina y enviado al frente en el sur. Durante un combate fue herido en el hombro izquierdo por una bomba, y regresó muy lastimado físicamente de esta experiencia.

Con la reorganización de la Asociación de Ainu de Jokkaidoo en 1946, Yamamoto Tasuke fue nombrado consejero y jefe de la sede regional en Kushiro. A partir de ese momento desarrolló una serie de actividades orientadas a preservar y continuar con la cultura propia de los ainu, y su autoridad moral como *ekashi* de Jarutori era incuestionable. No sólo tuvo

la última palabra en debates sobre la manera correcta de interpretar o reproducir las tradiciones, sino que también externó su postura beligerante, incitando a que “todos los *utari* de Jokkaidoo se levanten a la acción.”

Como *ekashi* y delegado de la Asociación de Ainu de Jokkaidoo en Kushiro, formó la Asociación de Ainu de Kushiro para la Preservación de los Bailes Clásicos (*Kushiro Ainu Koten Buyoo Hodzonkai*) en 1948. En 1949, en un exitoso intento por evitar la extinción de los *marimo* del Lago Akan, inauguró la tradición de celebrar cada año un festival en su honor (*Marimo Matsuri*). En 1952 sus esfuerzos por defender a esta peculiar entidad biológica se tradujeron en el otorgamiento de la categoría de “monumento natural”, garantizando que estarían a salvo de la depredación de los turistas que se los llevaban “como recuerdo” de su visita a Akan.

En 1968 fundó la Asociación de Preservación de la Cultura Étnica de Akan (*Akan Mindzoku Bunka Jodzonkai*) que promovió representaciones de tradición oral (*yukara*) en varios lugares, incluso presentándose en París en 1976. Tres años antes, en 1973, se convierte en jefe honorario de la Asociación *Yai Yukara* (actuar por uno mismo) de Estudios sobre el Pueblo Ainu, en la que se dedica, junto con otros *utari*, a realizar una revisión crítica de los estudios realizados por los investigadores wadyin sobre la cultura ainu. Publica también sus investigaciones sobre la lengua ainu en un libro titulado *Itak kashikamui* (El alma de las palabras) y la recopilación de historias orales *Kamui Yukara*, además de una gran cantidad de artículos y de participaciones en publicaciones colectivas.<sup>9</sup>

En *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko narra que su madre y ella solían visitar a Yamamoto Tasuke y disfrutaban de sus conversaciones sobre los viejos tiempos y las historias que había escuchado de los mayores. Fue precisamente en ocasión de una visita al *kotan* de Jarutori que ella escuchó por primera vez cantar a las mujeres en lengua ainu. Pero ante todo, Yamamoto Tasuke era una figura que respetaba por haber conservado dignamente su identidad, luchando por defenderla y por demostrar la riqueza de su contenido. Lamentando que muchos ainu hayan optado por renegar de sus

---

<sup>9</sup> Iibe Noriaki. *Ainu Gundzoo. Mindzoku no jokori ni ikiru (El grupo ainu. Viviendo en el orgullo del pueblo)*. Ochanomidzu Shoboo, Tokio, 1994, pp. 13-21

orígenes, Chikkap Mieko admira la entereza y la fuerza espiritual de su tío, de su madre y de la *juchi* (anciana) Igashi Take, tomándolos como paradigma de valentía en medio de la adversidad:

... el orgullo étnico fue erradicado, y sólo quedó el cascarón del grupo. Muchos *ainu utari* fueron perdiendo su identidad. Sin embargo, en este marco, hubo *ainu utari* que defendieron enconadamente el orgullo de su pueblo, hablando tanto la lengua ainu como la japonesa. Así lo hicieron la *juchi* Igashi Take, mi tío Yamamoto Tasuke y luego mi madre. Me parece que aprendí la bondad de corazón, la compasión, la fuerza y el valor de mi madre, mi tío y la *juchi*, y con mi sensibilidad de adolescente estudié el espíritu (*kokoro*) del pueblo.

En los momentos de efervescente debate al interior del grupo sobre la manera en que debía asumirse la etnicidad ainu, Yamamoto Tasuke fue un *ekashi* que inspiró la lucha de otros activistas importantes de los años sesenta y setenta. Entre ellos se puede nombrar al beligerante Sunadzawa Bikki, quien se erigió como líder de los jóvenes ainu que buscaban la creación de un foro plural a través de la *Dzenkoku Ainu no Kataru Kai* en 1973. Este joven pintor diseñó la primera bandera ainu, que ondeó provocativamente durante el desfile del primero de mayo de 1973 en Sapporo. Esta bandera simbolizaba "...el orgullo *utari*, la lucha y la pasión."<sup>10</sup>

Asimismo, Yamamoto Tasuke fue guía espiritual de Yuuki Shoodyi, un joven ainu de tendencias de izquierda en franca oposición a la facción conservadora de la Asociación de Utari. Yuuki Shoodyi, motivado por el *ekashi* Yamamoto Tasuke, inició en 1974 la tradición de celebrar anualmente un *icharpa* o ritual fúnebre en Nokkamapu, en honor de los treinta y siete ainu rebeldes que fueron ejecutados en ese lugar en 1789.<sup>11</sup>

Como consejero, Yamamoto Tasuke inculcó en los activistas de los setenta la necesidad de revitalizar las manifestaciones culturales propiamente ainu a través del bordado, los bailes y la celebración de los rituales ancestrales con el fin de reforzar los símbolos de la etnicidad en un marco de resistencia, y no como un espectáculo para los turistas. Como *ekashi*, era

---

<sup>10</sup> *Anutari Ainu*. No. 1, p. 2 Citado por Siddle, *ibid.*, p. 176. Esta bandera utilizaba los colores azul y verde para evocar el mar, el cielo y la tierra de los ainu, agregando una flecha estilizada en colores blanco y rojo para simbolizar la nieve y el dios ainu del fuego, Abe Kamui, una de las deidades más importantes en la cosmovisión religiosa ainu.

<sup>11</sup> Siddle, *ibid.*, p. 172-175

depositario de los conocimientos ancestrales y veía con buenos ojos la renovación de las antiguas tradiciones a través del otorgamiento de nuevos significados que los jóvenes activistas materializaban con entusiasmo. Aunque algunos *ekashi* más conservadores consideraban que estas ceremonias eran una farsa y que insultaban a los dioses,<sup>12</sup> no eran pocos quienes apoyaban estas festividades como una oportunidad de crear y consolidar un sentimiento de pertenencia a una comunidad que compartía los mismos ideales y el mismo pasado cultural.

Chikkap Mieko, motivada por su participación en el documental y por la sapiencia de su tío Yamamoto Tasuke, también se interesó por estudiar las tradiciones ainu, y por participar en los diferentes eventos de promoción de la cultura ainu. Así, comenzó a bordar, aprendiendo de su madre las nociones elementales. En los pasajes del diario íntimo de Iga Fude que se incluyen en *El corazón de los diseños bordados ainu*, su madre describe el entusiasmo con que su hija realizó su primer bordado, el cual planeaba obsequiar a su tío. Mientras enseñaba a su hija adolescente a bordar, Iga Fude narra sus esfuerzos por tomar la aguja y seguir trabajando a pesar del reumatismo y el cansancio. El apuro era bordar lo suficiente como para participar en las exposiciones de cultura ainu e impartir cursos breves de bordado, que quizá formaban parte de todo este movimiento en torno a la revaloración de la cultura tradicional ainu.

Chikkap Mieko también decidió involucrarse en la asociación de jóvenes *Peure Utari* (Jóvenes Utari) de Kushiro, y asistir a los eventos en que se discutía la condición del pueblo ainu. En éstos últimos tuvo oportunidad de escuchar los ideales expresados por otras autoridades espirituales ainu, como el Mtro. Satoo Naotaroo, ya fallecido, quien entonces era Director de la Biblioteca Pública de Kushiro. Fue precisamente durante uno de estos eventos, en ocasión del “Festival del Marimo” de Akan de 1967, que conoció a su esposo. Se enamoraron instantáneamente y se casaron sin pensarlo mucho, por lo que Chikkap Mieko decidió iniciar la aventura de formar una familia en Tokio, alejándose temporalmente de las actividades culturales que se estaban desarrollando en Kushiro y Akan.

---

<sup>12</sup> Ver, por ejemplo, los comentarios del jefe anciano Yamakawa Jiro en *Ekashi to Juchi Jenshuu Iinkai* (ed.) *Ekashi to juchi: kita no shima ni ikita jitobito no kiroku* (Los ancianos y las ancianas: Una crónica de la gente que vivió en la isla del norte). Sapporo Terebi Joosoo. Sapporo, 1983, p. 838.

Esto no significó, sin embargo, que se extinguieran las inquietudes sembradas por su madre, su tío Yamamoto Tasuke y el encuentro con Kayano Shigueru durante la filmación del documental. Una vez en Tokio siguió pintando al óleo, pero esta forma de expresión no le permitía aproximarse a su identidad como ainu. En *Los dones del viento* apunta que “Mi orgullo como parte del pueblo ainu seguía viviendo en mí, y la pintura al óleo era algo muy apartado de ese sentimiento. Yo quería encontrar algo que pudiera hacer como mujer ainu toda la vida.”

Al llegar a sus treinta años entró en contacto con personas ainu y no ainu que vivían en los alrededores de Tokio. Una amistad sincera creció entre ellos y, motivados por los mismos intereses, decidieron fundar *Rera no Kai* (Asociación del Viento), teniendo como presidenta a Nishimura Kedzue. “Así, estructuramos un movimiento dedicado a revisar la situación étnica de las mujeres ainu originarias de la región este de Jokkaido, con el objetivo principal de preservar los bailes ainu.”

El contacto con personas de ideas afines le permitió reforzar sus convicciones y desarrollar una postura crítica frente a la historia de subordinación y marginación de su pueblo. Habían llegado los ochenta, y la enconada lucha ideológica entablada por los sectores radicales y conservadores ainu cedía paso al consenso sobre metas compartidas y símbolos clave de identidad comunitaria. Fue alrededor de muchos de estos ideales de lucha que Chikkap Mieko construyó el espíritu de sus bordados... y, por supuesto, el sustento ideológico para ampliar, más tarde, su campo de acción como activista.

#### **EL JUICIO POR LOS DERECHOS DE FOTOGRAFÍA**

Mientras se encontraba en Tokio, cayó en manos de Chikkap Mieko -que entonces se presentaba con su nombre de casada, Naito Mieko- un libro llamado *Ainu mindzoku shi* (*Etnología del pueblo ainu*) que incluía una serie de estudios sobre el tema, realizados por varios antropólogos japoneses. La edición, a cargo de la empresa Dai'ichi Jooki, estaba finamente empastada e incluía un gran número de fotografías que mostraban imágenes del “agonizante” pueblo ainu. En el prefacio se incluía la fotografía de una hermosa jovencita de dieciséis años tocando el *mukkuri*, un instrumento musical típicamente ainu. El texto lamentaba la extinción de la etnia, que se había asimilado por completo a la cultura japonesa. Esa jovencita era nada menos que Chikkap Mieko.

La fotografía había sido tomada por el Prof. Sarashina Genzoo en 1964, durante la filmación del documental *El Mundo del Yuukara*. El Prof. Sarashina, entonces Profesor Emérito de la Universidad de Jokkaido, había participado como asesor del documental, al lado de otros investigadores y del mismo Sr. Kayano Shigueru. La fotografía había sido tomada con el fin de promover el documental, y pasó a formar parte de su acervo personal. Años más tarde, consideró que la imagen era apropiada para ilustrar el prólogo del texto, y sin mayor trámite la entregó a los editores para ser incluida en el libro. Craso error.

Cuando Chikkap Mieko vio su retrato en el libro, no pudo menos que indignarse. sobre todo tomando en cuenta que su imagen había sido utilizada sin su autorización y, para colmo, incluida dentro de un discurso que había aprendido a leer críticamente a partir de las agudas observaciones de su tío y de otros *ainu utari*. La bella adolescente, ataviada a la usanza tradicional y tocando el *mukkuri*, estaba rodeada de lamentos sobre la muerte de su pueblo, un pueblo de “bárbaros peludos” que también aparecían fotografiados, mostrando su espalda desnuda como prueba inequívoca de su “primitivismo” y de su “inferioridad racial”.

A nivel personal, la utilización irrestricta de su imagen le parecía una ofensa inadmisibles, pero había algo más. Era ella, como individuo, inserta en una *coyuntura* histórica e ideológica. Era ella como personificación de su pueblo, como imagen de *todos* los ainu. Era una mujer con personalidad e ideas propias que, inopinadamente, había sido *cosificada* y transformada en mera ilustración de una colectividad abstracta, construida alrededor de estereotipos ofensivos que mantenían incuestionada -y hasta olvidada- la violenta colonización del *Ainu Moshiri*. El *ikarakara* o bordado, que para ella es la expresión más profunda de su sensibilidad como mujer ainu, era vista por el Prof. Sarashina como “producto de una mente disparatada”, como consecuencia lógica de su “bajo nivel intelectual”.<sup>13</sup>

El juicio comenzó en mayo de 1985, y a partir de entonces su vida cambió por completo. Naito Mieko, una dedicada ama de casa y madre amorosa que se reunía con amigos y amigas ainu de ideas afines, sin mayor pretensión que profundizar en el conocimiento de una cultura *con la que se identificaba* (es decir, a partir de la cual construía y entendía parte

---

<sup>13</sup> *Los dones del viento*.

de su propia visión de sí misma), de pronto comenzó a volverse increíblemente famosa... con todo lo que esto implicaría.

El juicio se convirtió en tema de controversia dentro y fuera de la comunidad ainu. No faltó quien considerara que el recurso era exagerado, y que sólo era un acto protagónico de alguien que buscaba sacar provecho de su filiación étnica.<sup>14</sup> Pese a las críticas abiertas y las insinuaciones sobre el “atrevimiento” de rodear sus intereses personales de la aureola de una causa social, varios activistas ainu decidieron solidarizarse con la demandante ainu, considerando que este juicio no podía reducir sus alcances al ámbito individual, sino fungir como punto de debate sobre la amplia problemática del modo de investigación de los antropólogos wadyin. Así, por ejemplo, el célebre Sunadzawa Biki escribió una apasionada defensa del juicio emprendido por Naito Mieko, haciendo un llamado a que todos los *utari* aprovecharan esta ocasión para expresar su ira por la manera en que los investigadores han tratado como “especímenes” (*jioojon*) al pueblo ainu:

Como miembro del pueblo ainu, doy mi apoyo decidido y mi respaldo al juicio por los derechos de retrato emprendido por Naito Mieko. Además, no solamente yo doy mi apoyo y mi respaldo, sino que todos los *ainu utari* levantamos la voz por los razonamientos esenciales del juicio de Naito Mieko... Naito Mieko, al considerar los derechos de fotografía como un derecho humano, está cuestionando la manera en que Sarashina y otros investigadores han ignorado a los ainu para su propia conveniencia, tratándolos como animales, y ahora se hace pública esta tiranía al llevar a la corte esta afrenta... Esta es la razón por la que todos los *ainu utari* debemos apoyar y respaldar el juicio de Naito Mieko. Es decir, no pienso que este juicio sea un problema individual de Naito Mieko, sino que pienso que existe una perspectiva más amplia, ya que es un juicio en el que se va a aclarar “¿qué es lo que han hecho ustedes con nosotros, los *ainu utari*?”, lanzando una postura radical, definitiva, en la que pienso que debemos levantar nuestra voz.<sup>15</sup>

Así, *el caso* de Naito Mieko pasó a formar parte de *la causa* ainu, de manera que no se trataba ya de una mujer demandando a una editorial, sino de un pueblo que se pronunciaba en contra de la lectura que los wadyin, en su calidad de colonizadores, habían hecho de su historia y su cultura; una lectura que se negaba a admitir el despojo material y espiritual, llamándolo “asimilación”.

---

<sup>14</sup> Entrevista personal a un hombre ainu en Nibutani, cuarenta años, abril de 1997.

<sup>15</sup> Sunadzawa Biki, ‘Utari Yo Koe wo Agueyo’ (‘¡Utari! ¡Levantemos nuestra voz!’). *Imeru*, 10 de mayo de 1986. Citado en Chikkap Micko, *Kaze no megumi*, *ibid.*, p. 284

## DEL YO AL NOSOTROS - IMAGINANDO LA COMUNIDAD

Chikkap Mieko se estaba enfrentando a una situación en la que tenía que desarrollar una imagen coherente de la comunidad ainu, en tanto que debía hablar en nombre de su pueblo. Esta imagen se nutría de ideologías y reflexiones elaboradas por sus guías espirituales - Yamamoto Tasuke, Iga Fude, Kayano Shigueru, por ejemplo- y asumidas e interpretadas por ella como ideales propios, pero no individuales; no era ella quien hablaba, sino el pueblo ainu: una comunidad imaginada -de acuerdo con la categorización de Anderson- con límites flexibles, pero estableciendo diferencias con los no ainu; una comunidad unida por lazos de fraternidad, alrededor del ideal por recuperar el derecho de ser libres y soberanos.<sup>16</sup>

La solidez de sus argumentos para ganar el juicio dependían, en gran parte, de la convicción con que ella misma asumiera como propios los valores colectivos, de manera que debía desarrollar una imagen de sí misma que fuera congruente con los ideales comunitarios; es decir, debía definir claramente su identidad como mujer ainu: “Al iniciar el caso de la corte, tuve que comenzar a estudiar mi propio pasado intensivamente. Tenía más de treinta años cuando leí por primera vez los diarios de mi madre, que había conservado durante muchos años.”<sup>17</sup>

Por otra parte, el juicio había cambiado el curso de su vida en muchos sentidos. Se separó de su marido y comenzó a viajar por todo el mundo, conociendo la lucha y los motivos de otros pueblos indígenas. Fue entonces que libremente adoptó el nombre de Chikkap Mieko, y a partir de ese momento eligió el activismo y la búsqueda permanente de sus propios significados. Como mujer ainu borda, escribe, baila y expresa su deseo de ser libre como ave... y por eso todos la conocen como Chikkap-san. Así lo explica en *El corazón de los diseños bordados ainu*:

En ainu, “*chikkap*” significa “ave”. Al presentarme como “Chikkap” pensaba que quería recuperar el nombre que me fue arrancado con la Política de Asimilación. Siguiendo a mi mamá, pude estar en contacto con las canciones, los bailes y los bordados pero no puedo hablar ainu. Por lo tanto, quería definir mi identidad étnica. Esto implicaba la idea de que, como mi nombre, todos queríamos vivir revoloteando libremente en esta sociedad.

---

<sup>16</sup> Anderson, B. *Comunidades imaginadas...* ibid., p. 24-25

<sup>17</sup> Suzuki, D. y Oiwa, K. *The Japan We Never Knew. A Journey of Discovery*. Sttodart, Toronto. 1996. p. 118 (entrevista contenida en el capítulo “The Original People”)

Quizá uno de los actos más violentos durante el proceso de la colonización de Jokkaidoo fue la imposición de que todos los hombres y mujeres ainu se registraran con un nombre wadyin en el registro familiar (*koseki*). Esta prohibición de utilizar el nombre propio implica una violación de la conciencia, en tanto que la función del nombre propio es, como sugiere Derrida, la conciencia misma:

El nombre propio en sentido corriente, en el sentido de la conciencia, no es (diríamos ‘en verdad’ si aquí no debiéramos desconfiar de esa palabra) más que designación de pertenencia y clasificación lingüístico-social... Había en efecto una primera violencia en nombrar. Nombrar, dar los nombres... tal es la violencia originaria del lenguaje que consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo absoluto.<sup>18</sup>

Al obliterar los nombres ainu, se estaba inscribiendo la conciencia ainu dentro de un sistema, creando lo que Derrida denomina ‘archi-escritura’:

archi-violencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo, pérdida en verdad de lo que nunca ha tenido lugar, de una presencia consigo que nunca ha sido dada sino soñada y desde un principio desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición.<sup>19</sup>

Esta violencia se repara con la aparición de una segunda violencia que legitima la obliteración de los nombres. En el caso del pueblo ainu, puede decirse que es la moral que señalaba como deseable la disolución del pueblo ainu dentro de la sociedad japonesa a través de la asimilación. Ante estos dos niveles de violencia, el acto de utilizar un nombre propio ainu implicaría un tercer nivel de violencia en que se “...desnuda la no-identidad nativa, la clasificación como desnaturalización de lo propio, y la identidad como momento abstracto del concepto.”<sup>20</sup> Utilizar el nombre *Chikkap* implica un acto de resistencia en que se denuncia la violencia mediante la cual los nombres propios ainu fueron borrados del mapa social de Jokkaidoo. *Chikkap* era también un nombre que sustituía al nombre propio que había sido borrado al casarse con su esposo. Este es también un acto de resistencia contra todo un sistema impuesto por la colonización que oblitera el nombre de la

---

<sup>18</sup> Derrida, J. *De la Gramatología*. (Traducción al español de Óscar del Barco y Conrado Ceretti). Siglo xxi. Argentina. 1971 (Primera edición en español) p. 146-147

<sup>19</sup> Op. Cit., p. 147

<sup>20</sup> Ibid., p. 147

mujer que decide formar una familia. Y ella tuvo que automarginarse de este sistema para poder vivir “libre como ave”, expresando su identidad como mujer ainu.

La evocación de los recuerdos y la selección de las nostalgias se realizó en un momento de la vida de Chikkap Mieko en que la decisión de participar activamente en la defensa del orgullo cultural ainu exigía una particular comprensión de sí misma. La narración de su propia vida debía estar orientada a subrayar la manera en que ella considera que se fue forjando su autopercepción como mujer ainu, y cómo esta forma de entenderse a sí misma está formada por un complejo tejido entre el *yo/tú* y el *nosotros/ustedes*; un entramado donde la escritura puede ser una de las múltiples formas de “imaginar” la comunidad, como expresión de la identidad.

El juicio no sólo motivó una vuelta hacia su propio pasado como individuo, sino a una comprensión más cabal de sí misma como miembro de una comunidad que compartía la misma historia y los mismos ideales. El uso no autorizado de la fotografía de Chikkap Mieko era una violación a los derechos individuales; pero el contexto en que se cometió esta falta, rebasaba la ofensa personal y constituía un agravio para el orgullo de todos los ainu. El pretexto era el retrato, pero estaba en juego un debate frente a frente entre el investigador y el investigado. Era el mismo método antropológico quien estaba en el banquillo de los acusados, incrédulo de que el “objeto de estudio” que consideraba muerto, tuviera la vitalidad suficiente como para enjuiciarlo.

En la corte se estaban confrontando dos imágenes sobre la misma colectividad: el pueblo ainu, vivo y orgulloso, vs. los “primitivos pobladores”, que desaparecieron con el advenimiento de la civilización. Parafraseando a Benedict Anderson, podría decirse que era la confrontación de dos *estilos* de imaginar a la comunidad, en donde lo importante no es definir si una comunidad que se imagina es o no legítima; el punto de partida debe ser la comprensión de que existen múltiples *estilos* de imaginar la comunidad.<sup>21</sup>

A lo largo de *Los dones del viento* y *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko “imagina” la comunidad ainu, de acuerdo con su propia interpretación alrededor del “ser ainu”, con base en sus vivencias y las ideas que ha incorporado o rechazado en torno al

---

<sup>21</sup> Anderson, B. *Comunidades imaginadas...* *ibid.*, p. 24

hecho de verse a sí misma como mujer ainu. A continuación se realizará una aproximación a la manera en que Chikkap Mieko expresa su identidad como mujer ainu, entendiendo que ésta es inseparable de su propia concepción de “comunidad ainu”. Esta concepción es el resultado de su propio estilo de imaginar a la comunidad, en el sentido estricto de crear una imagen. Habrá quien se sienta identificado y quien no se sienta identificado con “la comunidad ainu” que Chikkap Mieko *imagina*, pero este trabajo no pretende someter a juicio la “legitimidad” de esta imagen, sino describirla como uno de los múltiples *estilos* de *imaginar* a la comunidad ainu, como parte del complejo entramado de un *momento* de la identidad personal, inserta en un contexto histórico e ideológico específico, que se expresa por medio de la escritura.

### ***CAPÍTULO III***

#### ***LA HERENCIA CULTURAL DE LAS MUJERES***

Siendo la única mujer entre cuatro hermanos mayores y uno menor, Chikkap Mieko estableció una relación muy íntima con su madre, en quien encontró cariño y ejemplos que le dieron pautas sumamente relevantes en su vida. Chikkap Mieko heredó de su madre -Iga Fude- y de las *juchi* (ancianas) a quienes frecuentaba, los ideales femeninos que incorporó dentro de su identidad como mujer ainu.

Los recuerdos sobre la herencia cultural que recibió de su madre y de otras mujeres significativas de su vida, ocupan gran parte de sus memorias en ambos testimonios. Estas memorias generalmente la remiten a su infancia y su adolescencia, y siempre están rodeados de imágenes positivas e inspiradoras sobre su etnicidad.

Una de estas imágenes es la valentía como característica de las mujeres ainu. En opinión de Chikkap Mieko, las mujeres desempeñaron un papel clave en la lucha de resistencia frente a la Política de Asimilación. Su labor fue fundamental en la preservación de manifestaciones culturales como los bordados, las danzas y las canciones que hoy constituyen sólidos referentes para la identidad del pueblo ainu.

Paradójicamente, si se pretendiera reconstruir una imagen estereotipada de LA mujer ainu a partir de los documentos etnográficos escritos en lenguas occidentales por viajeros, misioneros e investigadores sociales, probablemente esta imagen sería la de una mujer subordinada a la voluntad de su marido, obligada a trabajar de día y noche en las labores domésticas, y sin ninguna importancia dentro de las estructuras sociales, políticas y religiosas de la comunidad.

Como mujer nórdica de los años ochenta, por ejemplo, Katerina Sjöberg tiende a subrayar los aspectos sexistas de la cultura ainu, sobre todo en el tema de la religión. Baba Yuko, por su parte, opina que uno de los obstáculos culturales para la implantación de la agricultura entre los ainu, fue el hecho de que esta actividad tradicionalmente se había considerado como femenina y, por ende, nimia.

Si bien estas afirmaciones resultan ciertas desde determinados contextos ideológicos, en ningún caso se toma en cuenta la influencia que ejerció el proceso de colonización en cuanto al papel de la mujer dentro de la sociedad.

El pensamiento postcolonialista ha criticado la fuerte carga eurocentrista que subyace en la noción de que todas las mujeres compartimos un problema de subordinación a los hombres. En opinión de bell hooks, esta es una visión simplista que pretende crear una *hermandad* entre mujeres únicamente a partir de la noción de género:

La idea de la “opresión común” era una plataforma falsa y corrupta que disfrazaba y mitificaba la verdadera naturaleza de la variada y compleja realidad social de las mujeres. Las mujeres están divididas por actitudes sexistas, racismo, privilegios de clase y un cúmulo de otros prejuicios. Los nexos sostenidos entre mujeres sólo pueden darse cuando estas divisiones se confronten y se den los pasos necesarios para eliminarlas. Las divisiones no se eliminarán mediante los buenos deseos o la preocupación romántica sobre la opresión común, a pesar del valor que tiene el enfatizar las experiencias que todas las mujeres comparten.<sup>22</sup>

La ideología sexista que enfatiza la opresión masculina, tiende a considerar a las mujeres como víctimas pasivas e indefensas ante el yugo de los hombres, quienes las excluyen de toda posibilidad de participación en la esfera pública de la vida comunitaria. Considerando al hombre como el único enemigo, las liberacionistas burguesas, generalmente anglosajonas, negaban la multiplicidad de fuerzas sociales que entran en juego para que una mujer o un hombre sea discriminado u oprimido.<sup>23</sup>

Al respecto, Lorelei Means apunta que

---

<sup>22</sup> hooks, bell. “Sisterhood: Political Solidarity between Women” en McClintock, Anne, Mufti, Aamir y Shohat, Ella (ed.) *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, p. 396

<sup>23</sup> Las mujeres africanas americanas y nativas americanas, por ejemplo, han criticado los intentos del feminismo blanco burgués por reproducir los mismos patrones colonialistas de imposición de modos “superiores” de ser. Con actitud mesiánica, estas feministas han instado a muchas mujeres indígenas a rebelarse contra la subordinación hacia los hombres. Al respecto, es sumamente interesante el trabajo de Jaimes, M. Annette con Halsey, Theresa. “American Indian Women: At the Center of Indigenous Resistance in Contemporary North America.” en McClintock, Anne, et. al. (ed.) *Dangerous Liaisons... Op. Cit.*, p. 298-329.

Las mujeres blancas, la mayoría de ellas de clase media y, como sea que entiendan su opresión personal, parte de un grupo del que obviamente son beneficiarias materiales de la explotación colonial que su sociedad ha impuesto sobre la nuestra... vienen y miran la deformidad de nuestras sociedades producidas por la colonización, y entonces critican esa deformidad. Nos dicen que tenemos que movernos “más allá” de nuestra cultura para ser “liberadas” como ellas. Es simplemente asombroso... virtualmente demandan que abandonemos nuestras propias tradiciones en favor de lo que ellas mismas imaginan que son, exactamente como los misioneros y el gobierno y todo el resto de los colonizadores. En primer lugar, fue el ser obligados a *abandonar* nuestras tradiciones lo que nos deformó -lo que hizo sexistas a los hombres y cosas por el estilo. Lo que necesitamos es ser *más*, no menos indias. Pero cada vez que tratamos de explicar esto a nuestras autoproclamadas “hermanas blancas”, nos dicen que no estamos entendiendo -sólo somos indias tontas, después de todo- o somos acusadas de “auto odiarnos” como mujeres. Algunas experiencias con este tipo de arrogancia y empiezas a tener la idea de que tal vez este asunto del feminismo es sólo otra extensión de la misma vieja mentalidad racista, colonialista.<sup>24</sup>

En una entrevista hecha en Sapporo en abril de 1997, Chikkap Mieko dio una opinión muy similar sobre su postura como mujer ainu. Ella considera que la dominación masculina hacia las mujeres ainu es una práctica cultural que se desarrolló como resultado de las relaciones con la cultura wadyin, en la que siempre se ha considerado a la mujer como intelectualmente inferior, y se le ha relegado de las actividades públicas, consideradas como relevantes. Asimismo, opinó que el contacto con los wadyin también trajo consigo el alcoholismo y la pobreza, que en muchos casos se tradujeron en dinámicas de violencia intrafamiliar entre los ainu -incluyendo su propia familia. Para Chikkap Mieko es importante que hombres y mujeres se unan en torno a los ideales de revaloración de la cultura ainu. Sería inadmisibles un conflicto entre sexos en un contexto en que ser ainu es lo más importante.

Las aseveraciones de Chikkap Mieko resultan bastante coherentes, si tomamos en cuenta algunos aspectos culturales que entraron en juego desde los primeros contactos entre wadyin y ainu.

Por una parte, es imposible saber hasta qué punto dentro de la sociedad ainu las funciones de la mujer eran consideradas nimias antes de entrar en contacto con el pueblo wadyin. Sin

---

<sup>24</sup> Conversación con Lorelei Means, citada por Jaimes, M. Annette con Halsey, Theresa. “American Indian Women...” Op. Cit., p. 317.

embargo, es posible saber que ya para el siglo XII, cuando se iniciaron los contactos comerciales entre ambos grupos, existía entre los wadyin una cultura que tendía a considerar a las mujeres como inferiores. Es muy probable que estas ideas comenzaran a incorporarse dentro de la cultura ainu, tal vez tendiendo a señalar como importantes a las actividades masculinas y como inferiores a las actividades femeninas.

La influencia que ejerció la política colonialista wadyin afectó, además, la forma de relación entre hombres y mujeres. Durante la época Tokugawa, por ejemplo, la implantación del sistema *basho* trajo grandes cambios en la estructura del *kotan*, que se encuentran documentadas en las narraciones de la tradición oral recopiladas en Jidaka durante los años veinte por Kindaichi Kyoosuke. En algunas de estas narraciones se expresa el coraje y la tristeza que sentían las mujeres ainu al verse separadas de sus maridos, a causa del sistema *basho*, que como ya se vio, reclutaba trabajadores para las industrias wadyin establecidas en Jokkaido.<sup>25</sup>

También bajo el sistema *basho ukeoi*, muchas mujeres ainu fueron violadas por los *dekasegui*, o jornaleros de temporada provenientes de Matsumae y de Oou, en Toojoku. Eran pobres e iletrados, y normalmente estaban privados de la posibilidad de heredar por no ser primogénitos; pero cuando migraban para emplearse como los jornaleros, frente a los ainu se revestían de la “superioridad” de ser wadyin.<sup>26</sup>

Los *dekasegui*, hombres solos que permanecían largos periodos trabajando lejos de su hogar, muchas veces tenían relaciones sexuales con las mujeres ainu, generalmente a través de la violación. Takakura documenta que frecuentemente las mujeres violadas morían a causa de los golpes, mientras que algunas de ellas elegían el suicidio.<sup>27</sup> Otras mujeres - voluntaria e involuntariamente- se convirtieron en concubinas de los *dekasegui*. Estas relaciones nunca se legalizaban, y por lo general las mujeres ainu eran abandonadas. Si llegaban a tener un hijo, era considerado ainu y los wadyin lo trataban como tal, es decir,

---

<sup>25</sup> Siddle, *ibid.*, p. 126

<sup>26</sup> Los *dekasegui* no sólo recibían un mejor salario que los ainu, según documenta Siddle en el libro de Takakura *Ainu Seisaku Shi*, sino que frecuentemente engañaban y robaban a los ainu, a quienes consideraban ignorantes. Siddle documenta que, según el *Tookai Santan (Tres historias de los mares del Este, 1806)* la mayoría de los *dekasegui* eran ‘ilegales, refugiados o personas denunciadas por sus parientes’. (citado por Siddle, *Ibid.*, p. 44)

<sup>27</sup> Siddle, *Ibid.*, p. 45, cfr. Takakura, *Ainu Seisaku Shi*, p.278-280.

con desprecio. Siddle señala que durante un censo realizado en 1877 por el *Jokkaido Kaitakushi* en Shari, uno de cada cinco niños tenía padre wadyin. Estos niños eran registrados como ainu, haciendo una aclaración al margen sobre el origen de su padre: wadyin de Nambu, por ejemplo.<sup>28</sup>

Posteriormente, cuando el Bakuju restituyó el control de la zona al Matsumae Jan (1821-1855), el abuso contra las mujeres se incrementó. En el *basho* de Kushiro, por ejemplo, 36 de los 41 *dekasegui* habían tenido relaciones con las mujeres ainu cuando sus maridos salían a trabajar y ellas se quedaban solas.<sup>29</sup> Sin embargo, algunas de ellas se defendían valientemente:

Uetamatsu tenía 22 años y era extremadamente hermosa... Un superintendente la deseaba, y envió a Sekkaushi, su marido, al centro pesquero. Mientras Sekkaushi estaba fuera, el superintendente entró varias veces al cuarto donde estaba dormida Uetamatsu y le hizo proposiciones obscenas, pero ella no dio la menor señal de consentimiento. Él continuó acosándola, llevándola a las áreas de pesca, y amenazándola si no hacía lo que él quería, pero ella no se rindió. Cuando él entró otra vez a su cuarto e intentó violarla, ella luchó y aplastó su pene. He olvidado cómo se llamaba este hombre, pero en 1856 su pene estaba tan adolorido que no podía trabajar.<sup>30</sup>

Gunn Allen, refiriéndose a los nativos americanos, hace una observación que bien puede ser válida también para otros pueblos indígenas colonizados, incluyendo el ainu:

Es verdad que la colonización destruyó los roles que le habían dado a los hombres su sentido de autoestima e identidad, pero los roles significativos que se perdieron no fueron los de cazador y guerrero. Más bien, la colonización se llevó la seguridad de los hombres que se asumían como responsables, que alguna vez se derivó de su relación ritual y política con las mujeres.<sup>31</sup>

El hecho de que durante la época Tokugawa muchos hombres ainu hayan sido obligados a dedicarse a actividades diferentes de la caza, la pesca y el comercio sugiere una

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 45

<sup>29</sup> Matsuura, *Kinzei Edzo Jinbutsu Shi*, NS4, p. 786, citado por Siddle, *ibid.* p. 46

<sup>30</sup> Ibid. p. 46

<sup>31</sup> Gunn Allen, Paula, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in the American Indian Traditions*. Boston, Beacon Press, 1986, p. 202. Citada por Jaimes, M. Annette con Halsey, Theresa. "American Indian Women..." *Ibid.*, p. 312

modificación sustancial en el patrón cultural que revestía de importancia política, social y ritual, para sustituirlo por una actividad que lo colocaba en situación de servidumbre.

Al comenzar la época Meidiy, y con ella la formalización del territorio como una colonia, la situación de los ainu era verdaderamente alarmante: sumidos en la pobreza, diezmados por las enfermedades llevadas por los wadyin, forzados a reubicarse y a abandonar los métodos tradicionales de subsistencia, los hombres y mujeres ainu debieron asumir la exigencia de sostener a su familia, generalmente obligados a desempeñar trabajos mal remunerados en zonas urbanas, o bien, tratando de adaptarse al sistema de producción agrícola en condiciones adversas, tanto material como espiritualmente. Aunado a lo anterior, el alcoholismo se había hecho común entre los ainu, y como en muchos enclaves indígenas del mundo, la violencia física, emocional y verbal hizo su aparición tanto dentro como fuera de la familia.

Los relatos de viajeros que visitaron la zona de Biratori en los inicios de la era Meidiy muestran que en las comunidades ainu las mujeres trabajaban muy arduamente todo el día, ya sea cultivando la pequeña parcela familiar, confeccionando y bordando la ropa de la familia, cocinando, recolectando leña y frutos silvestres y, por supuesto, criando a los hijos y atendiendo a su marido. Mientras tanto, los hombres salían a cazar, a pescar y a vender algunos productos en las zonas comerciales. Estos productos casi siempre se intercambiaban por *sake*, que era muy apreciado por el valor religioso que se le había conferido, como ofrenda a los *kamui* o dioses. Isabella Bird describe cómo también los hombres tallaban objetos de madera, tales como cajas para el tabaco, mangos para cuchillos, los *iku-pasui* (utensilios de madera con que se ofrendaba el *sake* a los *kamui*), entre otros objetos. Sin embargo, subraya que una gran parte del tiempo estaban inactivos:

Es innecesario para ellos hacer algo; están completamente contentos con sentarse junto al fuego, fumar ocasionalmente, y comer y dormir, variando esta apatía con espasmos de actividad cuando ya no hay carne seca en los *kuras*, y cuando es preciso llevar las pieles a Sarufuto para pagar por el sake... sin embargo, haciendo justicia a los hombres, frecuentemente los veo caminando, cargando uno o hasta dos niños.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Bird, Isabella. *Unbeaten Tracks in Japan: An Account of Travels in the Interior, Including Visits to the Aborigines of YEdzo and the Shrine of Nikko*. Rutland vt. And Tokyo, Tuttle, 1973 (First Published in 1880 by G. P. Putnam's Sons, New York). P. 248

Esta inactividad masculina implicaba que las mujeres tenían que hacer mucho del trabajo pesado, como acarrear agua y cortar la leña aunque, en opinión de Bird, las mujeres ainu no tenían que realizar “el inmitigado trabajo pesado que recae sobre la mayoría de las mujeres salvajes” (sic).<sup>33</sup> Batchelor apunta que el trabajo femenino era su “obligación y privilegio”, y opina que la alegría con que llevan a cabo su trabajo marca la diferencia con otras mujeres que no asumen con entusiasmo su trabajo, y “...prefieren permanecer ociosas y cobrar su ‘subsidio’”<sup>34</sup>

Lo cierto es que también están documentados algunos casos que narran las vicisitudes de mujeres de la época Meidiy, en medio de azarosas y violentas relaciones con sus esposos. Tal es el caso de la historia de vida de Sunadzawa Kura, recopilada en el texto titulado *Watashi no ichi dai no janashi (La narración de mi vida)*<sup>35</sup> que narra toda una vida de maltratos por parte de los hombres, en medio de un ambiente de discriminación contra los ainu. Solamente cuando Sunadzawa Kura, nacida en 1897, llega a la edad madura adquiere cierto respeto por parte de su marido y de la sociedad. Cabe señalar que el sistema jerárquico de la sociedad ainu estaba orientado por el respeto a los ancianos, cuya experiencia les confería autoridad sobre los asuntos de la comunidad.<sup>36</sup>

Al parecer, la cortesía hacia las mujeres ainu no era una práctica común durante esa época. Bird narra cómo los hombres ainu la trataban con mucha deferencia, lo cual le parecía “peculiar” en tanto que “ellos nunca muestran alguna cortesía hacia sus propias mujeres, a quienes tratan (aunque en menor medida que lo usual entre los salvajes) como seres inferiores.”<sup>37</sup> Sin embargo, en otro momento de su descripción, le parece importante señalar que las mujeres ainu “...comen de la misma comida y al mismo tiempo que los hombres, se ríen y hablan frente a ellos, y reciben igual apoyo y respeto en la edad madura. Venden tapetes y tejidos de corteza ya sea sin confeccionar, o confeccionados cuando pueden, y sus

---

<sup>33</sup> Op. cit., p. 271

<sup>34</sup> Batchelor. John. *Ainu Life and Lore: Echoes of a Departing Race*. Tokio, Kyoobunkan, 1927, p. 79.

<sup>35</sup> Sunadzawa. Kura. *Watashi no ichi dai no janashi. (La narración de mi vida)*. Fukutake Bunko. No. 0401. Tokio. 1990.

<sup>36</sup> Bird, por ejemplo, narra cómo una mujer mayor reprendió a algunas jóvenes que estaban conversando con ella acerca de cómo eran las mujeres en Inglaterra en comparación con las mujeres ainu. La *juchi*, que en lengua ainu significa “abuela” o “anciana” amenazó a las jóvenes con acusarlas ante sus maridos de hablar con extraños, algo que al parecer era una actividad que molestaba a los hombres ainu, puesto que guardaron silencio el resto del tiempo.

<sup>37</sup> Bird, Isabella. *Unbeaten Tracks...* ibid., p. 252

maridos no les quitan sus ganancias.”<sup>38</sup> Este acento en el hecho de que “sus maridos no les quitan sus ganancias”, ciertamente llama la atención en un contexto como el inglés de principios de siglo, donde se estaba planteando el acceso de las mujeres al mercado laboral en términos de contribución al ingreso familiar, y no como la oportunidad de contar con un salario que les otorgara poder económico propio.<sup>39</sup>

Asimismo, al pensar en estas imágenes es conveniente considerar que están involucrados una serie de juicios de valor y esquemas sociales que buscaban sustentar la noción de que el pueblo ainu era bárbaro y primitivo, tomando como parámetro de superioridad la propia cultura europea-anglosajona. En su crónica de viaje, Bird señala que la idea de que los ainu han adquirido su amabilidad a través del trato con los wadyin “...es simplemente infundada. Su amabilidad (*politeness*), aunque de una estampa muy diferente y más masculina (*manly*), es salvaje, no civilizada.”<sup>40</sup>

#### **LA POLÍTICA DE ASIMILACIÓN HACIA LAS MUJERES**

Además de la prohibición del uso de la lengua, de las prácticas religiosas y de los modos tradicionales de subsistencia, la política de asimilación promovió la desaparición de ciertas costumbres femeninas “bárbaras” dentro de su programa “civilizatorio”.

Así, en 1871<sup>41</sup> se prohibió a las mujeres llevar aretes y, sobre todo, continuar con la tradición de tatuarse alrededor de la boca, en el dorso de la mano, el antebrazo, y en ocasiones entre las cejas, formando un arco continuo entre ambas. A los ojos de los no ainu, esta costumbre se ofrecía como un síntoma inequívoco de barbarie, y el gobierno japonés prohibió esta práctica junto con las actividades de caza, pesca y recolección. Para muchos hombres y mujeres ainu, esta prohibición significaba la imposibilidad de continuar con una tradición que no sólo establecía una serie de valores estéticos, sino que también tenía una función religiosa propiciatoria para el bienestar general de la comunidad, así como un valor

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 270-271

<sup>39</sup> Hartman, Heidi. “The Unhappy Marriage between Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union,” en Sargent, Lydia, (de.) *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage Between Marxism and Feminism*. Boston, South End Press, 1981, pp. 1-41

<sup>40</sup> Bird, Isabella, *Unbeaten Tracks...* ibid., p. 250

<sup>41</sup> Proclamación del Kaitakushi, 8 de octubre de 1871. ASH, p. 49. citado por Siddle, ibid., p. 61

social relacionado con el status marital de una mujer, al tiempo que “...enfaticaba la solidaridad de grupo y la comunión con el gran espíritu de sus ancestros.”<sup>42</sup>

Bird narra cómo una niña de alrededor de 6 años fue tatuada utilizando para ello un cuchillo y un pigmento vegetal especial. Sin embargo, en algunas otras fuentes se describe este rito como el inicio a la pubertad, por lo que las mujeres comenzaban a tatuarse alrededor de los doce o trece años. Este proceso se realizaba paulatinamente, y cuando se consideraba que estaba terminado, la muchacha estaba lista para casarse.

Una vez casadas, las mujeres comenzaban a tatuarse el dorso de la mano y del antebrazo y, según la interpretación de Batchelor, “su boca debe hablar sólo para su esposo, y sus manos y brazos tatuados deben trabajar sólo para él y sus descendientes.”<sup>43</sup> Según una mujer que tenía 90 años cuando Batchelor la conoció, el antiguo nombre ainu para los tatuajes era *anchi-piri*, que significa “heridas de piedra negra.”<sup>44</sup> Munro, por su parte, señala que la palabra ainu para el tatuaje de las mujeres es *menoko shiri ushomari*.<sup>45</sup>

Al parecer, los diseños se ejecutaban sin un patrón previo. James documenta que en 1942 una anciana le informó que era una cuestión de gusto personal:

Algunas mujeres les gusta tener en sus manos el mismo diseño de tatuaje que el que han bordado en la banda que usan sobre la frente para cargar bultos pesados, como bebés o una carga de leña. Frecuentemente una muchacha empieza con una delgada y angosta línea alrededor de sus labios y luego la va engrosando. Mientras más ancha, es más digna.<sup>46</sup>

Una mujer con la boca tatuada inmediatamente era identificada como ainu, y aún ahora muchos ainu y no ainu invocan el tatuaje femenino para referirse a una “auténtica mujer ainu”<sup>47</sup>; sin embargo, la presión social que ejercía la avanzada colonial japonesa sobre los

---

<sup>42</sup> Munro, N. G. *Ainu Creed and Cult.* *ibid.*, p. 119

<sup>43</sup> Batchelor, John. *Ainu Life and Lore...* *Ibid.*, p. 48

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 49

<sup>45</sup> Munro, N. G. *Ainu Creed and Cult.* *ibid.*, p. 118

<sup>46</sup> James, N. *Petticoat Vagabond in Ainu Land and Up and Down Eastern Asia.* Charles Scribner's Sons, New York: 1942. p. 84

<sup>47</sup> De hecho, el hombre ainu de 40 años de Nibutani que me recomendó leer el libro de Sunadzawa Kura que cité antes, tuvo mucho cuidado en subrayar que ella sí era una auténtica mujer ainu, en tanto que llevaba tatuada la boca. En relación con la postura que se establece en este trabajo hacia la “autenticidad”, consúltese las notas de perspectiva.

ainu para asimilarse, provocó que muchas mujeres comenzaran a sentirse avergonzadas por una marca indeleble que las identificaba como ainu, convirtiéndolas en blanco de burlas y discriminación. Al igual que en otros contextos de colonización, la iglesia y la educación contribuyeron a la desaparición de ciertas prácticas culturales propias de los “nativos” (*dodyin*). Batchelor narra cómo algunas mujeres se acercaron a él para preguntarle si era posible borrar el tatuaje y, al recibir un no por respuesta, rompían a llorar. Cita, por ejemplo, una conversación con una mujer de alrededor de 25 años de edad que solicitó a Batchelor que borrara su tatuaje:

Batchelor - Pero, ¿por qué deseas quitártelo?

Mujer - Oh, señor, me siento avergonzada de él. Me señala como alguien aparte de los japoneses y ellos me desprecian como algo inferior.

Batchelor - ¿Qué te hace pensar que los japoneses te desprecian por estar tatuada?

Mujer - Lo hacen. Lo siento. Me hablan en el más bajo de los lenguajes de los *coolie*. Parece que ellos tratan mejor a la gente que no está tatuada que a aquéllos que están tatuados. Por favor, quítemelo si puede.<sup>48</sup>

Sin embargo, también más adelante narra cómo las mujeres que ya no estaban tatuadas, pintaban con tinta un diseño similar al de los tatuajes tradicionales, en ocasión de alguna festividad en la que iban a ejecutar una danza.<sup>49</sup> Posteriormente, el hecho de que las mujeres dejaran de tatuarse fue interpretado como indicativo del éxito de las políticas educativas que buscaban civilizar a los ainu. En 1934, por ejemplo, un funcionario gubernamental señaló durante un debate en el Parlamento sobre la situación de los ainu que, en ese momento, los ainu podían dividirse en dos grupos: los educados y los no educados. En su argumento señaló que:

---

<sup>48</sup> Batchelor, J. *Ainu Life and Lore...* ibid., p. 46

<sup>49</sup> Ibid., p. 46

Aquellos ainu que han recibido una educación sofisticada (*jaikara*) construyen casas culturales (*bunka dyuutaku*) con ventanas de cristal, balcones pintados y estufas, sillas y mesas en sus habitaciones, y viven una vida sofisticada... Estos ainu han sido completamente culturizados. Cuando sus mujeres salen a los festivales, pueden adornar sus bocas con diseños como los de los tatuajes (tradicionales ainu), pero cuando regresan a casa se los quitan, y hacen cosas como depilarse las cejas. En otras palabras, esta gente no es diferente de los japoneses ordinarios (*naichidyin*) y los ainu se están convirtiendo gradualmente en japoneses comunes.<sup>50</sup>

Considerando que la práctica femenina de tatuarse era considerada una “costumbre bárbara”, John Batchelor promovió que las mujeres dejaran de hacerlo, movido por la buena intención de evitar que fueran discriminadas. A juzgar por los escritos de Batchelor, en un principio las mujeres se resistieron, pero el misionero inglés las motivaba a abandonar la práctica diciéndoles a las madres que iban a bautizar a sus hijas que, si la niña iba a ser tatuada, debía tener un nombre ainu como sus hermanas ainu, pero que si deseaban que fuera como sus hermanas japonesas y no deseaban tatuarse, había que elegir un nombre japonés. “Esto provocó el milagro, y pronto ellas comenzaron a pedirme libremente nombres japoneses, y de ahí en adelante el tatuaje se convirtió en algo menos frecuente y ahora casi ha desaparecido.”<sup>51</sup> Así, en aras de evitar la discriminación de los japoneses hacia las mujeres, la costumbre de tatuarse desapareció rápidamente.

Sin embargo, muchas otras también fueron presionadas para continuar con la tradición de tatuarse. Las mujeres mayores amenazaban a las jóvenes que no querían tatuarse, diciéndoles que sería un gran pecado casarse sin estar tatuadas, como lo había ordenado desde tiempos inmemoriales la diosa Aeoia, mientras que los ancianos declaraban que

Las mujeres que no estén tatuadas no podrán participar en ninguna festividad, ya que a hacerlo deshonrarían a los dioses y a los hombres al mismo tiempo. De hecho, esto atraería la ira del cielo tanto sobre ellas como sobre los invitados reunidos. Las mujeres que no se tatúan van al infierno cuando mueren, y al llegar ahí los demonios se reúnen con grandes cuchillos para hacer todo el tatuaje de una sentada.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Registros de la Asamblea No. 65 de la Cámara Baja de la Dieta, reimpresso en Hokkaido Utari Kyookai. (ed.) *Ainu shi: Shiryoo hen*, Vol. 3, Sapporo, Jokkaidoo Utari Kyookai, 1990 pp. 373-374. Citado por Morris-Suzuki. Tessa. “Tashasei e no michi (2) – Nidyuu seiki Nijon ni okeru ainu to aidentiti poritikus”. (“El camino hacia la otredad: los ainu y las políticas de identidad en el Japón del siglo XX”) en *Misudzu* No. 443, febrero de 1998

<sup>51</sup> Batchelor, John. *Ainu Life and Lore...* *ibid.*, p. 47

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 50

Si bien Batchelor subraya la importancia religiosa del tatuaje femenino, más tarde Munro apuntaría que la costumbre de tatuarse tenía un significado más social que religioso; sin embargo, al igual que Batchelor, consideró que los tatuajes buscaban evitar que el mal entrara en las mujeres a través de la boca, las manos y los brazos. Asimismo, los tatuajes de las mujeres protegían al *kotan* de epidemias y de desastres naturales.

Ambos señalan que el origen de la costumbre es incierto, y documentan un gran número de narraciones relacionadas con el tema. Batchelor menciona que en alguna ocasión le dijeron que el tatuarse extraía la “mala sangre” que las mujeres tenían, al tiempo que las mantenía fuertes y por ello las mujeres debían tatuarse nuevamente cuando comenzaban a perder el brillo en sus ojos. Otra persona le dijo que las mujeres ainu estaban tatuadas de la misma forma en que estaban tatuadas las diosas, de manera que cuando un demonio se encontraba con una mujer tatuada, huía al confundirla con una diosa.<sup>53</sup>

Batchelor también documentó dos narraciones en las que se menciona que había en los pantanos una rana que tenía en sus extremidades las mismas marcas de tatuaje que las mujeres ainu. Esta rana, se decía, era descendiente de una malvada mujer que fue castigada por los dioses convirtiendo su cuerpo en el de una rana, y su alma en un demonio.<sup>54</sup> Otra leyenda recopilada por Batchelor narra que cuando los *Kamui* terminaron de crear la tierra, hicieron un pequeño gorrión, y que cuando la gente muele el trigo, este pájaro recoge lo que queda esparcido en el suelo. En ocasión del regreso del *Kamui* al cielo -no especifica el nombre- las aves y los animales decidieron darle una fiesta de despedida; pero los gorriones no fueron informados, y comenzaron a tatuarse la boca demasiado tarde. Al ver que no terminarían de tatuarse a tiempo, dejaron la labor inconclusa y por eso los gorriones sólo tienen manchas arriba del pico.<sup>55</sup> En todo caso, la costumbre de tatuarse relacionaba a todas las mujeres con *Kamui Juchi* y con la diosa Aeoina, las deidades femeninas más importantes de la cosmovisión religiosa ainu.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 50

<sup>54</sup> Ibid., p. 51-52

<sup>55</sup> Ibid., p. 53-54

<sup>56</sup> *Juchi Kamui*, por ejemplo, es una deidad formada de dos componentes: *Ape-Juchi*, la diosa ancestral, y *Juchi*, la diosa que dio a luz al fuego y luego lo protegió. *Juchi Kamui* está casada con *Chise-koro-Kamui*, una deidad compuesta de *Ape-Ekashi*, el dios ancestro, y *Chise*, el dios que protegía la villa y las casas. (Sjöberg. Ibid., p. 60; Munro. Ibid., p. 16-

## UNA RESISTENCIA SECRETA

A pesar de esta relación con Aeoina, normalmente las etnologías orientadas sobre los aspectos religiosos de la cultura ainu subrayan que las mujeres no tenían permitido participar en las ceremonias religiosas. Al parecer, se pensaba que el olor de las mujeres que menstruaban alejaba a los *Kamui*. Sin embargo, Batchelor recogió una curiosa opinión al respecto: se pensaba que los hombres temían las oraciones de las mujeres en general, y de sus esposas en particular. En alguna ocasión, un anciano le dijo casi a manera de confesión: “A las mujeres, al igual que los hombres, se les permitía adorar a los dioses y participar en los ejercicios religiosos; pero nuestros sabios y honorables ancestros les prohibieron hacerlo, porque se pensaba que podrían usar sus oraciones contra los hombres, y más particularmente contra sus esposos. Entonces, nosotros pensamos como nuestros ancestros que es más sabio evitar que recen.”<sup>57</sup> En opinión de Batchelor, esta creencia estaba fundamentada en la pereza y el alcoholismo de los hombres, que no trataban a sus mujeres como merecían. Las mujeres eran muy trabajadoras y, de alguna manera, eran “moralmente mejores” que los hombres por lo que era más probable que fueran escuchadas por los *Kamui*.

Una excepción a esta prohibición era la ceremonia llamada *Shinurapa* o *Shinnurappa*, que significa “Festividad de Todas las Almas” o de las “lágrimas que caen”. Batchelor señala que para los ainu, el honrar a los ancestros muertos era una de las prácticas religiosas más importantes, ya que el no ofrecerles sake y comida era signo de un espíritu egoísta que, seguramente, tendría una muerte difícil y nadie lo recordaría cuando muriera. Por esta razón, también las mujeres debían ofrecer comida y libaciones a sus muertos, diciendo

---

27)<sup>56</sup> *Juchi Kamui* es la deidad más importante para los ainu; sin embargo, al desempeñar su papel como esposa, permanece en un segundo plano “[...] como lo debe hacer una esposa ainu”, según señala un Ekashi de Hidaka en una entrevista realizada en 1988. (Sjöberg, 1993: 60) *Aiona* o *A-e-oina*, al parecer trajo el conocimiento a los hombres. Batchelor señala que “Aioina fue alguna gran persona que en tiempos muy antiguos fungió como instructor de esta gente.” (Enciclopedia of Religion and Ethics, p. 140) Sin embargo, hay una gran cantidad de mitos que hablan acerca de cómo *Aeoina* bajó del cielo cuando *Kotan-kara-Kamui* creó el *Ainu Moshir*. (Kindaichi, 1953: 211) Otras historias sitúan el nacimiento de *Aeoina* en la tierra, siendo hijo del espíritu de un árbol y de un fenómeno natural, como un trueno o el sol. (Chiri, M., 1953, citado por Munro, P. 15). Aunque su origen es distinto en cada mito, todos coinciden en que *Aeoina* regresó al ciclo después de enseñar a los hombres las prácticas culturales ainu.

<sup>57</sup> Batchelor, John. *The Ainu and their Folklore*. The Religious Track Society, Londres, 1901, p. 550-551.

únicamente esta pequeña oración: “Oh, vosotros, honorables ancestros, he sido enviada para presentar este vino y estos alimentos ante ustedes.”<sup>58</sup>

Munro documenta más ampliamente este ritual y, a diferencia de Batchelor, dice que no se permitía a las mujeres dirigirse directamente a los ancestros, aunque podía invocar el nombre de una ancestra relacionada en línea matrilineal. La descripción de Munro se refiere a la festividad celebrada por los ainu de la región de Saru.<sup>59</sup> Señala que, en primer lugar, se cocina la comida, lo cual puede considerarse una manera de ofrendar los alimentos a *Kamui Juchi*, la diosa de la hoguera. Ella también representa a los espíritus de los muertos, a quienes a veces se les llama *Abe-ra-un Kamui*, o espíritus que viven más allá de la hoguera. Luego comían estos platillos, sirviendo primero a los hombres y luego a las mujeres mayores. No debían dejarse sobras para evitar que *Kamui Juchi* y los espíritus de los ancestros se enojaran por el desperdicio.<sup>60</sup>

Después de las ceremonias comenzaban las festividades, en que hombres y mujeres bailaban. Las mujeres cantaban *upopo*, canciones en forma de canon, muchas veces de una sola frase, que una o varias voces comenzaban a decir, mientras que las siguientes voces comenzaban a cantar la misma frase antes de que las primeras terminaran. Las *upopo* frecuentemente iban acompañadas de danzas que complementaban las canciones, de manera que hombres y mujeres de todas las edades se unían a la festividad a través de la danza. La danza muchas veces se hacía formando un círculo (*rimse*) alrededor del barril de cerveza o de la hoguera. “Las mujeres -señala Munro- se divierten enormemente y algunas de las

---

<sup>58</sup> Op. Cit., p. 551

<sup>59</sup> Las mujeres participaban trayendo las charolas con comida para ser ofrecidas a los ancestros por los hombres que dirigían la ceremonia, siguiendo un protocolo a manera de procesión en que las mujeres mayores tenían más jerarquía. Las mujeres se sientan alrededor de un tapete, y el dueño de la casa -quien dirige la ceremonia- es el único que se puede acercar a la sección en que las mujeres se reúnen a ofrecer libaciones a sus ancestros en silencio, bebiendo sólo un poco y turnando la copa a la mujer que estaba sentada a su lado. Cuando la copa regresaba a la dueña de la casa, podía darle otro pequeño sorbo y luego devolverlo a su esposo, para que él saludara a los *Kamui* diciéndoles que la ofrenda había sido llevada a cabo. Luego se le servía una copa a cada mujer, pero bebían sólo un sorbo, y servían el resto en un pequeño recipiente llamado *shintoko-po*, para que más tarde su marido lo bebiera. Ver Munro, *ibid.*, p. 90-91

<sup>60</sup> Kayano Shigeru documenta una narración oral en que se cuenta que una mujer fue castigada por los *Kamui* cuando, en ausencia de su esposo que estaba de cacería, decidió ir comiendo las sobras de su comida para no tener que cocinar más. Como no dejaba nada para los dioses, la castigaron dejándola pegada al piso, donde estuvo varios días sin poder comer ni moverse. Ver Kayano, S. *The Romance of the Bear God. Ainu Folktales*. The Taishukan Publishing Company, Tokio, 1985. pp. 93-97.

voces son bellas. Su deleite se extiende a la danza, y ambos (canto y baile) representan un cambio del duro trabajo cotidiano hacia la libertad de la expresión emocional a través del ritmo.”<sup>61</sup> Otra ceremonia en que se permitía la participación de las mujeres era la realización de exorcismos o *Uepotara*. Sólo participaban mujeres mayores y, de hecho, tampoco se dirigían directamente a los dioses, sino que fungían como asistentes del anciano que celebraba el exorcismo.<sup>62</sup>

Aunque las mujeres no podían dirigirse directamente a los *Kamui*, Batchelor narra cómo una mujer podía esconder el *inau*, la representación de un *Kamui*, para vengarse de alguna mala acción de su marido. Se pensaba que el *Kamui*, al no encontrar su representación en el lugar donde debería estar, se sentía ofendido por la impiedad de ese hombre, y mandaba algún castigo sobre él. Además, la comunidad entera señalaba a ese hombre y lo aislaba. Batchelor señala que esta acción no era castigada, y que las mujeres -al no tener ninguna participación en el contacto con los *Kamui*- “...cuando están sumamente enojadas, no le temen ni a los dioses ni a los hombres.”<sup>63</sup>

Aunque aparentemente las mujeres no tenían ninguna importancia en el aspecto religioso y social, en 1934 Munro descubrió que las mujeres eran llamadas portadoras de un símbolo clave para la regulación de las relaciones sociales ainu. Munro recibió la confidencia<sup>64</sup> de que las mujeres usaban una faja secreta llamada *upshoro kut* o *upsoro kut*, sobre la que estaba bordado un diseño relacionado con el *Kamui* que presidía esa línea matrilineal. El *kut* era un secreto que se guardaba celosamente y nunca se mostraba a nadie, ni siquiera a

---

<sup>61</sup> Munro, N. G. *Ainu Creed and Cult*, *ibid.*, p. 96

<sup>62</sup> Esta ceremonia está ampliamente documentada por Munro. *Ainu Creed and Cult*, *ibid.*, p. 99-111.

<sup>63</sup> Batchelor, John. *The Ainu and their Folklore*, *ibid.*, p. 182

<sup>64</sup> Munro fue un médico nacido en Edimburgo en 1863 que, habiéndose aficionado a la búsqueda de evidencias de la prehistoria japonesa, entró en contacto con los ainu. Del interés por la prehistoria pasó a la preocupación por las precarias condiciones de vida de este pueblo, y junto con su esposa japonesa abrió una clínica gratuita en Nibutani, en 1930, con apoyo de la Fundación Rockefeller. Fue a través de esta clínica que Munro se ganó la confianza de los *ekashi* y las *juchi* (ancianos y ancianas) de Nibutani, obteniendo invaluable información que posteriormente publicó en varias publicaciones etnográficas inglesas, así como en el libro que se cita en repetidas ocasiones dentro de este capítulo. De hecho, Munro -fallecido en abril de 1942- nunca dio a conocer la información sobre los *upsoro-kut*, que sobrevivió milagrosamente a dos incendios. Fue Seligman, un colega que conoció a Munro durante una visita que éste último realizara a Inglaterra, quien recuperó estas notas y las incluyó como parte del libro *Ainu Creed and Cult*, en su edición de 1963. (Véase Watanabe, H., ‘Preface’ en *Ainu Creed and Cult*, *ibid.*, pp. xi-xviii)

las otras mujeres. Se consideraba que los *kut* tenían poderes mágicos capaces de apaciguar tormentas, detener maremotos, ahuyentar al *Kamui* de la viruela o evitar un incendio.<sup>65</sup>

El *kut*, además, tenía una importante función social. Esta faja secreta marcaba la descendencia matrilineal, con base en la cual se definían los lazos matrimoniales que podían establecerse. Según las investigaciones de Munro y Kenichi Sugiura documentadas por Seligman, ninguna mujer podía casarse con un hombre cuya madre tuviera el mismo tipo de *kut* que ella. Según la tradición, Aeoina Kamui, quien dotó de su cultura a los ainu, fue quien les indicó a las mujeres cómo elaborar sus *kut* y qué uso debían darle. En otras narraciones, Kamui Juchi se encargó de hacer llegar estas instrucciones a las mujeres a través de diferentes deidades femeninas que asumieron formas animales. Así, algunas mujeres señalan que su *kut* les fue dado directamente por *Kamui Juchi*, mientras que otras apuntan que les fue proporcionado por una deidad animal.<sup>66</sup>

Según las mujeres que revelaron su secreto a Munro, ninguna mujer podía acercarse al fuego si no llevaba puesto su *kut*, ni tampoco acercarse a la jaula donde se encontrara un oso que sería sacrificado en la ceremonia del *Iyomante*.<sup>67</sup> Esta prohibición iba aparejada con la de acercarse a la jaula mientras menstruaba, ya que éste era un estado impuro que alteraba al *Kamui* que habitaba en el oso, quien mostraría su descontento. En caso de que una mujer infringiera cualquiera de estas reglas, sería castigada.<sup>68</sup>

Aunque el *kut* marcaba los lazos matrilineales hasta tres generaciones atrás -es decir, hasta la bisabuela uterina- los hombres establecían también nexos patrilineales que llegaban hasta quince generaciones atrás. Estos lazos eran conocidos como *ekashi-ikir*, mientras que los de las mujeres eran conocidos como *juchi-ikir* o *shine juchi-ikir*. Los lazos de sangre o *Kemrit*

---

<sup>65</sup> Seligman, B. Z. 'Social Organization' en *Ainu Creed and Cult*, *ibid.*, 142-143.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, p. 144

<sup>67</sup> Esta ceremonia es considerada la más importante de la cultura ainu. A grosso modo, consistía en capturar a un oseño y criarlo dentro de una jaula con todos los honores. Llegado el momento, su alma sería enviada de nuevo al mundo de los dioses o *Kamui Moshiri*. En medio de una gran fiesta en que se ofrecían libaciones, se cantaba y se danzaba, el oso era sacrificado. El objetivo era que su alma se fuera contenta al *Kamui Moshiri*, para que regresara de nuevo convertido en un oso. Esta ceremonia también formó parte de la larga lista de prohibiciones establecidas por el gobierno japonés a partir de la colonización de Hokkaido.

<sup>68</sup> Seligman, *ibid.*, p. 144

también designaban una relación matrilineal, mientras que los nexos conocidos como *Shinrit* se referían a los ancestros patrilineales.<sup>69</sup>

Kenichi Suguiura, por su parte, señala que las relaciones matrilineales pueden extenderse hasta cuatro generaciones atrás, distinguiendo entre *ir-matainu*, las descendientes uterinas de una mujer de cuatro generaciones atrás; las *ir-matainu esap utar*, o cuatro generaciones de descendientes masculinos uterinos de la misma mujer, y *matikir esap utar*, los hombres y mujeres descendientes en línea uterina de una mujer por cuatro generaciones. Los miembros de este grupo no pueden contraer matrimonio entre sí.<sup>70</sup>

Batchelor señala que los jóvenes se cortejaban libremente, y los padres sólo intervenían en el momento de formalizar el compromiso entre la pareja. Tanto el hombre como la mujer podían declarar su amor hacia el otro, y si todo iba bien el hombre solicitaba a sus padres que pidieran la mano de su novia. Los jefes o *ekashi* daban el visto bueno a la relación; sin embargo, si los *ekashi* no estaban de acuerdo, muchas veces la pareja huía para poder vivir juntos.<sup>71</sup>

Al casarse, la mujer conservaba su nombre de soltera, aunque a veces se le llamaba ‘la esposa de...’ o ‘la madre de...’ Batchelor señala que “La posición social en general de la mujer antes del matrimonio era considerada como igual a la del hombre, pero después de ese evento se convertía en subordinada de su esposo en todo excepto en los asuntos relativos al manejo de la casa.”<sup>72</sup>

La poligamia es otro punto de debate alrededor de la estructura social ainu. Takakura, por ejemplo, señala que era una práctica común entre los ainu, al igual que Batchelor, pero otros señalan que sólo en caso de que la primera esposa no tuviera hijos era válido tomar por esposa a una segunda mujer. Puede inferirse que la rápida asimilación de las costumbres japonesas impusieron la monogamia en las comunidades en que se practicaba la poligamia, pero lo cierto es que la información disponible es tan fragmentaria y

---

<sup>69</sup> Ibid., p. 145

<sup>70</sup> Ibid., p. 146

<sup>71</sup> Batchelor, John, *Ainu Life and Lore*, ibid., p. 195

<sup>72</sup> Ibid., p. 197

contradictoria que, al igual que con otros procesos sociales, es imposible dar una conclusión definitiva sobre el tema.

#### **EL AMOR EN LOS TIEMPOS DE LA DISCRIMINACIÓN**

Además del carácter fragmentario de esta información, también es importante considerar el hecho de que el mestizaje fue una práctica que se alentó desde los primeros contactos coloniales, como parte de los intentos por asimilar al pueblo ainu. Según documenta Baba, en un principio las comunidades ainu rechazaron los matrimonios interétnicos, incluso castigándolos con el ostracismo; no obstante, la creciente influencia de los wadyin provocó que la reticencia frente a las uniones wadyin-ainu cediera. De esta forma, para la época Taishoo era común escuchar entre las mujeres ainu su deseo de casarse con un hombre wadyin, sobre todo en los enclaves más urbanizados. Además, el sistema de linaje establecido por el *upsoro-kut* no prohibía expresamente el matrimonio con los wadyin. Así, “La carencia de normas proscriptivas para los matrimonios wadyin-ainu, combinada con el debilitamiento en la cultura tradicional ainu, contribuyeron al aumento de los matrimonios interétnicos.”<sup>73</sup> Sin embargo, es difícil decir hasta qué punto se incrementaron las uniones maritales entre ainu y wadyin, sobre todo en los entornos rurales. En un recuento de los registros matrimoniales de una villa de Jokkaidoo entre 1830 y 1965 -que Baba distingue sólo como “A”- se puede observar una marcada tendencia a celebrar matrimonios en que ambos miembros son ainu. Además, según este registro, había menos mujeres ainu que se casaban con hombres wadyin, mientras que la mayoría de los matrimonios interétnicos se llevaban a cabo entre mujeres wadyin y hombres ainu.

---

<sup>73</sup> Baba, *ibid.*, p. 74

Año	Mujer ainu/** Hombre ainu	Mujer ainu/ hombre wadyin	Mujer wadyin/ hombre ainu	Mujer wadyin/ hombre coreano	Mujer wadyin- coreana/ hombre ainu	Mujer ainu/ hombre coreano	Ambos wadyin adopti-vos	Etnicidad descono- cida del esposo de la mujer ainu
1830-37	1							
1838-47	2							
1848-57	3							
1858-67	7							
1868-77	11							
1878-87	8							
1888-97	20							
1898- 1907	24							
1908-17	21	2	4(3)***					
1918-27	21	2	5(1)			1		
1928-37	19	9	5(4)			1	1	1
1838-47	25	8(2)	15(8)	1		4	1	
1948-57	13	2	5(3)		1	1		

1958-65	14	8	14(1)		1			
---------	----	---	-------	--	---	--	--	--

\*Para quienes no estaban seguros de la fecha de su matrimonio, se estima la edad de su primer hijo, agregando un año.

\*\* La categoría “ainu” incluye a quienes tienen ascendencia mezclada.

\*\*\* Los matrimonios entre ainu y wadyin adoptados están en paréntesis.<sup>74</sup>

El hecho de que existan pocos matrimonios registrados entre mujeres ainu y hombres wadyin, sin embargo, no significa una absoluta ausencia de relaciones amorosas entre ambos. Siddle apunta que “Las relaciones entre los hombres wadyin y las mujeres ainu tendían a seguir el patrón de uniones temporales establecidas por los trabajadores migrantes o *dekasegui* en tiempos del *basho*, en las que las mujeres frecuentemente eran abandonadas después de un invierno de cohabitación.”<sup>75</sup> Los hijos que resultaban de estas uniones se anotaban como ilegítimos dentro del registro familiar de la mujer, al igual que los hijos de los matrimonios formales entre una mujer ainu y un hombre wadyin, con el fin de tener acceso a los apoyos ofrecidos por la Ley de Protección.<sup>76</sup>

Por otra parte, los prejuicios raciales contra los ainu desalentaban las uniones conyugales interétnicas. Por esta razón, a principios de los años treinta, las ideas sobre la ‘inferioridad racial’ del pueblo ainu fueron matizadas, con el objetivo de dar sustento ideológico a la promoción de los matrimonios interraciales. Kita Masaaki -quien formaba parte de la Asociación de Ainu de Jokkaidoo en ese momento- opinaba que la sangre ainu no desaparecía al mezclarse con la sangre wadyin, sino que seguiría fluyendo por las venas de sus descendientes, a pesar de haber perdido su “apariencia primitiva”:

<sup>74</sup> Baba, Y. Ibid., p. 72

<sup>75</sup> Siddle, ibid., p. 110

<sup>76</sup> K. Itagaki. ‘Jokkaidoo kiuudodyin no koseki ni kansuru Koosatsu’ (Consideraciones sobre los registros familiares de los antiguos aborígenes de Jokkaidoo), *Jokkaidoo Shakai Dyiguioo*, No. 87 (Agosto de 1939), pp. 24-27

La asimilación y los matrimonios interétnicos son las dos razones por las que los nativos están perdiendo gradualmente su aspecto primitivo... Conforme pasa el tiempo, los nativos se van asimilando. La asimilación (*dooka*) es decir, la transformación de las costumbres y la apariencia, no es la llamada extinción que la gente cree; mejor dicho, podemos expresar que son una raza que se está desarrollando y progresando, uniéndose y fusionándose con la raza de Yamato.<sup>77</sup>

También entre muchos y muchas ainu se arraigó la idea de que sus hijos no serían víctimas de la discriminación racial si podían evitar que heredaran los rasgos físicos considerados característicos del pueblo ainu. En 1972, por ejemplo, un ainu de Biratori llamado Kaidzawa Matsutaroo declaró en una entrevista que

Hay mujeres que piensan que, en tanto el hombre sea originario de *naichi* (la tierra principal), cualquiera está bien si la sangre ainu puede ser diluida (*ainu no chi sae usumerareba*), así que producen descendientes ilegítimos con los trabajadores que migran a Jokkaidoo. También hay algunas que se han casado por esas humillantes razones, y han sufrido muchos años de infeliz vida matrimonial.<sup>78</sup>

Además de buscar matrimonios con hombres wadyin, algunas mujeres ainu eligieron adoptar las costumbres wadyin. Finalmente, para algunas de ellas la asimilación a la cultura japonesa se presentaba como una opción para mejorar sus condiciones de vida. Así, en 1920, las mujeres del *kotan* de Abuta organizaron la *Kyuudodyin Fudyinkai* (Sociedad de Antiguas Mujeres Aborígenes), que formaba parte de un proyecto más amplio que incluía la *Dodyin Kumiai* (Asociación de Nativos) y la Asociación de Alumnos de la la Segunda Escuela Primaria de Abuta. Las poblaciones de Usu, Fushiko y Shiraoi establecieron organizaciones similares en ese momento para impartir educación, celebrar sesiones regulares de discusión y llevar a cabo actividades de cooperación agrícola. “Las organizaciones de mujeres -señala Siddle- se concentraban en la instrucción agrícola y el mejoramiento de la higiene, intentando convertir a las mujeres ainu en amas de casa

---

<sup>77</sup> Kita M., ‘Dodyin Jogo no Enkaku to jogojoo no seishin’ (Una historia del bienestar social de los nativos, y el espíritu de la Ley de Protección), *Jokkaidoo Sakai Dyiguioo*, No. 15 (Julio de 1933) p. 28. Citado por Siddle. *ibid.*, p. 95

<sup>78</sup> M. Kaidzawa, ‘Ainu no chi sae Usumereba’ (Si sólo diluyéramos la sangre ainu), en ‘Nihonjin ni yoru jinshu sabetsu higaisha hyakunin no shoogen’ (Las afirmaciones de cien víctimas de la discriminación racial por los japoneses). Número especial, *Ushio*, No. 150 (febrero de 1972), p. 145. Citado por Siddle, *ibid.*, p. 157

japonesas modelo, a través de la promoción de las llamadas *futoku*, o “virtudes femeninas” japonesas.”<sup>79</sup>

## **LAS MUJERES AINU EN RESISTENCIA**

A pesar de la poderosa atracción que ejercía la política de asimilación hacia muchas mujeres ainu, varias de ellas prefirieron mantenerse fieles a las prácticas propias de su cultura.

Durante todo este periodo de lucha, las mujeres ainu participaron en varias ocasiones como compañeras, esposas, madres y amigas de los activistas ainu más renombrados. La solidaridad de las mujeres hacia sus esposos y hacia la causa ainu no se ha manifestado únicamente de manera espiritual, en forma de cariño o tolerancia. Las mujeres ainu han sido determinantes para la preservación de la identidad cultural ainu, gracias a su labor como artesanas, a su entusiasmo por las canciones y las danzas heredadas y a su interés por reescribir la historia de su pueblo a través de sus propias historias de vida y la recopilación de la tradición oral.

Otros grupos de mujeres decidieron apoyar activamente el desarrollo de ciertos movimientos de protesta. Un caso concreto es el conflicto por los derechos de propiedad de los ainu de Chikabumi. Este conflicto se inició a finales del siglo XIX, cuando las disputas por la tenencia de la tierra entre ambos grupos se solucionó en 1906, aislando a los ainu en parcelas de sólo un *choobu*, a diferencia de los cinco *choobu* que garantizaba la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo de 1898.

El movimiento de protesta estaba formado por dos grupos: el primero, más conservador, buscaba que se le otorgaran los derechos del *choobu* que se les había dado en 1906, mientras que el segundo, encabezado por Arai Gendyiroo, estaba formado por jóvenes más radicales que demandaba la devolución incondicional de todas sus tierras, incluyendo aquéllas que ahora se encontraban en poder de los wadyin, aunque no necesariamente pedían su expulsión. Además, exigían la abolición de la Ley de Protección de los Antiguos

---

<sup>79</sup> Siddle, *ibid.*, p. 132

Aborígenes, protestando ante la política de impedirles el derecho a la tenencia de la tierra, por considerarlos incapaces de administrarla.

Las mujeres reunieron fondos mediante la venta de sus artesanías y financiaron un viaje a Tokio para Arai, su esposa Michi, Sunadzawa Ichitaroo, su esposa Peramonkoro y Ogawara Kamegoroo, que tuvo lugar en junio de 1932. Después de tres semanas de antesala en varias oficinas de gobierno, el viaje tuvo que suspenderse por la trágica muerte del pequeño hijo de Arai. Sin embargo, en noviembre del mismo año regresó a Tokio, y la búsqueda de negociación continuó, al lado del grupo más conservador. En 1934, se aprobó la Ley para la Disposición de la Reservación de los Antiguos Aborígenes de la Ciudad de Asajikawa (*Asajikawa-shi Kyuudodyin Jogochi Shobunjoo*) que ni remotamente cumplía con las expectativas de los ainu de Chikabumi.<sup>80</sup>

Las mujeres ainu se convirtieron también en motivo de reflexión para Kawamura Saito, en relación con el tema del orgullo de ser ainu. Este activista independiente de Chikabumi, señalaba que “Las mujeres ainu son más leales y maduras que las mujeres urbanas modernas, preguntándose si éstas últimas ‘realmente podrían convertirse en madres de los niños’. También había más mujeres bellas entre los ainu.”<sup>81</sup>

### **ES QUE ERES AINU... Y ADEMÁS, MUJER**

Los males que trajo consigo el proceso colonizador de Jokkaidoo afectaron a los hombres y mujeres ainu, pero no necesariamente en los mismos aspectos ni en la misma medida. Al igual que los hombres, estaban sometidas a la explotación laboral, a la discriminación y a la pobreza; pero, siendo mujeres, no era raro que también fueran sujeto de maltrato por parte de los mismos ainu. Como ya se mencionó, no son pocas las historias de vida en que las

---

<sup>80</sup> Esta Ley, que sólo era aplicable a 49 familias ainu, sólo garantizaba el otorgamiento de un *choobu* de tierra, a diferencia de los cinco *choobu* que se otorgaban bajo la primera ley. El resto de la tierra fue declarada propiedad comunal, y su administración quedó a cargo del Doochoo. Además, los terrenos otorgados quedaban sujetos a las mismas restricciones en cuanto a derechos de propiedad. Esta ley fue abolida en mayo de 1997, con la promulgación de la nueva ley ainu, o Ley para el Fomento de la Cultura Ainu y el Desarrollo de la Difusión de las Tradiciones Ainu, cuyo texto íntegro se incluye traducido al español, como apéndice de este trabajo.

<sup>81</sup> Kawamura, S. ‘Ichi ainu no shuuki’ (Notas de un ainu) 1-4, Jokkai Taimusu, diciembre 14, 16, 18 y 19 de 1934. Citado por Siddle, *ibid.*, p. 139

mujeres narran su experiencia como esposas golpeadas y humilladas por sus consortes. Sin embargo, al pensar en esto, es importante considerar el contexto específico que condujo a esta dinámica de violencia entre los sexos. Como atinadamente apunta Chandra Talpade Mohanty, en repetidas ocasiones el discurso feminista define sistemáticamente a las mujeres como *víctimas* de la violencia masculina, de tal suerte que otras fuerzas históricas que también fungen como detonadores de la violencia doméstica, no sean tomados en cuenta.<sup>82</sup> En el caso de los hombres ainu, la tensión provocada por la discriminación y la marginación de que eran sujeto, muchas veces era -o sigue siendo- liberada mediante agresiones a las personas del entorno inmediato que, por su debilidad física o tolerancia emocional, se asumían como receptoras de violencia. Asimismo, la colonización trajo consigo el alcoholismo, que en muchas ocasiones está vinculado con dinámicas de violencia intrafamiliar, así como con esquemas de marginación, depresión y pobreza. El alcoholismo se difundió rápidamente entre los ainu cuando el *sake* comenzó a circular libremente por Jokkaido a finales del siglo pasado.<sup>83</sup> Esto exacerbó la situación de miseria de muchos ainu, quienes gastaban todos sus recursos para comprar alcohol, al grado de comprometer sus tierras a cambio de licor.

La abundante distribución de *sake* aún en las regiones rurales, provocó que el alcoholismo no sólo hiciera presa de los hombres, sino también de algunas mujeres.<sup>84</sup> Deprimidas y empobrecidas, muchas de ellas optaron por el suicidio:

---

<sup>82</sup> Chandra Talpade Mohanty "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" en McClintock, Anne, Mufti, Aamir y Shohat, Ella (ed.) *Dangerous Liaisons...* ibid., p. 260

<sup>83</sup> En la cultura ainu, el *sake* que comenzó a intercambiarse por pieles y otros artículos desde los primeros contactos comerciales, llegó a ser considerado una ofrenda insustituible para agradar a los *kamui* o dioses. El valor ritual de este licor fue aprovechado por los comerciantes wadyin, llegando a amasar grandes fortunas gracias a su venta. Asimismo, la posibilidad de poseer y adquirir sake también estaba vinculada con la autoridad de un líder al interior de su *kotan*, de tal forma que este licor también estaba dotado de un importante valor simbólico en relación con el poder.

<sup>84</sup> Sonoda, K. 'Kyudojin Seikatsu Zakken' ('Un vistazo a la vida ainu), *Jokkaido Sakai Jigyoo*, No. 75 (agosto de 1938), pp. 24-27. Citado por Siddle, ibid., p. 96.

Se oye sobre el suicidio deliberado. Se ha incrementado durante los últimos años. He oído de una media docena de casos en este vecindario durante veinte años más o menos, principalmente mujeres desesperadas que no pudieron soportar la horrible existencia ocasionada por las actuales circunstancias, un complejo de alcoholismo, pobreza abyecta, el abuso que las rodea, depresión psíquica y demolición del viejo orden social.<sup>85</sup>

Además de la miseria y el alcoholismo, hombres y mujeres de todas las edades fueron víctimas de las epidemias de cólera y viruela. Ya entre 1886 y 1887, por ejemplo, habían fallecido alrededor de la mitad de las mujeres y niños que -siendo “tontos e ignorantes” por no hablar japonés- fueron entrenados para cultivar los campos anegados, donde no fue difícil la propagación de estas enfermedades.

En medio de toda esta situación, las mujeres tenían la obligación moral de cuidar a los hijos y, como describen Bird y Batchelor, realizar pesadas labores domésticas que incluían el cultivo de la tierra, de acuerdo con los patrones tradicionales de división del trabajo. Además, era común que los hombres se emplearan como jornaleros en lugares alejados del *kotan* de su familia, por lo que muchas veces las mujeres se quedaban solas en sus comunidades, haciéndose cargo del cuidado de los ancianos y los niños.<sup>86</sup>

Chikkap Mieko, conocedora de todas estas calamidades, piensa que -al igual que su madre- las mujeres ainu resistieron calladamente, elevando una silenciosa oración ante los dioses con cada puntada que reproducía las líneas que las mujeres ainu habían bordado durante generaciones, no sólo para adornar sus vestidos, sino para proteger a sus seres queridos de las desgracias. La resistencia de las mujeres consistía en no perder la fe, en alimentar el orgullo de su pueblo y en el ejercicio cotidiano de reproducción de la cultura heredada de sus ancestros, materializada en bordados, bailes y cantos que se convirtieran en un aliento de vida frente a la amenaza del olvido.

---

<sup>85</sup> B. Ohlson (ed.) *Ainu Material Culture from the Notes of N. G. Munro in the Archive of the Royal Anthropological Institute*, British Museum Occasional Paper No. 96 (Londres, Museo Británico, 1994), p. 43. Citado por Siddle. *ibid.*, p. 67

<sup>86</sup> Baba, *ibid.*, p. 68

## LA AGUJA Y EL HILO COMO ARMAS DE RESISTENCIA

Para este momento, muchas mujeres ainu contribuían económicamente al sostenimiento de sus familias elaborando y vendiendo artesanías en distintos lugares turísticos de Jokkaido. Entre estas artesanías se incluían prendas bordadas con base en los diseños tradicionales ainu, cuyos patrones habían sido heredados desde tiempos inmemoriales, de madre a hija, como una actividad sumamente valorada dentro y fuera de las comunidades ainu.

La ropa tradicional ainu estaba hecha de una fibra obtenida de la corteza del olmo. La corteza se ponía a remojar en agua caliente entre una semana y diez días. Cuando se había suavizado, las mujeres desprendían capas muy delgadas y, con los dientes, iban formando un hilo que después se tejía en un telar de cintura. Algunas veces esta tela se teñía con un pigmento hecho a base de corteza de roble o de aliso, y otras se sumergía en lugares pantanosos. Las mujeres usaban una especie de ropa interior llamada *mouru*, que significa “vestimenta suave”. Durante el verano, tanto los hombres como las mujeres usaban una especie de polainas que los protegía de los mosquitos. Las polainas para el invierno estaban hechas de pieles, al igual que el resto de su ropa. En clima templado, usaban sandalias hechas de la misma fibra obtenida de corteza de olmo, y en invierno usaban zapatos hechos de pieles, principalmente de salmón, que son muy útiles para caminar en el hielo.<sup>87</sup>

Estos vestidos se confeccionaban en forma de túnica, y sobre ellos se elaboraban complejos diseños bordados a mano, con puntada de cadena. A veces se bordaba directamente sobre la tela, y otras veces se aplicaban pequeños trozos de tela azul formando diseños sobre los que se bordaban las complejas líneas que adornaban estos vestidos.

Como siempre que tomaban algo de la naturaleza, los ainu rendían culto al olmo cuando extraían su corteza. Según Batchelor, los ainu consideraban que en el olmo habitaban espíritus malignos que había que ahuyentar. Los hombres se internaban en el bosque en

---

<sup>87</sup> Batchelor. *Ainu Life and Lore*, ibid. P. 56

grupo, con el fin de defenderse de los osos, y traían la corteza para que las mujeres elaboraran las fibras con que se confeccionarían más tarde los vestidos.

Ante los insalvables obstáculos que impidieron continuar con la transmisión de la lengua y otras manifestaciones culturales distintivas de los ainu, el *ikarakara* (palabra ainu para designar el arte del bordado) se convirtió en una herencia que era posible transmitir a las nuevas generaciones, sin peligro de transgredir los límites impuestos por la ley a otras actividades. Además, esta herencia generalmente tiene una fuerte carga emocional, en tanto que involucra la relación madre-hija, abuela-nieta o tía-sobrina en un proceso de socialización primaria.<sup>88</sup>

Por una parte, en un contexto ideológico en que los wadyin lamentaban la “extinción de los ainu”, los bordados se convirtieron en el testimonio de las últimas mujeres “auténticas” que expresaban su etnicidad a través de las puntadas. Sin embargo, aún en los años sesenta la “autenticidad” de una mujer ainu era una categoría determinada a partir de sus rasgos físicos, así como por la presencia del tatuaje alrededor de la boca.<sup>89</sup> Para ese momento, los bordados se habían vuelto muy populares entre los turistas que visitaban Jokkaido; sin embargo, según refirió a Hilger una mujer de 78 años, las mujeres jóvenes no estaban interesadas en aprender a bordar los diseños ainu. “Dicen que no quieren aprender. Prefieren tallar aretes y objetos similares de madera; antes, sólo los hombres tallaban madera.”<sup>90</sup>

Pese a esta opinión, el movimiento de los años sesenta orientado a recuperar una serie de símbolos culturales que fungieran como sustento del orgullo étnico del grupo, encontró en los diseños bordados ainu una gran riqueza de la cual echar mano. Si bien muchos jóvenes ainu habían tratado de huir de su identidad ainu, otros estaban activamente interesados en la búsqueda de sus raíces culturales. Los bordados, al igual que otras artes manuales, eran la materialización de parte de su búsqueda: demostrar que los ainu no eran un pueblo sin

---

<sup>88</sup> Epstein, Steven. “Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism”... Ibid. pp. 8-49

<sup>89</sup> Mary Inez Hilger, por ejemplo, subraya su encuentro con una mujer ainu de “sangre pura”, cuyo tatuaje era evidencia “...de una generación agonizante.” Sister Mary Inez Hilger. “Japan’s ‘Sky People’. the Vanishing Ainu”. *National Geographic*, Febrero de 1967. P. 271

<sup>90</sup> Hilger, *Ainu, the Vanishing People*. Op. Cit., p. 79

riqueza cultural, condenado a la desaparición. Así, por ejemplo, un grupo de jóvenes artesanos de Akan comenzó a experimentar la producción de un arte contemporáneo ainu a partir de los diseños tradicionales.<sup>91</sup>

Parafraseando a Roland Barthes, el vestuario es una estructura comunicativa que vincula al portador con un determinado conjunto de valores sociales, dependiendo del contexto en que se ubique. Los trajes tradicionales ainu, en un escenario de resistencia, se convirtieron en una manifestación material de adhesión a la peculiaridad de su cultura. El valor práctico y espiritual del vestido ainu se hallaba ahora enriquecido con el ideal de conservar orgullosamente su propia identidad. Para algunas mujeres, su habilidad para realizar los *ikarakara* representó no sólo la oportunidad de incrementar los ingresos económicos de la familia, sino también la posibilidad de expresar artísticamente su etnicidad, contribuyendo con su obra a la continuación y revaloración de la cultura tradicional. Las bordadoras adquirieron así una nueva posición dentro y fuera de sus comunidades: por una parte, atraían la simpatía y la atención de los no ainu a través de la belleza de sus creaciones, creando imágenes positivas sobre su etnicidad; y por otra parte, se convirtieron en depositarias y precursoras de la conservación de una serie de valores morales y estéticos que acompañan a la obra y al acto mismo de bordar y confeccionar las prendas.

Para cada mujer ainu que elabora un *ikarakara*, existen una multitud de experiencias propias, individuales, que le dan un significado único a su trabajo. A cada bordadora le fue entregada esta herencia en condiciones muy específicas, vinculando esta labor con los recuerdos de su madre, su abuela y otras mujeres significativas de su vida. Además de Chikkap Mieko, otras mujeres han escrito su testimonio como bordadoras ainu, ya sea como un libro independiente sobre su vida, o bien como contribución en revistas o publicaciones colectivas sobre cultura ainu.

Muchas de ellas vinculan sus recuerdos de infancia con el valor emotivo de los vestidos bordados ainu. Kitagawa Shimako, en su intervención durante una reunión sobre derechos humanos ainu, expresó que

---

<sup>91</sup> Sugawara. *Guendai no Ainu (Los ainu actuales)*. P. 182-189. Citado por Siddle, *ibid.*, p. 162

Desde que era niña me gusta la ropa ainu... Mi padre y mi madre infaltablemente usaban ropa ainu en ocasión de una fiesta o un funeral, y participaban en el *kamui nomi*, es decir, la oración a los dioses; desde mi asiento, lejos, atrás, observaba a los participantes, y durante muchas horas pensaba con mi corazón de niña: “¡Ah! ¡Que hermosos vestidos! Quiero usarlos algún día”.<sup>92</sup>

Así, muchas mujeres eligieron manifestar su convicción de que el pueblo ainu seguía vivo a través de la elocuencia de sus bordados. Chikkap Mieko es una de ellas.

### **BORDANDO LA IDENTIDAD**

Actualmente, Chikkap Mieko tiene una columna en el periódico *Mainichi Shimbun*, edición Jokkaido, llamada “Haru Nire” (“Olmo de Primavera”). Al firmar sus artículos, o bien cuando una nota periodística habla sobre Chikkap Mieko, generalmente se incluye una pequeña nota aclarando que se trata de una bordadora ainu (*ainu shishuuka*). Y es que Chikkap Mieko ha encontrado en los bordados la expresión más espiritual de su identidad como mujer ainu.

El bordado de diseños ainu es, quizá, la herencia cultural más importante que recibió de su madre. Aunque Iga Fude, la madre de Chikkap Mieko, quería que sus hijos hablaran japonés y estudiaran para evitar que fueran discriminados, en ningún momento buscó que se sintieran avergonzados por ser parte del pueblo ainu. Chikkap Mieko narra varios episodios relacionados con la expresión del orgullo cultural de su madre. Uno de ellos, incluido en *Los dones del viento*, relata la costumbre de Iga Fude de salir a la calle usando una bolsa bordada con diseños ainu, como un símbolo de su actitud desafiante ante los estigmas impuestos por los wadyin:

---

<sup>92</sup> Kitagawa, Shimako. “Ainu mindzoku ishoo wa watashi no Takaramono” (Los vestidos ainu son mi tesoro”) en *Ainu mindzoku ni kansuru dyinken keijatsu shashin paneru ten*. (Panel de exhibición de fotografías ilustrativas sobre los derechos humanos del pueblo ainu). Editado por el Comité de Organización de la ‘Exposición de fotografías ainu para promover los derechos humanos’ Sapporo-doo Shoten, Sapporo, 1993 (2a. edición. Primera edición, 1991). P. 66. Otro testimonio escrito específicamente en torno a este proceso de transmisión de conocimientos es el libro *Ainu wo ikiru bunka wo tsugu* (Heredando la cultura viva de los ainu), donde una madre y su hija narran las circunstancias en que se les transmitió el amor por los bordados y otras formas culturales ainu.

En la vida cotidiana, mi madre no consideraba vergonzoso pertenecer a esa cultura, ni pensaba que era una cultura primitiva, de bárbaros. En esos momentos, en medio de un número abrumador de japoneses, andaba por las calles con su bolsa de diseño ainu.

Al reconstruir su infancia y su adolescencia, Chikkap Mieko inserta la imagen de su madre bordando como una memoria feliz e inspiradora, en medio de las innumerables vicisitudes cotidianas. En su libro *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko subraya la alegría y la dedicación de su madre como el origen de su vocación como bordadora:

Cuando mi mamá bordaba o tallaba madera, sus ojos brillaban. Así, aunque yo era una niña, esa figura de mi madre tenía un gran encanto para mí.

Iga Fude, al igual que otras mujeres ainu, imitaba con entusiasmo los diseños aprendidos de sus ancestras, combinando volutas y extremos puntiagudos armónicamente. En un pasaje de su diario íntimo, Iga Fude narra su frustración por no ser tan hábil como su abuela en el arte del bordado:

Mientras veo el vestido que puntada tras puntada hizo la abuela hace cerca de cien años, según creo, no sé si será correcto decir que sólo lo veo, sino mejor dicho que lo admiro. Al verlo, siento una gran emoción y agradecimiento y lo imito, pero no me sale bien. ¿Qué sentimiento tenía mi abuela cuando unía las puntadas?... Según me contó la *juchi* Igashi Take, mi abuela lo hizo para mi madre, y ahora yo que tengo cincuenta años, lo veo y pongo manos a la obra. ¡Qué gran emoción!... Los lugares que no están bordados se han deteriorado. Sin embargo, aún permanece la maravillosa belleza de la sinceridad de las puntadas. A pesar de la emoción y el agradecimiento que continúa en el hilo que se va uniendo en las puntadas, no me sale bien. Empecé a hacerlo demasiado tarde.

En estas líneas se advierte un sentimiento de nostalgia por el pasado, por la imposibilidad de heredar plenamente las costumbres de las mujeres de antaño, que confeccionaban y bordaban vestidos ainu para que su familia los utilizara cotidianamente. Sin embargo, esta práctica cultural de las mujeres ainu no estaba desapareciendo, como sugiere la Hermana Hilger; su belleza e intensidad como símbolo de orgullo cultural permanecían vigentes, y el significado primigenio de la elaboración de prendas bordadas estaba redefiniéndose como expresión estética de resistencia. “No pensé -escribe Iga Fude en su diario íntimo- que actualmente sería tan popular, ni creo que la abuela pensaría que su adorable nieta pasaría tantas dificultades para hacerlo.”

Iga Fude procuró transmitirle a su hija el entusiasmo por los bordados ainu; aunque intentaba involucrarla en estas labores, Chikkap Mieko narra que, en un principio, le atraía más la pintura que el bordado. Según refiere en *El corazón de los diseños bordados ainu*, no fue sino hasta los veinticinco años que decidió dedicarse de lleno a bordar. Para ese momento, muchas cosas habían sucedido en la vida de Chikkap Mieko. Su madre había fallecido cuando ella tenía 18 años, y en 1967, poco después de cumplir 19 años, como ya se mencionó, contrajo matrimonio con un hombre wadyin involucrado en el estudio de la cultura ainu. Se trasladó con su esposo a Tokio, donde vivían muy modestamente con el apoyo que la familia de su marido le proporcionaba para terminar su carrera, complementando estos ingresos con el sueldo de un trabajo de medio tiempo (*arubaito*) que él desempeñaba en un *pachinko*.<sup>93</sup> Poco tiempo después de que su esposo terminó sus estudios, nació su hija Rina. Fue durante los primeros años de vida de Rina que Chikkap Mieko se comenzó a sentir cada vez más inclinada a expresarse mediante los bordados.

Dibujaba imágenes de personas, pero pensaba que mi habilidad no me convertiría en profesional. Quería hacer un trabajo que pudiera hacer toda la vida. Cuando resolví esto, pensé que los bordados aprendidos de mi madre me harían cultivar mi propia identidad como ainu. No dudé en abandonar mi pincel para pintar.

Su hermano Jisaburo, mayor que ella, estaba en Kushiro y le envió un libro de diseños ainu, en el que se basaba para elaborar sus primeros bosquejos. Durante cinco años se esforzó por combinar colores y reproducir los antiguos patrones. “Sin embargo, yo sentía que faltaba algo.” -narra en *El corazón de los diseños bordados ainu*- “Era algo sumamente vago. Lo que sabía en ese entonces era que mis bordados no pasaban de ser una copia. Los bordados no eran algo propio. Choqué fuertemente con esto.”

Así, decidió visitar varios museos de Jokkaidoo, en busca de la posibilidad de una expresión más personal. Fue durante este recorrido que comenzó a percibir a los bordados ainu exhibidos tras las vitrinas como algo diferente de lo que ella quería expresar como mujer ainu. No se trataba de imitar sino de crear a partir de toda una cosmovisión en la que confluyeran todos esos momentos de su pueblo y de sí misma. “De manera más generosa,

---

<sup>93</sup> El pachinko es una máquina de juegos en la que el jugador obtiene determinada cantidad de esferas metálicas si logra que la pantalla muestre tres figuras iguales. Las esferas se pueden cambiar por regalos. Las máquinas están en salones especiales donde la gente asiste a jugar. El pachinko es muy popular en todo Japón.

más naturalmente, debía dejarme llevar guiada por el corazón y seguir adelante con la aguja.”

Dejarse llevar por el corazón implicaba entender la mística misma de los bordados ainu; es decir, ¿qué significa bordar para una mujer ainu? En sus testimonios, Chikkap Mieko reflexiona sobre el significado de los bordados, retomando las motivaciones de sus ancestras y dándoles vida a partir de su propia experiencia creativa. En *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko da coherencia a esta búsqueda personal, detallando la importancia cultural de los bordados para el pueblo ainu en general.

En primer lugar, señala que “Para el pueblo ainu, los cantos de oración de las mujeres están contenidos en las puntadas, y es un mensaje de amor para la gente amada.” En *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko señala que el acto de bordar era un momento para dejar volar los pensamientos hacia la persona amada, mientras se tarareaban canciones como: “Quiero encontrarte. Quiero convertirme en ave e ir volando hacia ti”.<sup>94</sup> Los bordados eran parte esencial del cortejo entre dos amantes ya que, al llegar a la pubertad, cuando un hombre pretendía a una muchacha, tallaba en madera para ella un cuchillo (*makiri*) y ella respondía elaborando para él una cubierta bordada para el dorso de la mano llamada *tekumpe*,<sup>95</sup> como prueba de su amor mutuo. Para Chikkap Mieko, esta reciprocidad de los afectos se celebraba en medio de una atmósfera de entera armonía con el mundo material y espiritual:

Llevando el *tekumpe* que le había regalado la muchacha, el novio sentía el cambio de las estaciones en el canto de los pájaros y en el susurro del viento; corría por los campos y montañas, y se comunicaba con las palabras de los *Kamui* del mundo natural. Para el pueblo ainu, pescadores, cazadores y recolectores, este era el romanticismo de la vida diaria.

Según Chikkap Mieko, el *ikarakara* tenía también una función religiosa importante, ya que protegía al portador de la prenda de la influencia de espíritus malignos. Las mujeres invocaban en sus diseños a los *kamui* o espíritus del mundo natural, buscando protección:

---

<sup>94</sup> El texto de esta canción en lengua ainu es el siguiente: Yaijamanena/ Yaijamanena/ Horennahore/ Horennahore/ Toritakuni/ Chikappu takuni/ Newaneyawan/ Tapantewano. Se incluye en *El corazón de los diseños bordados ainu*.

<sup>95</sup> Los *tekumpe* son guantes que sólo cubren el dorso de la mano y se atan en la muñeca, sin cubrir los dedos ni la palma de la mano. En la parte del dorso se hacen los bordados.

El *moreu* (forma suavemente curvada) y el *aiushi* (forma puntiaguda) unidas en el diseño, tenían el significado de un talismán para defender a las personas de la enfermedad y las calamidades. Con la idea de defender al novio, al esposo y a la familia, hacían con energía las líneas formadas por las puntadas. La naturaleza mágica de los diseños ainu no era un simple adorno.

Chikkap Mieko considera que, como respuesta a las agresiones sufridas durante la colonización, las mujeres ainu buscaron imprimir más vigor a sus bordados, de manera que sus seres queridos pudieran estar a salvo de todas las calamidades que los wadyin habían traído consigo, destruyendo la armonía primordial del *Ainu Moshiri*, “la tranquila tierra de los humanos”:

El “círculo” de la vida se fue rompiendo, y para resistir, aumentaban el vigor de los *ikarakara*. Las mujeres con su *ikarakara* y sus tejidos resistían la invasión de los agresores que portaban al demonio de la mala salud (enfermedades venéreas, viruela, tuberculosis, tracoma, etc.) y se convirtió en un encantamiento contra los malos espíritus que los amenazaban.

Así, el *ikarakara* se convirtió en una silenciosa oración de resistencia que, tal vez, no sólo protegió a los seres queridos de las calamidades, sino que a la larga protegería la permanente renovación de los significados que dan aliento actualmente a la identidad del pueblo ainu.

Chikkap Mieko, a través de sus creaciones, es promotora de esta renovación. Sus obras no son una reproducción mecánica de los diseños tradicionales, sino una interpretación personal, única, de las líneas características del *ikarakara*. Esta interpretación está hecha a partir de un proceso de revisión de los patrones clásicos, acompañada de una reflexión sobre su propia identidad como mujer ainu en movimiento, que está tan viva como su pueblo y su cultura.

En *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko dedica una buena parte del texto a documentar los elementos que distinguen esta manifestación cultural de su pueblo, describiendo los diferentes tipos de prendas que se elaboraban a partir de las pieles de sus presas, cuando sus ancestros vivían de la pesca y de la caza de animales terrestres y marinos. Asimismo, describe el empleo de otros materiales para la confección de vestidos, como la fibra de corteza de olmo y telas de algodón que, a la larga, sustituirían la

utilización de pieles debido a las restricciones impuestas sobre las actividades de caza, pesca y recolección.

Antiguamente, estas prendas se bordaban directamente sobre la tela, a partir de la combinación de ciertos trazos básicos, creando un conjunto expresivo particular. Estos trazos pueden ser curvados, formando remolinos, o bien terminados en punta, simulando espinas. Chikkap Mieko describe estas líneas básicas de la siguiente manera:

Los *moreu* son los remolinos suavemente curvados. Cuando el *moreu* sólo es uno, se llaman *aramoreu* (1). Cuando hay dos alineados, se llaman *urenmoreu* (2). Además, cuando los *moreu* no son curvados sino en forma de greca, se llaman *shikkeumumoreu* (3) (*moreu* que tiene esquinas). 4. El diseño de *aiushi*, que tiene espinas, en conjunto con el *moreu* forman el patrón básico de los diseños ainu. 5. Además, el *ohoyanke* es una técnica para hacer puntiagudas las esquinas de la ropa.

Respetando estos trazos peculiares, Chikkap Mieko ha desarrollado obras con base en motivos sumamente personales. Estas obras, asimismo, procuran imprimir la tridimensionalidad y movimiento que la artista percibe en los diseños tradicionales:

Existe la creencia de que en las solapas, la banda de la manga, el contorno del faldón y en la espalda, se use un trozo de tela oscura para separar a las fuerzas demoniacas. El color negruzco, los colores oscuros forman sombras. Al correr las líneas arriba de este trozo negro, se incorporan en una unidad, y se obtiene un resultado tridimensional. Puede decirse que ese diseño tridimensional es lo interesante de los diseños de los bordados ainu; en otras palabras, es la peculiaridad del *ikarakara*.

Chikkap Mieko apunta que sus bordados, en tanto forma de expresión espiritual, fueron evolucionando con el tiempo. No sólo se esforzó en perfeccionar los aspectos técnicos, sino que eventualmente decidió crear diseños totalmente novedosos, entre los que resaltan enormes flores de pétalos puntiagudos que coronan las volutas de su centro. Así, aunque el trabajo de Chikkap Mieko incluye prendas típicas ainu, muchas de sus obras no tienen un fin práctico, sino estrictamente expresivo.

Sin embargo, este fin expresivo no es exclusivamente estético. Sus bordados han ido cobrando fuerza con el tiempo, paralelamente a la definición de su propia identidad como mujer ainu; es decir, una mujer que borda invocando a los espíritus ainu para permitir que cobren nueva vida a través de la materialización de su propia espiritualidad:

Las líneas de las obras de mi primer periodo eran débiles, pero ahora pienso que se han vuelto más vigorosas. Quizá ese vigor me fue otorgado por el espíritu de los *Kamui* vivos, pero tal vez dentro de cien años, mis bisnietas albergarán el mismo pensamiento que yo, y ojalá sean diligentes con el bordado. Me alegra pensar eso.

Los bordados de Chikkap Mieko son una síntesis armónica de lo colectivo con lo individual. Para Chikkap Mieko, el *ikarakara* es la expresión armónica y tangible de una serie de elementos inmateriales que interactúan en la identidad de quien borda: se es mujer, artista, ainu, heredera y continuadora de la tradición, creyente que invoca a los *kamui* para proteger a los seres queridos, y creadora de bienes materiales cuyo valor se puede medir en multitud de niveles, incluyendo el económico, el estético o el activismo político, por ejemplo.

Aunque el vestido tradicional dejó de ser parte de la cotidianidad, era y sigue siendo impensable participar en ciertos eventos especiales, incluyendo festividades, funerales y, por supuesto, foros de reflexión y manifestaciones por los derechos del pueblo ainu.<sup>96</sup> Así, confeccionar, bordar y usar el traje tradicional casi siempre está relacionado con la voluntad de incorporarse a alguna actividad comunitaria relacionada con el hecho de ser ainu, ya sea un evento social, religioso o político. Como expresión tangible de la identidad étnica, el vestido característico de una cultura tiene el poder de comunicar múltiples significados y dimensiones sobre el valor de la pertenencia a un grupo. Para muchos ainu es, quizá, llevar el orgullo puesto de tal forma que todos lo puedan ver.

---

<sup>96</sup> Por ejemplo, durante el juicio por los derechos de retrato emprendido por Chikkap Mieko, muchos de sus testigos acudieron a la Corte vestidos con traje ainu.

## **CAPÍTULO IV**

### **AINU MOSHIRI - EL HOGAR ARREBATADO**

*La luna y las estrellas esculpen el tiempo del universo  
Las raíces penetran en la Madre Tierra  
El profundo bosque ha hecho fértil la vida de la gente  
Las plantas y animales que aquí viven  
El lago que alaba el verdor que cura el corazón  
La charla de los árboles y la canción del viento  
El trino de los pájaros  
El canto de oración hacia la tierra  
Todo eso son los Kamui (dioses)  
Tal como siento a los Kamui  
Construyo en mi mente el paisaje.  
Al hacerlo  
En los bordados  
Ha estado naciendo el movimiento de la vida  
Esos son los Kamui vivos*

Este poema de Chikkap Mieko incluido en *El corazón de los diseños bordados ainu* alude al acto de bordar como un ejercicio de invocación de los *kamui* como dioses vivos que se manifiestan ante ella a través de la Madre Tierra y todo lo que florece en ella. Es la construcción de un paisaje mental gobernado por la armonía entre los dioses que habitan la naturaleza y los hombres, quienes también conviven en paz. Esta imagen idílica es la musa que inspira las líneas y los colores de sus obras bordadas. Es la imagen de un territorio propio, pacífico, que existió pero que les fue arrancado por el colonialismo wadyin. Es el escenario de un paraíso arrebatado, el *Ainu Moshiri*, que generalmente se traduce al japonés como, *ningen ga sumi shidzuka na daichi*, “la tierra donde los seres humanos viven en paz”... Un paraíso del que fueron materialmente despojados, pero que sigue viviendo en el corazón de Chikkap Mieko y que se manifiesta a través de las volutas y las aristas de sus bordados.

Chikkap Mieko, al igual que otros/as hombres y mujeres ainu, invoca al *Ainu Moshiri* como el paisaje de la nación ainu, y elabora gran parte de su identidad como mujer ainu alrededor de este paisaje que, más que un lugar definido, representa la aspiración a la armonía y a la equidad social, gracias a la recuperación de los valores y las prácticas ancestrales propias de

los ainu. Es un espacio y un tiempo donde era posible ser orgullosa y libremente ainu; es el hogar arrebatado, cuya memoria se construye en la nostalgia por lo no vivido.

Y es que el pueblo ainu, lo mismo que otras sociedades postcoloniales como los nativos americanos y los aborígenes australianos, por citar sólo dos ejemplos, se encuentran envueltas en una especie de nostalgia por el hogar perdido, ese mundo ideal que les fue arrancado a través del proceso colonialista. Pero, parafraseando a Aamir Mufti y Ella Shohat, ¿qué es el hogar? ¿un lugar o un ideal?

...porque en el contexto de una estricta supervisión fronteriza y severos controles de pasaportes, la pertenencia no puede adscribirse simplemente dentro del espacio material o de las paredes y techos, o en topografías cercadas y bien dibujados mapas... Nación, comunidad, raza, clase, religión, género, sexualidad -cada término nombra un sitio para la promulgación del gran drama de los orígenes, la lealtad, la traición; en pocas palabras, de la identidad y la identificación.<sup>1</sup>

El *Ainu Moshiri* es uno de estos territorios de cartografías difusas que sería imposible ubicar en un Atlas. Geográficamente, comprendería el actual Jokkaidoo, las Islas Kuriles, Sakhalin y Kamchatka, una región que desde tiempos imprecisables habitaban los ancestros de los actuales ainu. Ideológicamente, el *Ainu Moshiri* es un término que se popularizó entre los activistas ainu de los años 60's y 70's, y que hace referencia no sólo a un lugar específico, sino también a un tiempo perfecto, en que los hombres convivían armónicamente unos con otros, y con los dioses (*Kamui*) que se manifestaban en el mundo de los humanos a través de los animales, los ríos y las plantas. Este periodo de paz, sin embargo, terminó con la invasión de los *wadyin* y la imposición de patrones culturales y económicos acordes con los intereses de los colonizadores.

A lo largo de *El corazón de los diseños bordados ainu* y *Los dones del viento*, Chikkap Mieko invoca constantemente la imagen del *Ainu Moshiri* como la nación del pueblo ainu; una nación sin límites precisos en la que reinaba la paz y la libertad. Así lo expresa en *El corazón de los diseños bordados ainu*:

---

<sup>1</sup> Mufti con Shohat, "Introduction" en *Dangerous Liasons...* ibid., p. 1-2

Los ainu del *Ainu Moshiri* iban y venían libremente de una isla a otra, y no se había trazado algo así como una frontera nacional. Tenían intercambio con la gente vecina que tampoco tenía fronteras. La tierra no era propiedad de nadie. Hay una gran diferencia entre los indígenas y los no indígenas (invasores). Los indígenas no le pusieron precio a la Madre Tierra ni la dividieron para venderla. La Madre Tierra por sí misma era una existencia grandiosa.<sup>2</sup>

Chikkap Mieko evoca un paraíso en que los hombres eran cazadores y pescadores que convivían armónicamente con la naturaleza, porque para ellos todo lo existente era una deidad o *Kamui*. Para ella, el *Ainu Moshiri* es la Madre Tierra (*haha naru daichi*) que, como entidad divina, era respetada y venerada. En *Los dones del viento*, describe cómo las mujeres participaban de este entorno perfecto a través de los bordados que ella retoma, igualmente, en un sentido religioso:

Todas las cosas que existen y toman forma tienen un alma. La luna y el sol, el bosque y el lago, las flores y los árboles, los pájaros, todo... Cuando estas mujeres, creyendo así, en busca de la “forma” de las cosas existentes, bordaban su imagen en los tejidos, los convertían en los *kamui* vivientes. De esta forma, puntada tras puntada se hacía un diseño abstracto peculiar y se amarraba esa alma.

El *Ainu Moshiri* era, asimismo, un espacio y un tiempo donde el pueblo ainu ejercía plenamente el pacifismo como principio básico de armonía social. El respeto a todo lo existente incluía el respeto a otros humanos, y desde esta óptica se explica que el pueblo ainu no haya agredido a los wadyin, y que haya tolerado sus abusos, mientras que los colonizadores interpretaban como indolencia y debilidad lo que en realidad era la expresión de un alma pura, virtuosa, movida por el amor a la paz. Esta idea de que los wadyin suelen abusar del buen corazón de los ainu es también motivo de reflexión para Chikkap Mieko en *Los dones del viento*, señalando como “típico de su generación” este contraste entre la bondad de los ainu y la malicia de los wadyin:

---

<sup>2</sup> Dentro de esta visión idealizada de un territorio sin fronteras, es importante tal vez recordar el hecho de que, si bien es cierto que las fronteras políticas de una nación ainu nunca fueron demarcadas, tampoco hay que olvidar que las comunidades ainu de la antigüedad no estuvieron exentas de conflictos territoriales entre sí. Un ejemplo es la disputa por la tierra sostenida entre los grupos liderados por Shakushain y Onibishi, que también contradice la visión generalizada de que el pueblo ainu jamás solucionaba sus diferencias recurriendo a la violencia, sino que se llegaba a un acuerdo justo mediante un debate conocido como *charanke*, que duraba el tiempo necesario para llegar a una conclusión equitativa. Posteriormente dentro de este trabajo se revisa con mayor detalle la utilización del concepto de *charanke* como referente positivo de la idea de comunidad-cultura ainu que ha sido despojada a causa del proceso colonizador.

Soy de la generación que pudo observar a ambos serenamente, que creció cuando se había implantado completamente la política de asimilación. Por esta razón, puedo ver claramente tanto la bondad de los *ainu utari* como la astucia o malicia (*zurusa*) de los japoneses. Evidentemente eso es típico de nuestra generación.

Así, el pueblo ainu fue engañado y despojado de su paz y su libertad. Los wadyin invadieron su territorio, y el Ainu Moshiri dejó de ser una nación gobernada por la armonía entre todo lo existente. Desde entonces, su pueblo se ha visto sumido en la tristeza, puesto que han tenido que soportar calladamente el desprecio de los wadyin y la discriminación. El siguiente fragmento de un poema de Chikkap Mieko, incluido en *El corazón de los diseños bordados ainu*, nos habla de el pueblo ainu como un pueblo que ha sufrido por el despojo y la discriminación y que, sin embargo, continúa luchando por recuperar lo que les fue arrebatado:

*Los ainu han sufrido durante estos 120 años.  
Sí, ese sufrimiento continúa aún ahora  
Se infiltraron en el Ainu Moshiri  
Las lágrimas de los ainu  
¿Cuándo se secarán sus lágrimas?  
¿Dónde está la vida de los ainu?  
La cultura menospreciada como salvajes, bárbaros e inferiores  
Es la vida de los ainu.  
Por ser ainu  
muchos ainu utari (compañeros) temen  
sentirse unidos a la cultura ainu.  
Los ainu, sólo como ainu  
son la continuación de la lucha consigo mismos.  
En medio de esto, nosotros  
Buscamos la cultura que nos fue arrancada  
Recuperando la cultura y tomándola como alimento para el mañana,  
Nosotros hemos venido viviendo*

Así, Chikkap Mieko nos muestra una imagen de la comunidad ainu como un pueblo que ha sufrido enormemente a raíz de la invasión de los wadyin, puesto que la colonización provocó que los ainu vivieran discriminados y marginados en el territorio que, antaño, había sido el feliz hogar de sus ancestros. En *Los dones del viento*, Chikkap Mieko describe el proceso de colonización, señalando cómo la puesta en vigor de la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo marcó el inicio de un periodo en que los ainu se encontraban en franca desventaja frente a los wadyin. Señala que la imposición del idioma

japonés no sólo provocó que los ainu tuvieran que dejar de lado la lengua propia, sino que durante un largo periodo de tiempo la mayoría de ellos fueran analfabetas y, por ende, incapaces de incorporarse al mercado laboral. Asimismo, opina que la implantación de la agricultura como modo de producción cambiaba radicalmente los esquemas tradicionales de explotación de los recursos. Para colmo, los programas de introducción de tecnologías agrícolas eran deficientes, y realmente nunca se capacitó de forma adecuada a los ainu que, además, sólo contaban con terrenos reducidos y en lugares poco favorables para la agricultura. Al respecto señala que “Así, de repente, un grupo que se había desarrollado con base en la caza y que entraba libremente a las montañas y al mar para pescar, se encontró con que no sabía nada sobre agricultura.”

### **LOS ORÍGENES DEL *AINU MOSHIRI***

Aunque este concepto que maneja Chikkap Mieko del *Ainu Moshiri* como “paraíso arrebatado” se desarrolló en los años setenta, el origen de esta noción puede situarse en los primeros hombres y mujeres ainu que reflexionaron y escribieron sobre su situación como pueblo colonizado. A pesar de que no hacían referencia directa al *Ainu Moshiri*, hablaban con nostalgia del territorio y la forma de vida que les fue arrancada. Chiri Yukie, por ejemplo, en su prólogo a la compilación de tradición oral, se lamenta por la pérdida de la libertad de su pueblo, que antes vivía armónicamente con la naturaleza:

Hace mucho tiempo, este amplio Jokkaidoo era el mundo libre de nuestros ancestros. Deben haber sido personas felices como la inocente belleza de un bebé, viviendo tranquila y felizmente, abrazados por la hermosa, gran naturaleza, verdaderamente como su hijos favoritos... Ahora también esa frontera de la paz es tiempo pasado; el sueño se rompió hace varias décadas... Sin saber cuándo, se ha ensombrecido la antigua forma de la naturaleza. ¿Cuál será el rumbo de tanta gente que habitaba felizmente los campos y montañas? Los pocos que quedamos de nuestro pueblo, solamente observamos con sorpresa el avance de la sociedad. Para colmo, desde estos mismos ojos veremos perderse el brillo de la hermosa alma de las personas que antaño controlaban cada movimiento con sus creencias religiosas; ... Tal vez hace mucho tiempo, nuestros felices ancestros no imaginaban siquiera un poco, que su propia tierra natal terminaría en esta miserable situación.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Chiri, Yukie. *Ainu Shin'yooshuu (Colección de canciones de los Dioses ainu)*. Iwanami Shoten. Iwanami Bunko No. 80-1 Tokio, 1997 (27a. edición) (Primera edición en esta colección: 1978) p. 1-2

Chiri Yukie no menciona que la tierra de los ainu se llamara *Ainu Moshiri*, pero esta imagen melancólica de una vida feliz y pacífica que había terminado para siempre con la invasión de los wadyin, se convirtió en el panorama que expresaba la tristeza por la pérdida de su lenguaje y su cultura. No sólo se estaba perdiendo ese mundo armónico de convivencia con los la naturaleza, sino también la sabiduría que acompañaba esa forma de vida:

Sin embargo, la gran cantidad de lenguajes que usaban nuestros ancestros enamorados para entenderse mutuamente en su corazón al levantarse y acostarse todos los días, el habla antigua, y las muchas palabras hermosas que nos transmitieron, son, todas, cosas efímeras. ¿Desaparecerán junto con las personas débiles que han ido desapareciendo? Son cosas de las que es difícil y doloroso despedirse.<sup>4</sup>

Cincuenta años más tarde, este dolor expresado por Chiri Yukie permanecía vigente, pero no se trataba de un dolor lánguido sino combativo. Cien años después del inicio de la colonización del actual Jokkaidoo, las autoridades y la sociedad wadyin negaban que alguna vez hubiera existido algo parecido a un despojo territorial, material y espiritual del pueblo ainu, y era preciso denunciar esta omisión histórica. Jokkaidoo no había sido “reclamada” sino invadida; Jokkaidoo no era una isla desierta sino un territorio de fronteras culturales definidas, cuyos habitantes, los ainu, tenían una cultura, una organización social, política y económica propia. Antes de convertirse en Jokkaidoo, esta isla no era Edzo, sino una parte del *Ainu Moshiri*, que se extendía hacia todos los territorios habitados por el pueblo ainu.

Actualmente el término *Ainu Moshiri* se utiliza ampliamente para referirse al mundo ainu, entendido como una cosmovisión centrada en el ideal de recuperación de la armonía perdida mediante la reinterpretación de los valores ancestrales.

Esta recuperación de la armonía se inscribe en varios contextos. Por una parte, se trata de un desequilibrio provocado injustamente a partir de la opresión y el despojo. No es el “paraíso perdido” como merecido castigo de la religión judeo-cristiana, sino un “paraíso arrebatado” violentamente... impunemente. Quien despoja y quien es despojado se pueden identificar plenamente. El “paraíso arrebatado” hace referencia a los mecanismos de poder

---

<sup>4</sup> Op. cit., p. 2

que intervienen en la categorización de un grupo como “minoritario” y “étnicamente diferenciado”, entre otros. El *Ainu Moshiri* como conciencia de un “paraíso arrebatado” es fruto de la reflexión emprendida por los jóvenes ainu de los años setenta que hicieron un llamado al desenmascaramiento de las formas de opresión utilizadas históricamente por los wadyin contra los ainu. Así lo expresaron los editores del *Anutari Ainu* (Nosotros los Ainu) en el primer número de esta publicación, en junio de 1973:

Lo que ahora estamos enfrentando no es al ‘ainu’ como raza (*jinsu*) o al ‘ainu’ como pueblo (*mindzoku*), sino al ‘ainu’ como una condición, como un conjunto de circunstancias (*jookyoo*). Con esto me refiero al significado detrás de la palabra cuando la gente nos llama ‘ainu’, la cual es una fuerza que tiraniza nuestras vidas. Es precisamente este ‘ainu’ como una condición, y la opresión que la acompaña, lo que es nuestro problema.<sup>5</sup>

La idea del *Ainu Moshiri* a la que recurre Chikkap Mieko, surge en un contexto en que los jóvenes activistas apelan a la cosmovisión ancestral para crear referentes positivos en torno a los cuales pudiera congregarse la comunidad ainu. Físicamente dispersos, su sentido de pertenencia dependía del vigor de ciertos significados y de su capacidad para lograr que todos los ainu se sintieran identificados con ellos. Era inaplazable crear las condiciones ideológicas que hicieran posible unificar las conciencias y las voluntades en torno al orgullo de ser ainu. El proceso colonizador había provocado que muchos ainu dejaran de sentirse identificados con su cultura, en tanto que ésta era considerada como una manifestación de “barbarie” e “inferioridad”. Por otra parte, la política de asimilación había provocado que desapareciera de forma acelerada, una gran cantidad de información que tradicionalmente era transmitida de manera oral. Esta información había dotado de coherencia a la cultura ejercida por las pasadas generaciones, y los significados en torno a los cuales se había venido construyendo la identidad, rápidamente se diluían entre la cultura wadyin. Al llegar los años setenta, existía una multitud de interpretaciones antagónicas en torno a los referentes que nutrían la conciencia de ser ainu, y era preciso generar un “...sentido de comunidad que pudiera superar los intereses divergentes y las divisiones de clase, género o generación para posibilitar la presentación de un frente unificado en las negociaciones con el Estado.”<sup>6</sup> Durante los primeros años de la década de los setenta, los jóvenes activistas ainu estaban conscientes de que este “sentido de comunidad” no podía imponerse, sino que

---

<sup>5</sup> *Anutari Ainu*. No. 1, junio de 1973, p. 8. Citado por Siddle, *ibid.*, p. 172.

<sup>6</sup> Siddle, *ibid.*, p. 171

debía ser expresión de la pluralidad del grupo, a partir de una postura incluyente. Entre estos jóvenes se encontraban Narita Tokuhei y Sunazawa Biki. Asimismo, la línea conservadora de la *Utari Kyookai*, que insistía en los programas de bienestar social e incorporación, era duramente criticada desde el ala izquierda, encabezada por Yuuki Shoodyi.

Finalmente, el punto de confluencia se conformó a partir de la búsqueda de una nueva lectura de la tradición y de la historia del pueblo ainu, como fuente de símbolos identitarios incuestionables. Los *ekashi* y las *huchi* combativos/as -Yamamoto Tasuke entre ellos- y los jóvenes activistas liberales se unieron en una labor de reformulación de los contenidos simbólicos, reviviendo las figuras de Koshamain, Shakushain y la rebelión de Nokkamapu como héroes de una resistencia que permanecía viva. Su memoria debía honrarse a la usanza ritual ainu, permitiendo que las antiguas ceremonias se convirtieran en expresión de continuidad cultural y de resistencia. Por su parte, los líderes conservadores de la *Utari Kyookai* iniciaron una tarea de elaboración de una “historia correcta” del pueblo ainu. En este grupo se encontraban Kaizawa Tadashi y Ogawa Ryuukichi.<sup>7</sup> Asimismo, la *Utari Kyookai* promovió una serie de actividades para la preservación y transmisión de las técnicas artesanales y los bailes tradicionales, aunque generalmente la finalidad era captar recursos mediante la venta de artesanías.<sup>8</sup>

Esta revisión de la historia y la tradición cultural fue alimentando la imagen del *Ainu Moshiri* con héroes, fechas y acontecimientos que daban sentido al presente, gracias a la reconstrucción y reinterpretación de un pasado que hasta ese momento sólo había sido escrito por los wadyin, justificando y legitimando el sometimiento y el despojo del pueblo ainu como una consecuencia *natural* de la lucha de las especies; el pueblo ainu había sido vencido *porque su inferioridad era inherente*. Desde esta perspectiva darwiniana, no era moralmente reprobable que una ‘especie’ superior se impusiera a una inferior. Los ‘bárbaros’ habían sido completamente incorporados en la civilización wadyin, procurando que salieran de su ‘atraso intelectual’ mediante la educación y la adopción de la cultura japonesa. Sin embargo, su supuesta ‘inferioridad innata’ hacía difícil erradicar su ingenuidad, su pereza y su escasa inteligencia. Eran ciudadanos de Japón, pero llevaban en

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 175

<sup>8</sup> Siddle, *ibid.*, p. 174

su sangre el estigma de ser descendientes de un ‘pueblo extinto’, que fue vencido fácilmente por el pueblo wadyin... evidentemente, como una prueba de la ‘superioridad’ de estos últimos.

Pero el pueblo ainu, no estaba muerto. Estaba en busca de una identidad reconstruida a partir de la certeza de que su ‘inferioridad’ se había formulado históricamente, como un mecanismo ideológico de dominación. Los *ekashi* como Yamamoto Tasuke, jamás dejaron de sentirse orgullosos de su cultura; no cayeron en la trampa de asimilarse a la sociedad japonesa, renegando de su “primitiva cultura”, sino que se mantuvieron fieles a su identidad étnica, revistiendo de dignidad esta resistencia a la asimilación, mientras proclamaban: “Están vivos los ainu que no se dejan engañar.”<sup>9</sup>

### **EL *AINU MOSHIRI* ES LA MADRE TIERRA**

El *Ainu Moshiri* se ha convertido en un lugar de encuentro para la conciencia étnica ainu. Es el sitio donde la memoria de los antepasados está a salvo de la desaparición y la discriminación, y donde los ainu de la segunda mitad del siglo XX se congregan en espíritu para hablar con orgullo de su identidad cultural.

Como sitio de encuentro, el *Ainu Moshiri* es un entorno que posibilita el desarrollo de una imagen positiva del pueblo ainu como gente sabia que, ante todo, valora a la naturaleza, al mundo, como una entidad divina que venera y respeta. El *Ainu Moshiri*, donde los hombres se trasladan libremente de un territorio a otro en busca de presas, no tiene fronteras. Es un territorio libre, donde la tierra es una madre generosa que no puede poseerse o repartirse. De ella se toma sólo lo necesario, cuidando de expresar siempre gratitud a las deidades que les permitieron tomarlo.

Las descripciones del *Ainu Moshiri* generalmente incluyen ambientes agrestes en los que humanos y dioses entran en contacto. Los ancestros rendían culto a los *kamui* a través de su relación con la naturaleza, en tanto que las deidades se presentaban en el mundo de los humanos en forma de plantas, animales, ríos o fenómenos atmosféricos como el trueno o la

---

<sup>9</sup> ---- ‘Makoto no Ekashi Yuku’ (‘Fallece un Verdadero Ekashi’). “Mainichi Shimbun”, edición Jokkaidoo. 16 de febrero de 1993.

lluvia. Todo lo existente era considerado una manifestación divina, y cada una de las actividades cotidianas tenía un profundo sentido religioso.

En un contexto de lucha por lograr el reconocimiento de la riqueza contenida dentro de la cultura ainu, el *Ainu Moshiri* se ofrece como un espacio en que el equilibrio se logra gracias a un aprovechamiento sabio y mesurado de los recursos naturales, orientado por un profundo respeto a los dioses que se manifestaban en todo lo existente. No se trataba de una religión primitiva o simple, sino de una religión capaz de establecer una relación armónica con el mundo. Kayano Shigueru lo explica de esta manera:

Como cazadores y recolectores, los ainu adoraban a la Naturaleza más que a los ídolos. Para ellos, todas las criaturas vivas, los objetos y los fenómenos eran dioses, algunos proporcionando beneficios, algunos infortunio y algunos ninguna de las dos cosas. Había una ley no escrita de confianza mutua entre los dioses -es decir, la Naturaleza- y los ainu, permitiéndoles coexistir en armonía.<sup>10</sup>

La cosmovisión ainu de la naturaleza como entidad divina que se venera no sólo busca subrayar la armonía como un estado de felicidad arrebatado, sino como una forma de vida que, lejos de ser “inferior”, establece una relación no destructiva con el planeta, evitando la sobreexplotación de los recursos naturales. Este razonamiento, de vital importancia ante un aciago panorama de agotamiento de los bosques, las selvas, los mares y el agua potable, ha sido uno de los principales argumentos de varios pueblos indígenas del mundo para demostrar que la imposición del desarrollo industrial y la urbanización como formas superiores de subsistencia, a la larga, se está revirtiendo amenazadoramente sobre sus agresores.<sup>11</sup>

Esta conciencia también pasó a formar parte de las características del *Ainu Moshiri*, entendiéndolo como un símbolo equivalente a lo que otras culturas denominan la Madre Tierra. Mircea Eliade apunta que la imagen de la tierra como madre es un *leit motiv* que se encuentra presente en prácticamente todas las religiones nativas del sudeste asiático, de África, de Australia y de América, sin olvidar el mito griego de la pareja primordial

---

<sup>10</sup> Kayano, S. *The Romance of the Bear God*. Op. Cit., p. vi.

<sup>11</sup> Con respecto de la importancia de retomar los conocimientos y estrategias de los pueblos indígenas para lograr un sano aprovechamiento de los recursos naturales, véase el trabajo interdisciplinario de Leff, E. y Carabias, J. (coordinadores) *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*. Ed. Miguel Ángel Porrúa, México, 1993 (Dos tomos)

formada por Gaia o Gea, la tierra, y Urano, el cielo, quienes dieron vida a todo lo que existe en el mundo. Eliade opina que esta abundancia de cosmovisiones similares de la tierra como madre obedece a que “La tierra, para una conciencia religiosa ‘primitiva’, es un dato inmediato; su extensión, su solidez, la variedad de su relieve y de la vegetación que soporta constituyen una unidad cósmica, viva y activa.”<sup>12</sup>

Esta idea del *Ainu Moshiri* como Madre Tierra es desarrollada por Yuuki Shoodyi en 1980 de la siguiente manera:

Ainu Moshiri era la Madre Tierra que formó la cultura ainu, y esto permanece intalterado hasta ahora. Los Dioses en que la gente cree no se han ido para siempre del Ainu Moshiri. En las circunstancias actuales, en que las magníficas ceremonias étnicas se celebran cada año en varias regiones, y en que respetuosamente se ofrecen oraciones a los Dioses de la Naturaleza, confirman que la Madre Tierra, Ainu Moshiri es el territorio, aunque espiritual, de nuestra gente.<sup>13</sup>

Es muy probable que Yamamoto Tasuke, siendo guía espiritual de Yuuki Shoodyi, haya contribuido a la formación de esta idea, sobre todo tomando en cuenta que por primera vez se hablaba de una “nación” ainu que rebasaba las fronteras políticas de Japón. Durante el periodo en que Yamamoto Tasuke vivió en la entonces Unión Soviética, pudo entrar en contacto con los ainu de esas regiones y percibir las similitudes lingüísticas, comprendiendo que el *Ainu Moshiri* no era un territorio político, sino culturalmente delimitado.<sup>14</sup>

Es probable que esta idea del *Ainu Moshiri* como Madre Tierra (*haha naru daichi*) esté influenciada por el contacto que establecieron los activistas ainu de otros activistas indígenas de varias partes del mundo, principalmente de los nativos americanos y de los aborígenes australianos.<sup>15</sup> La importancia religiosa de la naturaleza en la cultura ainu se convirtió en un importante punto de contacto con otros pueblos indígenas del orbe. Esto es particularmente relevante en un momento histórico en que los efectos del colonialismo

---

<sup>12</sup> Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Ed. Era, México, 1981 (Primera edición en francés, 1964). P. 223

<sup>13</sup> Yuuki, S. *Ainu Senguen (Manifiesto ainu)* Sanichi Shoboo, 1980, p. 43.

<sup>14</sup> Esta concepción se detalla en el capítulo ‘Tairiku to ainu mindzoku’ (El continente y el pueblo ainu) en el libro de Yamamoto Tasuke *Itak Kashikamui (El alma de las palabras)*, donde se menciona que durante su estancia en Aukan “conoció a los cazadores de las montañas, *kimu ainu*, y a los pescadores *pisu ainu*. Supo que la toponimia “Siberia” viene del idioma ainu y significa “lugar donde el salmón pasa el invierno”. en *Ainu Gunzoo. Mindzoku no hokori ni ikiru (El grupo ainu. Viviendo en el orgullo de un pueblo)*. Ibid., p. 17

<sup>15</sup> Siddle, *ibid.*, p. 176-177

están siendo revisados por los mismos colonizados, quienes demandan el derecho a ser culturalmente diferentes en un marco de autonomía política. Todo esto entendido como una cuestión de justicia histórica, una exigencia legítima que compensa mínimamente los irreparables daños que sufrieron -y siguen sufriendo- debido a la invasión y el sometimiento.

Desde los primeros contactos, los activistas ainu se sintieron identificados con las demandas expresadas por otros pueblos indígenas del mundo, e incorporaron en su discurso los ideales sobre respeto a la diferencia y justicia histórica. Simultáneamente, durante este periodo comenzaron a celebrarse alianzas entre los activistas ainu y los activistas de otros grupos marginados de la sociedad japonesa, entendiendo que la discriminación como parte de la maquinaria de las dinámicas opresivas, funciona de manera similar en otros contextos sociales. Así lo expresó Narita Tokuhei en una reunión con los Burakumin de 1984:

Estamos ahora editando nuestra historia, demandando nuestros derechos, comprendiendo nuestra identidad, comenzando a caminar por nosotros mismos. Mientras desarrollamos nuestro trabajo, podemos solidarizarnos con el Movimiento de Liberación de los Buraku, el Movimiento de Coreanos en Japón, los discapacitados físicos, el Movimiento de Liberación Femenina y otros movimientos ciudadanos. Algunas personas han señalado que el movimiento anti nuclear, desde un punto de vista internacional, está muy relacionado con nosotros, en tanto que se trata de un problema de minorías.<sup>16</sup>

Chikkap Mieko incorpora dentro de su discurso sobre el *Ainu Moshiri* estas ideas acerca de la necesidad de recuperar las manifestaciones culturales propias, así como de vincularse con otros movimientos afines con los de la comunidad ainu. Chikkap Mieko también participó en esta corriente de solidaridad con otros grupos oprimidos, y principalmente se ha vinculado con los activistas de Okinawa en la lucha por la defensa de sus derechos humanos como grupo étnica y culturalmente diferenciado. Esta participación la ha llevado a exponer sus ideas en foros sobre minorías, y a exponer sus trabajos bordados en los eventos dedicados a la promoción de los valores culturales de estos pueblos. En *Los dones del viento*, Chikkap Mieko hace clara referencia a la importancia que ha tenido esta coalición

---

<sup>16</sup> Narita Tokuhei. 'Discrimination Against Ainus and the International Covenant on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination', en Buraku Kaihō Kenkyūsho (ed.) *The United Nations, Japan and Human Rights: To Commemorate the 35th Anniversary of the Universal Declaration of the Human Rights* (Osaka: Kaihoo Shuppansha, 1984), p. 138. Citado por Siddle, *ibid.*, p. 178

de fuerzas para la consolidación de un frente común mucho más poderoso para erradicar la discriminación y la negación de la especificidad en Japón:

La década de los ochenta fue una época de encuentros: los extranjeros conocidos como “residentes”, los coreanos del sur y del norte, los chinos, los taiwaneses, además de los okinawenses y los *burakumin* (intocables) todos somos grupos que estamos bajo la opresión, y estos encuentros se extienden hacia todo el mundo.

Chikkap Mieko, al igual que otros activistas ainu, ha tenido oportunidad de intercambiar ideas con indígenas de otras partes del mundo. A raíz del juicio por los derechos de retrato, Chikkap Mieko fue invitada a participar en un gran número de eventos internacionales, relacionados con la problemática de diferentes pueblos indígenas. Esta comunicación se inició en julio de 1985, con su participación en el Foro de Organizaciones no Gubernamentales organizado por la ONU en Nairobi, Kenia, y a raíz de estos encuentros, ella sugiere en sus escritos que ha comprendido que los ainu, como grupo indígena, está hermanado con otras culturas que fueron colonizadas. Es esta hermandad, la conciencia de una historia compartida y de formas similares de ver la vida, lo que ha permitido que la lucha de los pueblos indígenas gane fuerza en el escenario internacional.

En 1992, por ejemplo, Chikkap Mieko tuvo la oportunidad de viajar a Brasil para participar en “Indio 92”, una reunión paralela a la Cumbre de la Tierra que estaba teniendo lugar en Río de Janeiro. En esta reunión se buscaba discutir los efectos de la modernización y la colonización en los pueblos indígenas y en sus ambientes naturales. Estas reuniones coincidían con el movimiento “Quinientos Años de Resistencia Indígena” que se oponía a la celebración del quinto centenario del descubrimiento de América, subrayando los efectos del colonialismo en este continente, en lo referente a la creación y reproducción de los mecanismos de opresión y marginación sobre los grupos indígenas.

Estando en Río de Janeiro, Chikkap Mieko escribió un artículo titulado “Madre Tierra - Vivir con ‘Nyukimap’.” *Nyukimap* es una palabra mapuche que significa “Madre Tierra”, y Chikkap Mieko hace una comparación entre los términos *Nyukimap* y *Ainu Moshiri*, señalando que en ambas culturas la palabra para designar a la “Madre Tierra” es lo más cercano a lo que en sus respectivas lenguas coloniales se denomina “naturaleza”. Esta íntima relación con la tierra, en su opinión, es un punto de encuentro de los indígenas en todo el mundo:

Ya han transcurrido quinientos años de historia de invasión y control. Aún ahora, ¿de dónde vendrá la fuerza para defender la cultura de los indígenas? Tal vez, desde luego, de la identidad étnica y de la acción de la fuerza espiritual de los pueblos. Porque son pueblos que han venido viviendo con la Madre Tierra.

En el capítulo “La forma de vida de los indígenas” del libro *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko señala que, a través del contacto con indígenas del mundo, pudo comprender que los ainu comparten con otros pueblos la búsqueda de una convivencia sabia y pacífica con la Madre Tierra:

En todo el mundo, los indígenas han venido viviendo junto con la “Madre Tierra”, y los ainu no son la excepción. Así, la palabra *Ainu Moshiri* lo expresa muy atinadamente. *Ainu* es humano, y *Moshiri* es Tierra, es decir, isla... Los humanos, es decir, la convivencia entre el pueblo ainu y la Tierra era algo completamente natural. Por lo tanto, no hay una palabra en lengua ainu para “naturaleza”. Si se busca la palabra “naturaleza”, la palabra más parecida es *Ainu Moshiri*.

Para Chikkap Mieko, el *Ainu Moshiri* como Madre Tierra es un “paraíso de convivencia” (*kyoosei no rakuen*) que cada uno de los ainu deberá construir a partir de este momento en su corazón. Al igual que Yuuki Shodyi, Chikkap Mieko considera que el *Ainu Moshiri* es el territorio espiritual de su pueblo (*kokoro no yori dokoro*) y las imágenes que cada quien elabore en su alma acerca del *Ainu Moshiri*, se nutrirán de las canciones y narraciones legadas a través de la tradición oral. Para ella, como para muchos ainu que “han emprendido el viaje para buscar a tientas la forma de vida del pueblo ainu”, el *Ainu Moshiri* se plantea como la posibilidad de dar coherencia a la propia imagen de lo que se perdió irremediablemente a partir de la colonización. En el *Ainu Moshiri* se ejerce *esa otra forma de ser ainu* que sigue otorgando vida a la búsqueda de un conjunto de valores propios, diferentes del estereotipo impuesto por los wadyin, que los describe como “sucios”, “primitivos” y “carentes de inteligencia”. El gozo de ser ainu se ejerce en el ejercicio de visualización del *Ainu Moshiri*, no sólo como un “paraíso de convivencia”, sino también como punto de partida para la búsqueda de la propia identidad, a través de la lucha por la recuperación de *el sentido de comunidad* que les fue arrebatado, junto con la lengua, las costumbres y el orgullo de ser ainu. Porque el *Ainu Moshiri* no es la fantasía íntima de un hombre o una mujer en particular, sino que es el referente en que cobra vida el sentido de

‘pertenencia’ (*kidzokusei*), más allá de la identidad entendida como individualidad (*dyiga*) o la subjetividad (*shutaisei*).<sup>17</sup>

#### DEAMBULANDO A TIENTAS POR EL OSCURO MUNDO DE LOS WADYIN

Los ciudadanos del *Ainu Moshiri* quedaron, pues, sin hogar. Despojados de su forma de vida tradicional -que en términos antropológicos es el conjunto de significados que conforma la abstracción “cultura”- el pueblo ainu se vio envuelto en una dinámica de discriminación ambigua: por una parte, el hecho de que las prácticas tradicionales hubieran “desaparecido” (léase: “sido prohibidas”) los definía como “pueblo en extinción” (*horobiyuku mindzoku*), en tanto que no contaban con una lengua o costumbres que los definieran como diferentes de los japoneses. Por otra parte, en la cotidianidad se seguía siendo ainu, y quien era ainu era automáticamente discriminado a partir de la imposición del estereotipo de “bárbaro”, “ignorante” y “sucio”, por ejemplo. En *Los dones del viento*, Chikkap Mieko reflexiona sobre esta situación liminal en que el significado de ser ainu se redefinía en términos de despojo del orgullo cultural:

...a pesar de que nosotros éramos ainu, vivíamos despojados de la cultura ainu entera, comenzando por el idioma ainu (*ainu Itak*). Se nos despojó del orgullo, el alimento de nuestra alma ainu, y tuvimos que vivir en una situación en la que deambulábamos a tientas por el oscuro mundo de los wadyin.

Tal vez pudiera decirse que el pueblo ainu no fue despojado de su *sentido de comunidad*, sino del *orgullo* de pertenecer a esa comunidad. Es por eso que la lucha de los activistas ainu del siglo XX ha estado orientada mayormente a la recuperación de una identidad positiva alrededor del *ser ainu*.

Lo cierto es que esta búsqueda de una identidad positiva, en el caso de Chikkap Mieko, también ha estado unida a un compromiso de denuncia de la discriminación hacia los ainu, señalando que la colonización wadyin le arrebató el orgullo a su pueblo. En *El corazón de los diseños bordados ainu*, señala que la anexión de su territorio y la imposición de leyes

---

<sup>17</sup> Para un análisis más detallado sobre la manera en que se ha adaptado el concepto de identidad al idioma japonés, véase Mita. Muneske “Dyiga, shutai, aidentiti” en *Iwanami Kooza gendai shakaigaku 2: Dyiga, shutai, aidentiti*. Inoue Shun et. al., eds. Tokio. Iwanami Shoten, 1995.

que limitaban las actividades económicas, la tenencia de la tierra y el ejercicio mismo de su cultura, fue la causa de que muchos *ainu utari* renegaran de su identidad.

Al leer *Los dones del viento* y *El corazón de los diseños bordados ainu*, es posible encontrar un gran número de pasajes en los que Chikkap Mieko hace referencia al propio sufrimiento, entendiendo que éste es compartido por todos los ainu. Ella asume que su experiencia es representativa de una condición humana más amplia: la discriminación racial y la marginación social.

En ambos textos, Chikkap Mieko narra su infancia como un periodo triste, lleno de hambre y de carencias. En *El corazón de los diseños bordados ainu*, narra cómo ella y su familia sobrevivían al inclemente invierno de Kushiro, calentando su pequeña casa con una estufa rústica que, para ahorrar combustible, sólo se encendía por las mañanas. En ese momento se cocinaba el arroz para todo el día, de manera que las siguientes raciones consistían en un tazón de arroz frío.

Además de la pobreza como una condición de marginación, Chikkap Mieko recurre a sus recuerdos de infancia para denunciar el *idyime* como una práctica discriminatoria común hacia los niños y niñas ainu. El *idyime*, que puede traducirse al español como “maltrato”, es un problema frecuente en las escuelas japonesas, incluso actualmente. Como término, el *idyime* categoriza una serie de conductas orientadas a la segregación y humillación de los niños y niñas “menos” inteligentes, “menos” bonitos o étnicamente diferentes. Chikkap Mieko, al igual que muchos niños y niñas ainu, tuvo que enfrentar cotidianamente el *idyime* de sus compañeros y compañeras de escuela, que recurrían a los estereotipos negativos sobre los ainu para ofenderlos y humillarlos. Siddle señala que durante esta época “Fue en la escuela que muchos niños ainu se hicieron conscientes por primera vez de una identidad atribuida que sus padres habían intentado suprimir.”<sup>18</sup>

Estos prejuicios normalmente se traducían en violencia verbal de los niños y niñas wadyin hacia sus compañeros y compañeras ainu. Los llamaban “sucios” y “tontos”, y hacían bromas ofensivas jugando con la palabra ‘ainu’. Esta agresión consistía en gritar ‘Ah, inu kita’ cuando se aproximaba un ainu. Esta expresión significa ‘¡Ah! viene un perro’, pero es

---

<sup>18</sup> Siddle. *ibid.*, p. 158

prácticamente homófona con la expresión “ainu kita” que quiere decir “viene un ainu”. Esta práctica de ofender a los ainu llamándoles perros se remonta a la época del Matsumae *jan*, cuando la explotación de la fuerza laboral ainu se legitimaba a partir de la convicción de que los ainu no sólo eran inferiores, sino que ni siquiera eran humanos. Prueba de ello era la leyenda de que los ainu eran descendientes de un perro.<sup>19</sup> La creación de este mito fue atribuida a los ainu, pero Mogami Tokunai considera que fue una invención del Matsumae *jan*, difundida “...para mostrar que los ainu son una clase diferente de humanos.”<sup>20</sup> Aunque no es posible saber a ciencia cierta el origen de esta leyenda, el menospreciar a los ainu por ser descendientes de un perro se volvió una práctica común entre los wadyin a partir de ese momento. En su crónica epistolar de su viaje por Edzo, Isabella Bird menciona que su sirviente wadyin, Ito, estaba muy disgustado por el interés de la viajera inglesa hacia los ainu. “Son sólo perros”, decía despectivamente, “...refiriéndose a su origen legendario, del que no se sienten avergonzados.”<sup>21</sup>

En su libro *Los dones del viento*, Chikkap Mieko narra las agresiones sufridas por ella y su hermano cuando asistían a la escuela:

Al ir y regresar de la escuela nos gritaban “Ah, inu kita” (Ah, viene un perro) o “Ah, hay un perro” (Ah, inu ita”). También en el salón de clase me molestaban diciéndome “Sucia” (*kitanai*) o “apestosa” (*kusai*). Yo no quería seguir con la escuela, pero mi mamá me regañaba si no iba, y no hubo forma de evitar ir a la escuela. Mi hermano dos años menor que yo, en los años de escuela primaria y secundaria, regresaba llorando cuando lo molestaban. A veces, al ver llorar a mi hermano, sacaba la cara por él e iba a regañar a sus compañeros de salón.

Chikkap Mieko narra que también sus hermanos mayores fueron víctimas de estas agresiones. La pobreza y la discriminación provocaron que sus hermanos asistieran irregularmente a clases hasta que, finalmente, decidieron abandonar sus estudios. Chikkap Mieko menciona que su hermano mayor, Jisayuki, recuerda que fue la discriminación y no

---

<sup>19</sup> Según una versión de esta leyenda, compilada por Etter en los años cuarenta, una diosa que navegaba por el mar, naufraga. Casi muere, pero logra llegar a una isla donde encuentra una cueva para guarecerse. Estaba sola y hambrienta, pero un perro, viendo su situación, se acercó a ella y le indicó dónde podía encontrar lo necesario para sobrevivir. De alguna manera, la diosa y el perro tienen relaciones sexuales, y nacen de ellos varios niños con características étnicas ainu. (Etter, 1949: 26-27)

<sup>20</sup> Mogami Tokunai. *Watarishima Hikki (Notas sobre Watarishima)* 1808, NS4, P.523. Citado por Siddle. *ibid.*, p. 44

<sup>21</sup> Bird. *ibid.*, p. 249-250

tanto la pobreza lo que provocó que abandonara sus estudios: "...dice que iba a la escuela 'prácticamente para sufrir la discriminación.' Como consecuencia, solamente Chikkap Mieko y su hermano menor asistieron normalmente a la escuela, según relata en *Los dones del viento*.

Por otra parte, seguía siendo común la práctica de considerar que la mala conducta o la torpeza, por ejemplo, eran consecuencia lógica del hecho de que una persona fuera ainu. Chikkap Mieko cita un pasaje del diario de su madre en el que narra cómo su hijo fue reprendido por la dueña de unos baños públicos por hacer demasiado ruido mientras se divertía con sus amigos wadyin. La dueña amenazó a los dos muchachos con acusarlos con su familia, mientras que a Masashi le dijo: "No sé de qué ainu eres hijo". Reflexionando sobre la injusticia que se comete atribuyendo la mala conducta al hecho de ser ainu, Iga Fude escribió:

Yo les digo a los niños: por cualquier cosa que hagan, van a decir "es que es ainu". Por lo tanto, tienen que estudiar con empeño para que la gente no se ría de ustedes.

Muchas de las imágenes que Chikkap Mieko presenta en torno a la discriminación hacia el pueblo ainu provienen de los diarios íntimos que escribió su madre, y que ella conservó después de su muerte. En estos diarios, Chikkap Mieko encontró una gran inspiración para sustentar sus ideales de respeto al pueblo ainu, ya que la misma Iga Fude estaba convencida de la necesidad de poner fin a los prejuicios raciales. En *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko cita el texto manuscrito de una contribución que su madre publicó en el Periódico de Kushiro, en 1964. En este texto, Iga Fude lamenta que en muchas partes del mundo, las personas peleen por sus diferencias raciales. Después de expresar su deseo de que los humanos coexistan como una sola raza, concluye diciendo que no es necesario ir muy lejos para tener noticias de la discriminación racial, siendo que ésta existe en el mismo Kushiro. Aunque no lo dice abiertamente, es claro que se refiere a la discriminación contra los ainu.

En repetidas ocasiones, Chikkap Mieko cita la indignación de su madre en torno a la discriminación contra los ainu, tomándola como ejemplo de la actitud que debe asumirse ante este hecho. Para ella lo más importante es conservar con orgullo la identidad ainu, y este es un ideal que heredó de su madre y de su tío Yamamoto Tasuke. En *El corazón de los*

*diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko afirma que incluso la pobreza extrema es soportable, siempre que la dignidad se mantenga intacta:

No importa qué tan pobre, la gente puede vivir. No importa la pobreza; si la gente tiene orgullo, puede tolerar cualquier crisis. Sin embargo, no importa cuánta pobreza se soporte, la discriminación es difícil de aguantar. A veces la discriminación es tan horrible que le arrebató a los compañeros la voluntad de vivir.

Chikkap Mieko asume que este orgullo que permite ‘tolerar cualquier crisis’ fue parte del “botín” de la colonización: se fundamenta en la posibilidad de contar con símbolos de identidad positivos, entendiendo que la cultura propia no es ‘inferior’, sino que posee una riqueza particular que es preciso defender como fuente de fortaleza individual y colectiva. Para Chikkap Mieko, al igual que para muchos hombres y mujeres ainu que se han dado a la tarea de “ir buscando a tientas su identidad”<sup>22</sup> con base en el orgullo de ser ainu, el *Ainu Moshiri* se ha convertido en el símbolo axial de esa búsqueda por redefinir una imagen propia de la comunidad a la que pertenecen, invocando el consenso de la colectividad.

Ante la discriminación, el orgullo de ser ainu se construyó a partir de una vuelta a los orígenes, como posibilidad de ubicar puntos de encuentro capaces de unificar la conciencia de un gran número de ainu. Era en un tiempo pasado y en un lugar idílico donde podían establecerse los nexos definitivos entre los miembros de la comunidad ainu, alrededor de una imagen incuestionable de sus fronteras, de su somos/no somos. Esto, en tanto que “... un origen claro me dará una conexión de vuelta al pasado, y por todos los medios buscaré ese estrato genuino de mi ser al que siempre me puedo aferrar.”<sup>23</sup>

#### **LOS AINU SON AINU Y LOS WADYIN SON WADYIN**

Como toda nación, el *Ainu Moshiri* también tiene fronteras, y busca establecer los criterios para definir quiénes pueden ser y quiénes no pueden ser sus ciudadanos. Al remitirse al “drama de los orígenes” que mencionan Aamir Mufti y Ella Shohat, no sólo se crea una imagen de la comunidad ainu, sino también una imagen de la comunidad wadyin como opresora, como el enemigo común de los ainu. La discriminación existe porque los wadyin

---

<sup>22</sup> Referencia texto Prof. Ueno Chikkap Mieko.

<sup>23</sup> Trinh, *Woman, Native, Other*, ibid., p. 94

la han ejercido sistemáticamente a partir de la colonización, y es precisamente contra esta hegemonía wadyin contra la que es preciso levantar la voz.

Si bien los primeros ainu que hablaron en nombre de su pueblo hacían un llamado para abandonar las costumbres propias y adoptar las wadyin, muchos hombres y mujeres ainu habían preferido conservar el orgullo de identificarse como ainu. Yamamoto Tasuke abiertamente criticó a los ainu y no ainu que pugnaban por consolidar los referentes negativos acerca de la cultura ainu.

Inspirada por las ideas de su tío y de otros activistas, Chikkap Mieko también retoma estas imágenes de la comunidad wadyin como opresora para conformar su idea de la comunidad ainu a partir de lo que no se es. Principalmente en *Los dones del viento*, Chikkap Mieko nos muestra una imagen de la comunidad wadyin como gente sin escrúpulos que sistemáticamente ha abusado de la bondad y el buen corazón de los ainu. Una imagen representativa de esta aseveración podría ser la siguiente:

Soy de la generación que pudo observar a ambos serenamente, que creció cuando se había implantado completamente la política de asimilación. Por esta razón, puedo ver claramente tanto la bondad de los *ainu utari* como la malicia (*dzurusa*) de los japoneses. Evidentemente eso es típico de nuestra generación. (*Los dones del viento*)

En *Los dones del viento*, Chikkap Mieko nos habla de su participación en la *Peure Utari no Kai* (Asociación de Jóvenes Utari) como un momento de su vida en que pudo darse cuenta de la manera en que funcionaba la discriminación, incluso dentro de los sectores de la sociedad wadyin más progresistas. Chikkap Mieko se involucró en esta asociación poco después de participar en el documental *El mundo del Yuukara*, y llena de entusiasmo buscaba incorporarse al debate sobre su etnicidad, por lo que se unió a este grupo de reflexión en el que participaban tanto jóvenes ainu como jóvenes wadyin. Sin embargo, las ideas que ahí se manejaban la llevaron a decepcionarse del intento por formar un grupo de estudios mixto ainu-wadyin. En primer lugar, algunos jóvenes wadyin de la asociación negaban que existiera discriminación contra los ainu y que, finalmente, la política de asimilación había convertido en japoneses a todos los habitantes del archipiélago:

Era la época en que la política de asimilación (*dookaseisaku*) estaba en pleno desarrollo, y frecuentemente se oía a la gente decir que los ainu también eran japoneses. Cuando nosotros comenzamos a hablar acerca de la discriminación existente hacia los ainu y a denunciarla, nuestros compañeros japoneses decían que ellos no discriminaban a las personas... Sin embargo, la discriminación era algo real. Se hacía evidente cuando se trataba de encontrar trabajo, de casarse y, en general, en distintos aspectos de la cotidianidad. Es extraño que muchos hayan tratado de negar algo que se estaba viviendo, cuando la idea era que todos nos uniéramos para decir que la discriminación sí existía.

Según narra en *Los dones del viento*, esta situación la indignó a tal punto que decidió abandonar la asociación y dedicarse junto con otros jóvenes ainu al estudio de las manifestaciones culturales ainu con las que podía sentirse orgullosamente identificada. Para ella estaba claro que era una mujer ainu, y de ninguna manera podía considerarse como japonesa, ni mucho menos wadyin. Su filación étnica era simplemente incuestionable, y así como los wadyin no se consideraban ainu, los ainu tampoco podían considerarse wadyin:

Desde entonces yo pensaba que los ainu son ainu y los japoneses son japoneses. Pero finalmente todos somos humanos y tenemos que partir de ese punto. Sin embargo, entre los compañeros japoneses del grupo había quien insistía en que debíamos considerarnos japoneses.

En esta misma sección de *Los dones del viento*, Chikkap Mieko señala que la asociación se disolvió rápidamente, en parte debido a que la abrumadora mayoría japonesa desalentaba la participación de los jóvenes ainu que iban en busca de un foro para expresar sus inquietudes en relación con la discriminación. Al respecto apunta que “Frente a esa mayoría, por nuestra parte no teníamos elementos para romper esa situación. Los japoneses tenían un sentido de comunidad demasiado fuerte.”

La imagen que Chikkap Mieko nos presenta acerca de la comunidad wadyin es, en muchos pasajes de sus dos textos testimoniales, la de un grupo de personas desalmadas que sistemáticamente despreciaban a los ainu por su “ignorancia” y su “suciedad”. Muchas de estas ideas encuentran un referente directo en las ideas de su madre y de su tío Yamamoto Tasuke, a quienes cita repetidas veces para sustentar sus afirmaciones al respecto. En *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko cita un pasaje del diario íntimo de su madre en el que Iga Fude escribe acerca de los wadyin como personas poco sensibles y duras hacia los ainu:

En medio de las frías miradas de los *wadyin* (japoneses), que dicen que los ainu son sólo gente borracha y ociosa, hay gente notable de buen semblante. Actualmente, también en este mundo los ainu son despreciados. ¿Por qué la gente del mundo discrimina? La gente negra y la gente del pueblo ainu de hoy en día son tratados como indeseables. ¿Por qué Dios no habrá creado a toda la gente igual? ...Por lo pronto, aunque esta es la era en que volamos hacia la luna, todavía hay gente con la sensibilidad de la época Meidi. Entre 100 millones de *wadyin*, los ainu son una proporción muy pequeña, y cuando sucede algo malo, le echan la culpa a los ainu. Como la gente que desprecia a otra gente no tiene inteligencia, no tiene caso preocuparse por ellos; pero me da tristeza cuando veo la cara de los niños, y la tristeza me emana de todo el cuerpo.

En sus palabras hace una clara referencia a la sensación de pertenecer a un grupo apabullado por la superioridad numérica de los *wadyin*, y este mismo sentimiento es expresado por Chikkap Mieko en *Los dones del viento*, cuando narra sus recuerdos sobre la escuela:

Mientras, yo era educada en un ambiente donde sólo se hablaba japonés, y donde los japoneses nos sobrepasaban por mucho en número en las escuelas primarias y secundarias, y por supuesto, recibí muchísima influencia de los japoneses, sobre todo de su manera de pensar.

Chikkap Mieko se entiende como perteneciente a un grupo minoritario, pero su reflexión no se limita a la sensación de no compartir los mismos intereses, problemas e historia con los *wadyin*, sino que también se da a la tarea de comprender cómo es que un grupo se vuelve minoritario. Desde su punto de vista -que seguramente es compartido por muchos/as- una minoría se define como expresión política de los intereses de un grupo que se percibe a sí mismo como mayoría, y que hace valer estos intereses amparado bajo la aureola de la democracia como ideal social. Después de hacer una revisión de los textos emitidos por la Organización de las Naciones Unidas en relación con los pueblos indígenas, Chikkap Mieko escribe en *El corazón de los diseños bordados ainu*:

La expresión ‘minoría étnica’ (*shoosuumindzoku*) no es suficiente para que, indefectiblemente, se reconozca al pueblo ainu como sujeto del derecho de tener una cultura peculiar, porque permanece el significado de minoría -es decir, poco número de personas (*shoosumin*).<sup>24</sup> La ‘minoría’ (*mainoriti*)<sup>25</sup> no es un número reducido de personas: la palabra ‘minoría’ significa ‘minoría política’. El concepto de minoría es ya una ‘desventaja’; en otras palabras, significa que son personas que están en la base de la pirámide de la sociedad.

Asumirse como ‘minoría’ implica entender que existe una ‘mayoría’ que ejerce la autoridad definitiva sobre la estructura social, delimitando el territorio del ‘bien común’. Esta autoridad elabora políticas de convivencia, marcando el rumbo de las relaciones interculturales que se legitiman en el campo de la legalidad. Pero los funcionarios gubernamentales no actuaron solos, sino que contaban con el apoyo de antropólogos y otros científicos sociales que fungieron como ideólogos de la colonización del territorio y el pueblo ainu. Como voceros de la ‘mayoría’, muchos investigadores wadyin han desarrollado textos que, siendo considerados ‘científicos’, no admitían ser situados como punto de debate... por lo menos antes de que Chikkap Mieko se lanzara valientemente a criticarlos.

En la construcción de su imagen de la comunidad wadyin como opresora, la interpretación que hace Chikkap Mieko del quehacer antropológico es particularmente rica en argumentos para demostrar que los wadyin son, como diría Yamamoto Tasuke, ‘desalmados’. En *Los dones del viento*, por ejemplo, Chikkap Mieko incluye un capítulo titulado “La sabiduría también está en la comida”, donde desarrolla una serie de reflexiones sobre el tratamiento despectivo que ha recibido la cultura ainu en todas sus manifestaciones. En esta sección narra cómo existen una serie de libros que hablan sobre la manera en que los ainu de la época Meidi enterraban completos los sacos de papas que recibían para ser sembrados, permitiendo que se pudrieran. Chikkap Mieko menciona que el tratamiento que recibe esta información está lleno de crueldad, puesto que busca burlarse de la ignorancia de los ainu sobre asuntos agrícolas, cuando en realidad lo que debería infantizarse es la deficiente capacitación que recibieron del gobierno en cuestión de técnicas agrícolas. Además, señala

---

<sup>24</sup> En japonés, los caracteres para la palabra minoría significan, pequeño, número y persona. La autora señala que estos caracteres son lo mismo que la palabra “minority” en inglés, y por esta razón considero pertinente hablar sobre el significado literal de los ideogramas.

<sup>25</sup> Chikkap Mieko escribe en silabario katakana el término “mainoriti” para referirse a la palabra inglesa “minority”. He preferido respetar la transliteración textual a letras romanas.

que hay un tema que soslayan los investigadores que han escrito sobre el tema, y es el hecho de que los ainu fabricaban pequeñas bolitas de almidón con las papas fermentadas, de manera que podía utilizarse como alimento de reserva durante mucho tiempo. Esto es especialmente relevante en culturas que se desarrollan en climas adversos, donde es difícil conseguir alimentos durante una buena parte del año. De hecho, sostiene que la comercialización de estas pequeñas bolas de almidón como alimento congelado que actualmente se está desarrollando, es la prueba de que la idea no es descabellada en lo absoluto. Al respecto, Chikkap Mieko apunta que

Los funcionarios se reían de que las papas se pudrieran, y eso es verdaderamente cruel... Aunque se burlaron de ellos, ese conocimiento surgía de la sabiduría creada por nosotros. Sin saber todo esto se rieron, achacándoles que, como los ainu no sabían sembrar papas ni sabían prepararlas de otra manera, enterraron las bolsas enteras y dejaron que se pudrieran. Se rieron de su ignorancia. Pero no hay nada escrito sobre cómo sufrieron muchos ainu y trataron de cocinar las papas y aplicar sus conocimientos para su uso. De hecho, desde hace mucho tiempo existe una bebida de arroz fermentado. Los conocimientos para su fabricación son los mismos que para los de las papas, puesto que también está podrido. Sin saber nada al respecto, sólo ven una parte de esta situación, y se ríen de ella. Solamente hablan de los ainu como ignorantes y les dan ese tratamiento cruel. Pero sólo en relación con la alimentación cotidiana de los ainu hay que entender que se trata de un lugar muy frío, y que los conocimientos de los ainu sobre este asunto tienen mucho que ver con esta situación.

En términos generales, Chikkap Mieko considera que existen graves problemas de incompreensión de la cultura ainu, debido a los prejuicios que impiden a los wadyin acercarse a ella con verdadero afán de conocerla y no sólo de criticarla, o comprobar que la cultura wadyin es superior a la ainu. Así, por ejemplo, señala en el mismo capítulo que se ha interpretado que el alimento ainu conocido como *ruibe* es un alimento que los ainu comen cuando está congelado, cuando en realidad se trata de comida que se congela para poder conservarla durante mucho tiempo, y así sobrellevar los largos inviernos de la región. En términos generales, Chikkap Mieko considera que esto es el resultado lógico de una actitud que no busca acercarse a los aspectos cotidianos de la cultura ainu, sino simplemente comprobar que se trata de un pueblo de “bárbaros” e “incivilizados”. En *Los dones del viento* escribe:

Si realmente se trata de personas comprensivas, al ver esa cultura alimenticia cotidiana se vería que se trata de una forma de sobrevivir en un clima tan frío, y sobre eso es lo que habría que escribir... Verdaderamente, la gente que comprende la cultura ainu debería volverse hacia los aspectos de la cultura de la vida cotidiana, porque quizá así se hubiera evitado mucha de la discriminación de que hemos sido objeto, y esos son los puntos que a nosotros nos gustaría hacer saber a la gente.

Como atinadamente apunta en el párrafo arriba citado, mucha discriminación se hubiera evitado si los investigadores que se abocaron a la tarea de “dar a conocer” la cultura ainu, hubieran asumido una actitud menos arrogante y más receptiva frente a su “objeto de estudio”. En última instancia, gran parte de la responsabilidad sobre el desconocimiento de los prejuicios hacia los ainu, recae en la forma en que se ha hecho pública su interpretación de la cultura ainu. Para estos investigadores, los ainu habían dejado de existir junto con las manifestaciones lingüísticas, religiosas y sociales que les daban coherencia como grupo socialmente diferenciado de los wadyin. Sin embargo, los ainu seguían vivos y la discriminación se había convertido en su realidad cotidiana. En *Los dones del viento*, Chikkap Mieko critica esta postura generalizada de los investigadores, haciendo referencia concreta al libro *Ainu Mindzoku Shi*:

(En el libro se sugería que) Como dejamos de ser personas incivilizadas y nos asimilamos a los japoneses, la discriminación ya había desaparecido y habíamos llegado a una vida feliz. Esa era la explicación que ellos daban sobre lo sucedido. ¡Basta de bromas! No vivimos felices. Aún hoy existe la discriminación en el momento de conseguir empleo y casarse. ¿En qué se basó el estudio sobre el que se sostiene una conclusión como esa?

Aunque la postura frente a los wadyin que hasta ahora se ha expuesto podría llevar a la conclusión de que Chikkap Mieko está también elaborando estereotipos sobre los wadyin, a partir de imágenes negativas sobre la opresión hacia su pueblo, también es importante aclarar que en *Los dones del viento*, Chikkap Mieko hace alusión a varias personas wadyin que se han sensibilizado frente a la problemática de los ainu, solidarizándose con la causa. Fue precisamente una de estas personas, la abogada Ootani, quien impulsó a Chikkap Mieko para lanzarse a una de las empresas más aventuradas y enriquecedoras de su vida: el juicio por los derechos de retrato, que vindicaría el honor del pueblo ainu de forma totalmente insospechada, representando una victoria clave para las fuerzas de resistencia del *Ainu Moshiri*, el paraíso arrebatado por la colonización.

## **CAPÍTULO V**

### **UN UKO-CHARANKE CON LOS INVESTIGADORES**

*Hoy, los ainu utari que no han podido decir nada  
Tal vez mañana dejen salir su voz  
Por lo tanto yo  
Pienso que quiero cuestionar  
La forma de investigación de los wadyin  
que tratan a los ainu como especímenes  
e inicié el juicio por los derechos de fotografía  
El lamento pronto se convertirá en voz  
Ha llegado el momento en que los ainu  
Encontrarán el fulgor de la vida con sus propias manos.  
Hagamos un charanke entre los investigadores sobre la cultura ainu  
Y es que los ainu estamos vivos  
Hagamos un uko charanke (debate)  
El charanke es ainu puri (costumbre ainu)  
Al hacer el uko charanke  
los ainu también avanzaremos como las mismas "personas".*

Con este poema incluido en *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko hace un llamado a realizar un debate con los investigadores que han contribuido a la creación de los estereotipos negativos acerca del pueblo ainu, consolidando así su posición subordinada dentro de la sociedad nacional japonesa.

Y es que la imagen que construye Chikkap Mieko de comunidad wadyin como una comunidad destructiva que ha despreciado sistemáticamente al pueblo ainu tiene un referente concreto: los investigadores sociales cuyo trabajo se ha convertido en una fuente de argumentos para legitimar y consolidar el etnocidio del pueblo ainu. En otras palabras, los investigadores sociales wadyin que decían actuar movidos por un sincero deseo de "preservar" la cultura ainu, en realidad estaban contribuyendo a su desaparición cada vez que un objeto de la vida cotidiana era catalogado y cuidadosamente empaquetado en la inmaculada vitrina de un museo.

Ya su tío Yamamoto Tasuke había inculcado en Chikkap Mieko una actitud crítica frente a la labor de los investigadores wadyin que estaban aparentemente interesados en la cultura

ainu, denunciando la actitud con que muchos de estos/as estudiosos/as convertían en un mero “objeto de estudio” a los hombres y mujeres ainu que amable y desinteresadamente facilitaban el trabajo de los académicos/as wadyin. En 1972, por ejemplo, Yamamoto Tasuke criticó abiertamente a la Sociedad de Etnología establecida en Sapporo y a la Gran Asociación de Alianza de la Sociedad de Etnología de Japón, diciendo “En su investigación, los estudiosos son desalmados.” Más tarde, siendo miembro fundador de la asociación *Ai Yuukara Ainu Mindzokugaku Kai* (Asociación Ai Yukara -actuar por uno mismo- de Estudios sobre el Pueblo Ainu) se entregó a la tarea de establecer un grupo de reflexión con otras personas que estaban inconformes con el método de investigación de los estudiosos wadyin, acusándolos de tratarlos únicamente como objetos de estudio, y humillarlos con la aseveración de que el pueblo ainu es un pueblo en extinción.<sup>26</sup>

Al igual que su tío, a Chikkap Mieko le indignaba el tratamiento que los investigadores wadyin daban al pueblo ainu, y cuando vio su fotografía publicada en el libro *Ainu Mindzoku Shi*, convertida en la imagen del “pueblo en extinción” (*jorobiyuku mindzoku*), Chikkap Mieko consideró que esta afrenta para el honor de su pueblo y el suyo propio no podía permanecer impune. Fue entonces que decidió aclarar la situación con la editorial y con los responsables de la inserción de su retrato.

A diferencia de otros países considerados como “Primer Mundo”, en Japón no es común recurrir a una demanda judicial para aclarar los conflictos entre las partes. Dando por hecho que se comparten los mismos ideales de buena voluntad hacia el prójimo, cuando se presenta una querrela las partes procuran solucionar sus diferencias fuera de la corte, llegando a un “acuerdo amistoso” o *chotei*, es decir, soluciones de “ni tú ni yo” en que ningún honor quede mancillado. “Entre buenos ciudadanos, el hecho de recurrir al litigio no debería ser necesario: normalmente la mediación o la conciliación bastarían, y ni siquiera habría necesidad de arbitraje.”<sup>27</sup>

En consideración a esta costumbre japonesa, Chikkap Mieko decidió hablar, en primera instancia, con la editorial. Acompañada de la Sra. Ootani, su abogada, escuchó atónita la explicación que le dieron sobre la publicación de su retrato:

---

<sup>26</sup> --- ‘Mataku no Ekashi Yuku’, *ibid.*,

<sup>27</sup> Margadant, G. *El derecho japonés actual*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993 P. 282

Me dijeron que se trataba de una publicación para conmemorar el centenario del establecimiento de la gubernatura de Jokkaidoo, con el fin de dar a conocer la cultura ainu; dijeron que era una publicación académica, y que yo tenía que estar agradecida por incluir mi fotografía en una publicación así.

Ante estos argumentos, Chikkap Mieko montó en cólera. ¿Cómo podía sentirse orgullosa de que su imagen fuera utilizada para *celebrar* el sometimiento de su pueblo y la colonización de su territorio? Además, el texto hacía clara referencia a la inminente desaparición del pueblo ainu. Al respecto, escribe la siguiente observación en *Los dones del viento*:

Si se tratara de un libro que presentara a la cultura ainu como una cultura maravillosa, lo agradecería, pero presenta al pueblo ainu como un pueblo en extinción, y muestra mi fotografía junto con las de ancianos y ancianas de la era Meidiy, como si yo perteneciera a esa época. Yo tenía poco más de veinte años cuando apareció el libro. Ahora apenas tengo treinta y ocho; sin embargo, en este libro que afirma que el pueblo ainu se extinguió, mi fotografía aparece con abuelas y abuelos que fallecieron hace cincuenta años; o bien, desnudan a un anciano ainu para mostrar que es muy velludo, incluyendo toda una página con una fotografía de su espalda. De esta manera, no se presenta a los ainu como un pueblo con orgullo. Verdaderamente pienso que se muestra a los ainu como si fueran animales de espectáculo. Es obvio que no me sienta contenta de ver colocada mi fotografía en un libro como ese.

Asimismo, decidió hablar personalmente con el Prof. Sarashina Guendzoo, solicitándole una explicación por el uso no autorizado de su fotografía. Sorprendido, el Sr. Sarashina manifestó que nadie le había reclamado antes que usara su fotografía con fines de difusión de la cultura ainu:

Le pareció extraño que yo reclamara, puesto que él, el Sr. Sarashina, se había dedicado con todo su esfuerzo a investigar el tema de los ainu, porque es una cultura discriminada que hay que dar a conocer. Entonces, yo le pregunté qué es lo que él entendía por cultura, y él me respondió que era todo lo relacionado con los trajes tradicionales, el Yuukara, la lengua ainu, y todas esas manifestaciones maravillosas.

Así las cosas, para el Prof. Sarashina y para prácticamente todos los estudiosos del pueblo ainu, la cultura era un conjunto de “cosas bonitas” producidas por los “exóticos bárbaros”, cuya vellosidad profusa comprobaba que eran un pueblo *esencialmente diferente* del wadyin, y cuyas “primitivas” costumbres habían sido abandonadas en favor de la cultura japonesa. Una vez sustituida la tradición ainu por las formas culturales y políticas wadyin, y habiéndose *amestizado* con el pueblo wadyin, prácticamente podía decirse que los ainu

“auténticos” eran unos cuantos ancianos y ancianas que portaban los últimos recuerdos de una historia que no interesaba en lo absoluto a los jóvenes. Además, las nuevas generaciones no podían ser consideradas parte del pueblo ainu, en tanto que hablaban japonés y desconocían que existiera una cultura propia distinta de la japonesa. Pero se equivocaban. Para muchos jóvenes, al igual que para Chikkap Mieko, la cultura ainu seguía siendo motivo de orgullo y de búsqueda de la identidad. “Ser ainu” no era un asunto del pasado, sino una experiencia diaria que daba un *sentido* histórico y social a los eventos aparentemente privados de *personas vivas*. Chikkap Mieko no entendía la cultura como una pieza de museo, asépticamente preservada de todo entorno significativo más allá de la erudición académica. En *Los dones del viento* escribe:

Para nosotros, la cultura ainu es una forma de vida, lo que ocurre en nuestra cotidianidad, incluyendo los incidentes de discriminación de los que somos objeto. Pero él (Sarashina Guendzoo) habla separando de la vida diaria sólo los bordados, las esculturas, una de las grandes epopeyas mundiales, etc... Cuando hablan de nosotros, dicen que los bordados y el Yuukara son maravillosos, que ya casi nadie habla la lengua ainu, que es una cultura en extinción y que, por lo tanto, se debe hacer una recolección de sus manifestaciones culturales y un registro de su cultura en forma de investigación. Sin embargo, no ponen atención a las formas de la vida cotidiana, es decir, que sí nos preocupa no tener qué comer.

Durante las entrevistas con los representantes de la editorial -que había designado un abogado para llevar el asunto- la abogada Ootani también percibió el desprecio con que se les hablaba, instándoles a reconocer que Chikkap Mieko debía sentirse orgullosa de estar incluida en una publicación de tal envergadura. En *Los dones del viento*, Chikkap Mieko menciona que su abogada no tenía noticias de la existencia del pueblo ainu, y mucho menos de sus demandas y de su movimiento de resistencia. Sin embargo, situada como simpatizante de la causa ainu en su carácter de abogada de la demandante, la Sra. Ootani también se sintió agredida por el trato despectivo de los representantes legales de la editorial, y decidió apoyar a Chikkap Mieko para llevar el caso a la corte, alegando el uso no autorizado de su retrato. Demandaba una indemnización de tres millones de yenes y la publicación de una frase de disculpa en la prensa.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> “Mujer ainu: no puede permitirse que se nos trate como especímenes. Se enjuicia a los investigadores en el Juicio por los Derechos de Retrato”. Asaji Shimbun - 24 de mayo de 1985.

## USTEDES LOS BÁRBAROS

Cuando Chikkap Mieko vio su imagen como “ilustración” de la expresión “pueblo en extinción” (*jorobiyuku mindzoku*), el sentimiento de ira no se limitaba a la indignación por ver invadida la propia intimidad; era el orgullo de todo un pueblo lo que estaba en juego, y esta era la ocasión de celebrar un debate público, un *uko-charanke* que aclarara de una vez por todas la posición del investigador y del investigado en esta lucha de imposición-resistencia en que se habían venido definiendo los límites ideológicos de ambas comunidades.

Las ideas vertidas en el libro *Ainu Mindzoku Shi* no eran más que la continuación de una serie de reflexiones añejas sobre el “primitivismo” del pueblo ainu y su inminente extinción. En principio, el origen de estas reflexiones puede situarse en la construcción misma del concepto de “bárbaro” en la cosmovisión wadyin, que fue importado de China y adaptado a la realidad del reino de Yamato dentro el término *emishi*. Los *emishi* o “bárbaros” eran descritos como profusamente velludos, extremadamente grandes y fuertes, y a veces dotados de características animales como una enorme cola. Eran fieros, y se les temía como a cualquier bestia salvaje. Descritos en el *Kojiki* como rebeldes sometidos por las fuerzas divinas de la gente de Yamato, los *emishi* y más tarde los *edzo* se convirtieron en personajes fabulosos de todo tipo de leyendas sobre las inhóspitas tierras que se hallaban cruzando el mar del norte. Las imágenes de la gente de Edzo como criaturas intermedias entre lo humano y lo animal continuaron siendo parte de la imaginación de muchos wadyin y así, por ejemplo, el célebre dramaturgo Chikamatsu Monzaemon escribió en 1658 una obra llamada *Kenjoo no Tenarai*, donde incluye la siguiente descripción de la “región de los bárbaros”:

Esta llamada isla de Edzo se localiza a más de mil *ri* de distancia. Quienquiera que nazca en esta isla posee un gran poder natural. El cabello crece hacia arriba y la luz de los ojos es como el sol dorado de la mañana. Su grito furioso asusta a los animales. Cazán y comen animales de las montañas y los campos, así como pescado. Dan rienda suelta a los vinos finos y a las mujeres hermosas, y viven lujuriosamente. Es un país extraño, sin ley, de hábitos disolutos.<sup>29</sup>

Esta imagen del bárbaro como un ser temible paulatinamente cedió paso a la imagen del bárbaro como una criatura de inteligencia limitada, ingenua y fácil de engañar. Aunque seguían siendo considerados como una especie intermedia entre los hombres y los animales, dejó de pensarse que eran como bestias imponentes, y comenzaron a hacer alusiones al pueblo ainu como perros, inventando o recurriendo a un mito primordial en el que un perro era considerado el ancestro común de todos los ainu, después de haber copulado con una diosa.

Curiosamente, el concepto de "bárbaro" que el pueblo wadyin había adoptado de China, tuvo un desarrollo muy similar al europeo. El concepto de "bárbaro" como un estado intermedio entre el ser humano y las bestias se había desarrollado en Europa mucho antes que se iniciara el periodo de expansión colonial en otros continentes. Los griegos, por ejemplo, recurrieron ampliamente a esta imagen para diferenciar a los hombres de la *polis* de los hombres de los bosques (*agrestis*). La imaginación europea medieval es rica en representaciones de los "salvajes" como hombres peludos, que se internan en lugares alejados de los pueblos sedentarios para llevar una vida más "animal". Bartra sostiene que estas representaciones primigenias de una forma liminal entre el ser humano y los animales, constituyen un mito que, finalmente, fue adquiriendo nuevos significados y adaptándose a las necesidades de cada época. Como construcción ideológica, el salvaje se ofrecía como una metáfora de las amenazas a que estaba expuesta la civilización europea, al tiempo que le proporcionaba los elementos necesarios para definirse, por contraposición, como una entidad elevada en relación con todo lo existente.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Chikamatsu Mondzaemon, *Kendyoo no Tenarai*. en *Nijon Meicho Dzenshu (Biblioteca de Literatura Japonesa Famosa)* Vol. 4. Citado por Takakura en *The Ainu of Northern Japan*. *Ibid.*, p. 49-50. Takakura también apunta que esta obra fue escrita cuando las rebeliones ainu comenzaban a hacerse del conocimiento público, por lo que es probable que esta descripción que "Suenan como una descripción del infierno... (haya provocado que) Chikamatsu adoptara esa escena en concordancia con los intereses populares." (*Ibid.*, p. 50)

<sup>30</sup> Ver Bartra, Roger. *El Salvaje en el Espejo*. Coordinación de Difusión Cultural de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ediciones Era, México. 1992. Este autor busca demostrar que el concepto de "salvaje" es "[...] una invención

Más tarde, en el norte de Europa se desarrollaba el concepto del *bon savage* o el buen salvaje, a partir de su contacto con los pueblos colonizados en África y América. Al igual que los wadyin, los europeos se referían despectivamente a los habitantes originales de los territorios colonizados como “sucios”, “feos” y “tontos” y “naturalmente inferiores”. Quizá el evento más tristemente célebre con respecto de la definición de la imagen de los “nativos salvajes” sea la amplia discusión que tuvo lugar en los círculos eclesiásticos de Castilla con el fin de “dictaminar” si los indígenas tenían o no alma, y si los habitantes de aquellas lejanas regiones demoniacas eran “la encarnación misma del mal”. Al respecto, el Mtro. Guillermo Bonfil Batalla apunta:

Ante el pasmo por el descubrimiento de “el otro”, se discutió primero su misma condición humana, y una vez admitida, se fueron elaborando las normas y acumulando las prácticas que convertirían la presunción de inferioridad del indio, postulada primero ideológicamente, en una real inferioridad social dentro del orden colonial.<sup>31</sup>

Más tarde, con el advenimiento del positivismo, se buscó desarrollar un método “científico” que pudiera aplicarse al estudio de las exóticas culturas del mundo. Los europeos, convencidos de su superioridad intelectual y racial, decidieron recabar los datos empíricos que permitieran desarrollar con exactitud una explicación verificable sobre el “atraso” y la “inferioridad natural” de otras razas, entendiendo que el color de la piel y los rasgos físicos eran factores determinantes de las diferencias culturales. Al parecer, en este punto el pueblo ainu sufrió una suerte muy similar a la de otros pueblos indígenas del orbe: no sólo se les definió como seres intrínsecamente inferiores, sino que su posición en la estructura social se determinó en gran parte a partir de la imagen del pueblo ainu como “primitivo” y “salvaje”, cuya coherencia se debe en gran parte a la labor antropológica realizada por los científicos sociales wadyin a partir de la época Meidyí. Estos estudiosos encontraron en el pueblo ainu la razón de ser de la antropología como ciencia dedicada a la definición del “exótico otro” a

---

Europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental. [...] El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea.” (P. 13) Sin embargo, la utilización del término “bárbaro” tanto en las crónicas antiguas del Japón, como en los “Registros de los Bárbaros del Este” encontrados en el Wei Chih, Sung Shu, Sui Shu y Hsin T'ang Shu de China, señalan que no se trata de una “invención europea”, sino que es un mecanismo cultural que legitima la dominación de un pueblo “inferior” por uno “superior”, al tiempo que establece la diferencia entre ambos. Resulta interesante notar que tanto europeos como chinos y japoneses se refieren a los “salvajes” como hombres peludos.

<sup>31</sup> Bonfil Batalla, Guillermo *México profundo. Una civilización negada*. Ed. Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Colección “Los Noventa”, No. 1. México, 1990, p. 122-123

través de una minuciosa disección que permitiera elaborar la “anatomía de una cultura”, entendida como “...el estudio de los actos de la vida tribal tales como las ceremonias, los ritos y las festividades llamadas ‘el conjunto de imponderables de la vida real y del comportamiento típico, y de la recolección de afirmaciones, narrativas, objetos o folklore y las fórmulas mágicas consideradas como un *‘corpus inscriptionum*, como documentos de la mentalidad nativa’.”<sup>32</sup> Así, aunque el concepto de “bárbaro” entre los wadyin tiene una larga trayectoria, puede considerarse que la introducción de la antropología como práctica científica marca un momento clave en la historia de las relaciones ainu-wadyin.

La práctica antropológica en Japón se inicia en el siglo XIX, durante la década de los ochenta. Su introducción fue parte del proyecto de modernización del gobierno Meiyi, ávido de participar en la escena mundial a partir del aprendizaje y puesta en marcha de la ciencia generada en el norte de Europa y en Estados Unidos. En ese momento, el espíritu positivista gobernaba el quehacer científico, y se consideraba que lo social estaba regido por las mismas leyes que la naturaleza. Las ideas de Charles Darwin sobre la evolución de las especies, a partir de un proceso de selección natural en el que sólo sobrevive el más apto, permitían explicar la extinción de culturas “inferiores” al entrar en contacto con civilizaciones “superiores”. La antropología era una forma de racionalidad científica necesaria para los países colonizadores, que afirmaban su identidad a partir de la construcción de un *otro* diametralmente opuesto, que definía el *es* por contraposición con lo que *no es*.

La antropología surge como una aproximación racional, empírica y objetiva hacia el “salvaje”... el acercamiento condescendiente al ser humano “primitivo”, como imagen de la infancia de la Humanidad; como imagen de un estado de inocencia irremediabilmente perdido para las sociedades “civilizadas” que, envueltas en un vertiginoso proceso de industrialización y urbanización, se sentían fascinadas por esas formas de vida más simples, más próximas a la naturaleza. Para los antropólogos wadyin, la idea del “salvaje” estaba íntimamente relacionada con el pueblo ainu y, como disciplina de estudio sobre los pueblos “primitivos”, la antropología japonesa se desarrolló tomando al pueblo ainu como “objeto de estudio”.

---

<sup>32</sup> Trinh T. Minha, *Women, Native, Other*, ibid., p. 57, en referencia a Malinowski, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*. 1922 reimpresión de E. P. Dutton, Nueva York, 1961. p. 24

Los primeros antropólogos y arqueólogos japoneses se inspiraron en las etnografías y crónicas de viaje escritas por hombres y mujeres europeos y norteamericanos, que visitaron Jokkaido a finales del siglo XIX. Estos trabajos no sólo representaban un paradigma metodológico, sino que también hacían eco a sus propias ideas sobre la inferioridad innata de los ainu. Inmersos en el espíritu positivista del momento, los cronistas europeos que escribieron sus impresiones sobre el pueblo ainu no dudaron en subrayar su inferioridad como seres humanos. Entre ellos se encontraban Hitchcock, Isabella Bird, Chamberlain, Morse, y el viajero que irónicamente lleva el nombre de Henry Savage Landor.<sup>33</sup>

Estos viajeros y viajeras anglosajones/as los describieron como flojos, ignorantes e incapaces de concentrarse, incluso recuperando el viejo mito wadyin de que los ainu no podían contar y de que no tenían un método para medir el tiempo, por lo que no conocían su edad. Parafraseando a Isabella Bird, eran un “pueblo sin historia”.<sup>34</sup> Asimismo, en los textos escritos por estos investigadores e investigadoras, se subraya en repetidas ocasiones las diferencias “raciales” que distinguían al pueblo ainu del wadyin, enfatizando su profusa vellosoidad como uno de sus rasgos característicos. Savage Landor, por ejemplo, titula a su crónica de viaje *Alone With the Hairy Ainu (Solo con los velludos ainu)*, e incluso llega al extremo de considerar que la costumbre de tatuarse entre las mujeres obedece a que “...las mujeres, no siendo tan velludas como los hombres, son humilladas por su inferioridad en ese respecto, y tratan de simularlo tatuándose.”<sup>35</sup> Los viejos prejuicios que estigmatizaban a los ainu como “tontos”, “feos” y “sucios”, adquirirían una validez inusitada a la luz de la “racionalidad científica”, y el hecho de que personas anglosajonas -cuya cultura tenían por superior a la suya- emitieran estos juicios, los convertía en verdades universales, empíricamente verificables e incuestionables.

---

<sup>33</sup> “Edward Morse fue determinante en la introducción de las ideas de Darwin en Japón. En noviembre de 1884 él también ayudó a establecer la Sociedad Antropológica de Tokio (*Tokio Dyuinruigakkai*) que comenzó a publicar una revista, la *Tokio Jinruigakkai Zasshi* (luego *Jinruigaku Zasshi*) dos años más tarde. Entre 1886 y 1890, Basil Hall Chamberlain, ya bien instalado en Japón, inauguró el estudio de la lingüística mientras era profesor de japonés y filología en la Universidad de Tokio... Un trabajo de Heinrich von Siebold se convirtió en el primer libro de arqueología publicado en japonés en 1879, aunque la Sociedad de Arqueología de Japón se estableció hasta 1895, comenzando la publicación de la *Kookogakkai Zasshi* el siguiente año.” (Siddle, R. *Race, Resistance...* ibid., p. 80-81)

<sup>34</sup> Bird, Isabella. *Unbeaten Tracks...* ibid., p. 255

<sup>35</sup> Savage Landor, H. *Alone with the Hairy Ainu or 3,800 miles on a pack saddle in Yedzo and a Cruise to the Kurile Islands*. Londres: John Murray, 1893 (primera reimpresión de Johnson Reprint Corporation, Nueva York, 1970) p. 252

Con la autoridad que les confería el saberse “superiores” -finalmente, la selección natural había determinado que eran los más aptos- los antropólogos europeos se abocaron a la tarea de estudiar a los pueblos primitivos que, incapaces de evolucionar, se extinguirían sin remedio. Los académicos japoneses hicieron lo propio con el pueblo ainu, recurriendo a los métodos aprendidos de los científicos occidentales. Estos métodos incluían el saqueo de tumbas, la recolección de muestras de sangre y de otras ‘evidencias materiales’ que permitieran identificar las características raciales que determinaban su inferioridad. Los resultados de sus investigaciones se daban a conocer a través de libros y publicaciones especializadas. Con el tiempo, las ideas de este selecto grupo de intelectuales recibieron amplia difusión a través de los medios masivos y los libros de texto. Para estos antropólogos estaba claro que su noble misión consistía en dar a conocer la existencia de un pueblo ‘primitivo’ que, como muchos otros en el mundo, había sucumbido ante civilizaciones evidentemente más ‘avanzadas’.

#### **LA INDIGNACIÓN DE SER “OBJETO DE ESTUDIO”**

Quizá lo que más hacía sentir ofendía el orgullo de Chikkap Mieko era el hecho de que fueran precisamente las personas que decían estar interesadas en la cultura ainu, quienes más habían sacado ventaja de la generosidad característica de los hombres y mujeres ainu. Ella, al igual que su tío Yamamoto Tasuke, se rebela contra los investigadores que han saqueado las tumbas, robado documentos y objetos sagrados, haciéndoles creer que se trata de un préstamo y que no faltarán a su promesa de devolverlos en otra ocasión. En *Los dones del viento*, Chikkap Mieko hace referencia a esta situación:

Los compañeros ainu piensan que si viene una persona que es profesor de la universidad, es una persona de razón y tiene una posición social importante que entiende verdaderamente a los ainu, por lo que le ofrecen toda la información necesaria, y le preparan un banquete a la medida de sus expectativas. Le hablan acerca de los vestidos tradicionales, de las ceremonias, de los instrumentos, y al ser alabados por él, como los ainu son buenas personas, le invitan a que se lleve documentos y objetos pertenecientes al pueblo ainu, con la promesa de que los regrese y, por supuesto, el investigador jamás los devuelve a la comunidad. Como nuestra cultura se ha convertido en objeto de depredación, he cultivado el enojo hacia estos investigadores.

Chikkap Mieko reconoce en esta actitud de los investigadores una afrenta tanto personal como hacia toda la comunidad: se engaña a un individuo, pero se traiciona a una cultura y se ofende a todos los integrantes de esa colectividad. Así, ante los argumentos de Chikkap

Mieko en la corte, avalados por otros líderes ideológicos del movimiento como Sunadzawa Bikki, muchos ainu comenzaron a ver a la parte acusada como los enemigos de su pueblo. Estos enemigos formaban parte de la vieja guardia de antropólogos, etnólogos y otros especialistas en cultura e historia ainu de la Universidad de Jokkaidoo. Como autoridades veteranas en el tema, estos investigadores habían hecho acopio de una gran cantidad de información, documentos y objetos ceremoniales. Asimismo, habían saqueado impunemente las tumbas ainu, llevándose huesos, joyas y todo lo que encontraron en ellas. En opinión de los antropólogos wadyin, la violación de los sepulcros ainu no era una ofensa, ni mucho menos un delito; era un reclamo necesario en aras de una noble causa: la recolección de “datos etnográficos” que hicieran posible elaborar una descripción científica de los ainu, una “raza” de “antiguos aborígenes” que se diluía vertiginosamente en la corriente desarrollista wadyin. Su inminente extinción demandaba que los investigadores actuaran rápidamente, reuniendo la mayor cantidad posible de materiales, con el fin de preservar -o mejor dicho, apropiarse- de las últimas, invaluable evidencias de que alguna vez existió una cultura primitiva, no wadyin, en territorio japonés. Al respecto, Chikkap Mieko anota en *Los dones del viento* que los investigadores “Se llevaban todo y luego hacían una donación al museo, y se le reconoce el gran honor al profesor Fulano, dejando fuera a todos los ainu de la posibilidad de tener su museo y hacer su investigación.”

El juicio se convirtió en la oportunidad de poner al descubierto las actitudes despectivas que habían formado parte del estilo de investigar de los estudiosos wadyin, así como en la ocasión de denunciar la violación de tumbas y la exhumación de cuerpos, como un delito impune y hasta beatificado como “contribución a la ciencia”. En relación con estos abusos, el Sr. Toyokawa Shigueo, entonces Director de la Asociación de Cultura Ainu de Sapporo, declaró en la corte que la misma Universidad de Jokkaidoo estaba constuida sobre las tumbas de sus antepasados, quienes eran originarios de Sakshukotoni, Ishikari (Kotoni en la ciudad de Sapporo), y que personalmente había sido testigo del saqueo de tumbas en 1951, cuando vio al Sr. Kodama Sakuemon<sup>36</sup> (finado) llevarse huesos humanos de su *kotan* (villa) natal, en Oyafuro, Ishikari Choo. En *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko cita el testimonio del Sr. Toyokawa como una pieza clave en el juicio, ya

---

<sup>36</sup> Kodama es autor de uno de los libros sobre la cultura ainu más consultados por los investigadores occidentales, debido a que está traducido al inglés. Este libro es *Ainu Historical and Anthropological Studies*. Sapporo. Jokkaidoo University Press, 1970

que la profanación de tumbas y la exhumación de cuerpos constituía una gravísima falta contra la cosmovisión ainu. Según dictan las costumbres relativas a los muertos, no existen lápidas con el nombre del difunto, y todo el lugar se considera sagrado, por lo que nadie debe acercarse al sitio en que descansan los restos de una persona.<sup>37</sup> “Yo no quería ir al lado del Sr. Kodama. Tenía coraje contra el Sr. Kodama.” -dijo el Sr. Toyokawa.

#### UN UKO-CHARANKE EN LA CORTE

En un principio, la parte acusada estaba representada por el Prof. Sarashina Guenzoo y la editorial Dai'ichi Hooki, pero el Prof. Sarashina falleció poco después de iniciarse el juicio. Así, el Prof. Takakura Shin'ichiroo fue llamado a declarar a favor de la parte acusada, como responsable del contenido de la publicación. El Prof. Takakura era considerado una eminencia por sus aportaciones al estudio del pueblo ainu, y habiendo nacido en 1903, había asistido a una gran cantidad de momentos clave en la historia de los ainu del siglo XX, como el Simposium sobre Mejoramiento de Instalaciones de Beneficencia para los Antiguos Aborígenes (*Kyuudodyin Jogo Shisetsu Kaidzen Dzandankai*) celebrado en 1935, con el fin de proponer modificaciones concretas a la Ley de Protección de 1899.<sup>38</sup> Fue también autor del libro *Ainu Seisaku Shi* cuya traducción -parcial- al inglés se considera un texto básico para los extranjeros interesados en el tema. Sin embargo, a sus 85 años (1988) tuvo que admitir ante una corte que las apreciaciones contenidas en el libro *Ainu Mindzoku Shi* no eran acertadas.<sup>39</sup>

Pero no sólo la corte fue testigo de esta declaración. Para 1988, el juicio por los derechos de fotografía iniciado en 1985 había atraído la atención de los medios informativos y de la opinión pública, revitalizando el debate sobre la supuesta extinción del pueblo ainu. La demandante declaraba, entre flashes y micrófonos, que los ainu estaban vivos y estaban dispuestos a defender su orgullo ante todo aquél que buscara mancillarlo.

Otras personalidades del activismo ainu aceptaron sumarse al esfuerzo de vindicación colectiva que impulsaba el juicio. Kayano Shigueru, que había estado presente como

---

<sup>37</sup> Esta restricción de acercarse a las tumbas está documentada en Batchelor, J. *Ainu Life and Lore...* ibid., pp. 560-561.

<sup>38</sup> Siddle, ibid., p. 143

<sup>39</sup> “Machigai nado Mitomeru. Shoodzooken Soshoo Kanshuusha no Takakura-san” (“Admite que se equivocó. El Señor Takakura en el Juicio por los Derechos de Retrato”). *Asaji Shimbun*, 25 de febrero de 1988.

coordinador de la producción de NHK, rindió su declaración como testigo; durante su comparecencia, deploró la imagen insultante de los ainu que se presenta en *Ainu Mindzoku Shi*:

...este libro es vergonzoso, y no es un libro que se pueda mostrar frente a la gente... Además, si previamente le hubieran echado un vistazo, muchos errores se hubieran evitado... Este es un libro en el que no participaron los ainu en lo absoluto para su preparación; es un libro que favorece la discriminación hacia los ainu, y de ninguna manera ayudaría a evitarla.<sup>40</sup>

En su declaración, Kayano Shigueru también se queja del hecho de que el libro hace clara referencia a la vellosidad profusa de los hombres y mujeres del pueblo ainu como símbolo inequívoco de su 'primitivismo', repitiendo así los añejos esquemas racistas inaugurados por los antropólogos wadyin y anglosajones que estudiaron al pueblo ainu durante la época Meidi. En su declaración, el Sr. Kayano lo expresó de la siguiente manera:

Además, en este libro hay frases explicativas que dicen "La piel de los ainu tiene mucho vello", y hay fotografías de la espalda de los ainu. Cuando me fue entregado este libro, instintivamente aparté los ojos de estas fotografías y lo abandoné.<sup>41</sup>

Pero no todas las personas que subieron al estrado por la parte acusadora eran *ainu utari*. También testificó el Prof. Yoshisaki Shooichi, Profesor Adjunto de la Universidad de Jokkaido, quien externó su apreciación sobre el libro *Ainu Mindzoku Shi* desde el punto de vista de la antropología cultural, criticando a los investigadores que no tienen ningún respeto por los lugares sagrados de la gente:

No importa qué tan desagradables sean las costumbres para las personas que investigan, para las personas interesadas hay un gran significado. Al equivocarse, los compañeros concluyen que son primitivos y bárbaros. Por lo tanto, tienen que poner atención. No tiene por qué ir en contra de los nervios de los compañeros (ainu) .. El primer paso para una investigación es no entrar en los lugares sagrados, y no destruir la concepción del valor religioso.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> ---- "Jito ni Misetakunai Jon. Ainu Shoozooken Soshoo Shuchoo Dyinmon, Kayano Kanchoo ga Shoogen". ("El libro que no le quiero mostrar a la gente.. El Director Kayano testifica: "El Juicio ainu por los derechos de retrato es un cuestionamiento oficial"). *Asaji Shimbun*, 23 de febrero de 1988

<sup>41</sup> Op. cit.

<sup>42</sup> Citado por Chikkap, M. *El corazón...*

El Prof. Takakura se defendía, apelando a la buena voluntad que había inspirado su interés por difundir una cultura cuya desaparición consideraba inminente. Takakura, que entonces contaba 85 años de edad, pertenecía a la generación de investigadores que habían nacido y crecido durante la época Meidi, interiorizando y consolidando una serie de valores e imágenes en las que los hombres y mujeres ainu no eran más que “bárbaros” que, habiendo adoptado las formas culturales wadyin, podían considerarse definitivamente extintos. A este respecto, el Prof. Takakura declaró en el juicio:

En cuanto a la expresión “pueblo en extinción”, utilizada en el mismo texto, yo pensé que los ainu de ese entonces iban a abandonar su cultura, y creí que desaparecería... En aquel entonces, pensaba que también había cosas que sería mejor cambiar sobre la cultura ainu. Esta no es una idea arbitraria propia.<sup>43</sup>

Durante las cuatro horas que duró la sesión de comparecencia del Prof. Takakura en la Corte, el académico insistió en los objetivos de divulgación que perseguía el libro, pero admitió que, en su calidad de supervisor editorial, abarcó ramas fuera de su especialidad. En la nota periodística sobre la comparecencia del Prof. Takakura se señala que, ante las preguntas de que se le hicieron como parte acusada, el investigador respondió que:

1. El libro *Ainu mindzoku shi* tiene un carácter de texto de divulgación, y no académico; sin embargo, existen descuidos en el aspecto académico.
2. Entre las fotografías que se publicaron para mostrar la cultura tradicional ainu, existen fotografías de la época Meidi.
3. Como supervisor, creo que quité fotografías inapropiadas, pero su origen y tema no fueron confirmados una por una.<sup>44</sup>

Por otra parte, existía una total confusión en la parte acusada en relación con el hecho de utilizar fotografías sin tomar en consideración si las personas que aparecen en el retrato consienten en que su imagen sea utilizada para ser publicada en un libro. Perplejo, el Prof. Takakura insistía en su ignorancia sobre el hecho de que se trataba de un “retrato”, y se exculpaba argumentando que él actuó de buena fe, confiando en que el Prof. Sarashina contaba con la autorización necesaria para incluir las imágenes en el texto final. Lo cierto es que esta era la primera ocasión en que las “imágenes” dejaban de ser una muda ilustración

---

<sup>43</sup> ---- “Machigai nado mitomeru. Ainu Shozooken Soshoo, Kanshuusha no Takakura-san”. (“Admite que se equivocó. En el Juicio por los Derechos de Uso de Retrato, el Sr. Takakura, Supervisor.”) *Asaji Shimbun* - edición vespertina del 26 de febrero de 1988. Incluido en *Los dones del viento*, p. 289

<sup>44</sup> ---- “Machigai nado mitomeru... Op. Cit., incluido en *Los dones del viento*, p. 289

impresa en un papel fotosensible, levantando la voz en pro de su derecho a decirse a sí mismos, a elaborar su propia lectura de la historia y de los símbolos que los identifican como orgullosa, y no humillantemente ainu.

#### **EL UKO-CHARANKE LLEGA A SU TÉRMINO**

Finalmente, el juicio se resolvió en un acuerdo que consistió en el pago de una indemnización de un millón de yenes y la publicación de una “frase de disculpa” en el periódico *Asaji Shimbun*. El texto de esta disculpa pública es el siguiente:

El Sr. Takakura, supervisor editorial, y la empresa editorial “Dai’ichi Jooki” lamentamos haber lastimado su precioso orgullo y solicitamos una humilde disculpa por la publicación no autorizada de su honorable fotografía, tocando un *mukkuri*, en el libro *Ainu mindzoku shi*.<sup>45</sup>

Aunque el juicio se resolvió a manera de un acuerdo, sin vencedores ni vencidos, la causa en favor de la recuperación del orgullo del pueblo ainu ganó una importante batalla. A raíz del caso, los investigadores comenzaron a llamar a los respetados *ekashi* para solicitar permiso de realizar investigaciones sobre el pueblo ainu. Esto resultaba inusitado, ya que jamás se pedía la venia de las autoridades espirituales ainu para llevar a cabo las investigaciones. Al respecto, Chikkap Mieko apunta en *El corazón de los diseños bordados ainu*:

Los investigadores comenzaron a llamar por teléfono al Sr. Arai Guendyiroo, *ekashi* de Asajikawa (fallecido en agosto de 1991, a la edad de 90 años). Le pedían permiso para escribir sobre la cultura ainu. El *ekashi* me había apoyado en el juicio. Le dijo lo mismo al Sr. Kayano Shigueru. Al escuchar esto de dos personas *ainu utari* muy respetadas, no lo podía creer. Las investigaciones sobre el pueblo ainu sólo nos tratan como una etnia ausente, y para colmo, como cosas. Ni nosotros ni los respetados *ekashi* escapan de la violación a los derechos humanos de las investigaciones sobre los ainu.

Además de este inesperado cambio en la actitud de los investigadores, los antropólogos realizaron una labor de revisión en cuanto a sus métodos de estudio, reconociendo que habían cometido arbitrariedades y emitido juicios erróneos sobre el pueblo ainu. La Sociedad Japonesa de Etnología (*Nijon Mindzoku Gakkai*) celebró sesiones de reflexión

---

<sup>45</sup> *Asaji Shimbun*. Primera edición, del día 25 del tercer mes del año 44 de Shoowa

sobre la manera en que se habían venido realizando las investigaciones sobre el pueblo ainu, y sus conclusiones fueron vertidas en un documento que resumía, en cinco puntos, la postura que debía asumirse a partir de ese momento:

1. En la reglamentación sobre los pueblos, es importante considerar el lenguaje, los usos, las costumbres y otras referentes a 'la existencia de la conciencia subjetiva de pertenencia de la gente'. También en el caso de la gente ainu, mientras exista esta conciencia, debemos reconocer su singularidad como pueblo. Es una mala interpretación ver al pueblo ainu como 'cultura en extinción', y es un error de reconocimiento esencial hacia la cultura del pueblo.
2. En cuanto al punto del reflejo de la voluntad y los deseos del pueblo ainu, ha sido sumamente insuficiente la retribución hacia los ainu de las investigaciones hechas hasta ahora. A partir de ahora, se prepararán especialistas en investigación que provengan del pueblo ainu, y para esta participación es necesaria una investigación conjunta, con la cooperación de los especialistas ainu. Para ello, es urgente el establecimiento de un órgano público de educación en investigación.
3. Se deberá dar un uso práctico positivo a los resultados de investigación, a través de la educación y la apertura mental de la gente. Se deberá influir para erradicar los prejuicios que se encuentran firmemente arraigados en la sociedad contra el pueblo ainu. También es necesario examinar el contenido de los libros de texto. Se debe garantizar sistemáticamente el aprendizaje de su cultura y su lengua a la siguiente generación del pueblo ainu.
4. La promoción de la correcta comprensión hacia el pueblo ainu es el primer paso hacia la educación de la comprensión internacional. Desde ese punto de partida se tendrá un justo reconocimiento de otras minorías étnicas y del problema de la discriminación, y se podrá profundizar sobre la comprensión de otras culturas y de la sociedad.
5. Hoy en día, los principios supremos de la investigación no se aceptan en ninguna parte del mundo. También las actividades de investigación son un acto social. Las 'opiniones' expresadas en esta ocasión, también se fundan en esta conciencia de responsabilidad social.<sup>46</sup>

Estas reflexiones representaron un parteaguas en el quehacer antropológico wadyin, que finalmente asumía su "conciencia de responsabilidad social" en lo concerniente a la construcción de imágenes negativas estereotipadas sobre el pueblo ainu, entendiendo que

---

<sup>46</sup> *Mainichi Shimbun*, edición vespertina del 17 de agosto de 1989 (Sección Cultural)

éstas habían contribuido a legitimar una posición desventajosa real en la escala social. Al mismo tiempo, habían favorecido la consolidación de la política de asimilación del pueblo ainu, justificando la desaparición de las manifestaciones culturales que los distinguían como un pueblo diferente del wadyin. Por último, sus ideas sobre un pueblo en extinción sin duda habían estimulado la formulación del mito de Japón como una nación étnicamente homogénea.

Esto fue particularmente evidente en la defensa que hizo el Primer Ministro Nakasone de su discurso discriminatorio sobre la presencia de mexicanos, puertorriqueños y “negros” en la sociedad estadounidense, como causa evidente del fracaso de las políticas educativas en ese país norteamericano. Ante las airadas peticiones de aclarar sus palabras, el Primer Ministro Nakasone inmediatamente se apoyó en los “textos etnográficos” para sustentar sus declaraciones. En *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko hace un recuento de este intento por justificar sus opiniones:

Quando los ainu levantaron la voz contra este discurso discriminatorio, el Primer Ministro Nakasone despreció aún más a la etnia ainu diciendo “No hay personas de minorías étnicas que tengan la ciudadanía japonesa que sean discriminadas. Al leer el libro del Sr. Umebara Takeshi (entonces Profesor Titular en el Museo Nacional de Etnografía) se sabe que los ainu y las personas que vinieron del continente se fusionaron entre sí. Yo también tengo las cejas y la barba pobladas. Pienso que también tengo bastante sangre ainu.” (Periódico *Asaji Shimbun* 23 de octubre de 1986)

El juicio por los derechos de retrato ya se había iniciado cuando el Primer Ministro Nakasone pronunció estas palabras, en 1986, y sin duda representó una oportunidad única de llevar nuevamente a la mesa de debate el tema de Japón como país de una sola etnia (*tan'itsu mindzoku kokka*). En este sentido, han proliferado una serie de análisis sobre los mecanismos de poder que subyacen en este discurso de homogeneidad cultural y racial, entre los que sobresale el trabajo de Oguma Eidy.<sup>47</sup>

Si bien el discurso del Primer Ministro Nakasone representa un punto crítico en la lucha ideológica entre las imágenes del pueblo ainu y el pueblo wadyin, es preciso hacer notar que el juicio por los derechos de fotografía también marcó un momento clave en este

---

<sup>47</sup> Ver. por ejemplo, Oguma Eidy, *Tan'itsu mindzoku shinwa no kigen* (El origen del mito del pueblo homogéneo). Shinyoosha, 1995.

campo. La antropología wadyin no sería la misma a partir del juicio por los derechos de retrato. Inscritos, además, en un entorno intelectual internacional de análisis crítico sobre la necesidad de *descolonizar* al sujeto estudiado, los antropólogos y estudiosos sociales wadyin se han dado a la tarea de revisar sus notas de perspectiva, tratando de entender hasta qué punto y en qué términos han participado de la maquinaria de poder que ha colocado al pueblo ainu en una posición subordinada dentro del proyecto de nación japonesa a partir de la época Meidi.

Aunque esta victoria para la causa ainu ha representado un logro fundamental en la revisión del discurso antropológico sobre el pueblo ainu, Chikkap Mieko considera que no hay motivo para vanagloriarse; mientras no exista un cambio radical en las condiciones de vida del pueblo ainu, mientras la discriminación no desaparezca ni se realice una lectura de la historia del pueblo ainu en la que se reconozcan las injusticias cometidas por parte de los wadyin, esta victoria resulta irrelevante. Así lo expresa en un artículo que escribió en relación con el final del juicio por los derechos de retrato. En este artículo culpa directamente a los investigadores de "...promover la política de asimilación del Gobierno de Japón", que provocó que su lengua, sus costumbres y su orgullo les fueran arrebatados, ante las agresiones verbales externadas por estos estudiosos. Al respecto comenta:

Los académicos *wadyin* dicen: "Los ainu son primitivos y bárbaros salvajes, y sería mejor que desaparecieran. Es probable que pronto se extingan." Hemos venido apretando los dientes por este insulto contra nuestros ancestros... Nosotros fuimos criados con el idioma japonés como lenguaje cotidiano, y hemos estado viviendo dentro de la sociedad de los japoneses. Como pueblo que ha sido invadido, no hemos perdido por completo nuestro orgullo... Aunque hayamos triunfado en la batalla del juicio, de ahora en adelante tenemos otra batalla de sufrimiento como pueblo ainu dentro de la sociedad, por lo que no podemos estar felices acriticamente...<sup>48</sup>

Esta batalla a la que hace referencia Chikkap Mieko es la batalla cotidiana, la que exige conservarse permanentemente alerta del funcionamiento de los mecanismos de opresión, considerando cómo éstos cobran fuerza en el entorno aparentemente imparcial y bien

---

<sup>48</sup> Chikkap Mieko, "Ainu Shodzookan Soshoo. Shadzaibun kachitoru. Ainu mindzoku no ima wo kangaeru Rera (kadze) no Kai." ("El juicio por los derechos de retrato. Se obtiene el triunfo de un frase de disculpa. Pensamiento actual sobre el pueblo ainu de la Rera no Kai o Asociación del Viento"). *Impaction*, No. 55, 1988. (Incluido en *Los dones del viento*, p. 292-294)

intencionado de las ciencias sociales hasta ese momento. En ese mismo artículo, Chikkap Mieko lo expresa muy atinadamente:

...¿Será que la altanería con que conservaron los académicos *wadyin* que “investigan” a los ainu la premisa de que “el pueblo ainu está en extinción”, se debe a que son las personas que tienen el control? Hasta ahora la parte que ha ejercido el control, no ha tenido relación con la parte que es controlada, y pienso que esta frase de disculpa no es sólo un papel, si se trata de preparar una sociedad que admita otra cosa.<sup>49</sup>

Esta sociedad capaz de admitir la diversidad y la posibilidad de realizar diferentes lecturas de los acontecimientos históricos, sin embargo, debe construirse mediante la reflexión vertida en textos capaces de sensibilizar a un gran número de personas sobre la manera en que se ha construido la idea de la inferioridad innata del pueblo ainu, en relación con la superioridad intrínseca del pueblo *wadyin*. Consciente de esta necesidad, Chikkap Mieko concluyó el juicio por los derechos de retrato sabiendo que no se trataba del fin de una batalla, sino del comienzo mismo de su lucha como activista en pro de los derechos del pueblo ainu.

---

<sup>49</sup> Chikkap Mieko, “Ainu Shozōken Soshō. Shazaibun kachitoru...” Op. cit., p. 292-294

## **CAPÍTULO VI**

### **HACIA EL RETO DE LA ESCRITURA**

Lo cierto es que el juicio por los derechos de retrato no sólo trajo cambios radicales en el quehacer antropológico wadyin; en la esfera personal, la vida privada de Chikkap Mieko también experimentó transformaciones inesperadas en el momento en que tomó la decisión de llevar el caso a la Corte. Quizá el cambio más significativo está representado por las constantes riñas con su esposo, a causa de la excesiva atención que dedicaba a los asuntos externos al núcleo familiar. Según narra en *Los dones del viento*, esta situación comenzó a cobrar fuerza en el momento en que Chikkap Mieko asumió con verdadera energía su compromiso de luchar en favor del pueblo ainu:

‘Decían que al meterse al movimiento tu familia se desintegraría, y ciertamente así sucedió, ¿no?’ me dijo mi esposo. Él decía que estaba mal que yo me dedicara excesivamente al movimiento, y que yo sólo pensaba en mi misma. Que de nada sirve que yo me esfuerce sola, porque así no se puede cambiar a la sociedad. Lo importante es la felicidad de cada persona, individualmente. Tal vez sea así. Si la sociedad cambia porque yo me esfuerzo, hace tiempo que hubiera cambiado. Sin embargo, yo no pienso que estaría feliz viviendo a lo grande por mi misma. Yo me siento feliz cuando estoy al lado de mis compañeros ainu, cantando las canciones y ejecutando las danzas ainu. Quizá en esos momentos debo estar bailando con una cara de felicidad a más no poder.

La vida jamás sería igual para Chikkap Mieko, que no sólo había decidido dejar de usar su apellido de casada (Naito), sino también su apellido de soltera (Iga) para adoptar el apellido Chikkap que, como se mencionó anteriormente, significa “ave” en lengua ainu. Como mujer ainu estaba decidida a luchar por los derechos humanos de *su* gente, y su actitud beligerante se expresaba en su deseo de libertad individual y colectiva. El juicio le había hecho reflexionar sobre su identidad como mujer ainu y sobre la importancia de asumir el compromiso de entenderse plenamente como parte de un pueblo que había sufrido la colonización de los wadyin en términos de despojo y discriminación. Era en esta convicción donde su vida y su labor adquirirían un sentido social; era la experiencia privada entendiendo los puntos de intersección con esa historia colectiva que otorga nuevas perspectivas al hecho personal. Hubiera sido impensable dar marcha atrás: los principios y los motivos eran lo suficientemente claros como para marcar los rumbos sucesivos, y así lo expresa en *Los dones del viento*:

Para mi, había muchas cosas que ellos no sabían sobre los ainu. Para discutir esas cosas, quiero participar en el Movimiento de Emancipación del pueblo ainu. Sin embargo, quizá lo que alcance a realizar en mi vida sea sólo una aportación insignificante. De todas formas me parece bien. Es mejor que llevar una vida del alma ainu como si fuera el cascarón hueco de una cigarra.

Su vida personal comenzaba a contraponerse con sus ideales sociales, y fue entonces que decidió disolver su matrimonio. Necesitaba libertad para ejercer su derecho a manifestarse en pro de la causa ainu, viajar y dar a conocer sus reflexiones y su obra artística como bordadora. Se había convertido en una figura pública y, a pesar de que a veces “le remordía la conciencia” -según apunta en *Los dones del viento*- “Ciertamente cada uno vivía en un mundo diferente.” Así, Iga/Naito Mieko inició su vida como Chikkap Mieko, una activista convencida de la importancia de asumir la propia libertad como fundamento de una lucha más amplia por la libertad colectiva.

#### **LOS PRIMEROS REVOLOTEOS**

A partir del juicio por los derechos de retrato, Chikkap Mieko fue invitada a participar en una serie de foros internacionales sobre los derechos humanos de los diferentes pueblos indígenas del mundo. Su primera experiencia fue en Nairobi, Kenia, en 1985, con su participación en la “Conferencia Mundial del Año Internacional de las Mujeres” organizada por las Naciones Unidas. Más tarde, en mayo de 1990 participa en la Conferencia de Minorías de Japón y Estados Unidos, que tuvo lugar en Nueva York, Los Ángeles y San Francisco. En mayo de 1992 participa en ‘Indio 92’, en el marco de la Conferencia sobre Medio Ambiente, Desarrollo y Territorios de los Pueblos Indígenas” en Río de Janeiro, dentro de la Cumbre de la Tierra. En octubre de ese mismo año, Chikkap Mieko expone su obra de diseños bordados ainu durante el intercambio de pueblos indígenas de Japón y Estados Unidos en Nueva York, Los Ángeles y San Francisco. También en el ámbito internacional, Chikkap Mieko participó en el “Foro 95’ de Minorías Japón-Canadá”, que tuvo lugar en Vancouver, en diciembre de 1995.

Su experiencia como activista, por supuesto, también se inscribe en contextos exclusivamente ainu. Tal es el caso de su participación en julio de 1990 en el programa radiofónico sobre el tema del “juicio por los derechos de retrato” denominado “*Ainu Moshiri - En busca de un territorio tranquilo*”, que recibió el primer lugar del Premio “Galaxie”. Asimismo, en diciembre de 1992 participó en la reunión en la Plaza

Internacional de Sapporo de "*Rera Korachi*" - "Como el viento", y en noviembre de 1993 participó en la organización del Concierto de Música Étnica en Sapporo, Toookio, Cd. de Matsumoto (Prefectura de Nagano) y Oosaka.

En el marco de la lucha por lograr la unificación de la conciencia de ser ainu más allá de las fronteras de Japón, Chikkap Mieko ha participado también en algunos eventos orientados al intercambio de experiencias con los hombres y mujeres ainu de la ex-Unión Soviética. El primer encuentro ocurrió en septiembre de 1990, con motivo de la visita a Sakhalin en calidad de miembro del "Grupo de Investigadores Visitantes del Pueblo Ainu de Sakhalin". Un año más tarde, en septiembre de 1991, fue elegida dentro del grupo de ciudadanos de paz del "Piisu Booto" (Barco de la Paz), que cruzó en ferri hacia Sakhalin y las cuatro islas de la región norte como guía del velero. La idea de este trayecto era prescindir de la visa como una forma de redefinir las fronteras en términos culturales e históricos más que políticos.

Por otra parte, Chikkap Mieko ha dado una serie de conferencias sobre su trabajo como bordadora y como activista en diversas instituciones educativas. En mayo de 1997, por ejemplo, ofreció la conferencia "Comprensión de las Diferencias Culturales y el Mundo Multicultural - La cultura del pueblo ainu, su historia y derechos humanos", en la Universidad Gakushuin; también en mayo de 1997 tuvo la oportunidad de asistir a la conferencia pública "Expresión étnica en los bordados", en la Facultad de Comercio de la Universidad de Chûo, Campus Hachiooji. En junio de ese mismo año, Chikkap Mieko ofreció la conferencia "El camino hacia la convivencia: la creación de la cultura del pueblo ainu" en el Houkusei Gakuen Daigaku Jyoshi Tanki Daigaku Sougou Kougui, en Sapporo.

Además de esta experiencia como ideóloga de la resistencia ainu, Chikkap Mieko se ha mantenido particularmente activa en la elaboración exhibición de su obra bordada, que se ha vuelto famosa por ejercer una plasticidad propia, recurriendo a las líneas clásicas de las ancestras. En mi opinión -y en la de varios estudiosos, como el Prof. Ohtsuka del Museo de Etnografía de Senri, en Osaka- los bordados de Chikkap Mieko rebasan con mucho la esfera de la reproducción sistemática de la tradición para situarse en el plano de obra de arte, por su carácter y fuerza propios. Su obra bordada ha sido expuesta en 1993, en el marco de la exhibición "El mundo de la cultura ainu visto a partir de los bordados del pueblo", durante la conmemoración del Año Internacional de los Pueblos Indígenas, en el Museo de

Etnografía de Japón. Asimismo, en febrero de ese mismo año su obra pudo ser admirada dentro de la exposición que tuvo lugar en el Salón de Bellas Artes Ryuuboo (Ryuuboo Biyutsu Saron) de la Cd. de Naja, Prefectura de Okinawa. Tres años más tarde, en octubre de 1996 regresó a Okinawa para exponer su trabajo en el Centro Cultural de Nampuuahara Choo, Prefectura de Okinawa. En diciembre de ese mismo año, Chikkap Mieko expuso sus bordados en el “Liberty Oosaka” (Museo de los Derechos Humanos) dentro de la “Exhibición de los diseños bordados ainu de Chikkap Mieko”. El último dato que tengo disponible a la fecha sobre estas actividades es su participación en la “Exposición de los Diseños Bordados Ainu de Chikkap Mieko”, en el Museo de Nagoshi, Prefectura de Okinawa, en agosto de 1997.<sup>50</sup>

Todas estas actividades han ido nutriendo y puliendo su discurso sobre lo que representa ser ainu y, particularmente, una mujer ainu en la actualidad. Sin embargo, desde mi punto de vista, uno de los ejercicios más amplios de reflexión que ha hecho a este respecto lo constituye su labor como escritora, la cual no se limita a los dos textos analizados en esta tesis. Además de su trabajo como columnista en el periódico Mainichi Shimbun, edición Jokkaidoo, y de varios artículos periodísticos eventuales, Chikkap Mieko ha participado como coautora de una serie de libros. Entre los dos últimos se cuenta la Serie I de “¿Quién soy yo?” de *Teoría de la cultura contemporánea de Japón*, que se publicó en junio de 1997. Asimismo, una nueva participación como escritora puede encontrarse en el libro *Ainu, ima ni ikiru (Los ainu, viviendo en el presente)*, que es una compilación de testimonios de varios hombres y mujeres ainu a cargo de Nishiura Jiroki, publicado en julio de 1997.<sup>51</sup>

Y es que para Chikkap Mieko es muy clara su vocación como transmisora de conocimiento a las nuevas generaciones a través de su propia experiencia como mujer bordadora ainu que no se resigna al silencio ante lo que ella considera urgente repensar: la identidad del pueblo ainu en la actualidad.

---

<sup>50</sup> Los datos incluidos en este recuento de actividades fueron proporcionados por la misma Chikkap Mieko durante nuestros encuentros en abril de 1997 en Sapporo.

<sup>51</sup> Chikkap Mieko, “Ikiru koto no subete ga bunka nandesu”. (“Todo lo que vive es cultura”) en Nishiura Hiroki. *Ainu, Ima ni Ikiru (Los ainu, vivos en el presente)*. Shinsensha, primera edición, Tokio, 1997.

## HACIA EL RETO DE LA ESCRITURA

“Hacia el reto de la escritura” es el título del capítulo con el que Chikkap Mieko concluye la primera parte de su libro *El corazón de los diseños bordados ainu*. Con esta frase da pie a una breve reflexión sobre la importancia de la escritura como arma de resistencia frente a la exigencia de la política de asimilación de abandonar su cultura y su lengua en favor de la civilización wadyin.

También en el caso de la experiencia de Chikkap Mieko como escritora-activista puede hablarse de las dimensiones pública y privada coincidiendo para conformar el complejo entramado de motivos que dan sentido a la labor de expresar su identidad de forma escrita. Por una parte, Chikkap Mieko define en *El corazón de los diseños bordados ainu* a los diarios de su madre como una de las principales fuentes de inspiración para narrar su propia experiencia como mujer ainu. En este texto señala que la escritura de sus diarios íntimos representó una de las pocas diversiones de su madre durante los últimos años de su vida. Estos diarios quedaron en manos de Chikkap Mieko a la muerte de su madre, pero realmente nunca los revisó antes del momento en que tuvo que dar coherencia a la imagen de sí misma como mujer ainu. En una entrevista hecha por Suzuki y Oiwa, Chikkap Mieko expresó que “Al iniciar el caso de la corte, tuve que comenzar a estudiar mi propio pasado intensivamente. Tenía más de treinta años cuando leí por primera vez los diarios de mi madre, que había conservado durante muchos años.”<sup>52</sup>

Chikkap Mieko encontró una enorme riqueza en la lectura de los diarios íntimos de Iga Fude. En ellos estaba el legado de todos esos momentos cotidianos que parecen irrelevantes de tan inmediatos, pero que representan la memoria de una H/historia<sup>53</sup> personal y colectiva. Es esa crónica de la propia experiencia de Chikkap Mieko vista a través de la pluma privada

---

<sup>52</sup> Suzuki, D. y Oiwa, K. *The Japan We Never Knew*. Ibid., p. 118 (entrevista contenida en el capítulo “The Original People”)

<sup>53</sup> Sin ninguna pretensión quiero utilizar las diagonales a las que frecuentemente recurre Trinh T. Minh-ha para acentuar la posible ambigüedad en ciertos términos, como s/he, i/I o we/We, entre otros. En este caso busco subrayar la ambivalencia del término “historia” cuando se le escribe con letra inicial mayúscula o minúscula. En este caso, me busco referir a la Historia, con mayúscula, como disciplina social y la historia, con minúscula, como la narración personal de un evento o de la propia vida. Trinh T. Minh-ha no utiliza el recurso de las diagonales en este caso, sino que apela a los términos términos ingleses *History*, *history* y *story* para hablar sobre el dilema entre la historia oral como “ficción” y la Historia como disciplina del conocimiento que legitima ciertos datos sobre otros como “verdaderos”. Ver Trinh T. Minh-ha. *Woman, Native, Other*, ibid., p. 119-151

de su madre, que buscaba salvar su propia vida de un olvido probable dentro de su propia, supuesta, intrascendencia. En *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko narra:

Cuando comenzaba a escribir, yo le preguntaba a mi mamá, “¿por qué escribes tu diario y tus manuscritos?” Mi mamá me decía: “porque cuando los niños crecen, al volver la cabeza hacia el pasado, se preocupan si no pueden recordar.”

Y es que, como sugiere Trinh T. Minh-ha, “Mi historia, sin duda, soy yo, pero es también, sin duda, más vieja que yo.”<sup>54</sup> La historia (con h minúscula) es esa anécdota que no goza de la autoridad del discurso elaborado por la Historia (con H mayúscula) y que, sin embargo, representa esa visión del pasado que permanentemente confronta al presente como consecuencia de lo que, en un momento dado, fue una mera posibilidad de las tendencias. Porque la historia de Chikkap Mieko es también la historia de su madre, y de la madre de su madre; los diarios íntimos de Iga Fude son esa recuperación permisible de la historia libre de legitimidades necesarias, porque el recobrarla implica asumir como principio la transgresión de los límites impuestos sobre la anécdota “trivial” y el dato “histórico”; sobre lo “real” y lo “ficticio”. Parafraseando a Trinh T. Minh-ha, es esa re-creación de la historia que es más amplia que el individuo, pero “Distribuyendo la historia en proporciones más pequeñas que corresponderán a la capacidad de absorción de nuestras bocas, la capacidad de visión de nuestros ojos y la capacidad de soportar de nuestros cuerpos. Cada historia es a la vez un fragmento y un todo; un todo dentro de un todo. Y la misma historia ha estado siempre cambiando, porque las cosas que no cambian y no crecen, no pueden continuar circulando.”<sup>55</sup>

En *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko piensa en los diarios de su madre como una forma de escribir la H/historia del pueblo ainu, considerando que su madre buscaba evitar que el olvido se hiciera cargo de esa particular forma de entender la memoria de su pueblo:

---

<sup>54</sup> Ibid., p. 123

<sup>55</sup> Ibid., p. 123

...mi mamá se obstinaba tanto con la escritura y la lengua ainu, que a veces me pregunto ¿no será porque no podía vivir como ainu siendo ainu?. Es decir, al ir siendo obligados a la Política de Asimilación, como una persona del pueblo ainu, tal vez mi mamá quería dejar esculpido el sufrimiento de su historia.

Según documenta Chikkap Mieko en *El corazón de los diseños bordados ainu*, la última fecha del diario de su madre es el 21 de marzo de 1967, y ella falleció el 8 de abril del mismo año, a la edad de 55 años. En ese momento Chikkap Mieko tenía dieciocho años, y es alrededor de una reflexión sobre la relatividad de su propio tiempo en relación con el periodo de vigencia de las memorias de su madre que Chikkap Mieko comienza a tejer sus memorias:

Si lo consideramos, ha transcurrido más tiempo desde que mi madre murió que el que pasamos juntas. Sin embargo, después de su muerte siempre la siento a mi lado, y el tiempo no me ha parecido tan largo. Tal vez la existencia de una madre sea siempre igual.

Los dieciocho años que viví con mi madre también son los dieciocho años en que ella me hizo crecer y llegar a mi forma actual. Mientras desentrañamos el diario íntimo de mi madre durante los últimos años de su vida, que corresponde a mis 16 ó 17 años, narraré la historia de mi madre y la mía hasta este momento.

Para Chikkap Mieko la narración de su propia vida representa la posibilidad de hacer públicas sus convicciones sobre lo que significa ser, desde su experiencia, una mujer ainu en la actualidad; es la búsqueda de una escritura que permita ofrecer un discurso no wadyin sobre la *Historia* del pueblo ainu y la *historia* de Chikkap Mieko... una mujer que no permitiría -y estaba ahora comprobado- que alguien la categorizara impunemente como una “mujer bárbara”, como uno de los últimos vestigios de un “pueblo en extinción”. Era, pues, la convicción de que la escritura, como la aguja, son un arma de resistencia.

#### **LA ESCRITURA COMO ARMA DE RESISTENCIA**

Para muchos pueblos indígenas que experimentaron procesos de colonización, la escritura se ha ofrecido como una herramienta que les ha permitido externar su opinión como herederos de una historia de subordinación, persecución, pobreza y discriminación. Su historia se había estado escribiendo a partir de interpretaciones ajenas a su propia cosmovisión, y ellos se convertían en meros actores de un sistema que se pretendía explicar de acuerdo con los valores y la lógica de la propia cultura del investigador, muchas veces

Estas ideas no sólo influyeron en la antropología japonesa, sino también en las ideas de los funcionarios encargados de establecer las políticas relacionadas con el pueblo ainu. La conclusión preliminar era que, siendo una raza inferior, desaparecería de manera natural: en la lucha de las especies por la supervivencia, sólo sobrevivían los más aptos. No era necesario proteger a una raza que estaba a punto de desaparecer.

#### LOS PRIMEROS ESCRITORES AINU

A pesar de que el mismo Batchelor estaba convencido de que el pueblo ainu estaba en franco proceso de extinción, algunos hombres y mujeres ainu que habían recibido educación en sus escuelas comienzan a manifestar su descontento por los discursos académicos y políticos que los situaban como una “raza agonizante”, basándose en su supuesta inferioridad racial. Estas personas entendían que su condición marginal era más un producto del colonialismo y la discriminación que de la inferioridad innata de su cultura. Sin embargo, no cuestionaron su asimilación a la cultura japonesa ni la lealtad que debían tener hacia el *tenno*.<sup>57</sup>

Estos hombres y mujeres ainu habían aprendido a leer y escribir, tanto en japonés como en ainu, y ahora contaban con una herramienta que les permitía expresar sus ideas, hacerlas públicas y heredarlas a las futuras generaciones. La fragmentación de las estructuras propias de la sociedad ainu y el creciente interés por incorporarse a la cultura y la economía japonesa habían provocado, entre otras muchas cosas, la creciente desaparición de los esquemas de transmisión de conocimientos mediante la tradición oral. En este contexto, la mejor manera de asegurar que las futuras generaciones de ainu recibieran la herencia cultural de sus ancestros, era escribir las narraciones escuchadas de sus mayores.

Así, el primer libro escrito por una persona ainu fue *Ainu monogatari* (Historias ainu). Su autor, Takekuma Tokusaburo, opinaba que los ainu no estaban destinados a morir, ya que la sangre de los ancestros seguiría corriendo por las venas de sus descendientes, aunque su apariencia y sus costumbres hubieran cambiado.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Siddle, R. *Race, Resistance...* ibid., p. 122-123

<sup>58</sup> Takekuma T.. *Ainu Monogatari* (Historias ainu). Tokio, Jakubunkan, 1918. P. 1 (prefacio en inglés). Citado por Siddle. p. 125

Takekuma abiertamente manifiesta, en nombre de su pueblo, la decisión de incorporarse a la sociedad japonesa, convirtiéndose en leales súbditos del *tenno*. No obstante, esta incorporación no podía llevarse a cabo de manera equitativa mientras los ainu siguieran recibiendo una educación deficiente. Únicamente la educación era capaz de terminar con la pobreza, la marginación y la discriminación racial contra su pueblo, impuesta sobre la base de su imaginada inferioridad étnica:

Hasta ahora, la gente común usa la expresión ‘es que eres ainu’ contra los ainu si algo sucede. Si esto lastima los sentimientos ainu y se convierte en la base para invitar a la mutua incomprensión, debemos erradicarla y, más aún, como nativos, desalentar un sentido derrotista de ‘porque somos ainu’.<sup>59</sup>

Paralelamente, otros hombres y mujeres jóvenes ainu comenzaron a echar mano de la literatura como una forma de ofrecer resistencia ante las nociones discriminatorias sobre su inferioridad y su inminente desaparición. Así, la vasta tradición oral que comprendía narraciones populares (*wepeker*) y narraciones épicas mayores (*yukar*, *oina*) fueron trasladadas al papel y convertidas en fuente de orgullo sobre su herencia cultural.

Kindaichi Kyoosuke fue uno de los estudiosos japoneses de esta época que contribuyó con más energía a la recopilación de narraciones orales que, a pesar de las políticas asimilacionistas de fines del siglo XIX, habían sido transmitidas por los *ekashi* a ciertas personas. Una de las discípulas de Kindaichi, Chiri Yukie, se convirtió en una de las primeras mujeres ainu en participar en el movimiento de resistencia a través de la recuperación de su orgullo cultural mediante la recopilación de la tradición oral de su pueblo. Ella vivía con su tía Kannari Matsu, quien había estudiado en una de las escuelas de Batchelor y había aprendido a escribir el ainu en alfabeto romano. Kannari transmitió a Kindaichi su enorme repertorio de historias épicas y narraciones populares, y mientras trabajaban juntos conoció a Chiri Yukie a quien invitó a estudiar y trabajar con él en Tokio. En 1920 comenzó a transcribir las historias y a enviarlas a Kindaichi, y en 1922 viajó a Tokio con la familia Kindaichi para realizar sus estudios, pero murió al poco tiempo a causa de una debilidad cardíaca, cuando sólo tenía 19 años. Antes de morir, sin embargo, dejó lista para publicarse una colección de cuentos llamada *Ainu Shin'yooshuu* (Colección de

---

<sup>59</sup> Takekuma T., *Ainu Monogatari* (Historias ainu), p. 57 (Citado por Siddle, *ibid.*, p. 125).

canciones de los dioses ainu). Como se vio en el capítulo IV, esta obra ejerció una influencia decisiva en la ideología de resistencia de los años por venir.<sup>60</sup>

Otros jóvenes ainu comenzaron a elaborar poesías y ensayos que invitaban a los ainu a sentirse orgullosos de su cultura y sus tradiciones. Entre ellos se encontraban Kannari Matsu y Ega Toradzoo, que fundaron una pequeña revista llamada *Utari Kusu*, con poemas de Yaeko, la hija adoptiva de Batchelor. Más tarde, ayudada por Kindaichi Kyoosuke, ella publica en 1931 *Wakaki utari ni* (Para los jóvenes uatri), un libro de poemas en forma de *tanka*, siguiendo un ritmo poético de 5-7-5-7-7 sílabas. En ellos expresa una mezcla de melancolía y rabia, por el despojo de su tierra y su cultura, al tiempo que se lamenta de la falta de solidaridad entre los mismos ainu para defender lo propio:

*¿Para qué el mutuo odio y la envidia?  
En vano lloras  
ahora por la tierra que  
poseen manos ajenas.<sup>61</sup>*

En otros poemas, Yaeko Batchelor hizo un llamado a la creación de valores positivos entre los ainu, que permitieran crear lazos sólidos para defenderse del proceso colonizador que amenazaba la continuación de la cultura de sus padres:

*Aunque seamos pobres  
amemos a nuestro kotan  
y trabajemos ayudando  
a nuestros padres  
y a nuestros hermanos mayores*

*Aunque seamos pobres  
enriquezcamos nuestro corazón  
y alcancemos una vida longeva  
sobre esta tierra  
que nos fue heredada  
por nuestros padres*

---

<sup>60</sup> Parte de este texto se incluye en el capítulo "Ainu Moshiri, el hogar arrebatado" de este trabajo.

<sup>61</sup> Este poema está escrito en forma de *tanka*, con una rima que combina frases de 5-7-7 y 5 sílabas. La traducción se hizo conjuntamente por la Prof. Michiko Tanaka y la autora de esta investigación. Ver Batchelor, Yaeko. *Wakaki Utari Ni* (Para los jóvenes utari) en *Kokoro no Jana* (La flor del corazón). Kanda, Tokio: 10 de abril de 1931. Todos los poemas de Yaeko Batchelor citados aquí provienen de la misma fuente.

Los poemas de Yaeko Batchelor también buscan exaltar el orgullo del espíritu ainu, apelando a su grandeza para fortalecer los ánimos de resistencia ante los ataques sobre la supuesta inferioridad de su cultura:

*Al mirar las olas  
No se diría que son grandes  
comparadas con en el océano  
y el vasto corazón de los utari*

También en la revista *Utari Kusu* participaba Iboshi Jokuto, amigo íntimo de Yaeko y ex alumno de una de las escuelas de Batchelor en Biratori, y el hermano menor de Chiri Yukie, Mashijo, un joven muy brillante que ingresó a la Universidad de Tokio en 1933.

Iboshi expresaba abiertamente su enojo ante la negación del hecho de que había sido el colonialismo japonés lo que había destruido la cultura ainu y empobrecido y marginado a sus miembros. Comparaba la historia de su pueblo con la de los aborígenes de Tasmania, llamando a sus compañeros a recobrar el orgullo por su identidad cultural. Sin embargo, durante una conferencia que ofreció en 1926 en la *Tokio Ainu Gakkai* (Grupo de Estudio Ainu de Tokio) señaló que entendía que también había japoneses que compartían su visión sobre la cultura ainu, y que los wadyin que habían colonizado Jokkaidoo no eran toda la sociedad japonesa, por lo que sus ideas radicales habían desaparecido, "...y ahora me he convertido en un buen japonés y quiero hacer algo tanto por los ainu como por Japón."<sup>62</sup>

Su enorme obra poética habla principalmente del sufrimiento de su pueblo a causa del colonialismo, el alcoholismo, el estereotipo de la "raza agonizante" y el desesperado deseo por asimilarse al que habían sido forzados. Gran parte de esta labor poética nació en el momento en que Iboshi decidió ayudar activamente a sus compañeros ainu mediante la creación de una organización para la acción social y política llamada *Ainu Ikkan Dooshikai* (Asociación de Leales Camaradas Ainu) junto con su amigo Pete, otro crítico activista ainu con quien viajó por varias comunidades para conocer más de cerca su situación, y promover mejoras concretas para los ainu de las zonas rurales. Esta asociación vio truncado su proyecto con la muerte de Iboshi y la obligación de Pete de convertirse en conscripto.

---

<sup>62</sup> Ija. 'Medzametsusu aru ainu shudzoku'. (El despertar de la raza ainu), en *Ija Fuyuu Dzenshuu (Obra completa de Ija Fuyuu)*, Vol. 11, Tokio, Jeibonsha, 1976. p. 307. Citado por Siddle, *ibid.*, p. 129

También escribió ensayos en los que directamente culpa al colonialismo japonés por convertir en víctimas del desarrollo a los ainu, sometidos por las ideas de superioridad de los *shamo* (wadyin) que los encadenaban "... bajo el eufemismo de la protección, despojados de su tierra y su libertad y forzados a convertirse en leales esclavos."<sup>63</sup> Iboshi hizo un airado llamado a la eliminación de los prejuicios que impedían a los ainu a ejercer libremente el orgullo de ser ainu. Así, a pesar de que existía la conciencia de que era necesario pronunciarse en favor de una identidad ainu mucho más positiva, estos primeros hombres y mujeres ainu que se pronunciaron en nombre de su pueblo pugnaban porque ciertas costumbres consideradas "bárbaras" o "incivilizadas" fueran abandonadas. Si bien es cierto que la propuesta era saludable -sobre todo tomando en cuenta que se pronunciaban en contra del alcoholismo- también es cierto que el pronunciamiento se hacía acriticamente, sin considerar que muchos de los problemas como la "insalubridad", la "ignorancia" o el mismo alcoholismo eran producto de una relación desventajosa de ciertos sectores de la sociedad ainu con los colonizadores wadyin.

Posteriormente, la recién formada *Jokkaidoo Ainu Kyookai*, en su calidad de representante de los intereses ainu, lanza en noviembre de 1930 una publicación llamada *Edzo no jikari, La luz de Edzo*.

La mayoría de los artículos publicados entre 1930 y 1933, dentro de los cuatro números de que constó este esfuerzo editorial, refuerzan los objetivos de la Asociación. Así, los temas más recurrentes fueron la abolición de la Ley de Protección, la educación, el bienestar social y la condenación del alcoholismo.

Además de estos temas, algunos ainu expresaron su descontento por la imagen generalizada de la barbarie entre los ainu. Entre estos escritores se encontraba Onobu Shootaroo, un hombre ainu de Shiranuka, quien protestó por las ideas wadyin sobre el primitivismo de los

---

<sup>63</sup> Iboshi, J., *Kotan: Iboshi Jokuto Ikoo (Kotan: Los escritos póstumos de Iboshi Jokuto)*. Tokio. Soofuukan. 1984. P. 110-116. Citado por Siddle, *ibid.*, p. 130

ainu,<sup>64</sup> así como por la actitud de los investigadores que trataban a su gente como si fueran meros ‘especímenes de investigación física’.<sup>65</sup>

Kaidzawa Jisanosuke, Jiramura y Ogawa fueron otros escritores que publicaron sus ideas sobre la discriminación en *Edzo no hikari*. Kaidzawa protestó también contra los investigadores que tratan como objetos de estudio a la gente ainu, señalando que no podría culpar a los compañeros que se exhiben a sí mismos para ganarse la vida.<sup>66</sup> Por su parte, Jiramura reflexiona sobre el dilema entre abandonar sus costumbres propias, siendo éstas motivo de su atraso, o bien asumir que “No tenemos necesidad de despreciarnos a nosotros mismos... Más bien, debemos sentirnos orgullosos de nosotros mismos como ainu.”<sup>67</sup> Ogawa Sasuke hizo un llamado a su gente para que despertara y pugnara por la abolición de la Ley de Protección, elevando su nivel de vida para poner punto final a la discriminación racial.<sup>68</sup>

Petee Waroo fue otro intelectual de la época que fundó una revista que fungiera como foro para los escritores ainu, la llamada *Utari no jikari* (*La luz de los Utari*). Asimismo, Nukishio Joochin (Yoshidzoo), originario de Shiranuka, publicó un libro titulado *Ainu no Dooka to Senchoo* (*La asimilación ainu y sus ejemplos*), en el que critica severamente las nociones de corte darwiniano sobre la inferioridad de la raza ainu.<sup>69</sup>

Siddle apunta que es poco probable que estas publicaciones, en su momento, hayan ejercido una influencia determinante entre las comunidades rurales ainu y entre los sectores más pobres, quienes veían con recelo el liderazgo asumido por los ainu prósperos. Los lectores

---

<sup>64</sup> Onobu. S. ‘Doozoku no Kanki wo Unagasu’ (‘Urgiendo el despertar de nuestra gente’). *Edzo no hikari*. No. 1 (Noviembre de 1930) Citado por Siddle, *ibid.*, p. 135

<sup>65</sup> Onobu. S. ‘Itsumademo Gakusha no kenkyuu dzairyoo taru nakare’ (No debemos permanecer para siempre como materiales de estudio para los académicos) *Edzo no jikari*, No. 2 (enero de 1931), p. 28 Citado por Siddle, *ibid.*, p. 136

<sup>66</sup> Kaizawa H. ‘Wadyin yo, Ōseki no Edzo wo Wasureru nakare; Utari yo, Chishiki no Koojoo wo Hakare’ (Wadyin, no olviden al Edzo del pasado; Compañeros, planeen el incrementar su conocimiento) *Edzo no hikari*. No. 2 (enero de 1931), p. 25 Citado por Siddle, *ibid.*, p. 135

<sup>67</sup> Hiramura. Y. ‘Ainu to shite ikeru ka?’ Hata Shamo ni Dooka suru ka? (¿Vivimos como ainu? ¿O nos asimilamos a los shamo?) *Edzo no hikari*. No. 1 (Noviembre de 1930) Citado por Siddle, *ibid.*, p. 136

<sup>68</sup> Ogawa S. ‘Dzento no koomei wo mokujoyoo ni’ (Un brillante futuro como nuestro objetivo). *Edzo no jikari*. No. 3 (agosto de 1931), p. 20. Citado por Siddle, *ibid.*, p. 136

<sup>69</sup> Nukishio J. *Ainu no Dooka to Senchoo* (*La asimilación ainu y sus ejemplos*), Obijiro: Jokkan Shoogun Koosaidan. 1934; reimpreso en Sapporo: Sapporo-doo Shoten, 1986, p. 70-71. Citado por Siddle, *ibid.*, p. 137

de estas publicaciones eran preferentemente los ainu involucrados en las actividades de la Asociación de Ainu de Jokkaidoo y sus aliados en el Doochoo.<sup>70</sup>

Ante esta situación, Kawamura Saito, originario de Chikabumi, decidió iniciar por su cuenta una labor de crítica sobre las imágenes de los ainu como bárbaros e inferiores. Publicó varios artículos en los periódicos, buscando desmitificar a los hombres ainu como flojos y alcohólicos, hablando también de la belleza de las mujeres ainu, y ofreció varias conferencias en las escuelas, con el objetivo de poner fin a la ignorancia generalizada sobre su pueblo.<sup>71</sup>

Las ideas de estos pensadores muchas veces fueron consideradas como peligrosas, y algunos de ellos fueron sometidos a investigación policiaca. Tal es el caso de Moritake Takeichi, quien fue perseguido por las ideas expresadas en un ensayo publicado en *Utari no hikari*. En este ensayo hace un llamado para que todos los *Utari* se unan en un clamor común: “Devuélvanos nuestras tierras” y, haciendo referencia al problema de tenencia de tierra de Chikabumi, señala que los ainu

...son un pueblo indígena (*sendyuu mindzoku*) que, año con año, han sido despojados y expulsados de las grandes tierras que expresamente nos habían dado los dioses, para recibir sólo una fracción de tierra bajo la Ley de Protección<sup>72</sup>

En la etapa de la posguerra, varios ainu jóvenes como Narita Tokujei y Sunadzawa Bikki establecieron las bases de su antagonismo contra el conservadurismo de los líderes de mayor edad de la ahora llamada *Jokkaidoo Utari Kyookai*. Apoyando las ideas de Bikki sobre la necesidad de contar con un foro libre de expresión, algunos jóvenes ainu de Jidaka fundaron un periódico bimestral llamado *Anutari Utari (Nosotros los ainu)*, que se publicó entre junio de 1973 y marzo de 1976. La posición de estos jóvenes era la de revisar los mecanismos que habían conducido al pueblo ainu a convertirse en un sector oprimido de la

---

<sup>70</sup> Siddle, *ibid.*, p. 138

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 138-139. Cfr. Kawamura, S. ‘Ichi Ainu no Shûki’ (Notas de un ainu) 1-4, Hokkai Taimusu, diciembre 14, 16, 18 y 19 de 1934.

<sup>72</sup> Moritake, T. ‘Dzendoo utari ni jakaru’ (Llamando a los Utari de todo Jokkaidoo) *Utari no jikari*, no. 15 (febrero de 1934), KMK5, p. 239, citado por Siddle, 1996:139. Moritake también publicó un libro de poemas titulado *Guenshrin* (Bosque virgen) en 1937, protestando por la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo. (Siddle, *Ibid.*, p. 137-38)

sociedad japonesa, entendiendo el “ser ainu” como una condición, como “una fuerza que tiraniza nuestras vidas”.<sup>73</sup>

Los setenta fueron una época de búsqueda y fortalecimiento de símbolos de la identidad ainu. La recuperación de tradición oral se convirtió en uno de estos símbolos, como manifestación tangible del orgullo cultural ainu. Así, se editaron varios libros con recopilaciones de narrativa oral realizadas por los mismos ainu. Esta labor de recopilación de *yukar*, *oina* y *wepoker* ha sido bastante constante a lo largo de la trayectoria literaria de los activistas ainu, y su objetivo siempre ha sido preservar y dar a conocer la riqueza de la cultura ainu.

Para muchos ainu que habían nacido y crecido en zonas urbanas, con contactos esporádicos o nulos con comunidades tradicionales, la recuperación de la tradición oral significó la oportunidad de acercarse a la cultura inmaterial del pueblo ainu. La riqueza de la tradición oral del pueblo ainu se convirtió en una inagotable fuente de orgullo y de símbolos de identidad. En ella estaba contenida la historia de su pueblo, no como un recuento fechado de los acontecimientos, sino como la evocación de un tiempo pasado donde reinaba la armonía en el *Ainu Moshiri*, la tierra tranquila donde vivían los humanos.

Pero paralelamente a esta historia, existía otra que había sido escrita por los wadyin: la historia de Edzo, la tierra de los bárbaros. A partir de los años setenta, algunos activistas ainu han asumido la tarea de revisar las crónicas históricas sobre su pueblo, con el fin de reinterpretar el curso de los acontecimientos. Esta es una labor que han emprendido tanto los críticos como los moderados, y a partir de ella se recuperó la figura de Shakushain como rebelde y libertador de los ainu.<sup>74</sup> Kaidzawa Tadashi también encabezó una labor de ‘escritura correcta’ de la historia ainu, y en 1976 escribió el primero de una serie de textos sobre historia ainu. Este interés también se extendió hacia los historiadores wadyin jóvenes.

---

<sup>73</sup> *Anutari Ainu*, No. 1, junio de 1973, p. 8. Citado por Siddle, *ibid.*, p. 172.

<sup>74</sup> Siddle señala que la lectura de Shakushain como héroe rebelde hecha por Yûki Shooji deja de lado el importante conflicto que existía con Onibishi, a quien asesinó al igual que a sus sucesores. Asimismo, soslaya “...su fracaso para convencer a Haukase para unirse a la ‘guerra de liberación’ y su interés por restablecer el comercio con la isla principal de Japón, ayudado por sus aliados wadyin.” Siddle, *ibid.*, p. 175

y actualmente existen varios análisis críticos sobre la forma en que los wadyin documentaron e interpretaron la historia del pueblo ainu.<sup>75</sup>

Así, a partir del momento en que fue implantada la escritura como medio legítimo de conocimiento, un gran número de hombres y mujeres ainu se han dado a la tarea de rescatar la tradición oral y externar sus opiniones en relación con la situación de su pueblo. Quizá uno de los autores más activos ha sido el Sr. Kayano Shigueru, que ha publicado alrededor de cincuenta libros sobre tradición oral ainu, la experiencia propia y la de sus padres durante la colonización, reflexiones sobre la colonización y el tratamiento injusto hacia el pueblo ainu, y sobre todo, una intensa labor de rescate de la lengua ainu a través de grabaciones, cursos y diccionarios que han contribuido enormemente a la preservación/transmisión de los conocimientos ancestrales.

Sin duda, la labor de recolección y difusión de estos conocimientos ha constituido uno de los referentes clave para muchas personas interesadas en la cultura ainu; sin embargo, los datos presentados parecen remitir al lector siempre al pasado, y no a la experiencia actual de ser ainu. En este sentido, su labor de escritura difiere enormemente de la consigna adoptada por las nuevas generaciones de activistas-escritores/as ainu, que buscan subrayar la vitalidad permanente de su cultura en un contexto de lucha por la redefinición del orgullo cultural y el compromiso de sensibilización sobre los discursos homogeneizantes y excluyentes sobre Japón como nación de un solo pueblo (*tan'itsu mindzoku kokka*).

Para Chikkap Mieko, la escritura representa no sólo una oportunidad de dar a conocer sus ideales sociales, sino también su propia interpretación del pasado, dándole nueva vigencia a partir de su experiencia. En este punto, sus bordados son particularmente reveladores de su postura ante la cultura ainu: es la tradición que se recupera sin rigidez, no para reproducirse mecánicamente sino para crearse una y otra vez en la vivencia propia; son las antepasadas cantando *Yaiyamanena*, “quiero ser ave e ir volando hacia ti...” una y otra vez, animando los motivos primordiales, el amor y el respeto por las deidades que continúan dando fuerza a las líneas, los colores, los árboles, los ríos, los significados.

---

<sup>75</sup> Ver, por ejemplo, Yamamoto T. *Itak Kashikamui. Kotoba no rei. (El alma de las palabras)*. Jokkaidoo Daigaku Tosho, Sapporo, 1991

A través de la escritura de *El corazón de los diseños bordados ainu*, Chikkap Mieko se convierte en parte de esta historia que la narra, la define y que, sin embargo, rebasa las fronteras de la propia anécdota para entender que su experiencia como mujer ainu es tan vasta que es capaz de intersectarse, bifurcarse y alimentarse permanentemente de la experiencia de sus antepasadas y antepasados que bordaron pensando en sus afectos, defendieron sus principios y enarbolaron sus ideales. Chikkap Mieko entiende que la escritura de su propia historia la ubica como partícipe de una H/historia más allá de su primera bocanada del aire frío de Jokkaidoo. Es, quizá, la esperanza de que su memoria no se pierda en el olvido, y de que la cultura ainu permanezca viva, beligerante, crítica, armoniosa, colorida, sabia, respetuosa... Los *Kamui* están ahí, siempre listos a responder al llamado y a la reverencia de quien esté dispuesto/a a darles morada en las canciones, los bailes, las narraciones y los bordados que nacen de la búsqueda del vínculo primordial.

*Para mi escribir es una satisfacción  
Sufro al querer recordar la lengua de mis antepasados  
Pero  
también más tarde  
Me llena de satisfacción pensar que he hecho algo bueno.  
(Poesía - Iga Fude)*

## **CONCLUSIONES**

*“Hoy, al cabo de tantos y perplejos  
Años de errar bajo la varia luna,  
Me pregunto qué azar de la fortuna  
Hizo que yo temiera a los espejos.”  
Jorge Luis Borges*

Elijo como epígrafe del epílogo este melancólico fragmento de uno de los poemas en que Jorge Luis Borges se refiere con temor a los espejos. La intención es acercarme a esa analogía aterradora de los reflejos multiplicados por sí mismos, ante sí mismos y hacia sí mismos. El espejo parece tener esa increíble capacidad de reflejar fielmente lo que se le aproxima, pero tampoco esa fidelidad es absoluta. Aunque los espejos busquen repetir la misma imagen, es sólo su relación con el objeto la que le da sentido a los reflejos, conformándolos sin permitir que la memoria de viejos huéspedes deforme la imagen de futuros visitantes.

Esta tesis no tiene, pues, pretensiones de ser un espejo, sino un reflejo... uno de los múltiples reflejos, refracciones de la memoria de Chikkap Mieko expresadas en un texto... un texto que, al escribirse, refleja una Chikkap Mieko, creando un retrato propio a partir de palabras, evocaciones, nostalgias, ideales a futuro y a pasado. Es, parafraseando a Borges nuevamente, “Ese rostro que mira y es mirado”, es esa Chikkap Mieko que busca entenderse, formarse y dar a conocer una imagen de sí misma, trazando con palabras las infinitas posibilidades de ser ver y ser vista. Y a Chikkap Mieko le tocó, azares del destino, ser vista por mí, que empecé este trabajo hablando de investigación y terminé considerando que, en realidad, se trata sólo de una de las posibles lecturas de una de tantas interpretaciones que, a nivel personal, elabora y externa Chikkap Mieko de sí misma.

Chikkap Mieko, como escritora, se mira y es mirada, como también diría Borges, en ese espejo de infinitas variaciones que es la memoria. Memoria de sí misma y de su pueblo, que también ha reformulado con dignidad su propia imagen pese a los espejos que intentaban deformar el orgullo de ser ainu. Mi lectura es, tal vez, un segundo, tercero, cuarto o quinto espejo que entran en juego, y es entonces cuando estos espejos en contacto se multiplican -

quizá hasta la deformación- en todos esos reflejos probables que se creían imposibles sobre la propia conciencia.

Ese es, quizá, el riesgo de ser leído; es, tal vez, comprender que mis interlocutores también me ven y se ven reflejados o deformados en esos mundos de imágenes aparentemente compartidas y, sin embargo, tan íntimas como la propia experiencia... tan variadas como los mismos momentos en que escribo y soy leído/a, interpretado/a o parafraseado/a. Es el oficio con sus vastas evocaciones, con su juego de memorias y proyecciones reinventándose, coaligándose para formar eso que Trinh T. Minh-ha llama un espacio crítico de confluencia entre dos conciencias que coinciden y que no sólo se perciben como partícipes de una relación binaria, sino que aluden a su propia multiplicidad para expresar encuentros... es, pues, el encuentro lo que está en juego.

Este trabajo es un reflejo del espacio de confluencia entre una forma de escribir y una forma de leer. En ningún momento pretendo establecer conjeturas ni celebrar juicios. En todo caso, mi intención es provocar que otras personas lean la obra de Chikkap Mieko y consideren este trabajo un apéndice de sus escritos, de manera que puedan -en su caso- desmentir o apoyar ciertas afirmaciones, pero siempre buscando sus propios espacios críticos en relación con *El corazón de los diseños bordados ainu* y *Los dones del viento*. Asumo, por supuesto, la responsabilidad sobre lo que aquí expongo, pero quisiera que si algún día Chikkap Mieko llegara a leer este trabajo, no se sintiera ofendida o cosificada. Tal vez mi espejo está empañado por la humedad de este día lluvioso en Tokio y, como sugiere Trinh T. Minh-ha, “Todo es vacío cuando uno es plural. Y, sin embargo, qué difícil es conservar limpios nuestros espejos.”<sup>76</sup> Porque *la verdadera* Chikkap Mieko es tan ésta como todas las posibles representaciones que ella ha hecho de sí misma a lo largo de su vida. *Los dones del viento* y *El corazón de los diseños bordados ainu* son expresiones de una identidad que se redefine permanentemente, y que puede escribirse -y hasta sobreescribirse- en determinadas coyunturas. Ya sea en forma de prosa, de poesía o de artículo periodístico, es siempre ella y, sin embargo, siempre cambiante y desafiante, aunque no necesariamente incoherente o inconsecuente con sus ideales que, eso sí, se mantienen firmes como hilos conductores de cada decisión en su vida. Chikkap Mieko.

---

<sup>76</sup> Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other*, ibid., p. 22

como todas las personas del mundo, es tan vasta que sólo es posible acercarse al otro, como lector, a través de su expresión... porque, como magistralmente escribe Jorge Luis Borges,

*¿Cuál de los dos escribe este poema,  
De un yo plural y de una sola sombra?  
¿Qué importa la palabra que me nombra  
Si es indiviso y uno el anatema*

**Anexo No. 1**  
**Chikkap Mieko**  
***El corazón de los diseños bordados ainu***

*Ainu Mon'yoo shishuu no kokoro*  
Iwanami Bukkuretto No. 352 Tokio, 1997

**Desentrañando el diario de mamá.**

Actualmente tengo cuarenta y cinco años. Cuando yo tenía dieciocho años falleció mi madre. En el momento en que murió, tenía cincuenta y cinco años, por lo que ahora me aproximo rápidamente a la edad que ella tenía entonces.

Si lo consideramos, ha transcurrido más tiempo desde que mi madre murió que el que pasamos juntas. Sin embargo, después de su muerte siempre la siento a mi lado, y el tiempo no me ha parecido tan largo. Tal vez la existencia de una madre sea siempre igual.

Los dieciocho años que viví con mi madre también son los dieciocho años en que ella me hizo crecer y llegar a mi forma actual. Mientras desentrañamos el diario íntimo de mi madre durante los últimos años de su vida, que corresponde a mis 16 ó 17 años, narraré la historia de mi madre y la mía hasta este momento.

**Mamá, una persona llamada Fude<sup>1</sup>**

Me levanté en la mañana, encendí el fuego, y más o menos comencé a hacer el trabajo que mi mamá acostumbraba hacer. A veces, cuando el estado de salud de mi mamá se volvía terriblemente malo, ya fuera mi hermano menor o yo nos levantábamos y teníamos que encender el fuego. Tenía cuatro hermanos mayores, pero como salían a trabajar, casi no estaban en la casa, parecíamos una familia de tres personas: mi mamá, mi hermano menor, Masashi, y yo.

En las mañanas frías, levantarse y encender la “estufa rústica” era un trabajo difícil. Encendíamos la estufa dos veces al día, por la mañana y al atardecer. Mi ciudad natal, Kushiro, es un lugar frío durante todo el año. Mi casa era un cuarto destartado, y parecía un refrigerador.

Al salir de la cama, inmediatamente uno se entumecía de frío, y ese frío a veces nos provocaba ganas de llorar. Así que levantarse y encender el fuego no era cosa fácil.

---

<sup>1</sup> Fude es un nombre propio. El caracter significa “pincel para escribir.” (N. de la T.)

Desde que se encendía el carbón hasta que había fuego, transcurría mucho tiempo. Si teníamos suerte en encenderla, el cuarto se calentaba, pero eso no siempre ocurría así.

La “estufa rústica” se extendía hacia una larga chimenea que salía fuera de la casa. Cuando la estufa no calentaba bien, significaba que se había acumulado el hollín. Entonces, teníamos que limpiar la chimenea. Cuando la estufa se prendía, las grietas de mi casa se calentaban en un suspiro. Calentábamos el baño, cocinábamos la comida y siempre estábamos ocupados en las mañanas. Por aquel entonces, hasta nosotros teníamos en la casa una olla eléctrica, y entonces podíamos calentar el arroz con electricidad, pero anteriormente lo teníamos que hacer en la estufa de leña que había en la casa. Se cocinaba arroz para todo el día. Solamente comíamos arroz caliente por las mañanas, porque después se enfriaba. Como diariamente sobraba un poco de este arroz frío, mi mamá preparaba *doburoku*<sup>2</sup> con él. Lo fermentaba y, cuando se volvía dulce, mi mamá nos lo daba de beber.

Además, cuando avanzaba la fermentación, se volvía una bebida fuerte, y entonces mi mamá ofrecía esta bebida junto con *ruibe* a las *juchi* (ancianas) y a los *ekashi* (jefes ancianos), que venían a visitarnos a la casa. *Ruibe* es una palabra que significa *ru - descongelarse e ibe - comida*, es decir, comida que se descongela. Sólo cuando se come, se vuelve una “comida que se descongela.” En otras palabras, es un *osashimi*<sup>3</sup> que tiene la apariencia de *shabetto*. En aquel entonces, ni esperanzas de que en mi casa hubiera refrigerador, por lo que era una especie de *ruibe* hecho en “refrigerador natural”.

Mi madre era una persona muy enfermiza pero de todas formas no podía estar quieta, y todo el tiempo estaba atareada.

Mi hermano menor comía y, al irse a la secundaria, se acababa el trajín de la mañana.

### **No necesito a la enfermedad.**

*Hoy también está atardeciendo  
Mis amigos enfermos se desvanecen en la sección de externos del hospital.  
Yo me quedo  
Sólo estamos una anciana de setenta y ocho años y yo.  
Desde la radio  
emerge la hermosa canción de una mujer negra.  
No entiendo lo que dice,  
pero es una voz triste.  
Mientras escucho esto*

---

<sup>2</sup> Bebida fermentada de arroz, parecida al pulque de México.

<sup>3</sup> Pescado crudo cortado en rebanadas finas o gruesas, y servido con salsa de soya y acompañado de verduras. (N. del T.)

*hago correr la pluma.*  
(Poesía - Iga Fude)

Arriba de la estufa pobre hay una tetera de hierro del que emerge el vapor, como un espejismo que se estremece.

Cuando regresaba de comprar cosas, temblando de frío y lloriqueando, mi mamá me frotaba las manos y las sostenía frente a la estufa para calentármelas. La estufa se ponía roja roja al calentarse, la tetera de hierro se estremecía al salir el vapor, y ahí estaba mi mamá. Entonces, estar jugando al lado de mi mamá me hacía sentir suficientemente feliz.

Cuando era niña, cualquier cosa que hiciera mi mamá era significativa para mí. Cuando bordaba, yo dibujaba diseños ainu con algunos crayones y pinturas de acuarela que tenía. Cuando mi mamá hacía *kibori* (tallado de madera), yo también imitaba los dibujos de las caras de las *juchi* y los *ekashi*.

Cuando mi mamá bordaba o tallaba madera, sus ojos brillaban. Así, aunque yo era una niña, esa figura de mi madre tenía un gran encanto para mí.

### **Lluvia y dibujos.**

El sonido de la lluvia me hizo despertar. Está lloviendo terriblemente. Me levanté, hice los preparativos de la comida, y al mirar hacia afuera vi que se trataba de una lluvia matinal pasajera. El drenaje que está frente a la casa ha formado un pequeño río que fluye. Luego pensé que si fuera verdaderamente un riachuelo que corre, sería muy hermoso. Pensé que me gustaría vivir en un lugar donde pasara un pequeño río. Desde que era pequeña me han gustado mucho los dibujos, y cuando pinto, sin falta incluyo árboles y flores rodeando a la casa, algunas montañas atrás y un río al frente. Al llegar a esta edad, recuerdo los días de infancia y la época de juventud. Frecuentemente mi hija hace dibujos parecidos al mío, y eso le gusta mucho. Ahora está asistiendo a clases de pintura dos veces por semana. También es culpa del hecho de que dejó la Preparatoria. Ni modo: todos los días tiene que ir al hospital (Sección de Otorrinolaringología - Nota de la autora). Es una lástima la vida que lleva.

Estos pensamientos no le importan a la lluvia torrencial. Ayer mi hijo mayor (Jisayuki) hizo algunas reparaciones en el techo y ahora no hay goteras. ¿También lloverá mañana? No necesito regar las flores, pero tampoco es agradable tanta lluvia.

Los retoños de la espinaca y de las flores de nube salieron rápidamente.

### **Bordados.**

Mi hija y yo empezamos a bordar la tela que compramos ayer. Dibujamos partes imitando los antiguos diseños de la ropa ainu y los estamos bordando. Mi hija dijo que se lo iba a regalar a su tío (de ahora en adelante Yamamoto Tasuke) y ella está bordando esta ropa blanca y tiesa con mucho entusiasmo.

Yo tengo un trabajo de mucha responsabilidad. Voy a enseñar a la gente. Mientras pienso si voy a poder hacerlo, bordo. Quiero bordar lo más que pueda y llevarlo al Curso Breve. Y es que el año antepasado no llevé ninguno al curso. (3 de junio)

### **No deja de llover...**

Ha estado lloviendo espantosamente desde anteayer, y todavía no termina. A lo lejos en el mar se ve un naufragio, y los trenes están detenidos. Enmedio de todo esto, estoy bordando con mi hija. Se terminó el hilo de bordar, y a la mitad de la lluvia Mieko fue a comprarlo y regresó empapada. Enmedio de toda esta vida amarga, hay alegría dentro de mi casa. (4 de junio)

### **Las puntadas atareadas**

Al continuar la lluvia todos los días, se agudiza mi padecimiento de reumatismo. Aún así, puedo aflojar la mano para bordar. No tengo ni un momento para lavarme la cara. A mi hija le pasa igual. Es su primer bordado, pero tiene buena mano. Supongo que en el futuro será hábil, y ya lo estoy gozando.

### **Preparando el curso**

Hoy también estaba cansada, pero con trabajo me levanté. Anoche cosí un delantal. Ahora sólo resta bordarlo. Cuando mi condición mejora un poco no puedo permanecer quieta. De nacimiento tengo carácter de pobre. A causa de esto, la vida se me acorta. Para que la vida no termine, tomo medicina, detengo el dolor, estoy usando paliativos.

Lo que me preocupa es el curso. ¿Lo podré hacer bien? Me dijeron que ya se inscribieron treinta y ocho personas aproximadamente. Para mi esto se ha vuelto alarmante.

Desde el anochecer mi condición ha mejorado un poco, y le hice el dobladillo al delantal.

Vi el vestido que hizo la abuela, y me quedé asombrada. Está tan bien hecho que no parece obra de un ser humano. (8 de junio)

## **Soñando**

Era el aliento de un sueño de belleza exaltada de la abuela. Me explicó, extendiendo el vestido hermosamente bordado. Mi abuela me regañó porque, sin importar cuántas veces me explicara, yo no entendía. Deperté por la voz de mi abuela.

¡Ah! Deseo un hermoso vestido como ese. Tuve un bonito sueño de bellos colores. (9 de junio)

## **El hermoso kimono, un sueño**

Todos los días llueve mucho. Mientras veo el vestido que puntada tras puntada hizo la abuela hace cerca de cien años, según creo, no sé si será correcto decir que sólo lo veo, sino mejor dicho que lo admiro. Al verlo, siento una gran emoción y agradecimiento y lo imito, pero no me sale bien. ¿Qué sentimiento tenía mi abuela cuando unía las puntadas?

El bordado de mi abuela es tan perfecto, que ni siquiera con la máquina de coser puedo hacer algo tan impecable.

Según me contó la *juchi* Igashi Take, mi abuela lo hizo para mi madre, y ahora yo que tengo cincuenta años, lo veo y me pongo a trabajar. ¡Qué gran emoción!

Los lugares que no están bordados se han deteriorado. Sin embargo, aún permanece la maravillosa belleza de la sinceridad de las puntadas. A pesar de la emoción y el agradecimiento que continúa en el hilo que se va uniendo en las puntadas, no me sale bien. Empecé a hacerlo demasiado tarde.

No pensé que actualmente sería tan popular, ni creo que la abuela pensaría que su adorable nieta pasaría tantas dificultades para hacerlo. La gente de antaño tenía brazos hábiles y una inteligencia que está fuera de nuestro alcance. Me pregunto si desde la tumba mi abuela se apiadará de mí, ahora que estoy tan preocupada por el curso.

Mi mamá no tenía buena vista y no bordaba, pero confeccionaba *sashikos* (ropa totalmente bordada) para mi padre (Yamamoto Takichi) y mi hermano mayor (Yamamoto Tasuke). Yo también lo aprendí de mi madre, y he confeccionado el delantal de *sashiko*. Tuve una abuela y una madre maravillosas, y eso me hace feliz. Gracias. Gracias.

## **Mi madre y las ancianas y ancianos**

Cuando yo estaba en la escuela primaria, mi hermano mayor, Jisayuki, compró una grabadora. En mi casa todavía no había televisión ni drenaje, y en ese momento sólo subsistíamos, por lo que la grabadora era un raro objeto muy valioso. Mi mamá y yo

estábamos mucho en la casa, y mi hermano nos enseñó la forma de usarla; durante su ausencia, también podíamos divertirnos grabando.

En un principio la salud débil de mi mamá la limitaba para salir. No sé si era debido a eso, pero las *juchi* y los *ekashi* venían a visitarla.

Las *juchi* venían todas juntas de visita, y era maravilloso que casualmente se reunieran en la casa. Éramos pobres, pero en nuestro hogar, nunca faltaba nada para los invitados. Mi mamá tal vez respetaba mucho a esas personas que eran sus predecesores. (*sempai*)

Al venir las *juchi* a visitarla, mi madre se ponía muy feliz. Inmediatamente les ofrecía *sake* crudo que conservaba y *ruibe*. Comían con gusto el *doburuku* y el *ruibe*, y al ponerse de humor, un poco borrachas, las ancianas interpretaban *Upopo* (canción de fiesta) y *rimuse* (danza en círculo). Por supuesto, mi mamá también bailaba con ellas. Mi mamá realmente tenía una cara feliz. Quizá esta sea la base de las festividades (*Omatsuri*).

### **El encuentro con la cultura ainu**

Mi primer encuentro con las festividades del pueblo ainu fue cuando yo tenía cuatro o cinco años, más o menos. Fue cuando mi mamá me llevó a su lugar natal, Jarutori, a la casa de mi tío Yamamoto Tasuke. En la casa de mi tío, las *juchi* y los *ekashi*, los *ainu utari* (compañeros ainu) de *japo* (madre),<sup>4</sup> formaron un círculo y cantaron *Upopo*.

*Urarashuue* - Lentamente se mece en la niebla  
*Ekamui shinta* - El *Kanna Kamui* (dios del trueno)  
*Aatoi* - Se sube a una hermosa cuna  
*Toonna* - Del mar hacia ti  
*Etonunpae* - viene rugiendo

Esta era la primera vez que yo escuchaba el idioma ainu y veía sus bailes. Para mí que era una niña, sentía suficiente interés el escuchar el sonido de la lengua ainu por primera vez. Al llegar a mis oídos la frase "*Ekamui shinta*" (la cuna del dios del trueno), yo la confundí con la palabra en japonés "shinda" (murió), y yo le preguntaba insistentemente a mi mamá "¿quién murió?". Todavía no puedo olvidar el espectáculo de aquel entonces, y se convirtió en algo muy intenso que permanece dentro de mí.

En el lugar donde vivía mi tío, Jarutori, había una comunidad del pueblo ainu, y mi mamá provenía de ahí. El nombre de la ciudad, Jarutori, se deriva del ainu *Jaru Utoru*, que significa "lugar de abundante comida". En aquel entonces, hace mucho tiempo, se derribaron gran cantidad de bosques, y se decía que en los alrededores había plantas

---

<sup>4</sup> *Hapo* significa "madre" en lengua ainu. (N. del T.)

silvestres comestibles. Desde las colinas de Jarutori se podía ver a simple vista el Lago Jarutori y el Océano Pacífico, con la luna llena. Es mi paisaje favorito.

La travesura más grande de mi mamá era grabar las conversaciones de la gente que la venía a visitar. Cuando terminaba la conversación de las ancianas, decía “vamos a oír la conversación de hace rato” y corría la cinta. Mi mamá decía “¡ah! qué horrible, qué horrible”, cuando se sorprendía oyendo el “Iyajoi, Shittomare, Shittomare” que decían las *juchi*, y se reía mientras golpeaba su rodilla con la mano derecha.

### **La lengua de mi madre, de un pueblo lejano**

La anciana (*juchi*) Igashi Take podía hablar ainu, y era una persona que conocía muy bien el *upopo* y el *rimuse*. También había veces en que sólo hablaba en ainu con mi mamá. Yo, desde luego, no entendía. A veces la *juchi* nos traía a regalar bolitas de caramelo envueltas en papel para mi hermano y para mí. Cuando venía la *juchi*, mi mamá escuchaba cómo eran las cosas hace mucho tiempo en Jarutori, y también escuchaba muchas cosas sobre el idioma ainu. Como las conversaciones de la vida cotidiana eran en japonés, también había palabras que se le habían olvidado a la *juchi*. Sin embargo, en la siguiente ocasión que venía la anciana a visitarnos, sacaba ruidosamente de su bolsillo un papel, y decía “aquí está escrito” y me pasaba el papel. En ese papel estaba escrita con lápiz una palabra en ainu. Cuando se le había olvidado alguna palabra que mi mamá le había preguntado en ainu, la escribía en un papel cuando la recordaba.

La *juchi* tenía mala vista, y siempre usaba unos lentes azulados. La *juchi* nació en el año de 1890 (Meidi 23), por lo que si viviera actualmente, tendría 104 años.

Para mi mamá, la *juchi* Igashi Take tenía una existencia longeva. Mi mamá la respetaba mucho. Esa *juchi* falleció el 15 de agosto de 1964, el verano cuando yo tenía 16 años. La muerte de la *juchi* fue una pérdida, y mi madre estaba tan triste, que sentía que se había extinguido una luz en su corazón.

Cuando estaba enferma, mi mamá y yo íbamos juntas a visitar a la *juchi* Igashi Take, y la anciana hablaba de ir al Río Sandzu. Cuando la *juchi* estaba sana, siempre venía a visitar a mi madre, que tenía una salud débil. Como la *juchi* ya no podía venir a nuestra casa, en compensación mi mamá y yo íbamos a veces a visitarla cuando estaba enferma. Para la “visita de enfermo” (*Omimai*) llevábamos huevos. En aquel entonces, para nosotros los huevos eran un alimento muy caro. Al comprar huevos en la tienda, nos los envolvían con periódico viejo, de cinco en cinco y en forma horizontal.

Mi tío, Yamamoto Tasuke todavía estaba sano, y lo visitamos porque hacía diez años que no lo veíamos, para que nos narrara con calma las historias antiguas. Verdaderamente recuerdo con nostalgia a mi madre y a la *juchi* Igashi Take.

La *juchi* escribía en un pedazo de papel las cosas en ainu que le preguntaba y recordaba, y cuando hablaba con mi tío, también mi tío le contaba sus recuerdos relacionados con la lengua ainu.

Cuando se realizó un funeral en Jarutori, se reunió una multitud de *ainu utari*. Al estar conversando sobre ciertas cosas, salió el tema de cómo se decía “talón” en ainu. Al parecer, a las *juchi* y a los *ekashi* se les había olvidado completamente, y en esa situación se preguntaban: “¿No hay nadie que sepa cómo se dice “talón” en ainu?”

La *juchi* Igashi Take dijo “Tal vez Tasuke lo sepa, y estaría bien preguntarle”, y los *ekashi* dijeron “A pesar de que los fanfarrones no saben, los jóvenes sí lo saben”. Cuando la anciana le preguntó a mi tío, él respondió “talón se dice *keshupi*”. Entonces la anciana dijo “¡Mira! Es una persona joven, pero se acuerda muy bien”, y dicen que se rió mucho.

Yo también escuché esa historia junto con mi tío, y los dos nos reímos mucho, pero mientras me reía, sentí un poco de tristeza por la soledad. Yo fui criada en medio del idioma japonés, y para nosotros haber vivido de esa manera implica no poder recordar la lengua ainu.

## **El Lago Jarutori**

*Mis padres vieron con sus ojos  
la belleza del cielo del Lago Jarutori  
Nosotros estábamos contemplándolo  
Mientras escuchábamos la conversación de la juchi (Igashi Take - nota de la autora)  
Se pescaban varios pescados del Lago Jarutori  
Se cocinaban y nos los daban de comer  
Era una narración divertida.*

*Mi ekashi (Yaiteshi Ainu - Yamamoto Yataroo)  
Tomaba de las montañas y las orillas de los ríos  
Garzas, circuelos, vasijas de barro y árboles delgados.  
Cortaba la corteza  
Con un mortero blanco  
Hacía el kaeka (especie de hilo) y fabricaba una red.  
Esa habilidad  
no la tiene la gente de ahora  
Monieya Ashikai - Ekashi (Que significa una persona hábil para el trabajo, es decir, yaite ainu) me contaba mientras dejaba correr las lágrimas  
En una conversación que todavía continúa.*

*Yo no conocí la cara de mi madre y mi padre.*

*La primera cosa que vi  
Fueron los hermosos peces que vivían en el Lago Jarutori  
Comía los pescados de ese Lago  
Cuando me criaron como ekashi  
Yo tenía 75 años  
Parece que todavía quiero vivir  
Y frecuentemente puedo escuchar  
Los llantos, pero  
Ahora que ha muerto la juchi  
Voy a casa del ekashi  
Me dijo.*

### **La pobreza y la discriminación**

Al atardecer, cuando mi hermano menor regresaba de la escuela, se prendía la estufa rústica. Al regresar de la escuela, el trabajo cotidiano de mi hermano era sacar agua.

El agua venía a través de una toma comunal. Durante los días templados, esta toma de agua pública se convertía en la “lavandería” de las mujeres. Las mujeres traían unas enormes cubetas y lavaderos, y ahí lavaban.

Llevaban el agua cargando en un palo con una cubeta. El agua era muy pesada, y era muy difícil. En la casa había un fregadero de madera, y al lado estaba instalado un gran cántaro de agua. Teníamos que acarrear el agua una y otra vez desde la toma, hasta que el cántaro se llenara.

Mi mamá, mi hermano menor y mi hermano mayor realmente trabajaban mucho. El sufrimiento de nuestra vida hacía que todos fuéramos muy serios. En aquel entonces, mi hermano menor repartía periódicos. Mi hermano fue bajo de estatura hasta que se graduó de la escuela secundaria. A partir de que salió de la secundaria, su estatura aumentó rápidamente pero, a pesar de que tenía un carácter amigable, siempre lo maltrataban y regresaba llorando. Lo maltrataban porque era pobre y porque era miembro del pueblo ainu.

### **Quiero acabar con los prejuicios raciales**

Yo soy suscriptora del periódico de Kushiro, y todos los días me divierto leyéndolo. En varios artículos hay un “sabor de té verde” que me gusta, y pienso que muchas veces ese sabor enseña algo. Hay humor, sátira en forma de *piri* y también hay artículos de mujeres completamente sarcásticos que hacen reflexionar sobre cosas extrañas que me hacen pensar que también hay gente que está irritada.

Leyendo las noticias oscuras, pienso que en el mundo poco a poco las cosas se vuelven más difíciles, y sobrevivir se hace más complicado, pero especialmente me oprime el pecho

pensar en el problema de la discriminación racial que hace correr la sangre de tantos compañeros humanos. No sé si la gente común piense en esos problemas, pero pienso que no existe una razón para eso.

Leí un artículo donde se decía que sólo existe una raza. Si llegara el día en que a gente del mundo, ya sea blanca, negra o amarilla viviera como buenos amigos, ¿no se volvería la Tierra un lugar más divertido?

Sin embargo, hasta aquí, no soy una persona que necesite soñar que no hay prejuicios contra la gente más cercana, en Kushiro. (Contribución en manuscrito de Mamá - Fude al Periódico de Kushiro, 1964 (¿?) aproximadamente.

### **Después del curso**

Abro mi extrañado diario después de ya diez días. No había recibido ni una frase. Durante estos diez días ha habido cambios, pero no hay en mi vida una situación diferente en particular. Los días 19 y 20 mi hija y yo mostramos amistosamente a las señoras los bordados tradicionales ainu, en el cuarto piso del Centro de Comercio. Mejor dicho, nos enseñaron. Todas estábamos entusiasmadas. Mi hija también mostró lo que sabía. El día 19 enseñamos (nuestro trabajo) a aproximadamente sesenta personas, de una por una, a pesar de que acabamos rendidas. Vinieron del periódico y de la NHK a reunir materiales. Al volver la mirada, veo el apuro. Estaba exhausta, pero ni modo, era mi papel. Trabajaba pensando que cuando terminara, estaría mortalmente cansada. (23 de junio).

### **El pueblo de Kushiro**

Atrás del mar de la Bahía de Chío, donde vivo, al seguir de frente, hay un Centro Comunitario. Desde aquí se puede ver el Puerto de Kushiro y las montañas de Akan. Al bajar la cuesta que está al lado del Centro Comunitario, hay una glorieta donde se dividen la Gran Avenida Sur y la Gran Avenida Norte.

Al seguir la Gran Avenida Norte, está el Puente de Nusamai, y al entrar al puerto, pueden verse los botes pesqueros viajando sobre las olas. La Gran Avenida Norte, que va desde el Puente Nusamai hasta la Estación de Kushiro, es conocida como la calle principal. El origen de la palabra “Nusamai” es en lengua ainu, y significa *nusa* – ‘deidad representada en madera’<sup>5</sup> y *mai* – ‘existe’.

---

<sup>5</sup> Los *nusa* son representaciones en madera de las deidades del pueblo ainu (*Kamui*). Consisten en un trozo de madera tallado de tal forma que de la punta penden capas delgadas de madera, formando rizos. Se atan con listones y normalmente se colocan en ciertos lugares sagrados, incluyendo ciertos sitios de la casa, como señal de bienvenida para las deidades para quienes está dedicada. (N. de la T.)

Hace mucho tiempo, cuando el Río Kushiro que corre por aquí era un río muy amplio, había una roca de 14 ó 15 metros de altura en donde los *nusa* eran adorados. La gente ainu llamaba a esa roca *kamui iwa* (Roca de los Dioses), e iban a hacer *kamui nomi* (oraciones a los Dioses). El significado de *Nusamai* es “lugar de adoración a los dioses” (*Kamui*), y desde entonces el nombre del puente se convirtió en el nombre del pueblo.

Pasando la glorieta, cruzando el Puente Nusamai, está el lugar llamado Jashidzume, donde mi mamá y yo frecuentemente hacíamos las compras. Le comprábamos al dueño los materiales para los bordados, tela de algodón e hilo de bordar. Comprábamos retazos de tela para ropa. Los comprábamos porque eran baratos y muy variados.

Luego de comprar los retazos y el hilo, caminábamos derecho por la Gran Avenida Norte hasta la Estación de Kushiro. Lo hacíamos para ir a un mercado que está junto a la estación.

Comprábamos verduras frescas, frutas y pescado que, desde luego, eran baratos. Al terminar de hacer el mandado, subíamos al camión urbano frente a la Estación de Kushiro y regresábamos a la casa.

La diversión era bordar. Elegía mi color favorito y con él bordaba. Veía mis bordados, y eran muy pobres, pero cuando dibujaba los diseños, mi mamá decía que era buena. Creo que me lo hubiera dicho sin importar lo que hiciera, pero me ponía feliz cuando me elogiaba en el momento justo. Aún cuando los bastones<sup>6</sup> de mis bordados eran unos grandes y otros pequeños, me hacía pensar que se alegraba.

### ***Ainu Utari* - “Los compañeros ainu”**

Hacía las compras en el mercado, compraba la medicina y, al salir, mientras el hermano ainu sonreía, venía hacia mi. Al fijarme, veía que era Takajashi Makoto.

Al saludarlo, Takajashi Makoto decía “¿cómo está el hermano Yamamoto Tasuke?” “Mi hermano le está echando muchas ganas” - le decía, y si le preguntaba a Takajashi dónde vivía, me respondía: “Vivo aquí. De vez en cuando llevo pescado a Sapporo, como vendedor ambulante, y ahora también acabo de comprar pescado en el mercado”, decía señalando un pequeño carro.

Cuando Takahashi Makoto era reportero del periódico, estuvo por un tiempo en Kushiro; yo escuché que había dejado de ser periodista y no sabía si estaba escribiendo un libro sobre Jokkaido, ni si lo había publicado o no, porque ahora tenía una tienda de pescado.

---

<sup>6</sup> Los “bastones” equivalen en México a la puntada de cadena en bordados. (N. del T.)

Era periodista, pero no sé si ganó mucho dinero o no. Como era bajo de estatura, todos le decían *Koropokuru* (el dios que vive abajo del *fuki*<sup>7</sup>) ¿Habría nacido en Fushiko de Obijiro? A pesar de que sólo había cursado hasta secundaria, pienso que era un compañero sumamente notable.

En medio de las frías miradas de los *wadyin* (japoneses) que dicen que los ainu son sólo gente borracha y ociosa, hay gente notable de buen semblante. Él también tendrá unos cincuenta años. Con su gorra puesta, su cara delgada de antaño ahora ha engordado y tiene un porte maravilloso.

Actualmente también en este mundo los ainu son despreciados. ¿Por qué la gente del mundo discrimina? La gente negra y la gente del pueblo ainu de hoy en día son tratados como indeseables. ¿Por qué Dios no habrá creado a toda la gente igual?

Ya sean negros, blancos o amarillos, todos tienen duras penalidades. Por lo pronto, aunque esta es la era en que volamos hacia la luna, todavía hay gente con la sensibilidad de la época Meidi.

Entre 100 millones de *wadyin*, los ainu son una proporción muy pequeña, y cuando sucede algo malo, le echan la culpa a los ainu. Como la gente que desprecia a otra gente no tiene inteligencia, no tiene caso preocuparse por ellos; pero me da tristeza cuando veo la cara de los niños, y la tristeza me emana de todo el cuerpo.

El otro día mi hijo más pequeño, Masashi, fue con dos amigos a un baño colectivo (*ofuro*) que se construyó hace varios años, e hicieron mucho ruido. Dijo que la dueña del baño los regañó de uno en uno. A Yuuji le dijo: “le voy a decir a tu padre.”

A Yuutaka le dijo: “le voy a decir a tu hermana”.

A Masashi le dijo: “No sé de qué ainu eres hijo”, entre otras cosas, y pienso que en esas circunstancias no debió haberlo dicho.

También pienso que avergonzó a mi hijo frente a sus amigos. ¿Por qué será que hasta ahora se siguen burlando? Está bien regañar la mala conducta, pero fue excesiva la distinción que hizo de mi hijo en público.

Yo les digo a los niños: por cualquier cosa que hagan, van a decir “es que es ainu”. Por lo tanto, tienen que estudiar con empeño para que la gente no se ría de ustedes. Sin embargo, en el mundo de los ainu sólo hay gente de temple y gente de carácter débil.

---

<sup>7</sup> El *fuki* es un vegetal de hojas muy grandes. El Koropokuru se representa como un anciano barbado, de estatura baja y complexión gruesa que utiliza una hoja de *fuki* como si fuera una sombrilla. (N. del T.)

Me da coraje. ¿Será que terminaré siendo una madre miserable? Esto debido a la enfermedad que tengo. En este mundo de cambio vertiginoso, no hay espacio para curarse de la enfermedad. No hay tiempo de descanso para la tranquilidad del corazón. Cuando estoy escribiendo así, odio que venga alguien, porque si cierro el libro, siento que se me podría olvidar lo que estaba recordando. (25 de septiembre).

### **El recuerdo de los amigos coreanos**

Ahora está de moda una rara canción, y al escucharla recordé a una niña coreana con la que jugaba cuando era niña. Como yo tenía diez años, a la fecha ya son cuarenta años de esto.

La mina de carbón de Jarutori prosperaba, y muchos coreanos entraron a trabajar en ella. Así eran las cosas en aquel entonces.

En una sección de una casa rentada del vecindario, dividida en dos partes, se mudó una familia coreana de cuatro personas. La niña, que usaba un atuendo raro, tenía más o menos mi edad. Su hermano menor tenía unos dos años. La niña siempre lo cuidaba. La niña hablaba muy bien japonés, pero sus papás no. Cuando la regañaban, lo hacían en coreano. La niña rápidamente se hizo amiga de los niños del vecindario, y jugaba con ellos. También sabía escribir.

Siempre estaba jugando a escribir letras con el dedo sobre la tierra. Su mamá la regañaba mucho. Una vez me dijo: “como ella no es mi verdadera mamá, sólo me tiene de nana y se enoja conmigo.” Pensé que en todos los países se maltrataba a las hijastras. Su papá le decía: “sólo pasarla jugando. Eso muy malo”. Yo regresaba a mi casa, y si contaba eso me regañaban diciendo “no te rías de la gente”. La mamá de esa niña casi no platicaba. Como no podía hablar japonés, se enojaba muchísimo, y le disgustaba su hijastra. Escuché varias palabras, pero ya se me olvidaron.

Consiguieron un cuarto nuevo, y se mudaron a la mina de carbón de Jarutori. Venía a jugar a la casa, pero sólo por poco tiempo, y se ponía feliz cuando comía camote cocido con sal. Su hermanito, más atrevido, metía el camote en un papel y se lo llevaba. Mi mamá regalaba las verduras y los camotes que cultivaba. Cuando se mudaron, se acercaron en familia y dijeron: “gracias, no olvidando. Vengo de nuevo. Adiós, ¿no?”. La señora bajó la cara, con risa contenida.

Si yo le decía a esa niña “ven a jugar”, ella me decía “como ahora entré a la escuela de la mina de carbón, voy el domingo” pero desde entonces nunca vino a jugar.

Su manera de hablar estaba de moda en mi casa. “No estar bien” o “No llorando, eh?” decíamos.

Su nombre japonés era Kikuko, pero la llamaban por su hombre de allá, Kooran. Si vive, tiene la misma edad que yo. Tal vez tenga nietos. No sé dónde estará ahora, y aunque la encontrara no la reconocería.

Su largo cabello negro estaba separado en dos trenzas que le caían, firmemente tejidas. Aún ahora la extraño, y su imagen flota en mis ojos. (19 de noviembre).

### **El orgullo de seguir viviendo**

No importa qué tan pobre, la gente puede vivir. No importa la pobreza; si la gente tiene orgullo, puede tolerar cualquier crisis. Sin embargo, no importa cuánta pobreza se soporte, la discriminación es difícil de aguantar. A veces la discriminación es tan horrible que le arrebató a los compañeros la voluntad de vivir.

Si se les arranca su frágil orgullo, esas personas están en algo parecido a un infierno en la Tierra.

Derribados por la discriminación, su corazón profundamente herido está como sumergido en un oscuro pantano, completamente cubierto.

Al igual que antaño, actualmente hay mucha gente que tiene esta experiencia. También así les pasó a mis padres y a mis hermanos. Para mi mamá, de salud débil, permanecen los días en que se le desgarraba el corazón.

Cualquiera sabe que no está bien que la gente discrimine a la gente. Sin embargo, a pesar de esto, en la sociedad continúa la discriminación, que existe hoy igual que hace mucho tiempo. ¿Qué está pasando? ¿Será que existe la estructura de la discriminación? Puedo decir que, en cierto sentido, el precio de esta sociedad competitiva es la creación de esta discriminación.

Al pueblo ainu le fue arrebatado su orgullo étnico en 1869 (año 2 de Meidi), cuando comenzó la Política de Asimilación. La lengua materna de nuestro pueblo, el *ainu itak* (alma del lenguaje - lengua ainu) sus usos, sus costumbres y su cultura fueron prohibidos, y bajo la "Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes", en el año de 1899 (año 23 de Meidi), siendo un pueblo cazador, pescador y recolector, fueron obligados a ser agricultores. En el primer artículo de la Política de Asimilación, se dice que se otorgaría un terreno de 5 *choobu*<sup>8</sup> por familia a las personas que practicaran la agricultura. Pero la tierra otorgada eran terrenos pedregosos en los lechos de los ríos, colinas o regiones agrestes, no aptas para campos de cultivo. Para colmo, se confiscaría la tierra a quien no la cultivara en un periodo de 15 años.

---

<sup>8</sup> Un *choobu* equivale a una hectárea.

Esta ley arbitrariamente elaborada, era un sistema que servía de base para motivar la agricultura, e ignoraba al pueblo ainu, discriminándolo. En medio de esto, el orgullo étnico fue erradicado, y sólo quedó el cascarón del grupo. Muchos *ainu utari* fueron perdiendo su identidad. Sin embargo, en este marco, hubo *ainu utari* que defendieron enconadamente el orgullo de su pueblo, hablando tanto la lengua ainu como la japonesa. Así lo hicieron la *juchi* Igashi Take, mi tío Yamamoto Tasuke y luego mi madre.

Me parece que aprendí la bondad de corazón, la compasión, la fuerza y el valor de mi madre, mi tío y la *juchi*, y con mi sensibilidad de adolescente estudié el corazón (*kokoro*) del pueblo.

Éramos pobres, pero estas cosas no se pueden comprar con dinero, y esos son los bienes de mi corazón.

*Todos los días, todos los días es la misma vida  
Lo que permanece son los años que acumulo  
Y la cicatriz de la herida.  
Lo que espera es  
un poco de la felicidad que se conserva...  
¿se podrá acaso conseguir la felicidad?  
(Poesía - Iga Fude)*

### **Hacia el reto de la escritura**

La última fecha del diario de mi mamá es el 21 de marzo de 1967, y ella falleció el 8 de abril del mismo año, a la edad de 55 años.

La única diversión de mi madre durante sus últimos años de vida fue escribir su diario. Cuando comenzaba a escribir, yo le preguntaba a mi mamá, “¿por qué escribes tu diario y tus manuscritos?” Mi mamá me decía: “porque cuando los niños crecen, al volver la cabeza hacia el pasado, se preocupan si no pueden recordar.”

Quizá también sea eso. Sin embargo, mi mamá se obstinaba tanto con la escritura y la lengua ainu, que a veces me pregunto ¿no será porque no podía vivir como ainu siendo ainu?. Es decir, al ir siendo obligados a la Política de Asimilación, como una persona del pueblo ainu, tal vez mi mamá quería dejar esculpido el sufrimiento de su historia.

Al leer el diario y los manuscritos de mi mamá, siento que son las palabras que le fueron arrancadas a los ainu, y que es “el reto de la escritura”. La etnia ainu no tenía escritura, porque era un pueblo cuya cultura provenía de la tradición oral.

*Para mi escribir es una satisfacción  
Sufro al querer recordar la lengua de mis antepasados  
Pero  
también más tarde  
Me llena de satisfacción pensar que he hecho algo bueno.  
(Poesía - Iga Fude)*

## EL CORAZÓN DE LOS DISEÑOS DE LOS BORDADOS AINU

### El encuentro

En coche se hacen alrededor de dos horas desde Kushiro. Rodeado de bosques profundos está el Lago Akan.

En las profundidades del lago duermen los *marimo*<sup>9</sup> y ese misterio emana del lago en reflejos de vívidos tonos verdes.

Todos los años en el mes de octubre, se celebra en el Lago Akan el “Festival del Marimo”. En la víspera del “Festival del Marimo”, se ofrece comida a todas las personas que participan en los preparativos, y esto va haciendo más profundas las relaciones con toda la gente que participa. Es un rato de diversión, cantando y bailando.

El día del festival, se celebra una ceremonia conforme a la tradición ainu. Los *kamui nomi* (oraciones a los dioses) de los *ekashi* (jefes ancianos) retumban en la tierra, y el *rimuse* (danza en círculo) de las *menoko* (mujeres) forman una circunferencia sobre el suelo.

Las ainu que viven a orillas del Lago Akan son quienes lo patrocinan, y la razón por la que se inició este festival es que muchos turistas sin corazón se los llevaban, por lo que los *marimo* estuvieron a punto de entrar una crisis de extinción. Por esto, con el fin de defender a los *marimo*, bajo los auspicios de mi tío Yamamoto Tasuke (fallecido en febrero de 1993 a la edad de 88 años) junto con sus inigualables amigos del alma, y el entonces Director del Centro Comunitario de Kushiro, el Sr. Tamba Setsuroo (fallecido en febrero de 1994, a la edad de 86 años) se inauguró en 1949 el “Festival del Marimo”.

Lo conocí durante el “Festival del Marimo” de octubre de 1967. En aquel entonces yo acababa de cumplir 19 años, y él era estudiante del tercer año en la universidad. Él estaba escribiendo su tesis de titulación sobre el tema de Jokkaidoo, y por eso visitaba esa región; en uno de esos viajes ocurrió nuestro encuentro.

Nos enamoramos instantáneamente y decidimos casarnos. En términos actuales, ¿se podría decir que fue un “matrimonio relámpago”?

---

<sup>9</sup> Los *marimo* son algas en forma de esfera que se forman mediante la acumulación del musgo del fondo del lago, al ir rodando gracias a las corrientes subacuáticas. Cada *marimo* es una entidad biológica, y en los días soleados flotan hacia la superficie del lago para recibir los rayos del sol. Luego vuelven a descender hacia las partes más profundas. Se dice que crecen un centímetro por año. Los *marimo* son un símbolo de la región, y cerca del Lago Akan hay un pequeño museo donde los turistas pueden ver *marimos* enormes, de varios lustros de edad. (N. de la T.)

Celebramos una ceremonia sencilla en una pequeña iglesia en mi natal Kushiro, y recibimos las bendiciones de nuestros amigos.

Nuestra vida cotidiana comenzó en un departamento en la ciudad de Tachikawa, cerca de donde antes vivía en Tokio. Vivíamos en un departamento de madera, en un cuarto de seis *tatami*.<sup>10</sup>

Tachikawa fue una fase completamente diferente de Kushiro, donde había vivido hasta entonces. El lugar donde vivíamos era una ciudad aledaña a Sunagawa, que era un campamento de tropas norteamericanas, y muy cerca había un velódromo.

En el departamento vivía una pareja formada por una mujer originaria de Okinawa y una *hostess*, además de una pareja que, al parecer, tenía cerca de cincuenta años. Esta pareja tenía un niño pequeño. Era pura gente que tenía alguna historia escondida. Creo que así era más o menos el departamento de aquel entonces.

Por ejemplo, ocurrió este episodio. Por aquel entonces, yo sostenía correspondencia con una amiga de Okinawa que había conocido en Akan. Cuando llegó a mi departamento su carta, la mujer que vivía en el departamento, vio el remitente y se dirigió a mí.

“¿Es usted de Okinawa?” dijo. Yo lo negué, pero me respondió “Seguro es de Okinawa porque esta carta viene de allá.” y estaba convencida de que yo era de Okinawa. A partir de mis rasgos faciales y el carácter, sentía que era de una compatriota de Okinawa.

Luego me trajo una concha de dulce, coloreada con muchos colores. Aún ahora recuerdo el vivo colorido de ese dulce. Era una mujer mayor que yo, de alrededor de veinticinco años.

Como nosotros no teníamos dinero, de una forma u otra teníamos que trabajar para vivir. Como él era estudiante, recibía dinero de su casa, pero sin importar cuánta ayuda recibiéramos todos los meses, estábamos lejos de que nos alcanzara para vivir. Como el salario era bueno, tenía un trabajo de medio tiempo (*arubaito*) en un *pachinko*<sup>11</sup> y yo también, sin demora, busqué trabajo.

En el cuarto de seis *tatami* tomábamos a sorbos *instant ramen* que él me traía del salón de *pachinko*, y conversábamos sobre nuestros sueños simples. Cuando una vez me peleé con él, salí corriendo de la casa tarde en la noche, me persiguió un soldado americano, y escapé

---

<sup>10</sup> En Japón el tamaño de un departamento se mide en *tatami*, que equivale aproximadamente a 6 pies cuadrados. (N. de la T.)

<sup>11</sup> “Pachinko” es un juego muy popular en Japón, que consiste en introducir canicas metálicas en una máquina. Si se obtienen tres figuras iguales, se ganan diferentes premios, principalmente en forma de regalos, y a veces en dinero en efectivo. (N. de la T.)

a toda velocidad. En todo caso, para mi que tenía 19 años, la vida de Tachikawa tenía muchas emociones.

Él se graduó de la universidad, y consiguió un empleo, por lo que poco a poco mejoraron nuestros ingresos, y nos cambiamos a un lugar más amplio.

Nos mudamos de Tachikawa a Fuchu, a un cuarto dúplex, y en Kunitachi estuvimos en una vieja casa sola de madera. Cuando vivíamos en Kunitachi, nació mi hija Rina. Junto a la casa corría el Río Yagawa, y había garzas blancas que descendían de vez en cuando y nos entretenían. También había muchos pececitos, y como era un río muy hermoso, frecuentemente llevaba a mi hija de paseo.

Nuestra familia había crecido con una nueva persona, y necesitábamos una casa más amplia, por lo que pronto nos mudamos a una casa en la Corporación Pública<sup>12</sup> de Jachiodyi. Aquí transcurrieron cerca de diez años hasta el divorcio.

### **Los diseños de los bordados ainu**

Abandoné los óleos que había comenzado después de graduarme de la secundaria, y fundamentalmente me dediqué con todo mi esfuerzo a los diseños ainu cuando tenía 25 años. Dibujaba imágenes de personas, pero pensaba que mi habilidad no me convertiría en profesional. Quería hacer un trabajo que pudiera hacer toda la vida. Cuando resolví esto, pensé que los bordados aprendidos de mi madre me harían cultivar mi propia identidad como ainu. No dudé en abandonar mi pincel para pintar. Han transcurrido varios años desde que comencé a hacer bordados. Mi hermano Jisaburo, mayor que yo, estaba en Kushiro y me envió un libro de diseños ainu, y con el libro en la mano dibujaba a lápiz, cambiaba los colores y hacía muchos bordados.

Ordenaba las formas de los diseños ainu, y colocaba los hilos de gran colorido. Sin embargo, yo sentía que faltaba algo. Era algo sumamente vago. Lo que sabía en ese entonces era que mis bordados no pasaban de ser una copia. Los bordados no eran algo propio. Choqué fuertemente con esto. Empecé a hacer bordados más en forma, y la época más amarga fue entre los tres y los cinco primeros años.

Si solamente estaba aflijida, no podía empezar nada. Ya que estoy aquí, pensé, voy a ver directamente los vestidos tradicionales; es la única manera de encontrarme con ellos. Cuando pensé eso, le dije a mi hija “¡vámonos a Jokkaidoo! Inmediatamente compré los boletos. Parecía como si mi hija fuera a ir al parque de diversiones.

---

<sup>12</sup> Estas viviendas son rentadas, pero la renta se paga al gobierno. (N. de la T.)

Dimos vueltas por varios centros de documentación y museos dentro de Jokkaidoo, en Sapporo, Asajikawa, Abashiri, Kushiro, Akan, Nibutani en la ciudad de Biratori. Mi hija, que era una niña, pensaba ¿cuándo podremos ir a un destino divertido? y sus expectativas no terminaban. Cuando dábamos vueltas por Sapporo, Asajikawa, y Abashiri, me preguntaba “¿cuándo vamos a Jokkaidoo?” En cierta forma, a pesar de que a duras penas habíamos venido a Jokkaidoo, sólo dábamos vueltas por lugares como centros de documentación y museos.

Cuando estaba en la casa, en cuanto tenía tiempo, agarraba la aguja. Como usualmente dejaba a mi hija en la guardería y hacía mi trabajo, continuaba mis bordados hasta ya entrada la noche, cuando mi hija ya estaba dormida. En los días de descanso sobre todo, también pasaba mucho tiempo bordando.

Con la voz de mi hija de “tengo hambre” yo dejaba la aguja, pero mientras estaba preparando la comida mi hija me escondía lo que estaba bordando. Los lugares infantiles donde los escondía eran inesperadamente difíciles de encontrar, por lo que después de que mi hija se había dormido, perpleja, quería continuar bordando pero no podía. Al crecer, sin que me diera cuenta, tomaba los bordados y le metía la tijera a los bastones (puntadas).

Como yo sólo me la pasaba bordando, no podía poner atención a lo que hacía mi hija, y tal vez ella se sentía un poco celosa de los bordados.

Yo, sin enojarme, reparaba los bastones. Luego mi hija, con cara de yo no fui, venía a mi lado y decía con sorpresa, levantando la voz: “¡Eh! ¡Está reparado!”

Luego, cuando pasaba mucho tiempo con el bordado, y me cansaba quedándome dormida en el lugar donde estaba, mi hija me ponía una cobija. Sea como sea, esta delicadeza me hacía sentir su apoyo.

Cuando fuimos a Abashiri, como hacía mucho calor, mi mi hija pudo jugar en el mar. Mi hija daba gritos de alegría con el rocío de las olas que rompían en la playa, y jugaba dibujando imágenes en la arena.

En el plano guía de la Estación de Abashiri, por casualidad encontramos el Centro de Documentación de la etnia de los Uilta (Orokko), el “*Dyakka Dofuni*” (casa donde se guardan las cosas importantes) y fuimos ahí. En ese lugar nos guió el Sr. Dadyinnieni Gendanu (fallecido en 1984, a la edad de 60 años) y hablando con él me enteré de que conocía a mi tío Yamamoto Tasuke y a otros compañeros ainu de Akan. El señor Gendanu se sintió muy feliz con nuestra visita.

El Sr. Gendanu nos guió por el interior del edificio, luego nos invitó a su oficina y nos ofreció té. A mi hija le dio un dulce de menta, y ella estaba feliz.

El Sr. Gendanu era originario de la ciudad de Poronaisuku, en Sakjalin (Antiguo Karafuto). Era de la etnia Uilta, y su nombre japonés era Kitagawa Gentaroo. En 1942 (Shoowa 17) se enlistó en el ejército, y cuando ocurrió la derrota fue arrestado en Siberia por el crimen de ayudar a los espías. Después de la repatriación, cuando el Sr. Gendanu debía tener su status de “súbdito del *tennoo*” del “Imperio del Gran Japón”, el pueblo japonés lo discriminó. En medio de la discriminación de los japoneses, el Sr. Gendanu tomó la determinación de “vivir como Uilta antes que volverme japonés”, y renunció a su nombre japonés para presentarse con su verdadero nombre.

Durante mi encuentro con el Sr. Gendanu, supe que además de la etnia ainu existía en Japón otra minoría con menos miembros que la ainu.

Cuando regresamos al hotel, afuera empezó a llover. El Sr. Gendanu tomó la mano de mi hija y la llevó hasta la avenida.

Ya han transcurrido diez años desde que falleció el Sr. Gendanu. El Sr. Gendanu me fabricó en un papel delgado de color paja un “diseño de papel picado”, que se ha convertido en un recuerdo del Sr. Gendanu.

En Akan, Rina podía jugar a sus anchas con Midzuki, la única hija de mi hermano inmediatamente mayor que yo, Takashi. Sin duda en los campos de Akan, Rina pensó “POR FIN llegamos a Hokkaido”. Este hermano también se me murió de cáncer en febrero de 1985. Al llegar a los cuarenta y cinco años, me parece que sólo estoy llena de recuerdos.

### **El mensaje de los vestidos tradicionales**

*La luna y las estrellas esculpen el tiempo del universo  
Las raíces penetran en la Madre Tierra  
El profundo bosque ha hecho fértil la vida de la gente  
Las plantas y animales que aquí viven  
El lago que alaba el verdor que cura el corazón  
La charla de los árboles y la canción del viento  
El trino de los pájaros  
El canto de oración hacia la tierra  
Todo eso son los Kamui (dioses)  
Tal como siento a los Kamui  
Construyo en mi mente el paisaje.  
Al hacerlo  
En los bordados  
Ha estado naciendo el movimiento de la vida  
Esos son los Kamui vivos*

Cuando estábamos visitando los museos, me enseñaron los vestidos tradicionales que estaban del otro lado de las vitrinas. Hasta entonces había estado cautivada por los colores y las formas, pero no había notado lo más importante. En conclusión, eso se presentó frente a mi como una enorme pared: mis propios bordados no eran míos. De manera más generosa, más naturalmente, debía dejarme llevar guiada por el corazón y seguir adelante con la aguja. Para el pueblo ainu, los cantos de oración de las mujeres están contenidos en las puntadas, y es un mensaje de amor para la gente amada.

### **Canción de amor**

*Yaijamanena*  
*Yaijamanena*  
*Horennahore*  
*Horennahore*  
*Toritakuni*  
*Chikappu takuni*  
*Newaneyawan*  
*Tapantewano*

“Quiero encontrarte. Quiero volverme ave e ir volando hacia ti” canturreaba la muchacha esta *Yaijamanena* (canción de amor), mientras hacía, pensando en su amado, las puntadas. Le regalaba a su novio hermosos bordados convertidos en *tekunpe* (guantes)<sup>13</sup>, y su novio le regalaba a la muchacha un *makiri* (cuchillo), como prueba de su amor mutuo.

Llevando el *tekunpe* que le había regalado la muchacha, el novio sentía el cambio de las estaciones en el canto de los pájaros y en el susurro del viento; corría por los campos y montañas, y se comunicaba con las palabras de los *Kamui* del mundo natural.

Para el pueblo ainu, pescadores, cazadores y recolectores, este era el romanticismo de la vida diaria.

Desde pequeñas, las mujeres jugaban dibujando en la arena diseños ainu, y así iban aprendiendo; cuando se volvían adolescentes y tenían novio, pensando en él realizaban sus bordados.

El *moreu* (forma suavemente curvada) y el *aiushi* (forma puntiaguda) unidas en el diseño, tenían el significado de un talismán para defender a las personas de la enfermedad y las calamidades. Con la idea de defender al novio, al esposo y a la familia, hacían con energía

---

<sup>13</sup> Los *tekunpe* son guantes que sólo cubren el dorso de la mano y se atan en la muñeca, sin cubrir los dedos ni la palma de la mano. En la parte del dorso se hacen los bordados. (N. de la T.)

las líneas formadas por las puntadas. La naturaleza mágica de los diseños ainu no era un simple adorno.

Aquí presento el patrón básico de los diseños ainu. Los *moreu* son los remolinos suavemente curvados. Cuando el *moreu* sólo es uno, se llaman *aramoreu* (1). Cuando hay dos alineados, se llaman *urenmoreu* (2). Además, cuando los *moreu* no son curvados sino en forma de greca, se llaman *shikkeunumoreu* (3) (*moreu* que tiene esquinas).

4. El diseño de *aiushi*, que tiene espinas, en conjunto con el *moreu* forman el patrón básico de los diseños ainu.

5. Además, el *ojoyanke* es una técnica para hacer puntiagudas las esquinas de la ropa.

### **La ropa y los bordados del pueblo ainu**

La ropa del pueblo ainu se llama *amippu* o *chimippu*. “A” y “chi” significan nosotros, y “mippu” significa “vestido”, o sea que significa “nuestros vestidos”. (*wareware no kirumono*).

Como el pueblo ainu era cazador, pescador y recolector, en épocas antiguas se empleaban pieles de animal para los vestidos del pueblo.

1. *Uru* - ropa de pieles de animales.- zorro, conejo, oso, venado, foca, nutria marina, elefante marino, oso marino.

2. *Rappu uru* - ropa de pieles de aves.- *itopirika*, pato, albatros, halcón, cormorán, águila

3. *C'hep uru* - ropa de pieles de pescados.- salmón, trucha e *itoo* (variedad de salmón)

Después de la época en que se usaban estas ropas de pieles, el pueblo ainu comenzó a importar vestidos de tela, y la época de la ropa tradicional pronto fue cambiando.

A continuación se menciona la variedad de formas de vestidos.

1. *Attshushi* - ropa de vegetales.- es una ropa original ainu tejida a mano. Se desprende la corteza de árboles como el olmo, el *ojiodamo* (*asshi*), árbol de *shina*, (*nipeshini*), olmo de la primavera, *akadamo* (*chikisani*<sup>14</sup>), se tuercen los hilos y se teje la ropa.

---

<sup>14</sup> Todos estos árboles son variedades del olmo. (N. de la T.)

2. *Chikarukarupe*- que significa “cosa tejida por nosotros”. Como sustituto del *attsushi*, se le colocaban trozos cortados de tela en línea recta, de color negro y azul marino sobre el *attsushi*.
3. *Retarupe* - Es la ropa de los ainu de Karafuto. Significa “cosa blanca”. El *attsushi* es de color café, pero el *retarupe* está tejido con fibra de ortiga, por lo que es una ropa de color blancuzco.
4. *Chiiri* - Se coloca la tela cortada, y directamente sobre ella se hace el bordado.
5. *Ruunpe* - Colocar la tela delgada. Hace mucho tiempo, en la época en que había poca tela, se usaban retazos de tela de algodón de color azul y verde o también se usaba la seda.
6. *Kaparamipu* - Significa ropa delgada (sin forro). Es una técnica de una época en que se pegaba una tela ancha blanca, que se podía adquirir en abundancia.
7. *Mouru* - Es un vestido de una sola pieza que se usaba hace mucho tiempo, pero últimamente se ha convertido en ropa interior para mujeres. En el cordón del pecho del *mouru* iba pegado un *chishipo* (cilindro de madera para guardar agujas). Hace mucho tiempo, cuando las agujas eran muy preciadas, la gente anunciaba con un *peutanke* (grito para informar una emergencia) que había perdido una aguja. La aguja era una cosa tan importante como la vida de la gente.

Las mujeres de antaño realizaban los bordados directamente sobre la tela. Efectivamente, era la técnica de sujetar sólo el hilo llamado *ikarari* a manera de boceto. Este *ikarari* es lo mismo que la puntada “*coting*” del bordado francés. Al realizar en ambos lados del *ikarari* el *ojo* (puntada de cadena) se convierte en el diseño de bordado *ikarakara*.

Para que no entre el espíritu maligno, se requiere que en el ovillo del hilo y en el cesto para tejer se talle un diseño. Existe la creencia de que en las solapas, la banda de la manga, el contorno del faldón y en la espalda, se use un trozo de tela oscura para separar a las fuerzas demoniacas. El color negruzco, los colores oscuros forman sombras. Al correr las líneas arriba de este trozo negro, se incorporan en una unidad, y se obtiene un resultado tridimensional. Puede decirse que ese diseño tridimensional es lo interesante de los diseños de los bordados ainu; en otras palabras, es la peculiaridad del *ikarakara*.

### **La oración de las mujeres**

Pero... ¿por qué tantas precauciones contra los espíritus malignos?

En el *ikarakara* las mujeres ainu depositaban su historia de resistencia al ser obligadas a vivir la transición del *Ainu moshiri* a Jokkaidoo. (región de los humanos = Jokkaidoo, Karafuto, el archipiélago)

El pueblo ainu, un pueblo de cazadores, pescadores y recolectores, no tomaban completamente todo cuando recolectaban. Solamente tomaban lo necesario. Los ainu veneraban todo lo existente en el mundo, lo creado, y llevaban una vida unida a los *Kamui* del mundo natural. Era muy importante el “círculo” del ciclo de la vida.

El “círculo” de la vida se fue rompiendo, y para resistir, aumentaban el vigor de los *ikarakara*. Las mujeres, con su *ikarakara* y sus tejidos, resistían la invasión de los agresores que portaban al demonio de la mala salud (enfermedades venéreas, viruela, tuberculosis, tracoma, etc.) y se convirtió en un encantamiento contra los malos espíritus que los amenazaban.

El *ikarakara*, que originalmente era heredado de la abuela a la madre y luego a sus hijas, fue completamente prohibido bajo la Política de Asimilación. Aunque nosotros somos del pueblo ainu, tuvimos que vivir los días en que el idioma ainu fue totalmente arrancado de nuestra cultura.

Para hacer el *ikarakara*, mi mamá le pidió prestado a mi tío de Jarutori, Yamamoto Tasuke, una ropa tradicional vieja que tenía en su casa, y observó el diseño. Tomó con la mano el vestido, que era el último que quedaba y que, para colmo, estaba totalmente estropeado; pensó entonces en el corazón de mi abuela.

“Aún conserva la sinceridad y la maravillosa belleza de las puntadas. Qué profunda emoción y agradecimiento continúa llevando el hilo en cada puntada, pero no soy hábil. Es muy tarde para hacerlo”.

“No pensé que actualmente estaría de moda, ¿tampoco habrá pensado mi abuela que su dulce nieta sufriría tanto por esto?”

Con la ayuda de una vieja fotografía, restauré la ropa tradicional que había hecho mi bisabuela. Pero el sentido del color es mío.

Las líneas de las obras de mi primer periodo eran débiles, pero ahora pienso que se han vuelto más vigorosas. Quizá ese vigor me fue otorgado por el espíritu de los *Kamui* vivos, pero tal vez dentro de cien años, mis bisnietas albergarán el mismo pensamiento que yo, y ojalá sean diligentes con el bordado. Me alegra pensar eso.

No le he dado sus primeras lecciones de bordado a mi hija. Mi hija siempre ve la forma de lo que estoy bordando y tiene interés por ellas, pero le digo “cuando seas un poco más grande, ¿no?” y se nos sigue pasando el tiempo. Sin embargo, pienso que un día de estos

sin duda va a tratar de hacer un bordado. Para ese día quiero dejar hechas muchas obras. El estudio de los *ikarakara* permanentemente exhibidos tras los cristales es demasiado frío, y es muy penoso.

**Libre como “*chikappu*” (ave)  
En busca de la identidad**

En 1985 se presentó un parteaguas en mi vida. En mayo me convertí en demandante de un “Juicio de derechos de fotografía” que luego relataré, y en julio participé en el Foro 85’ de Organizaciones no Gubernamentales organizada por la O.N.U. en Nairobi, Kenia, llamado “Conferencia Mundial sobre el Año Internacional de las Mujeres”.

En ese entonces, había decidido vivir más de acuerdo con mi propia opinión sobre el pueblo ainu, y personalmente me presentaba como “Chikkap”. En ainu, “*chikkap*” significa “ave”. Al presentarme como “Chikkap” pensaba que quería recuperar el nombre que me fue arrancado con la Política de Asimilación. Siguiendo a mi mamá, pude estar en contacto con las canciones, los bailes y los bordados pero no puedo hablar ainu. Por lo tanto, quería definir mi identidad étnica. Esto implicaba la idea de que, como mi nombre, todos queríamos vivir revoloteando libremente en esta sociedad.

El viaje a Nairobi era el primer viaje al extranjero que hacía en mi vida, y al mismo tiempo podía llevar a mi hija que estaba en cuarto año de primaria. Fue un viaje redondo de una semana.

En aquel entonces había una serie de circunstancias especiales en la casa de los padres de mi esposo, y él no estuvo de acuerdo con que yo lo dejara solo. Después de una reunión de mi esposo con su familia, por fin pude partir. Debido a este proceso, mis sentimientos entraron en tensión y el viaje se volvió muy amargo.

Cuando comencé a hacer bordados, mi esposo cooperó mucho y me brindó los consejos que esperaba. Sin embargo, mi lucha no se limitaba a los bordados. Conforme mis actividades se iban ampliando, participé en el Movimiento de Liberación Ainu, y mi esposo empezó a poner cara de extrañeza. Así las cosas, en ese entonces mi esposo se cruzó con mis sentimientos. Mi esposo decía que, fuera como fuera, yo era su esposa y la mamá (de su hija) y quería convencerme de que estaba mal. Entonces yo me preguntaba ¿qué pasó con la familia que habíamos construido juntos con base en el respeto mutuo como individuos?

Mi esposo, que se supone me respetaba como ainu, se había vuelto un conservador. A decir verdad, en aquel entonces yo ya estaba un poco harta.

Tomé la determinación de divorciarme cuando regresara de Nairobi, y salí de viaje. Mi esposo no estaba de acuerdo con el divorcio. Pasaron varios años antes de que nos

divorciáramos formalmente, y durante ese lapso, tuve en mi vida la experiencia de largas escenas de pelea.

### **El juicio por los derechos de fotografía**

Antes de ir a Nairobi, en mayo, entablé un juicio en Tokio por “derechos de fotografía” (cfr. *Los dones del viento. La cultura del pueblo ainu y los derechos humanos*. Ed. Ochanomidzu Shoboo) con la idea de que fuera conocido por todas las mujeres del mundo.

Este juicio se inició porque el Sr. Sarashina Gendzoo, coordinador de producción del documental *Yukara no sekai (El mundo del Yukara)* tomó sin permiso las fotografías para promover el documental. Yo había participado en esta película cuando era niña, en la tercera parte, “La vida del otoño”, y el Señor Sarashina incluyó la fotografía en el prólogo de un texto científico, *Ainu mindzoku shi (Etnografía del pueblo ainu)*<sup>15</sup> que es una compilación exhaustiva de investigaciones sobre el pueblo ainu.

El “Juicio por el uso no autorizado de retrato”, se iniciaba en ocasión de una fotografía, pero al mismo tiempo la posición que adopté para el juicio era, como una reflexión, que detrás de las fotografías estaba escondida la historia de opresión del pueblo ainu.

En un salón de la Universidad de Nairobi, que era el lugar de reunión del taller, mi hija recibió ayuda, y elaboró en *origami*<sup>16</sup> garzas, pelotas, portavasos y otras cosas que había llevado desde Japón, y las regaló a los participantes acompañadas de un instrumento musical ainu, el *mukkuri (koto de boca)*.<sup>17</sup>

### **La cultura ainu es la vida ainu**

*Dicen que nos quejemos en un rincón, sin hacer ruido  
no quiero ir viviendo  
abriéndome paso a empellones.  
Sólo me gustaría ser igual a los demás  
Los ainu han sufrido durante estos 120 años.*

---

<sup>15</sup> Este libro no se encuentra traducido a las lenguas occidentales. (N. de la T.)

<sup>16</sup> El *origami*, textualmente “papel doblado” es el arte de crear figuras de animales, flores y objetos doblando papeles de colores. (N. de la T.)

<sup>17</sup> El *mukkuri* es un instrumento musical ainu que consiste en un tabla de madera pequeña, cuyo centro está cortado de tal manera que queda libre para vibrar al jalar con energía una cuerda atada a este extremo móvil. Al colocarlo en la boca, genera un sonido peculiar, que se modula mediante el movimiento de los labios. Este instrumento es tocado por las mujeres y, junto con la voz, es la base de la música tradicional ainu. (N. de la T.)

*Sí, ese sufrimiento continúa aún ahora  
 Se infiltraron en el Ainu Moshiri<sup>18</sup>  
 Las lágrimas de los ainu  
 ¿Cuándo se secarán sus lágrimas?  
 ¿Dónde está la vida de los ainu?  
 La cultura menospreciada como salvajes, bárbaros e inferiores  
 Es la vida de los ainu.  
 Por ser ainu  
 muchos ainu utari (compañeros) temen  
 sentirse unidos a la cultura ainu.  
 Los ainu, sólo como ainu  
 son la continuación de la lucha consigo mismos.  
 Enmedio de esto, nosotros  
 Buscamos la cultura que nos fue arrancada  
 Recuperando la cultura y tomándola como alimento para el mañana  
 Nosotros hemos venido viviendo  
 Hoy, los ainu utari que no han podido decir nada  
 Tal vez mañana dejen salir su voz  
 Por lo tanto yo  
 Pienso que quiero cuestionar  
 La forma de investigación de los wadyin  
 que tratan a los ainu como especímenes  
 e inicié el juicio por los derechos de fotografía  
 El lamento pronto se convertirá en voz  
 Ha llegado el momento en que los ainu  
 Encontrarán el fulgor de la vida con sus propias manos.  
 Hagamos un charanke<sup>19</sup> entre los investigadores sobre la cultura ainu  
 Y es que los ainu estamos vivos  
 Hagamos un uko charanke (debate)  
 El charanke es ainu puri (costumbre ainu)  
 Al hacer el uko charanke  
 los ainu también avanzaremos como las mismas "personas".*

Se mezclan dentro de mí, cruzando a toda prisa, mis pensamientos acerca la ropa tradicional de mi madre, y luego las voces de la ropa tradicional que pueden verse al fondo de una vitrina en un museo, y que han venido observando la época. También así, aquí, con nuestra existencia negada, estamos vivos.

---

<sup>18</sup> *Ainu Moshiri* significa en ainu "la tierra de los humanos". (N. del T.)

<sup>19</sup> El *charanke* era un recurso judicial para resolver las querellas entre los antiguos ainu, que consistía en un debate sobre el punto que había causado el conflicto. (N. del T.)

El reclamo tenso dentro de mí, se vuelve lágrimas que corren por mis mejillas y mi voz se entrecorta.

### **Cuestionando el método de investigación de la cultura ainu**

En febrero de 1988 se realizó en Sapporo el proyecto de un “juicio por derechos de retrato” y tuvo lugar el interrogatorio del defensor mismo y de los testigos del lado acusador. Los testigos que subieron al estrado por el lado acusador, fueron el Sr. Kayano Shigeru, desde la posición de *ainu utari*, y el Sr. Toyokawa Shigeo; mientras que, por parte de la Universidad de Jokkaido, subió al estrado el entonces profesor adjunto, el Sr. Yoshisaki Shooichi, desde la posición de antropólogo cultural. Los principales defensores interrogados que acudieron a rendir su testimonio en el estrado fueron el editor de *Ainu minzoku shi (Etnografía del pueblo ainu)* el Sr. Takakura Shin'ichiroo, Profesor Emérito de la Universidad de Jokkaido. Después de entablar el juicio, el Sr. Sarashina Gendzoo falleció, por lo que el Sr. Takakura era un acusado adicional.

El Sr. Kayano declaró que “No hay cosa más repugnante que ese libro. A pesar de que lo que más les preocupa a los ainu es tener mucho vello, aparecen fotografías de hombres ainu velludos. Yo lo rompí y lo eché a la estufa... puede que este libro ayude a promover la discriminación, pero jamás a acabar con ella.”

Los antepasados del Sr. Toyokawa son originarios de Sakshukotoni, Ishikari (Kotoni en la ciudad de Sapporo) Actualmente son los alrededores de la Facultad de Agricultura de la Universidad de Jokkaido. Vivieron ahí hasta el año de 1870 (Meidi 3), pero dicen que, debido a que eran los inicios de la “colonización” de Sapporo, tuvieron que evacuar para que se volviera lugar de *wadyin*. Expulsaron a los ancestros del Sr. Toyokawa y ahí construyeron la Universidad de Jokkaido. Irónicamente, dentro de la Universidad de Jokkaido arrasaron con las tumbas de los ainu y utilizaron los huesos que se llevaron para avanzar en sus investigaciones.

El Sr. Toyokawa, nacido en el *kotan* (villa) de Oyafuro, en la ciudad de Ishikari Choo, declaró que “En el año de 1951, vino al *kotan* de Oyafuro, Ishikari Choo, el Sr. Kodama Sakusaemon<sup>20</sup> (finado) y lo vi llevarse huesos humanos. Yo no quería ir al lado del Sr. Kodama. Tenía coraje contra el Sr. Kodama.” Él criticó a los investigadores la forma de ignorar las costumbres del pueblo ainu. Dentro de la visión religiosa del pueblo ainu, no

---

<sup>20</sup> Kodama es autor de uno de los libros sobre la cultura ainu más consultados por los investigadores occidentales, debido a que está traducido al inglés. Este libro es *Ainu Historical and Anthropological Studies*. Sapporo, Hokkudai University Press, 1970 (N. de la T.)

está grabado en la tumba el nombre de quien falleció, y en el transcurrir de las horas de la eternidad, también en la tumba vive la memoria de las personas, y se deja a la naturaleza su descomposición. Después de enterrarlos está prohibido acercarse una segunda vez.

El Sr. Yoshizaki Shooichi declaró que “No importa qué tan desagradables sean las costumbres para las personas que investigan, para las personas interesadas hay un gran significado. Equivocadamente los compañeros concluyen que son primitivos y bárbaros. Por lo tanto, tienen que poner atención. No tiene por qué ir en contra de los sentimientos de los compañeros (ainu). El primer paso para una investigación es no entrar en los lugares sagrados, y no destruir la concepción del valor religioso.”

Este testimonio nos condujo a una situación ventajosa, y en septiembre de ese mismo año el juicio se resolvió en un convenio. Aunque tiene la forma de un arreglo, el “Juicio por los Derechos de Retrato” se considera una excepción, por lo que gané una “frase de disculpa” y una indemnización de un millón de yenes.

### **Después del juicio**

Los investigadores comenzaron a llamar por teléfono al Sr. Arai Gendyiroo, *ekashi* de Asajikawa (fallecido en agosto de 1991, a la edad de 90 años). Le pedían permiso para escribir sobre la cultura ainu. El *ekashi* me había apoyado en el juicio. Lo mismo le dijeron al Sr. Kayano Shigeru. Al escuchar esto de dos personas *ainu utari* muy respetadas, no lo podía creer. Las investigaciones sobre el pueblo ainu sólo nos tratan como un pueblo ausente, y para colmo, como cosas. Ni nosotros ni los respetados *ekashi* escapan de la violación a los derechos humanos de las investigaciones sobre los ainu.

En el año de 1989, justo después de terminar el “Juicio por los Derechos de Retrato”, la Asociación de Estudios Etnológicos de Japón, revisó la opinión de los “Miembros del Comité Ético para Investigaciones Relacionadas con los Ainu” y reflexionaron la forma en que hasta entonces se habían explotado las investigaciones etnográficas. En relación con las regulaciones de las etnias, señalaron que “es importante la conciencia de pertenencia de la etnia ainu” y, sobre todo, “Mientras haya conciencia de pertenencia subjetiva a la raza, los tenemos que comprender como un pueblo particular.” Por primera vez, los investigadores apuntaron el error de la “teoría de la nación monoétnica.” Japón no es una “nación de un solo pueblo.” (*Tan'itsu mindzoku kokka –* )

Cuando yo luchaba por el “Juicio por los Derechos de Retrato”, todavía existía el mito de que “Japón es una nación de una sola raza”, y esta ilusión permanecía oculta en esta sociedad. Esto sucedió a raíz del discriminatorio discurso del entonces Primer Ministro Nakasone, que dio un giro radical a la situación.

El Primer Ministro Nakasone dijo que “Debido a que en Estados Unidos de América hay una gran proporción de negros, puertorriqueños y mexicanos, entre otros, el “nivel de

conocimientos es extremadamente bajo.” (Toonoo Yoshiaki - “Nivel de Conocimientos - Impresiones Diversas” 6 de febrero de 1986, Periódico *Asaji Shinbun*) y declaró que “Japón era un país de un solo pueblo”.

Cuando los ainu levantaron la voz contra este discurso discriminatorio, el Primer Ministro Nakasone despreció aún más a la etnia ainu diciendo “No hay personas de minorías étnicas que tengan la ciudadanía japonesa que sean discriminadas, Al leer el libro del Sr. Umebara Takeshi (entonces Profesor Titular en el Museo Nacional de Etnografía) se sabe que los ainu y las personas que vinieron del continente se fusionaron entre sí. Yo también tengo las cejas y la barba pobladas. Pienso que también tengo bastante sangre ainu.” (Periódico *Asaji Shinbun* 23 de octubre de 1986)

En esta sociedad en que no es absurdo un Primer Ministro que esgrime sin empacho que “Japón es una nación de una sola raza”, el pueblo ainu no sólo no tiene derechos humanos, sino que tampoco se piensa en su existencia.

En el reporte presentado por el gobierno japonés ante la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas especificó, en relación con el “Acuerdo Internacional por los Derechos Humanos”, que “en Japón no existen minorías étnicas”.

Sin embargo, en el Capítulo B del Acuerdo Internacional por los Derechos Humanos, en el artículo 27 del “Acuerdo Internacional Relacionado con los Derechos Ciudadanos y Políticos”, se regula el hecho de que “Los países en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas (*mainority* - Nota de la autora) las autoridades de las personas pertenecientes a un grupo no pueden negar a estos miembros, junto con otros del grupo, el derecho de disfrutar su propia cultura, practicar sus propias creencias religiosas, y aún hablar su propia lengua”, garantizando el derecho de que se apoyará la continuidad de la tradición peculiar y la cultura de las minorías étnicas, así como la garantía de la propia visión de la etnia.

En relación con el artículo 27 del Reporte Especial de los miembros de la “Comisión de Protección Contra la Discriminación” de las Naciones Unidas, se define el concepto de minoría étnica de la siguiente manera:

“Existe una minoría cuando se compara el número de personas dentro de una nación que no está en posición de control... A pesar de que esos miembros sean ciudadanos de esa nación, tienen características diferentes en el aspecto étnico, religioso, o lingüístico, e implícitamente se comportará como un grupo con conciencia solidaria para preservar su propia cultura, tradición, religión o lenguaje.”

Además, señala que los miembros de un grupo minoritario no deben permitir que se les obligue a una política de asimilación, y recomienda que:

“La ley más exitosa es aquella en que se construye una nación unificada, justa y pacífica, en una sociedad compuesta de diferentes culturas, una nación en que se adopte la política de reconocer a los miembros de los diferentes grupos étnicos, religiosos y lingüísticos que poseen diversas características.”

Más aún, se menciona como etnias a las que se les debe otorgar un status legal especial, a los indios norteamericanos<sup>21</sup>, los sami del norte de Europa, los aborígenes de Australia y ahora al pueblo ainu de Japón.

Al año siguiente del discurso discriminatorio del Primer Ministro Nakasone, el Gobierno japonés dijo que “No están siendo negados los derechos del pueblo ainu”, pero el hecho de establecer por primera vez que los ainu son una “minoría étnica” se postergó hasta el año 1991.

La expresión “minoría étnica” no necesariamente significa que se reconozca al pueblo ainu como sujeto del derecho de tener una cultura peculiar, y permanece el significado de minoría -es decir, poco número de personas.<sup>22</sup> La “minoría” (*minority*) no es un número reducido de personas; la palabra “minoría” significa “minoría política”. El concepto de minoría es ya una “desventaja”; en otras palabras, significa que son personas que están en la base de la pirámide de la sociedad.

En 1992, en la sede de las Naciones Unidas en Nueva York, se sostuvo la conferencia previa a la Cumbre sobre la Tierra (Conferencia de las Naciones Unidas para el Desarrollo y Medio Ambiente). Un indígena brasileño que participó en esa conferencia, el Sr. Mario Yorona, dio este discurso:

“Mientras la gente blanca no reconozca que somos indígenas, no nos entenderán. Al mostrar nuestra sabiduría tradicional, podemos adquirir fuerza. Durante estos 500 años, hemos perdido ya demasiado, y de ahora en adelante no tenemos nada que perder.”

### **La forma de vida de los indígenas**

Al haber participado durante todos estos años en conferencias mundiales, pienso que estamos empezando a revisar cómo se ha menospreciado la forma de vivir de los indígenas como “primitiva”, “bárbara” e “incivilizada”. ¿Será que ya llegó a su límite el “desarrollo” que desconsideradamente ha venido dañando a la Madre Tierra?

---

<sup>21</sup> Nativos estadounidenses. (N. de la T.)

<sup>22</sup> En japonés, los caracteres para el término ‘minoría étnica’ ( ) significan, pequeño, número y pueblo o etnia. La autora señala que estos caracteres son lo mismo que la palabra en inglés “minority”, y utiliza el término también en katakana – (N. de la T.)

En todo el mundo, los indígenas han venido viviendo junto con la “Madre Tierra”, y los ainu no son la excepción. Así, la palabra *Ainu Moshiri* lo expresa muy atinadamente. *Ainu* es humano, y *Moshiri* es Tierra, es decir, isla. En otras palabras, para los ainu la propia isla en la que viven es una tierra hermosa. Los humanos, es decir, la convivencia entre el pueblo ainu y la Tierra era algo completamente natural. Por lo tanto, no hay una palabra en lengua ainu para “naturaleza”. Si se busca la palabra “naturaleza”, la palabra más parecida es *Ainu Moshiri*.

Los ainu del *Ainu Moshiri* iban y venían libremente de una isla a otra, y no se había trazado algo así como una frontera nacional. Tenían intercambio con la gente vecina que tampoco tenía fronteras. La tierra no era propiedad de nadie. Hay una gran diferencia entre los indígenas y los no indígenas (invasores). Los indígenas no le pusieron precio a la Madre Tierra ni la dividieron para venderla. La Madre Tierra por sí misma era una existencia grandiosa.

El pueblo ainu abrazaba la idea de que todo en este mundo debía venerarse como *Kamui*. Las montañas y las arboledas, el mar y los ríos, los osos y los venados, entre otros animales, al estar unidos a la tierra, eran vida sagrada, y esta era la creencia de que las cosas son espirituales porque albergan a un espíritu divino. Por lo tanto, el *Kamui* en lengua ainu y el Dios Supremo de la religión Cristiana no se parecen. Esta manera de vivir, considerando que todas las cosas existentes en este mundo son *Kamui*, conduce a pensar en los demás y en todo lo que nos rodea con cariño. ¿No es un universo maravilloso?

### **Lo que hay en la etnia ainu - la elección de mi hija**

Este verano, mi hija festeja su decimonoveno cumpleaños. La rapidez del transcurso de los días y los meses va unida a la edad de mi hija.

Cuando nació mi hija, y era una bebé de tres meses, la dejaba encargada en una guardería sin licencia y me iba a trabajar. En la noche, al terminar el trabajo, iba a recoger a mi hija a toda velocidad, y ella, sonriendo, miraba mi cara con una mirada sincera. En esa cara olvidaba todo el cansancio del día, y que mi hija estuviera bien era un alivio. Al detenerme a mirar su cara sonriente, no pocas veces sentía una enorme aflicción y lástima por dejarla todo el día encargada. Desde que entró a la escuela primaria decía “ya me puedo cuidar sola”, y esperaba mi regreso. En aquel entonces, sola veía un libro de *origami* o de tejido y lo memorizaba. Cuando era alumna de 6°. grado de primaria, mi hija me tejió una bufanda roja con blanco. Aún ahora conservo esa bufanda, como uno de mis tesoros importantes.

A finales de marzo de 1988, cuando la nieve se había derretido completamente y era tiempo de que los cerezos florecieran, mi hija y yo nos mudamos a Sapporo. Para mi, eran ya 20 años de no vivir en Jokkaido.

Recibí un regalo de cumpleaños de mi hija. Al abrir la envoltura, vi que era un “libro de cocina”. La idea era preparar un menú variado todos los días. En Jokkaidoo, como la variedad de pescados es barata y sabrosa, sin querer siempre había sobre la mesa un exceso de pescados, por lo que mi hija quería comer algo diferente. Sin embargo yo, muy ocupada como de costumbre, yendo de aquí para allá, no pude preparar la comida del libro. En conclusión, como a mi hija también le gusta la cocina, ella me preparaba la comida, y cuando yo salía todo el día, me daba un *obento*<sup>23</sup> muy adornado para llevar. Sin embargo, todo el día sola en el trabajo, en una situación económica en que a duras penas podía comer, mi hija cargaba esa pesada responsabilidad espiritual. Porque era como estar todos los días en la cuerda floja.

Pese a todo, como hija ella se esforzaba mucho. No obstante, además de la pobreza, la discriminación que recibía en la escuela secundaria por ser ainu, se volvió insoportable, y apenas un año después de vivir en Sapporo, puso punto final y regresó a Tokio. Las numerosas cosas amargas de la vida en Sapporo, quizá para mi hija se volvieron una pesadilla. Por más que Jokkaidoo sea mi lugar de nacimiento, no era el de mi hija, que había nacido en Tokio.

Fáciles de herir, los espíritus pequeños piensan con todas sus ganas, buscan su propio camino y empiezan a caminar.

Desde entonces, estamos viviendo separadas.

La gente que no conoce el dolor de la discriminación, frecuentemente demanda con fuerza derrotar a la discriminación. Sin embargo, mientras más lo pienso es extraño. Aunque no hay más que eliminar el origen del maltrato, se nos maltrata sólo empujados por la sangre del pueblo ainu. El lado que maltrata no cuestiona el problema, y me da rabia una sociedad irracional que finge no ver.

No dejo de pensar en que sólo por ser ainu, desde que nacemos, tengamos que cargar con el destino de vivir en medio de la discriminación.

### **Como una existencia igualitaria**

Los humanos, débiles, frágiles llevan bajo el brazo un espíritu fácil de herir. Sin importar la raza, hay mucha gente que está en desventaja. Nosotros que estamos del lado expuesto a la discriminación, casi nos hemos resignado a una situación en que no nos quejamos.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> El *obento* es una caja que contiene un almuerzo de comida japonesa. (N. de la T.)

<sup>24</sup> La frase textualmente se lee “...casi nos hemos resignado a una situación en que lloramos y nos quedamos dormidos.” (N. de la T.)

Cuando una o dos personas levantan su voz airada, es el comienzo de la lucha por recuperar los derechos de la humanidad.

Para disolver los prejuicios y la incomprensión que provienen de la ignorancia, quizá tengamos que dialogar durante mucho tiempo a partir de ahora. En el aliento de esta larga conversación, sola, como ainu, tengo muchas cosas que transmitir a la gente de otras culturas. En medio de esto, yo sólo quiero debatir un problema. Se refiere a que yo quiero ubicar al pueblo ainu como “antiguos pobladores”<sup>25</sup> del *Ainu Moshiri*. Al identificarnos como antiguos pobladores, podemos convertirnos en miembros iguales dentro de la sociedad. Porque nosotros no debemos ser una “minoría” entendida como el pueblo de unos pocos.

---

<sup>25</sup> Los caracteres para “antiguos pobladores” ( ) también pueden traducirse como “indígenas”. (N. de la T.)

## **Chikkap Mieko**

Nacida en Kushiro, en 1948. Criada por su madre, recibió de sus manos la cultura de las mujeres ainu y los diseños de los bordados ainu. En mayo de 1985, en un documento relativo al pueblo ainu, *Ainu Mindzoku Shi (Etnografía del Pueblo Ainu)* se utilizó sin permiso una fotografía suya, y llevó a cabo el “Juicio por Derechos de Fotografía”. En 1988 se llega a un acuerdo sobre el mismo juicio. Se refiere detalladamente en *El juicio ainu por el derecho de fotografías - la crónica completa*<sup>26</sup>. Es autora del libro *Kaze no megumi. Ainu minzoku no bunka to jinken (Los dones del viento - la cultura del pueblo ainu y sus derechos humanos. Ed. Ochanomidzu Shoboo)* y de *Ainu Moshiri - Ainu mindzoku kara mita joppoo ryoodoo jinkan kooshoo (Ainu Moshiri - Discusión sobre la devolución del territorio del Norte vista por el pueblo ainu. Ed. Ochanomidzu Shoboo)*.

---

<sup>26</sup> No traducido al español

## Anexo No. 2

**Chikkap Mieko. *Kadze no Megumi. Ainu mindzoku no bunka to dyinken. (Los dones del viento. La cultura del pueblo ainu y los derechos humanos). Ochanomidzu Shoboo, Tokio: 1991***

### **AUTOBIOGRAFÍA COMO AINU**

#### ***Los Derechos de la minoría***

#### **El encuentro con la cultura ainu**

Mi nombre es Chikappu Mieko. Mucho gusto. Hasta el momento había hablado sólo una vez en Kioto sobre un grupo minoritario y discriminado, por lo que puede decirse que prácticamente esta es la primera plática que doy. Geográficamente, Kioto y Jokkaidoo están bastante separados, por lo que es probable que se conozca poco acerca de la cuestión ainu. Quisiera referirme a mi experiencia como parte del grupo desde que era pequeña, parte por parte, para hacer más comprensible el por qué de mi participación en el movimiento ainu.

Yo nací y fui criada en Kushiro, Jokkaidoo. Mis padres son ainu. Mi padre era pescador y extraía pescado y algas marinas. Mi madre le ayudaba y así se ganaban la vida, al tiempo que frecuentemente manifestaba su cultura ainu mediante canciones, bailes y una gran producción de textiles bordados.

Mi primera referencia sobre la cultura ainu se remite a los cuatro o cinco años. En aquel entonces, mi madre me llevó a su pueblo natal, el *kotan* de Harutori. Recuerdo que había muchas personas del grupo ainu que cantaban sus canciones. Una de las canciones se refería a la cuna del dios del trueno, y cómo en ella se dirigía hacia el mar. Esa fue la primera vez que tuve contacto con la lengua ainu, y la canción tenía un verso que decía *ekamui shinta*, que significa la cuna del *kami* o la deidad; sin embargo, cuando yo oía *shinta*, lo relacionaba con la palabra en japonés *shinda*, que significa “murió”, y yo le preguntaba a

mi madre una y otra vez, mientras cantaba su canción: “¿quién murió? ¿quién murió?”. Naturalmente, cuando uno es pequeño, tiene muchas preguntas y dudas en relación con la muerte, por lo que tengo una impresión muy fuerte de ese momento, en que estaban reunidas mi abuelita y las amigas de mi madre. Realmente sentí mucha calidez de parte de esa gente. Recuerdo que cuando había oportunidad de cantar y bailar, mi madre le dedicaba mucha atención a esas actividades, y se esforzaba por llevarme con ella.

A mi madre también le gustaba dibujar, y estampaba sus diseños en bordados y hacía retratos en relieve, ya sea de los *ekashi* (jefes ainu) o con la cara de las *huchi* (ancianas), y de hecho cada vez que tenía tiempo libre lo hacía.

Cuando era pequeña no hice bordados porque iba a la escuela primaria y luego a la secundaria, pero tuve la influencia de mi madre en cuanto a la elaboración de diseños. Al principio no me gustaba mucho, pero como a mi madre sí le gustaba bastante, de todas formas hacía que dibujara y poco a poco comencé a dibujar diseños ainu con crayones y con acuarelas.

Así siguieron las cosas hasta que mi padre falleció. Esto provocó que mi madre se enfermara frecuentemente y casi no salía, pero por aquel entonces se organizaron varios cursos de bordado auspiciados por la ciudad de Kushiro, y yo me dedicaba a imitar lo que observaba, al tiempo que le ayudaba a mi madre con ese trabajo.

### **Aunque trabajábamos y trabajábamos...**

Cuando asistía a los cursos elementales en la escuela primaria, muy cerca de Kushiro estaba un centro turístico llamado Parque Nacional de Akan (*Akan Kokuritsu Koen*). En ese lugar, mi madre, mis tíos y mis hermanos mayores se dedicaban a trabajar atendiendo a los turistas. Mi madre vendía bordados y recuerdos de viaje a la orilla del lago Akan, y a mi también me llevaban a estas actividades.

A pesar de que trabajábamos mucho, apenas alcanzaba para comer, y casi nunca sobraba algo. Por lo tanto, teníamos que trabajar para comer. Todos mis hermanos eran hombres y yo era la única mujer. Como era la segunda más pequeña, caminaba junto a mi mamá con

mayor frecuencia. En la zona turística, a pesar de que trabajábamos con todo nuestro esfuerzo, apenas teníamos ingresos. Recuerdo que cuando todavía no entraba a la escuela primaria, comíamos arroz frío. Por la mañana, cuando estaba recién cocinado, no sabía mal, pero para mediodía ya estaba frío y casi nunca había *okazu*<sup>1</sup> (lo que acompaña al arroz en la comida japonesa). También compraban leche fría y se la ponían al arroz, un platillo que no me gustaba para nada; esa era nuestra comida durante el trabajo. Como era terca, no me lo comía aunque tuviera hambre. Cuando pescábamos, sacábamos pescado y algas. Había sierras y arenques, y entonces teníamos *okazu* para acompañar al arroz. Siempre había una sensación de que faltaba comida, y si había algo de comer, ya era bastante bueno. A veces sólo había cebada cocida para comer. De verdad era difícil comer solamente eso, y se tenía la sensación de comer sin ganas. Cuando iba a la escuela primaria, a veces no había nada para desayunar, y cuando al fin encontraban algo de comer, ya se había hecho tarde, y frecuentemente llegaba a clase después de la hora.

Mis hermanos mayores también ayudaban a mi padre a pescar, pero cuando mi padre murió, todos comenzaron a trabajar en el lago Akan y a hacer trabajo de escultura en madera. A pesar de que trabajaban mucho, había pocos ingresos y apenas se podía ahorrar. Había una sensación de que sólo trabajábamos para comer, y ese sentimiento me acompañó durante todo el periodo de primaria y secundaria, ya que mi padre murió cuando yo estaba en 5º grado de educación básica, y vivíamos del ingreso que percibían mis hermanos mayores. El estado de salud de mi madre era malo, se había enfermado y casi no podía salir de casa. En una ocasión, llamaron a mi madre para que impartiera un curso de bordado, y ella salió de casa jadeando.

### ***Mi actuación en “El Mundo del Yûkara”***

Como a veces comía y a veces no comía, mi estado de nutrición era malo, y tenía problemas físicos por ello. Además, Kushiro tiene un clima frío la mayor parte del año, y había viento de mar, viento de playa y viento salado que soplaba fuertemente. Tal vez

---

<sup>1</sup> El Okazu son los platillos o guisos que acompañan al arroz en la comida japonesa.

debido a eso me enfermé de los oídos, y sufrí de eso durante toda la secundaria, por lo que casi siempre tenía que ver al médico. Cuando salí de la secundaria, tuve que elegir entre entrar a trabajar o asistir a la preparatoria. En principio, estudié para el examen de admisión, pero como mi estado de salud no era bueno, y la situación económica también era mala, no hice ninguna de las dos cosas, sino que me quedé en casa dibujando, y poco a poco me comenzó a gustar. Comencé a pintar al óleo, y mi hermano mayor -que se había ido a trabajar a Tokio- poco a poco me fue comprando colores especiales. Así comencé a hacer eso, y en el verano, cuando mis hermanos mayores estaban en el lago Akan, estuve ayudándoles durante un mes en la tienda.

Cuando les estaba ayudando en la tienda, por casualidad se estaba haciendo el documental “El Mundo del Yûkara”, a cargo de la NHK, y se encontraban en la producción de la tercera parte, “El mundo del otoño”, en la que se me invitó a participar. No tenía edad para formarme un juicio sobre esto, por lo que consulté a mis hermanos y ellos me dijeron que no tenía nada de malo. Así, en el otoño del año de mi graduación actué en el documental de “El Mundo del Yûkara”.

En la película se hablaba de la vida cotidiana durante el otoño, y la locación eran los alrededores de Kushiro y Tôro, un lugar donde se cosechan los *bekanbe* o *nueces de hishi*, plantas acuáticas en forma de esfera que suben a la superficie del lago cuando hace calor, y se sumergen de nuevo cuando hace frío. Además, fuimos a las aguas termales de Kawayu, muy cerca del lago de Akan y a Nibutani, en Hidaka. Es en Nibutani donde ahora, el Sr. Kayano Shigeru tiene una academia para enseñar el idioma ainu. Fue en ese entonces que conocí al Sr. Kayano Shigeru. Ví al Sr. Kayano muy lleno de vida, hablando sobre la cultura ainu, conversando activamente con el staff sobre todo esto. En la casa del Sr. Kayano también probé shishamo.<sup>2</sup> Se cocinaban algas, plantas y peces que luego ofrecían a la gente. Hasta ese momento, la única referencia que yo tenía para la cultura ainu provenía de mi madre y del área del lago Akan. “Al extender un poco el pie”, amplié mis nociones de la cultura ainu y vi que había diferentes formas de expresar esta cultura. Hasta ese

momento, yo sólo conocía las canciones, los bailes y los bordados como manifestaciones de la cultura ainu, pero sentí que la cultura también era algo que se podía aplicar a la vida cotidiana, y al ampliarse mi visión, sentí haber tocado un poco la verdadera dimensión de esta cultura.

### **Con los compañeros jóvenes**

Siento que la actuación en esta película resultó determinante para mi posición posterior. Así que después, junto con mis compañeros *ainu utari* (hermanos ainu) de Kushiro y con otros compañeros japoneses formamos la “Asociación de Jóvenes”, la *Peure Utari no kai*, y juntos participamos en lo que se más tarde se convirtió en el “Movimiento de Emancipación”. Hace veinte años no se usaba el término “Movimiento de Emancipación” como tal, pero hacíamos lo mismo: las canciones, los bailes, los bordados y practicábamos cómo tocar uno de los instrumentos musicales ainu, el *mukkuri*. Cuando se presentaban casos de discriminación, publicábamos un órgano de denuncia mimeografiado.

Era la época en que la política de asimilación (*dōkaseisaku*) estaba en pleno desarrollo, y frecuentemente se oía a la gente decir que los ainu también eran japoneses. Cuando nosotros comenzamos a hablar acerca de la discriminación existente hacia los ainu y a denunciarla, nuestros compañeros japoneses decían que ellos no discriminaban a las personas. ¿De ambos lados se criticaba NUESTRA postura? Sin embargo, la discriminación era algo real. Se hacía evidente cuando se trataba de encontrar trabajo, de casarse y, en general, en distintos aspectos de la cotidianidad.

Es extraño que muchos hayan tratado de negar algo que se estaba viviendo, cuando la idea era que todos nos uniéramos para decir que la discriminación sí existía. Sabíamos que lo mejor era investigar más acerca de la cultura ainu, y nos dedicamos a saber más sobre los bordados, las canciones y los bailes.

Finalmente, esta asociación no duró mucho, porque mientras continuábamos reuniéndonos aparecía un muro infranqueable: la abrumadora mayoría japonesa. Frente a esa mayoría, por

---

<sup>2</sup> El *shishamo* es un platillo preparado a base de pescado asado de carne blanca.

nuestra parte no teníamos elementos para romper esa situación. Los japoneses tenían un sentido de comunidad demasiado fuerte. (Pregunta de la audiencia - ¿Dentro del mismo grupo?) Sí, así es. Entre japoneses y ainu que estaban dentro del grupo, entre los jóvenes compañeros. También existía la opinión de que los ainu tenían que ser japoneses.

Desde entonces yo pensaba que los ainu son ainu y los japoneses son japoneses. Pero finalmente todos somos humanos y tenemos que partir de ese punto. Sin embargo, entre los compañeros japoneses del grupo había quien insistía en que debíamos considerarnos japoneses. Por último, (el grupo de jóvenes) se desmoronó porque los intereses que teníamos eran diferentes. Nos la pasábamos discutiendo y debatiendo todo el tiempo, y no podíamos seguir así. Por esta razón, mis amigos ainu y yo creamos nuestra propia asociación de jóvenes, en la que nos dedicamos a elaborar nuestras canciones y bailes como parte de nuestro legado cultural.

### **La ira por “la etnia en extinción”**

En el momento en que se produjo el documental de “El Mundo del Yûkara”, un señor llamado Sarashina Genzô, famoso como investigador, fue contratado por la NHK como asesor de la curaduría y vino a la locación en que se llevaba a cabo la filmación.

En esa locación, como mi madre elaboraba bordados, preparó un *hachimaki*<sup>3</sup> para así agradecer la atención del maestro Sarashina, y yo se lo llevé diciéndole “lo envía mi madre”. Él lo vio y dijo que los diseños no eran de los ainu de Jokkaidoo, que se trataba de una mentira.

Yo solamente tenía como 16 ó 17 años, y me ofendió mucho lo que dijo el maestro. Mi mamá, que había vivido siempre con dignidad, lo había bordado con mucho entusiasmo, y cuando se lo entregué al Sr. Sarashina, en pocas palabras desestimó el trabajo. Como era una niña, lo escuché en silencio, y sentí que dentro de mi cabeza había caído una mancha que viviría durante mucho tiempo. Yo también, junto con mi madre, había hecho ese bordado, imitando lo que veía, y albergué un sentimiento de despecho hacia él.

Como al casarme llegué a radicar a Tokio, formé un grupo de compañeros ainu para vivir con el orgullo de ser uno mismo. Durante muchos años seguimos practicando canciones, bailes y bordados. Un día, por casualidad, encontramos un libro llamado *Crónica del pueblo ainu (Ainu minzoku shi)*. Se utilizaron muchas fotografías fijas con imágenes de “El Mundo del Yûkara”, la producción de la NHK. El libro estaba publicado por la editorial Dai’ichi Hôki,. Esta editorial y la NHK no tienen ningún nexo. Yo actué a solicitud de NHK, pero mis imágenes aparecieron en la *Crónica del pueblo ainu*.

Yo no había escuchado nunca que fueran a utilizar esas fotografías. Además, se publicaron cinco años después de mi actuación... esos años... Después de esos cinco años se publicaron esas fotografías fijas, y en la nota al pie no se hacía ninguna aclaración de que se trataba de una fotografía tomada de “El Mundo del Yûkara”. En ese entonces, el Sr. Takakura Shin’ichirô y el Sr. Sarashina eran los supervisores editoriales, pero el libro apareció sin tener ninguna relación con “El Mundo del Yûkara”.

Entonces fui con mi abogado a la editorial para escuchar su explicación. Me dijeron que se trataba de una publicación para conmemorar el centenario del establecimiento de la gubernatura de Jokkaidoo, con el fin de dar a conocer la cultura ainu; dijeron que era una publicación académica, y que yo tenía que estar agradecida por incluir mi fotografía en una publicación así.

La conmemoración de los cien años del *Kaidô*<sup>4</sup> significaba también la celebración del centenario de la reclamación, y de la puesta en marcha de las políticas de asimilación, a partir del segundo año de la era Meiji, Esta política intencionalmente provocó la extinción de los ainu. En estas condiciones, tanto mi madre como mis tíos, mis hermanos y yo, aunque habíamos vivido utilizando el idioma japonés, conservábamos el orgullo de nuestra cultura. Y entonces se publica un libro como ese. Si se tratara de un libro que presentara a la cultura ainu como una cultura maravillosa, lo agradecería, pero presenta al pueblo ainu como un pueblo en extinción, y muestra mi fotografía junto con las de ancianos y ancianas

---

<sup>3</sup> El *hachimaki* es una cinta bordada que se utiliza para sostener el cabello.

de la era Meiji, como si yo perteneciera a esa época. Yo tenía poco más de veinte años cuando apareció el libro. Ahora apenas tengo treinta y ocho; sin embargo, en este libro que afirma que el pueblo ainu se extinguió, mi fotografía aparece con abuelas y abuelos que fallecieron hace cincuenta años; o bien, desnudan a un anciano ainu para mostrar que es muy velludo, incluyendo toda una página con una fotografía de su espalda.

De esta manera, no se presenta a los ainu como un pueblo con orgullo. Verdaderamente pienso que se muestra a los ainu como si fueran animales de espectáculo. Es obvio que no me sienta contenta de ver colocada mi fotografía en un libro como ese.

Mientras hojeaba el libro, más y más furiosa me ponía, sobre todo por la actitud coincidente del editor. No apruebo en lo absoluto la forma de dirigirse hacia mi como si yo tuviera que agradecerles porque me incluyeron en su libro.

#### **Investigación para la elaboración de documentos**

Decidí iniciar un juicio contra el Sr. Sarashina, pero antes de hacerlo hablé personalmente con él. Sin embargo, el Sr. Sarashina me dijo que hasta ese momento nadie había reclamado sobre la información o las fotografías incluidas en los libros en que se habla de los ainu, y que yo era una de las primeras. Le pareció extraño que yo reclamara, puesto que él, el Sr. Sarashina, se había dedicado con todo su esfuerzo a investigar el tema de los ainu, porque es una cultura discriminada que hay que dar a conocer. Entonces, yo le pregunté qué es lo que él entendía por cultura, y él me respondió que era todo lo relacionado con los trajes tradicionales, el Yukara, la lengua ainu, y todas esas manifestaciones maravillosas.

Para nosotros, la cultura ainu es una forma de vida, lo que ocurre en nuestra cotidianidad, incluyendo los incidentes de discriminación de los que somos objeto. Pero él habla separando de la vida diaria sólo los bordados, las esculturas, una de las grandes epopeyas mundiales, etc.

En la vida real, todos sufrimos mucho de actos discriminatorios. En el momento en que nos ven sin que digamos que somos ainu, casi todos los japoneses de Jokkaidoo se dan cuenta

---

<sup>4</sup> Establecimiento de la gubernatura de Jokkaidoo.

de que somos ainu y tenemos problemas, para conseguir empleo antes de presentar la solicitud. No importa cuántos exámenes aprobemos para ganar un trabajo, en el momento de la entrevista seguramente seremos rechazados.

Cuando nos ven en el camino, la gente grita *Ah, Inu Kita* (Ah, ahí viene un perro, en japonés, pero que también puede significar *Ahí viene un ainu*) haciendo alusión al hecho de que somos un pueblo caracterizado por tener mucho vello, y jugando con el nombre de nuestro pueblo. Cualquiera que haya nacido siendo ainu conoce esta situación. Ante esto, nosotros no podemos protestar, porque los japoneses lo asumen como un juego y debemos aguantar con el coraje hirviendo en nuestra sangre. Si el agraviado es un hombre y éste se enoja y pierde el control, probablemente el incidente desemboque en una pelea que convierta el hecho en un caso policiaco. Estas son las cosas que cotidianamente le suceden a la gente del pueblo ainu y que nadie da a conocer. De hecho, los investigadores que llegan a involucrarse en la vida del pueblo ainu, permanecen indiferentes ante la presencia de estos ataques contra nuestro grupo.

Cuando hablan de nosotros, dicen que los borados y el Yukara son maravillosos, que ya casi nadie habla la lengua ainu, que es una cultura en extinción y que, por lo tanto, se debe hacer una recolección de sus manifestaciones culturales y un registro de su cultura en forma de investigación. Sin embargo, no ponen atención a las formas de la vida cotidiana, es decir, que sí nos preocupa no tener qué comer.

Los compañeros ainu piensan que si viene una persona que es profesor de la universidad, es una persona de razón y tiene una posición social importante que entiende verdaderamente a los ainu, por lo que le ofrecen toda la información necesaria, y le preparan un banquete a la medida de sus expectativas. Le hablan acerca de los vestidos tradicionales, de las ceremonias, de los instrumentos, y al ser alabados por él, como los ainu son buenas personas, le invitan a que se lleve documentos y objetos pertenecientes al pueblo ainu, con la promesa de que los regrese y, por supuesto, el investigador jamás los devuelve a la

comunidad. Como nuestra cultura se ha convertido en objeto de depredación, he cultivado el enojo hacia estos investigadores.

Yo misma hago bordados e hice algunos junto con mi madre. Es importante mencionar que mi tío tenía algunos kimonos. Mi madre los tomó y con base en ellos sacó patrones de costura con los diseños ainu, y luego los llevaba a los cursos de bordado en que participaba. Si mi madre viviera, en este momento, tendría aproximadamente 75 años. La gente de esa época usaba kimonos de lana como ropa ordinaria, pero mi madre llevaba sus bolsas especiales con diseños ainu, usando su cartera cada vez que salía. En la vida cotidiana, mi madre no consideraba vergonzoso pertenecer a esa cultura, ni pensaba que era una cultura primitiva, de bárbaros. En esos momentos, en medio de un número abrumador de japoneses, andaba por las calles con su bolsa de diseño ainu.

Lo que en mi madre observaba, y la actitud agresiva de los investigadores. (Sería mejor: “Yo observaba a mi madre y la actitud agresiva de los investigadores.) Mientras que yo era educada en un ambiente donde sólo se hablaba japonés, y donde los japoneses nos sobrepasaban por mucho en número en las escuelas primarias y secundarias, y por supuesto, recibí muchísima influencia de los japoneses, sobre todo de su manera de pensar.

También observé cómo se comportaban mis compañeros ainu (*ainu utari*). Soy de la generación que pudo observar a ambos serenamente, que creció cuando se había implantado completamente la política de asimilación. Por esta razón, puedo ver claramente tanto la bondad de los *ainu utari* como la astucia o malicia (*zurusa*) de los japoneses. Evidentemente eso es típico de nuestra generación.

### **La intocable realidad de la discriminación**

Cuando vi la “Memoria Etnográfica de los Ainu”, ¿se me acordó to el contexto histórico? Se hablaba de nosotros como si fuéramos un espécimen, exponiéndonos, y haciéndonos ver

como bárbaros extintos. Como dejamos de ser personas incivilizadas y nos asimilamos a los japoneses, la discriminación ya había desaparecido y habíamos llegado a una vida feliz. Esa era la explicación que ellos daban sobre lo sucedido. ¡Basta de bromas! No vivimos felices. Aún hoy existe la discriminación en el momento de conseguir empleo y casarse. ¿En qué se basó el estudio sobre el que se sostiene una conclusión como esa?

Desde la perspectiva de las personas interesadas, no se puede encontrar absolutamente nada para llegar a esa conclusión. Por lo tanto, en ese recorrido por la memoria etnográfica puede verse que se considera a los ainu como personas no civilizadas, bárbaros a los que es preciso asimilar. Además, se repite en innumerables ocasiones la palabra “bárbaros”. Se dice que primordialmente eran gente primitiva, con poca higiene, y que sus facultades mentales eran inferiores a lo normal, por lo que los bordados eran la manifestación de una mente disparatada, según escribió el Sr. Sarashina. En realidad, quién sabe qué criterios tuvieron los investigadores que fueron o han sido cómplices de esto.

Se llevaban todo y luego hacían una donación al museo, y se le reconoce el gran honor al profesor Fulano, dejando fuera a todos los ainu de la posibilidad de tener su museo y hacer su investigación. Los bordados y todo lo demás fueron hechos por primitivos, y sería mejor dejarlos y pasárselos a ellos. Así llegaron a penetrar el *kotan* los investigadores, pero la discriminación había permanecido todo el tiempo. Aunque hubiera mestizaje durante dos o tres generaciones, por supuesto ainu se era y ainu se quedaba, por lo que las oportunidades de encontrar empleo y casarse siempre seguían marcadas por la discriminación.

### **La discriminatoria “Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes”**

Con el ascenso del movimiento de liberación en cuanto a la cultura ainu, sentíamos que nosotros mismos teníamos que ocuparnos de ella. Pero todavía hay muchas cosas difíciles por resolver. Así, por ejemplo como el Sr. Bekki había dicho, Japón es un Estado Nación étnicamente homogéneo porque la política de asimilación se implantó completamente, y se

celebra que los ainu habían desaparecido mediante la ceremonia de conmemoración del centenario. En el segundo año de Meiji se había creado del *Kaitakushi*<sup>5</sup> y posteriormente, cuando se establece la Ley de Registros Familiares, casi todos los nombres ainu desaparecieron, puesto que se les asignaron nombres japoneses. Sin saberlo, fueron obligados a entrar a este registro. Por esta razón al revisar los registros no puede tenerse una visión exacta de la realidad.

Anteriormente se utilizaba la denominación distintiva “antiguos aborígenes”. La razón por la que se eligió el uso del término “antiguos aborígenes” es que para fines de Meiji se adoptó la “Ley para la Protección de los Antiguos Aborígenes”. Para ese entonces ya habían entrado muchos japoneses a Jokkaidoo, que habían migrado desde hacía tiempo. Estos japoneses se hacían cargo de la reclamación de la tierra, y ya se habían asentado en Jokkaidoo. Ellos también llegaron a llamarse aborígenes. Para hacer la distinción entre los aborígenes originales y los japoneses que llegaron antes y se asentaron, se comenzó a llamar a los primeros aborígenes como “antiguos”.

Para distinguir entre los japoneses que se habían asentado y se habían convertido en población local y los ainu, se nos asignó el término *kyuu* o “antiguo”, y se creó la “Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes” (*Kyuudodyin Jogojoo*).

Esta Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes es una cosa terrible según la cual se asignaban cinco *choobu* o hectáreas de tierra a cada ainu. Hasta la época Meiji, los ainu habían hablado sin interrupción el *ainu itak* o lengua ainu. De repente, en la época Meiji se ordenó sustituir la lengua ainu por la lengua japonesa. Sin embargo, para fines de Meiji,

---

<sup>5</sup> En agosto de 1869 se creó una oficina encargada del desarrollo de Ezo, llamada *Kaitakushi*. Su función estaba limitada a la administración de la zona y no era propiamente un ministerio, aunque dependía directamente del Consejo de Estado y el comisionado o *chokan* tenía el mismo rango que un ministro. Un mes después, la isla recibió el nombre de Jokkaidoo, o "camino del mar del norte".

como el pueblo ainu no había adquirido la forma de escritura japonesa, los ainu no podían leer. Eso no lo consideraba la “Ley de Protección”.

Sobre todo, la “Ley de Protección” buscaba hacer de los ainu especialistas en agricultura, implantando la campesinización y la cultura agrícola. Así, de repente, un grupo que se había desarrollado con base en la caza y que entraba libremente a las montañas y al mar para pescar, se encontró con que no sabía nada sobre agricultura.

### **La sabiduría también está presente en la comida**

Hay libros increíbles en los que ustedes también habrán visto escrito que, como los ainu no sabían preparar los campos para sembrar, cuando los funcionarios proporcionaban a los ainu sacos de papas, ellos los enterraban completos en la tierra, y dejaban que se pudrieran. Esto me enoja, porque no se aclara que no se dio a los ainu instrucción o capacitación para sembrar las papas. Además, no se menciona que los ainu utilizaron ampliamente las papas como alimento de reserva, aprendiendo a prepararlas e incorporándolas a su dieta cotidiana. Los funcionarios se reían de que las papas se pudrieran, y eso es verdaderamente cruel. Lo que los ainu hacían era secar las papas y convertirlas en pequeñas bolas de almidón. De esta forma podían conservarse muchos años. Así, últimamente se están comercializando estas pequeñas bolas de almidón como alimento congelado.

Aunque se burlaron de ellos, ese conocimiento surgía de la sabiduría creada por nosotros. Sin saber todo esto se rieron, achacándoles que, como los ainu no sabían sembrar papas ni sabían prepararlas de otra manera, enterraron las bolsas enteras y dejaron que se pudrieran. Se rieron de su ignorancia. Pero no hay nada escrito sobre cómo sufrieron muchos ainu y trataron de cocinar las papas y aplicar sus conocimientos para su uso.

De hecho, desde hace mucho tiempo existe una bebida de arroz fermentado. Los conocimientos para su fabricación son los mimosos que para los de las papas, puesto que

también está podrido. Sin saber nada al respecto, sólo ven una parte de esta situación, y se ríen de ella. Solamente hablan de los ainu como ignorantes y les dan ese tratamiento cruel. Pero sólo en relación con la alimentación cotidiana de los ainu hay que entender que se trata de un lugar muy frío, y que los conocimientos de los ainu sobre este asunto tienen mucho que ver con esta situación.

Existe una cultura alimenticia ainu muy antigua, llamada *ruibe*. El *ruibe* tiene que ver con el pescado congelado, que al descongelarse se parece al sashimi, y significa “comida que se come descongelada”. Como se trata de un lugar muy frío, es natural que se congele la comida. Nosotros no la congelamos a propósito. Muchos japoneses interpretan que nosotros la congelamos, y que se trata de comida que comemos congelada, pero no es así. “Ibe” quiere decir “comer” y “ru” indica “descongelar”. “Ruibe” quiere decir “que se come descongelado”. Si realmente se trata de personas comprensivas, al ver esa cultura alimenticia cotidiana se vería que se trata de una forma de sobrevivir en un clima tan frío, y sobre eso es lo que habría que escribir.

Yo nací inmediatamente después de la Guerra, y durante la primaria y la secundaria conocí dificultades para tener alimentos, y desde pequeña la vida no ha sido fácil, como tampoco lo fue para ninguno de mis contemporáneos. Dentro de esto, el hecho de ser ainu lo ha hecho más terrible. En esas condiciones de hambre, me acuerdo de las bolas de papa como algo muy sabroso. A lo mejor no soy una persona muy común, pero sin saber que se trataba de una manifestación de la cultura alimenticia ainu, yo comía esas bolas de papa. Veía desde mi perspectiva de niña, cómo los investigadores observaban sólo un aspecto de la cultura ainu.

Verdaderamente, la gente que comprende la cultura ainu debería volverse hacia los aspectos de la cultura de la vida cotidiana, porque quizá así se hubiera evitado mucha de la discriminación de que hemos sido objeto, y esos son los puntos que a nosotros nos gustaría hacer saber a la gente.

### **Para descubrir al hipócrita**

Debido a que la Política de Asimilación Cultural se infiltró en muchos aspectos de la vida del pueblo ainu, mucha gente ainu dice no conocer nada sobre la cultura de los ainu, y como numéricamente ellos eran superiores, en mi generación son raros los ainu que practican los de bordados y pueden cantar y bailar. Hay sólo unos cuantos. En Tokio fui invitada a participar en el movimiento, y ahí me pregunté por qué muchas cosas que no se sabían, o por qué a pesar de haber nacido ainu, muchas personas no conocen ni las canciones ni los bailes. Incluso hay japoneses que conocen mejor la cultura ainu, mientras los mismos ainu la desconocen.

Ciertas personas famosas hicieron donaciones al museo, y cuando yo comencé a introducir la elaboración de bordados en Tokio, hacía visitas al museo. En el museo había hermosas piezas expuestas dentro de cajas de vidrio, pero nosotros no las podemos tocar, y de alguna manera el vidrio nos separaba de los objetos expuestos. Para mí, el hecho de que los propios ainu no puedan tocar directamente las piezas expuestas y no poder estar cerca de las piezas, me hizo pensar que estas piezas revivirán sólo cuando vuelvan a nuestras manos, y también pensé cuán hipócritas son estos investigadores que se vanaglorian de comprender muy bien a los ainu. En el museo lo pude ver claramente.

**Entre las muchas cosas que me gustaría dar a conocer de la cuestión ainu, está el pleito de litigio por las fotografías que se entabló, y de cómo hay en general una gran ignorancia contra los ainu, al tiempo que se muestra una posición parcial y no se sabe cuál sea la actitud correcta que hay que tomar hacia los ainu, o bien, nosotros mismos hemos creído que somos un país monoétnico al tiempo que nos quejamos de ello.**

**Para seguir viviendo, los ainu nos hemos tenido que sobreponer a la inferioridad numérica, pero hay muchas cosas que no se pueden saber sobre nosotros. A nosotros**

**se nos ha impedido enormemente cultivar nuestro honor. Como esta situación de anulación no ha mejorado, en este juicio se quejaron, y durante tres años se habló con un abogado. (Revisar con Mtra. Tanaka)**

La misma abogada, antes de que le expusiera la situación del litigio sobre las fotografías, decía “Ah, ¿qué no éramos un país homogéneo?” Ella, al hablar conmigo y al estar presente en las visitas a la editorial, tuvo la sensación directa, clara, de que nos maltrataba. Para efectos de la negociación, se nombró un abogado, un asesor de parte de la editorial con el que nos entrevistamos, quien nos dijo “Si es un libro tan bueno, ¿para qué viene representado a la litigante?” y agregó “Si se tratara de una violación a los derechos del retrato, ¿por qué no hacer un juicio?” a lo que la abogada Ôtani respondió “Si eso es lo que dice, entonces hagámoslo”, y así se comenzó a entablar el juicio.

Yo también estuve totalmente de acuerdo con lo que decidió la abogada. Ella no sabía nada del asunto ainu. Cuando yo comencé a hacerle saber de los ainu, le hice saber que la homogeneidad étnica de Japón era una mentira, sólo entonces compartió su enojo conmigo, y lo mantuvo hasta el litigio. En realidad, si actuamos juntos, sí pueden comprendernos si quieren. Aunque sean japoneses, no es cierto que no puedan comprendernos. Ciertamente, si tratan de entendernos pueden hacerlo. A través del caso, comprendí muy bien la postura de los abogados.

Lo que me parece magnífico es que los abogados, siendo japoneses, consideraron que estaba muy mal la discriminación, y alcanzaron a profundizar su conocimiento. Estoy muy agradecida por esto.

## **HISTORIA DE MI CRECIMIENTO COMO AINU**

### **EL DOLOR DE LA HERIDA Y EL DOLOR DE LA DISCRIMINACIÓN**

Mi madre escribió en su diario al llegar el invierno: “la vieja herida de la operación estaba adolorida”. Cuando era niña, yo también tuve muchas operaciones, pero ese “dolor” me sonaba desconocido, como algo de un mundo extraño.

Sin embargo, ahora tengo la sensación muy clara de lo que significa ese dolor. Ahora bien, este manuscrito tenía que haberlo entregado el 20 de diciembre de 1989. Pero lo estoy escribiendo en el Año Nuevo de 1990. Tuve un problema de tumor indurado en el pecho derecho, y después de ingresar al hospital para algunos análisis, tuve que ser sometida a una operación quirúrgica. La verdad es que originalmente no me iban a internar en el hospital; lo que estaba programado era una cirugía con anestesia local. Sin embargo, estuve muy ocupada, pospuse la operación, y en consecuencia fue imposible realizar la operación con anestesia local. Tuve que internarme por tres semanas.

El once de diciembre entré al hospital. Aunque el tumor me provocaba dolor, yo estaba bien, y pensé escribir tranquilamente el manuscrito.

La vida de enfermo no era como yo pensaba. Hay que seguir las instrucciones al pie de la letra, y la falta de libertad me pareció muy dura. Ya en el cuarto de hospital, todos los días transcurrían platicando de enfermedades, todo el tiempo. Día tras día se añadían nuevos exámenes, y la persona que estaba en la cama de al lado roncaba tanto que no podía dormir, hasta que finalmente, llegó el 20 de diciembre, día de la operación.

La operación con anestesia general fue un éxito, y al día siguiente ya pude caminar e ir al baño. Tuve que tener adherido al pecho un tubo sólo durante los siguientes cinco días, y a la

semana siguiente me quitaron las puntadas. Después de eso, sólo restaba esperar los resultados. Dependiendo de esos resultados se decidiría si tenía que quedarme en el hospital de 1989 hasta 1990. Muy nerviosa y preocupada, volví a la casa con permiso de pasar una noche fuera, y cuando estaba allá, me llamaron para informarme que los resultados de los exámenes estaban listos, y que al día siguiente, día 30, sería dada de alta del hospital. Como esta noticia llegaba justo a fin de año, yo casi brincaba de la felicidad.

A los 41 años, supe de esta dolencia en el pecho derecho. También sentí dolor al ver la forma del pecho derecho que había sido operado. En ese momento, de repente, sentí que este dolor era el mismo que el de la discriminación.

#### **EL KOMBU<sup>6</sup> Y EL PANDERO**

Nací en Kushiro, al este de Jokkaidoo. En Kushiro hay varios productos marinos como el alga llamada *kombu*, el calamar y la sierra, y la niebla de la calle es muy famosa. Yo fui criada en el pueblo ubicado en la costa de la Bahía de Chiyo, un pueblo de pescadores. En los alrededores de la Bahía de Chiyo también hay otros pueblos costeros, y en esa zona viven muchos ainu que son pescadores pobres, como también lo fue mi padre. Dentro de las actividades de pesca, también está la extracción del alga *kombu*.

Cuando me gradué de la secundaria llegué a comprender vagamente las razones por las que eran maltratados muchos parientes que son pescadores ainu muy pobres.

Las casas tenían techos cubiertos por pequeñas tablas de madera superpuestas, y en la parte interior del entablado había triplay pegado.

---

<sup>6</sup> El *Kombu* es un alga marina que crece en aguas frías y que puede llegar a medir varias decenas de metros de largo. Se utiliza mucho en la preparación de comida japonesa y fue uno de los primeros productos que se explotó masivamente para su exportación a China, donde también se utiliza ampliamente para la elaboración de diversos platillos.

Cuando ya estaba en los últimos años de la escuela primaria, mi padre murió. El día del funeral de mi padre, yo empaquetaba vigorosamente en la estancia algo con un papel que tal vez había sido previamente preparado en la tienda. En aquel entonces, un hermano cuatro años mayor que yo, quien trabajaba en Atsukeshi, regresó cuando supo de la muerte de mi padre.

Si hubiera continuado asistiendo a la escuela, hubiera estado en el tercer año de secundaria. Cuando ese hermano regresó a la casa, lloró con enormes lágrimas. Los funerales duraron siete días. Cuando terminaron las ceremonias, los parientes de mi padre dijeron a mi madre que le comprara un altar budista para la casa. Pero al comprarlo, mi madre dijo que cómo podría alimentar a los niños, y prefirió envolver una caja de mandarinas con papel plateado y lo sustituyó por el altar budista.

Mis hermanos mayores continuaron asistiendo a la escuela primaria y secundaria, pero no de manera satisfactoria. Aún ahora, al recordar el pasado, mi hermano mayor Hisayuki dice que iba a la escuela “prácticamente para sufrir la discriminación.” No tanto porque éramos pobres y teníamos que trabajar, sino sobre todo por la discriminación que les impidió asistir a la escuela. De mis seis hermanos, solamente yo y el hermano menor que me sigue pudimos ir normalmente a la escuela.

Había días en que íbamos a la escuela con hambre. Al llegar el mediodía nos daban comida, pero sólo consistía en una taza de leche descremada y bolillo.

Aunque teníamos hambre, esa leche tibia era una bebida muy desagradable. Por una cosa u otra siempre estábamos atormentados. En esas condiciones, nada podía ser una delicia en mi boca. Antes de que nos dieran la comida, siempre había lágrimas en nuestros ojos. En aquellos tiempos, la niña que se sentaba en el asiento de adelante siempre me alentaba. Mientras lloraba de alegría y de tristeza, llevaba la leche en mi boca.

Al parecer esa niña había sido transferida de algún lugar por razones de trabajo de sus padres. Cuando esa niña estaba allí, yo iba a la escuela con mucho entusiasmo. Por esta razón, mi mamá le llevó un obsequio de agradecimiento (*orei*) a esa niña. El *orei* era de *kombu*, y lo llevamos hasta su casa. Al recibir un regalo tan especial, la familia de esa niña nos devolvió el *orei* dándome un obsequio en forma de pandero. Habían pasado diez años después de la derrota en la guerra, y aún había escasez de artículos.

Como no había lugar en la casa para una cosa tan valiosa como el pandero, mi mamá decidió donarlo a la escuela. El maestro de mi clase comunicó al grupo esta donación, pero no por eso dejaron de molestarme. Sin embargo, desde entonces supe que había gente que agradecía un obsequio de *kombu* recolectado por los ainu pobres, como un “regalo especial.”

Al ir y regresar de la escuela nos gritaban “Ah, inu kita” (Ah, viene un perro) o “Ah, hay un perro” (Ah, inu ita”). También en el salón de clase me molestaban diciéndome “Sucia” (*kitanai*) o “apestosa” (*kusai*). Yo no quería seguir con la escuela, pero mi mamá me regañaba si no iba, y no hubo forma de evitar ir a la escuela. Mi hermano dos años menor que yo, en los años de escuela primaria y secundaria, regresaba llorando cuando lo molestaban. A veces, al ver llorar a mi hermano, sacaba la cara por él e iba a regañar a sus compañeros de salón.

### **Una luz en la oscuridad**

Al terminar la secundaria, me he dedicado a realizar diseños de bordados y a practicar las danzas ainu que mi madre siempre realizaba. Las dos cosas eran algo que me era familiar desde que era niña. Mediante esa actividad creamos una organización de intercambio de jóvenes ainu y jóvenes *wajin*. En ese grupo llevábamos a cabo reuniones de debate sobre discriminación, y probé el camino de la convivencia a través de los estudios mixtos ainu-wajin de la cultura tradicional.

Por aquel entonces, Jokkaido era la “Mecca” del turismo. Naturalmente, se crearon los “ainu turísticos”, un término discriminatorio. Cuando se discutió sobre la palabra “ainu turísticos” en un debate con las personas notables de Kushiro, el director de la Biblioteca Pública de Kushiro, el finado Mtro. Satô Naotarô, dijo con tono agitado: “¡No llamen a los ainu “ainu turísticos”! Este es un mecanismo de discriminación de las personas que viene desde la política Tokugawa. ¡A los campesinos no se les enseñaron las letras, y a los burakumin se les llamó “eta” e intocables (“hinin”) para discriminarlos, y todo proviene de la política de Tokugawa!”

El Mtro. Satô Naotarô era una de las personas en Kushiro que habían investigado sobre la historia de nuestro lugar de origen, y tuvo trato desde la generación de mis abuelos, a quienes yo no conocía personalmente. Normalmente el Maestro era una persona muy pacífica, por lo que verlo tan enojado me sorprendió un poco. En ese momento, yo supe que la discriminación se trataba de un mecanismo intencional. Luego, el Maestro agregó: “¡El quitarle a los ainu lo bueno que tenían también fue el modo de proceder de Tokugawa!”

En la escuela no se enseñaban las cosas de esa manera. Se menciona que los ainu existieron en el pasado, Pero si se trata de una existencia pasada, entonces la discriminación también debe pertenecer al pasado. Sin embargo, la discriminación existe. Dirán que la discriminación étnica tiene raíces muy profundas, y a esto se debe que no se trate de un problema fácil de solucionar.

Las palabras del Maestro Satô Naotarô me dieron mucho ánimo. Sin embargo, los jóvenes ainu con quienes nos reuníamos empezaron a decir que “¡los ainu tienen que volverse japoneses!”. Esto nos pareció un pensamiento muy extraño. Cuando llegué a la conclusión de que los ainu son ainu y los wajin son wajin, decidí disolver la asociación. Considero que los compañeros que nos quieren obligar a asimilarnos no son compañeros de verdad.

### **El orgullo del pueblo tejido por el hilo de bordar**

Por influencia de mi madre me dediqué a pintar bastante. Tengo algunos retratos al óleo. Cuando mi hermano fue a trabajar como migrante a Tokio, me envió de regalo unas pinturas de óleo. Sin embargo, mientras más años me dedicaba a pintar este tipo de pinturas, más contradicciones se me planteaban. Mi orgullo como parte del pueblo ainu seguía viviendo en mí, y la pintura al óleo era algo muy apartado de ese sentimiento. Yo quería encontrar algo que pudiera hacer como mujer ainu toda la vida.

Cuando tenía 25 años decidí dejar de pintar al óleo, y opté por ser únicamente una bordadora ainu, algo que mantengo hasta la fecha. A la mitad de mis treinta, me encontré con compañeros ainu entrañables que viven en los alrededores de Tokio, y comenzamos a formar la asociación *Rera* (viento, *kaze*), de la que era presidenta Nishimura Kezue. Así, estructuramos un movimiento dedicado a revisar la situación étnica de las mujeres ainu originarias de la región este de Jokkaido, con el objetivo principal de mantener los bailes ainu.

## **Hacia el siglo XX - Gestación del movimiento del pueblo oprimido**

Japón proclamó ampliamente su internacionalización, y en este marco el ex Primer Ministro Nakasone lanzó su declaración discriminatoria: “Japón es un país homogéneo, y por ello es superior.” Esa es la lógica del conquistador.

Sin embargo, nosotros los ainu no hemos declarado nuestro aniquilamiento como etnia. Nosotros no teníamos más remedio que vivir en medio de la política de asimilación, y el pueblo ainu fue despojado de su lengua (sus palabras), su cultura, sus costumbres y muchas otras cosas. En esta situación difícil, a través de pruebas de ensayo-error, hemos hecho esfuerzos por recuperar nuestro orgullo. Ante las palabras discriminatorias de Nakasone, las lágrimas cristalizadas en el coraje se transformaron en protesta.

La década de los ochenta fue una época de encuentros: los extranjeros conocidos como “residentes”, los coreanos del sur y del norte, los chinos, los taiwaneses, además de los okinawenses y los *burakumin* (intocables) todos somos grupos que estamos bajo la opresión, y estos encuentros se extienden hacia todo el mundo.

A partir de la década de los noventa se abrió un nuevo telón. Hacia este fin de siglo, se cristalizan las lágrimas de los pueblos oprimidos... ¿para qué? Para lograr que todos seamos iguales y alcanzar la equidad, la igualdad.

## **EL COLOR PÚRPURA ES EL ESPLENDOR DEL ALMA**

### **La lectura de Alice Walker de *El Color Púrpura***

Oh, Dios, Japo<sup>7</sup> dice que quiere saber el método para curar la terquedad, la obstinación de Sofía. Está sentado en el porche con Mister \*\*.

Yo digo que ella siempre decía cosas diferentes de las que yo decía. Nunca hacía nada como yo le aconsejaba. Siempre estaba replicando.

Pero me parecía que Japo estaba un poco orgulloso de esto.

...

Tú, ¿golpeaste a esa mujer? preguntó Mister \*\*.

Japo veía insistentemente las palmas de su mano. “No, padre, le contestó con voz baja y turbada.” “Entonces, ¿cómo puedes corregir a esta mujer? La mujer es como un niño. Hay que demostrar quién es el más fuerte. Lo mejor es golpearla enérgicamente.

El llenaba una pipa con tabaco.

Sofía sólo piensa en sus asuntos. Él continuaba. Era necesario castigarla de una vez, firmemente. Así dice Yanagizawa Yumiko, traductora de este texto en la revista “Suueisha”, en las páginas 46-47.

---

<sup>7</sup> *Japo* es una palabra ainu para decir “madre” en la variante de Chitose. (N. de la T.)

Yo soy terca como Sofía. Soy así desde que era pequeña. La única diferencia con Sofía es que yo no tengo fuerza física para oponerme contra la violencia.

“Déjala. No la maltrates. Si tantas ganas tienes, házmelo a mi. Yo lo aguanto. Eso no puede derrotarme. Hasta ahora, mamá dice que nadie le ha pegado. En su brazo las huellas de los golpes se veían convertidos en moretones. Lo más bajo es usar la fuerza física. Hubiera preferido no tener vacaciones ni de primavera, ni de verano ni de invierno”, dijo mi hija.

Hace un año que dije que quería divorciarme de mi esposo. Durante este año, mi hija vio muchas escenas de “disputa conyugal” entre nosotros. Desde que comencé a decir que me quería divorciar, mi esposo se volvió muy violento, y para defenderme, comencé a utilizar la violencia contra mi hija. Al exigir que me retractara y que me olvidara del asunto del divorcio, enfurecido y deforme, mi esposo parecía una persona diferente. Hasta que le dije a mi esposo que me quería divorciar, él no había utilizado la violencia ni me había golpeado. Tampoco habíamos tenido una riña seria. Dijo que el divorcio significaba una forma de violencia más grande que la violencia en sí, y siempre hablaba sin cesar. Siempre adoptaba un aire amenazador. Cuando yo me sentía sobrepasada, me quedaba callada. De una forma u otra, esto se repitió y así pasó casi un año. Sin embargo, yo no soy de su propiedad, y no puedo obedecerle por la fuerza para que yo lo obedeciera. Si dice que el divorcio es violencia, no tengo palabras qué devolverle.

Cuando Mister \*\* golpeaba a Cellie, ella se convertía en un árbol. Pensaba que era el árbol que temía al hombre. Cellie le dijo a Japo que para corregir la terquedad de Sofía había que golpearla. Al saberlo, Sofía se estremeció de rabia. Mientras rechazaba una cortina que Cellie le entregaba como regalo, Sofía le preguntó que por qué le había dicho semejante cosa a Japo, a lo que Cellie respondió: “Como haces cosas que yo no puedo, te tenía envidia.” El enojo de Sofía se transformó en tristeza.

A veces recuerdo a mi madre. Siempre fue aplastada por mi padre. No, no, siempre la pateaba. Siempre hacía lo que mi padre quería. Mi madre no replicaba absolutamente nada. Ella nunca luchaba por ella misma. A pesar de ello, mi madre a veces se levantaba por sus hijos. Mi madre se tragaba las represalias más espantosas. Mi madre era capaz de hacer todo esto por sus hijos. Mi padre le hacía pasar verdaderamente malos ratos a mi madre.

Mis padres eran ainu. Cuando mi padre se emborrachaba y se volvía violento, mi madre corría a esconderse a la casa de un vecino, junto conmigo y mi hermano menor. A veces me dejaba. Cuando eso sucedía, yo me escondía junto con mis hermanos mayores abajo del *futón* (colcha) y nos quedábamos callados. Sentía que la noche duraba muchos días. Yo abría la tapa del “orugore” (cajita musical) que mi hermano mayor me había comprado. La música era “Para Elisa”. Se podía oír a mi papá venir refunfuñando. El miedo era insoportable. “Que no nos encuentre”, pensaba. Yo comenzaba a enrollar varias veces el resorte de la pequeña caja musical y empezaba a quedarme dormida.

Mi papá no me gustaba en lo absoluto. Quizá porque mi madre siempre tenía los ojos llenos de lágrimas, o quizá porque la figura de mi padre alcohólico que dominaba en el hogar estaba siempre amenazante. En cualquier caso, no me gustaba.

Mi padre maltrataba a mis hermanos mayores colgándolos de cabeza. Mis hermanos lloraban a gritos. Al ver esas escenas horribles, me quedaba paralizada por el miedo. Mi padre también era una persona débil debido al maltrato que había recibido de la sociedad wajin. Toda la familia estaba envuelta en esta situación. Mi padre era pescador. En la playa sacaba mucho arenque, erizo de mar y *kombu*. Mi madre almacenaba muchas sierras para la temporada de invierno, y preparaba “*nukatsuke*”. A mi me gustaba mucho el pescado asado. Por lo tanto, muchas veces decía “cuando sea grande, me quiero casar con un pescador”. Esto me disgustaba mucho. Tal vez porque allí aparecía reproducida la figura de mi padre como una persona violenta. En relación con mi padre como un hombre borracho y violento, mi madre decía casi como una muletilla: “cuando regresó después de haber sido movilizado

en la guerra, se volvió bebedor”. Mi tío también decía “los llevaron diciendo que así se harían súbditos del *tennoo* o japoneses.”

P. 38 Movilizados como soldados entrenados para partir al frente fueron enviados al campo de batalla, y allí también recibieron una intensa discriminación. Vieron el infierno de la guerra, y cuando regresaron, sin saber hacia quién expresar su enojo quizá se apoyaron en el Shoochuu, una bebida barata y fácil de comprar. Así, toda esa rabia que no podían dirigir hacia afuera, la canalizaban hacia su familia.

### **Lágrimas amargas, Remedios amargos**

Mamá, te duelen los ojos, me dijo mi hija  
hum, hum, le dije tartamudeando  
¿por qué? le pregunté  
Es que, en tus ojos se acumulan las lágrimas  
Sí, sí, mamá, ciertamente bebes de los remedios amargos  
además de beber té amargo  
por eso es que son más tus lágrimas que las de Mieko  
Mamá, mamá, en verdad que tus lágrimas son amargas  
Las de Mieko son saladas, pero  
¿por qué son saladas?  
Es que mi hermano mayor me dio un golpe con el puño,  
y cuando lloré, entraron en mi boca.  
No sabían bien.  
Los niños inocentes no tienen la culpa.  
Deja correr tus lágrimas,  
alguien enjugará tu corazón.

(Tomado del diario íntimo de mi madre, 25 de julio de 1957)

Sofía le preguntó a Cellie “¿Qué haces cuando se enoja?” “Como él es mi marido, no hay más que encogerse de hombros”, le dijo Cellie. Sofía le aconsejó: “Sería bueno romperle la cabeza a Mister \*\*. Piensa luego en el Paraíso”.

“Raras veces me río. Pero esto sí fue chistoso. Me reí. También Sofía se rió. Las dos reímos tanto que nos rodamos por la escalera desde el piso de arriba. “¿No quieres hacer un *kilt* con esta cortina toda rota? preguntó Sofía. Me metí en la casa corriendo y volví con un libro de modelos de *kilt*.” (P. 54-55)

“Decían que al meterse al movimiento tu familia se desintegraría, y ciertamente así sucedió, ¿no?” me dijo mi esposo. Él decía que estaba mal que yo me dedicara excesivamente al movimiento, y que yo sólo pensaba en mi misma. De nada sirve que yo me esfuerce sola, porque así no se puede cambiar a la sociedad. Lo importante es la felicidad de cada persona, individualmente. Tal vez sea así. Si la sociedad cambia porque yo me esfuerzo, hace tiempo que hubiera cambiado. Sin embargo, yo no pienso que estaría feliz viviendo a lo grande por mi misma. Yo me siento feliz cuando estoy al lado de mis compañeros ainu, cantando las canciones y ejecutando las danzas ainu. Quizá en esos momentos debo estar bailando con una cara de felicidad a más no poder. Sin embargo, actualmente tenemos que ejecutar con cierta reserva ls canciones y los bailes ainu que nos gustan más que todo, ya que se ha impuesto a los ainu el estigma de “bárbaros incivilizados” y “raza inferior”. ¿Por qué se les tuvo que imponer este estigma deshonroso? ¿Por qué razón se les tiene que negar la posibilidad de tener un estilo de vida ainu? Para mi, había muchas cosas que ellos no sabían sobre los ainu. Para discutir esas cosas, quiero participar en el Movimiento de Emancipación de la Etnia Ainu. Sin embargo, quizá lo que alcance a realizar en mi vida sea sólo una aportación insignificante. De todas formas me parece bien. Es mejor que llevar una vida del alma ainu como si fuera el cascarón hueco de una cigarra.

Me preguntaba a mi misma por qué me remordía la conciencia, y siempre existía una sensación de amenaza para mi tranquilidad al realizar el Movimiento de Emancipación Ainu.. Yo me casé con un hombre wajin y tuve solamente una hija. Con mi sensibilidad juvenil traté de llevar una vida juntos, pero no logramos llevarnos bien. Sin embargo, yo pensaba que era una cuestión de estilo, y pensando así transcurrió un tiempo. Me surgieron dudas acerca de esta forma de vida espalda-con-espalda cuando me sumergí en el Movimiento de Emancipación Ainu. Las conversaciones escasas entre nosotros desde un principio eran cada vez menos. Ciertamente cada uno vivía en un mundo diferente. Mi esposo dice:

“No me casé contigo porque eres ainu; resultó ainu la persona con quien me casé.” Pero yo siempre soy ainu. ¿Será que la frialdad del corazón me ha despojado del calor del cuerpo? Últimamente siento frío de vez en cuando en la espalda; el frío cubre mi espalda; se me enfría la espalda.

Cuando Cellie se enteró que Mister \*\* escondía las cartas de su hermana menor Nettie, se le paralizó el corazón. Al pensar en su única y amada hermana Nettie, pensó en matar a Mister \*\*. Shagu le dijo “Como Nettie regresa, no hay que matarlo.” Así, le recomendó coser un par de pantalones, y Cellie continuó cosiéndolos mientras leía las cartas de Nettie.

Al leer las cartas de Nettie, Cellie supo la verdad. Así, que no le escribiría más cartas a Dios.

**... Al ser linchado mi padre, mi madre se volvió loca, y mi suegro fue tratado como un ser inferior, y no poder ver nuevamente a mi hermana menor, de cualquier forma yo rezaba, y le escribía cartas a Dios, aunque él era un hombre. De todos los hombres que conocía, ninguno era diferente. Yo era tímida y me equivocaba, pensando que lo que hicieran estaba bien, aunque fuera una mezquindad. (Revisar)**

... Miss Cellie, deténgase allí, deje de maldecir.

...

“Escúchame -continuó Shagu- Yo lo que creo es que Dios está dentro de tí. Está dentro de toda la gente. Desde el momento en que venimos a este mundo, todos tenemos a Dios. Sin embargo, sólo la gente que lo busca puede encontrarlo.

Y es que no tiene una forma definida. No es nada visible en sí que se pueda separar de ti, de mi y de todas las cosas. Está en todas las cosas que hay ahora, que ha habido y que habrá en el futuro. Lo encontrarás cuando lo puedas sentir y estés feliz.

...

¿No será que Dios desea compartir las cosas buenas? Sí, al caminar por el campo, por un camino de flores púrpura, si no te das cuenta de ellas, Dios se enojará. (P. 227, 232, 234)

Fui a comprar con mi madre lienzo de algodón e hilo para bordar. Son cosas para hacer lo que en la cultura ainu se conoce como *ikarakara* (bordados). Yo imitaba la forma de bordar de mi madre. Inmediatamente el hilo se me enmarañaba. Mi madre veía mis bordados, y decía que mis esfuerzos daban resultados irregulares, pero cuando dibujaba los diseños decía que era yo muy hábil. Solamente con eso me hacía feliz, y el siguiente bordado representaba parte de la herencia cultural ainu que yo pensaba regalarle a mi tío. Como para mostrar mi felicidad, bailaban las costuras, grandes y pequeñas, en el lienzo de algodón.

Mi madre tomó prestado un único kimono de mi tío, que estaba muy raído. Al tomarlo con la mano, pensó en su abuela y dejó escrito en su diario: “Puntada tras puntada, con corazón sincero, hasta ahora ha permanecido la belleza de forma maravillosa. Con una emoción de profundo agradecimiento, hice una puntada tras otra, pero no me salía con la misma

destreza. Empecé demasiado tarde. No pensé que para estos momentos estaría de moda, ni que mi abuela pensaría que sus queridos nietos sufrirían por esto.”

Originalmente, la cultura tradicional de los *ikarakara* (bordados) ainu pasaba de abuela a madre, y de madre a hija; pero también fueron arrancada debido a la política de asimilación del gobierno Meiji, y a pesar de que nosotros éramos ainu, vivíamos despojados de la cultura ainu entera, comenzando por el idioma ainu (*ainu Itak*). Se nos despojó del orgullo, el alimento de nuestra alma ainu, y tuvimos que vivir en una situación en la que deambulábamos a tientas por el oscuro mundo de los wajin.

El idioma es diferente. Los usos y las costumbres son diferentes. La forma de ver, la visión es diferente. Todo es diferente de los wajin. En la vida cotidiana, rondan varios prejuicios y discriminación hacia nosotros por las diferencias culturales. Así, dentro de la fuertemente arraigada discriminación hacia nosotros los ainu, se dan peleas con nosotros mismos, y se emplea mucho esfuerzo para lograr que se nos devuelva el orgullo. La recuperación de la cultura ainu conduce a la recuperación de nuestro orgullo como ainu.

Yo encontré en los diseños del *ikarakara* (bordados) a los *kamui* ainu (dioses). Los *kamui* ainu y los *shagu* en que los ainu creemos son los mismos dioses. Hace mucho tiempo, las mujeres ofrendaban bordados hechos en los *attsushi* (ropa tejida con corteza de árbol), y pasaban los días con orgullo por su habilidad con la aguja.

Todas las cosas que existen y toman forma tienen un alma. La luna y el sol, el bosque y el lago, las flores y los árboles, los pájaros, todo... Cuando estas mujeres, creyendo así, en busca de la “forma” de las cosas existentes, bordaban su imagen en los tejidos, los convertían en los *kamui* vivientes. De esta forma, puntada tras puntada se hacía un diseño abstracto peculiar y se amarraba esa alma.

Las jóvenes tarareaban *Yaishamanena* (canción de amor, *Kiouta*) y pensando en sus novios, con cada puntada despachaban su trabajo. Luego, las muchachas le regalaban a su novio los *tekunpe* (guantes) que habían bordado, y el novio le regalaba a la muchacha su *makiri* (daga), como prueba de mutuo amor. El hombre que llevaba en sus manos los *tekunpe* que le había regalado la muchacha, sentía en el cambio de estaciones el trino de los pájaros y el susurro del viento, andaban por campos y montañas y se comunicaba con los dioses del mundo natural.

### **El viento de principios del verano - Una elegía**

*Iyoujaaiyou* el viento sopla sobre la superficie del río primaveral

*Iyoumanaine* el bosque distante permanece en la lejanía

*Ietokotaa* La floresta cercana permanece en la cercanía

*Iponkenetai* Las hojas frescas en los árboles del bosque de Han

*Iyorippunashoue* se mecen al soplar el viento

*Iyoujaaiyou* ¿Será la danza de una diosa vestida en sus ropas azules?

(Poeta - Yamamoto Tasuke)

El amor llama al alma del amor, dijo Shagu. “El color púrpura” que se extiende también es un dios (*Kami*). Luego, dijo, en este mundo todo lo que existe es un dios (*Kami*). “Si se corta un árbol, correrá la sangre de mi brazo” dijo Shagu. ¿Es “el color púrpura” del que Shagu habla “el esplendor del alma”?

Sofía insultó a la esposa del alcalde, y el alcalde la derribó a golpes y la metió a la cárcel por su falta, para luego obligarla a trabajar como esclava en su casa, pero la hija del alcalde, Helena Jean, todo el tiempo fue su aliada. Y es que Helena Jean quería a Sofía. Fue Helena Jean quien visitó la casa de Sofía, y le preguntó a Sofía refiriéndose a su bebé: “¿No crees que Stanley Alle es simpático?”

“¿Me preguntas si ese niño es simpático? Dependiendo de qué pienso yo de ese niño, cuando él crezca, ¿cambiará su actitud hacia mí?

...

Yo quiero a los niños. Sin embargo, todas las mujeres negras que dicen que quieren a tu hijo, están diciendo una mentira. Pero cuando le preguntas con toda el alma a esas personas negras, ¿qué otra manera hay de contestarte? Hay gente negra que teme a la gente blanca desde el fondo de su corazón, y ellas te dirán que aman la máquina para hilar algodón si se les pregunta. (P. 322 y 323)

Para Helena Jane sólo Sofía era su fundamento espiritual, y ella quedó muy abatida por estas palabras de Sofía. Por mucho que se encariñara con Sofía, ella era una mujer blanca. El hecho histórico de que Helena Jane era una mujer blanca que dominaba a los negros, contrariamente a Sofía que era una mujer negra dominada por los blancos, hizo que su corazón se endureciera.

## BIBLIOGRAFÍA

- "Panel urges gov't to recognize ainu as indigenous people" en *Mainichi. Daily News*. 30 de marzo de 1996
- "Ainu protest flooding of sacred land" en *Mainichi. Daily News*. 3 de abril de 1996
- "The Japanese Colonial Empire, 1895-1945" *Cambridge History of Japan*. Vol. VI. Cap. 5
- Anderson, B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. F. C. E., México, 1993
- Aoki, Michiko *Ancient Myths and Early History of Japan*. Exposition Press, New York, 1974
- Aston, G. W. (Traducción y notas) *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to AD 697*. George Allen & Unwin, Ltd. Londres, 1956
- Awajara, Yoshie. "Transliteración del japonés al español de México". *Estudios de Asia y África* No. 59, 1984
- Baba, Yuko. "A Study of Minority-Majority Relations: The ainu and Japanese in Jokkaidoo" *The Japan Interpreter*, 1:60-92, 1980.
- Bartra, Roger. *El Salvaje en el Espejo*. Coordinación de Difusión Cultural de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ediciones Era, México, 1992
- Batchelor, John. *Ainu Life and Lore: Echoes of a Departing Race*. Tokio, Kyoobunkan, 1927
- Batchelor, John. *The Ainu Life and Lore*. Nueva York. Johnson Reprint Corporation, 1971.
- Batchelor, John. *The Ainu and Their Folklore*. Londres. The Religious Tract Society, 1901
- Batchelor, John. *The Ainu*. en Hastings, J. (ed.) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. I. Charles Sarinners Sons, New York, 1962
- Beverley, John, "The Margin at the Center: On *Testimonio* (Testimonial Narrative)". en

- Smith, Sidonie and Watson, Julia, eds. *De/Colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women's Autobiography*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992.
- Bird, Isabella. *Unbeaten Tracks in Japan. An account on Travels in the Interior Including Visits to the Aborigines of Yedzo and the Shrine of Nikko*. Charles L. Tuttle Co. Tokyo, 1973 (Publicado por primera vez en 1880).
- Bolitho, Harold. "The Han" en *The Cambridge History of Japan*, Vol. IV. Cambridge University Press, Nueva York, 1991.
- Bonfil Batalla, Guillermo *México profundo. Una civilización negada*. Ed. Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Colección "Los Noventa", No. 1. México, 1990
- Brenkman, J. *Culture and Domination* Ithaca. Cornell University Press, 1987.
- Brown, Delmer (ed.) *The Cambridge History of Japan*. Vol I. Cambridge University Press, Nueva York, 1993.
- Chandra Talpade Mohanty "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" en McClintock, Anne, Mufti, Aamir y Shohat, Ella (ed.) *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997
- Chikkap Mieko, "Ikiru koto no subete ga bunka nandesu". ("Todo lo que vive es cultura") en Nishiura Hiroki, *Ainu, ima ni ikiru (Los ainu, vivos en el presente)*. Shinsensha, primera edición, Tokio, 1997
- Chikkap, Mieko. *Ainu mon'yoo shishuu no kokoro (El Corazón de los diseños bordados ainu)* Iwanami Bukkuretto No. 352 Tokio, 1997 (Traducido al español como anexo de este trabajo)
- Chikkap, Mieko. *Kadze no Megumi. Ainu mindzoku to dyinken (Los dones del viento. El pueblo ainu y los derechos humanos)*. Ochanomidzu Shoboo, Tokio, 1991 (Traducido al español al final de este trabajo).
- Chiri, Yukie. *Ainu Shin'yooshuu (Colección de canciones de los Dioses ainu)*. Iwanami Shoten. Iwanami Bunko No. 80-1 Tokio, 1997 (27a. edición) (Primera edición en esta colección: 1978)
- Coombe, R. "Encountering the postmodern: new directions in cultural anthropology".

*Canadian Review of Sociology & Anthropology*. 28(2), 1991

Coombe, Rosemary J. "Encountering the postmodern: new directions in cultural anthropology." *Canadian Review of Sociology and Anthropology*. 28(2), 1991. P. 188-205

Cornell, John. "Ainu Assimilation and Cultural Extinction: Acculturation Policy in Jokkaidoo" en *Ethnology*: 3, 1964

De Bary, Theodore, comp. *Sources of Japanese Tradition. Vol I*. Columbia University Press, New York, 1958

Derrida, J. *De la Gramatología*. (Traducción al español de Óscar del Barco y Conrado Ceretti). Siglo XXI, Argentina, 1971 (Primera edición en español)

Dubet, François. "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto". *Estudios Sociológicos*. VII: 21. El Colegio de México, 1989. P. 519-545

Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Ed. Era, México, 1981 (Primera edición en francés, 1964)

Epstein, Steven. "Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism" en *Socialist Review*., 1986. pp. 8-49

Etter, Carl. *Ainu Folklore*. Wilcox and Follet, Toronto, 1949.

Fudyita, Fumiko. *American Pioneers and the Japanese Frontier. American Experts in Nineteen-Century Japan*. Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1994

Gould, Janice. "The Problem of Being "Indian": One Mixed-Blood's Dilemma". en Smith, Sidonie and Watson, Julia, eds. *De/Colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women's Autobiography*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992.

Harootunian, H. D. "Disciplinizing Native Knowledge and Producing Place: Yanagita Kunio, Origuchi Shinobu, Takata Yasuma" en Rimer, T. (ed.) *Culture and Identity. Japanese Intellectuals During the Interwar Years*. Princeton University Press, Nueva Jersey, 1990 P. 99-127

Hartman, Heidi. "The Unhappy Marriage between Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union," en Sargent, Lydia, (de.) *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage Between Marxism and Feminism*. Boston, South

End Press, 1981

Hilger, I. *Together with the Ainu. A Vanishing People*. University of California Press, Norman, 1971

Hilger, Mary Inez. "Japan's 'Sky People', the Vanishing Ainu". *National Geographic*, Febrero de 1967

hooks, bell. "Sisterhood: Political Solidarity between Women" en McClintock, Anne, Mufti, Aamir y Shohat, Ella (ed.) *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.

Howell, David. "Ainu Ethnicity and the Boundaries of the Early Modern Japanese State" en *Past and Present*, No. 142, Febrero 1994, 69-93.

Irie Noriaki. *Ainu Gundzoo. Mindzoku no jokori ni ikiru (El grupo ainu. Viviendo en el orgullo del pueblo)*. Ochanomidzu Shoboo, Tokio, 1994

Jaimes, M. Annette con Halsey, Theresa. "American Indian Women: At the Center of Indigenous Resistance in Contemporary North America." en McClintock, Anne, Mufti, Aamir y Shohat, Ella (ed.) *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.

James, Neil. *Petticoat Vagabond in Ainu Land and Up and Down Eastern Asia*. Charles Scribner's Sons, New York: 1942

Juchi Jenshuu Iinkai (ed.) *Ekashi to juchi: kita no shima ni ikita jitobito no kiroku* (Los ancianos y las ancianas: Una crónica de la gente que vivió en la isla del norte). Sapporo Terebi Joosoo, Sapporo, 1983

Kaplan, Caren, "Resisting Autobiography: Out-Law Genres and Transnational Feminist Subjects", en Smith, Sidonie and Watson, Julia, eds. *De/Colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women's Autobiography*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992.

Kayano, Shigueru. *Our Land was a Forest. An ainu Memoir*. Westview Press, Estados Unidos de América, 1994

Kayano, Shigueru. *The Romance of the Bear God. Ainu Folktales*. The Taishukan Publishing Company, Tokio, 1985

Kitagawa, Shimako. "Ainu mindzoku ishoo wa watashi no Takaramono" (Los vestidos ainu son mi tesoro") en *Ainu mindzoku ni kansuru dyinken keijatsu shashin paneru ten. (Panel de exhibición de fotografías ilustrativas sobre los derechos humanos del pueblo ainu)*. Editado por el Comité de Organización de la 'Exposición de fotografías ainu para promover los derechos humanos' Sapporo-doo Shoten, Sapporo, 1993 (2a. edición. Primera edición, 1991)

Kodama, S. *Ainu Historical and Anthropological Studies*. Sapporo, Jokkaidoo University Press, 1970

Landor, Henry Savage *Alone with the Hairy Ainu or 3,800 miles on a pack saddle in Yedzo and a Cruise to the Kurile Islands*. Londres: John Murray, 1893 (primera reimpresión de Johnson Reprint Corporation, Nueva York, 1970)

Leff, Enrique. y Carabias, Julia. (coordinadores) *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*. Ed. Miguel Ángel Porrúa, México, 1993 (Dos tomos)

Lowenhaupt Tsing, Anna. "From the Margins" en *Cultural Anthropology*. Vol. 9 (3): 276-278, American Anthropological Association, 1994. Vol. 9 (3): 276-278, American Anthropological Association, 1994.

Lozoya, J. A. y Kerber, V. "El Japón contemporáneo: de la devastación a la opulencia". en Tanaka, M. et. al. *Japón: su tierra y su historia*.

Lu, David. *Sources of Japanese History*. Vol I. MacGraw-Hill, Nueva York, 1984.

Margadant, G. *El derecho japonés actual*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993

Mead, Margaret. *Sexo y Temperamento*. Paidós Studio. Biblioteca Básica. Barcelona, 1982.

Midzuno, Takaaki. "Ainu, The Invisible Minority" en *Japan Quarterly*, Abril-Junio de 1987

Mita, Muneske "Dyiga, shutai, aidentiti" en *Iwanami Kooza gendai shakaigaku 2: Dyiga, shutai, aidentiti*. Inoue Shun et. al., eds. Tokio, Iwanami Shoten, 1995

Morris-Suzuki, T. "Tashasei e no michi (2) – Nidyuu seiki Nijon ni okeru ainu to aidentiti poritikus". ("El camino hacia la otredad: los ainu y las políticas de identidad en el Japón del siglo XX") en *Misudzu* No. 443, febrero de 1998

- Mufti, Aamir y Shohat, Ella. "Introducción" en McClintock, Anne, Mufti, Aamir y Shohat, Ella (ed.) *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.
- Munro, N. G. *Ainu Creed and Cult*. Columbia University Press, Nueva York, 1963
- Neary, I. *Political Protest and Social Control in Prewar Japan: The Origins of Buraku Liberation*. Manchester University Press, Manchester, 1989
- Nomura, Guiichi. "Saludo de apertura de la Asamblea General de la ONU en la conmemoración del Año Internacional de los Indígenas del Mundo". En "Conozca la raza ainu", folleto editado por la Asociación Utari de Jokkaidoo, sin fecha de publicación. Traducción del japonés al español de Yoshitaka Yamashita y Satomi Moriyama
- Oguma Eidy, *Tan'itsu mindzoku shinwa no kigen* (El origen del mito del pueblo homogéneo). Shinyoosha, 1995
- Ohnuki-Tierney, Emiko. "An Octopus Headache? A Lamprey Boil? Multisensory Perception of the 'Habitual Illness' and World View of the Ainu" en *Journal of Anthropological Research*. Vol. 33, P. 245-257, 1977
- Olijnyk Longley, Kateryina, "Autobiographical Storytelling by Australian Aboriginal Women" , en Smith, Sidonie and Watson, Julia, eds. *De/Colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women's Autobiography*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992.
- Oshima, Sumiko. "Law fails to address needs of Ainu. Everyday issues neglected". *The Japan Times*. 2 de junio de 1998
- Philippi, Donald (Traducción y notas) *Kojiki*. University of Tokyo Press, Tokyo, 1968
- Reséndiz, Ramón. "Biografía: proceso y nudos teórico-metodológicos." (En prensa).
- Reynoso, Carlos. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Ed. Gedisa. México, 1991.
- Rosaldo, Renato. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press. 1989
- Roseberry, William. *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and*

- Political Economy*. New Brunswick and London: Rutgers University Press, 1989.
- Russell, J. G. "Narratives of Denial: Racial Chauvinism and the Black Other in Japan". *Japan Quarterly*. Octubre-diciembre de 1991
- Sanders, Douglas. "The Ainu as an Indigenous People". en *IWGIA Newsletter* 45: 119-150
- Sansom, George. *A History of Japan to 1334*. Vol. I Stanford U. P., 1965
- Seiroku Kadyiyama. "Panel wants new law for ainu; no special rights". *The Daily Yomiuri*. 27 de marzo de 1996.
- Seligman, B. Z. "Social Organization" en Munro, N. G. *Ainu Creed and Cult*. Columbia University Press, Nueva York, 1963
- Siddle, Richard. *Race, Resistance and the Ainu of Japan*. Routledge, Londres, 1996
- Sjöberg, Katherina. "The ainu - a Fourth World Population". *IWGIA Newsletter* 48: 1986
- Sjöberg, Katherina. *The Return of the Ainu. Cultural Mobilization and the practice of ethnicity in Japan*. Harwood Academic Publishers. 1993
- Smith, Louis M. "Biographical Method" en *Handbook of Qualitative Studies*.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. Routledge, Nueva York, 1988 (1a. edición)
- Suzuki, D. y Oiwa, K. *The Japan We Never Knew. A Journey of Discovery*. Sttodart, Toronto, 1996
- Takakura, S. "The Ainu of the Northern Japan". Trad. al inglés de John Harrison. En *Transactions of the American Philosophical Society*. 50:1-92, Philadelphia, 1960
- Tanaka, M. "De los orígenes a la caída del shogunato Tokugawa", en Toledo, D. et. al. *Japón: su tierra e historia*. El Colegio de México, México, 1991
- Tatsuya, Tsudyi, "Politics in the eighteenth century" en *Cambridge History of Japan*, Vol IV
- Totman, Carl. *Early Modern Japan*. University of California Press, 1993
- Trinh T. Minha, *Woman, Native, Other*. Indiana University Press, Bloomington e

Indianapolis, 1989

Uemura, Jideaki. *Kita no kai no kooekishatachi. Ainu Minzoku no shakai keisaishi (Los comerciantes del Mar del Norte. Historia socioeconómica del pueblo ainu.)* Doobunkan, Tokio, 1990

Wakabayashi, Bob Tadashi. *Anti-foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan. The New Theses of 1825.* Council on East Asian Studies, Harvard University. Harvard University Press, Mass., 1986

Yamamoto, Tasuke. *Itak Kashikamui. Kotoba no rei. (El alma de las palabras).* Jokkaidoo Daigaku Tosho, Sapporo, 1991

Yuuki, Shoodyi. *Ainu Senguen (Manifiesto ainu)* Sanichi Shoboo, 1980